

UNTERSUCHUNGEN

Ikonen, historische Kritik und Tradition

Das VII. ökumenische Konzil (787) und die kirchliche Überlieferung*

Von Heinz Ohme

Es ist die Frage nach der Berechtigung des christlichen Bildes und seiner Verehrung gewesen, die Kirche und Gesellschaft im byzantinischen Reich mehr als 100 Jahre lang – zwischen 726 und 843 – bis aufs äußerste polarisierte. Auf vier Reichssynoden und -versammlungen, 754 in Hierieia bei Konstantinopel, 787 in Nizäa und 815 und 843 in Konstantinopel, sollte die Bilderfrage einer Lösung zugeführt werden. Erst seitdem wurde das Bild, die Ikone, zu einem spezifischen Konfessionsmerkmal der byzantinischen Orthodoxie.

Als Quellen für diesen Konflikt liegen uns vor allem die Berichte partiischer, nämlich bilderfreundlicher Geschichtsschreiber vor¹. Der partiischste von allen ist der Mönch Georg, *Georgios Monachos*, der sein „Chronikon“ im Jahr 866/7 oder noch später vollendet hat². Er berichtet dort³, daß 150 Jahre zuvor Kaiser Leon III. (717–741) zu Beginn seiner bilderfeindlichen Maßnahmen im Jahre 726 von den Professoren der Universität Konstantinopel die Zustimmung zu seiner bilderfeindlichen Theologie verlangt habe. Als diese sich aber weigerten und die Gottlosigkeit des Kaisers nachwiesen, habe er sie im Gebäude der Universität einsperren lassen und dort samt ihren Büchern verbrannt. Diese ansprechende Geschichte ist freilich eine Legende ohne historische Substanz⁴. Sie gehört zur späteren Nega-

* Antrittsvorlesung zur Übernahme der kirchengeschichtlichen Professur für Konfessionskunde/Ostkirchenkunde an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, gehalten am 11. Juni 1997.

¹ Dies sind zuerst Theophanes Homologetes (*Theophanis Chronographia*, rec. Carl de Boor, Bd. I, Leipzig 1883) und Nikephoros Patriarches (*Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, ed. Carl de Boor, Leipzig 1880). Zu beiden siehe: Riccardo Maiano, *Theophanes Homologetes*, in: LMA 8 (1996) 663 f.; Jan Louis van Dieten, *Nikephoros I.*, in: LMA 6 (1993) 1158.

² *Georgii Monachi chronicon*, ed. Carl de Boor, editionem correctionem ... cur. Peter Wirth, Bd. II, Stuttgart 1978. Dazu siehe: Dietrich Stein, *G. Monachos*, in: LMA 4 (1989) 1286 f.

³ Ed. Carl de Boor (wie Anm. 2) 742,1–22.

⁴ Sie ist aus dem einfachen Grunde unhistorisch, weil es die Institution einer Universität zu diesem Zeitpunkt in Konstantinopel nicht gegeben hat. Vgl.: Paul Speck, *Die kaiserliche Universität von Konstantinopel. Präzisierungen zur Frage des höheren Schul-*

tivpropaganda der Bilderfreunde über den Anfang des Konfliktes. Gäbe man sich nun dem Gedankenspiel hin, Leon III. würde sich mit seinem Ansinnen an die Kapazitäten unserer Zeit in den Disziplinen Evangelische Theologie, Byzantinistik und Kunstgeschichte wenden, so dürfte er wohl mit größerem Entgegenkommen rechnen als die Legende für jene Zeit berichtet. Denn er dürfte wohl viel Zustimmung für seinen Anspruch erwarten, im Kampf gegen Bilder und Bilderverehrung altchristlicher Tradition zu ihrem Recht zu verhelfen. Darüber nämlich scheint heute ein weitgehender Konsens zu herrschen, daß die Ursprünge des Ikonoklasmus des 8. Jahrhunderts in einem kirchlich-theologischen Traditionalismus zu suchen seien, der an eine Tradition der Bilderlosigkeit anknüpfe, die sich von den Anfängen der Kirche bis ins 8. Jahrhundert erhalten habe⁵.

Namentlich die historische Analyse jener Epoche durch die Byzantinistik ist nach einer gut einhundertjährigen Forschungsgeschichte bei der Erkenntnis angelangt, daß es ein theologischer Traditionalismus war, der Kern und Ursache des Konfliktes bildete. Dies ist um so bemerkenswerter, als gerade die Byzantinisten mit einem „fast unentwirrbaren Chaos“ an Publikationen, in denen „es kaum einen Standpunkt [gibt], der noch nicht vertreten wurde“⁶, jede Menge anderer Erklärungsversuche ins Feld geführt haben. So hat man die seit altersher behaupteten Einflüsse des Islam oder des Judentums diskutiert; man hat die Armee als Träger des Ikonoklasmus identifiziert; die „Byzantinistik im Sozialismus“ hat soziale und wirtschaftliche Motive geltend gemacht und die Revolten des 8. und 9. Jahrhunderts mit der Bilderfrage in Verbindung gebracht, ebenso Steuererhebungen in Italien und die Hinwendung der Päpste zu den Franken; schließlich hat man auch

wesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert (= Byzantinisches Archiv 14), München 1974, 78 ff.; Günter Weiß, Byzanz. Kritischer Forschungs- und Literaturbericht 1968–1985 (= HZ Sonderheft 14), München 1986, 292 ff. Hinter dieser Legende steht wohl ursprünglich der Versuch, die Bildungskatastrophe des 7. und 8. Jahrhunderts den Ikonoklasten in die Schuhe zu schieben. So jedenfalls: Paul Speck, Ikonoklasmus und die Anfänge der Makedonischen Renaissance, in: *Varia I* (= *Poikila Byzantina* 4), Bonn 1984, 175–210, hier 199.

⁵ Vgl. jetzt vor allem: Hans Georg Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre* (= TU 139), Berlin 1992, 174–185 und passim; ders., *Der byzantinische Bilderstreit. Stand und Perspektiven der Forschung*, in: *Bilderlehre und Bilderstreit. Gesammelte Aufsätze* (= ÖC 40), Würzburg 1991, 16–39, hier 30; ders., *Das 2. Nicaenum*, in: *Bilderlehre und Bilderstreit*. Ebd. 64–94, passim; ders., *Bilder IV (Alte Kirche)*, in: TRE 6 (1980) 525–531; ders., *Nicäa II. Ökumenische Synode von 787*, in: TRE 24 (1994) 441–444; ders., *Der byzantinische Bilderstreit*, in: ThR 61 (1996) 355–371. Früher schon so: Walter Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten* (= *Studien über christliche Denkmäler* 20), Leipzig 1930; Hans-Georg Beck, *Von der Fragwürdigkeit der Ikone* (= *SBAW.PH* 1975,7) 7–22; Ernst Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, in: DOP 8 (1954) 83–150; Peter Schreiner, *Der byzantinische Bilderstreit. Kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute*, in: *Settimani di studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo* 34 (1988) 319–427, hier 344–402; Günter Weiß, *Forschungsbericht (wie Anm. 4)* 151–154; Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, passim; Speck, *Ikonoklasmus (wie. Anm. 4)* 92 passim.

⁶ Schreiner, *Bilderstreit (wie Anm. 5)* 320.

einen allgemeinen Kulturkampf postuliert. Aber all dies sei nicht der Kern des Bilderstreites gewesen, resümiert der Kölner Byzantinist *Peter Schreiner* den Konsens 1200 Jahre nach dem II. Nicaenum. Und: „So bleibt wenig Positives. Es beschränkt sich auf Theologie und Kunst. Der Bilderstreit blieb bis zu seinem Ende eine theologische Auseinandersetzung.“ „Die Ursachen liegen in der altchristlichen Tradition.“⁷

Diese theologische Auseinandersetzung ist nun aber im Kern ein Streit darüber gewesen, ob die Bilderfeinde oder die Bilderfreunde zu Recht den Anspruch erheben dürfen, die authentische kirchliche Überlieferung durch die Jahrhunderte zu repräsentieren und weiterzuführen. *Erhoben* wurde dieser Anspruch von *beiden* Seiten. So hat die von Kaiser *Konstantin V.* (741–775) 754 in Hiereia durchgeführte ikonoklastische Synode sich in ihrer dogmatischen Definition, ihrem Horos, nachdrücklich auf den Standpunkt gestellt, daß die Bilder in der Kirche weder aus der Überlieferung Christi noch der Apostel oder der Väter ihre Existenzberechtigung ableiten könnten⁸. Vielmehr habe die in Hiereia entfaltete bilderfeindliche Theologie das Evangelium, die Lehre der Apostel und Väter sowie der sechs ökumenischen Konzile klar auf ihrer Seite⁹. Genauso aber hat die von Kaiserin *Irene* (780–790, 797–802) und ihrem unmündigem Sohn Konstantin VI. einberufene Synode 787 in Nizäa festgestellt, sie sei zusammengekommen, „damit die göttliche Überlieferung der katholischen Kirche durch eine gemeinsame Entscheidung wieder bekräftigt werde“. Und überdies: „wir bewahren das Ganze der katholischen Kirche unversehrt und folgen den sechs heiligen ökumenischen Konzilien“¹⁰.

Müssen wir nun mit dem weitgehenden Konsens unserer Tage die Bilderfeinde ins Recht setzen mit ihrem Anspruch, die bilderfeindliche Tradition der Alten Kirche zu wahren? Oder haben die Bilderfreunde – wenn schon nicht bei den Byzantinisten und Kunsthistorikern –, so doch vielleicht vor dem Forum der Theologie eine Rechtfertigungschance? Wohlgermerkt: vor dem Forum einer wissenschaftlichen historischen Theologie, als die sich Evangelische historische Theologie bekanntlich versteht. Also vor dem Forum einer Theologie, die nicht Lehrentscheidungen und beschrittene Wege vergangener Jahrhunderte einfach reproduziert, sondern mit den wissenschaftlich gängigen historisch-kritischen Methoden den geschichtsmächtigen Entscheidungen und Wegen der Väter und Mütter des Glaubens nachgeht und sie wägt, um unsere Geschichte und unsere kulturelle und kirchliche Gegenwart zu verstehen und so auch dem Verständnis der Kirchen zu dienen.

⁷ Schreiner, *Bildersteit* (wie Anm. 5) 402. Vgl. auch: Weiß, *Forschungsbericht* (wie Anm. 4); Thümmel, *ThR* 61 (wie Anm. 5) 355–357.

⁸ οὐτε ἐκ παραδόσεως Χριστοῦ ἢ ἀποστόλων ἢ πατέρων τὸ εἶναι ἔχει. Giovanni D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenz 1759 ff., hier 13,268BC = Herman Hennephof (Hrg.), *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes* (= Byzantina Neerlandica A 1), Leiden 1969, Nr. 227.

⁹ Mansi 13, 216B 217AB 232E = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 205. 206. 211.

¹⁰ ὅπως ἡ ἐνθεος παράδοσις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας κοινῇ ψήφῳ ἀπολάβῃ τὸ κύρος ... Mansi 13, 373D–380B, hier 376C; COD 109–114, hier 110,13–23.

Eine isolierte historische Fragestellung, die nach der Berechtigung des Traditionsanspruches in diesem Konflikt fragt, ohne die damit verbundene theologische Tiefendimension ausreichend zu würdigen, wird aber gerade einem genuin historischen Verstehen nicht gerecht. Denn in der Auseinandersetzung um die Bilder prägt sich ein für den christlichen Osten bezeichnendes Traditionsverständnis heraus, daß einer historisch-theologischen Würdigung bedarf. Denn es muß doch gefragt werden, mit welcher argumentativen Überzeugungskraft es dem II. Nicaenum eigentlich gelungen ist, seinen Anspruch so zu begründen, daß er nicht nur den Vätern von 787 berechtigt erschien, sondern letztendlich allgemein kirchlich rezipiert wurde, so daß das II. Nicaenum zum VII. ökumenischen Konzil in Ost und West wurde. Diese Rezeption erfolgte im Osten durch die Konstantinopeler Synode von 843, die der 2. Phase des Bilderstreites ein Ende setzte. Und in der Sache des theologischen Argumentes fügte sie eben nichts hinzu, sondern setzte die Entscheidung von 787 lediglich wieder in Kraft¹¹. Auch im lateinischen Westen hat sich das II. Nicaenum letztendlich durchgesetzt. Für die römische Kirche gilt das sowieso, war sie doch an seinem Zustandekommen und der Bewahrung der Bilder maßgeblich beteiligt¹². Aber auch in der fränkischen Kirche ist es nach dem anfänglichen Widerstand in der Ära Karls d.Gr. seit der Pariser Synode von 825 zu einer Rezeption der nizänischen Entscheidungen gekommen, die bis in die hoch- und spätmittelalterliche Theologie und Frömmigkeit hineinwirkt.

Ich will hier drei Argumentationsebenen herausarbeiten, die mir für das Vorgehen des II. Nicaenums und seinen Traditionsbegriff wesentlich zu sein scheinen. Ich habe sie genannt: 1. Historische Kritik als Nachweis authentischer Bildertradition; 2. Die Glaubwürdigkeit des Zeugen und die Autorität des Zeugnisses; 3. Die Normativität des Christuszeugnisses für das Christusbild.

1. Historische Kritik als Nachweis authentischer Bildertradition

Der Anspruch, die authentische kirchliche Überlieferung zu vertreten, wird bekanntlich mindestens seit dem 4. Jahrhundert als Schriftbeweis und Väterbeweis geführt. Von seinen 7 Sitzungen hat das II. Nicaenum die 4. und 5. Sitzung am 1. und 4. Oktober 787¹³ diesem Vorhaben bis zur Erschöpfung der Synodalen gewidmet. Mehr als 40 patristische Texte dogmatischer Natur wurden von den Konzilsnotaren laut verlesen und dann diskutiert. Einzelne dieser Testimonia haben einen Umfang von 10 oder gar 20 Mansi-Folio

¹¹ Vgl.: Gervais Dumeige, Nizäa II (= GÖK 4), Mainz 1985, 254 ff.

¹² Vgl. dazu die Vorträge des Istanbuler Symposions 1987 zur 1200-Jahrfeier, in: AHC 20 (1988).

¹³ Zum Ablauf der Synode siehe: Thümmel, II. Nicaenum (wie Anm. 5); im Detail: Dumeige, Nizäa II (wie Anm. 8) 155–166 167–175; Nicolae Chifar, Das VII. ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche (= Oikonomia 32), Erlangen 1993.

Seiten¹⁴. Das Protokoll beider Sitzungen umfaßt in der Edition von Mansi ca. 200 Seiten; und als der Mönch Stephanos am Ende der 5. Sitzung die Synodalen noch für weitere 15 Bände mit Zeugnissen erwärmen wollte, ertete er von allen Seiten nur noch ein einhelliges: „Genug! Es reicht!“¹⁵.

Zu Beginn der 4. Sitzung hatte der Konzilspräsident, Patriarch Tarasios von Konstantinopel (784–806), den Befehl gegeben, die βιβλοι der heiligen Väter, also die volumina oder codices, d.h. die Werkausgaben inmitten der Synodalen für die Verlesung zu deponieren¹⁶. Zur Verlesung kamen dann zuerst Testimonia aus der Hl. Schrift¹⁷; es folgten die patristischen Testimonia/Chreseis. Diese waren sachlich geordnet: zuerst die Zeugnisse für das Vorhandensein von Bildern, sodann für deren Verehrungswürdigkeit und schließlich für deren Wundertätigkeit. Als solche sind sie chronologisch angelegt und wollen den Bogen von der Hl. Schrift bis in die Gegenwart schlagen¹⁸. Sie bezeugen also auch eine durchdachte Sitzungsvorbereitung, wie man sie als selbstverständlich voraussetzen darf.

Nun fragt man sich natürlich, wieso man die erforderlichen Vätertexte in – in jeder Hinsicht gewichtigen – Werkausgaben (βιβλοι – volumina – codices) herangeschleppt hatte. Denn dazu hatte man sie ja aus der Hauptstadt erst in die bithynische Provinz transportieren müssen. Hätte man denn die benötigten Vätertexte nicht vorher exzerpieren können? Diese Frage ist berechtigt, denn tatsächlich war das patristische Exzerpt in Gestalt der sogenannten „Florilegien“ die bis dato gängige Beweismethode für den Väterbeweis¹⁹. Die Bilderfeinde hatten 754 in Hieria diese Florilegienmethode benutzt, wie auch zuvor das VI. Ökumenische Konzil (680/1)²⁰. Das II. Nicae-

¹⁴ Z.B. das 5. Buch von Κατὰ Ἰουδαίων des Leontios von Neapolis (Mansi 13, 44A–53C) oder der Brief des Germanos von Konstantinopel an Thomas von Klaudiupolis (Mansi 13, 108A–128A). Hinzu kamen noch mehr als 10 hagiographische Texte; vgl. Paul van den Ven, *La patristique et l'hagiographie au Concile de Nicée de 787*, in: *Byz 25–27* (1955–57) 325–362, hier 346–359.

¹⁵ Mansi 13, 196D: ἐνεπλήθημεν καὶ ἡρκεάσθημεν.

¹⁶ Mansi 13, 4B: προσαγέσθωσαν εἰς μέσον ἡμῖν πρὸς ἀκρόασιν τῶν περιδόξων ἁγίων πατέρων αἱ βιβλοι. Er hatte dies mit der programmatischen Aussage verbunden: „Denn wir verändern nicht die Grenzlinien, die unsere Väter gezogen haben, sondern indem wir uns von den Aposteln unterweisen lassen, bewahren wir die Überlieferung, die wir empfangen haben“ (διότι οὐ μετατίθεμεν ὄρια, ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες ἡμῶν, ἀλλ' ἀποστολικῶς διδαχθέντες κρατοῦμεν τὰς παραδόσεις ἅς παρελάβομεν. Mansi 13, 4C). Es handelt sich hier um eine gängige Bezugnahme auf Dtn 19,14; Spr 22,28.

¹⁷ Mansi 13, 4E–8B.

¹⁸ Vgl.: Thümmel, II. Nicaenum (wie Anm. 5) 79.

¹⁹ Vgl.: Ekkehard Mühlberg, *Florilegien I*, in: *TRE 11* (1983) 215–218; van den Ven, *Patristique* (wie Anm. 14) 325–332.

²⁰ Dieses bildet bekanntlich den konziliaren Höhepunkt der Problematik des Väterbeweises mittels Florilegien. Dort hatte die Identifikation von Texten, der Vergleich von verschiedenen Exemplaren der Patriarchalbibliothek und die Kontrolle auf Interpolationen hin die Synode unendlich aufgehalten. Vgl. dazu Charles J. Hefele – Henri Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris 1907 ff., hier III/1, 472–515; Francis X. Murphy – Polycarp Sherwood, *Konstantinopel II und III (= GÖK 3)*, Mainz 1990. Wie man dieses Vorgehen beurteilt, ist freilich eine Frage des Standpunktes. Adolf von Harnack charakterisierte die Synode als „Konzil der Antiquare und Paläographen“; vgl. das ganz in die

num aber distanzierte sich von dieser traditionellen Methode des Väterbeweises! Man wollte das Zeugnis der Väter vielmehr allein aus sicheren und überprüfbaren Quellen gewinnen, indem unter den Augen der Synodalen jeder Autor aus der Sammlung seiner Werke zitiert wurde²¹. Die Bedeutung dieses Vorgangs will ich an zwei für die Traditionsfrage der Bilder gewichtigen Beispielen verdeutlichen, nämlich an der Debatte über a) einen Brief des *Neilos von Ankyra* und b) den *can. 82 des Concilium Quinisextum*.

a) Die Debatte über den Brief des *Neilos von Ankyra an den Eparchen Olympiodor* nimmt auf der 4. Sitzung breiten Raum ein. Denn der Asket Neilos, ein Schüler des Johannes Chrysostomos in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, Autor asketischer Werke und gesuchter geistliche Vater, hatte sich in seiner umfangreichen Korrespondenz - die 4 Bücher seiner Briefsammlung in PG 79 zählen 1061 Briefe - auch zur Ausmalung einer Kirche geäußert²². In der Tat gilt dieser Brief bis heute als das erste literarische Zeugnis eines neuen christlichen Zugangs zum Bild gegenüber der vorher vom Symbol und der Typologie bestimmten frühchristlichen Ikonographie²³.

Jener Präfekt Olympiodor hatte Neilos nämlich um Rat gebeten für sein Vorhaben, eine Kirche zu Ehren Christi und der Märtyrer zu bauen. Dabei wollte Olympiodor auch Bilder im Altarraum anbringen mit Jagd- und Fischereiszenen. Und der Gläubigenraum sollte mit nicht weniger als 1000 Kreuzen und Darstellungen aus Flora und Fauna geschmückt werden. Neilos erklärte dieses Vorhaben für „kindisch“ und plädierte für *ein* Kreuz im Altarraum, denn durch *ein* heilbringendes Kreuz sei das Menschengeschlecht gerettet worden. Weiterhin aber solle Olympiodor lieber szenische Darstellungen aus Altem und Neuem Testament ringsherum (ἔνθεν καὶ ἔνθεν) hinzufügen lassen, damit die Analphabeten durch den Anblick der Malerei an die Tapferkeit der Diener Gottes erinnert werden, zu Wetteifer mit deren Taten angespornt werden, „durch welche sie für die Erde den Himmel eintauschten, indem sie das Unsichtbare dem Sichtbaren vorzogen“. Im Kirchenschiff aber solle in jedem einzelnen Raum nur ein Kreuz angebracht werden. – Soweit der Inhalt, wie er in actio IV verlesen wird.

Es ist offensichtlich, daß dieser Text mit seiner Betonung des *einen* Kreuzes und dem Weg der Märtyrer vom Sichtbaren zum Unsichtbaren für die bilderfeindliche Argumentation von großer Bedeutung war, war doch die

ser Tradition gehaltene Urteil bei Adolf Martin Ritter, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: HDThG I 282 f. Byzantinisten sprechen hier eher von „subtilen ... philologischen, überlieferungsgeschichtlichen und theologischen Prüfungen des Belegmaterials“. So: Evangelos Chrysos, Konstantinopel, VI. ökumenisches Konzil v., in: LMA 5 (1991) 1395.

²¹ Völlig zu Recht spricht Cyril Mango deshalb von „the extreme bibliographic accuracy that was observed during the proceedings“. Vgl.: *Ders.*, *The Availability of books in the Byzantine Empire, A.D. 750–850*, in: *Byzantine Books and Bookmen*, Dumbarton Oaks, Washington 1975, 29–45, hier 30.

²² Zu Neilos vgl.: Otmar Hesse, *Nilus von Ancyra*, in: TRE 24 (1994) 568–573; Marie-Gabrielle Guérard, *Nil d'Ancyre*, in: DSp 11 (1982) 345–356. Der Brief an Olympiodor: Ep. IV 61 (PG 79, 577B–580A = Mansi 13, 36A–D); vgl. auch Thümmel, *Frühgeschichte* (wie Anm. 5) Nr.43.

²³ Vgl.: Christopher Walter, *Ikonographie I*, in: TRE 16 (1987) 61.

Konzentration auf die Verehrung des Kreuzes²⁴ bekanntlich ein zentrales Anliegen der Bilderfeinde zur Zeit Konstantins V. Der Text wurde deshalb auch in Hiereia als Testimonium herangezogen. Er wurde dort allerdings in einer Fassung präsentiert, in der die Erwähnung der szenischen Darstellungen aus dem Alten und Neuen Testament als „Bibel der Analphabeten“ weggefallen war; stattdessen wurde gesagt, daß außer dem Kreuz im Altarraum nur noch „getüncht“ werden solle²⁵. Dies entsprach genau der Idealvorstellung der Bilderfeinde. Diese Textfassung von Hiereia kennen wir aus den Berichten ehemaliger Teilnehmer von 754, die das II. Nicaenum darüber in Kenntnis setzten²⁶.

In Nizäa wird nun die bilderfeindliche Fassung des Neilos-Briefes zur Fälschung erklärt, durch die die Bischöfe getäuscht worden seien²⁷. Der Nachweis der Fälschung wird auf dreifache Weise geführt:

Erstens wird die historische Glaubwürdigkeit der Ausschmückung einer Kirche mit Szenen aus dem Alten und Neuen Testament für die Zeit des Neilos demonstriert, indem die päpstlichen Legaten darauf verweisen, daß die „Kirche des Erlösers“ in Rom, also die Lateranbasilika, bereits von Konstantin d.Gr. so geschmückt worden sei²⁸.

Zweitens wird die Authentizität der nunmehr verlesenen Textfassung nachgewiesen. Auf Nachfrage berichten nämlich Teilnehmer von 754, daß man damals die Testimonia insgesamt nicht aus Codices (βιβλία) verlesen habe, sondern überhaupt nur vorbereitete Exzerpte, sogenannte *πιττάκια* benutzt habe²⁹. Positiv wird die Authentizität des 787 verlesenen Textes weiterhin belegt, in dem er ein *zweites Mal* aus einem anderen, inhaltlich identischen Codex³⁰ verlesen wird. Damit wird also durch Präsentation zweier wortgleicher Textzeugen aus einer gebundenen Werkesammlung die Echtheit gegenüber einer stets nur im Auszug auf Einzelblättern vorgelegten Fassung dokumentiert.

²⁴ Vgl. jetzt: Holger Kaffka, „Die Schädelstätte wurde zum Paradies“. Das Kreuz Christi im orthodoxen Gottesdienst der byzantinischen und slawischen Tradition (= Oikonomia 35), Erlangen 1995.

²⁵ Mansi 13, 36E: *λευκανον*.

²⁶ Es sind Gregorios von Neokaisareia, Theodosios von Amorion u.a.m.: Mansi 13, 36E.

²⁷ Ebd.

²⁸ Nämlich mit der Darstellung der Vertreibung aus dem Paradies und dem Eintritt des Schächers ins Paradies, Mansi 13, 37A. Zu Konstantins „Erlöserkirche“ (heute: S. Giovanni in Laterano) vgl. z.B.: Hugo Brandenburg, Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts, München 1979, 22–54, hier 33. Die Ausschmückung mit Szenen des Alten und Neuen Testaments wird heute erst dem späten 4. oder dem Anfang des 5. Jahrhunderts zugewiesen. Dies nimmt dem Argument freilich nichts von seiner Kraft. Zu anderen Beispielen szenischer Darstellungen aus AT und NT ab dem 4./5. Jahrhundert vgl.: Christopher Walter, Ikonographie I, in: TRE 16 (1987) 59–72, hier 61 f.

²⁹ *ἀλλὰ ἀντὶ βιβλον πιττάκια ἡμῖν ἐπέεικνον*: Mansi 13, 37B. Vgl.: Henry G. Liddell – Robert Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford ⁹1966, s.v. 1409; Geoffrey W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford ⁹1989, s.v. 1088.

³⁰ *ἄλλη βιβλος ἰσότυπος*.

Schließlich tut die Konzilsleitung noch ein Drittes, indem als weiteres Zeugnis der *Brief des Neilos an den Silentiarier Heliodor*³¹ verlesen wird. Dieser belegt nämlich zusätzlich, daß Neilos Bildern gegenüber nicht prinzipiell feindlich eingestellt war. Der Brief ist eigentlich eine Wundergeschichte des hl. Platon, in der Bilder nur am Rande eine Rolle spielen. Aber es wird dort eben berichtet, daß ein durch ein Wunder Geretteter den Heiligen anhand der ihm bekannten Ikonen wiedererkennt. Damit ist freilich die Beweisfunktion dieser Chresis voll erfüllt³².

³¹ Ep. IV 62 = PG 79, 580B-582B = Mansi 13, 32C-33C.

³² Es ist deshalb m.E. nicht überzeugend, sich an der Beiläufigkeit der Erwähnung von Bildern zu stoßen, wie es Hans Georg Thümmel (II. Nicaenum [wie Anm. 5] 80; Frühgeschichte [wie Anm. 5] 79 f. Anm. 143) tut. Denn das Testimonium will keinen Beitrag liefern für „neuere Arbeiten zur Bilderfrage“ (Thümmel argumentiert damit, daß es dort nirgends auftaucht!), sondern allein eine postulierte Bilderfeindlichkeit des Neilos widerlegen. Deshalb ist auch die von Thümmel vertretene *Unechtheit des Briefes an Heliodor* m.E. nicht überzeugend. Thümmel hat nämlich nichts weiter ins Feld zu führen, als Mängel am hochsprachlichen Stil und den Zweifel, ob der „absolute Gebrauch von εἰκόνας mit Artikel“ um 400 schon denkbar sei. Thümmel hat nun durch eine Anhäufung von Vermutungen und Hypothesen auch die *Echtheit des Briefes an Olympiodor* in Frage gestellt (ders., Neilos von Ankyra über die Bilder, in: ByzZ 71 [1978] 10–21) und die bilderfeindliche Fassung zur originalen erklärt. Die Textfassung von 787 sei eine „ikonodulische Redaktion“ oder „Abänderung“ (17), de facto also eine Fälschung, obwohl dieser Begriff von ihm vermieden wird. Daß Thümmel mit dieser Position allein dasteht (Vgl. dagegen die von ihm selbst genannten Autoren, ebd. 10 Anm. 2; jetzt auch: Walter, Ikonographie [wie Anm. 28] 61), würde nicht viel bedeuten, wenn die Argumente überzeugen würden, was aber nicht der Fall ist. Als äußere Beobachtungen am Text führt er an: 1. beide Briefe gehörten nicht zum in PG 79 überlieferten Briefcorpus, das ethisch-asketischer Natur sei und sind aus den Akten des II. Nicaenums ergänzt. Dagegen stellt er schon selbst fest (11), daß die 787 benutzten Bücher durchaus Sammelwerke der Neilos-Schriften umfassenderen Charakters sein könnten; 2. stößt er sich daran, daß diese beiden Briefe in vollem Umfang zitiert werden und nicht nur die Stellen zum Thema Bild. Er weiß auch hier selbst (12), daß der Grund dafür im Fälschungsnachweis zu suchen ist; 3. konstruiert Thümmel drei Varianten des Briefes aus den Inhaltsangaben der Teilnehmer von 754. Dabei handelt es sich freilich nur um freie Textwiedergaben, keine Zitate; 4. wird aus der Infragestellung der Authentizität der von Hiereia benutzten Testimonia des Epiphanius und Theodotos von Ankyra durch das II. Nicaenum, die demgegenüber „gewiß echt“ und „wahrscheinlich echt“ seien (14), geschlossen, daß dann die Neilos-Fassung von 754 auch echt sein müsse. Zu Theodot vgl. i.e. unten; selbst zu Epiphanius ist aber das letzte Wort noch nicht gesprochen (vgl. Paul Speck, Die Bilderschriften des Epiphanius von Salamis, in: Varia II [= Poikila Byzantina 6], Bonn 1987, 312–315). Inhaltlich schließlich bemängelt Thümmel, daß der Passus, wonach die Gottesdiener das Unsichtbare dem Sichtbaren vorzogen, nicht zur vorherigen Aufforderung szenischer Ausschmückung passe. Dabei läßt er freilich den absurden Wunsch Olympiodors nach 1000 Kreuzen und totaler Dekoration als Hintergrund der Aussagen Neilos' unberücksichtigt. Weiterhin ist es m.E. nicht zwingend, in dieser frühen Zeit beides alternativ zu sehen. Deutliche Schwierigkeiten macht Thümmel die Aussage der Fassung des II. Nicaenum über die Bilder als Bibel des Analphabeten. Denn tatsächlich entspricht dieser Gedanke „nicht der vollen Intention des 8. Jahrhunderts“ (18). Er ist m.E. vielmehr ein starkes Argument für die Ursprünglichkeit dieser Stelle. Läge hier eine „ikonodule Abänderung“ vor, wären wohl ganz andere Bildbegründungen zu erwarten.

Wir begegnen hier also einer historisch-kritischen Argumentationsweise, die durchaus auch heutigen Standards entspricht und jeder Proseminararbeit zur Ehre gereichen würde. Auf den Begriff gebracht lauten die angewendeten Kriterien:

1. Glaubwürdigkeit einer Textaussage durch Aufweis historischer Parallelen.
2. Glaubwürdigkeit der Überlieferungsgestalt eines Textes durch mehrfach identische werkimmanente Überlieferung gegenüber einem vagabundierenden Exzerpt.
3. Widerspruchsfreiheit eines Textes zu anderen Äußerungen desselben Autors.

b) Das *zweite Beispiel* für diese historisch-kritische Argumentation, das ich nun vorführen möchte, ist inhaltlich nicht weniger bedeutsam, denn es handelt sich hier um die erste synodale Stellungnahme zur Frage des Christusbildes. Es geht um den berühmten *can. 82 des Concilium Quinisextum*³³, also jener Konstantinopeler Synode des Jahre 691/92, die dann in späterer Zeit ab dem 11. Jahrhundert zu einem Dauerzankapfel zwischen christlichem Osten und Westen werden sollte³⁴. Anfang des 8. Jahrhunderts aber bestand zwischen Rom und Konstantinopel über diese Synode Einvernehmen³⁵, und gerade der *can. 82* bildete ein zentrales Argument für die römische Kirche gegen den Ikonoklasmus³⁶.

Dieser *can. 82*³⁷ bestimmt nun, daß die Darstellung des wahren Lammes Christus in der Gestalt eines Lammes von jetzt an unterbleiben soll. Denn

³³ Hans Georg Thümmel unterschätzt m.E. durchgängig dessen Bedeutung. So trifft es wegen dieses Kanons gerade nicht zu, daß die Bilder vor dem II. Nicaenum keine „konziliare Sanktionierung“ gehabt hätten (ders., II. Nicaenum [wie Anm. 5] 70). Es ist eine Zweckbehauptung, den Kanon für „eher eine zufällige Entscheidung in einer Einzelfrage“ zu halten (82). Woher weiß Thümmel, daß diese Entscheidung „zufällig“ war? Auch die These: „zumindest im Westen ist dieser Kanon auch nicht eingehalten worden“, trifft so nicht zu. Zu verweisen wäre hier auf S. Maria antiqua in Rom; vgl. Heinz Ohme, Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste (= AKG 56), Berlin-New York 1990, 64 ff.; Herman J. Vogt, Der Streit um das Lamm. Das Trullanum und die Bilder, in: AHC 20 (1988) 135–149. Aber welche Rolle spielt die Einhaltung und Nichteinhaltung dieses Kanons - der auch im Osten bis heute nicht strikt befolgt wird! - gegenüber der Tatsache, mit welcher Selbstverständlichkeit hier eine Darstellung Christi als repräsentative Ikone 90 Jahre vor den II. Nicaenum vorausgesetzt wird und von phrygischen Bischöfen, samt dem Vorgänger Konstantins von Nakoleia (!) subskribiert wird (vgl. Ohme, Concilium Quinisextum 165). Was bedeutet dies für eine angebliche traditionelle phrygische Bilderfeindlichkeit?

³⁴ Vgl. Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 33) 1–8.

³⁵ Vgl. ebd. 66–77. In den Kanones ist m.E. nicht der eigentliche Streitpunkt zu suchen; vgl. Heinz Ohme, Die sogenannten „antirömischen Kanones“ des Concilium Quinisextum (692) – Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche, in: George Nedungatt – Michael Featherstone, The Council in Trullo Revisited (= Kanonika 6), Rom 1995, 307–321; er liegt woanders: vgl. ders., Zum Konzilsbegriff des Concilium Quinisextum (692), in: AHC 24 (1992) 112–126.

³⁶ Heinz Ohme, Das Quinisextum auf dem VII. ökumenischen Konzil, in: AHC 20 (1988) 325–344.

³⁷ Périclès-Pierre Joannou, Discipline generale Antique (IIe-IXe s.), t.I, I: Les canons

die Zeit der typologischen und schattenhaften Symbole sei heilsgeschichtlich von der Zeit der Erfüllung überholt. Von nun an sollten auf den „verehrungswürdigen Ikonen“ „die menschlichen Züge des die Sünden der Welt tragenden Lammes, Christus, unseres Gottes, angebracht werden. In diesen erschauen wir die Tiefe der Erniedrigung des Gott-Logos, und werden zum Gedenken seines Wandels im Fleisch, seines Leidens, seines heilsamen Todes und der dadurch gewirkten Erlösung der Welt geführt.“

Es leuchtet wohl ein, daß diese kanonische Festlegung dieser Synode, die sich selbst als ökumenische verstand und als kirchenrechtlicher Nachtrag zum VI. Ökumenischen Konzil von 680/1 Anteil an dessen Ökumenizität beanspruchte³⁸, das am schwersten zu überwindende Hindernis der Tradition für eine bilderfeindliche Bewegung darstellen mußte, die sich auf die synodale Tradition der Kirche berief. Umgekehrt ist es nur logisch, daß diese Bestimmung das am häufigsten zitierte Testimonium im Jahre 787 darstellte³⁹. So haben die Bilderfeinde offensichtlich versucht, die Rechtsgültigkeit des Concilium Quinisextum insgesamt in Frage zu stellen, um sich dieses Kanons zu entledigen. Dies ist der Hintergrund dafür, daß sich das II. Nicaeum unter historisch-kritischen Gesichtspunkten auf seiner 4. Sitzung mit der Authentizität des Kanons und der Rechtsgültigkeit des Quinisextums überhaupt auseinandersetzen mußte⁴⁰. Die Synode tat dies in einem dreifachen Schritt: Als erstes wird der Kanon zunächst einmal verlesen, nun aber nicht aus einer βίβλος, sondern aus einem χάρτης, also nicht aus einem Codex, sondern aus einer Papyrusrolle. Es handelte sich dabei, wie Patriarch Tarasios auf Nachfrage erklärte, um die Originalrolle mit den Originalunterschriften der Synodalen von 680/1 und 691/92⁴¹. Zweitens: Um die Authentizität des verlesenen Textes und dessen Rechtsgültigkeit zu belegen, wird derselbe Kanon nun noch ein weiteres Mal verlesen, *diesmal* nun aber aus einem Codex mit einer Kanonessammlung⁴². Damit ist dokumentiert, daß der wortgleiche Kanon zum festen Bestandteil des in Geltung stehenden Kirchenrechts gehörte⁴³. Drittens gab Patriarch Tarasios noch eine Erklärung über die Zusammengehörigkeit des Quinisextums mit dem VI. Konzil ab, als dessen Kanon can. 82 im Jahr 787 stets verlesen wird⁴⁴. Es seien nämlich dieselben Väter gewesen, die 691/92 und 681 unterschrieben hätten⁴⁵. Tarasios verweist dazu auf die Übereinstimmung der handschriftli-

des conciles oecuméniques, Grottaferrata (Roma) 1962, 218 ff.; Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) Nr. 79.

³⁸ Vgl. i.e.: Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 33) 235–252 316–321 367–388; ders., Konzilsbegriff (wie Anm. 34).

³⁹ Vgl. Ohme, Quinisextum (wie Anm. 36).

⁴⁰ Mansi 13, 40E–41E; zum folgenden i.e.: Ohme, Quinisextum (wie Anm. 36) 326 335 ff.

⁴¹ αὐτὸς ὁ πρωτότυπος χάρτης ἐστίν, ἐν ᾧ ὑπέγραψαν οἱ ἅγιοι πατέρες; Mansi 13, 41B. Man hat sich offensichtlich noch im 7. Jahrhundert dieser an sich antiquierten Publikationsform auf Papyrus für besonders hervorgehobene Dokumente bedient.

⁴² Diese hatte Metropolit Petros von Nikomedien zur Hand; Mansi 13, 41C.

⁴³ Vgl. Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 33) 84 ff.

⁴⁴ Vgl. ders., Quinisextum (wie Anm. 36) 330 ff.

⁴⁵ Mansi 13, 41C–E. Vgl. i.e.: Ohme, Quinisextum (wie Anm. 36) 336.

chen Namenszüge vieler Väter in den Originalrollen beider Synoden. In der Tat läßt sich eine personale Kontinuität von ca. 55 Bischöfen für beide Synoden feststellen⁴⁶. Wir haben hier also eine nach philologischen und paläographischen Gesichtspunkten auch heute überzeugende Beweisführung vorliegen. Dies muß nachdrücklich betont werden gegen die neuerdings von Hans Georg Thümmel vorgetragene⁴⁷ Hypothese einer 787 von der Konzilsleitung minutiös geplanten und exakt durchgeführten Betrugsaktion, mit der den Synodalen der ikonophil veränderte Neilos-Text untergeschoben und die Bilderfreundlichkeit des Ankyraner Mönches vorgetäuscht worden sei⁴⁸. Gerade die jeweils doppelte Verlesung der Testimonia sei der Kern der berechnenden Täuschung. Auch die doppelte Verlesung des Neilos-Briefes aus zwei Codices sei nur ein Trick, durch den der „Eindruck absoluter Echtheit“ erzeugt werden sollte⁴⁹. Damit wird uns also die Vorstellung zugemutet, die Konzilsleitung habe zwei Codices mit den gesammelten Werken des Neilos samt den über 1000 Briefen extra zweimal mit dem gefälschten Brief abschreiben und binden lassen, um diesen Eindruck zu „erzeugen“! Das von uns diagnostizierte historisch-kritische Niveau wäre ins Gegenteil verkehrt! Ich vermag Thümmel darin allerdings nicht zu folgen, denn das dargestellte Vorgehen der Synode scheint mir durchaus überzeugend zu sein. Darüber hinaus aber ist es nicht zulässig, als Argument für diese Betrugs-Hypothese nun auch die zweimalige Verlesung des can. 82 heranzuziehen, indem behauptet wird, daß die Verlesung des can. 82 „von einem Einzelblatt“ – also von der Papyrusrolle von 691/92 – immer noch vom Neilosbrief her zu verstehen sei⁵⁰. Dies aber trifft definitiv nicht zu! Denn die im Fall des Neilos-Briefes durch die Exzerptenmethode (πιπτάκια) der Florilegien begründete Doppelverlesung des Briefes hat mit der Verlesung von can. 82 vom Papyrusoriginal *und* aus einer Kanonessammlung gar nichts mehr zu tun. Zwischen dem vagabundierenden Exzerpt der Florilegien (πιπτάκιον) und dem Originalpapyrus als Primärquelle (χάρτης) liegen philologische Welten, die man mit dem deutschen Wort „Einzelblatt“ nicht auf eine Ebene heben darf!

Mit derselben historisch-kritischen Argumentation wird schließlich auf der VI. Sitzung des II. Nicaenums am 6. Oktober 787⁵¹ im Zusammenhang

⁴⁶ Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 33) 316–320.

⁴⁷ Mit dieser Hypothese hat Hans Georg Thümmel seine ältere These einer „ikonodulischen Abänderung“ der ursprünglich bilderfeindlichen Fassung des Neilos-Briefes (s.o.) jetzt nochmals verschärft; vgl. ders., Nicaea II (wie Anm. 5) 441–444; ders., II. Nicaenum (wie Anm. 5); ders., Frühgeschichte (wie Anm. 5) 78 ff.

⁴⁸ Das Wort „Betrug“ nimmt Thümmel auch hier nicht in den Mund. Aber es läuft wohl auf das gleiche hinaus, wenn man vornehm formuliert: „So wurde in berechneter Regie das Bewußtsein erzeugt, daß Neilos bilderfreundlich gesonnen war.“ (ders., II. Nicaenum [wie Anm. 5] 80); vgl. auch: Frühgeschichte (wie Anm. 5) 79 Anm. 143: „geschickte[r] Inszenierung“.

⁴⁹ Thümmel, II. Nicaenum (wie Anm. 5) 81.

⁵⁰ Ebd. 82. Tatsächlich kommt can. 82, nur durch ein Testimonium des Maximus Confessor unterbrochen, gleich nach dem Neilos-Brief zur Sprache.

⁵¹ Zur actio VI vgl.: Dumeige, Nizäa (wie Anm. 11) 176–185; Chifar (wie Anm. 13) 164–202.

der theologischen Widerlegung des Horos von 754 der im Florilegium von 754 *Theodot von Ankyra* zugewiesene Text als Pseudepigraphon erwiesen⁵². Das kurze Fragment⁵³ des Ankyraner Bischofs, Teilnehmer des Ephesenums von 431 und Gegner des Nestorios, sagt, daß die Darstellung der Heiligen in Bildern aus materiellen Farben nicht der Überlieferung entspreche. Vielmehr sollen ihre Tugenden durch Nachahmung abgebildet werden. Materielle Gestaltungen aber seien dämonische Erfindungen.

Der Nachweis der Pseudonymität dieses Textes wird nun mit folgenden Argumenten geführt. Erstens habe man alle „Logoi“ des Theodotos nach dieser Chresis durchsucht und sie nirgends gefunden⁵⁴. Dazu werden nun alle Werke Theodots mit ihren Titeln aufgezählt, wie sie ganz unserem heutigen Kenntnisstand entsprechen⁵⁵. Als zweites wird festgestellt, daß der Stil des Fragments von den anderen Schriften Theodots abweicht; drittens sei das Zitat 754 ohne Quellenangabe eingeführt worden; viertens wurde es in Hierieia nicht aus einem Codex mit den Werken Theodots, sondern wieder als Exzerpt vom losen Blatt verlesen⁵⁶.

Es wird also aufgrund der Unbelegbarkeit des Zitats aus dem gesamten Werk Theodots, durch Stilvergleich und die unzulängliche Überlieferung auf die Unechtheit des Fragments geschlossen, ein Verfahren, das auch heute nicht anders aussehen könnte⁵⁷.

Somit ist also das historisch-kritische Vorgehen des II. Nicaenums als eine wesentliche und erste Argumentationsebene der Synode m.E. nicht in Frage zu stellen⁵⁸ und verdient gegenüber seiner Bestreitung ausdrücklich her-

⁵² Mansi 13, 312A-E.

⁵³ Mansi 13, 309E-312A = Hennepf (wie Anm. 8) Nr. 241 = Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) Nr. 49. Dazu: Thümmel, II. Nicaenum (wie Anm. 5) 81 225.

⁵⁴ Mansi 13, 312C.

⁵⁵ Vgl.: CPG 6124–41; PG 77, 1308–1432; dazu vgl.: A. DeNicola, Theodotus of Ankyra, in: *Encyclopedia of the Early Church* 829 f.; Gustave Bardy, Théodote d’Ankyre, in: *DThC* 15 (1946) 328–330.

⁵⁶ Mansi 13, 312D.

⁵⁷ Allein für Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) 222, ist „diese Begründung nicht zwingend“; vielmehr sei eine solche Äußerung Theodots ab einem gewissen Zeitpunkt nicht mehr tradiert worden. Wenn freilich für Epiphianos und Euseb das Gegenteil belegt ist, fragt man sich, wieso Theodot hier die Ausnahme bilden soll? Weiterhin paßt nach Thümmel die im Fragment ausgedrückte Haltung genau auf die zeitliche Situation, wie sie Anfang des 5. Jahrhunderts bei Neilos – also in der von Thümmel zur originalen erklärten Fassung von 754! – „bezeugt“ sei. Hier stützt nun nur noch eine Hypothese die andere!

⁵⁸ Schon gar nicht in der fragwürdigen Art und Weise, wie es Hans-Georg Beck (Fragwürdigkeit [wie Anm. 5] 23) früher angedeutet hat. Er stellt dort die Frage, „wie denn ... die Ikonodulen mit der entgegenstehenden Tradition fertig geworden sind“ und nennt dann als „Modi“: „eben doch Väterstellen namhaft zu machen, die sich für ihre Zwecke verwenden ließen“, und: „mißliebigen Väterstellen einfach die Echtheit abzusprechen“. Bei der „kritischen Methode der Ikonodulen“ sei die „Beweisintention im Hintergrund ... ganz einfach der Gedanke, daß nicht sein kann, was nicht sein darf“. Es gehe nur um die „Disqualifikation des einen Vaters zugunsten der anderen, deren Aussagen für die Zwecke der Inkonodulen gebeugt werden“. Es handelt sich m.E. bei dieser Sicht um eine partielle Karikatur des oben geschilderten Vorgehens der Synode, die

vorgehoben zu werden. Dieses Vorgehen dient dem Nachweis von Fälschung bzw. Authentizität der herangezogenen Testimonia. Nun ist dieses Vorgehen natürlich nicht mit dem neuzeitlichen historisch-kritischen Ansatz in eins zu setzen. Denn der Synode ging es nicht um den Nachweis ihrer Wissenschaftlichkeit. Ihr ging es nicht um eine isolierte historische Fragestellung, welches Verständnis des Bildes etwa das älteste oder gar „ursprünglichste“ in der Kirche gewesen sei. Den Vätern von 787 ist der Gedanke völlig fremd, eine mit historisch-kritischen Methoden zu erhebende frühestmögliche Sicht des Bildes sei *deswegen* auch zur normativen zu erklären. Die entscheidende Frage für die Synode ist vielmehr, welche Deutung und Bedeutung des Bildes in der konkreten Situation des 8. Jahrhunderts sich als die dem christlichen Glauben angemessene erweist. In dieser Perspektive argumentiert die Synode nun, daß es nicht gleichgültig sein könne, auf welche Zeugen man sich als Autoritäten beruft.

2. Die Glaubwürdigkeit des Zeugen und die Autorität des Zeugnisses

Prinzipiell geht es um die Frage, ob Testimonia früherer Zeiten, deren Zeugnis im Kern des Glaubens - also im Christusbekenntnis - nicht authentisch ist, nun ausgerechnet in der Bilderfrage Autorität haben sollen. Die Synode sagt dazu Nein. Sie setzt dagegen ihre These - wie ich sie nennen möchte - von der Korrelation von Zeuge und Autorität des Zeugnisses. Deutlich wird diese Argumentationsebene auf der 5. Sitzung der Synode vom 4. Oktober 787, die weiterhin dem Traditionsbeweis gewidmet war. Dieser hatte jetzt allerdings das Ziel, bestimmte Testimonia, die 754 herangezogen wurden, mit dieser These der Korrelation von Zeuge und Zeugnis grundsätzlich in Frage zu stellen. Man kann dies an zwei Beispielen verdeutlichen, nämlich an den *Johannesakten* und an *Euseb von Caesarea* (ca. 263-339). Die Bilderfeinde hatten sich in Hiereia nicht gescheut, als Testimonium einen Passus aus den *Johannesakten* heranzuziehen, obwohl deren kirchliche Einordnung als „häretische Fiktionen“ schon seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts vorlag⁵⁹. Es handelt sich um den Abschnitt *Acta Ioann.* 27-28⁶⁰. Dort wirft der Apostel Johannes nämlich seinem ephesinischen Verehrer Lykomedes Heidentum vor, weil dieser sich ein Bild des Apostels hatte anfertigen lassen⁶¹. Das

man mit gleichem Recht auch auf das Vorgehen der Ikonoklasten anwenden könnte, bei Objektivität aber „vergessen“ sollte. Die Schärfe dieser Sicht erklärt sich natürlich vor allem aus der Tatsache, daß die Forschung dieses Jahrhunderts über *Epiphanius von Salamis* weitgehend zu einem anderen Ergebnis gekommen ist als das II. Nicaenum.

⁵⁹ So schon bei ihrer erstmaligen Bewertung bei Euseb, H.e. III 25,6 f. Zur Diskussion über den gnostischen Charakter der *Acta Ioannis* vgl.: Robert M. Wilson, II. Apokryphen des NT, in: TRE 3 (1978) 326-362, hier 346; Wilhelm Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen Bd. II, Tübingen ⁵1989, 138-155.

⁶⁰ Mansi 13, 168D-169B; vgl. auch: Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) Nr. 5.

⁶¹ Tatsächlich hatte dieser Lykomedes das Bild bekränzt und in seinem Schlafzimmer samt einem Altar und Leuchtern aufgestellt, betrachtete er doch Johannes, der nach dem Bericht der Akten (19-21) seine Frau und ihn von Tode erweckt hatte, als „Gott“ (27).

II. Nicaenum konfrontiert nun den in Hiereia zitierten Abschnitt nahtlos mit der Verlesung zweier anderer Passagen der Johannesakten (Acta Ioann. 93–95, 97–98), in denen der Apostel in eklatant doketischer Weise vom irdischen Leiden Jesu und seinem Scheintod berichtet⁶². Daran schließt sich eine längere Diskussion an. Man ist sich dabei über den evangeliumswidrigen Charakter der Schrift einig⁶³ und betont ihre innere Einheit: Wer diese Geschichte vom Bild des Apostels als Testimonium akzeptiere, der müsse auch das doketische Christuszeugnis dieser Schrift akzeptieren⁶⁴. Nach Meinung der Synode kann also ein Testimonium oder ein Zeuge nicht selektiv herangezogen werden, ohne daß dessen Haltung im Glaubenszentrum im Blick ist. Und entsprechend werden auch hier die Johannesakten wiederum *als ganze* präsentiert und aus einem Codex vorgetragen⁶⁵, während in Hiereia auch in diesem Fall nur ein *πικτάκιον* geboten wurde, um so den häretischen Charakter der Schrift zu übergehen. Dieses Exzerpt stellt sich somit für das II. Nicaenum als „*ψευδοπικτάκιον*“ heraus, und die Synode verwirft die Johannesakten als Ganzes⁶⁶.

Das Konzil wendet sich also gegen eine rein historische Argumentation, in der ältere literarische Quellen in die Waagschale geworfen werden, ohne daß das defiziente Christus-Zeugnis solcher Testimonia berücksichtigt wird. Dieses Vorgehen ist m.E. durchaus angemessen. Denn die Frage nach der Berechtigung des Bildes war mindestens seit und für Hiereia selbst keine isolierte historische Frage nach der Stellung des Bildes in den ersten drei Jahrhunderten, sondern eine im Kern vom Christus-Bekenntnis her begründete Bestreitung der prinzipiellen Möglichkeit des Christus-Bildes.

Bevor ich dies verdeutliche, soll aber erst noch gezeigt werden, wie diese These der Korrelation von Zeuge und Zeugnis auch auf *Euseb von Caesarea* (ca. 263–339), den großen Theologen und Vater der Kirchengeschichtsschreibung am Anfang des 4. Jahrhunderts angewendet wird⁶⁷. Es geht um dessen *Brief an die Kaiserin Konstantia*. Dieser Brief war für den bilderfeindlichen Traditionsbeweis von Hiereia von besonderer Bedeutung, weil es sich hier tatsächlich um das älteste Zeugnis handelt, in dem die direkte Forderung nach einem Christusbild mit einer *christologischen* Begründung abgelehnt wird. Hiereia hatte diesem Brief in seinem Traditionsbeweis deshalb die Spitzenstellung zugewiesen⁶⁸. In diesem Schreiben an die Schwester Konstantins d.Gr. und Gattin des Licinius von ca. 313⁶⁹ hatte Euseb die bild-

⁶² Mansi 13, 169B–172C.

⁶³ Mansi 13, 172CD.

⁶⁴ Mansi 13, 173BC.

⁶⁵ Mansi 13, 169BC.

⁶⁶ Mansi 13, 173CD.

⁶⁷ Mansi 13, 176E–177C.

⁶⁸ Indem er im Kernflorilegium des Horos von 754 mit seinen 8 Chreseis an letzter Stelle genannt wird. Vgl.: Mansi 13, 292D–313D = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 237–242.

⁶⁹ Mansi 13, 313A–D; Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 242. 110; Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) Nr. 13. Dazu: Thümmel, Frühgeschichte 47–51 214f. Vgl. dazu: George Florovsky, Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy, in: ChH 19 (1950) 77–96; Knut Schäferdiek, Zu Verfasserschaft und Situation der epistula ad Constantiam de imagi-

liche Darstellbarkeit Christi sowohl nach seiner göttlichen Gestalt als auch nach seiner Knechtsgestalt für prinzipiell unmöglich erklärt. Denn auch das Fleisch Christi sei mit der Herrlichkeit seiner Gottheit so sehr vermischt und durch die einwohnende Gottheit verwandelt. Wie die Jünger den verklärten Christus nicht anschauen konnten, so könnten ihn auch keine unbelebten Farben darstellen⁷⁰. Das II. Nicaenum tritt nun nicht als erstes in eine Diskussion mit dieser christologischen Begründung ein; dies wird erst später erfolgen⁷¹. Zunächst, in actio V, geht die Synode ganz auf der uns interessierenden 2. Argumentationsebene vor. Nach Erwähnung der bilderfeindlichen Berufung auf den Brief an Konstantia wird nämlich zunächst einmal ein kurzer Passus aus einem anderen Brief Eusebs an einen gewissen *Euphratation von Balaneai* verlesen⁷². Und dies deshalb, weil der Bischof von Caesarea dort eine eklatant subordinatianische Trinitätslehre vertritt und das Gezeugtsein des Sohnes in Gegensatz zum Ungewordensein des Vaters setzt. Wiederum wird dieser Abschnitt demonstrativ aus Codices mit den gesammelten Werken Eusebs verlesen⁷³. Die Synode stellt daraufhin fest, daß jene Ausführungen direkt dem christlichen Gottesbekenntnis widersprechen und als arianisch zu qualifizieren sind⁷⁴. Daraufhin wird das gesamte Werk Eusebs verworfen⁷⁵.

ne Christi, in: ZKG 91 (1980) 177–186; Stephen Gero, The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia Reconsidered, in: JThS 32 (1981) 460–470; Hans Georg Thümmel, Eusebios' von Kaisareia Brief an Kaiserin Konstantia, in: Klio 66 (1984) 210–222.

⁷⁰ ἀλλὰ καὶ τοῦτο τῇ δόξῃ τῆς θεότητος ἀνακεκοῦσθαι μεμαθήκαμεν. Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) Nr. 13 Z. 31; ἡ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ μορφὴ ... πρὸς τῆς ἐνοικούσης αὐτῇ θεότητος μεταβληθεῖσα. Ebd. Z. 42.

⁷¹ Auf der 6. Sitzung im Kontext der Widerlegung des Horos von Hiereia. Dort wird der Brief an Konstantia überhaupt erst verlesen (Mansi 13, 313).

⁷² Mansi 13, 176 f. = Hans-Georg Opitz, Athanasius Werke III,1 (= Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328), Berlin-Leipzig 1934, 4–6 (Urk. 3).

⁷³ βιβλίοι / συγγράμματα: Mansi 13, 177CD.

⁷⁴ Bei der Widerlegung des Horos von 754 wird dann nochmals wiederholt und eingehend begründet, daß Euseb Arianer sei (Mansi 13, 313 ff.).

⁷⁵ Mansi 13, 177D 180C. Siehe auch: Ebd. 313E–316A. Die Ablehnung Eusebs als theologische Autorität, auf die man sich in zentralen Fragen des Glaubens berufen könne, wird auch konsequent durchgehalten, insofern auf jede Erwähnung anderer Zeugnisse aus dem Werk Eusebs verzichtet wird, aus denen sich ja ein gewisses Vorkommen von Bildern belegen ließe. Also die berühmte Geschichte der Blutflüssigen und der Christusstatue von Paneas und die Erwähnung von Bildern der Apostel Petrus und Paulus (H.e. VII 18 = Thümmel, Frühgeschichte [wie Anm. 5] Nr. 14). Die Geschichte wird als Testimonium aus Antipater von Bostra genommen (Mansi 13, 13E). Euseb als ältester Beleg ist durch seine Erwähnung im Brief des Patriarchen Germanos an Thomas von Klaudiupolis allerdings präsent (vgl. Mansi, 125E–128A). Es kann also keine Rede davon sein, daß Euseb „ironically“ zitiert werde! (So: Ambrosios Giakalis, Images of the Divine. The Theology of Icons at the 7th Ecumenical Council [= SHCT 54], Leiden 1994, 43). Im Gegensatz zum II. Nicaenum hatte Johannes von Damaskus in seinem Florilegium von Euseb noch ausgiebig Gebrauch gemacht. Vgl.: Contra imaginum calumniatores orationes tres III, 67 69 f. 77 ff. 98 (Bonifatius Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos III [= PTS 17], Berlin-New York 1975, 171–187). Darauf hat Panagiotos Christou aufmerksam gemacht; vgl. ders., Testimonia neglected on the Seventh Ecumenical Council, in: AHC 20 (1988) 251–257.

So fremd uns dieses Vorgehen erscheinen mag, so entspricht es doch ganz dem Grundsatz der Korrelation von Zeuge und Zeugnis. Denn es geht hier ja nicht um die „Disqualifikation des einen Vaters zugunsten der anderen“, wie man dieses Vorgehen m.E. unzutreffend charakterisiert hat⁷⁶. Daß die Gotteslehre des großen Theologen und Bischofs von Caesarea/Palästina ungenügend war und dem Bekenntnis der Kirche nicht entspricht, das wurde ja nicht erst 787 festgestellt, sondern darüber war man sich seit Ende des 4. Jahrhunderts einig. Er war eben im eigentlichen Sinne kein „Vater“, auf den man sich im 8. Jahrhundert noch ohne weiteres berufen konnte. Auch den Bilderfeinden mußte dies eigentlich klar sein. Das hinderte keineswegs, daß Eusebs historisch-wissenschaftliches Werk hochgeschätzt war und auch seine theologischen Schriften durchaus weiter tradiert wurden⁷⁷. Eine kirchliche Bewertung der Theologie Eusebs war freilich unumgänglich geworden, als die Bilderfeinde in ihrer strikt christologischen Beweisführung ausgerechnet diesen Theologen als Kronzeugen ins Feld führten und damit seiner theologischen Argumentation im Kern des Glaubens Authentizität und Autorität zubilligten. Dies aber konnte nicht unwidersprochen bleiben, weil es direkt der Normativität des Christus-Zeugnisses der Kirche widersprach⁷⁸. Diese stellt nun die dritte Argumentationsebene der Synode dar.

3. Die Normativität des Christus-Zeugnisses für das Christus-Bild

Der Streit um die Bilder entwickelte sich bekanntlich zu einem Streit um das authentische Christus-Zeugnis der Kirche. Denn sowohl für Bilderfreunde als auch für die Bilderfeinde war mit der Tatsache des Christus-Bildes wie mit seiner Bestreitung der Christus-Glaube grundlegend in Frage gestellt. Der Horos von Hiereia und dessen Widerlegung durch das II. Nicaenum machen dies deutlich⁷⁹.

⁷⁶ So: Beck, Fragwürdigkeit (wie Anm. 5) 23.

⁷⁷ Vgl. dazu: Friedhelm Winkelmann, Die Beurteilung des Eusebius von Caesarea und seiner Vita Constantini im griechischen Osten, in: Johannes Irmscher (Hrg.), Byzantinische Beiträge, Berlin 1964, 91–119. In Winkelmanns Eusebbuch (ders., Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte, Berlin 1991, 12) verschiebt sich allerdings die Darstellung gegenüber der Aktenlage von 787. Nun wird Euseb ein „Opfer des Bilderstreites und erhielt endgültig den Stempel des Ketzers, galt er doch als Kronzeuge der Bilderfeinde“. Freilich „galt“ Euseb nicht nur als solcher, er war es! Zum Brief an Konstantia verweist Winkelmann nicht auf die dortige christologische Argumentation als eigentlichen Grund seiner Verurteilung!

⁷⁸ Zu Eusebs binitarischem Subordinatianismus vgl.: Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, Freiburg u.a. 1979, 301–326.

⁷⁹ Auf der 6. Sitzung vom 6. Oktober 787. Zum Horos von Hiereia vgl.: Milton V. Anastos, The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclastic Council of 754, in: Kurt Weitzmann (Hrg.), Late Classical and medieval Studies in honour of Prof. A.M. Friend Jr., Princeton 1955, 177–188; Daniel J. Sahas, Icon and Logos. Sources in Eighth Century Iconoclasm (= Toronto Medieval Texts and Translations 4), Toronto u.a. 1986; Stephen Gero, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V. with particular Attention to the Oriental Sources (= CSCO Subsidia 52), Louvain 1977, 53–111; Dumeige, Nizäa II (wie Anm. 11) 176–185; Chifar (wie Anm. 13) 67–91 162–205.

Die ikonoklastische Synode hatte sich in ihrem Anspruch, die Überlieferung der Apostel und Väter zu bewahren, auf die 6 ökumenischen Konzile berufen. Dazu wurden deren „dogmata“ und „paradoxeis“ zu Beginn des Horos dann auch alle der Reihe nach aufgezählt und gewürdigt⁸⁰. Der zentrale Vorwurf an die Bilderfreunde lautete nun, daß die Bildkunst eine „Lästerung der Lehre unseres Heils, nämlich des Heilswerkes Christi darstelle und die 6 Synoden umstürze“⁸¹. Bei der von den Bilderfeinden in Anspruch genommenen Tradition geht es also nicht um irgendwelche kirchlichen Bräuche, sondern um das Christus-Zeugnis der Kirche, wie denn auch die Beschlüsse der 6 Synoden im Kern das Christus-Bekenntnis betreffen⁸². Dieses sei nun häretisch verfälscht, weil das Christus-Bild die in der Person Christi bekannte Einheit von göttlicher und menschlicher Natur per se nicht darstellen könne. Die göttliche Natur sei sowieso nicht darstellbar, weil unbegrenzt – „unumschreibbar“ in der Fachterminologie⁸³. Wer aber allein die menschliche Natur darstellen wolle, mache sich der Auflösung der personalen Einheit beider Naturen in Christus schuldig und sei als Nestorianer zu betrachten. Ansonsten bleibe nur die Vermischung beider Naturen, die zum Monophysitismus führe⁸⁴. Weiterhin sei auch die mit dem Gott-Logos untrennbar vereinte menschliche Natur Christi so vollständig vergöttlicht, daß sie sich einer Darstellung entziehe⁸⁵. Jede Darstellung Christi wird also für die Bilderfeinde nur fälschlicherweise „Bild Christi“ genannt und stellt das Christus-Bekenntnis prinzipiell in Frage. Entsprechend betreffen 14 der 20 Anathematismen von 754 die Christologie⁸⁶.

Die Bilderfreunde haben demgegenüber mit einer gewissen Monotonie immer wieder auf die Menschwerdung Christi als Ermöglichungsgrund seiner bildlichen Darstellung verwiesen und den Gegnern ihrerseits Nestorianismus und Monophysitismus vorgeworfen. Denn wenn sich der menschgewordene Logos durch seine Geburt und Kreuzigung irdischer Begrenztheit unterwarf, sich also „umschreiben“ ließ und sichtbar wurde, dann werde er auch samt seiner Menschheit im Bild „umschreibbar“⁸⁷. Entsprechend beanspruchte das II. Nicaenum auch dieselbe synodale Tradition der Kirche und verurteilte in seinem ersten Anathematismus jeden, der „nicht bekennt, daß Christus seiner Menschheit nach umschreibbar ist“⁸⁸.

⁸⁰ Mansi 13, 217AB 232E-237D = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 206 211–216, hier 211.

⁸¹ Mansi 13, 240C = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 217: εὐρομεν εἰς αὐτὸ τὸ καιρίον δόγμα τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἵτοι εἰς τὴν κατὰ Χριστὸν οἰκονομίαν τὴν ἀθέμτον τῶν ζωγράφων τέχνην βλασφημοῦσαν καὶ ἀνατρέπουσαν μὲν τὰς αὐτὰς ἀγίας καὶ οἰκουμηνικάς ἔξ θεοσυλλέκτους συνόδους.

⁸² Vgl. auch Anathema 1 von 787: Mansi 13, 333E = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 249.

⁸³ So schon: Clemens Alexandrinus, Fragm. 39, GCS 3,220.

⁸⁴ Mansi 13, 252AB = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 222.

⁸⁵ Mansi 13, 256E 257AB 264BC = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 224.

⁸⁶ Mansi 13, 333E-344C = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 249–256.

⁸⁷ Mansi 13, 253D.

⁸⁸ Mansi 13, 376E-377C 416D; COD 110 f. 113. DH Nr.606; Dumeige, Nizäa II (wie Anm. 11) 294 ff.

Ich habe diese grundlegenden Positionen hier nochmals skizziert, weil in neuerer Zeit in der historischen Diskussion über die Ursachen des Ikonoklasmus eine tiefergehende Bedeutung der christologischen Kontroverse jener Epoche vielfach verneint wird. So hat der Prager Byzantinist *Milan Loos* 1983 behauptet – und das wird immer wieder zitiert –, daß „die Einheit der zwei Naturen Christi von den ikonoklastischen Theologen ganz im Sinne der chaledonisch-nachchaledonischen Christologie verstanden wurde“⁸⁹. Dies ist aber m.E. mindestens zu präzisieren, wenn nicht zu bestreiten. Tatsächlich konnte nachgewiesen werden, daß jede Annahme einer Herleitung oder Beeinflussung des Ikonoklasmus durch den syrischen „Monophysitismus“ severianischer Prägung unhaltbar ist⁹⁰. Daraus wurde nun gefolgert, daß die Christologie hier überhaupt nur ins Spiel komme, weil sie nun einmal das traditionelle Schlachtfeld der theologischen Kontroverse geworden sei⁹¹. Wir hätten die christologische Auseinandersetzung im Bilderstreit demnach also jetzt als „l’art pour l’art“ zu verstehen⁹². Nun ist in der Tat die Annahme einer von außen kommenden Einflußnahme und Herleitung des Ikonoklasmus aufzugeben. Sie ist nicht nur für den Monophysitismus nicht haltbar; genauso ist die These jüdischer, samaritanischer, muslimischer oder manichäischer Einflüsse obsolet. Sie sind schlicht nicht nachweisbar. Obsolet ist auch die vielverhandelte Legende vom Juden und Kalifen Jezid II. als teuflische Verschwörung gegen die Orthodoxie, die möglicherweise überhaupt erst nachträglich in die Akten von 787 interpoliert wurde⁹³. Das II. Nicaenum hatte freilich mit äußerer Einflußnahme argumentiert⁹⁴.

⁸⁹ So in dem immer wieder herangezogenen Aufsatz von Milan Loos, Einige strittige Fragen der ikonoklastischen Ideologie, in: Helga Köpstein u.a. (Hrg.), Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz, Berlin 1983, 131–151, hier 142–151.

⁹⁰ Durch: Sebastian Brock, Iconoclasm and Monophysites, in: Anthony Bryer – Judith Herrin (Hrg.), Iconoclasm. Papers given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham March 1975, Birmingham 1977, 53–57.

⁹¹ Ebd. 55.

⁹² Die These von Loos wird z.B. von Ilse Rochow 1994 als letztes Wort zur Christologie der Πεῦσεῖς Konstantins V. geboten; vgl. dies., Kaiser Konstantin V. (741–775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben (= Berliner Byzantinische Studien 1), Frankfurt a.M. 1994, 47 f. Paul Speck billigt dem christologischen Argument überhaupt nur noch marginale Bedeutung zu, nachdem es im Ikonoklasmus s.E. ursprünglich gar nicht um das Bild an sich gegangen sei, sondern allein um die Verehrung des Bildes; vgl. z.B.: ders., Besprechung von Belting, Kult (wie Anm. 5), in: *Klio* 73 (1991) 678–685, hier 679–684; ders., Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren (= *Poikila Byzantina* 2), Bonn 1981, 189 f.; ders., Ikonoklasmus (wie Anm. 4) 184; ders., Bilderschriften (wie Anm. 32) 312 f. Diese Verharmlosung des Ikonoklasmus widerspricht freilich den Peuseis Konstantins V. und dem Horos von 754. Hans Georg Thümmel argumentiert in dieselbe Richtung, wenn er den Vorwurf des Monophysitismus gegenüber den Ikonoklasten für belanglos hält und dahinter nur noch das Bestreben erblickt, „den Gegner in irgendeiner Weise einer Häresie zu bezichtigen, um ihn so als schon verurteilt zu erweisen“ (ders., Der byzantinische Bilderstreit [wie Anm. 5] 28 f.). In Thümmels TRE-Artikel über das II. Nicaenum (wie Anm. 5) fällt diese Fragestellung deshalb auch konsequent unter den Tisch.

⁹³ So jedenfalls: Paul Speck, Ich bin’s nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen (= *Poi-*

Aber auch die Bilderfeinde haben in Hierieia nun ausgerechnet *muslimische* Einflüsse ins Spiel gebracht, um das Aufkommen des Christus-Bildes zu erklären⁹⁵. Auch sie haben sich das Aufkommen von Bildern nur als von außen kommenden dämonischen Anschlag auf die Orthodoxie vorstellen können, der erst nach 681 durchgeführt worden sei; davor habe es angeblich keine Christus-Bilder gegeben⁹⁶. Diese von beiden Seiten vertretene Herleitung durch äußere Einflußnahme ist aber historisch nicht haltbar.

Was sind nun die Gründe für diese äußeren Herleitungsversuche des jeweils Abgelehnten? Es sind dieselben, die zu der nachträglich erfolgten Dämonisierung der Kaiser Leon III. und Konstantin V. durch die Ikonophilen wie der Kaiserin Irene als Frau⁹⁷ durch die Ikonoklasten geführt haben. Wir haben hierin m.E. den von beiden Seiten vorgenommenen Versuch von Schuldzuweisung und Exkulpierung einer Kirche und Gesellschaft zu erblicken⁹⁸, die sich außerstande sah, den Bilderstreit und das damit verbundene christologische Problem als innerbyzantinisches Phänomen und damit als Erbe der eigenen Tradition in den Blick zu nehmen. Als eine solche innerbyzantinische reichskirchlich-theologisch konsequente Entwicklung ist nun m.E. aber auch die christologische Kontroverse als unab lösbare Kehrseite der Bilderfrage zu würdigen und ernstzunehmen⁹⁹. Das ist hier meine These. Denn mit dem Nachweis einer nicht gegebenen Einflußnahme durch den syrischen „Monophysitismus“ ist die Frage nach einer monophysitischen Tendenz in der ikonoklastischen Christologie m.E. keinesfalls überflüssig geworden, insofern es sich dabei um eine der byzantinischen Theologie selbst eigene Tendenz handelt. Es ist diese innerbyzantinische monophysitische Tendenz, die im Kontext der Bilderfrage manifest wird. Dazu gehört schon das Phänomen, daß die Bilderfrage sich seit ihrer erstmaligen christologisch-theologischen Behand-

kila Byzantina 10), Bonn 1990, 25–115; siehe auch: Stephen Gero, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leon III. with particular Attention to the Oriental Sources (= CSCO Subsidia 41), Louvain 1973, 59–84; Gotthard Strohmaier, Der Kalif Yazid II. und sein Traumdeuter. Eine byzantinische Legende über den Ursprung des Ikonoklasmus (1979), in: Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur (= Olms Studien 43), Hildesheim u.a., 1996, 138–144.

⁹⁴ Mansi 13, 157–168, hier 157DE.

⁹⁵ Dort wird Johannes von Damaskos als *σαρακηνόφρων* anathematisiert (Mansi 13, 356CD = Hennephof [wie Anm. 8] Nr. 264). Dahinter steckt das christologische Argument der Isolierung der menschlichen Natur Christi = Nestorianismus = Islam.

⁹⁶ Mansi 13, 221CD = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 207 f.

⁹⁷ Vgl. Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 272.

⁹⁸ Soweit m.E. ganz zutreffend: Speck, Ich bin's nicht (wie Anm. 93) passim.

⁹⁹ Dies ist freilich nicht der Fall, wenn „der eigentliche Ausgangspunkt“ des Ikonoklasmus und der Ikonophilie primär im politischen Willen der „Wiederherstellung des Reiches“ nach den Katastrophen des 6./7. Jahrhunderts erblickt wird, und die Bilderfrage sich dann im Kern als Frage nach der Anknüpfung an das weltumspannende Reich der Spätantike oder an das auf den griechischen Kernbestand zurückgeworfene Reich des 7. Jahrhunderts stellt. So: Speck, Ikonoklasmus (wie Anm. 4) 188 und dann passim wiederholt.

lung bei Euseb von Caesarea als Frage nach dem Christus-Bekenntnis stellt. Entscheidend aber ist¹⁰⁰, daß es in der neuchalcedonischen Ausformung der Christologie und deren Rezeption durch das V. ökumenische Konzil (553) durch die Verbindung mit der Lehre von der Vergöttlichung der menschlichen Natur als Heilswerk Christi, der Theosis, zu Unklarheiten in der Christologie gekommen zu sein scheint, die sich nun hier in der Bilderfrage niederschlagen und nach einer Korrektur verlangen.

Denn es ist eben die Lehre von der vollständigen Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi¹⁰¹, die in Hiereia argumentativ stark in den Vordergrund gerückt wird. Dies ist es, was für Hiereia die Unmöglichkeit einer Darstellung Christi ausmacht! Die soteriologische Ausrichtung der Christologie in diesem Sinne ist dabei als solche keine Neuerung. Sie ist bereits bei Gregor von Nazianz belegt¹⁰² und wird dann im Neuchalcedonismus¹⁰³ des 6. Jahrhunderts z.B. bei Leontios von Jerusalem konsequent durchgeführt¹⁰⁴. Aber hier gilt bereits – um es mit Alois Grillmeier zu sagen –: „Die ‚Vergottung‘ bestimmt das Christusbild“¹⁰⁵. So ist schon für die neuchalcedonische Christologie des 6. Jahrhunderts eine unzureichende Würdigung des Menschseins das grundlegende Problem. Dabei ist nach der Erkenntnis Grillmeiers „die Kenosis im Inkarnationsgeschehen im Grunde schließlich doch gesichert“, „da die Einigung zwar schöpferisch, aber ohne Veränderung für die Gottheit und Menschheit (atreptos) ge-

¹⁰⁰ Nicht entscheidend ist wohl die Verwendung der Formel ἐκ δύο φύσεων anstelle von ἐν δύο φύσεσιν bei Konstantin V. (Hennephof [wie Anm. 8] Nr. 144 157 163) und in Hiereia (Mansi 13, 272A+D = Hennephof Nr. 228), nachdem sich diese auch bei Nikephoros Patriarches findet (PG 100, 585DC 697D). Darauf hatte unzureichenderweise besonders Georg Ostrogorsky abgehoben; vgl. ders., Die Schrift Kaiser Konstantin V. gegen die Verehrung der Bilder Christi und das erste ikonoklastische Konzil, in: Ders., Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929 (ND Amsterdam 1964), 7–45, hier 24 ff.

¹⁰¹ ἅμα σάρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σάρξ, ... ὅλη ὅλως τῇ θείᾳ φύσει προσληφθεῖσα, καὶ ὀλοκλήρως θεωθεῖσα (Mansi 13, 256E-257A). τεθεωμένης δηλονότι τῆς ψυχῆς, ὡς καὶ τοῦ σώματος (Mansi 13, 257A); vgl. auch: 257E 264BC (= Hennephof [wie Anm. 8] Nr. 224–226).

¹⁰² Darauf hat Loos, Ideologie (wie Anm. 89) 141, zu recht hingewiesen. Danach wird die menschliche Natur in ihrer Gesamtheit angenommen und vergöttlicht. Vgl.: Gregor Naz. ep. 101 (PG 37, 181B-184B); oratio 38 in Theophania (PG 36, 325C). Dazu: Tomáš Spidlík, Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle (= OCA 189) Rom 1971, 94 f.

¹⁰³ Vgl. Patrick Gray, Neuchalkedonismus, in: TRE 24 (1994) 289–296.

¹⁰⁴ Vgl. Grillmeier (wie Anm. 78) II,2 291–328, besonders 322–327: „eine geradezu enthusiastische Christologie der Vergöttlichung“ (326). Vgl. auch (224–228) den Abschnitt über die „chalcedonischen Apathartiker“ als Gegner des Leontios von Byzanz, die deutlich machen, wie bereits zu Beginn des 6. Jahrhunderts durchaus auf der Grundlage des Chalcedonense die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus so gedacht wurde, daß die Kenosis bestenfalls als Ausnahme möglich war. Und selbst für Leontios von Jerusalem gelte: „Er entwickelte eine Theosis – oder Vergottungslehre, die ihn affektiv doch stark in die Nähe der chalcedonischen Apathartiker rückt“ (324 f.).

¹⁰⁵ Ebd. 325.

schiebt“¹⁰⁶. So ist dort eben die dogmatische Definition von Chalcedon in Geltung geblieben, wonach das Christusgeheimnis der personalen Einheit von göttlicher und menschlicher Natur nur dann gewahrt bleibt, wenn beide Naturen unvermischt und unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt gedacht werden¹⁰⁷. Und Chalcedon hatte ausdrücklich betont, daß die Verschiedenheit der Naturen durch die hypostatische Einheit keineswegs vernichtet werde, sondern beide je ihre Eigentümlichkeit (ἰδιότης) bewahren¹⁰⁸.

Im Horos von Hiereia aber ist nun festzustellen – und das wurde bislang nicht gesehen –, daß die Einheit in *Unwandelbarkeit* der Naturen nicht mehr gelehrt wird und im Gegensatz zur ausführlichen Behandlung der genannten Epitheta das vierte, eben das ἀτρέπτως, ersatzlos unter den Tisch fällt¹⁰⁹. Für die ikonoklastische Theologie ist die Verklärung der menschlichen Natur offensichtlich nur vorstellbar gewesen als naturhafte Verwandlung. Daraus ergab sich als Folge der Verlust der „Umschreibbarkeit“ als anthropologisches Axiom. Dies aber bedeutet eine Auflösung des chaledonensischen Paradoxons zugunsten einer monophysitischen Vereinheitlichung. So scheint die Bilderfrage den Katalysator zu bilden, durch den eine latente monophysitische Tendenz der innerbyzantinischen Rezeption von Chalcedon offenbar wird. Diese wird nun durch das Beharren auf der Möglichkeit des Christusbildes synodal in die Schranken gewiesen. Damit ist die Normativität des Christuszeugnisses als Bekenntnis zum „vere Deus et vere homo“ die 3. Argumentationsebene, auf der sich der Christusglaube der Kirche in der Bilderfrage durchsetzt.

Die Christologie als Kehrseite der Bilderfrage schlägt sich schließlich auch im *Schriftbeweis* nieder, wie er von den Bilderfeinden präsentiert und vom II. Nicaenum widerlegt wird. Es ist nämlich nicht – wie man vielleicht meinen könnte – der Hinweis auf das alttestamentliche Bilderverbot¹¹⁰ und seine neutestamentlichen Anklänge, der beim Schriftbeweis von Hiereia¹¹¹ an erster Stelle steht und mit dem sich Nizäa dann theologisch auseinandersetzen muß¹¹². Vielmehr haben die Bilderfeinde zuerst mit der

¹⁰⁶ Ebd. 531 (zu Leontios von Jerusalem).

¹⁰⁷ Es handelt sich hier um die berühmten 4 Epitheta: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἁδιασπέντως, ἄχωρίστως. Vgl.: ACO II 1,2 p.126–130; DH Nr. 302.

¹⁰⁸ οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν ... Ebd.

¹⁰⁹ Diese Beobachtung ist erstmals und wesentlich der Erlanger Dissertation des Jahres 1990 über das VII. ökumenische Konzil von Nicolae Chifar zu verdanken. Vgl. Chifar (wie Anm. 13) 72–79.

¹¹⁰ Das ist auch gegen Loos, *Ideologie* (wie Anm. 89) 137, festzustellen, der die eigentliche Gewichtung des Schriftbeweises von 754 übergeht, um die alttestamentliche Begründung als „das ursprüngliche Anliegen der Ikonoklasten“ behaupten zu können.

¹¹¹ Dort wird verwiesen auf Ex 20,4; Dtn 5,8 4,12; Röm 1,23 = Mansi 13, 284C = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 234.

¹¹² Man verweist dort für das Alte Testament mit Ex 25,27 und Num 7,89 auf die Bundeslade, den Gnadenthron, die Cherubim und die Vision des Hesekiel (Ez 41,18 ff.): Mansi 13, 4D–5C. In der 6. Sitzung wird dann die heilsgeschichtliche Einordnung des Bilderverbotes betont. So seien in Röm 1,23 die Christen nicht gemeint: Mansi 13, 284D–288B.

Unsichtbarkeit Gottes argumentiert und an erster Stelle auf Joh 4,24 verwiesen („Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die *müssen* ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“)¹¹³. Und in diesem Zusammenhang hat Hierieia dann auch 2 Kor 5,16 herangezogen („und ob wir auch Christus früher nach fleischlicher Weise gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr“)¹¹⁴. Zur Stelle 2 Kor 5,16, die ja bekanntlich auch noch in der jüngeren Theologiegeschichte gegen den „historischen Jesus“ bemüht wurde, besteht das II. Nicaenum darauf, daß es hier um nichts anderes als das glaubenslose, sündhafte Kennen Jesu geht und gibt damit den heutigen exegetischen Konsens wieder¹¹⁵. In der Forderung nach Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“, die seit Beginn des Bilderstreites gegen die Bilderfreunde ins Feld geführt wurde¹¹⁶, macht der Horos von Hierieia deutlich, daß für die Ikonoklasten ein Geistbegriff bestimmend ist, der sich wesentlich als Immaterialität definiert und so auch „geistige“ Schau als „materiellose“ Schau versteht¹¹⁷. Gegen diese von einem philosophischen Geistbegriff bestimmte Interpretation von Joh 4,24 haben die Bilderfreunde nun von Anfang an auf die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus verwiesen und damit die neutestamentliche Bindung des Heiligen Geistes an die Christus-Offenbarung gewahrt¹¹⁸.

Schluß

Ikonen und ein bisweilen provozierendes Traditionsbewußtsein gehören zweifelsohne zu den hervorstechenden Konfessionsmerkmalen der Orthodoxen Kirchen. So versteht sich die behandelte Fragestellung natürlich aus dem Auftrag des mir anvertrauten Lehrstuhles, Konfessionskunde im Rahmen der Kirchengeschichte vorrangig als Ostkirchenkunde zu betreiben.

Ich denke, es ist deutlich geworden, daß es ein *historischer und theologischer* Weg ist, wenn wir uns einem Verständnis des orthodoxen Traditionsverständnisses annähern wollen. Wir haben deshalb versucht, einige ausgewählte Argumentationsebenen der Bilderfreunde auf dem II. Nicaenum

¹¹³ Weiterhin auf: Joh 1,18; 5,37; 20,29 = Mansi 13, 280DE = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 233; vgl. auch 216B = Hennephof Nr. 205.

¹¹⁴ Weiterhin: 2 Kor 5,7; Röm 10,17 = Mansi 13, 285BC = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 235.

¹¹⁵ Vgl. z.B.: Christian Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (= ThHK 8), Berlin 1989, 123–127; Friedrich Lang, Die Briefe an die Korinther (= NTD 7), 1986, 296–300; Jürgen Becker, Paulus: Der Apostel der Völker, Tübingen ²1992, 120 f.

¹¹⁶ Vgl. Dietrich Stein, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts, München 1980, 18–52.

¹¹⁷ Vgl. besonders im Horos von 754: Mansi 13, 213D; Anathema 8 (Mansi 13, 336E = Hennephof [wie Anm. 8] Nr. 204, 250); in den Akklamationen (Mansi 13, 352E–353A). Ἐν πνεύματι wird hier als νοερός = ἀύλωσ verstanden! Loos, Ideologie (wie Anm. 89) 144, behauptet: „Diese spirituelle Auffassung der Frömmigkeit entspricht der altkirchlichen Tradition.“ Davon kann keine Rede sein!

¹¹⁸ So schon Patriarch Germanos in seinen Briefen an Johannes von Synnada (Mansi 13, 104A) und Thomas von Klaudiupolis: Mansi 13, 108A–128A, hier 116A–C.

nachzuzeichnen, die für das orthodoxe Traditionsverständnis wesentlich geworden sind. Manch andere Aspekte des Traditionsbegriffes des II. Nicaenums habe ich nur am Rande streifen können oder beiseite lassen müssen. Etwa den Schriftbeweis der Synode, der durchaus respektabel ist, oder die Erfahrung des gnadenhaften Wirkens des Hl. Geistes durch das Bild.

Aber soviel sollte deutlich sein: Der Streit um die Bilder war nicht zufällig auch ein Streit um das wahre Christus-Bekenntnis. Von dorthier entschied sich auch die Frage nach der Berechtigung der Bilder. Und es ist eben die christologische Beweisführung der Bilderfeinde gegen das Bild Christi, die eine latente monophysitische Tendenz in der östlichen Rezeption von Chalkedon offenbart. Diese wird im Jahre 787 gewissermaßen durch das Beharren auf dem Christus-Bild synodal korrigiert. Ich plädiere also dafür, die christologische Dimension dieser Kontroverse nicht weiter zu marginalisieren, sondern neu als wesentliches Movens zu begreifen. So bleibt auch deutlich, daß die Frage nach der authentischen kirchlichen Überlieferung auch im 8. Jahrhundert die Frage nach dem Christus-Zeugnis der Kirche in einer spezifischen historischen Situation ist. In dieser Situation aber ist der Verweis auf ältere Zustände und deren Perpetuierung kein ausreichendes Traditionsverständnis mehr. Denn die Berufung auf den Zustand einer älteren Epoche setzte sich nicht durch, weil *diese* Berufung auf die „Tradition“ nicht von der entsprechenden Christus-Paradosis gedeckt war.

Das alles bedeutet nun keineswegs den Verzicht auf historisch-kritisches Denken. Die Bilderfreunde praktizieren m.E. durchaus überzeugend historische Kritik, um den Nachweis gefälschter und echter Zeugnisse der Tradition antreten zu können. Aber als theologisch unzureichend erweist sich hier ein Traditionsverständnis, das meint, mit historischen Methoden einen frühestmöglichen Zustand zu erheben und ihn deswegen zum normativen zu erklären. So definiert sich authentische kirchliche Überlieferung in dieser Kontroverse gerade nicht durch die Verabsolutierung einer bestimmten Epoche der Kirchengeschichte, etwa die der Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts mit ihrem Kampf gegen das Götzenbild. Schon gar nicht können Aussagen früherer Theologen Autorität beanspruchen, die gerade den Kern des Glaubens nicht authentisch bezeugen. Die Glaubwürdigkeit des Zeugen hinsichtlich seines Christuszeugnisses wird nun ein entscheidendes Kriterium für die Autorität seines Zeugnisses.

Wir haben also auch in der Bilderfrage ein Phänomen vorliegen, das sich in der Alten Kirche in vielerlei Zusammenhängen zeigt. Unterschiedliche kirchliche Lebensformen und theologische Überzeugungen können durchaus nebeneinander existieren, solange nicht eine Überlieferung mit dem Ausschließlichkeitsanspruch auftritt. So konnte die altchristliche ablehnende Haltung gegenüber den Bildern wohl neben der seit dem 5./6. Jahrhundert aufkommenden Bilderfrömmigkeit weiterleben. Mit der Bestreitung des Existenzrechtes der Bildertradition aber stellte sich die Frage nach dem Maßstab der Überlieferung, der nur ein christozentrischer sein kann. Wo also für einen isolierten historischen Zugang zum Traditionsproblem des Bilderstreites oftmals nur ein Traditionsbruch gegenüber älteren Zuständen festzustellen ist, erweist sich in theologischer Perspektive die jüngere Praxis als die angemessenere und insofern als lebendige Überlieferung.

Was soll man nun dazu sagen, wenn das theologische Niveau der hier skizzierten Kontroverse insgesamt als „sehr niedrig“ bezeichnet wird, weil „der Traditionsbeweis ... weitgehend eigenes Nachdenken ersetzte“¹¹⁹. Mir bleibt dieses Urteil schleierhaft. Ich denke vielmehr, dieses Niveau zu halten, wäre nicht das Schlechteste für die Theologie, weder in den orthodoxen Kirchen noch bei uns.

¹¹⁹ So: Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) 200. Auch Paul Speck kommt angesichts des allgemeinen kulturellen Einbruchs nach der Katastrophe des 6. und 7. Jahrhunderts und dem Erlöschen der literarischen Traditionen der Spätantike gerade für die theologische Literatur als Ausnahme zu dem entgegengesetzten Ergebnis wie Thümmel: „Die theologische Literatur kann durchaus ihr Niveau halten. Schriften z.B. des Patriarchen Germanos, des Johannes von Damaskos oder Konstantins V. zeigen sprachlich stilistisch keinen Unterschied zu entsprechenden Werken der vorangehenden Zeit.“ (Speck, Ikonoklasmus [wie Anm. 4] 189).