

# DIE IKONOKLASTISCHE THEOLOGIE UND IHRE CHRISTOLOGISCHEN ANSÄTZE

VON

GEORGIOS PANAGOPOULOS

Dipl. jur., Dipl. theol., e. wiss. Mitarbeiter am Institut für Orthodoxe  
Theologie der Universität München

## I. Überblick über bilderfeindliche Aussagen bis zum Vorabend des byzantinischen Bilderstreites.

Die ersten Zeugnisse einer bilderfeindlichen Haltung liefert uns die christliche Apologetik des 2. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Polemik gegen die heidnischen Götzenbilder und Statuen. Bei Justin erscheinen bereits - lose verbunden - zwei Gedanken, die strenge Ablehnung von Götterbildern und das Abbild Gottes im Menschen, welche das heidnische Argument, die Verehrung gehe vom Bild auf die Gottheit über, noch den Hinweis auf die Wundertätigkeit der Götzenbilder gelten<sup>1</sup>. Im 4. Kapitel des *Προτορεπτικός πρὸς τοὺς Ἑλληνας* von Klemens von Alexandrien werden die Götterbilder behandelt. Dem toten, materiellen Götterbild wird der geistige Gott gegenübergestellt. Was als Götterbild ausgegeben wird, sei totes Bild eines Bildes (d.h. eines Menschen). Denn Gottes Abbild ist der Logos, dessen Abbild wiederum der dem Logos ähnlich gewordene geistige Mensch ist<sup>2</sup>. Der Nichtdarstellbarkeit Gottes fügt Klemens auch das alttestamentliche Bilderverbot hinzu. Allerdings gesteht Klemens in einer vieldiskutierten Passage des *Παιδαγωγὸς* für bestimmte Situationen den Gebrauch von Siegelringen zu und macht Vorschläge,

---

1. Justin, «Apol.», 1, 9, *PG* 6, 340AB; Athenagoras, «Legatio», 17; 26-27, *PG* 6, 925A; 949D; 953A; Vgl. H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre* (= Frühgeschichte). *Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin 1992, S. 30.

2. Siehe den Text in: O. Stählin - U. Treu, (Hgg.), *GCS Clem. Alex.* 1, S. 71. Es handelt sich hierbei um einen Lieblingsgedanken des Klemens. Vgl. H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, Göttingen 1917, S. 17.

welche Bilder für solchen Zweck geeignet sein könnten (Tauben, Fisch, windgetriebenes Schiff, Lyra und Anker) und welche nicht<sup>3</sup>. Interessant ist die Tatsache, daß Klemens eine Möglichkeit sieht, den herkömmlichen neutralen Motiven eine christlichen Bildkunst gedacht hat, läßt sich nicht leugnen. Jedoch dürfte eine solche Konzession die Brücke gewesen sein, die zumindest in manchen Bereichen von einer völligen Ablehnung christlicher Bilder zu deren Aufkommen führte. Zur selben Zeit im Westen läßt Tertullian in seinem eigens gegen den Götzendienst gerichteten Werk an den Bildhauern und Malern kein gutes Haar: sie seien vom Teufel in die Welt gesetzt worden und könnten deshalb nicht Christen sein<sup>4</sup>. Bei Origenes ist nun innerhalb einer platonisch geprägten Theologie die Geistigkeit Gottes betont worden<sup>5</sup>. In seiner schon der Mitte des 3. Jahrhunderts angehörenden Auseinandersetzung mit dem heidnischen Philosophen Kelsos hat Origenes die gleichen Argumente vorgebracht. Götterbilder werden vom Logos Gottes als Tugenden in denen geformt, die Gott mit reinem Herzen schauen. Das Urbild solcher Götterbilder ist Christus als Abbild des Vaters<sup>6</sup>. In diesen Ausführungen wird der seit Justin angedeutete Gedanke konsequent ausgeführt. Im späten 3. oder frühen 4. Jahrhundert hat Methodios von Olympos die gleichen Vorstellungen wie der von ihm bekämpfte Origenes entwickelt, während die gleiche Haltung leicht variiert an zwei Stellen in den pseudoklementinischen Homilien zum Ausdruck kommt<sup>7</sup>.

---

3. O. Stählin - U. Treu, *a.a.O.*, S. 269f.; Vgl. Thümmel, *Frühgeschichte*, S. 44; Th. Klauser, «Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst», *JAC* 1 (1958) 21f. und 24f.; L. Einzenhöfer, «Zum Satz des Clemens von Alexandrien über das Siegelbild des Fischers», *JAC* 6 (1963) 173f.; H. - D. Altendorf, «Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien», *ZNW* 58 (1967) 129-138; Auch Tertullian (*De pudicitia*, 7,1; 10,12, *PL* 2, 991BC; 1000) bezieht sich auf den Schafträger als malerisches Motiv auf handelsüblichen Trinkbechern und fragt sich nach der Möglichkeit dessen christlicher Interpretation; eine Tatsache, die das Bemühen um solche Deutungen bei der Kirche seiner Zeit vermuten läßt.

4. *De Idololatria*, 3; *PL* 1, 664-665.

5. Vgl. G. Florovsky, «Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy», *Church History* 19 (1950) 77-96.

6. Der Text in: P. Koetschau, (Hg.), *GCS Origenes* 2, S. 234-236; Vgl. Koch, *a.a.O.*, S. 19-22. Auch nach den wohl dem 3. Jh. angehörenden apokryphen Johannes - Akten stellen die christlichen Tugenden die Farben dar, deren Komposition das eigentliche Bild des Menschen ergibt. *Acta Ioannis*, 29, in: *M. Bonnet* (Hg.), *Lipsiae* 1898, S. 167. In dieser Argumentation kündigt sich bereits die Gedankenlinie des Eusebios von Kaisereia an.

7. Methodios, *Sympos.* 6, 1-2; *De resurr.* 1, 34, 1; 35, 3; 2, 24; Vgl. Koch, *a.a.O.*, S. 22-24, 80f.; *Pseudoklementinen*, *Homilie* 10, 20-23 und 11, 4-5.

Hierbei sei darauf hingewiesen, daß die bisher behandelten bilderfeindlichen Aussagen der christlichen Autoren sich vornehmlich auf heidnische Götzenbilder beziehen. Es leuchtet von daher ein, daß die dieser Ablehnung zugrundeliegenden Motive sich nicht ohne weiteres auf die Beurteilung der christlichen Kunst übertragen lassen.

Zu Beginn des 4. Jahrhunderts machen sich Spuren einer speziell auf christliche Bilder bezogenen negativen Haltung bemerkbar. Im Westen verfügte die um 306 in der Stadt Elvira abgehaltene Synode: *“placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur”*<sup>8</sup>.

Allerdings stammt das erste Zeugnis einer theologisch motivierten Auseinandersetzung mit christlichen Darstellungen aus dem Osten. Eusebios von Kaisereia (um 263-339)<sup>9</sup>, Vater der Kirchengeschichtsschreibung und Begründer des christlichen Kaiser- und Reichsideals, bezeichnete es als “heidnische Gewohnheit”, Bilder der Apostel oder Christi in den Kirchen aufzustellen. Er weiß auch von Bildern der Apostel Paulus und Petrus sowie Christi bei den aus dem Heidentum bekehrten Christen zu berichten<sup>10</sup>. Die klassische, bilderfeindliche Stelle Eusebios’ (deren Auswirkung auf die Herausbildung der ikonoklastischen Lehre sich als maßte) findet sich jedoch in dessen nur fragmentarisch erhaltenem Brief an Konstantia, der Schwester Kaiser Konstantins, worin Eusebios seine negative Einstellung zu Bildern voll zum Ausdruck bringt, indem er die Bitte seiner Adressatin, ihr ein Christusbild zu verschaffen, nachdrücklich zurückweist. Wohl habe, schreibt er, Gottes Sohn menschliche Natur angenommen; doch nach Tod und Himmelfahrt sei das Vergängliche in die Herrlichkeit Gottes

8. Kan. 36, in: Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Freiburg - Leipzig 1896, S. 19. Vgl. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, S. 353 K. Baus, *Die frühchristliche Großkirche*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. v. H. Jedin, Bd. I. Freiburg - Basel - Wien 1965, S. 325.

9. Koch, *a.a.O.*, S. 41ff., 58; W. Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller)*, Leipzig 1930, s. 47ff.; Florovsky, *a.a.O.*; St. Gero, «The true image of Christ: Eusebius’ Letter to Constantia reconsidered», *The Journal of Theological Studies* 32 (1981) 460-470; H. G. Thümmel, «Eusebios’ Brief an Kaiserin Konstantia», *Klio* 66 (1984) 210-222.

10. Hist. eccl. VII, 18, in: E. Schwartz, (Hg.), *GCS Euseb. II 2*, S. 672. Auch bei den häretischen Sekten und den Heiden kommt der Gebrauch von Bildern vor. Die Karpokratianer verehrten das Christusbild zusammen mit Philosophenbildern (Irenäus von Lyon, «Adversus haer». 1, 25, 6, PG 7, 685B), während Alexander Severus auch Bilder Christi und Abrahams in sein Lararium aufgenommen haben soll. E. v. Dobschütz, *Christusbilder (Texte u. Untersuchungen 18)*, S. 98.

gewandelt worden. Sein göttliches Wesen lasse sich nicht in toten Farben und Linien darstellen und von daher sei ein Abbilden der bloß menschlichen Gestalt unziemlich. Hier tritt zum erstenmal das christologische bilderfeindliche Argument hervor, dem sich das bereits bei Justin im Keim vorhandene und von Origenes ausgefeilte ethische Argument zugesellt: Eusebios fügt hinzu, daß die, welche reinen Herzens sind, Gott schauen werden (Mt 5,18) und es so darauf ankomme, das Bild Gottes in sich selbst Gestalt werden zu lassen<sup>11</sup>.

Mehr noch als Eusebios macht der hl. Epiphanius von Konstantia (auf Zypern) aus seiner eifrigen Bilderfeindlichkeit keinen Hehl<sup>12</sup>. Er hält es für widersinnig, das Übersinnliche in toten Stoff bannen zu wollen. Statt Bilder zu verehren, bedürfe es des Gottesdienstes im Geist und in der Wahrheit. Auch Engel, Apostel, Heilige und Märtyrer wohnen in der Herrlichkeit Gottes, und darum darf man von ihnen keine Bilder erstellen oder diese verehren. Dabei setzt er sich zur Wehr gegen bereits verbreitete Argumente für die Bilder, wonach der aus Maria geborene Christus wahrer Mensch gewesen sei und von daher als Mensch in Bildern darstellbar sei. Nach Epiphanius lasse die Menschwerdung die Darstellbarkeit Gottes nicht zu. Christus ist der dem Vater Gleiche und der die Toten lebendig Machende. Sein Bild zu verehren hieße zwei Herren, einem toten und einem lebendigen, dienen. Das göttliche Element sei vielmehr ins Herz aller Menschen eingeprägt<sup>13</sup>. Bei Epiphanius sowie bei Eusebios sind ausführlich Gesichtspunkte zur Sprache gekommen, die bei anderen Vätern nur gelegentlich oder

---

11. Der Text in: Thümmel, *Frühgeschichte*, S. 282-284.

12. Siehe die erhaltenen Fragmente von den vier Schriften Epiphanius gegen die Bilder in: G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites (Hist. Unters. 5)*, Breslau 1929 (= Studien), S. 67-73; und in: Thümmel, *a.a.O.*, S. 295ff. Vgl. auch Koch, *a.a.O.*, S. 58ff.; Elliger, *a.a.O.*, S. 53ff. und K. Holl, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II. Der Osten*, Tübingen 1928, S. 351-387. Die schon vom Patriarchen Nikephoros im 9. Jh. in Frage gestellte Echtheit dieser Schriften wurde bekanntlich in unserem Jahrhundert von Ostrogorsky, *a.a.O.*, S. 61ff. und 75ff., am nachhaltigsten bestritten. Seine Ansichten stießen aber auf heftigen Widerstand und haben sich schließlich nicht durchsetzen können. Vgl. die wichtigen Besprechungen von H. Grégoire, *Byz. 4 (1927-1928) 765-771*; und Fr. Dölger, *ΠΑΡΑΣΠΟΡΑ*. 30 Aufsätze zur Geschichte, Kultur und Sprache des byzantinischen Reiches, Ettal 1961, S. 273-292. Inzwischen wurde die Echtheit einer der Schriften, d.h. des Briefes an Ioannis von Jerusalem, von P. Maas, klar erwiesen: Die ikonoklastische Episode in dem Brief des Epiphanius an Johannes, *ByzZ 30 (1929-1930) 279-286*. Siehe auch B. Hemmerdinger, «Saint Epiphane, iconoclaste», in: *Studia Patristica X*, Berlin 1970, S. 118-120.

13. Siehe Fragm. 1-2, in: Ostrogorsky, *Studien*, s. 67f.

andeutungsweise anklingen. Dabei wird vor allem das Abbild Gottes in der menschlichen Seele als dessen eigentliches Bild betont<sup>14</sup>; ein Gedanke, der als das ethische Argument gegen die Bilder bezeichnet werden kann.

Dies sowie die Ermahnung zur Nachahmung der Heiligen durch die Tugenden kommen besonders bei Vätern des 4. und 5. Jahrhunderts zum Ausdruck, die eine Position zwischen der Ablehnung von Bildern und unbefangenen Gebrauch einzunehmen scheinen. Aber die einschlägigen Äußerungen gegen christliche Darstellungen bei Amphilochios von Ikonion, Asterios von Amasia, Neilos von Ankyra u.a.<sup>15</sup> scheinen mehr von ihrer pastoralen Sorge für die Gläubigen veranlaßt worden zu sein; sie legen eine theologisch fundierte Bilderablehnung kaum nahe. Das ist besonders bei den kappadokischen Vätern und Johannes Chrysostomos der Fall. Wenn der letztere z. B. die Bilder der Seelen der Heiligen gegen ihr körperliches Bild stellt<sup>16</sup>, oder die Malerei zu den überflüssigen Künsten zählt<sup>17</sup>, dann läßt dies sich m. E. durch sein Streben erklären, die Christen seiner Zeit von dem Luxus und den überflüssigen Ausgaben für künstlerischen Schmuck abzubringen und sie zum eigentlichen Ziel des christlichen Lebens, d. h. zum Wettstreit mit den Heiligen durch tugendhafte

14. Vgl. M. V. Anastos, «The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815», *DOP* 8 (1954) 151-160.

15. Amphilochios V. Ikonion, *Gedächtnisrede auf Basileios*, in: *Thümmel, Frühgeschichte*, S. 288f.; Asterios V. Amasia, «Hom. 1», *PG* 40, 168 B. (Thümmel, *a.a.O.*, S. 308f.); Jedoch nimmt ausgerechnet Asterios nicht den geringsten Anstoß daran, in einer Predigt über die hl. Euphemia einen Bildzyklus mit Szenen aus deren Vita zu schildern. Neilos v. Ankyra, Brief an Olympiodoros Eparchos, in: Thümmel, *a.a.O.*, S. 310f. Das Neilos zugeschriebene Zitat, wonach er dem Bauherrn einer Kirche, statt der vorgesehenen weltlichen Motive biblische Szenen darzustellen empfahl, erwies sich als Interpolation. H. G. Thümmel, «Neilos von Ankyra über die Bilder», *ByzZ* 71 (1978 10-21; Theodotos v. Ankyra, «Fragment», in: Thümmel, *Frühgeschichte*, S. 314.

16. «Hom. in Ps.» 145, 2, *PG* 55, 521.

17. Hom. in Matth., 49 (50), 4, *PG* 58, 501: «Ὅθεν ἔγωγε τὰς ἄλλας τὰς περιττὰς οὐδὲ τέχνας εἶποιμ' ἂν εἶναι. Ποῦ γὰρ ἡ ὀψαρτικὴ καὶ ἡ καρνευτικὴ χρήσιμοι ἡμῖν; Οὐδαμοῦ ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἀχρηστοὶ καὶ βλαβεροί... Οὐ μόνον δὲ ταύτας, ἀλλ' οὐδὲ τὴν ζωγραφικὴν, οὐδὲ τὴν ποιμικτικὴν εἶποιμ' ἂν ἔγωγε τέχνην εἶναι. Εἰς γὰρ δαπάνην μόνον ἐμβάλλουσι περιττὴν». Daß man dabei den platonischen Einfluß zu spüren vermag, läßt sich nicht leugnen. Vgl. Plato, *Gorgias*, 463 b: «ταύτης μοι δοκεῖ τῆς ἐπιτηδεύσεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μόρια εἶναι, ἐν δὲ καὶ ἡ ὀψοποιική. ὃ δοκεῖ μὲν εἶναι τέχνη, ὡς δὲ ὁ ἐμὸς λόγος, οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή».

Taten, anzuspornen<sup>18</sup> Dieser Deutung verleihen andere Aussagen desselben Vaters<sup>19</sup> um so mehr Stichhaltigkeit, als sie eine explizit aufgeschlossene Einstellung zu bildlichen Darstellungen zutage treten lassen.

Etwa seit dem 6. Jh. begann sich der Wandel vom Bild als Mittel zur Verkündigung und Unterweisung der einfachen Gläubigen zur eigentlichen Ikone aus einer Art "Gnadenmittler" zu vollziehen. Daß hierbei die seit dem 5. Jh. bekannten Styliten (Säulenheiligen) eine kaum zu unterschätzende Rolle gespielt haben, steht außer Zweifel. Wegen des hohen Ansehens, das sie genossen, strömten Scharen von Gläubigen unaufhörlich zu ihnen, um sich von den als Heilige verehrten Asketen segnen zu lassen. Bei diesen Wallfahrten wollte man auch eine sichtbare Erinnerung an sie mitnehmen. So wurden kleine Statuen gefertigt, die erfüllt mit der Kraft eines Styliten als "Gnadenträger" galten<sup>20</sup>. Jedoch besteht noch Hypatios von Ephesos in den dreißiger Jahren des 6. Jh.s. auf der erzieherischen Funktion der Bilder: Sie werden für die einfachen Menschen erlaubt, die durch sie zum geistigen und immateriellen Licht geführt werden<sup>21</sup>.

---

18. Vgl. Th. Nikolaou, «Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen (Basileios der Große, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos), *Theologia* 49 (1979) 889-991.

19. Fragment einer Homilie auf den Sonntag nach Ostern, in: Thümmel, *Frühgeschichte*, S. 295; auch in einer Homilie über den hl. Martyrer Barlaam (*PG* 31, 488ff.), die man früher zu den Werken Basileios des Großen zählt, ruft Chrysostomos die Maler auf, die Geschichte des Martyrers zu malen. Siehe Thümmel, *a.a.O.*, S. 63, Anm. 123.

20. Theodoret v. Kyrrhos, «Hist. rel., 26», 11, *PG* 82, 1473A; Siehe K. Holl, *Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. II. Der Osten*, Tübingen 1928, S. 388-398; auch W. Kollwitz, «Bild III.», in: *RAC* 2, Sp. 323f. Dabei verdienen dabei auch die im 6. Jh. zum erstenmal aufgetauchten, sogenannten Acheiropoieta erwähnt zu werden, die als nicht von menschlichen Händen gemachte Bilder galten. Dobschütz, *a.a.O.*, S. 40-196; E. Kitzinger, «The Cult of Images Before Ikonoklasm», *DOP* 8 (1954) 112ff.

21. «Σύμμικτα ζητήματα», 1, 5, in: Fr. Diekamp, *Analecta Patristica*, Rom 1938, S. 127-129 (*PG* 99, 1537A). Dazu vgl. P. J. Alexander, «Hypatius of Ephesus. A Note on Image Worship in the Sixth Century», *HThR* 45 (1952) 177-184; J. Gouillard, «Hypatios d' Ephèse ou du Pseudo Denys à Théodore Studite», *REByz* 19 (1961) 63-75. Auch im Westen besteht Papst Gregor I. der Große - ähnlich wie früher Paulinus v. Nola, der in den biblischen Darstellungen nicht zuletzt ein Mittel für die Unterweisung der Ungebildeten sieht - auf dem belehrenden Wert der Bilder, die für die des Lesens Unkundigen die Rolle der Bücher spielen (Reg. Epp. XI, 10, in: *Monumenta Germaniae Historica*, Ep. II, 269f.). Zur Frage des belehrenden Charakters der Bil-

Dieser Ansicht scheint aber Hypatios Zeitgenosse und Korrespondent Julianos von Adramyttion kaum Verständnis entgegengebracht zu haben. Im Gegensatz zu ihm weist Symeon Thaumastoreites (2. Hälfte des 6. Jh. s.) nachdrücklich darauf hin, daß den Dargestellten als wirklich existierenden durch die Ikonenverehrung Ehre dargebracht werde, während Konstantinos Chartophylax an der Wende zum 7. Jh. und Johannes von Thessalonike einige Jahrzehnte später die Darstellbarkeit Christi aus der Menschwerdung begründen<sup>22</sup>. Es sei hier auch die antijüdische Literatur des 7. Jh.s. (Leontios von Neapolis<sup>23</sup>, Anastasios Sinaites<sup>24</sup> und Stephanos von Bostra<sup>25</sup>) als eigentlicher Ort erwähnt, an dem eine erste reichhaltige Bilderlehre entwickelt wurde. Ende des 7. Jh.s. begegnet uns eine bedeutsame Fixierung ostkirchlichen Bilddenkens im 82. Kanon des Konzils in Trullo<sup>26</sup>. Die Darstellung des von Johannes dem Täufer bezeichneten Christuslammes wird zugunsten des Christusbildes abgelehnt. Das Bild wird hier als Repräsentation einer (historischen) Wirklichkeit angesehen, wobei das christologische Motiv sich offensichtlich in den Vordergrund drängt.

Trotz der Formulierung einer christlichen Bilderlehre waren die bilderfeindlichen Stimmen kaum verstummt. Das läßt sich besonders deutlich an den zum großen byzantinischen Bilderstreit überleitenden bilderfeindlichen Maßnahmen der kleinasiatischen Bischöfe Konstantinos von Nakoleia und Thomas von Klaudioupolis erkennen, gegen die Patriarch

---

der siehe G. Lange, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, Würzburg 1969.

22. Symeon Thaumastoreites, Sermo, 8, 9-11, in: A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, 8, 3, Romae, S. 34-36; Johannes v. Thessalonike, *Fragment eines Streitgespräches*, in: J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (= Mansi), Bd. 13, Florenz 1767, 164f.; Konstantinos Diakonos und Chartophylax, «Laudatio omnium martyrum», 14-18, *PG* 88, 496C- 501A.

23. Gegen die Juden, 5, in: Mansi, 13, 44-53; «Questiones ad Antiochum ducem», 39-41, *PG* 28, 621-624. Vgl. V. Déreche, «L'authenticité de l' Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis»; *BCH* 110, (1986) 655-669.

24. «Dialexis», *PG* 89, 1233-1236.

25. «Gegen die Juden», 4, in: Mansi, 12, 1067-1072.

26. In: G. A. Rhallis - M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. 2, Athen 1852 (Ndr. Athen 1966), S. 492f.; Dazu siehe B. N. Jannopoulos, «'Ο ΠΒ' κανόνας τῆς Πενθέκτης καὶ ἡ σημασία του», *Epistemonike Epeteris tes Theologikes Scholes tou Panepistemiou Athenon*, (*EETHSA*) 30 (1995) 679-705; auch Th. Nikolaou, «Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros» *Studites* (= *Studites*), *Ofo* 7 (1993) 29ff.

Germanos von Konstantinopel Stellung nahm<sup>27</sup>. Bei ihnen scheint die Vermeidung der Idololatrie - ein immer wieder erhobener Vorwurf - unter Berufung auf das alttestamentliche Bilderverbot das Hauptargument gegen die Bilderverehrung zu bilden. Gleiche Motive spielen offenbar auch beim Kaiser Leon III., dem Initiator des großen byzantinischen Bildersturmes, eine wichtige Rolle<sup>28</sup>, wobei es allerdings mehr als wahrscheinlich anmutet, daß christologische Erwägungen hinsichtlich der Möglichkeit eines Christusbildes von den Bilderfeinden bereits zu Beginn des Streites in Betracht gezogen wurden. Dies tritt jedoch deutlich erst in der Ikonentheologie des Kaisers Konstantin V., des Sohnes Leons', hervor, der mit voller Entschiedenheit den Schwerpunkt des Bilderstreites auf das Gebiet der Christologie verlegte.

## II. die bilderfeindliche Theologie des Kaisers Konstantin V.

Im Jahre 718 als Sohn einer chasarischen Prinzessin aus Südrußland geboren, wird Konstantin bereits im zweiten Lebensjahr (720) von seinem Vater Leon III. zum Mitkaiser gekrönt<sup>29</sup>. Nachdem er 741 allein die eigentliche Macht übernommen hatte, setzte er erfolgreich die Verteidigung des Reiches fort. Innenpolitisch übertraf er seinen Vater noch an Grausamkeit im Vorgehen gegen die Bilderverehrung. Hierbei verdient es angemerkt zu werden, daß er sich schon im zweiten Jahr seiner eigentlichen Regierung (742) genötigt sah, den Aufstand seines Verwandten Artabasdos blutig niederzuschlagen, der als Usurpator für die Bilderfreunde Partei ergriffen hatte und dem es vorläufig gelungen war, sich sogar der Hauptstadt zu bemächtigen und sich daraufhin vom Patriarchen Anastasios zum Kaiser ausrufen zu

27. «Brief an Ioannes von Synada», *PG* 98, 156B-161C; «Brief an Konstantinos v. Nakoleia», *PG* 98, 161D-164C; «Brief an Thomas v. Klaudiopolis», *PG* 98, 164D-188B. Siehe die eingehende Analyse dieser Briefe bei D. Stein, «Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts», München 1980 (*Miscellanea Byzantina Monacensia*, 25), S. 4-88.

28. Vgl. St. Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III., with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1973, S. 107-112. Es entzieht sich hierbei dem Rahmen dieser Arbeit, die Gründe zu erörtern, die den Ausbruch des Bilderstreites eigentlich veranlaßten. Für einen Überblick siehe die Zusammenfassung von H. G. Thümmel, *Der byzantinische Bilderstreit - Stand und Perspektiven der Forschung*, in: *Ders. Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert* (*Das östliche Christentum, Neue Folge*, 40), Würzburg 1991, S. 21-29.

29. Über das Leben und Werk des Konstantin ist die folgende, neulich erschienene Arbeit zu empfehlen: I. Rochow, *Kaiser Konstantin V. (741-775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben*, Frankfurt am M. u.a. 1994.



lassen<sup>30</sup>. Nach der Niederschlagung des Aufstands nahm Konstantin grausam Rache, von der nicht einmal der mit Artabasdos verbündete Patriarch Anastasios verschont blieb.

Nun begnügte sich Konstantin nicht nur damit, mit Gewalt gegen die Bilderverehrung vorzugehen. Vielmehr machte er sich auch daran, seine Ansichten in theologischen Schriften niederzuschreiben, die er in der Form von "Befragungen" (Πεύσεις) an Bischöfe des Reiches abfaßte. Seinen bilderfeindlichen Vorstellungen verlieh der Kaiser auch auf öffentlichen Versammlungen Ausdruck, wie Theosteriktos, der Verfasser der Vita des hl. Niketas von Medikion, erwähnt<sup>31</sup>. Von den Schriften des Kaisers sind in den Antirrhethikoi des konstantinopolitanischen Patriarchen Nikephoros, der zu Beginn des 9. Jh.s. die orthodoxe Bilderlehre darlegte und verteidigte, Fragmente erhalten<sup>32</sup>, anhand derer G. Ostrogorsky zwei Πεύσεις Konstantins zu rekonstruieren versuchte<sup>33</sup>. Nach Ostrogorsky sind die Πεύσεις in der Zeit unmittelbar vor der Einberufung des Konzils von Hiereia anzusetzen, das im Jahr 754 tagte<sup>34</sup>.

Nun wenden wir uns den Hauptansichten Konstantins zu, die sich aus den erhaltenen Fragmenten seiner Schriften entnehmen lassen. Nach einer kurzen, stichwortartigen Darlegung einer Zwei Naturen - Christologie, die als Credo den eigentlichen bilderfeindlichen Argumenten vorangeht, gibt Konstantin in der ersten πεύσις einem der Hauptanlieger der ikonoklastischen Theologie Ausdruck: Das echte Bild solle mit dem Urbild wesenseins sein (ὁμοούσιον)<sup>35</sup>. So stellt der Kaiser - Theologe die Frage: Wie ist es möglich, Christus, der aus zwei Naturen (ἐκ δύο φύσεων,) einer materiellen und einer immateriellen,

30. P. Speck, «Artabasdos. Der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren» (*Ποικίλα Βυζαντινὰ* 2), Bonn 1981.

31. Acta Sanctorum, April I, S. XXIV.

32. Antir. I, *PG* 100, 205-328, und II, *PG* 100, 329-373.

33. Studien, S. 8-11. Der Text auch in: H. J. Geischer, *Der byzantinische Bilderstreit*, Gütersloh 1968, S. 41-43; H. Hennephof, «Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes» (*Byzantina Neerlandica* A 1), Leiden 1969, S. 55-57, versuchte weitere Fragmente einer dritten Peusis zu ermitteln, was allerdings auf heftige Einwände stieß. Siehe St. Gero, «Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century», *Byz* 44 (1974) 28, Anm. 6; Ders. *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources* (= Constantine), Louvain 1977, S. 37, Anm. 1.

34. *A.a.O.*, S. 14. Zur Authentizität der Schriften siehe Gero, a.a.O., S. 39.

35. Fragm. von der I. Peusis: «καὶ εἰ καλῶς, ὁμοούσιον αὐτὴν εἶναι τοῦ εἰκονιζομένου», Ostrogorsky, a.a.O., S. 8, Nr. 2.

in einer unvermischten Einheit bestehe, im Bild darzustellen? Konstantin läßt daran keinen Zweifel gelten: Christus könne auf keinen Fall dargestellt werden. Wenn man das tut, umschreibe man entweder die an sich unumschreibbare (ἀπερίγραπτος) göttliche Natur Christi<sup>36</sup>, oder man lasse dann, falls man nur seine menschliche Natur umschreibe, die göttliche beiseite und habe Christus zu einem "bloßen Menschen" (ψιλὸς ἄνθρωπος) gemacht<sup>37</sup>. Vorausgesetzt nun, daß nur die menschliche Natur Christi umschreibbar sei, fragt der Kaiser, wie der Maler denn dazu komme, ein Christusbild anzufertigen und es "Christus" zu nennen. Dies sei sinnlos; denn der Name "Christus" kennzeichne sowohl Gott als auch den Menschen und von daher sei er für eine Ikone nicht zugänglich, da sie nur die Natur des Menschen zu kennzeichnen vermöge. Ziehe man obendrein in Betracht, daß ein Bild immer Bild einer Person (πρόσωπον) sei<sup>38</sup>, dann liege die Folgerung auf der Hand. Durch die Anfertigung eines Christusbildes, das nur Darstellung seiner Menschheit sein könne, werde, dem Fleisch Christi eine eigene Person Christi gegeben und werde somit eine vierte Person in die Heilige Trinität eingeführt<sup>39</sup>. Konstantin griff hier einen Gedanken auf, der nicht neu war. Schon ein paar Jahrzehnte vor ihm hatte sich Johannes von Damaskos, während er die Darstellbarkeit Christi verteidigte, gegen die Verselbständigung des Leibes

36. Fragm. von der I. Peusis: «ἐπειδὴ καὶ ἑτέραν ὄντων φύσιν συνηνωμένην τῇ σαρκὶ ἔχει, καὶ μετὰ τῶν δύο φύσεων ἐκείνων εἰς ὑπάρχει, ... οὐχ ὑπολαμβάνομεν ὅτι δυνατῶς ἔχει περιγραφῆσθαι, ἐπειδὴ καὶ τὸ χαρακτηριζόμενον ἐν πρόσωπόν ἐστι, καὶ ὁ περιγράφων τὸ πρόσωπον ἐκεῖνο, δῆλον ὅτι καὶ τὴν θεῖαν φύσιν περιέγραψεν, ἣτις ἐστὶν ἀπερίγραπτος. Ostrogorsky, a.a.O., Nr. 5.

37. Fragm. von der I. Peusis: «ὅτι ἐπὶ τῆς σαρκὸς καὶ μόνης ἴδιον πρόσωπον περιγράφει ψιλοῦ ἀνθρώπου, ... τοῦτέστι χαρακτηρίζων πρόσωπον καὶ ποιῶν τὸν Χριστὸν κτίσμα καὶ μόνον, καὶ τὴν θεῖαν φύσιν μὴ εἶναι εἰς αὐτόν». Ostrogorsky, a.a.O., S. 9, Nr. 7 und 8.

38. Fragm. von der I. Peusis: «ὅτι ἡ εἰκὼν προσώπου ἐστὶν εἰκὼν, καὶ ταύτη τὴν θεῖαν φύσιν ἀπρόσωπον ὡς ἀπερίγραπτον τηγάνειν». Ostrogorsky, a.a.O., Nr. 12. Hier sowie im folgenden Fragm. Nr. 13, worin der Begriff πρόσωπον nicht im Sinne von Hypostase, sondern von «Gestalt» aufgefaßt wird, liegt einer der schwächsten Punkte der kaiserlichen Ikonentheologie. Dagegen meint Gero, Constantine, S. 43. Anm. 30: «The word *prosopon* is multivalent, ... here Constantine uses it in the straightforward non technical sense of external form or appearance. The image is the Depiction of the outward appearance. Incidentally this text demonstrates quite clearly Constantine's avowal of the persistence of the two φύσεις, after the Union».

39. Fragm. von der I. Peusis: «ἐπειδὴ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἐκείνην ἀχώριστος ἡ πραγματεία, ... εἰ δὲ καὶ τῆς σαρκὸς μόνης εἰκόνα ποιεῖ, λοιπὸν καὶ πρόσωπον ἐπὶ τῇ σαρκὶ ἴδιον δίδωσι. Καὶ γίνεται τοῦτο τῇ ὅλῃ θεότητι τετρας, τοῦτέστι τρία πρόσωπα ἐπὶ τῆς

Christi und seine Hinzufügung als Person zu der Heiligen Trinität gewehrt<sup>40</sup>. Dies legt, wie G. Ostrogorsky und neuerdings Th. Nikolaou gegen P. Alexander mit Recht hervorgehoben haben, mit großer Wahrscheinlichkeit die Vermutung nahe, daß das "quaternity argument" vom Beginn des Bilderstreites an dem theologischen Arsenal des Bilderstreites, an dem theologischen Arsenal der Bilderstürmer angehörte, die damit die Gegenpartei des Nestorianismus zu beschuldigen versuchten<sup>41</sup>. Man wird dieser Meinung sich m. E. mit guten Grunde anschließen dürfen: Hätte der Damaskener von selbst auf das "quaternity argument" Bezug genommen, ohne genügend Anlaß von den Ikonoklasten zu haben, wäre nicht leicht zu ersehen, weshalb er denn eine so bedeutende argumentative Waffe in die Hände seiner Gegner legte. Außerdem ist es auch darauf hinzuweisen, daß die griechischen Kirchenväter keine spekulativen Theologen im Sinne z. B. der mittelalterlichen Scholastik waren, sondern geistinspirierte Gläubige, deren theologische Lehrtätigkeit als eine lebendige, charismatische und aus der geistlichen Erfahrung im mystischen Leib Christi erwachsene Funktion anzusehen ist; deswegen pflegten sie - insbesondere in ihren polemischen Schriften - nicht rein theoretische bsw. hypothetische Gesichtspunkte zu behandeln, sondern auf konkrete Fragen oder Einwände ihrer Gegner einzugehen, die das kirchliche Leben ad hoc betrafen und die Vollkommenheit des richtigen Glaubens in Gefahr brachten. Jedenfalls erhält deutlich die Erwähnung des "quaternity argument" beim Damaskener den christologischen Hintergrund des

---

θεότητος καὶ ἐν τὸ τῆς ἀνθρωπότητος, καὶ ἔστι κακῶς τοῦτο». Ostrogorsky, a.a.O., Nr. 6.

40. De imag. I, 4, in: Die Schriften des Johannes von Damaskos III, besorgt v. B. Kotter, Berlin - New York 1975, S. 77. Vgl. Th. Nikolaou, «Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos», *OstKSt* 25 (1976) 138-165. Gegen die Einführung einer vierten Person in die Hl. Trinität hatte sich schon Theodoretos v. Kyrrhos, in der Zeit der großen christologischen Streitigkeiten geäußert: Ep. 146, *PG* 83, 1393B. Ebenfalls verwarf diesen Gedanken Paulos v. Emesa in seiner Rede in Alexandrien kurz nach dem Konzil von Ephesos (431); *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, hrsg. v. E. Schwartz, I, 1, 4, Berolini et Lipsiae 1929, S. 10, 27-28. Auch der 5. Anathematismus des V. Ökumenischen Konzils wies die Einführung einer vierten Person in die Hl. Trinität zurück: «Οὐτε γὰρ προσθήκη προσώπου, ἢ γονυ ὑποστάσεις, ἐπεδέξατο ἡ ἅγια Τριάς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἐνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος Θεοῦ Λόγου.», in: J. Karmiris, (Hg.), *DSMn*, Bd. 1, Athen 1960. S. 194.

41. Nikolaou, *Studites*, 37; P. J. Alexander, *The Patriarch Nikephorus of Constantinople*, Oxford 1958, S. 48.

Ikonoklasmus, der somit als eine Fortsetzung der christologischen Streitigkeiten der vorausgegangenen Jahrhunderte betrachtet werden kann<sup>42</sup>.

In der zweiten Πεύσις befaßt sich Konstantin mit der hl. Eucharistie, die, seiner Meinung nach, das einzige echte und von Christus selbst übergebene Christusbild darstelle. Diese Auffassung ist eine folgerichtige Anwendung des oben erwähnten ikonoklastischen Postulats, das wahre Bild solle mit dem Urbild wesenseins sein. Allerdings, so Konstantin, werde das Brot der Eucharistie Leib Christi "durch Teilhabe und der Stellung nach"<sup>43</sup>; eine Aussage, die, laut dem griechischen Theologe B. Jannopoulos, der kurz vorher geäußerten Auffassung über die Wesenseinheit zwischen Urbild und Abbild offensichtlich widerspreche<sup>44</sup>. Und obwohl eine solche Formulierung (θέσει) in der vorangehenden patristischen Tradition kaum aufzuspüren ist, dürfte man wohl zu Recht die Stelle aus der Demonstratio Evangelica von Eusebios von Kaisereia als Vorbild der kaiserlichen Eucharistielehre betrachten, worin die Eucharistie als Bild und Symbol (εἰκόνα καὶ σύμβολον) des Leibes Christi bezeichnet wird<sup>45</sup>. Im Rahmen der griechischsprachigen patristischen Überlieferung gab es bekanntlich noch ein Zitat aus dem Dialog des "Adamantios" (4 Jh.) - dessen Urheber schaft man im Altertum Origenes zusprach, das nach der neueren Forschung aber im Schülerkreis des Methodios von Olympos aufzusuchen ist - wonach das eucharistische Brot und der Wein Bilder (εἰκόνας) des Fleisches und Blutes Christi darstellen<sup>46</sup>. Jedoch lassen sich Spuren dieser Stelle bei den Nachkommenden kaum ausfindig machen, und

42. Th. Nikolaou, «Συνέχεια τῶν χριστολογικῶν ἐριδῶν καὶ μετὰ τὴν ΣΤ' Οἰκουμένην Σύνοδο», *Epistemonike Parousia Hestias Theologon Chalkes* 2 (1991) 291-307. Von daher entbehrt die Ansicht von H.-G. Beck, daß die Entwicklung der byzantinischen Christologie mit dem Konzil von 680-681 abgeschlossen ist, einer festen Grundlage: Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, (Die Kirche in ihrer Geschichte, 1, D1), Göttingen 1980, S. 60.

43. Fragm. aus der II. Peusis: «ἐκέλευσε τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις παραδοῦναι δι' οὗ ἠράσθη πράγματος τύπον εἰς σῶμα αὐτοῦ. ἵνα δι' τῆς ἱεραρχικῆς ἀναγωγῆς, κἂν εἰ ἐκ μετοχῆς καὶ θέσει γίνηται, λάβωμεν αὐτὸ ὡς κυρίως καὶ ἀληθῶς σῶμα αὐτοῦ». Ostrogorsky, *a.a.O.*, S. 10, Nr. 19.

44. B. Jannopoulos, *Αἱ χριστολογικαὶ ἀντιλήψεις τῶν Εἰκονομάχων*, Athen 1975, S. 180.

45. Demonstratio ev. VIII, 1, 79, in J. Heikel, (Hg.), Eusebius Werke, *GCS* 23, Leipzig 1913, S. 366. St. Gero, The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources, *ByzZ* 68 (1975) 4-22, hier 16.

46. In: W. H. van de Sande Bakhuyzen (Hg.), Der Dialog des Adamantios..., *GCS* 4, Leipzig 1901, S. 184. Gero, *a.a.O.*, S. 15f.

darum kommt sie als eventuelles Vorbild der kaiserlichen Eucharistielehre nicht in Betracht. St. Gero entdeckte eine parallele Stelle in einem Gedicht des hl. Ephrem des Syrers<sup>47</sup>, während uns in *Adversus Marcionem* von Tertullian (2-3 Jh.) die Formulierung "*figura corporis mei*" begegnet, die aber soviel bedeutet wie "*mein Leib unter dem Sympol des Brotes*"<sup>48</sup>. Doch beide Stellen dürfte der Kaiser - Theologe m. E. nicht zur Kenntnis genommen haben. Jedenfalls weist seine Eucharistielehre kaum Ansätze eines in sich geschlossenen Systems auf; sie dient ausschließlich dem Vorhaben, der Ablehnung der Ikonenverehrung ein festes theologisches Fundament zu verchaffen.

Die Ausführung der zweiten Πεύσις schließt mit einem Schwur Konstantins, sich nie vom Glauben an Christus entfernt zu haben. Außerdem wird noch eine Schrift in Aussicht gestellt, welche die Frage nach den Bildern Marias und der Heiligen behandeln soll<sup>49</sup>. Aus anderen Quellenzeugnissen läßt sich mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit herausstellen, daß Konstantin nicht nur die Theotokos- und Heiligenbilder verwarf, sondern auch Maria das ehrwürdige Prädikat "*Theotokos*" absprach und den Heiligen eben die Bezeichnung "*heilig*" versagte<sup>50</sup>.

Nur beschritt Konstantin den Weg zum geplanten bilderfeindlichen Konzil, indem er durch Einberufungen von Rats- und Bischofsversammlungen seinen theologischen Ansichten zur weitestgehenden Verbreitung verhalf. Er begnügte sich jedoch nicht damit, sondern versuchte, sich seinem Konzil auch dadurch behilflich zu erweisen, daß er eine Sammlung von Väterstellen gegen die Bilderverehrung zusammenstellen ließ. Patriarch Nikephoros zitiert daraus in seiner Schrift *Contra Eusebium et Epiphaniem* und versucht nachzuweisen, daß es

---

47. Gero, *a.a.O.*, S. 19f.

48. *Adversus Marcionem*, 4, 40, *PL* 2, 460: «Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei». Vgl. b. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg - Basel - Wien 1978, S. 163.

49. Ostrogorsky, *a.a.O.*, S. 11, Nr. 24.

50. Theophanes, *Chronographia*, hrsg. v. C. de Boor, Bd. I, Lipsiae 1883, S. 439; Nikephoros v. Konst., *Antir.* II, *PG* 100, 341C; Georgios Monachos, *Chronicon*, hrsg. v. C. de Boor, Bd. II, Lipsiae 1904 (Ndr. Stuttgart 1978), S. 751; Leon Grammatikos, *Chronographia*, hrsg. v. I. Bekker, Bonnae 1842, S. 181; Theosteriktos, *Vita Nicitae Mediciensis*, *a.a.O.*, S. XXVIII. Vgl. Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, 1. Teil: *Regesten von 565-1025*, München und Berlin 1924, Nr. 327, 333.

sich dabei z. T. um Fälschungen oder um Einschübe in echte patristische Texte handelt. Konstantin zitiert vorgeblich aus Werken von Basileios dem Großen, Gregor von Nazianz, Athanasios dem Großen, Kyrilos von Alexandrien, Johannes Chrysostomos, Gregor von Nyssa, Epiphanius von Konstantia und aus dem oben erwähnten Brief an Konstantia des Eusebios von Kaisereia<sup>51</sup>.

### III. Das ikonoklastische Konzil von Hiereia.

Als im Januar 754 der Patriarch Anastasios starb, hielt Konstantin nun die Zeit für gekommen, das Konzil einzuberufen<sup>52</sup>. Als Ort wählte er den Palast von Hiereia, welches zwischen Chrysopolis und Chalkedon gelegen war. Das Konzil<sup>53</sup> dauerte sechs Monate, vom 10. Februar bis zum 8. August 754. Nach Theophanes und dem Horos des Konzils nahmen 338 Bischöfe daran teil. Über die Zahl der Sitzungen, die Form der Diskussionen und die Arbeitsmethoden ist nichts bekannt, zumal die Konzilsakten verlorengegangen sind. Ihre Lehrdefinition (Horos) ist auch durch die Akten des 7. Ökumenischen Konzils überliefert, in dessen 6. Sitzung sie vorgelesen und widerlegt wurde<sup>54</sup>. Den Vorsitz führte Theodosios von Ephesos, ein Sohn des früheren Kaisers Tiberios II. Apsimaros<sup>55</sup>, während als Vizepräsidenten Sisinnios von Perge (mit dem Beiname Pastillas) und Basileios von Antiochien in Pamphylien (Triakakabos) wirkten. Weder der Papst noch die Patriarchen des Ostens waren anwesend oder vertreten. Dies gab den Bilderfreunden genügend Anlaß dazu, dem Konzil Konstantins V. die Ökumenizität abzuspochen und es als eine widerrechtliche und "kopfloze" Versammlung zu bezeichnen<sup>56</sup>.

51. Gero, *Constantine*, S. 47-52.

52. Theophanes, *a.a.O.*, S. 427.

53. Theophanes, AM 6245, *a.a.O.*; Vgl Gero, *Constantine*, S. 53-110; G. Dumeige, *Nizäa II, aus dem Französischen übers.* v. E. Labonté, (Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. IV), Mainz 1985, S. 112-118.

54. Mansi, Bd. 13, S. 205-364; und Hennephof, *a.a.O.*, S. 61-78, Nr. 200-264. Vgl: M. V. Anastos, *The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754*, in: *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend jr.*, Princeton 1955, S. 177-188.

55. G. V. Sumner, Philippicus, Anastasius II and Theodosius III, *GRBS* 17 (1976) 287-294, hat die Vermutung aufgestellt, daß unser Theodosios mit dem gleichnamigen Kaiser Theodosios III. identisch sei, der zugunsten Leons III. zurücktrat und das Mönchsgewand anlegte. Sofern diese Behauptung zutrifft, hätten wir hier in der Tat eine bemerkenswerte Karriere eines Exkaisers vor uns.

56. Theophanes, *a.a.O.*, Stephanos Diakon, Vita Stephani junioris, *PG* 100, 1117D-1120A; Nikephoros v. Konst., «Apologeticus», *PG* 100, 597C. Über die Ekklesiologie des Patriarchen Nikephoros siehe P. O'Connell, «The Ecclesiology of

Konstantin war geschickt genug, den Nachfolger des verstorbenen Patriarchen Anastasios erst auf der letzten Sitzung des Konzils im Blachernenpalast in Konstantinopel "wählen" zu lassen. Als neuer Patriarch wurde am 8. August 754 der bisherige Bischof von Syllaion Konstantin ernannt. Am 27. August zog der Kaiser, wahrscheinlich mit seinem kleinen Sohn Leon und den Konzilsbischöfen zum Forum und ließ die Konzilsakten öffentlich verlesen, wobei auch die bedeutendsten Anhänger der Bilderverehrung, Johannes von Damaskos (Mansur), Georgios Kyprios und Germanos von Konstantinopel mit dem kirchlichen Bann belegt wurden<sup>57</sup>.

Im folgenden werden wir den Inhalt des ikonoklastischen Horos etwas eingehender betrachten und sein Verhältnis zur kaiserlichen Ikonentheologie untersuchen. Nach einigen einleitenden Worten beginnt der Horos des Konzils mit der Aufzählung der sechs vorangegangenen Ökumenischen Konzilien und der von ihnen verurteilten Häresien. So wird die Basis geschaffen, auf welcher der Angriff des Konzils gegen die Bilder erfolgt: Wer ein Christusbild mache, verstoße gegen die Lehre über die hypostatische Einheit der beiden Naturen Christi. Denn falls er den ganzen Gottmenschen darstellen wolle, vermenge er beide Naturen und ver falle so der Irrlehre der Monophysiten und frevele noch darüber hinaus, indem er die unumschreibbare Gottheit zu umschreiben versuche<sup>58</sup>. Sehe er aber dieses ein und

---

St. Nicephorus I (758-828) Patriarche of Constantinople. Pentarchy and Primacy» (*OrChrA* 194), Rom 1972; Johannes v. Jerusalem, «Contra Caballinum 16», *PG* 95, 332C. Hierbei sei auch an die bedeutende Rolle zu erinnern, welche die sogenannte Pentarchietheorie als Kriterium für die Ökumenizität der Konzilien in Byzanz spielte. Diesbezüglich schreibt Y. Congar, «Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma» (*HDG* III 3c), Freiburg - Basel - Wien 1971, S. 47: «Die Theorie von der Pentarchie, die schon in den Novellen CXXIII und CXXXI Justinians auftaucht, war denn auch der ikonophilen Seite genehm, besonders Theodoros Studites... Nach ihr konnte man die Gemeinschaft der Kirchen strukturiert und ihre Einheit gewahrt sehen. Das Einverständnis der fünf Patriarchen, die man mit den fünf Sinnen des Leibes (Justinian) oder auch mit den fünf Gipfeln (Theodoros) verglich, erweist die Einmütigkeit der Kirchen; und gerade es bildete... ein Kriterium für die Ökumenizität der Konzile».

57. Hennephof, a.a.O., S. 78, Nr. 264; Mansi, a.a.O., S. 356 CD.

58. «Ἐποίησε γὰρ ὁ τοιοῦτος εἰκόνα ὀνομάσας αὐτὴν Χριστόν. Καὶ ἔστι τὸ Χριστὸς ὄνομα Θεὸς καὶ ἄνθρωπος. Λοιπὸν καὶ εἰκὼν θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Καὶ λοιπὸν ἡ συμπεριέγραψε κατὰ τὸ δοκοῦν τῆ αὐτοῦ ματαύτητι τὸ ἀπερίγραφον τῆς θεότητος τῆ περιγραφῆ τῆς κτιστῆς σαρκός, ἢ συνέχεε τὴν ἀσύγχυτον ἔνωσιν ἐκίνησεν τῷ τῆς συγχύσεως ἀνομήματι περιπεσῶν, δύο βλασφημίας ἐκ τούτου τῆ θεότητι προσάψας διὰ τῆς περιγραφῆς τε καὶ συγχύσεως. Ταῖς αὐταῖς οὖν καὶ ὁ προσκυνήσας βλασφημίας ὑπο-

trachte er nur die menschliche Natur Christi abzubilden, so sei er ein Nachfolger des Nestorios<sup>59</sup>, der die beiden Naturen auseinandergerissen und zu der Heiligen Trinität eine vierte Person hinzugefügt habe<sup>60</sup>. Daher sollen die Bilderverehrer als Häretiken mit dem Bann belegt werden. Selig aber seien diejenigen, die das echte Bild Christi verehren, d. h. die Heilige Eucharistie, das die Menschen von Christus selbst empfangen haben. Auch hier findet die bereits bei Konstantin anzutreffende Begriffsunterscheidung *θέσει* - *φύσει* Anwendung, womit das eucharistische Brot der Stellung nach als ein Leib Christi (*θέσει σῶμα*) definiert wird<sup>61</sup>. Angesichts dieser äußerst ungewöhnlichen Formulierung, deren Spuren in der patristischen Literatur kaum anzutreffen sind<sup>62</sup>, darf man der These St. Geros, die Eucharistielehre der Bilderstürmer beruhe auf der vorangegangenen patristischen exegetischen Überlieferung, zumindest zurückhaltend gegenüberstehen<sup>63</sup>.

In bezug auf die Bilder Marias und die der Heiligen, seien diese zwar nicht in dem Sinn prinzipiell unmöglich, wie die Bilder Christi; trotzdem aber seien sie auf die schärfste Weise abzulehnen, da sie zur Idololatrie führen und durch Einkleidung in toten Farben die Gottesmutter und die Heiligen, die in hoher Herrlichkeit und ewigen Glanz

---

βέβληται καὶ τὸ οὐαὶ ἀμφοτέροις ἐφάμιλλον, ὅτι Ἀρείω καὶ Διοσκόρω καὶ Εὐτυχεὶ καὶ τῇ τῶν Ἀκεφάλων αἵρέσει συνεπλανήθησαν». Hennephof, *a.a.O.*, S. 66, Nr. 222; Mansi, *a.a.O.*, S. 252 AB.

59. «Συναχθήσεται οὖν τοῖς τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα γράφειν οἰομένοις ἢ τὸ θεῖον περιγραπτόν καὶ τῇ σαρκὶ συγχυθέν, ἢ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἀθέωτον καὶ διηρημένον καὶ πρόσωπον ἰδιουπόστατον ἐπὶ τῆς σαρκὸς διδόναι ἐξομοιούμενοις ἐν τούτῳ τῇ Νεστοριανῶν θεομαχίᾳ». Hennephof, *a.a.O.*, S. 67, Nr. 225; Mansi, *a.a.O.*, S. 257E, 260 AB.

60. Hennephof, *a.a.O.*, S. 75f. Mansi, *a.a.O.*, S. 344C.

61. «Ὡσπερ οὖν τὸ κατὰ φύσιν τοῦ Χριστοῦ σῶμα ἅγιον ὡς θεοθέν, οὕτως δῆλον καὶ τὸ θέσει ἦτοι ἢ εἰκὼν αὐτοῦ ἢ ἀγία ὡς διὰ τινος ἁγιασμοῦ χάριτι θεουμένη». Hennephof, *a.a.O.*, S. 68, Nr. 226; Mansi, *a.a.O.*, S. 261DE, 264ABC.

62. G. Ladner «The Concept of Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy», *DOP* 7 (1953) 18, meint, die betreffende Stelle des Horos gehe auf einen Text des Eustathios v. Antiochien (*PG* 83, 176C) zurück, den er wie folgt interpretiert: «*Christ as man is compared to an art-image made θέσει, Christ as God to an image generated φύσει*». Abgesehen von der Richtigkeit dieser Interpretation, die ja nicht ohne weiteres annehmbar ist (Gero, *The Eucharistic Doctrine...*, S. 11, Anm. 42), darf man wohl mit Recht der Meinung von H. Barion, «Quellenkritisches zum byzantinischen Bilderstreit», *Römische Quartalschrift* 38 (1930) 81f., zustimmen, im Horos von 754 werde keineswegs eine Wesenseinheit zwischen dem natürlichen Leib Christi und dem eucharistischen Brot postuliert.

63. Gero, *Constantine*, S. 46f.; Ders. *The Eucharistic Doctrine...*, S. 21.



leben, erniedrigen<sup>64</sup>. Statt dessen solle man vielmehr deren Tugenden als lebendige Bilder in seinem Herzen tragen und um ihre Nachahmung eifern. M. Anastos hat beweisen können<sup>65</sup>, daß dieser auf den hl. Epiphanius zurückgehende Gedanke (das ethische Argument gegen die Bilderverehrung) nicht erst in der zweiten ikonoklastischen Periode auftaucht, sondern schon im Horos des Konzils von 754 mit patristischen Zeugnissen belegt und in einem der Schlußanathematismen wiederholt wird<sup>66</sup>. Das Konzil schließt seinen Horos mit zwanzig Anathematismen, in denen noch einmal die Grundzüge der kurz vorher dargelegten Lehre wiederholt werden und der Bannspruch gegen diejenige ausgesprochen wird, die mit diesen Bestimmungen nicht einverstanden sein sollten.

Der Lehrgehalt des "Horos" von Hiereia läßt sicherlich bis zu einem gewissen Grad den Einfluß der kaiserlichen Theologie erkennen. Es scheint aber immerhin, daß die Konzilsbischöfe doch nicht gänzlich auf die Linie Konstantins einschwenkten, zumal sie Radikalismus in diskreter Weise ablehnten. Der von Kaiser erhobene Vorwurf, daß eine Abbildung der bloßen menschlichen Natur Christi zur Trennung seiner beiden, untrennbar vereinigten Naturen und zur Einführung einer vierten Person in die Heilige Dreieinigkeit führt (Nestorianismus), wird aufgenommen. Ähnlich wird der Versuch, beide Naturen im Bild darzustellen, als Monophysitismus abgetan. Diese explizit geäußerte Alternative als das unausweichliche Ergebnis jeder bilderfreundlichen Theologie begegnet uns bei den kaiserlichen Schriften nicht. Wie Ostrogorsky mit Recht unterstreicht: Die spitzfindige Alternative, entweder Nestorios oder Dioskoros - Euthyches, hat erst das Konzil von 754 ausgeklügelt<sup>67</sup>.

Darüber hinaus vermieden die Konzilsbischöfe in den christologischen Aussagen die, aus dem post-chalkedonischen Blickwinkel betrachtet, monophysitisch klingende Formulierung "aus zwei Naturen" (ἐκ δύο φύσεων). Aber auch andere theologische Fehlgriffe der Schriften Konstantins, wie etwa der irreführende Gebrauch des Terminus "πρόσωπον" im Sinne von Gestalt, nehmen in der Lehrdefinition des Konzils keinen Platz ein. All dies wertet H.-G. Beck als

---

64. Hennephof, *a.a.O.*, S. 68f., Nr. 228, 232. Mansi, *a.a.O.*, S. 272AB, D, 277CDE.

65. M. V. Anastos, «The Ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815», *DOP* 8 (1954) 151-160.

66. Hennephof, *a.a.O.*, S. 72, Nr. 241, S. 76, Nr. 258.

67. Ostrogorsky, *Studien*, S. 18.

Beweis gegen die angebliche Hörigkeit des Konzils gegenüber Konstantin<sup>68</sup>, wobei man allerdings entgegenhalten dürfte, daß die wesentlichen Grundzüge der kaiserlichen Auffassungen für die Lehre von Hiereia ja wohl eigentlich ausschlaggebend gewesen waren.

#### IV. Die Frage nach dem Charakter der ikonoklastischen Theologie.

Spätestens an dieser Stelle ist die Frage nach dem eigentlichen Charakter der ikonoklastischen Theologie aufzuwerfen. Unsere Aufmerksamkeit wird hauptsächlich zwei Fragenkomplexen gelten.

Zunächst stellt sich das Problem der monophysitischen Tendenzen zur Diskussion, die sich, nicht wenigen Autoren zufolge, in den christologischen Ansichten der die sich, nicht wenigen Autoren zufolge, in den christologischen Ansichten der Bilderstürmer herausstellen lassen. Als erster vermißte Ostrogorsky unter den zahlreichen christologischen Formulierungen der Schriften Konstantins die eigentliche chaledonische Formel "ἐν δύο φύσεσιν"<sup>69</sup>. So sah er sich bemüßigt die Vermutung aufzustellen, dem Ikonoklasmus liege eine Gesinnung zugrund, in der das wahre Verständnis für das Grunddogma des Christentums, d. h. die Fleischwerdung des Gottessohnes, verlorengegangen sei<sup>70</sup>. Die "monophysitische" Erklärung des Bildersturms wurde von noch zwei renommierten Forschern aufgegriffen. E. v. Ivanka hielt den Ikonoklasmus für der letzten Ausläufer der "dualistisch - spiritualistischen" Denkweise, die im Platonismus ihre Wurzeln hatte und für die Ostkirche eine ständige Gefahr bedeutete<sup>71</sup>. Diese Auffassung wurde von G. Florovsky weiter ausgeführt, wobei er jedoch den Horos von Hiereia im origenistischen Sinn interpretierte. In diesem Sinn erklärte Florovsky auch den Brief von Eusebios an Konstantia<sup>72</sup>. Diese Deutung

68. H.-G. Beck, «Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus», in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. v. H. Jedin, Bd. III/1, Freiburg - Basel - Wien 1973, S. 36.

69. Ostrogorsky, *Studien*, S. 24. Zur Problematik hinsichtlich der Formeln «ἐκ δύο φύσεων» und «ἐν δύο φύσεσιν» siehe A. Grillmeier «Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon», in: A. Grillmeier - H. Bacht, (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. I, Würzburg 1975, S. 196f.

70. V. Grumel, «Recherches récentes sur l'iconoclisme», *EO* 29 (1930) 92-100, hier 94, meint, daß Ostrogorsky bei Konstantin zu sehr die Tendenz zum Monophysitismus betont habe.

71. E. von Ivanka, *Hellenistisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948, S. 105ff.

72. G. Florovsky, *a.a.O.*, S. 77-96.

aber lehnt St. Gero ausdrücklich ab, der behauptet, sie sei nicht genügend mit einschlägigen Quellenbelegen untermauert<sup>73</sup>. Nach M. Loos stellt die christologische Argumentation der Ikonoklasten nur eine Entfaltung dessen dar, was in nuce bei Epiphanius ausgedrückt ist<sup>74</sup>. Neuerdings griff J. Meyendorff wieder auf die monophysitische Interpretation zurück, indem er zu beweisen versuchte, daß aus ikonoklastischer Sicht die Vergöttlichung der Menschennatur Christi die rein menschlichen Charakterzüge aufhebe<sup>75</sup>. Dieser These schließt sich auch Th. Sideris an<sup>76</sup>, während B. Jannopoulos anhand einer Reihe von Äußerungen des Konzils von 754 zu ähnlichen Schlußfolgerungen kommt: Im Horos von Hiereia begegnen uns in bezug auf die Menschheit Christi Formulierungen, die unklar und absurd seien, wie daß Gott in seiner Oikonomie "nur *Materie des menschlichen Wesens*" angenommen hat, die zwar total vollkommen ist, doch keine eigenständige Person konstituiert. Darum sollte, konsequenterweise, die Natur des Brotes als wahres Bild Christi dargebracht werden, da sie ausgerechnet keine menschliche Form bildet<sup>77</sup>. Ebenfalls wird in anderen Stellen des Horos klargestellt, daß der Menschheit Christi kein Selbstand bzw. keine menschliche Person zukam, was aus ikonoklastischer Sicht die Unumschreibbarkeit der in der Hypostase des Logos angenommenen Menschheit impliziert. Gerade daraus aber leiten die ikonoklastischen Konzilsbischöfe ihren schwerwiegenden christologischen Ansatz her, daß Christus auch nach der Fleischwerdung unumschreibbar sei<sup>78</sup>; eine Behauptung, die aus der zwar nicht

73. Gero, *Constantine*, S. 104; auch M. Loos, «Einige strittige Fragen der ikonoklastischen Ideologie», in: *Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz*, hrsg. v. H. Köpstein, und F. Winkelmann, (*Berliner Byzantinische Arbeiten*, 51) Berlin 1983, S. 136, läßt die origenistische Interpretation nicht gelten.

74. Loos, *a.a.O.*, S. 151. Gegen die monophysitische Interpretation äußern sich auch: Thümmel, *a.a.O.*, S. 28f.; S. Brock, *Iconoclasm and the Monophysites*, in: *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham, March 1975, hrsg. v. A. Bryer, und J. Herrin, Birmingham 1977, S. 53-57; und Gero, *a.a.O.*, S. 39-40.

75. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, S. 248.

76. Th. Sideris, «The Theological Arguments of the Iconoclasts during the Iconoclastic Controversy», *Byz. Studies* 6 (1979) 178-192.

77. Hennephof, *a.a.O.*, S. 67f., Nr. 226: «...ὅτι ὡσπερ ὁ ἐξ ὑμῶν ἀνελάβετο, ὅλη μόνη ἐστὶν ἀνθρωπίνης οὐσίας κατὰ πάντα τελείας μὴ χαρακτηριζούσης ἰδιοσύστατον πρόσωπον, ἵνα μὴ προσθήκη προσώπου ἐν τῇ θεῷτητι παρεμπέση, οὕτω καὶ τὴν εἰκόνα ὅλην ἐξαίρετον ἦγον ἄρτου οὐσίαν προσέταξεν προσφέρεισθαι μὴ σχηματίζουσαν ἀνθρώπου μορφήν...» Siehe B. Jannopoulos, *a.a.O.*, S. 56ff., worin auch weitere einschlägige Belege gesammelt und ausgewertet worden sind.

78. Hennephof, *a.a.O.*, S. 75, Nr. 251; Mansi, *a.a.O.*, 337C: «Εἰ τις τὴν ἀπερίγραπτον τοῦ Θεοῦ λόγου οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν διὰ τὸ σεσαρκῶσθαι ἐπιτηδεύει δι' ὑλικῶν χρωμάτων ἐν εἰκόσιν ἀνθρωπομόρφως περιγράφειν καὶ οὐχὶ μᾶλλον θεολογεῖ

direkt ausgesprochenen Annahme resultiert, daß nicht nur die göttliche, sondern auch die menschliche Natur Christi unumschreibbar sei<sup>79</sup>. Daraus ergebe sich, daß das von Christus angenommene Fleisch (σὰρξ) nicht abbildbar sei, da es der individuellen Charakterzüge entbehre. Denn wären ihm individuelle Charakterzüge zugeprochen worden, dann sollte dies zu der Annahme auch einer menschlichen Hypostase führen. Nur tritt hierbei der wesentliche Kernpunkt der theologischen Problematik des Bilderstreites deutlich in Erscheinung: Die ikonoklastische Bilderlehre beruht auf einer einseitigen bzw. mangelhaften Auffassung des Hypostasebegriffs und dessen philosophisch-theologischer Entwicklung im Rahmen hauptsächlich der nachchalkedonensischen christologischen Auseinandersetzungen. Es würde sich deshalb als besonders hilfreich erweisen, die Frage aus dogmengeschichtlicher Sicht anzusprechen.

Nach erheblichen Bedenken, ja sogar einer ablehnenden Haltung gegenüber dem Terminus "*Hypostase*" seitens der strengen Anhänger des 1. Nizänum (325) - die ihn für gleichbedeutend mit Ousia hielten und daher die Formel "*eine Gottheit in drei Hypostasen*" als häretisch verwarfen - wurde er schließlich, wie bekannt, von den kappadokischen Vätern als fester und unverzichtbarer Terminus technicus hinsichtlich der Trinitätslehre in das theologische Vokabular der Kirche eingebürgert<sup>80</sup>. In ihrem Bemühen, die Einheit und Konsubstantialität der einen Gottheit sicherzustellen, und das bei gleichzeitiger Hervorhebung des personalen (hypostatischen) Moments der drei göttlichen

---

αὐτὸν οὐδὲν ἦτιον καὶ μετὰ τὴν σὰρκωσιν ἀπερίγραφοι ὄντα, ἀνάθεμα». Hierbei läßt sich bei näherer Betrachtung eine wesentliche Widersprüchlichkeit feststellen, indem die Konzilsbischöfe sich einerseits zu den Beschlüssen der vorangegangenen Ökumenischen Konzilien bekennen (Hennephof, *a.a.O.*, S. 64ff., Nr. 212-216, 220), denen zufolge Christus sowohl vollkommener Gott als auch vollkommener Mensch ist, sie aber andererseits vermeiden, Christus zugleich als unumschreibbar und umschreibbar anzusehen. Angesichts dessen wies Patriarch Nikephoros, «Antir. I.», *PG* 100, 328CD, mit gutem Grunde darauf hin, daß die Ikonoklasten alle Eigenschaften (Idiomen) Christi in doppeltem Sinn annahmen außer der Eigenschaft der Umschreibbarkeit.

79. Vgl. C. Scouteris, «La personne du verbe incarné et l'icone. L'argumentation iconoclaste et la réponse de sainte Théodore Studite», in: F. Boespflug, N. Lossky, (Hgg.), *Nicée II; 787-1987. Douze siècles d' Images religieuses*; Paris 1987, S. 121-133, hier 126 und 128.

80. Eine nicht zu unterschätzende Rolle zur orthodoxen Legitimierung des Terminus spielte dabei die unter Athanasios dem Großen zusammengetretene Synode von Alexandrien (362). Athanasios v. Alex., «Tomus ad Antiochenos», *PG* 26, 795-810, hier 801-804; Vgl. M. Tetz, «Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien», *ZNW* 66 (1975) 194-222, hier 203ff.

Personen in ihrer Besonderheit gegenüber dem Allgemeinen des Physischen (der göttlichen Natur), stellten die Kappadokier den Terminus Hypostase als Bezeichnung des Eigenen dem Terminus Ousia als Bezeichnung des Gemeinsamen gegenüber<sup>81</sup>, um die von bestimmten charakteristischen Eigenschaften gekennzeichnete besondere Existenzweise der drei göttlichen Personen auszudrücken, die aber eine und dieselbe, unteilbare Natur haben. Jede Hypostase weist somit ihre kennzeichnende Eigenschaft auf, die unmittelbar, d. h., ihr ausschließlich eigen ist und sie von den übrigen unterscheidet, ohne jedoch der Einheit der ihnen gemeinsamen Natur (Ousia) einen Abbruch zu tun<sup>82</sup>. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der 38. Brief Gregors von Nyssa, der sich ausführlich mit der Unterscheidung von Ousia und Hypostase befaßt<sup>83</sup>. Er bietet ein aufschlußreiches Beispiel für die hier skizzierten Verwendung von Hypostase als einem Begriff, *„der ein Seiendes nicht nur hinsichtlich seiner allgemeinen, nicht näher definierten und unumschriebenen... Artnatur... bezeichnet, sondern auch hinsichtlich seiner unverwechselbaren Besonderheit, die durch die ihm eigentümlichen und es charakterisierenden Merkmale... zum Ausdruck kommt...“*<sup>84</sup>. So haben die Kappadokier eine hervorragende Leistung vollbracht, indem sie dem trinitarischen Problem eine stichhaltige und weitgehend erklärende Lösung gaben. Sobald aber versucht wird, den von ihnen erarbeiteten Begriff der Hypostase im Bereich der Christologie anzuwenden, erscheint dies aus logischer Sicht problematisch. Die Schwierigkeit machte sich erst nach dem Konzil von Chalkedon

81. Basileios v. Kaisareia, Brief, 214,4 in: ...

82. Basileios v. Kaisareia, «Adv. Eunomium, 2, 28», PG 29, 637: *Αἱ γὰρ τοὶ ἰδιότητες, οἷονεὶ χαρακτηριστὲς τινες καὶ μορφαὶ ἐπιθεωρούμεναι τῇ οὐσίᾳ, διαίρουσι μὲν τὸ κοινὸν τοῖς ἰδιάζουσι χαρακτηρισμοῖσι, τὸ δὲ ὁμοφυὲς τῆς οὐσίας οὐ διακόπτουσιν. Οἷον, κοινὴ μὲν ἡ θεότης, ἰδιώματα δὲ τινὰ πατρότης καὶ υἱότητος... Αὕτη γὰρ τῶν ἰδιωμάτων ἡ φύσις, ἐν τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι δεικνύουσι τὴν ἑτερότητα»; Gregor v. Nyssa, *Contra Eunomium*, 1, in: W. Jaeger, (Hg.), *Gregorii Nysseni Opera*, Bd. 1.1, Leiden 1960, S. 107: *«Ἡ γὰρ ἐπιθεωρουμένη ἐκάστη τῶν ὑποστάσεων ἰδιότης τρανῶς καὶ καθαρῶς τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου διόσθησιν».**

83. Courtonne, *a.a.O.*, Bd. 1, Paris 1957, S. 81ff. (PG 32, 328C-329A). Der Brief war früher unter dem Namen Basileios dem Großen bekannt. Jedoch versuchte R. Hübner, «Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius», in: J. Fontaine - Ch. Kannengiesser, (Hgg.), *Epektasis (Melanges offerts au Card. J. Daniélou)*, Paris 1972, 463-490, den Brief Gregor v. Nyssa zuzuweisen. Auch A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des hl. Basilius*, Lund 1944, s. 71ff., war früher zum selben Schluß gelangt.

84. F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Freiburg Schweiz 1980, s. 60.

bemerkbar, und zwar auf dem Hintergrund der Formel von der einen Hypostase Christi, der, nach der Fleischwerdung in zwei, unvermischt und untrennbar vereinigten vollkommenen Naturen, der göttlichen und der menschlichen bekennt wird. Behält aber die Menschheit Christi ihre kennzeichnenden Eigenschaften bei, dann dürfte im Licht des herkömmlichen, von den Kappadokiern erarbeiteten und gnoseologisch aufgefaßten Hypostasebegriffs, wonach hauptsächlich das Idiomatiche als Kriterium für das hypostatische Sein hervorgehoben wird, zur Menschennatur Christi konsequenterweise eine eigene Hypostase (Prosopon) angenommen werden, es sei denn sie hätte keine Größe, Farbe, Statur, usw. gehabt<sup>85</sup>. Dies war nicht zuletzt der Haupteinwand seitens der Monophysiten gegenüber der chaledoninischen Lehrdefinition, welche die Logoshypostase nach der Inkarnation Christus in zwei zwar völlig vereinigten aber auch unvermischten Naturen bekannte<sup>86</sup>. Aus monophysitischer Sicht suggerierte die vollkommene Vereinigung der beiden Naturen deren gewisse Veränderung, woraus eine "gemischte" Natur zustande kam; somit war eigentlich der Gefahr des Nestorianismus zu entgehen. Die orthodoxe (neuchalkedonensische) Antwort darauf war die Lehre von der "zusammengesetzten Hypostase", die sich einerseits auf einer neuen

---

85. A. Grillmeier, «Der Neuchalkedonismus», in: Ders., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg - Basel - Wien 1975, S. 377. Vgl. S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn 1962, s. 169.

86. Monophysitischem Verständnis zufolge ist es unmöglich, daß ein Seiendes eine Natur (Physis) ist, ohne zugleich eigene Hypostase (Prosopon) zu besitzen, da Natur, Hypostasis und Prosopon gleichbedeutende Begriffe sind. Vgl. Thimotheos Ailouros, «Kritik und Ablehnung der chaledonensischen Glaubenslehre», *PO* 13, 218ff und 229: «...car la nature n'existe pas sans l'hypostase sans la personne (prosopon); si donc il y a deux natures il y a nécessairement aussi deux personnes» (Franz. Übers. v. F. Nau); Philoxenos v. Mabboug, «Brief an Maron v. Anazorbos 7», in: *Le Muséon* 43 (1930) 63: «et si illa elicitur per duas (naturas), etiam sequentes necesse est iuxta illam intellegi, Christumque proclamari, secundum opinionem eorum, simul ac duas naturas, duas quoque esse hypostases et duas personas et duos filios». Auch Severos von Antiochien, hielt den Begriff Natur (φύσις) nicht mit Wesen (οὐσία) sondern mit Hypostase identisch. Nach ihm müsse, wenn Natur das gemeinsame Wesen (οὐσία κοινὴ) bedeute, offenbar die ganze Trinität Mensch geworden sein (Vgl. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, S. 258). Diese Auffassung führt Johannes Grammatikos zufolge unausweichlich zur Teilung der einheitlichen, göttlichen Wesen (*PG* 86/2, 2944D). Um dies zu vermeiden hält Severos vor, daß nicht das göttliche Wesen (Ousia) nach dem gemeinen Verständnis, das die Hl. Trinität ist, Fleisch geworden ist, sondern die Natur (= Hy-

Definierung des Hypostasebegriffs beruht, andererseits den schon bei Kyrillos von Alexandrien im Keim vorhandene Enhypostasiebegriff<sup>87</sup> zum vollen Ausruck kommen läßt.

Was die neue Betrachtungsweise der Hypostase anbelangt, gelang es Johannes Grammatikos als erstem<sup>88</sup>, neben der gnoseologischen Definierung des Begriffes (die, wie erwähnt, hauptsächlich die charakteristischen Eigenschaften ins Auge faßt) auch einen ontologischen Aspekt herauszustellen. So tritt neben dem idiomatischen Moment auch das "Fürsichsein" (καθ' ἑαυτὸ εἶναι), nämlich das Element des Selbstandes, das als Konstitutivum der Hypostase erkannt und zusammen mit dem Enhypostasiebegriff in der christologischen Diskussion um die orthodox-kyrillische Erklärung des Chalkedonensien einen herausragenden Platz einnimmt. Die kappadokische Auffassung der Hypostase wird zwar nicht beseitigt, aber mit dem neuchalkedonensischen, ontologisch geprägten Aspekt verbunden. So deutet Johannes Grammatikos auf die gegenseitig ergänzende Funktion der beiden Aspekte hin, indem er von einer ὑπόστασις καθ' ἑαυτὴν χαρακτηριστικὴ redet, d. h., einer charakteristischen Hypostase, die den Selbstand besitzt<sup>89</sup>.

Diese neuen Elemente kommen im theologischen Denken des Leontios von Byzanz voll zur Geltung, der sie zum Ausbau seiner Theorie der Individuation der Menschheit Christi zusammensetzte. Der Begriff der Hypostase als "Fürsichsein" ermöglicht in der Frage der hypostatischen Union der beiden Naturen Christi nicht bloß einzelseiende Naturen (ἰδιουπόστατες φύσεις), sondern auch "die Struktur eines Seienden, das aus artverschiedenen Naturen besteht, einsichtig machen"<sup>90</sup>.

Die Menschennatur Christi weist also ihre eigentümliche

---

postase) des Logos [Contra impium Gramm. III 1, in: J. Lebon, (Hg.), *CSCO* 94, Louvain 1952, S. 5].

87. Zur Vorgeschichte des Begriffes siehe J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*, Paderborn 1908, S. 148-160.

88. Ch. Moeller, *Trois fragments grecs de l'Apologie de Jean le Grammaire pour le concile de Chalkédoine*, in: *RHE* 46 (1951) 687, Anm. 1. S. Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte*, München 1968, s. 19, schreibt bezeichnenderweise: «Die Theologiegeschichte zeigt., daß die Terminologie der Trinitätslehre und die der Christologie absolut verschieden waren - bis zum Ende des fünften Jahrhunderts: bei Johannes Grammatikus zeigt sich die Einigung beider Theologien zum ersten Mal».

89. Vgl. Moeller, *a.a.O.*, S. 477.

90. Heinzer, *a.a.O.*, S. 71f.

Merkmale<sup>91</sup>, aber keine Selbständigkeit auf; sie hat niemals gesondert und von sich selbst, sondern vom Anfang an in der Logoshypostase existiert, der das Selbstandsein zukommt. In dieser Hinsicht ist die Logoshypostase imstande, *„die menschliche Natur in die innigste Einheit mit sich aufzunehmen und sie damit doch in ihr Eigensein freizusetzen“*<sup>92</sup>. So darf Leontios seinen Gegner, den monophysitischen Patriarchen Severos von Antiochien, darauf hinweisen, daß die vom Logos angenommene Menschheit, der Art nach betrachtet, die allgemeine Natur aller Menschen ist (ἡ ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη), allerdings als Natur eines Individuums, die nicht von selbst, sondern in der Hypostase (Individuum) des Logos die Existenz hat (ἡ ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη φύσις)<sup>93</sup>. Diese Lehre faßt Johannes von Damaskos vortrefflich zusammen, indem er schreibt, daß der fleischgewordene Logos weder die in der bloßen Theorie gedachte menschliche Physis (τὴν ἐν ψιλῇ θεωρίᾳ) noch die in der Art betrachtete (τὴν ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη) sondern die im Einzelseienden (in einem Individuum) betrachtete annahm, die dieselbe ist hinsichtlich der Art (τὴν ἐν ἀτόμῳ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῷ εἶδει)<sup>94</sup>. Von daher fällt auch ein neues Licht

91. Darauf weisen besonders nachdrücklich Leontios v. Jerusalem und Anastasios I. v. Antiochien hin. Ch. Moeller, «Le Chalcedonisme et le néochalcedonisme», in: A. Grillmeier - H. Bacht, (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, Würzburg 1979<sup>5</sup>, S. 701.

92. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, S. 285.

93. Vgl. Leontios v. Byzanz, «Epilysis», *PG* 86, 1916D- 1917A.

94. Expos. Fidei. in: Die Schriften des Johannes von Damaskos, II Expositio fidei, besorgt v. B. Kotter, Berlin - New York 1973, S. 131: «Ὁ οὖν θεὸς λόγος σαρκωθείς οὔτε τὴν ἐν ψιλῇ θεωρίᾳ κατανοουμένην φύσιν ἀνέλαβεν (οὐ γὰρ σάρκωσις τοῦτο, ἀλλ' ἀπάτη καὶ πλάσμα σαρκώσεως) οὔτε τὴν ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένην (οὐ γὰρ πάσας τὰς ὑποστάσεις ἀνέλαβεν), ἀλλὰ τὴν ἐν ἀτόμῳ τὴν αὐτὴν οὖσαν ἐν τῷ εἶδει (ἀπαρχὴν γὰρ ἀνέλαβε τοῦ ἡμετέρου φεράματος), οὐ καθ' αὐτὴν ὑποστάσαν καὶ ἄτομον χρηματίσασαν πρότερον καὶ οὕτως ὑπ' αὐτοῦ προσληφθεῖσαν, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑπέγρασαν». Das Wort ἄτομον (Individuum) wird dabei, wie es in der patristischen Tradition üblich ist, anstelle der Hypostase im ontologischen Sinn verwendet, die das bezeichnet, was für sich und selbständig besteht. Siehe Dial. 30, in: Die Schriften... I, Berlin - New York 1969, S. 93: «Ἡ δὲ καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασις τὸ ἄτομον σημαίνει, καὶ τὸ ἀφοριστικὸν πρόσωπον». Der Anschluß an das, was Aristoteles «erste Ousia» nennt, ist evident. Aristoteles, *Kateg.*, 2a, 11-14: «Οὐσία δὲ ἐστὶ ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τιος λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστίν...»; und 3b, 10-13 «ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνει, ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν». Zur Aufnahme und Verarbeitung aristotelischen Gedankenguts bei der griechischen Patristik siehe E. Hammerschmidt, «Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskos und Theodor Abu Qurra», *OstKSt* 4 (1955) 147-154, hier 150; auch H. Schaefer, «Die Christianisierung



auf die Frage nach den charakteristischen Merkmalen der Menschheit Christi. Ihr können in der hypostatischen Union durchaus individuelle Eigenschaften zugesprochen werden, ohne daß dies bereits eine zweite, menschliche Hypostase in Christus postulieren würde<sup>95</sup>. So weisen beide Naturen Christi ihre Idiomen auf die aber der aus diesen Naturen zusammengesetzten Logoshypostase mitgeteilt werden. Die *communicatio idiomatum* läßt sich somit aufgrund der ontologischen Funktion der Logoshypostase verstehen, die allein gegensätzliche Prädikate auf sich zu vereinen vermag<sup>96</sup>. Daraus darf folgendes abgeleitet werden: Die früher einfache, aber nach der Inkarnation, aus zwei vollkommenen Naturen, der Gottheit und der Menschheit, zusammengesetzte Logoshypostase trägt das kennzeichnende Idiom der zweiten göttlichen Person der Hl. Trinität, demgemäß sie sich vom Vater und vom Geist unterscheidet (*διακέκριται*), sowie die kennzeichnenden und dinstiktiven Idiomen der Menschheit, gemäß denen sie von der Mutter und den übrigen Menschen verschieden ist (*διαφέρει*); sie trägt auch die Idiomen der göttlichen Natur, an der sie gemeinsam mit Vater und Geist teilhat und diejenige der Menschenatur, aufgrund deren die mit der Mutter und uns wesenseins ist<sup>97</sup>.

Diese ausgewogene christologische Lehre, die auf der oben skizzierten, neuen Ebene des theologischen Denkprozesses beruhte, bedeutet für die Bilderfreunde die Zulässigkeit der bildlichen Darstellung Christi dem Fleisch nach. Dabei sind die Überlegungen Chr.

---

ung der aristotelischen Logik in der byzantinischen Theologie repräsentiert durch Johannes von Damaskus und Gregor Palamas», *Theologia* 33 (162) 1-21; vgl. auch Kl. Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, München 1969. S. 25f.

95. Leontios v. Byzanz, «Epilysis», *PG* 86, 1917CD.

96. Leontios v. Byzanz, «Epilysis», *PG* 86, 1944B: *ἡ μὲν γὰρ μία ὑπόστασις καὶ τὸ ἐν πρόσωπον δύναται ὁμοῦ καὶ ἐν ταυτῷ τὰ ἐνάντια καὶ τὰ ἀντικείμενα κατηγορήματα δέχεσθαι*.

97. Johannes v. Damaskos «Expose. Fidei, 51» in: *Die Schriften... II, S. 123*: «Σεοάρκωται τοίνυν ἐξ αὐτῆς (der Gottesmutter) προσβαλόμενος τὴν ἀπαρχὴν τοῦ ἡμετέρου φυχράματος... ὥστε αὐτὴν χρηματίσαι τῇ σαρκὶ ὑπόστασιν τὴν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπόστασιν καὶ σύνθετον γενέσθαι τὴν πρότερον ἀπλὴν οὐσαν τοῦ Λόγου ὑπόστασιν, σύνθετον δὲ ἐκ δύο τελείων φύσεων θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος, καὶ φέρειν αὐτὴν τῆς θείας τοῦ Θεοῦ Λόγου υἰότητος τὸ χαρακτηριστικὸν καὶ ἀφοριστικὸν ἰδίωμα, καθ' ὃ διακέκριται τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Πνεύματος, τὰ τε τῆς σαρκὸς χαρακτηριστικὰ καὶ ἀφοριστικὰ ἰδιώματα, καθ' ὃ διαφέρει τῆς τε μητρὸς καὶ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, φέρειν δὲ καὶ τὰ τῆς θείας φύσεως ἰδιώματα, καθ' ὃ ἦνται τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, καὶ τὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως γνωρίσματα καθ' ὃ τῆ τε μητρὶ καὶ ἡμῖν». Vgl. Leontios v. Jerusalem «Adv. Nest. II, 14», *PG* 86, 1568BC.

v. Schönborns erwähnenswert, der übereinstimmend mit Theodoros Studites schreibt: *“On ne peut circonscrire la nature de quelque chose, mais seulement son hypostase... la circonscription concerne toujours l’ hypostase, les propriétés d’ un tel: et non pas la nature”*<sup>98</sup>. Und weil der ontologische Grund der Individuation der Menschennatur Christi im Selbstand der Logoshypostase liegt, läßt sich die Darstellbarkeit des fleischgewordenen Logos nicht nur als angemessen, sondern auch als Zeugnis der Inkarnation verstehen: Die bildliche Darstellung Christi wird darum mit Recht von den Orthodoxen einem christologischen Glaubensbekenntnis gleichgesetzt, da sie die Realität der Menschwerdung Gottes manifestiert und zugleich deren soteriologische Bedeutung vergegenwärtigt.

Wurde hier auf die einschlägige Problematik etwas ausführlicher eingegangen, dann geschah dies in der Absicht, das christologische Moment aus dem etwas verschwommenen theologischen Hintergrund der ikonoklastischen Bilderlehre herauszuheben und dessen Erheblichkeit für das Verständnis der Krise deutlicher in Erscheinung treten zu lassen. Somit versteht sich von selbst, daß die an mangelndem Verständnis der theologisch - philosophischen Begrifflichkeit leidende Bilderlehre der Ikonoklasten im Blickfeld der Orthodoxen immer wieder als eine unzulängliche Christologie anmutete. Den Kernpunkt des ganzen Sachverhalts scharfsinnig erblickend erinnerte der hl. Theodor Studites die Ikonoklasten daran, daß Christus die allgemeine menschliche Natur angenommen hat, die in individueller Art wahrgenommen wird (*τὴν καθόλου φύσιν... ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη*)<sup>99</sup>. Daraus wird es, wie bereits erwähnt, deutlich, daß die im Einzelsein (*ἐν ἀτόμῳ*) betrachtete Menschennatur kein eigenständiges Propon bildet und trotzdem abgebildet werden kann als Fleisch des Logos Gottes. Nach Theodor Studites wird im Bild die Hypostase die menschgewordene zweiten Person der Heiligen Trinität dem Fleisch nach dargestellt<sup>100</sup>. Aufgrund dieser Auffassung darf man wohl mit Recht die Darstellbarkeit Christi für noch eine Konsequenz - neben den von den traditionellen Handbüchern der Dogmatik angeführten - der hypostatischen Union halten.

98. Chr. V. Schönborn, La “Lettre 38 de Basile” et le problème christologique de l’ iconoclisme, *RSPHTh* 60 (1976) 447,449 f.

99. Theodoros Studites, «Anti. III, 1» *PG* 99,397 C. 401 A.

100. Siehe die aufschlußreiche Analyse der studitischen Ikonentheologie von Th. Nikolau, *Studites*, 38 ff.

Ein ähnlich unzulängliches Verständnis der Entwicklung der altkirchlichen, theologischen Tradition läßt sich auch aus dem grundsätzlichen ikonoklastischen Postulat ermitteln, demzufolge das Bild mit dem Urbild dem Wesen nach identisch sein solle. H.-G. Beck<sup>101</sup> und ihm folgend auch St. Gero<sup>102</sup> meinen, die Wurzel dieser Auffassungen reichen auf die Bildspekulationen der neutestamentlichen Christologie zurück (Kol 1,15; 2 Kor 4,4) denen auch die Lehre Philos über den Logos als Bild Gottes zugrundeliege<sup>103</sup>. An dieser Vorstellung hielten die Anhänger der nizänischen Orthodoxie, vorab Athanasios der Große, fest in ihrem Bemühen, die Wesenseinheit Christi mit dem Vater klarzustellen<sup>104</sup>. Ausgerechnet von dieser Vorstellung bezogen, so Beck, die Ikonoklasten ein Hauptstück ihrer Theologie; eine Behauptung, die m. E. kaum überzeugend scheint. Beck selbst geht davon aus, daß die Patristik neben dieser Bildauffassung "christologischer Natur" auch eine solche "anthropologischer Art" entwickelt hat, wonach das Bild nicht mit dem Vorbild wesenseins ist<sup>105</sup>. Hierbei stellt nicht das Wesen das Band zwischen Urbild und Abbild her, sondern eine Relation (σχέσις κατά τι). Von daher und unter dem Einfluß der neuplatonisch gefärbten Pseudoareopagitischen Schriften (5. - 6 Jh.)<sup>106</sup>. kommt dem Bild - Ikone eine anagogische Funktion von erkenntnistheoretischer Bedeutung zu<sup>107</sup>. "Denn wir können das Körperlose

101. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 298.

102. Constantine, S. 40.

103. Diesbezüglich ist von besonderer Bedeutung die Arbeit von Fr. W. Eltester, Eikon im Neuen Testament (Beihefte zur Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, 23), Berlin 1958. Vgl. auch H. Willms, *Eikon, Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, 1. Teil, Münster 1935.

104. Vgl. Athanasios v. Alex., Contra Arianos, 1,20, PG 26,53: " τοῦ γὰρ Πατρὸς ὄντος ἦν αἰεὶ ἐν αὐτῷ ἡ ἀλήθεια, ἣτις ἐστὶν ὁ Υἱός.· καὶ τῆς ὑποστάσεως ὑπαρχούσης πάντως εὐθύς εἶναι δεῖ τὸν χαρακτήρα καὶ τὴν εἰκόνα ταύτης. Οὐ γὰρ ἔξωθεν ἐστὶ γραφομένη ἡ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν, ἀλλ' αὐτὸ ὁ Θεὸς γεννητὴς ἐστὶ ταύτης, ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτη... Τοιαύτην γὰρ εἶναι δεῖ τὴν εἰκόνα, οἷος ἐστὶν ὁ ταύτης Πατὴρ».

105. Zutreffend unterscheidet der hl. Augustinus zwischen der imago eiusdem substantiae, die der Sohn als Bild des Wesens Gottes ist und der non eiusdem substantiae, sicut pictura, imago creata, die der Mensch ist («Questiones in heptateuchum, 1,4 PL 34,749).

106. Vgl. H. Goltz, *Hiera Mesiteia. Zur Theologie der hierarchischen Sozietät im Corpus Areopagiticum*, Erlangen 1974.

107. Auf den erkenntnistheoretischen Charakter des Bildes deutet Johannes v. Damaskos hin, wenn er es als "Paradeigma" bezeichnet. De imag., III, 16, in: *Die Schriften...*, S. 125: "Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν) ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμά τινος

nicht erfassen ohne die sich auf dasselbe beziehenden Gleichnisse” (σχημάτων ἀναλογούντων) sagt im Anschluß an Pseudo - Dionysios Johannes von Damaskos<sup>108</sup>. Den Ikonoklasten blieb jedoch der Zugang zu dieser theologisch philosophischen Denkweise versagt. Deswegen wurde von Ostrogorsky die These aufgestellt, den bilderfeindlichen Auffassungen lägen bestimmte magisch - orientalische Vorstellungen zugrunde, denen die Identifizierung des Bildes mit dem Abgebildeten eigen sei<sup>109</sup>.

Zusammenfassend ist zu sagen, die vorangehende, kurz gefaßte Analyse der Absicht entsprechen möchte, einen möglichst klaren Einblick in den theologisch - philosophischen Fragenkomplex zu vermitteln, der sich im Rahmen des Bilderstreites ergab. Man kann dadurch, die unüberbrückbare Kluft wahrnehmen, die sich zwischen den Auffassungen der beiden Parteien auftat. *“Die Bilderfeinde reden einfach an ihren Gegnern vorbei, weil sie unter Bild etwas anderes verstehen, weil die gesamten Grundlagen ihres Denkens andere sind”*<sup>110</sup>. Der Ikonoklasmus wurde nicht zuletzt von der eigenen Dynamik der Zeit und dem eigentlichen Realismus der orthodoxen Bilderlehre überwunden, nicht weil sie auf besser gegründeten Syllogismen beruhte, sondern weil sie den lebendigen Glauben der Kirche hat zusammenfassen können, indem sie die Realität und Unmittelbarkeit der Menschwerdung Gottes deutlich ausdrücken vermochte.

---

ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον...». Der Terminus «*paradeigma*» taucht in gleichem, erkenntnistheoretischem Sinn in der patristischen Literatur nicht selten auf. Vgl. Methodios v. Olympos, «Sympos., 5, 7» in: N. Bonwetsch, (Hg.), *GCS* 27, Leipzig 1917, S. 62; Athanasios v. Alex., «Contra Arianos, II, 32», *PG* 26, 216B: «Τοιαῦτα γὰρ τὰ παραδείγματα ἐπὶ τοιαύτας τὰς εἰκόνας ἔθηκεν ἡ Γραφή, ἐν' ἐπειδὴ ἀδύνατός ἐστιν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις περὶ Θεοῦ καταλαβεῖν, κἂν ἐκ τούτων ὀλιγοστώσως καὶ ἀμυδρῶς, ὡς ἐφικτόν ἐστι, διανοεῖσθαι δυνηθῶμεν». Diesbezüglich siehe Th. Nikolaou, «Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos», *OstKSt* 25 (1976) 148.

108. De imag. III, 21, *a.a.O.*, S. 128.

109. Studien, S. 44.

110. Ostrogorsky, *Studien*, S. 45.