

# U N T E R S U C H U N G E N

## Zu Verfasserschaft und Situation der epistula ad Constantiam de imagine Christi

Von Knut Schäferdiek

Unter den im Bilderstreit von ikonoklastischer Seite aufgegebenen Väterbelegen kommt dem Euseb von Kaisareia zugeschriebenen Brief an Konstantia und den Texten unter dem Namen des Epiphanius von Salamis besonderes Gewicht zu.<sup>1</sup> Nicht ohne Grund widmet Nikephoros der Auseinandersetzung mit ihnen in seiner *Ἀντίρρησις καὶ ἀνασκευὴ τῶν Εὐσεβίου καὶ Ἐπιφανίδου λόγων* besondere Aufmerksamkeit.<sup>2</sup> Dabei kommt es bei ihm wie schon auf der nikänischen Synode von 787 zu der kennzeichnenden unterschiedlichen Wertung der Authentizität dieser Zeugnisse. Die Geltung des Epiphanius als eines Verfechters des rechten Glaubens kann die unter seinem Namen angeführten ikonoklastischen Traditionsbelege in den Augen der sich im Einklang mit der Überlieferung glaubenden Bilderverehrer nur als untergeschoben erscheinen lassen. Dagegen wird die Zuweisung des Eusebbriefes zwar nicht ganz außer Frage gestellt,<sup>3</sup> aber doch nicht entfernt so entschieden bestritten, vielmehr als willkommener Ansatzpunkt genommen, dieses Zeugnis als Schreiben eines Häretikers zu diskreditieren.<sup>4</sup> Es ist nicht ohne Reiz zu sehen, daß es in der neueren historischen Diskussion gelegentlich zu einer gleichermaßen auseinanderlaufenden Beurteilung kommen konnte. Denn während der allerdings auf wenig Zustimmung gestoßene Versuch unternommen wurde, die Epiphanius-Testimonien im wesentlichen als Fälschungen des achten Jahrhunderts anzusehen,<sup>5</sup> gilt die Zuweisung des Briefes an Kon-

<sup>1</sup> Zu Epiphanius s. *Karl Holl*, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung: Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl., S. 828–868 = ders., Ges. Aufsätze II, Tübingen 1928, Nachdr. 1964, S. 351–398. Vgl. auch Anm. 5.

<sup>2</sup> Ediert von *Jean Baptiste Pitra* in zwei Teilen als *Contra Eusebium* (Spicilegium Solesmense I, Paris 1852, Nachdr. Graz 1962, S. 371–503) und *Adversus Epiphaniem* (ebd. IV, 1858 = 1963, S. 292–380).

<sup>3</sup> S. u., Anm. 8.

<sup>4</sup> Vgl. die einführende Wertung Eusebs auf der nikänischen Synode von 787 (Actio VI, Mansi XIII, Sp. 312 E) und bei Nikephoros (C. Eus. VIII, S. 380 u. 381–383 Pitra).

<sup>5</sup> *Georg Ostrogorsky*, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929, Nachdr. Amsterdam 1964, S. 61–113; s. dazu die Besprechung von *Franz Dölger*, Göttingische Gelehrte Anzeigen 191 (1929), S. 353–372; weitere Literatur bei *Johannes Quasten*, Patrology III, Utrecht 1960, S. 393.

stantia an Euseb von Kaisareia heute, wie es scheint, allgemein als problemlos.<sup>6</sup> Gelegentlich hat man auch – ohne Erfolg übrigens – nach Argumenten für die Richtigkeit dieser überlieferten Zuweisung gesucht.<sup>7</sup> Doch sah sich immerhin schon Nikephoros zu der Frage genötigt, ob der Brief tatsächlich von Euseb von Kaisareia geschrieben sein könne.<sup>8</sup>

Das Schreiben war bereits in dem Väterflorileg angeführt, das den περσεις Konstantins V beigegeben war, und gehört zum Kernbestand der ikonoklastischen Berufung auf die Tradition.<sup>9</sup> Der erhaltene Textbestand ist überliefert durch Zitate in der Ἀντίρρησις καὶ ἀνασκευή des Nikephoros, der den Brief darüber hinaus auch in seiner noch unedierten *Refutatio et reversio* gegen die bilderfeindliche Synode von 815 anführt.<sup>10</sup> Etwa ein Drittel des bei ihm gebotenen Textes ist zudem auch noch in den Akten der nikänischen Synode von 787 erhalten; sie überliefern über Nikephoros hinaus neben den beiden ersten Sätzen des ersten Fragments vor allem das zugehörige Lemma des zugrundeliegenden Florilegs und damit die Quelle für die Zuweisung an Euseb von Kaisareia: Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ τοῦ Παμφίλου Εὐσέβιος πρὸς Κωνσταντιανὴν Αὐγούσταν αἰτησαμένην Χριστοῦ εἰκόνα ἀποσταλῆναι αὐτῇ παρ' αὐτοῦ, τοιαύδε λέγει.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Vgl. *Mauritius Geerard*, *Clavis Patrum Graecorum* II, Turnhout 1974, Nr. 3503; die dort aufgeführte Ausgabe von *Hans-Jürgen Geischer*, *Der byzantinische Bilderstreit* (Texte zur Theologie- u. Kirchengesch. 9), Gütersloh 1968, S. 15–17 ist lediglich ein Abdruck des MPG 20, Sp. 1545–1549 gebotenen Textes. Dieser ist seinerseits wieder dem Apparat zur Ausgabe der *Historia* des Gregoras Nikephoros von Jean Boivin entnommen (*Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, ed. *J. Boivin*, Paris 1702, II, S. 795) und daraus auch in deren Ausgabe im Bonner Corpus abgedruckt (*Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, ed. *Ludwig Schopen*, Bonn 1829/30, S. 1301–1303). *J. B. Pitra* bietet seinerseits – in gleichem Umfang und in gleicher, durch die Zitationsfolge bei Nikephoros und in den Konzilsakten vorgegebener Reihenfolge – eine Zusammenstellung der Fragmente als Vorschaltung zu Kapitel IX in seiner Ausgabe von *C. Eus.* (a.a.O., S. 383–386); Pitras Text ist abgedruckt in *Textos byzantinos ad iconomachiam pertinentes* ed. *Herman Hennephof* (*Byzantina Neerlandica A I*), Leiden 1969, S. 22–24, sowie auszugsweise im *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, collegit *Conradus Kirch*, auxit et emendavit *Leo Ueding*, Barcelona/Freiburg (Breisgau)/Rom/New York 1965, S. 291–295. Über diese Zusammenstellung hinaus finden sich noch einige kürzere Zitate bei Nikephoros, *C. Eus.* IX, S. 387–390 Pitra.

<sup>7</sup> S. u. bei Anm. 25. 28. 29.

<sup>8</sup> *C. Eus.* LVIII 1, S. 460, 15–17 Pitra: Ζητεῖν ἄξιον ἐνταῦθα, εἰ ἐκεῖνος οὗτός ἐστιν Εὐσέβιος, ὁ ταῦτά τε λέγων, καὶ ὁ τὴν καλουμένην Ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν συνθεῖς.

<sup>9</sup> Vgl. *Stephen Gero*, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V* (CSCO 383 = Subs. 52), Löwen 1977, S. 47 f. u. 103–105; dort auch begründete Kritik an der Deutung des Briefes als „origenistisch“ durch *George Florovsky*, *Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy*: *Church History* 19 (1950), S. 77–96. Zur Ep. ad Constantiam vgl. ferner *Hugo Koch*, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen* (FRLANT NF 10), Göttingen 1917, S. 42–45; *Walter Elliger*, *Die Stellung der Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten* (Studien über christliche Denkmäler, NF 20), Leipzig 1930, S. 47–53.

<sup>10</sup> *Paul J. Alexander*, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford 1958, S. 252.

<sup>11</sup> *Conc. Nic. II, actio VI, Mansi XIII, Sp. 313 A–D.*

Der Verfasser des Briefes gibt der Adressatin zu verstehen, daß ihr Wunsch nach einem Bild Christi zunächst vor eine Alternative stelle, da Christus ja zwei Gestalten (*μορφαί*) zu eigen seien, schließt aber dann sogleich aus, daß sie bei ihrem Ansinnen an die Gestalt Gottes gedacht haben könne. Vielmehr ging es ihr sicherlich um ein Bild der Knechtsgestalt. Aber auch diese ist in ihrer vollen Wirklichkeit nicht zu erfassen; denn diese ist die des erhöhten Herrn, der „das Erscheinungsbild der Knechtsgestalt zur Majestät des Herrn und Gottes verwandelt hat.“<sup>12</sup> Diese Wirklichkeit, die als „gotterfülltes und geistiges Wesen“ zu beschreiben ist,<sup>13</sup> in einer bildlichen Darstellung einzufangen, ist schlechterdings unmöglich, zumal auf dem Hintergrund einer anklingenden, die etymologische Verwandtschaft von *εἰκών* und *εἰκόναι* auswertenden Bildtheorie, die verlangt, daß die Darstellung dem Dargestellten gleichen müsse.<sup>14</sup> Als theoretische Möglichkeit wird dann noch eine Abbildung des Fleisches Christi vor seiner Verwandlung angesprochen, aber mit Hinweis auf das mosaische Bildnisverbot für unzulässig erklärt und zudem als etwas hingestellt, für das es in der Kirche keine Präzedenzen gebe.<sup>15</sup> Im übrigen wäre für den Verfasser eine Ausrichtung auf das, was in den Grenzen bildlicher Darstellungsmöglichkeit bleibt, ein Verharren bei Überwundenem – er stellt dem Anspruch eines angeblichen Christusbildes den Satz des Paulus entgegen: „Wenn wir Christus nach dem Fleisch gekannt haben, kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr“ (2. Kor. 5, 16) und betont, daß sich christlicher Glaube auf den Erhöhten richte. Anscheinend in seiner Gemeinde hat er erleben müssen, daß eine Frau zwei Portraits vorwies und als Bilder des Apostels Paulus und Christi ausgab. Mit ihrer ikonographischen Einordnung als Philosophenbilder<sup>16</sup> und dem Hinweis, daß der für sie erhobene Anspruch unverbürgt sei, stellt er unausgesprochen ihre Authentizität in Frage. Auch schien es ihm geraten, sie unter Verschuß zu nehmen, damit nicht als öffentliches Ärgernis der Eindruck entstände, die Christen trügen wie Götzendiener ihren Gott im Bilde umher. Von bestimmten Sektierern heiße es, sie verehrten Simon Magus in bildlicher Darstellung, und ein Bild des Mani hat der Verfasser selbst von dessen Verehrern umringt gesehen. Den Christen aber sei dergleichen untersagt. Sie sollen ihre Herzen reinigen als Voraussetzung für das jenseitige Schauen des Erhöhten, und sein Bild auf Erden zeichne ihnen Gottes Wort.

Soweit der Brief an Konstantia. Zum patristischen Arsenal Konstantins V gehört nun jedoch auch der Bericht, den Euseb in seiner Kirchengeschichte von der Statuengruppe in Paneas gibt, deren männliche Gestalt eine Chri-

<sup>12</sup> S. 384,33–35 Pitra: τῆς τοῦ δούλου μορφῆς τὸ εἶδος εἰς τὴν τοῦ δεσπότητος καὶ θεοῦ δόξαν μετεσκευάσατο.

<sup>13</sup> S. 385,18f Pitra . . . τὴν ἐνθεον καὶ νοερὰν οὐσίαν.

<sup>14</sup> S. 385,19–22 Pitra: Εἰ μὴ τοῖς ἀπίστοις ἔθνεσιν ὁμοίως τὰ μηδαμῆ μηδαμῶς εἰκότα ἑαυτῷ τις ἀναζωγραφῆσειεν, ὡσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γραφών.

<sup>15</sup> S. 385,39–386,2 Pitra: ἢ ἔστιν ὅτε ἐν Ἐκκλησίᾳ τὸ τοιοῦτον ἢ αὐτῆ, ἢ καὶ παρ' ἄλλου τοῦτο ἤκουσας;

<sup>16</sup> S. 386,8f Pitra: δύο τινὰς . . . καταγεγραμμένους, ὡς ἂν φιλοσόφους.

stusdarstellung sein soll.<sup>17</sup> In ihm bekundet sich indessen deutlich eine andere Einstellung als im Brief, die sicher nicht einfach auf Rechnung des unterschiedlichen literarischen Genus gesetzt werden kann. Euseb gibt zwar nur in indirekter Rede wieder, was man von dieser Statuengruppe erzählt, daß sie nämlich ein Gedenkzeichen sei an die Heilung der Blutflüssigen durch Jesu Wunderkraft (Mk. 5, 25–34 par.), er scheint es aber gleichwohl für glaubwürdig zu halten, sucht er doch aus dieser Lokalüberlieferung heraus ein Verständnis des Phänomens zu gewinnen. Es sei nämlich nicht verwunderlich, daß die aus den Heiden, die einst von Christus Wohltaten empfangen haben, dies getan haben, zumal er auch in farbigen Aufzeichnungen bewahrte Abbilder des Paulus und Petrus und gar Christi selbst gesehen habe, da eben nun einmal die Alten sie als ihre Heilbringer nach ihrem heidnischen Herkommen unreflektiert auf diese Weise zu ehren gewohnt gewesen seien.<sup>18</sup> Euseb hat also selbst Christus- und Apostelbilder gesehen, während der Brief an Konstantia unterstellt, seine Adressatin könne von Darstellungen des irdischen Herren weder selbst noch über andere gehört haben. Natürlich hat er sie bei Christen gesehen – wer sonst sollte daran ein Interesse gehabt haben? –, und nichts deutet darauf hin, daß er sie in einem für ihn suspekten christlichen Milieu vorgefunden hat. Völlig unbefangen gleitet vielmehr der Gedankenfluß von ihrer Erwähnung assoziativ über zu einem Bericht von dem in der Jerusalemer Gemeinde bewahrten vermeintlichen Bischofsstuhl des Herrenbruders Jakobus.<sup>19</sup> Er hält sie für Erzeugnisse der christlichen Frühzeit; denn auf Christen wird man τῶν παλαιῶν im Kontrast zu τοῦς πάλαι ἐξ ἔθνῶν εὐεργετηθέντας wohl zu beziehen haben.<sup>20</sup> Daß sich Neophyten der apostolischen Zeit zu einem unangemessenen Versuch der bildlichen Darstellung eines Apostels haben hin-

<sup>17</sup> Euseb, Hist. eccl. VII 18, S. 672 Schwartz; vgl. Nikeph., C. Eus. LXXX, S. 491/2 Pitra.

<sup>18</sup> Euseb, Hist. eccl. VII 18,4, S. 672,18–24 Schwartz: καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τοῦς πάλαι ἐξ ἔθνῶν εὐεργετηθέντας πρὸς τοῦ σωτήρος ἡμῶν ταῦτα πεποιημένοι, ὅτε καὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ τὰς εἰκόνας Παύλου καὶ Πέτρου καὶ αὐτοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ διὰ χρωμάτων ἐν γραφαῖς σφριζόμενας ἱστορήσαμεν, ὡς εἰκόσ, τῶν παλαιῶν ἀπαραφυλάκτως οἷα σωτήρας ἔθνικῆ συνηθεία παρ' ἑαυτοῖς τοῦτον τιμᾶν εἰσθότων τὸν τρόπον.

<sup>19</sup> Euseb, Hist. eccl. VII 19, S. 672/4 Schwartz.

<sup>20</sup> So versteht den Text auch *André Grabar*, *Christian Iconography*, Princeton 1968, S. 84; daß er dann allerdings diese Meinung Eusebs für auch sachlich zutreffend hält und den Text so für eine problematische Theorie zur Frühgeschichte christlicher Kunst auswertet, ist eine andere Sache und steht hier nicht zur Diskussion; vgl. dazu *J. D. Breckenridge*, *Apocrypha of early Christian portraiture: Byz 67* (1974), S. 101–109. Breckenridge versteht seinerseits Euseb in dem Sinn, „that all such works could only have originated outside the community of the Christian church“ (S. 106), liest dabei aber unseren Text im Licht der Vorstellungen des Briefes an Konstantia. *Elliger*, a.a.O. (Anm. 9), S. 50 nahm an, Euseb halte die Apostel- und Christusbilder für Produkte heidnischen Ursprungs, *Koch* a.a.O. (Anm. 9), S. 41 f. dagegen meinte, es seien für ihn solche heidenchristlicher Herkunft gewesen. Für christliche Gewährleute steht absolutes οἱ παλαιοί Euseb, Hist. eccl. III 38, 5, S. 284, 20 Schwartz.

reißen lassen können, malen sich auch die apokryphen Johannesakten aus,<sup>21</sup> die zuerst bei Euseb bezeugt sind und kaum über das dritte Jahrhundert zurückdatiert werden können.<sup>22</sup> Möglicherweise hat man es hier mit einer weiter verbreiteten, durch das Auftreten solcher Darstellungen ausgelösten Vorstellung zu tun. Die Authentizität der ihm zu Gesicht gekommenen Bilder – dem Verfasser des Briefes an Konstantia war sie von vorneherein suspekt – stellt Euseb ebensowenig in Frage wie die des angeblichen Jakobsthrones. Gewiß kommt auch eine Distanz zur Sprache: solche Bilder entsprangen heidnischem Brauch. Doch das ist eine Distanzierung, die zugleich auch ein Verständnis für ihre Urheber in sich schließt, und der Hinweis auf die Existenz christlicher Darstellungen dient dazu, eine, wie man annahm, heidnische Errichtung einer Christusstatue verständlich werden zu lassen. Unangemessenes, aber verstehbares christliches Verhalten in der Bilderfrage macht ein entsprechendes Verhalten von heidnischer Seite nicht mehr verwunderlich. Eusebs Unbefangenheit wird schließlich auch darin sichtbar, daß er die von ihm dergestalt in Analogie zu Bildern christlichen Ursprungs gestellte Geschichte von dieser Statue ausdrücklich für wert erachtet, dem Gedächtnis der Nachwelt überliefert zu werden,<sup>23</sup> während es dem Verfasser des Briefs an Konstantia geraten schien, das Auftauchen eines angeblichen Christus- und Apostelbildes möglichst nicht weiter kund werden zu lassen, damit es die Christen nicht in falschem Licht erscheinen lassen könnte.

Der Vergleich beider Texte hatte Nikephoros zu seinem bereits erwähnten Bedenken gegenüber der Identität des Verfassers veranlaßt. Er hat dies Bedenken allerdings nicht weiterverfolgt, vielmehr unter stillschweigendem Festhalten an der Identität damit argumentiert, daß sich Euseb durch Selbstwiderspruch diskreditiere.<sup>24</sup> Doch gibt ein solcher Vergleich hinlänglichen Grund, die Zuverlässigkeit der allein vom Lemma des ikonoklastischen Florilegs ausgehenden, überlieferten Zuweisung des Briefes an Konstantia an Euseb von Kaisareia nachdrücklich in Frage zu stellen. J. Kollwitz hat auf die Bemerkungen des Briefes über eine Verehrung von Simon- und Manibildern hingewiesen, die der Verfasser als *ἑθνικὴ συνήθεια* empfinde; dies werde ergänzt durch die Angabe des Irenäus, daß bei den Karpokratianern neben Philosophenbildern auch das Bild Christi verehrt werde und auch Irenäus dies als Rückfall ins Heidentum werte.<sup>25</sup> Abgesehen davon, daß der Brief an Konstantia die Verehrung der Simon- und Manibilder gar nicht als

<sup>21</sup> Act. Joh. 26–29, S. 165–167 Bonnet.

<sup>22</sup> Euseb, Hist. eccl. III, 25, 6, S. 252, 17 Schwartz; vgl. dazu Knut Schäferdiek in Hennecke/Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen 1971, S. 126 u. 143.

<sup>23</sup> Euseb, Hist. eccl. VII 18, 1 S. 672, 4 f. Schwartz: ... διήγησιν καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς μνημονεύεσθαι ἀξίαν.

<sup>24</sup> C. Eus. LXVIII, S. 460 f. Pitra.

<sup>25</sup> Johannes Kollwitz, Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung: Das Gottesbild im Abendland, hg. v. Günter Howe (Glaube und Forschung 15), Witten/Berlin 1959, S. 57–76, hier S. 59 f.; Irenaeus, Haer. I 25, 6, S. 253 Stieren.

ἔθνη καὶ συνήθεια bezeichnet und den Begriff auch sonst im erhaltenen Bestand nicht verwendet – er begegnet vielmehr in der Erzählung der Kirchengeschichte Eusebs, angewandt auf christliche Bilderverehrung –: Wenn die Anziehung dieser Irenäusstelle im vorliegenden Zusammenhang überhaupt irgend etwas stützen könnte, so doch ganz sicher nicht die Richtigkeit der Zuweisung des Briefes an Euseb von Kaisareia. Das hat Kollwitz jedoch auch nicht beansprucht; vielmehr ging es ihm, allerdings unter unausgesprochener Voraussetzung der zu engen Fragestellung einer Alternative „Fälschung oder echte Schrift Eusebs“,<sup>26</sup> darum, die genannte Passage des Briefes als „sehr glaubhafte Überlieferung“ wahrscheinlich zu machen. Unverständlich ist nur, warum er dann einen Hinweis auf belegte Simonbilder, der immerhin doch zeigen könnte, daß der Verfasser des Briefes in dieser Hinsicht zutreffend unterrichtet war, in einer Anmerkung versteckt hat.<sup>27</sup> Der gleiche verengte Fragehorizont steht hinter der Einschätzung von K. Holl: „An der Echtheit des Briefes hat nur Befangenheit zweifeln können. Sprache, Standpunkt, Auffassung stimmen ganz mit dem unangefochtenen Eusebius überein. Wäre das Schreiben in einem späteren Jahrhundert gefälscht, so müßte die dogmatische Begründung schärfer gefaßt sein.“<sup>28</sup> Im übrigen ist die hier behauptete formale wie sachliche Übereinstimmung, ohnedies nur als Randbemerkung eingebracht, ein Ergebnis nicht so sehr genauer Analyse als vielmehr eines allgemeinen Eindrucks; sie kann insofern kein größeres argumentatives Gewicht beanspruchen und verliert unter geänderter Fragestellung überdies möglicherweise überhaupt die Aussagekraft.

Für die im Brief an Konstantia behandelte Thematik war zudem gerade keine Übereinstimmung, sondern ein Auseinandergehen in der Auffassung zu beobachten, und das muß zunächst der Ausgangspunkt bleiben. Kann von daher aber der Brief mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht als Dokument aus der Feder Eusebs von Kaisareia gelten, um was handelt es sich dann? Doch um eine Fälschung? Wer dergleichen vermutet, steht vor der Notwendigkeit, einen möglichen Sitz im Leben für ein solches Falsifikat wahrscheinlich zu machen. Die Verwendung des Schriftstückes durch Konstantin V und die Synode von 754 scheint dafür ja auf den ersten Blick auch einen Fingerzeig zu geben. Doch verwickelt man sich allzuschnell in Unwahrscheinlichkeiten, versucht man ihm zu folgen. Wie schon angedeutet, sahen die Gegner keine Veranlassung, die Zuweisung an Euseb von Kaisareia ernsthaft in Frage zu stellen, konnte sie doch gerade ihrer eigenen Polemik entgegenkommen. Insofern ist es auch keineswegs ein Argument für die Authentizität, wenn M. V. Anastos geltend macht: „Its authenticity seems to have been admitted even by the orthodox, who . . . concentrated their fire on the Arianizing tendencies of Eusebius' theology, which they deemed

<sup>26</sup> Insofern ist es auch nicht ganz unberechtigt, wenn Geischer, a.a.O. (Anm. 6), S. 15, Anm. 1 und Gero, a.a.O. (Anm. 9), S. 47 f., Anm. 57, hier den Versuch eines Authentizitätsnachweises sehen.

<sup>27</sup> Kollwitz, a.a.O. (Anm. 25), S. 72, Anm. 15 zu S. 60.

<sup>28</sup> Holl, a.a.O. (Anm. 1), S. 867, Anm. 5 bzw. S. 387, Anm. 1.

sufficient to invalidate his testimony, and did not attempt to question its authorship.“<sup>29</sup> Nun mochten die Ikonoklasten gelegentlich recht großzügig und sorglos in der Auswahl ihrer Belegtexte sein, wie die Verwendung der alten Johannesakten auf der Synode von Hiereia zeigt, deren theologische Fragwürdigkeit aufzuweisen keine allzugroße Mühe kosten konnte.<sup>30</sup> Daß man aber eine zur Konstruktion eines Traditionsbeweises geschaffene Fälschung unter einen Namen gestellt haben sollte, der dem Gegner schon als solcher Angriffsflächen bieten konnte, ist kaum vorzustellen. Sodann deckt der Brief auch inhaltlich nicht die vom Kaiser und der Synode versuchte christologische Begründung des Bilderverbotes, die mit den Kategorien der voll entfalteten Zweinaturenlehre arbeitet. Lediglich bei der Ablehnung von Marien- und Heiligenbildern argumentiert die Synode analog zur Bestreitung des Christusbildes im Brief an Konstantia, wenn sie ausführt, daß eine bildliche Darstellung die Gottesmutter oder die Heiligen herabsetze, weil sie die ihnen zuteil gewordene himmlische Herrlichkeit nicht zu erfassen vermöge.<sup>31</sup>

Im übrigen zeigt der Brief keine Spur der in den Jahrhunderten der christologischen Streitigkeiten herangewachsenen und durchgebildeten christologischen Terminologie. Ohne Kautelen parallelisiert er die Knechtsgestalt Christi und sein mit dem möglicherweise abwertenden Deminutiv *σαρκίον* bezeichnetes Fleisch und setzt damit beides gleich.<sup>32</sup> Eines der nicht in den Zusammenstellungen von Boivin und Pitra berücksichtigten kleineren Fragmente deutet das Leinen des alttestamentlichen Priestergewandes auf „den Leib Christi, den er von der menschlichen Natur angenommen hat“.<sup>33</sup> Vom Fleisch heißt es, es habe „sich mit der Herrlichkeit der Gottheit vermischt“,<sup>34</sup> und St. Gero verweist dazu auf den Befund Lampes, daß das hier verwandte Verb *ἀνακεράνυσθαι* bis zum fünften Jahrhundert unbefangen zur Beschrei-

<sup>29</sup> Milton V. Anastos, *The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclastic Council of 754: Late Classical and Mediaeval Studies in Honour of Albert Mathias Friend*, ed. by Kurt Weitzmann, Princeton 1955, S. 177–188, hier S. 184, Anm. 40.

<sup>30</sup> Conc. Nic. II. actio V, Mansi XIII, Sp. 168 D – 169 B; die Synodalen von 754 selbst waren allerdings anscheinend nicht in der Lage, sich davon ein Bild zu machen, da sich ihre Vorlagen auf Auszüge beschränkten; vgl. dazu Gero, a.a.O. (Anm. 9), S. 62 f. mit Anm. 30 und das dort angeführte Votum des Gregor von Neokaisareia auf dem Konzil von 787 (Mansi XIII, Sp. 173 E).

<sup>31</sup> Conc. Nic. II. actio VI, Mansi XIII, Sp. 273 C – 277 E. Ob hier eine unmittelbare Abhängigkeit vom Brief an Konstantia vorliegt, wie Gero, a.a.O. (Anm. 9), S. 103 vermutet, muß wohl sehr dahinstehen.

<sup>32</sup> S. 384,3–5 Pitra: . . . τῆς τοῦ δούλου μορφῆς ἐπιζητεῖς τὴν εἰκόνα, καὶ οὐ δι' ἡμᾶς περιεβλήθη σαρκίον. Ebd., S. 385,32–34: . . . μὴ τῆς εἰς Θεὸν μεταβληθείσης μορφῆς, ἀλλὰ τοῦ πρὸ τῆς μεταβολῆς σαρκίου αὐτοῦ . . . τὴν εἰκόνα . . . Einen abschätzigen Unterton von *σαρκίον* vermutet Gero, a.a.O. (Anm. 9), S. 85, Anm. 109; vgl. auch das abwertende *γύναιον* (S. 386,7 Pitra).

<sup>33</sup> Nikeph., C. Eus. IX 3, S. 388,20–22 Pitra: τὸ λίνον τὸ σῶμα ἄν νοοῖ τοῦ Χριστοῦ εἰκότως, τὸ ἀπὸ τῆς ἀνθρώπου φύσεως ληφθὲν αὐτῷ.

<sup>34</sup> S. 384,5–7 Pitra: Ἀλλὰ καὶ τοῦτο (= τὸ σαρκίον) τῇ δόξῃ τῆς θεότητος ἀνακεράσθαι μεμαθήκαμεν.

bung der Beziehung von Gottheit und Menschheit in Christus gebraucht worden sei.<sup>35</sup> Solch vorchalkedonensischer Sprachgebrauch bestärkt, was die offensichtlich vorausgesetzte, urtümlich unreflektierte Logos-Sarx-Christologie ohnehin erkennen läßt: Das Schreiben fügt sich seiner dogmengeschichtlichen Prägung nach weit eher in die ersten Jahrzehnte des vierten als in die Mitte des achten Jahrhunderts. Sachlich besteht dabei durchaus eine Nähe zu Euseb von Kaisareia, der etwa den Leib als Medium der Menschwerdung Christi ansprechen kann oder der Vorstellung Markells von einer endlichen Zurücknahme des Logos in Gott vorwirft, sie lasse das Fleisch Christi „unsterblich zwar und unvergänglich, aber doch seelenlos und nicht von Vernunft wirksam durchwaltet“ zurück.<sup>36</sup> Bei einer frühen Zeitstellung des Briefes aber ist das angesichts der Verbreitung dieser christologischen Grundvorstellung kaum aussagekräftig, zumal nicht gegenüber dem Auseinandergehen in der Bilderfrage.<sup>37</sup>

Die Zuweisung des Briefes an Euseb von Kaisareia muß daher, auch wenn sich die Annahme späterer Fälschung verbietet, gleichwohl in Frage gestellt bleiben. Doch braucht man sich nicht mit einer solchen negativen Feststellung zu begnügen; denn der Name der Adressatin, der Augusta Konstantia, ist zugleich auch ein Hinweis auf den möglichen Verfasser unseres Schriftstücks: Man wird ihn in Euseb von Nikomedeia vermuten dürfen. Konstantia ist jene Halbschwester Konstantins d. Gr., die von ihrem Bruder 313 in einer politischen Eheschließung Licinius anvermählt wurde. Die Bekanntschaft Eusebs muß sie spätestens bei dessen Überwechseln von Berytos in die bithynische Kaiserresidenz gemacht haben – das ist das allermindeste, was man nach Lage der Dinge und unabhängig von der Frage der Beziehungen Eusebs zu Licinius annehmen muß. Nach dem Konzil von Nikaia hat sie dann offenbar eine aktive Rolle als Gönnerin der eusebianischen Partei gespielt. Arianische Überlieferung läßt sie aufgrund göttlicher Eingebung den Anstoß zur Restitution Eusebs und seines Schicksalsgefährten Theognis von Nikaia geben,<sup>38</sup> und eine Art orthodoxer Legendenbildung versucht, ihre

<sup>35</sup> G. H. W. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford 1961, S. 105; vgl. Gero, a.a.O. (Anm. 9), S. 85, Anm. 110. Nikephoros weiß das sehr wohl, sieht den Begriff aber im Brief an Konstantia nicht im Sinne der rechten Lehre verwandt (C. Eus. XVIII, S. 404, 10–22 Pitra).

<sup>36</sup> Euseb, *Demonstr. ev.* IV 13,2 S. 171,4 Heikel: ... τοῦ καθ' ὃ ἐνηνθρόπει σώματος ... De eccl. theol. III 10,6, S. 167,12–14 Klostermann: καταλιπὼν οὐκ οἶδ' ὅπως ἀθάνατον μὲν καὶ ἄφθαρτον ἄψυχον δὲ καὶ ἀνεέργητον ὑπὸ λόγου.

<sup>37</sup> Holl (s. o. bei Anm. 28) hatte auch den Eindruck sprachlicher Übereinstimmung mit Euseb von Kaisareia geltend gemacht. Methodische Bedenken gegen ein Argumentieren mit formal-sprachlichen Übereinstimmungen bei Textzuweisungen hat indessen anlässlich der Verfasserfrage des Martyriums der Perpetua und Felicitas Ernst Rupprecht, *Bemerkungen zur Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*: Rhein. Mus. 90 (1941), S. 177–192, hier S. 180 erhoben: Die Begrenztheit des überlieferten sprachlichen Materials macht eine sichere Unterscheidung zwischen dem individuellen und dem innerhalb eines zeitlichen, räumlichen und sozialen Bereiches allgemein gängigen Sprachgebrauch problematisch.

<sup>38</sup> Sozomenos, *Hist. eccl.* III 19, 3, S. 133, 5–9 Bidez/Hansen.

arianischen Sympathien möglichst herunterzuspielen und eusebianischer Tücke zuzuschreiben (und dabei zugleich Konstantin von Vorwürfen proarianischer Haltung zu entlasten).<sup>39</sup> Es hat somit nichts Unwahrscheinliches an sich, daß Euseb von Nikomedeia als Bischof ihres Vertrauens auch ihr Korrespondenzpartner in der Bilderfrage war, der sich die Freiheit zu einer doch ziemlich deutlichen Zurechtweisung erlauben konnte. Die Zuschreibung des Briefes durch das ikonoklastische Florileg des achten Jahrhunderts wäre dann nur insoweit unzutreffend, als sie dem Namen des Verfassers den Zusatz  $\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \Pi\alpha\mu\phi\lambda\omicron\upsilon$  beigefügt hat. Dies mag ein gelehrter Irrtum sein in dem Bestreben, ein vorauszusetzendes, nicht näher bestimmtes  $\text{E}\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\iota\omicron\varsigma$  der vorgefundenen Briefzuschrift<sup>40</sup> näher zu präzisieren, oder aber der Versuch einer gelinden Retusche, da es nicht geraten erscheinen konnte, mit dem Zeugnis eines geschichtsnotorischen Häretikers aufzuwarten, und Euseb von Kaisareia, der einen Platz in der allerdings großzügigen Katenenüberlieferung behauptete und dessen Kirchengeschichte sich ja doch weiter kirchlicher Verbreitung erfreute, vielleicht weniger kompromittierend erscheinen mochte – das allerdings wäre dann eine Fehlerwartung gewesen: Die Väter der nikänischen Synode von 787 nennen den ihnen als Verfasser des Briefes präsentierten Euseb von Kaisareia einen „Schildknappen des Areios und Streitgenossen des Euseb von Nikomedeia, Theognis von Nikaia und Maris von Chalkedon“.<sup>41</sup>

Darf Euseb von Nikomedeia als wahrscheinlicher Korrespondenzpartner Konstantias gelten, dann kann man auch den Versuch einer zeitlichen Näherbestimmung wagen. Denn die Tatsache, daß eine briefliche Kontaktaufnahme erfolgt, und der Wunsch Konstantias, es möge ihr ein Christusbild zugesandt werden, deuten auf räumliche Distanz zwischen den Beteiligten. Das aber läßt am ehesten an die Zeit nach der Verlegung des Kaiserhofes nach Konstantinopel denken. Darüber hinaus lassen die Fragmente auch einen Rückschluß auf die auslösende Situation zu. Konstantia wendet sich mit der gezielten Bitte um ein Christusbild an Euseb. Dieser wieder kommt in seiner Antwort auch auf die Umstände zu sprechen, unter denen in seiner

<sup>39</sup> Rufin, *Hist. eccl.* X 12, S. 976 f. Mommsen; Sokrates, *Hist. eccl.* I 25, S. 48 f. Hussey/Bright; Sozom., *Hist. eccl.* II 27, 2–4, S. 88 f. Bidez/Hansen; Theodoret, *Hist. eccl.* II 3, 1–3, S. 96 Parmentier/Scheidweiler; Gelasios von Kyzikos, *Hist. eccl.* III 12, 1–10, S. 148–160 Loeschke/Heinemann. Die Legende hat wohl schon in der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia gestanden; vgl. dazu *Felix Scheidweiler*, Die Bedeutung der „Vita Metrophanis et Alexandri“ für die Quellenkritik bei den griechischen Kirchenhistorikern: *ByZ* 50 (1957), S. 74–98, hier S. 83–89. Vgl. auch Hieronymus, *Ep.* 133, 4, 3, III S. 248, 8 f. Hilberg (geschrieben gegen 415): *Arrius, ut orbem caperet, sororem principis ante decepit*; ob das ein Niederschlag dieser Legende oder ein Hinweis auf deren historischen Kern ist, wird schwer zu entscheiden sein.

<sup>40</sup> Vgl. die völlig dem geläufigen Muster entsprechende Zuschrift des erhaltenen Briefes Eusebs von Nikomedeia an Paulinos von Tyros aus der Frühzeit des arianischen Streites:  $\text{T}\omicron\ \delta\epsilon\sigma\acute{\omicron}\tau\eta\ \mu\omicron\upsilon\ \Pi\alpha\upsilon\lambda\acute{\iota}\nu\omega\ \text{E}\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\iota\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\upsilon\tau\acute{\iota}\omega\ \chi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\upsilon\upsilon$  (Theodoret, *Hist. eccl.* I 6,1, S. 27,19 Parmentier/Scheidweiler).

<sup>41</sup> *Conc. Nic. II. actio VI, Mansi XIII, Sp. 312 E.*

Gemeinde zwei Bilder aufgetaucht waren, von denen eines als Christusbild ausgegeben wurde. Offenbar hatte das einiges Aufsehen erregt, denn Euseb sah sich zu seinem schon erwähnten Eingreifen veranlaßt. Die Kunde von diesem in Nikomedeia aufgetauchten Bild wiederum könnte sehr wohl in Konstantia den Wunsch erweckt haben, selbst eine solche Darstellung zu besitzen, der sie dann veranlaßte, sich nach Nikomedeia und an Euseb zu wenden.

Die vorstehenden Überlegungen sind ein Versuch, den Fragen nachzugehen, die sich an die Feststellung der Unterschiedlichkeit der in den beiden Quellen sich niederschlagenden Haltung gegenüber vorgefundenen Bildern knüpfen mußten. Sie können dabei verdeutlichen, was sich in erster Linie aus dem Ernstnehmen dieser Unterschiedlichkeit ergibt, daß nämlich das dürftige Quellenmaterial zur Frühgeschichte des christlichen Bildes und seiner Verehrung an dieser Stelle um eine Nuance wenigstens bunter zu sein scheint, als gemeinhin angenommen wird. In beiden Fällen geht es um christliche Bilder mit personenhaften Darstellungen, die beanspruchen, Abbildungen von Christus oder Aposteln zu sein. Der Beobachter im palästinischen Kaisareia notiert noch in vorkonstantinischer Zeit, daß es hie und da solche Bilder gibt, und er hat dafür eine Erklärung, die es erlaubt, eine kritisch distanzierte Haltung mit unbefangener naiver Hinnahme ihres Authentizitätsanspruchs zu verbinden – denn das letzte geschieht ja, wenn „die Alten“ für solche Bilder verantwortlich gemacht werden, und Euseb stellt sie damit entgegen der Meinung von J. D. Breckenridge eben gerade nicht auf die gleiche Stufe mit jenen Evangelienschriften und Apostelakten, deren Nichtauthentizität ihm definitiv feststeht.<sup>42</sup> Der Verfasser des Briefes an Konstantia dagegen, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit Euseb von Nikomedeia, der Metropolit von Bithynien, der aber – und auch das ist hier mitzubedenken – seine theologische Schulung in Antiocheia erhalten und seine bischöfliche Tätigkeit zunächst bis gegen 318 im phönikischen Berytos ausgeübt hat,<sup>43</sup> sieht sich zwei oder drei Jahrzehnte nach dem Zeugnis der „Kirchengeschichte“ derartigen Bildern gegenüber – und er hält sie für eine unerhörte Neuerung, für schon vom Bildtypus her fragwürdige Produkte zweifelhafter Herkunft, die ihn ebenso zu defensiver Aktion wie zu grundsätzlicher Reflexion herausfordern. Im letzten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts führt uns dann das erste Zeugnis vom Vorkommen eines solchen Bildes im gottesdienstlichen Raum – oder doch im Vorraum dazu – wiederum nach Palästina.<sup>44</sup> Spiegelt sich hier vielleicht doch ein Stück der Ausbreitungsgeschichte dieser Art des christlichen Bildes und seiner Pflege? Zumindest stellen wird man diese Frage können.

<sup>42</sup> Euseb, *Hist. eccl.* III 25, 6 f., S. 252 Schwartz; *Breckenridge*, a.a.O. (Anm. 20), S. 109.

<sup>43</sup> Zu Euseb von Nikomedeia vgl. *Adolf Lichtenstein*, *Eusebius von Nikomedien*, Halle 1903; *Gustave Bardy*, *Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936, S. 297–315.

<sup>44</sup> Epiphanius, *Ep. ad Joh. Hier.*, S. 73–75 Ostrogorsky (Anm. 5); lat. bei Hieron., *Ep.* 51, 9, 1, I S. 411 Hilberg.