

CLAUDIA SODE / JENA – PAUL SPECK † / BERLIN

IKONOKLASMUS VOR DER ZEIT?

Der Brief des Eusebios von Kaisareia an Kaiserin Konstantia

Auf verschiedenen Wegen näherten sich die Verfasserin und der Verfasser der Kaisertochter Konstantia und ihrem Mentor Eusebios¹. Ihre übereinstimmenden Ansichten tragen sie hier vor.

Religionsgemeinschaften tendieren zu einer besonderen Art der Betrachtung der Vergangenheit, die man so umschreiben kann, daß die eigene Meinung immer die richtige ist, die von Anfang an in der jeweiligen Gemeinschaft vertreten wurde. So nimmt es nicht Wunder, daß bilderfreundliche Christen die Bilder des heiligen Lukas wo nicht zu einem unabdingbaren Bestandteil des Glaubens rechnen, sie zumindest aber als Symbol der Wahrheit akzeptieren, während bilderkritische Gläubige natürlich bilderkritische Stimmen als Beleg für ihre Haltung nehmen und überhaupt die Meinung vertreten, daß die Bilderfrage von Anfang an in der Kirche umstritten war. Daß beide Einstellungen zu einer Art „Berufsblindheit“ führen, läßt sich nicht bestreiten.

Als im achten Jahrhundert in Ostrom der sogenannte Bilderstreit ausbrach, war die Situation ähnlich. Beide Seiten, Ikonodule und Ikonoklasten, traten den Nachweis an, daß ihre Meinung von Anfang an in der Kirche herrschte und somit zu Recht orthodox sei. Dabei unterstellen die

¹ Die Verfasserin kam über ihre Arbeit am Horos von 754 (T. KRANNICH – Chr. SCHUBERT – C. SODE, Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos, nebst einem Beitrag zur *Epistula ad Constantiam* des Eusebios von Cäsarea von A. VON STOCKHAUSEN [*Studien und Texte zu Antike und Christentum* 15]. Tübingen 2002) zu dem Thema; s. auch unten Anm. 64. – Der Verfasser hatte sich in letzter Zeit einigen bilderfeindlichen Schriften angeblich aus patristischer Zeit zugewandt, nämlich Asterios von Amaseia auf den Konzilen von 754 und 787. *RHM* 45 (2003) 361–372; Die Johannes-Akten in der Debatte des Bilderstreits, in: Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Kulturgeschichtliche Studien zu Byzanz und zur Byzanzrezeption in den Nachbar- und Nachfolgestaaten, hrsg. von L. HOFFMANN. Wiesbaden 2004 (erscheint demnächst), und Neilos von Ankyra über Bilder in Kirchen oder: Ikonoklastische Konzepte für die richtige Kirchengestaltung? (erscheint in den *Acta Byzantina Fennica*, N. S. 2 [2003]), und stieß so auch auf den Brief des Eusebios. Zu früheren Äußerungen des Verfassers zu anderen entsprechenden Autoren s. unten Anm. 4.

Bilderfreunde, daß die Existenz von Bildern natürlich auch deren Verehrung beinhaltet², während die Ikonoklasten Schwierigkeiten hatten: Da es keine Bilderverehrung gegeben hatte, suchte man vergeblich nach Västerstimmen gegen die Bilderverehrung und mußte sie zu guter Letzt – natürlich *bona voluntate* – erfinden. Nur so kann man all die Texte erklären, die angeblich bereits in patristischer Zeit die Bilderverehrung ablehnen. Nachdem frühere Versuche, diese Texte für unecht zu erklären, an der einhelligen Ablehnung aller Etablierten scheiterten³, konnte in der letzten Zeit auch der Beweis dafür erbracht werden⁴. Man muß sogar so weit gehen zu behaupten, daß alle Bezeugungen von Bilderkult im Osten vor dem siebten Jahrhundert und Bilderfeindschaft vor dem achten Fälschungen sind⁵.

² Vgl. etwa die Argumentation bei Ioan. Damasc., *de imag.* (KOTTER) I, 51; II, 47.

³ Zu erinnern ist hier an G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites (Historische Untersuchungen 5)*. Breslau 1929, der wegen seines richtigen (!) Beweises, daß die Bilderschriften des Epiphanius von Salamis unecht sind, u.a. von F. DÖLGER vornehm abgekanzelt wurde; Rez. in *Götting. Gelehrte Anzeigen* 191 (1929), Nr. 8, 353–372; Wiederabdruck in F. DÖLGER, *Paraspora*. Ettal 1961, S. 273–292. – Die Ablehnung, die E. J. MARTIN erfahren mußte, weil er Zweifel an der Echtheit der Bilderschriften des Leontios von Neapolis geäußert hatte, gipfelte bei einem Widersacher in der Bemerkung: „This judgement seems to me perverse.“ Vgl. P. SPECK, Γραφαῖς ἢ γλυφαῖς. Zu dem Fragment des Hypatios von Ephesos über die Bilder, mit einem Anhang: Zu dem Dialog mit einem Juden des Leontios von Neapolis, in: *Varia I (ΠΟΙΚΙΛΙΑ BYZANTINA 4)*. Bonn 1984, S. 211–272, hier S. 249.

⁴ Vgl. SPECK, Γραφαῖς ἢ γλυφαῖς, wie Anm. 3; ders., Addendum 1: Die Bilderschriften angeblich des Epiphanius von Salamis, und Addendum 2: Der Dialog mit einem Juden angeblich des Leontios von Neapolis, zu: *Anthologia Palatina I, 1* und das Apsismosaik der Hagia Sophia, in: *Varia II (ΠΟΙΚΙΛΙΑ BYZANTINA 6)*. Bonn 1987, S. 312–315 und S. 315–322; ders., Schweinefleisch und Bilderkult. Zur Bilderdebatte in den sogenannten Judendialogen, in: *To Hellenikon. Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr., Vol. I, Hellenic Antiquity and Byzantium*, ed. by J. S. LANGDON, St. W. REINERT, J. STANOJEVICH ALLEN, Ch. P. IOANNIDES. New Rochelle, N. Y., 1993, S. 367–383; ders., Das Teufelsschloß. Bilderverehrung bei Anastasios Sinaites?, in: *Varia V (ΠΟΙΚΙΛΙΑ BYZANTINA 13)*. Bonn 1994, S. 293–309; ders., *Adversus Iudaeos – pro imaginibus*. Die Gedanken und Argumente des Leontios von Neapolis und des Georgios von Zypern, in: *Varia VI (ΠΟΙΚΙΛΙΑ BYZANTINA 15)*. Bonn 1997, S. 131–176. Weitere s. Anm. 1.

⁵ Vgl. P. SPECK, Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus (*ΠΟΙΚΙΛΙΑ BYZANTINA 10*). Bonn 1990, S. 33, Anm. 30: Alle Schriften ..., und zwar ausnahmslos alle, die sich mit der Bilderfrage beschäftigen und eine Gegnerschaft gegen die Bilderverehrung postulieren, sind später zu datieren, auch wenn sie ältere Autoren vorgeben, wie Eusebios, Epiphanius, Hypatios von Ephesos oder Leontios von Neapolis. Vgl. auch ders., Bilder und Bilderstreit, in: *Varia VII (ΠΟΙΚΙΛΙΑ BYZANTINA 18)*. Bonn 2000, S. 53–74, hier S. 53 (zuerst in: *Byzanz. Die Macht der Bilder. Katalog zur Ausstellung im Dom-Museum Hildesheim*, hrsg. von M. BRANDT und A. EFFENBERGER. Hildesheim 1998, S. 56–67).

In diesem Rahmen soll jetzt auch der Brief des Eusebios an Konstantia betrachtet werden, der zwar schon immer wieder ausführlich behandelt wurde⁶ und kürzlich wieder eine Verteidigung seiner Echtheit erfahren hat⁷, der aber dennoch einige Aspekte bietet, die eine erneute Interpretation und Zweifel an seiner Echtheit rechtfertigen.

Dieser Brief des Eusebios ist nicht selbständig erhalten, sondern nur als Zitat in anderen Schriften, nämlich in den Akten des Konzils von 787 und bei dem Patriarchen Nikephoros⁸.

Bevor man an eine Interpretation des Briefes herangeht, muß man sich zunächst noch einmal die Überlieferung genau ansehen, denn sie bietet einige Besonderheiten, die bisher nicht beachtet und infolgedessen nicht kommentiert wurden.

In den Akten des Konzils von 787, und zwar im Horos des Konzils von 754, wird (Mansi 13, 313A–D) der Brief des Eusebios an Konstantia zitiert, mit folgender Einleitung: ὁμοίως δὲ καὶ ὁ τοῦ Παμφίλου Εὐσέβιος πρὸς Κωνσταντίαν Αὐγουστὴν αἰτησαμένην Χριστοῦ εἰκόνα ἀποσταλῆναι αὐτῇ παρ’ αὐτοῦ τοιάδε λέγει: Das Zitat des Briefes besteht aus drei Teilen, die durch die folgenden Worte getrennt sind (313B5f.): καὶ δὴ μετὰ τινα, und (313B10): καὶ μετ’ ὀλίγα⁹. Die Folgerung ist zwingend: Die Väter von 754¹⁰ haben aus dem Brief an Konstantia vermutlich drei Absätze ausgewählt, die ihnen bedeutsam erschienen. Das wäre für sich betrachtet nicht auffallend.

Komplizierter ist die Überlieferungslage bei Nikephoros, der ebenfalls den Brief zitiert und widerlegt und bei dem man weitere Fragmente des Briefes findet¹¹.

⁶ Alles bei St. GERO, The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia reconsidered. *Journ. Theol. Studies* NS 32 (1981) 460–470, und bei H. G. THÜMMEL, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Ikonoklasmus (*TU* 139). Berlin 1992, S. 47, Anm. 88; zu Eusebios überhaupt s. S. 47–53, S. 214f. und S. 283–287 (griech. Text). – THÜMMEL, S. 53, löst den Widerspruch, daß Eusebios sich in dem Brief an Konstantia bilderfeindlich zeigt, sonst aber Bilder erwähnt, damit, daß diese keine Bilder seien, sondern σύμβολα.

⁷ VON STOCKHAUSEN, Einige Anmerkungen zur Epistula ad Constantiam des Euseb von Cäsarea, Anhang zu KRANNICH u.a., wie Anm. 1, S. 92–96. Mit ähnlichen Argumenten plädiert für die Echtheit auch A. J. SIDOROV, Poslanie Evseviija Kesarijskogo k Konstanicii (K voprosu ob idejnych istokach ikonoborčestva). *VV* 51 (1991) 58–73.

⁸ Die Fragmente bei THÜMMEL, wie Anm. 6, S. 283–287, und bei VON STOCKHAUSEN, im Anhang zu KRANNICH u.a., wie Anm. 1, S. 97–112: Die Fragmente der Epistula ad Constantiam. Einzelheiten s. im folgenden.

⁹ Da der Text, den Nikephoros bietet, hier fortlaufend ist, wird diese Lücke von VON STOCKHAUSEN nicht angezeigt. Richtig abgedruckt bei KRANNICH u.a., wie Anm. 1, S. 54. Zum Problem s. auch unten S. 123.

¹⁰ Wenn sie es denn waren; s. unten S. 132 zum Problem.

¹¹ S. zum folgenden auch CPG 3503.

Die betreffenden Schriften des Nikephoros müssen jede für sich analysiert werden. Als erstes und wichtigstes ist die Schrift *Contra Eusebium* zu betrachten¹²: Hier führt Nikephoros zunächst aus, daß Mamonas (Konstantin V.) aus gefälschten und zugeschriebenen Büchern seine Testimonia bezog, daß er ein Feind der Evangelien war und mit der christlichen Hoffnung nichts im Sinn hatte, daß die Häresie (des Ikonoklasmus) von einem jüdischen Zauberer zu Leon (III.) und Konstantin (V.) gekommen war, daß Konstantin den Schmuck der Kirchen und Weihgaben zerstreute, daß er unter anderem die Mönche in Säcken im Meer versenkte, daß er die heiligen Väter als Zeugen seiner Häresie anführt, daß er den Arianer Eusebios und den Dokeristen Epiphanius als seine Lehrer vorstellt und daß Eusebios den Sohn als Geschöpf und Diener des Vaters einführt (S. 373–381, unten). Diese Einleitung, die an anderer Stelle bereits behandelt ist¹³, bietet so viele Anstöße, daß man zu der Annahme gezwungen wird, daß sie erst bei der Erstellung des Archetypus der Werke des Nikephoros nach 843 zusammengestellt wurde und manches enthält, was nicht Nikephoros gehört.

Dann (S. 382) heißt es, daß Eusebios, mit dem Nikephoros anfangen will, sicher Arianer und von der Kirche ausgeschlossen war. Er war der schlimmste Feind der Kirche. Seine Äußerungen wurden nun (von den Ikonoklasten) als Grundlage ihrer Lehre genommen, sozusagen als Fundament, und zwar bezogen sie sie aus seinem Brief an die Kaiserin Konstantia, die ihn beauftragt hatte, ihr ein Bild Christi zu schicken.

Die Verleumdungen aber, die er gegen Christus selbst geschrieben hatte, ließen sie weg und verbargen sie, damit nicht wegen der Grobheit der Argumente die anderen Gedanken von den Hörern nicht beachtet würden. So haben sie alles, was offensichtlich Gottlosigkeit enthielt, weggelassen. Wir aber müssen, bevor wir uns mit dem Brief selbst (χρησις) befassen, jene Dinge vortragen, damit ihre Gottlosigkeit offenbar wird. Denn wenn jemand die ganze Schrift (σύνταγμα) zur Hand nimmt, stößt er immer wieder auf Verleumdungen Christi, die er in den Text eingefügt hat, wo er Christus (S. 383) als zweiten Gott nach Gott aufzeigt und ihn geschaffen sein läßt.

– Hieraus ergibt sich, daß Nikephoros eine Schrift (σύνταγμα) des Eusebios zu widerlegen gedenkt, von welcher der Brief (χρησις) an Konstantia nur ein Teil ist. Zwar hätten die Ikonoklasten das meiste der Äußerungen gegen Christus aus taktischen Gründen weggelassen; es werde aber deutlich, daß ihre Christologie eine böse Verleumdung Christi sei. Für Nikepho-

¹² J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense ... Sanctorum Patrum I.* Paris 1852, *Antirrhetica. Contra Eusebium*, S. 373–503.

¹³ Vgl. SPECK, *Ich bin's nicht*, wie Anm. 5, S. 277–296.

ros ist somit klar, daß der Teil nicht in Ordnung sein kann, wenn das Ganze zu beanstanden ist. Auf dieser Basis will er seine Widerlegung durchführen.

Zu fragen ist jetzt, wie diese Schrift aussah, in der Nikephoros neben dem Brief auch noch christusfeindliche Äußerungen gefunden hat, die die Ikonoklasten aber weggelassen hätten. Die Antwort auf diese Frage kann hier zunächst nur vorläufig gegeben werden: Die *χοῆσις* scheint der eigentliche Brief zu sein, wie er in Teilen in den Akten von 787 und auch weiter unten bei Nikephoros vorliegt. Alles andere, was nur Nikephoros vorträgt, müßten dann weitere Teile des *σύνταγμα* sein. Die Trennung läßt sich allerdings, wie wir sehen werden¹⁴, nicht so sauber durchführen.

In der Absicht, aus dieser Schrift Beispiele zu bringen, fährt Nikephoros dann (S. 387) fort: *ἔχει γὰρ ἐπὶ λέξεως ὅδε*. Das versteht sich als Anschluß an (S. 383): ... *καὶ κτίσμα δογματίζων αὐτόν*¹⁵.

Auf diese Bemerkung folgen sozusagen als Beispiele sechs Zitate¹⁶, die Nikephoros widerlegt und die zu der allgemeineren Schrift gehören. Das entspricht seiner Ankündigung¹⁷, er wolle Dinge aus der allgemeineren Schrift vortragen, bevor er sich mit dem Brief an Konstantia selbst befasse¹⁸. Nach der Widerlegung dieser sechs Stellen fährt Nikephoros fort (S. 391): *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν ἐκείνοις. τὰ δὲ ἐνταῦθα οἷα πρὸς τὴν βασιλίδα κατὰ τῆς οἰκονομίας Χριστοῦ ἰστάμενος γράφει ἀκουσόμεθα*. Dazu sagt Nikephoros: *ὄν τὰ μὲν πολλὰ διὰ τὴν ἀδολεσχίαν ἀποπεμπόμενοι, ὅσα δὲ προφανῆ τὴν ἀσέβειαν ἔχει παρατιθέμενοι Θεοῦ συναιρομένου διελέγχωμεν*.

– Hieraus ergibt sich zweierlei. Einmal bringt Nikephoros nicht den ganzen Brief. Das meint wohl in erster Linie die angezeigten Auslassungen¹⁹.

¹⁴ S. unten S. 129 und 131.

¹⁵ Der Abdruck, S. 383–386, der Fragmente des Briefes durch PITRA zwischen diesen beiden Stellen darf nicht stören.

¹⁶ Es sind die Fragmente 1–6 bei VON STOCKAUSEN; THUMMEL, S. 282, Z. 1–16; nicht getrennt.

¹⁷ S. oben S. 116.

¹⁸ Weil in dem Parisinus gr. 910, einer von insgesamt fünf Hss., die PITRA benutzte, im Anschluß an das ... *ἐπὶ λέξεως ὅδε* der Titel *ἐκ τῆς πρὸς Κωνσταντίαν ἐπιστολῆς Εὐσεβίου τοῦ Ἀρειανοῦ* (S. 383) zu lesen ist, glaubte PITRA (S. 387, Anm. 1) und nach ihm H. G. THUMMEL, Eusebios' Brief an Kaiserin Konstantia. *Klio* 66 (1984) 210–222, hier 212, die folgenden sechs Zitate stammten aus dem Brief. So werden sie auch von VON STOCKAUSEN geführt. Doch steht das im Widerspruch zum Text und scheint ein Fehler der Überlieferung zu sein. Inhaltlich glaubt THUMMEL, wie Anm. 6, S. 48, gehören die sechs Zitate insofern dazu, als sie die Verklärungstheologie bieten, die den Sachgrund für die Ablehnung eines Christusbildes im zweiten Teil bildet.

¹⁹ S. oben S. 115 und unten S. 122f.

Dann gehören die sechs Zitate sicher nicht zu dem Brief an Konstantia, sondern stammen aus der schon genannten Schrift, von der Nikephoros nur einen Teil bringen will.

Darauf folgen Stellen aus dem Brief an Konstantia mit langen Kommentaren des Nikephoros. Diese Stellen entsprechen im Prinzip dem Text, wie er in den Akten von 787 vorliegt, trotz Abweichungen, auch im Bestand²⁰. Über die Differenzen wird unten mehr zu sagen sein.

Es folgen dann in *Contra Eusebium* weitere Zitate, die Nikephoros widerlegt²¹. Diese Zitate, die ebenfalls mit Bildern zu tun haben, könnten teilweise darauf schließen lassen, daß sie aus dem Brief an Konstantia stammen. Warum sie nicht in dem Brief in dem Umfang, wie er in den Akten von 787 vorliegt, angeführt werden, wird unten geklärt werden können²².

Schließlich zitiert Nikephoros auch noch in seinem Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπή²³ aus dem Brief an Konstantia²⁴. Diese Absätze können mit den anderen zusammen behandelt werden.

Zu analysieren und zu interpretieren ist also jetzt zunächst der Brief in dem Umfang, wie er in den Akten vorgetragen wird und auch bei Nikephoros vorliegt, und dann die daran anschließenden Stellen, die nur durch Nikephoros bekannt sind.

(Mansi 13, 313A5–7; nicht bei Pitra in *Contra Eusebium*; Frgm. 7, 3f.; 282, 18f.)²⁵ Du hast mir über ein Bild (περὶ τινος εἰκόνοσ) geschrieben, als ob es eines von Christus sei, und willst, daß Dir ein solches von mir geschickt wird.

– Dieser unvermittelte Anfang des Briefes ist sonderbar. Nun kann man damit argumentieren, daß der Brief sicher eine Einleitung hatte, die bei seiner Anführung als Testimonium weggelassen wurde. Andererseits mag ein solch abrupter Anfang im Stil einer Ethopoiie – um dem Begriff „Fälschung“ zu entgehen – („Was hätte Eusebios geschrieben, wenn Konstantia

²⁰ THÜMMELE, S. 282f., Z. 18–49; VON STOCKHAUSEN, Frgm. 7 und 8.

²¹ THÜMMELE, S. 283f., Z. 50–84 (nicht gezählt), und VON STOCKHAUSEN, Frgm. 9–21.

²² S. unten S. 129 und 131f.

²³ Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis anni 815, ed. J. M. FEATHERSTONE (*CCSG* 33). Turnhout/Leuven 1997.

²⁴ 46, 8–10; 46, 10–23 (= 173, 15–19); 46, 23–25 (= 173, 21–28); dazu auch Frgm. 3 (VON STOCKHAUSEN) in 46, 28–30; und Frgm. 10 (VON STOCKHAUSEN) in 46, 24–26; 196, 17f. Vgl. den Quellenindex bei FEATHERSTONE, S. 368, und s. auch die Quellen bei VON STOCKHAUSEN.

²⁵ Wir zitieren nach MANSI, PITRA, VON STOCKHAUSEN und THÜMMELE.

ihn um ein Bild Christi gebeten hätte“?) aber durchaus angebracht sein. Wichtig ist die gespielte staunende Unwissenheit, wonach der Briefschreiber gar nicht weiß, was das Verlangte sein soll. Die Bitte um Zusendung eines Christusbildes wird fast mit Unmut aufgenommen. Das aber heißt, daß der Briefschreiber bisher nicht mit einem solchen Bild konfrontiert gewesen sein will. Daraus müßte man schließen, daß Bilder zur Zeit des Eusebios gerade entstanden waren, das heißt zu Beginn der befreiten, beziehungsweise anerkannten Kirche. Das Bilderproblem hätte demnach also vom Anfang des vierten Jahrhunderts an in der Kirche existiert.

Noch etwas ist wichtig: Zur Zeit des Ikonoklasmus werden Bilderverehrung und Bekenntnis zu Bildern in erster Linie mit Frauen in Verbindung gebracht: Man denke an die Kaiserinnen Eirene²⁶ und Theodora sowie die Frauen, die versuchen, die Herabnahme des Christusbildes an der Chalke zu verhindern²⁷. Wichtig ist hier: Konstantia ist eine Frau und eignet sich hervorragend, für Bilderverehrung in Anspruch genommen zu werden.

Schließlich bekommt man Bilder nicht im Krämerladen der Nachbarschaft, sondern von der Kirche²⁸. Als Kaiserin aber bittet man einen Erzbischof, der außerdem in guten Beziehungen zu Konstantin dem Großen steht²⁹. Das Klischee ist fertig!

(Mansi 13, 313A8f.; Pitra, S. 391, 25–27; Frgm. 7, 4–6; 282, 19f.) Welches sagst Du, und wie soll es beschaffen sein, das Du Bild Christi nennst? Ich weiß nicht, woher Du die Anregung erhalten hast und anordnest, ein Bild Christi zu malen.

²⁶ Schon unter Zeitgenossen ist Eirene die Frau, die in ihrem Bekenntertum für die Bilder mit ihrer Charakterstärke alle Männer übertrifft; vgl. P. SPECK, Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus. München 1978, S. 105–108.

²⁷ In jüngster Zeit entstehen aus gegebenem Anlaß immer wieder Arbeiten über „Women and Iconoclasm“. Als Beispiele: J. HERRIN, Women and the Faith in Icons in Early Christianity, in: R. SAMUEL und G. STEDMAN JONES, Culture, Ideology and Politics. London 1983, S. 56–83; A. KAZHDAN und A.-M. TALBOT, Women and Iconoclasm. *BZ* 84/85 (1991/92) 391–408: Es seien gar nicht so viele gewesen. Aber auch die „weibliche Schwäche“ (wie in der vorangehenden Anm.) trägt zu dem Bild der Frau als „mutiger Bekennerin“ bei.

²⁸ Konstantin V. soll Mönche verfolgt haben, weil er verhindern wollte, daß sie Bilder anfertigen! Vgl. SPECK, Ich bin's nicht, wie Anm. 5, S. 105, Anm. 211.

²⁹ Damit ist dann durchaus zu vereinbaren, daß Eusebios Konstantia wohl nicht gekannt hat, was GERO, wie Anm. 6, S. 463f., zu einigen Argumenten nötig.

– Der zweite Satz (Ich weiß nicht ... Christi zu malen) steht nicht in dem Text der Akten. Hier soll also Eusebios ein Bild für Konstantia anfertigen lassen, nicht nur ihr eines besorgen. Da der vorangehende Absatz nicht bei Nikephoros steht, ist dieser Absatz als Anfang des Briefes in der Version des Nikephoros anzusehen. Dieser Anfang (Welches sagst Du ... Bild Christi nennst), mit dem Eusebios Konstantia gleich zu Beginn getadelt haben soll, ist aber als Anfang eines Briefes unverständlich. Es müßte etwas anderes vorweggegangen sein, das Nikephoros wegläßt oder das verloren ist, vielleicht der Anfang wie in den Akten. Der Brief könnte aber auch verschiedene Anfänge gehabt haben.

Im übrigen besteht die Aporie des Autors weiter. Er weiß nicht, wie das Bild aussehen soll, das Konstantia sich wünscht. Auch hier findet sich wieder die konstruierte Situation des „Beginns der Existenz von Bildern“ mit allen Problemen und der Beziehung der Kaiserin zum Erzbischof.

(Mansi 13, 313A9–B1; Pitra, S. 392, 1–5; Frgm. 7, 6–9; 282, 21–283, 2) Welches Bild Christi verlangst Du? Das wahre und unveränderliche, das von Natur seine Züge trägt, oder das, das er unseretwegen annahm, als er die Form der Gestalt des Knechtes (τῆς δούλου μορφῆς τὸ σχῆμα) anlegte.

– Der Anfang (Welches Bild Christi verlangst Du?) steht wiederum nicht im Text der Akten. Man könnte den Eindruck gewinnen, als sei der Text des Briefes verschieden redigiert worden.

Das Attribut zu εἰκόνα: φύσει τοὺς αὐτοῦ χαρακτῆρας φέρουσαν, weckt Bedenken: In der folgenden Argumentation wird herausgestellt, daß Christus vor seiner Menschwerdung nicht sichtbar war. Dazu paßt aber nicht, daß man von Christus vor der Menschwerdung ein Bild haben kann, das von Natur seine Züge trägt. Man könnte daran denken, daß hier eine ikonodule Interpolation (Erweiterung) völlig unverständlich in den Text eingefügt wurde oder daß der Text korrupt ist. In diesem Fall könnte man auch eine ungeschickte Beschreibung der νοερά ὄρασις vermuten, die dem Menschen erst im Jenseits möglich ist³⁰.

Im übrigen wundert man sich weiter: Eusebios, der vorher noch nie etwas von einem Bild gehört hat, ist sofort ganz in der Problematik der Darstellung Christi bewandert. Es geht darum, daß es ein „wahres unveränderliches Bild Christi“ gibt, „das seiner Natur entspricht“, nämlich das vor seiner Menschwerdung, das aber von Menschen nicht geschaut werden kann, wie im folgenden ausgeführt wird, und das Bild nach seiner Mensch-

³⁰ S. unten Anm. 34.

werdung, als er die Gestalt des Knechtes angenommen hatte³¹. Wer die ikonodul-ikonoklastische Diskussion des achten Jahrhunderts kennt, wundert sich jedoch nicht³².

Dieser Gedanke wird jetzt ausgeführt:

(nicht in Mansi; Pitra, S. 398, 3–6, und 402, 15–17; Frgm. 7, 9–12; 283, 24–29) Das Wort Gottes, das auch Gott ist (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ θεός), das die Gestalt des Knechtes annahm, verurteilte in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde die Sünde (Röm. 8, 3), wie der göttliche Apostel sagt. So hat er uns von der alten Bitternis und der Knechtschaft der Dämonen durch sein ehrwürdiges Blut erlöst und befreit.

– Sowohl dieser als auch der vorangehende Absatz, die vielleicht zusammen gehören und die teilweise nicht in den Akten stehen, erregen Verdacht. In der Gestalt des Knechtes, in der Ähnlichkeit des Fleisches hat Christus die Menschen von der Knechtschaft des Alten Testaments befreit. Man kann zwar argumentieren, daß das auch in den Augen der Ikonoklasten (oder älterer Bilderfeinde) stimmt. Dennoch: Die Erlösung der Menschheit durch Christus in der darstellbaren Gestalt des Menschen ist ein Grundpfeiler ikonoduler Theologie. Allerdings ist die Formulierung hier nicht ikonodul, sondern eher ikonoklastisch, möglicherweise um das Hauptargument der Ikonodulen abzuschwächen. Vielleicht sollte der Satz (in einem ursprünglichen Zusammenhang?) besagen: Christus hat als Mensch die Menschen erlöst, er ist aber dennoch nicht darstellbar.

(Mansi 13, 317B1–5; Pitra, S. 403, 27–30; Frgm. 7, 12–16; 283, 26–29) Da Christus nun über zwei Gestalten (μορφαί) verfügt (die Akten einfach: Aber), glaube nicht einmal ich, daß Du betreffs der Gestalt Gottes ein Verlangen hast (περὶ μὲν τῆς τοῦ θεοῦ μορφῆς οὐδὲ αὐτὸς ἠγοῦμαι σε ζητεῖν)³³, da Du ja doch von ihm unterwiesen wurdest, daß weder den Vater jemand erkannte außer dem Sohn und daß auch nicht den Sohn wirklich jemand sehen kann, es sei denn der Vater, der ihn gezeugt hat (Matth. 11, 27).

– Das Ende (daß weder den Vater ... gezeugt hat) steht nicht bei Nikephoros. Dieser Absatz scheint wieder redigiert zu sein.

³¹ THUMMEL, wie Anm. 6, S. 48, Anm. 89, weist darauf hin, daß hier Christus und sein Bild sprachlich vermischt sind.

³² Daß Christus auch nach seiner Menschwerdung seine göttliche Natur beibehielt und so nicht dargestellt werden kann, ist z.B. ein Zentralthema des Horos von 754: MANSI 13, 248E–260B; vgl. KRANNICH u.a., wie Anm. 1, S. 12–15 und S. 40–43.

³³ Das auch in der Refutatio 46, 8–10.

Der Text besagt, daß weder Gott Vater überhaupt noch Gott Sohn vor seiner Menschwerdung gesehen werden können. Das ist aber in der gesamten Bilderdebatte unstrittig. Dieser Vorstellung entstammt auch die *νοερά ὄρασις*, die den Blick ins Jenseits öffnet. Sie ist bei beiden Parteien vorhanden, wird aber verschieden interpretiert³⁴.

Der Eusebiosbrief ist insofern interessant, als er in diesem Absatz scheinbar anerkennt, daß der menschengewordene Christus dargestellt werden könnte, ja sogar müßte. Das ist widersprüchlich zum Rest des Briefes und wird ja auch im folgenden widerlegt. Sollte also wiederum eine unüberlegte ikonodule Überarbeitung vorliegen?

Der Text selbst bietet Probleme: Während bei Nikephoros versucht wird, eine Verbindung zum Vorgehenden herzustellen (Da Christus nun über zwei Gestalten verfügt), fährt der Text der Akten einfach mit *ἀλλά* fort. In beiden Fällen könnte man annehmen, daß ein Gedanke ausgefallen ist: Christus hat also zwei Gestalten, eine vor und eine nach seiner Menschwerdung. Sonst wäre der Anschluß nicht logisch. In dem folgenden Satz, der sich mit der göttlichen Natur Christi befaßt (*περὶ μὲν τῆς τοῦ θεοῦ μορφῆς οὐδὲ αὐτὸς ἠγοῦμαι σε ζητεῖν*), ist das *οὐδὲ αὐτὸς* nur verständlich, wenn man einen größeren Zusammenhang annimmt, als er heute vorliegt. Warum sollte Eusebios erklären, daß nicht einmal er sich vorstellen kann, daß Konstantia eine Darstellung der göttlichen Natur Christi verlangt? Vorausgesetzt wird jedenfalls, daß Gott auf keinen Fall dargestellt werden kann. Da sind sich beide Seiten einig.

Aus den aufgezeigten Unstimmigkeiten ergibt sich, daß der Text entweder willkürlich verschieden redigiert wurde oder, was wahrscheinlicher ist, einige bisher nicht erkannte Korruptelen hat, die vielleicht sogar auf Verstümmelungen zurückgehen. Vermutlich ist er in den Akten und bei Nikephoros verschieden ergänzt worden. Was wirklich vorgefallen ist, wird sich erst im Laufe der Untersuchung feststellen lassen. Es ist deshalb nicht angebracht, die beiden Überlieferungen, wie sie heute vorliegen, nach Art eines Textes mit Archetypus zusammenzuführen und einen originalen „Brief des Eusebios“ zu rekonstruieren.

In beiden Texten ist jetzt angedeutet, daß etwas ausgelassen ist: Mansi 313B5f.: *καὶ δὴ μετὰ τινα*³⁵, und bei Nikephoros (Pitra 403, 31): *καὶ εἶτα*

³⁴ Vgl. P. SPECK, Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 2). Bonn 1981, Index s.v.; KRANNICH u.a., wie Anm. 1, S. 11.

³⁵ S. schon oben S. 115.

μικρὸν ὑποβὰς φησὶν (so auch Refutatio 46, 10). Wann diese Auswahl getroffen wurde, läßt sich noch nicht sagen.

(Mansi 13, 313B6–10; Pitra, S. 403, 31–404, 1; Refutatio 46, 10–13; Frgm. 8, 2–4; 283, 30–32) Aber Du verlangst sicher nach dem Bild der Gestalt des Knechtes (τῆς τοῦ δούλου μορφῆς ... τὴν εἰκόνα) und des Fleisches, das er für uns angenommen hat. Aber auch dieses, haben wir gelernt, ist mit der Ehre der Göttlichkeit (τῇ δόξῃ τῆς θεότητος) vermischt, und das Sterbliche ist von dem Leben durchtränkt (2. Korinth. 5, 4).

– Im ersten Satz fehlt τὴν εἰκόνα bei Nikephoros. Es scheint aber sowohl inhaltlich (es geht um das Bild, auch wenn der Begriff im folgenden nicht mehr vorkommt) als auch grammatisch (ἐπιζητῶ mit Akk.) nötig zu sein.

Es folgt jetzt der schon oben³⁶ angedeutete Gedanke, daß auch der Mensch Christus weiterhin Anteil an der göttlichen Natur hat, also nicht dargestellt werden kann. Geht man davon aus, daß der Text der bildertheologischen Debatte entstammt, sollen damit die Ikonodulen getroffen werden, deren wichtigstes Argument es ist, daß Christus nach seiner Menschwerdung als vollständiger Mensch natürlich auch dargestellt werden kann. Als biblische Grundlage für den gegenteiligen Nachweis wird die Verklärung Christi genommen werden, wie im folgenden gezeigt wird.

In den Akten folgt die Notiz: καὶ μετ' ὀλίγα³⁷: Übersprungen ist wahrscheinlich der folgende Absatz. Doch hat das Schwierigkeiten (siehe gleich unten).

(nicht in Mansi; Pitra, S. 404, 1–9, und 8f.; Refutatio 46, 13–20, und 173, 16f.; Frgm. 8, 4–10; 283, 32–37) Und es ist ja nicht verwunderlich, daß Gott das Wort (ὁ θεὸς λόγος) nach seiner Himmelfahrt so erschien, wo es doch, als es noch unter den Menschen lebte, den wichtigsten seiner Schüler (τοῖς ἐγκρίτοις τῶν ἑαυτοῦ λόγων³⁸) den Anblick seiner Herrschaft vorweg anvertraute (προαοραβωνιζόμενος), wobei es die Gestalt des Knechtes veränderte und sie selbst auf dem Berg als über der Natur des Menschen erwies, als sein Gesicht erstrahlte wie die Sonne und seine Kleider wie das Licht (Matth. 17, 1–8).

– Im weiteren Verlauf soll also jetzt bewiesen werden, daß auch die menschliche Gestalt Christi nicht für eine Abbildung taugt, da seine menschliche Natur mit der göttlichen verbunden ist, wie dann weiter ausgeführt wird.

³⁶ S. 120f.

³⁷ S. oben S. 115.

³⁸ PITRA, wie Anm. 12, S. 404, Anm. 1, schreibt μαθητῶν nach Nikephoros Gregoras.

Da der Text nicht in den Akten steht und da außerdem die Verklärung gleich noch einmal vorkommt, halten wir es für möglich, daß dieser Absatz ungeschickt interpoliert ist anstelle eines anderen Absatzes, der vorher mit (dem nur in den Akten überlieferten) καὶ μετ' ὀλίγα angedeutet ist, aber nicht mehr vorhanden war.

Hier ist jedoch noch auf ein Problem hinzuweisen: Vertreter der Echtheit des Textes verweisen darauf, daß seine Sprache mit der des echten Eusebios verwandt ist³⁹. Dazu gehört ganz besonders das Verb προσαρβονίζομαι, das sich sonst nur noch bei Eusebios findet⁴⁰. Wir wagen allerdings zu bestreiten, daß das für den Nachweis der Echtheit genügt. Immerhin mag der Autor das Wort anderswoher gekannt oder sogar von Eusebios bezogen haben⁴¹.

(Mansi 13, 313B10–C6; Pitra, S. 405, 10–14; 409, 11–14; 410, 3–6; Refutatio 46, 20–23; 13–20; Ref. 173, 16–19; Frgm. 8, 10–16; 283, 38–43) Wer nun wäre in der Lage, die leuchtenden und blitzenden Strahlen seiner Würde und Ehre (ἀξίας τε καὶ δόξης) mit toten und seelenlosen Farben und Schattenmalereien darzustellen, wo doch nicht einmal die Jünger ihn, der auf solche Art gesehen wurde, anblicken konnten, sondern auf ihr Gesicht fielen und somit bezeugten, daß ihnen der Anblick unerträglich ist. Wenn also seine Gestalt im Fleisch solche Macht hatte – er wurde ja kraft der ihm innewohnenden Gottheit verändert –, was soll man dann sagen, ...

– Die Verklärung sieht bei dieser, ihrer zweiten Erwähnung so aus, als würde sie hier zum ersten Mal als Beweis angeführt. Es ergibt sich, daß die Verklärung im vorangehenden Absatz, wie schon vermutet, wohl sekundär ist.

Diese Interpretation der Verklärung (Matth. 17, 1–8) bedarf eines Kommentars. Das Wesentliche ist, daß die drei Jünger den verklärten Christus angeblich nicht anblicken konnten, sondern auf ihr Gesicht fielen. Das ist als Referat von Matthäus falsch. Da haben die Jünger zunächst durchaus den verklärten Christus und Moses und Elias gesehen und wollten ihnen sogar Hütten bauen. Erst als eine Lichtwolke erschien und Gott aus ihr

³⁹ GERO, wie Anm. 6, S. 468f., macht eine Analyse mit dem Ergebnis, der Fälscher müßte schon ein glänzender Kenner von Eusebios' Stil gewesen sein. – VON STOCKHAUSEN hat alle Ausdrücke mit Hilfe des TLG verglichen und viele Parallelen gefunden. Das ist größtenteils nicht beweiskräftig, da keine Ausschließlichkeit vorliegt.

⁴⁰ GERO, wie Anm. 6, S. 469; VON STOCKHAUSEN, App. zur Stelle.

⁴¹ Vita Const. I, 3,3, (τὰ πρωτόλεια τῶν ἐπάθλων ἐνθένδε προσαρβονίζεται) könnte als Vorlage gedient haben.

sprach, fielen sie zu Boden. Der Bericht über die Verklärung beweist also bestenfalls, daß Gott nicht gesehen werden kann. Dennoch muß man das Argument der Verklärung in Zusammenhang sehen mit dem Zustand Christi nach seiner Himmelfahrt, die im folgenden Absatz ausgeführt wird. Wenn man aber beides zusammen nimmt (die Verklärung als Vorankündigung der Himmelfahrt), ist die falsche Interpretation der Verklärung vielleicht gar nicht so auffallend. Möglicherweise ist der Text obendrein aber auch (aber wie?) korrupt. Jedenfalls hat dieses Argument den Ikonodulen Schwierigkeiten auch in Bezug auf die Person Christi bereitet. Nach der Verlesung dieses Absatzes im Horos von 754 (Mansi 13, 313B) hat man insgesamt fünf Spalten (313D–324C) für die Widerlegung aufgewendet. Aber erst Nikephoros⁴² macht auf den Widerspruch, wie er oben vorgestellt wurde, aufmerksam.

Mit dieser (falschen) Interpretation des Verklärungsberichts wollten die Gegner der Bilderverehrung zeigen, daß der verklärte Christus göttlich ist und infolgedessen nicht gesehen und nicht dargestellt werden kann. Die Verklärung Christi konnte ja nur stattfinden kraft der ihm innewohnenden Gottheit. Das zeigt insgesamt die Verlegenheit der Ikonoklasten, eine passende Bibelstelle für ihre Behauptung zu finden, daß der Mensch Christus an der Göttlichkeit des Vaters Anteil hatte und daher nicht darstellbar ist⁴³ (weiteres siehe auch unten).

Tote und seelenlose Farben *vel sim.* gehören ganz wesentlich zum Repertoire des Ikonoklasmus; vergleiche den Horos von 754, Mansi 13, 345C (... ἐν εἰκόσιν ἀψύχοις καὶ ἀναύδοις ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ...) und die entsprechende Widerlegung durch Johannes von Damaskos⁴⁵.

(Mansi 13, 313C6–D4; Pitra, S. 410, 6–13 (nur bis: Platz genommen hatte); Frgm. 8, 16–24; 283, 41–49) ... was soll man dann zu folgendem sagen: Als er die Sterblichkeit abgelegt und das Verderben abgewaschen hatte und dadurch das Aussehen der Gestalt des Knechtes in die Ehre des Herrn und Gottes umgestaltete – nach dem Sieg über den Tod und nach seinem Aufstieg in den Himmel, nachdem er zur Rechten des Vaters auf dem kaiserlichen Thron Platz genommen hatte und in dem unnennbaren und unsagbaren Schoß des Vaters ruhte. Als er aufstieg und sich hinsetzte,

⁴² PITRA, wie Anm. 12, S. 409, 15–19.

⁴³ Vgl. schon oben Anm. 32.

⁴⁴ Dazu das Anathema 336E: τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ Λόγου χαρακτῆρα δι' ὑλικῶν χρωμάτων ...

⁴⁵ SPECK, Artabasdos, wie Anm. 34, S. 217–219.

haben die himmlischen Mächte ihn gepriesen und sagten: Öffnet die Tore, ihr Herrschenden, und öffnet die ewigen Pforten, und der Herr der Ehre wird eintreten.

– Nachdem in dem vorangehenden Text eine Interpretation auf Bilder und Darstellung mehr oder weniger hingebogen wurde, hat der jetzt vorliegende Absatz nichts mit Darstellung zu tun, es sei denn mit der generellen Aussage, daß Gott nicht darstellbar ist (siehe dazu auch gleich im folgenden). Mit Hilfe der Analogie der Verklärung soll also das Wesen Christi nach der Himmelfahrt beschrieben werden. Auch dieser Absatz mag ikonoklastisch sein und die wahre Natur Christi als Gott bestimmen. Dazu könnte man das Argument so zurechtbiegen, daß Christus nach seiner Himmelfahrt wieder ganz Gott ist und nicht – auch nicht rückwirkend zu seinen Lebzeiten – dargestellt werden kann. Doch ist dieses Argument, auch angesichts der Argumente des Johannes von Damaskos in seinen Bilderreden, so schwach und angreifbar, daß wir der Theologie des Briefes, sei es als Eusebios, sei es eines Autors des achten Jahrhunderts, nicht glauben wollen.

Bis hierher liegt also der Brief des Eusebios vor, soweit er sowohl in den Akten von 787 als auch bei Nikephoros greifbar wird. Das Ergebnis der Analyse läßt sich vorläufig so formulieren: Der Text sieht aus wie ein „freier“ Text, den jeder Benutzer nach Gutdünken einführt, benutzt und ändert. Der Brief hat zwar eine „Urform“; sie ist aber nicht mehr zu rekonstruieren, es sei denn willkürlich, indem man alle Fragmente, wie sie auch auftauchen, zusammenstellt⁴⁶. Doch kann diese Zusammenstellung nicht alle Probleme des Textes beseitigen. Zusätzlich zu den Differenzen im Bestand scheint nämlich der Text an manchen Stellen auch korrupt und dann korrigiert oder überarbeitet worden zu sein. Dabei hat man den Eindruck willkürlicher und nicht in beiden Versionen einheitlicher Heilung. Auch die theologische Argumentation bietet Anstöße und Widersprüche und wohl auch ikonodule Zusätze.

Doch zunächst weiter. Die folgenden Stellen aus *Contra Eusebium*, die sowohl von Thümmel als auch von von Stockhausen als Stellen des Briefes des Eusebios angesehen und gedruckt werden, sollen so besprochen werden, als seien sie längere Absätze in der Art, wie Thümmel sie druckt⁴⁷. Wir zitieren hier nur nach Thümmel und von Stockhausen, und zwar fortlaufend.

⁴⁶ S. schon S. 122.

⁴⁷ VON STOCKHAUSEN beläßt sie als Einzelfragmente.

(Frgm. 10, 2–5; Frgm. 11, 2–4; Frgm. 12, 5–10; 283, 50–284, 4) Also ist die so befindliche Gestalt des Knechtes völlig zu seinem unaussprechlichen und unerzählbaren Licht verändert, einem Licht, das ihm als Wort Gottes gebührt, das kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und das in kein Menschenherz gelangte. Wie aber könnte jemand zu etwas Unerreichbarem gelangen? Wie könnte jemand von dieser so bewundernswerten und unfaßbaren Gestalt, wenn man diese göttliche und geistige Wesenheit noch Gestalt nennen darf, ein Bild malen? Es sei denn, er macht es ähnlich den ungläubigen Heiden und malt das, was in keiner Weise sich selbst ähnlich ist, wie ein Maler, der nichts Ähnliches malt. So sind auch jene Hersteller von Götzenbildern, wenn sie mal einen Gott, wie sie glauben, mal einen Heroen, wie sie sagen, oder so etwas bilden und darstellen, dabei aber nicht in der Lage sind, etwas Ähnliches zu malen, sondern etwas Fremdes malen und menschenähnliche Gestalten formen.

– Es geht, wohl in Fortsetzung des Briefes, jetzt um die Zeit nach Christi Tod und Himmelfahrt, wo Christus wieder ganz und gar Gott ist und als Licht erscheint. Unter diesen Umständen ist es aber unmöglich, Christus darzustellen. Bis hierher bietet der Gedanke im Verhältnis zu den Argumenten des Briefes nichts Neues. Die Unmöglichkeit aber, Christus als Gott darzustellen, führt zu der Feststellung, daß jeder dementsprechende Versuch nichts anderes ist, als das Verhalten der Heiden, wenn sie ihre Götter darstellen.

Dieses pseudo-apologetische Argument setzt voraus, daß der Unterschied des Götzenbildes zu Bildern von Heiligen oder Christus darin besteht, daß das Götzenbild nicht ähnlich sein kann, weil es ja die Götter nicht gibt, während Christus und die Heiligen wirklich gelebt haben und daher auch ähnlich dargestellt werden können⁴⁸. Im übrigen ist das der Vorwurf, daß die Ikonodulen ja nichts anderes machen als die Heiden, worauf die Ikonodulen antworten, daß ihre Objekte (besonders die Heiligen) ja anders als die Götter der Heiden real und keine Phantasiegespinste sind.

Es ist allerdings festzustellen, daß der Zusammenhang zwischen der Nichtdarstellbarkeit Christi als Gott und Licht und der fehlenden Ähnlichkeit bei Götzenbildern eigentlich unlogisch ist. Es drängt sich der Verdacht auf, daß die Teile nicht zusammen gehören und willkürlich zusammengesetzt sind.

Nun hat A. von Stockhausen in der Absicht, die Echtheit des Briefes weiter zu untermauern, eine Stelle aus der *Praeparatio Evangelica* des Eu-

⁴⁸ Auch das geht erst im Zusammenhang mit der Debatte des achten Jahrhunderts; vgl. z.B. SPECK, Ich bin's nicht, wie Anm. 5, S. 363.

sebios herangezogen⁴⁹, wo dieser sich mit Porphyrios, *Περὶ ἀγαλμάτων*, auseinandersetzt und zu dem Schluß kommt, daß die Seele des Menschen und damit auch der Mensch nicht darstellbar ist. So kann auch ein Bild in Menschengestalt nicht Gott wiedergeben. Ein Götterbild in Menschengestalt bildet nur den schlechteren Teil, nämlich den Körper, ab, jedoch ohne sein Leben und seine Seele.

Das aber hat nichts mit den Argumenten unserer Stelle zu tun. Es betrifft ausschließlich Götterbilder, die nicht in der Lage sind, Gott (= Zeus, *voῦς*) abzubilden. Es scheint uns fraglich, ob der Verfasser des Textes (also Eusebios) im Sinne der obigen Stelle auch an die Unmöglichkeit der Darstellung Gottes oder Christi als Gott gedacht hat.

(Frgm. 13, 2–4; Frgm. 14, 2–5; Frgm. 15, 3–5; 284, 60–67) Daß das für uns nicht recht ist, das verstehst auch Du, es sei denn, Du sagst, daß Du ein Bild nicht von der in Gott veränderten Gestalt, sondern von der seines sterblichen Fleisches vor der Veränderung von uns verlangst. Ist Dir dabei der Satz entgangen, mit dem Gott bestimmt hat, Du sollst Dir kein Bildnis machen, weder von dem, was am Himmel ist noch unten auf der Erde? Oder hast Du solches nicht⁵⁰ in der Kirche oder von jemand anderem gehört? Ist das (verstehe: die Bilder) nicht in der ganzen Ökumene verbannt und weit von den Kirchen vertrieben, und wird nicht von allen laut verkündet, daß es allein uns nicht gestattet ist, so etwas zu machen?

– Der Anfang dieses Abschnitts widerspricht dem oben vorgetragenen Argument, daß auch der Mensch Christus eine göttliche Natur hat.

Im übrigen wird jetzt wieder der Brief an Konstantia aufgenommen. Dazu kommt der Gedanke, daß Konstantia ja gemeint haben könnte, daß sie eine Darstellung von Christus als Mensch haben wollte in dem Sinn, wie die Ikonodulen das verstehen. Nachdem dieser Gedanke oben ziemlich krumm mit Hilfe der Verklärung *ad absurdum* geführt wurde, wird er hier mit dem Bilderverbot des Alten Testaments abgelehnt, das der Empfängerin doch bekannt sein müßte und auch für sie gelte. Das Argument geht etwas an der Sache vorbei, weil das Bilderverbot nichts mit der menschlichen Natur Christi zu tun hat.

Mit der Aussage, daß es allein den Christen nicht gestattet ist, Bilder von Gott oder Christus anzufertigen, ist ein spätantikes Modell vorgestellt, wonach einzig die Christen keine Götterbilder haben, weil sie ja im Gegensatz zu den Heiden ohne Götzenbilder auskommen⁵¹. Nur indirekt wird auf

⁴⁹ VON STOCKHAUSEN bei KRANNICH u.a., wie Anm. 1, S. 91–93.

⁵⁰ Im Satz sollte eine Negation ergänzt werden.

⁵¹ Der Gedanke begegnet auch im Horos von 754, MANSI 13, 273B–C; vgl. KRANNICH u.a., wie Anm. 1, S. 48f. mit Anm. 96.

das frühikonoklastische Argument angespielt, daß die Bilder der Christen eine Wiederaufnahme der heidnischen Götterbilder und von dem Bilderverbot des Alten Testaments betroffen sind⁵².

Der Befund ist klar: Die beiden Absätze des Briefes, die nur bei Nikephoros überliefert sind, behandeln die Göttlichkeit Christi auch als Mensch im Zusammenhang mit der Himmelfahrt nach seinem Tode und stellen fest, daß die Verklärung ein Vorläufer davon gewesen ist und daß man Christus infolgedessen nicht darstellen kann. In einem zweiten Schritt geben sie das Bilderverbot des Alten Testaments zu bedenken.

Die Absätze lassen einen gewissen Mangel an Logik erkennen. Die Heranziehung der Götterbilder der Heiden ist argumentativ unsauber, wenn es um die Qualität Christi nach der Himmelfahrt geht, und auch der Hinweis auf das Bilderverbot des Alten Testaments entbehrt der Logik. Sie zeigen in größerem Maße als der eigentliche Brief sehr starke Widersprüche und wohl auch Spuren von Textverderbnis (aufgrund von Verstümmelungen?), die behoben wurden. Vermutlich haben auch diese zwei Absätze ursprünglich zu dem eigentlichen Brief gehört, wurden dann aber im Horos von 754 wegen der Unstimmigkeiten und stärkerer Ergänzungen weggelassen.

Auch die zwei letzten Kapitel gelten im allgemeinen noch als Teile des Briefes, da sie von Nikephoros als solche behandelt werden. Sehen wir sie uns an.

(Frgm. 16, 2–10; 17, 2f.; 18, 2f.; 19, 2–4; 284, 69–76) Eine Frau trug einmal ein Bild von zwei Philosophen herum und sagte, das seien Paulus und Christus. Ich kann dazu nichts sagen, weder woher sie das bekommen hat noch wie sie zu ihrer Meinung kam. Damit aber weder sie noch andere einen Skandal hervorrufen, habe ich das Bild an mich genommen. Ich glaubte, es sei nicht gut, dieses Bild zu zeigen, damit die Leute nicht meinen, daß wir wie die Götzendiener unseren Gott auf einem Bild herumtragen. Jedenfalls höre ich Paulus, wie er uns belehrt, nicht mehr auf das Fleischliche zu achten. Er sagte: Wir haben Christus im Fleisch erkannt, aber erkennen ihn jetzt nicht mehr (2. Korinth. 5, 16).

– Der Autor tut wieder so, als seien wir am Anfang der Bilderverehrung. Die Frau hat nur ein Bild von zwei Philosophen (wohl stehende Figuren) und gibt sie, mangels richtiger Bilder, als Paulus und Christus aus. Eusebios

⁵² Vgl. etwa P. SPECK, Die Affäre um Konstantin von Nakoleia. Zum Anfang des Ikonoklasmus. *BZ* 88 (1995) 148–154.

nimmt ihr das Bild weg, damit es keinen Skandal hervorruft. Umgekehrt ist die Abnahme von Bildern ein Skandal, wie Germanos Thomas von Klaudiupolis zum Vorwurf macht⁵³. Diese Geschichte wirkt wie ein Gegenstück zu vielen ikonodulen Legenden: Bilder entstehen durch Betrug, ohne daß Ähnlichkeit vorliegt. Das aber ist primitiv antiikonodul und vielleicht erst neuntes Jahrhundert. Daß Bilderkult als Götzendienst verstanden wird, ist, wie gesagt, üblich.

(Frgm. 20, 2–6; 21, 2–8; 284, 77–84) Symeon Magos soll bei den gottlosen Häretikern, in seelenloser Materie dargestellt, verehrt werden (προσκυβεῖσθαι). Ich selbst habe gesehen, daß der nach der *μανία* Benannte in einem Bild von den Manichäern herumgetragen wird. Das billige ich nicht. Wenn wir unseren Heiland als Gott bekennen, bereiten wir uns vor, ihn als Gott zu sehen. Wir heiligen unsere Herzen, damit wir ihn sehen können. Selig sind die, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Wenn ihr aber aus freien Stücken vor dem zukünftigen Anblick eures Heilandes die Bilder hochschätzt, welchen guten Maler des Wortes Gottes könnten wir dann wohl finden?

– Hier kommt jetzt der Vorwurf, daß Bilderkult ketzerisch ist. Wichtig ist, daß der Vorwurf des Manichäismus auch gegen die Ikonoklasten erhoben wird⁵⁴. Er wendet sich hier nun umgekehrt gegen die Ikonodulen. Daß Bildern (hier von Ketzern) die Proskynese erwiesen wird, ist für das vierte Jahrhundert sehr sonderbar⁵⁵. Dasselbe gilt schließlich auch für Prozessionen mit Bildern⁵⁶.

Der Autor greift dann zu der üblichen ikonoklastischen Ansicht: Den Anblick Christi können wir erst im Jenseits haben. Zum Abschluß wird er ironisch: Wenn ihr aber vorher Bilder Christi wollt, dann braucht ihr einen guten Maler⁵⁷.

Gegen Ende (Frgm. 21, 7; 284, 84) macht der Plural der Anrede Schwierigkeiten, da im eigentlichen Brief Konstantia sonst nur im Singular angesprochen wird⁵⁸. Die Lösung ist, daß hier wohl kein weiteres Bruchstück des Briefes vorliegt, sondern ein Kapitel antiikonoduler Polemik, das entweder zu der allgemeineren Schrift, dem eingangs behandelten *σύνταγμα*, gehörte

⁵³ MANSI 13, 109A.

⁵⁴ Vgl. SPECK, Artabasdos, wie Anm. 34, S. 210.

⁵⁵ Vgl. etwa SPECK, Ich bin's nicht, wie Anm. 5, Index s.v. Proskynese.

⁵⁶ Vgl. SPECK, Ich bin's nicht, wie Anm. 5, S. 89–91.

⁵⁷ Zu Ironie bei Johannes von Damaskos vgl. etwa SPECK, Artabasdos, wie Anm. 34, S. 219.

⁵⁸ Vgl. THÜMMEL, wie Anm. 6, S. 51.

oder an sie angehängt wurde, weil sie Gemeinsamkeiten mit dem Brief zeigte.

Diese beiden Absätze gehörten also wohl nicht zu dem Brief, sondern sie scheinen zu bestätigen, daß die andere Schrift, die Nikephoros widerlegt, der Ausgangspunkt für sie ist.

Insgesamt ergibt sich, daß auf den Brief in dem Umfang, wie er in den Akten überliefert ist, bei Nikephoros zwei Kapitel folgen, die vielleicht auch noch zu dem Brief gehören, und zwei weitere, die kaum etwas mit dem Brief zu tun haben, wohl aber vielleicht mit der von Nikephoros erwähnten allgemeineren Schrift, dem σύνταγμα, woraus auch die Fragmente 1–6 stammen, die er vor dem Brief zitiert. Eine Sicherheit in dieser Frage ist jedoch nicht zu erlangen.

Wenn man sich jetzt den eigentlichen Brief in seinen zwei Versionen ansieht, muß man feststellen, daß es keine einfache und einleuchtende Erklärung für die starken Differenzen, vor allem im Bestand, gibt. Manchmal hat man den Eindruck, als sei der Text verschieden redigiert worden, vermutlich auch, weil er als „freier“ Text angesehen wurde. Es gibt auch sichere Interpolationen, wo man manchmal sogar an einen ikonodulen Interpolator denken möchte. Dazu kommt eine im Sinne des Ikonoklasmus unsaubere Argumentation. Anhaltspunkte dafür, daß ein spätantiker Brief vorliegt, finden sich nur ganz wenige, aber auch diese sind nicht zwingend.

Diese vielen Widersprüche und Unstimmigkeiten finden sich in noch stärkerem Maße in denjenigen Kapiteln, die nur bei Nikephoros überliefert sind.

Das alles heißt, daß der Text nicht aus sich beantwortet, was er wirklich ist, auch wenn er immer wieder behauptet, daß er ein Brief des Eusebios an Konstantia sein will. Dem aber widersprechen auf jeder Seite vor allem auch inhaltliche Argumente. Wir müssen also versuchen, andere Kriterien beizubringen.

Nach der Überlieferung wurde der Brief auf dem Konzil von 754 vorgelesen und dann auch auf dem Konzil von 787 im Rahmen des Horos von 754 vorgelesen, worauf eine Widerlegung folgte. Damit stimmt Nikephoros in seiner Einleitung überein, wenn er erklärt, daß die Ikonoklasten – er meint auf dem Konzil von 754 – nur das Testimonium (den Brief) vorgebracht hätten, die übrige Schrift aber (das σύνταγμα) aus verschiedenen Gründen nicht erwähnten. Diese Argumentation ist in sich geschlossen, sie gilt aber nur für den Fall, daß der Brief echt ist oder bereits 754 vorlag.

Daneben muß man aber auch folgendes berücksichtigen: Der Brief an Konstantia findet sich nicht in dem ikonoklastischen Florilegium von 815,

in welchem an sich das Florilegium von 754 wiederholt wird⁵⁹. Das aber könnte bedeuten, daß der Brief auch nicht in dem Florilegium von 754 stand. M. Featherstone⁶⁰ versucht eine Erklärung: Man habe den Brief 815 nicht in das Florilegium aufgenommen, weil er 787 viel *furore* erregt hätte⁶¹. Wahrscheinlicher ist aber, daß der Brief 815 noch gar nicht existierte.

Dann aber besteht die Möglichkeit, daß er 754 gar nicht verlesen wurde und auch in den Akten von 787 interpoliert ist. Das würde zu der bisher nicht notierten Tatsache passen, daß es für die Ikonoklasten von 754 äußerst sonderbar wäre, wenn sie sich bei ihrer ausdrücklichen Liebe zur Orthodoxie ausgerechnet den Text eines Häretikers als Testimonium ausgesucht und ausführlich zitiert hätten.

Der ganze Text wäre also eine Fälschung nach 815, die vielleicht sogar von einem Böswilligen (einem Ikonodulen) vorgenommen wurde. Dabei war der eigentliche Brief in dem Umfang, wie er in den Akten von 787 vorliegt, bereits als „Brief des Eusebios“ hervorgehoben, so daß Nikephoros ihn ganz widerlegte, und dazu die Reste des σύνταγμα, in dem guten Glauben, es sei von 754 und die Ikonoklasten hätten daraus fast alles bis auf den Brief weggelassen⁶².

Doch reicht das nicht zur Erklärung: Wenn eine Fälschung nach 815 vorliegt, fragt man sich, wie die Varianten und Widersprüche entstehen konnten. Das geht unseres Erachtens nicht einmal unter der Annahme eines „freien“ Textes.

Eine andere Vermutung liegt näher: Dem Ganzen liegt eine ikonoklastische Schrift aus der Zeit um 754 oder bald danach zugrunde. In dieser Schrift, die den Beweis führen wollte, daß Christus auch nach seiner Menschwerdung nicht dargestellt werden konnte, waren die Argumente, besonders auch hinsichtlich der Verklärung, wohl etwas sauberer und einleuchtender als in unserem Text vorgetragen.

Nun haben wir gerade im achten und neunten Jahrhundert häufig den Fall, daß Texte, die, wie damals noch üblich, auf Papyrus geschrieben waren, nach langer Zeit der Vernachlässigung einer mechanischen Verstümmelung anheim fielen und dann wieder aufbereitet wurden. Das mag für unseren Text besonders gelten, weil man um 815 froh war, einen älteren

⁵⁹ Vgl. P. ALEXANDER, The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos). *DOP* 7 (1953) 35–66, hier 42f., zu den identischen Testimonien, die schon 754 vorgetragen wurden.

⁶⁰ Opening Scenes of the Second Iconoclasm: Nicephorus's *Critique* of the Citations from Macarius Magnes. *RÉB* 60 (2002) 65–111, hier 66 mit Anm. 3.

⁶¹ S. oben S. 125 die auffallend lange Widerlegung.

⁶² Eine Kenntnis der Akten von 787 wird hier nicht vorausgesetzt.

ikonoklastischen Text mit brauchbaren Argumenten gefunden zu haben. Bei der Arbeit der Entzifferung und Transkription ereignete es sich nun immer wieder, daß dabei eine andere Schrift herauskam als die, die der verstümmelte Text ursprünglich geboten hatte⁶³. In diesem Sinn mag nun jemand aus dem verstümmelten Text eine Schrift des Eusebios herausgelesen haben und darin auch einen Brief des Eusebios an Konstantia. Dieser Brief wurde später ein weiteres Mal und abweichend ergänzt. So kann man zu guter Letzt eventuell auch die ikonodulen Überarbeitungen in einem ikonoklastischen Text erklären.

Der Brief wäre jedenfalls als angebliches Testimonium von 754 in die Akten von 787 interpoliert worden und hätte auch im Rahmen der Widerlegung des Horos eine Widerlegung erfahren, die ebenfalls nicht echt ist⁶⁴. Diese Annahme ist gewiß sehr hypothetisch, sie kann aber nicht nur alles – Zustand und Inhalt des Textes – erklären, ohne daß man zu komplizierten Schlüssen gezwungen ist, sondern sie ist auch in sich wahrscheinlicher als ein Brief des Eusebios an Konstantia. Ja, man kann sogar auf die Vermutung verzichten, daß ein Ikonoduler den Text bewußt als ein Werk des Eusebios ausgab. Denn mit der Hypothese der Wiederherstellung eines stark zerstörten Textes auf Papyrus ist es ohne weiteres möglich, daß der Entzifferer irrtümlich auf Eusebios kam; er erfand den Text ja nicht als

⁶³ Dieses Phänomen hat P. SPECK schon oft beschrieben, vgl. etwa die Beiträge in *Varia VI (ΠΟΙΚΙΛΙΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 15)*. Bonn 1997, und s. zum Grundsätzlichen in E. LAMBERZ und P. SPECK, Papyrus oder Pergament, Tafelrunde auf dem 20. Internationalen Byzantinistenkongreß in Paris 2001 (erscheint voraussichtlich in den *ΠΟΙΚΙΛΙΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ*) seinen Beitrag Papyrus oder Pergament. Probleme der Überlieferung von Schriften der Spätantike und der Dunklen Jahrhunderte.

⁶⁴ Vgl. grundsätzlich zum Problem der Akten von 787 P. SPECK, Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die *Libri Carolini (ΠΟΙΚΙΛΙΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 16)*. Bonn 1998. – C. SODE plant eine Arbeit zu dem Horos von 754 und besonders der Frage, wie weit sein Text unverändert in den Akten von 787 vorliegt. – Konkret zu der Widerlegung stellt THÜMMEL, wie Anm. 18, S. 215, Anm. 27, fest, daß darin ein Satz aus dem Brief an Konstantia zitiert wird, der in dem überlieferten Text nicht auftaucht (MAN-SI 13, 317C): (Eusebios gehöre wie alle Theopaschiten zu denen, die Bilder Christi werfen) τούνεκεν γράφει Κωνσταντία τῇ Λικινίου γυναικί, μὴ παρ' αὐτῶ εὐρήσθαι ποτε εἰκόνα, ἐπειδὴ ἐν τῇ αὐτοῦ ἐπιστολῇ λέγει, ὅτι μετεβλήθη ἡ ἔνσαρκος αὐτοῦ μορφή εἰς τὴν τῆς θεότητος φύσιν. Der erste Teil (es habe bei ihm nie ein Bild gegeben) widerspricht der oben mehrmals herausgestellten Überraschung des Eusebios, der noch überhaupt keine Bilder gesehen haben will, und der zweite (über die Verklärung) hat auch keine Entsprechung im Text (bestenfalls ungefähr in Frgm. 8, 9–12 [VON STOCKHAUSEN]). Das aber heißt, daß der Verfasser der Widerlegung nun nicht nach dem Text gearbeitet hat, sondern seiner Phantasie oder Erinnerung oder einer weiteren Textvariante gefolgt ist.

Fälschung, sondern er glaubte in ihm wirklich ein Werk des Eusebios vorzufinden.

Insgesamt: Das Argument des eigentlichen Briefes scheint uns für das frühe vierte Jahrhundert völlig deplaziert. Daß Christus als Mensch nicht darstellbar ist, paßt schlecht zur christologischen Diskussion der Zeit und auch nicht zur Theologie des Eusebios.

Es paßt aber wunderbar in die Bilderdiskussion des achten Jahrhunderts, wo die Ikonoklasten dem Hauptargument der Ikonodulen begegnen mußten, nämlich daß Christus wahrer Mensch war und daß die Darstellbarkeit untrennbar zum Menschsein gehört.

Der hier analysierte angebliche Brief des Eusebios an Konstantia hat uns zwar keine bisher unbekanntenen Argumente überliefert, wohl aber Abschnitte echter ikonoklastischer Polemik des achten und vermutlich auch des neunten Jahrhunderts erhalten. Sie sind sehr korrupt und nicht immer widerspruchsfrei, so daß wir vieles nicht mehr sicher rekonstruieren können. Das erscheint uns aber wertvoller als ein falscher Eusebios, der außerdem die ganze Kirchengeschichte auf den Kopf stellen würde. Denn der so vorgestellte Kirchenvater wäre ein Wunder: Er verträte sozusagen einen „Ikonoklasmus vor der Zeit“.