

Byzantinischer Bilderstreit und das 7. Ökumenische Konzil

Hintergründe und geschichtlicher Umriß¹

von Armin Hohlweg, München

Meine sehr verehrten Damen, meine Herren,

verzeihen Sie mir bitte, wenn ich Sie zu Anfang meiner Ausführungen — ich tue das natürlich ganz bewußt — etwas schockiere. Wollte jemand sich etwa die Frage stellen, welcher denn der Unterschied zwischen dem byzantinischen Kaiser, Leon III., und dem Preußenkönig, Friedrich II., bezüglich der Bilder sei, so könnte man — einige historische Kenntnisse vorausgesetzt — wohl nur antworten: der eine ließ sie höher hängen, der andere niedriger.

¹ Im Hinblick auf den Vortragscharakter im Rahmen einer Ringvorlesung sowie auf den Umfang der zu diesem Thema vorliegenden Literatur beschränke ich mich darauf, eine knappe Auswahl der wichtigsten Werke zu bieten, deren bibliographische Hinweise den Leser in Einzelfragen weiterführen können.

H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich, in: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Bd. 1, Liefg. D 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1980.

H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. [Handbuch der Altertumswiss. XII, 2.1], München, C. H. Beck 1959.

H.-G. Beck, Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von H. Jedin. Bd. 3: Die mittelalterliche Kirche. 1. Halbbd.: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform, Freiburg/Basel/Wien, Herder 1973. S. 31-61.

G. Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinischen Staates. [Handbuch der Altertumswiss. XII, 1. 2.] 3. Aufl., München, C. H. Beck 1963.

H.-G. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone. [Bayer. Akad. d. Wissenschaften, philos.-histor. Kl., Sitzungsber. 1975, 7], München C. H. Beck 1975.

G. Lange, Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts. [Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatis, 6.], Würzburg, Echter-Verlag 1968.

D. J. Sahas, Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm. An annotated translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicaea, 787), containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and its refutation, and the Definition of the Seventh Ecumenical Council. [Toronto Medieval Texts and Translations, 4.], Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press 1986.

K. Schwarzlose, Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit; Gotha, Perthes 1890.

E. J. Martin, A History of the Iconoclastic Controversy, London, Society for Promoting Christian Knowledge 1930.

E. v. Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur N.F. 3., Leipzig, J. C. Hinrich 1899.

L. Koch, Zur Theologie der Christus-Ikone. *Benediktin. Monatsschr.* 19 (1937) 375—387; 20 (1938) 32—47, 168—175, 281—288, 437—452.

L. Koch, Christusbild — Kaiserbild. *Benediktin. Monatsschr.* 21 (1939) 85—105.

Ich möchte zunächst einmal die Bilder für Sie etwas »niedriger« hängen, wenn aus keinem anderen Grund, dann deshalb, damit man sie besser erkennen kann. Ich werde Ihnen auch keine Diapositive vorführen, ich möchte aber eines von vorneherein klarstellen: es geht bei dem Konzil von Nikaia im Jahre 787, zu dessen Erinnerung wir diesen Zyklus aufführen, nicht um das Verhältnis der Kirche zur Kunst. Die Kunst hat die orthodoxe Kirche nicht nur geduldet, sie hat sie nicht nur akzeptiert, sie hat sie zur Ausschmückung ihrer Kulträume schließlich auch gefordert. Es geht also nicht um irgendwelche *plasmata* (πλάσματα) in der Kirche von Nazianz, es geht nicht um die Darstellung von Jagd- oder Ernteszenen in Kirchenräumen, sondern es geht um die Verehrung der Bilder und um die Formen dieser Verehrung. Aber auch damit ist noch zu wenig gesagt, denn es geht nicht um irgendwelche Bilder, sondern um die personhafte Darstellung Christi, der Gottesmutter und der Heiligen — nur ihnen kann Verehrung dargebracht werden. Es geht — anders ausgedrückt — um die Ikone in der spezifischen Bedeutung dieses Wortes.

»Ikone« kommt von dem griechischen Wort *eikon* (εἰκών), und das heißt zunächst das »Bild«, und zwar im breitesten Sinne des Wortes, d.h., Abbildung eines Gegenstandes, Gemälde, auch Statue, aber dann auch metaphorisch: Gedankenbild, Vorstellung, Vergleich. Und dieser Bedeutungsumfang bleibt auch in der christlichen Zeit erhalten. Aber bald taucht noch ein besonderer Sinn des Wortes *εἰκών* auf, nämlich das religiös — christliche Bild im Gegensatz zum *eidolon* (εἶδωλον), dem Götter oder Götzenbild. Und diese spezifische Bedeutung des Wortes kann dann wieder verschiedene Inhalte haben: von der Historienmalerei, die zur Unterrichtung und Erbauung geschieht, über das Andachts- und Kultbild, wobei das Bild zunächst als Medium fungiert, bis hin zum Gnadenbild, das auch Wunder wirken kann. Der große Streit um die Verehrung der Bilder betrifft das religiöse Bild in allen drei hier genannten Funktionen.²

W. Elliger, Die Stellung der Alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Ausgaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller). [Studien über christliche Denkmäler, 20.], Leipzig, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung 1930.

- A. Grabar, L'Iconoclisme byzantin. Le dossier archéologique. 2. Aufl., Paris, Flammarion 1984.
- S. Gero, Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III with particular attention to the oriental sources. [Corpus Scriptor. Christianor. Orientalium, 346./Subsidia, 41], Löwen 1973.
- S. Gero, Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V with particular attention to the oriental sources. [Corpus Scriptor. Christianor. Orientalium, 384./Subsidia, 52], Löwen 1977.
- B. Kotter (Hg.), Die Schriften des Johannes von Damaskos, III: Contra imaginum calumniatores orationes tres. [Patristische Texte und Studien, 17], Berlin/New York, de Gruyter 1975.
- G. Haendler, Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit. [Theologische Arbeiten, 10], Berlin, Evangel. Verlagsanstalt 1958.
- A. Bryer/Judith Herrin (Hg.), Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham, March 1975; Birmingham, Centre for Byz. Studies 1977.
- J. Irmscher (Hg.), Der Byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen — ideologische Grundlagen — geschichtliche Wirkungen, Leipzig, Koehler & Amelang 1980.
- K. Wessel, Bild. Reallexikon z. byzantinischen Kunst 1 (1966) 616 662.
- G. Dumeige, Nizäa II. Geschichte der ökumenischen Konzilien, 4, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1985. — Der Band enthält auch einige einschlägige Texte in dt. Übersetzung von H. Bacht sowie bibliographische Hinweise (S. 339—350).

² Vgl. Lampe, A Patristic Greek Lexicon s.v.; H.-G. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone 5f., zum byz. Sprachgebrauch bezüglich der Definition der Ikone *ebd.* 3, Anm. 1.

Das Byzantinische Reich hatte, als der Bilderstreit, der sog. ikonoklastische Streit, dort ausbrach, mit der Abwehr der zweiten Belagerung seiner Hauptstadt durch die Araber in den Jahren 717–718 nicht nur eine der schwersten außenpolitischen Gefahren seiner Geschichte überstanden, sondern auch zum zweitenmal innerhalb weniger Dezennien das Abendland vor dem Islam gerettet. Kaiser war nach wechselnden Thronbesetzungen in der zweiten Dekade des 8. Jahrhunderts ein Mann aus dem äußersten Osten des Reiches, Leon III. (717–741) mit dem Beinamen »der Syrer«³. Er stammte aus Germanikeia (Mar'as). Er hatte sich nicht nur bei der Abwehr der Araber bestens bewährt, sondern hatte sich gleich danach an die Reorganisation des Reiches und seiner Verteidigung gemacht, — ein sehr tatkräftiger und energischer Herrscher, dessen Erfolge jedoch in der Geschichte etwas verdunkelt sind, weil die Quellen, über welche wir verfügen, seine Regierungszeit weithin unter dem Blickwinkel eben dieses Bilderstreites sehen und entsprechend be- oder besser gesagt verurteilen. Ich muß auf diese Quellenlage ganz generell hinweisen, um zu erklären, weshalb manche Geschehnisse im Verlauf dieses Bilderstreits, der ja — mit Unterbrechungen und in verschiedener Stärke — über ein Jahrhundert gedauert hat, für den Historiker noch immer nicht geklärt sind.

Um Ihnen gleich zu Anfang eine Vorstellung davon zu vermitteln, welche Äußerungsformen die Bilderverehrung in jener Zeit angenommen hatte, möchte ich Ihnen eine Passage aus dem Brief des byzantinischen Kaisers Michaels II. an Ludwig den Frommen aus dem Jahre 824 vorlesen, in der es heißt: »Zuerst haben sie die heiligen Kreuze aus den Kirchen verdrängt und dafür Bilder und vor diesen Leuchter aufgestellt, Weihrauch vor ihnen angezündet und ihnen die gleiche Ehre erwiesen wie dem ehrenvollen und lebensspendenden Holz, an welchem Christus, unser wahrer Gott, um unserer Erlösung willen gekreuzigt ist. Sie sangen vor ihnen Psalmen, beteten sie an und erbaten sich von ihnen Hilfe. Viele bekleideten sie mit leinenen Tüchern und wählten sie als Taufpaten für ihre Kinder ... Andere, welche das Mönchsgewand nehmen wollten, verließen die bisherige Sitte, daß ihre Haare beim Abschneiden von geachteten Personen aufgefangen wurden, und ließen dieselben gleichsam in den Schoß der Bilder fallen. Einige Priester und Kleriker kratzten sogar die Farbe von den Bildern ab, mischten sie in die Hostie und in Wein und reichten sie nach der Messe dar. Wieder andere legten den Leib des Herrn in die Hände der Bilder, woraus ihn dann die Kommunikanten empfangen. Einige feierten unter Verachtung der Kirche sogar den heiligen Dienst in Privathäusern, indem sie sich der Bilder als Altäre bedienten. Und vieles derartig Unerhörtes, was unserer Religion zuwiderläuft und weisen und gelehrten Männern unwürdig erschien, geschah in den Kirchen. Deshalb beschlossen die orthodoxen Kaiser und die gelehrten Priester eine Lokalsynode⁴ zur Untersuchung dieser Dinge abzuhalten, verboten solche Praktiken und ließen die niedrig angebrachten Bilder gänzlich entfernen; diejenigen aber, welche an höheren Orten angebracht waren, so daß das Gemälde als ›Schrift‹ gelten konnte, durften bleiben. Sie taten dies, damit sie von Ungebildeten nicht adoriert und auch nicht Lampen und Weihrauch vor ihnen angezündet werden könnten ...«⁵

³ Vgl. G. Ostrogorsky, *Gesch. d. byz. Staates* ... 123 — 137; S. Gero, *Byz. Iconoclasm During the Reign of Leo III.*

⁴ Gemeint ist die Synode von 815.

⁵ *MGH Leges III: Concilia II*, 2, S. 478 f., Übers. nach K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit* ... 26 f.

Angesichts der Situation in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts erheben sich verschiedene Fragen, von denen ich nur wenige hier nennen und auch diese kaum zureichend beantworten kann: Welche Rolle spielen die Bilder in der byzantinischen Orthodoxie und seit wann spielen sie eine solche Rolle? Wie kommt ein Kaiser wie Leon III., ein Militär und Politiker *comme il faut*, dazu, sich für derartige Fragen zu interessieren und einen solchen Streit — sagen wir einmal — vom Zaune zu brechen, wenn er ihn denn vom Zaune gebrochen hat? Wieso kann dieser Streit über ein Jahrhundert lang die Gemüter erregen? Und man darf wohl auch die Frage stellen, wieso man schließlich — 787 und dann wieder 843 — relativ leicht zu einer einheitlichen Entscheidung kommt und in der Zeit danach die Gedanken, die ein Jahrhundert lang so hohe Wellen geschlagen hatten, kaum mehr ventiliert werden?

Zunächst ist festzuhalten: der Bilderstreit ist keineswegs wie der berühmte Blitz aus heiterem Himmel über Byzanz hereingebrochen. Die Entstehung der Bilder in der Alten Kirche war ein eigenes Thema innerhalb dieser Vortragsreihe. Zusammenfassend kann man wohl sagen, daß, wenn es auch schon früh Ansätze zur bildlichen Darstellung christlicher Sujets gegeben hat, die Kirche doch — und zwar im Osten sowohl wie im Westen — ohne diese Bilder ausgekommen ist, ja sie im Ernstfall abgelehnt hat.⁶ Das hat verschiedene Gründe: das Bilderverbot des Dekalogs und die Angst, wiederum der Idololatrie zu verfallen; die Meinung, daß die Künstler mit ihren Materialien und Farben angesichts der Herrlichkeit des Verklärten eigentlich doch nur scheitern könnten⁷, wie man denn den Kunstbetrieb als grundsätzlich dem Paganen verhaftet ansah⁸ — dazu gehört auch das von H. v. Campenhausen so genannte »moralisch-*pietistische*« Mißtrauen« gegenüber Künstlern und Kunst⁹ u. a. mehr. Aber keines dieser Argumente und auch nicht alle zusammen konnten die Entwicklung der Bilder innerhalb des Christentums aufhalten — eine Entwicklung, die schließlich hinführt zum Andachts- und Gnadenbild, — und eine Entwicklung, die sich nicht etwa nur in den wirklich niederen und ungebildeten Schichten vollzieht, sondern die auch die höheren Kreise immer stärker erfaßt. Ob die Theologen das ablehnen, das interessiert den Gläubigen dann relativ wenig, ja man kann sehen, je weiter man in die Geschichte des Mittelalters hineingeht, daß diese Theologen mehr und mehr Schwierigkeiten haben, sich über derartige Fragen zu äußern. Man muß jedoch auch sehen, daß diese Theologen auch selbst dem Trend der Entwicklung nachgegeben haben, insofern sie nicht nur die Bilder als Historien- und Erinnerungsbilder toleriert, sondern auch mehr und mehr ihre Gleichsetzung mit dem Wort der Schrift akzeptiert haben. Wenn wir bei Basileios einen Satz lesen wie den folgenden: »Wie die Maler, wenn sie ein Bild von einem anderen Bild abmalen, ihren Blick häufig auf das Vorbild werfen und sich bemühen, dessen Züge auf ihr eigenes Werk zu übertragen, so muß auch, wer in jeder Art von Tugend Vollkommenheit anstrebt, auf das Leben der Heiligen wie auf lebende und

⁶ Vgl. H.-G. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone 7f. mit der in Anm. 6 genannten Literatur.

⁷ So Eusebios in seinem Brief an Konstantia. Vgl. unten Anm. 14.

⁸ Vgl. H. v. Campenhausen, Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche, in: H. v. Campenhausen, Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte (Tübingen 1960) 221: »Die gesamte antike Kunst ist von der Wurzel her kultisch bestimmte Kunst«.

⁹ A.a.O.

handelnde Bilder seinen Blick richten und ihre Vorzüge durch Nachahmung sich zu eigen machen¹⁰ oder, wenn die Predigt mit der Tätigkeit des Malers verglichen wird¹¹, wenn bei Gregor von Nyssa die reine Menschenseele dem göttlichen Urbild so ähnlich ist wie die ›Tafelzeichnung‹ des Malers dem Vorbild, so daß man im Bild den Archetypus sehen kann¹² und, wenn der Schöpfer in Bezug auf dieses Bild Gottes dem Maler gleicht¹³, dann können solche Vergleiche nicht ohne Rückwirkung bleiben auf die theologische Legitimierung des gemalten Bildes. — Die warnenden Stimmen sind jedoch nie verstummt. Daß wir so wenig davon in den Quellen nachweisen können, liegt eben an der Vernichtung aller gegnerischen Schriften durch das Nicaenum II.

Wir haben in der Vorlesung vor 14 Tagen schon kurz von der Antwort des Euseb von Kaisareia an Konstantia, die Schwester Konstantins des Großen, in der Bilderfrage gehört. Ich darf darauf noch einmal zurückkommen. Konstantia hatte den Bischof gebeten, ihr ein Bild Christi zu besorgen — offenbar eines, das sie mit sich führen konnte. Euseb belehrt sie, daß es ein Bild Christi nach seiner göttlichen Gestalt nicht geben könne. Aber auch das Bild der menschlichen Erscheinung Jesu könne man nicht mit toten, leblosen Farben wiedergeben; denn er sei auch zu seinen Lebzeiten zu sehr von göttlicher Herrlichkeit überstrahlt. Ein Bild Christi herzustellen würde außerdem dem ausdrücklichen Verbot, Gott abzubilden, widersprechen, ein Verbot, das überall in der Kirche befolgt werde und das gerade den Christen in besonderer Weise auferlegt sei. Nur die ungläubigen Heiden könnten etwas derartiges tun, wobei sie dann nichts Ähnliches oder Nahekommendes, sondern Andersartiges zeichnen und Männlein malen.¹⁴ Wir haben auch gehört von dem can. 36 der Synode von Elvira (ca. 306), wonach das, was verehrt und angebetet wird, nicht auf die Wände gemalt werden soll.¹⁵ Diese beiden Aussagen charakterisieren den strengen Standpunkt des frühen Christentums in der Frage der Bilder. Sie zeigen aber auch, daß es ganz offenbar solche Bilder gegeben hat (und dies nicht nur bei den Karpokratianern) und wohl auch den Versuch, sie in Kulträumen anzubringen. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an den Vorhang mit einer eingewebten Gestalt (eines Heiligen ?), den Epiphanius von Salamis in einer palästinensischen Kirche herunterriß. Von der Reaktion des zuständigen Bischofs, dem Epiphanius vorgehalten hatte, man solle solche Stoffe lieber als Leichentücher für Arme verwenden, erfahren wir lediglich, daß er den Ersatz des Materials verlangte — eine Forderung, der Epiphanius auch nachkam.¹⁶

Wenn uns die Archäologie für die Existenz von Bildern in Kirchen vergleichsweise nur wenig Material zu liefern scheint und man bei einem Überblick über die Kirchenbauten der spätantiken Jahrhunderte vielleicht zu der Meinung gelangen könnte, es habe solche Darstellungen in Kirchenräumen nur vereinzelt gegeben, so muß ich auf der anderen Seite darauf hinweisen, daß gemalte Kultbilder, wie wir sie aus der Antike kennen — denken

¹⁰ PG 32, 229 A.

¹¹ Basileios, Hom. auf die 40 Martyrer von Sebaste: PG 31, 508f.; vgl. dazu G. Lange, Bild und Wort 29.

¹² PG 44, 1093 C.

¹³ PG 44, 137 A.

¹⁴ Mansi XIII, 313; vgl. die bei G. Dumeige, Nizäa II, 33, Anm. 47 genannte Literatur; zur Übersetzung ebd. 277–279.

¹⁵ Mansi II: II D.

¹⁶ Vgl. G. Dumeige, Nizäa II, 43 — 46.

Sie etwa an die ägyptischen Mumienporträts oder an die in den Mysterienkulten so beliebten Tafelbilder von Göttern und Göttinnen — mit der zunehmenden Hellenisierung des Christentums auch dort immer stärker Eingang fanden — gerade auch in kleinerer Form und für den privaten Bereich. Schon *K. Holl* hat darauf hingewiesen, daß Bilder des älteren Styliten Symeon bereits zu dessen Lebzeiten, d.h. um die Mitte des 5. Jahrhunderts weit verbreitet gewesen seien und daß man ihnen apotropäische Fähigkeiten zuschrieb, d.h., daß sie in gewisser Weise als Gnadenbilder fungierten.¹⁷

Die weitere Entwicklung zeigt, daß sich die Bilder trotz aller Gegenstimmen mehr und mehr durchsetzen. Die Meinung der Bischöfe in dieser Frage ist unterschiedlich — oft auch durch die lokalen Gegebenheiten bestimmt.¹⁸

Wenden wir uns nun — das gebietet die Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit — dem 6. Jahrhundert zu. Aus seiner ersten Hälfte besitzen wir mit der Antwort des Hypatios von Ephesos auf eine Anfrage eines seiner Suffragane die Stellungnahme eines repräsentativen Theologen der justinianischen Zeit.¹⁹ Nach seiner Auskunft ist die Herstellung von heiligen Gegenständen (*ιερά*) erlaubt zur Einführung und Unterweisung für das einfache Volk, das leichter mit den Augen begreife. Er weist darauf hin, daß die göttlichen Weisungen ja auch nicht selten Zugeständnisse an die Schwächeren machen würden, um auch deren Heil zu sichern — im Sinne der göttlichen Philanthropia. So lasse auch er die materielle Ausschmückung der Kirche zu, nicht etwa, weil er glaube, Gott sei ein Gott aus Gold oder Silber, sondern um den einfacheren unter den Gläubigen eine Hand zu reichen auf dem Weg zur Gotteserkenntnis. Für die Gebildeten sei das nicht nötig; sie wüßten, daß das Gebet im Geiste überall vorgenommen werden könne. Man müsse aber auch die Ungebildeten stets darauf hinweisen, daß die Gottheit nicht mit der Materie identisch sei. Er persönlich, so sagt Hypatios, habe an den Bildern gar keine Freude. Aber er macht kirchliche Konzessionen; er stellt die Bilder in den Dienst der pastoralen *Oikonomia*.²⁰

¹⁷ Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung, in: *K. Holl*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II: Der Osten (Tübingen 1928) 388–398. — Vgl. auch die Nachricht bei *Theodoretos von Kyrrhos*, Kirchengesch. 26 (PG 82, 1473 A), wonach das Bild des Styliten Symeon in Rom in den Geschäften gehangen habe.

¹⁸ So wendet sich etwa *Philoxenos von Mabbug* gegen die Darstellung der Engel, da sie körperlose Wesen seien; er lehnt aber auch ab, den Hl. Geist in Gestalt einer Taube darzustellen, wobei man berücksichtigen muß, daß die Taube in dem heidnischen Atargatis-Kult in seiner Bischofsstadt eine wichtige Rolle spielt. — Vgl. *S. Brock*, Iconoclasm and the Monophysites, in: *Iconoclasm* S. 53 — 57, hier S. 54. Vgl. auch *Dumeige* a.a.O. 55 f.

¹⁹ Vgl. *Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 9 m. Anm. 9; dazu die bei *Dumeige*, a.a.O. 59 f. genannte Literatur; dazu *P. Speck*, ΓΡΑΦΑΙΣ Η ΓΛΥΦΑΙΣ ... in: *Ποικίλα Βυζαντινά* 4 (1981) 211–272. Speck versucht mit Hilfe einer ganzen Reihe von Überlegungen, die er dazu anstellt, diesen Hypatios in die erste Hälfte des 8. Jh. zu datieren. Leider können seine Argumente nicht ganz überzeugen — besonders, wenn man berücksichtigt, daß in den Akten von 787 die Theopaschiten, Severos, Petros Knapheus, Philoxenos und die ganze übrige vielköpfige, aber eigentlich kopflose Hydra (vgl. *Mansi XIII*, 317 C) eine Rolle spielen und daß Severos und Philoxenos wegen ihrer ›ikonoklastischen‹ Ansichten unter Beschuß geraten. Vgl. dazu *S. Brock*, a.a.O. Der uns bekannte Hypatios v. Ephesos aber war 532 Wortführer der Chalkedonier in der Collatio cum Severianis (vgl. *Beck*, Kirche u. theol. Literatur 372 f. u. 376). So weiß ich nicht, ob man endgültig sagen kann »Alles das paßt in die Anfangszeit des Ikonoklasmus und nur dahin.« (*Speck*, S. 227). Außerdem heißt es in dem von Speck als Beleg für einen Hypatios v. Ephesos im 8. Jh. herangezogenen Synaxartext (*Synaxar. C/politan. ed. Delehaye* S. 62, 21 ff.): ... ὁ πρόεδρος Ἐφέσου ... Ὑπάτιον μὲν ἐπίσκοπον χειροτονεῖ ... Vgl. dazu auch *S. Salaville*, *Echos d'Orient* 29 (1930) 416–436.

²⁰ So *Longe*, Bild und Wort 54 m. Anm. 53.

Die für den Westen des Imperium Romanum immer wieder zitierte quasi klassische Stellungnahme zu dem Bilderproblem findet sich in einem Schreiben des Papstes Gregors d. Großen (590-604) an den Bischof Serenus von Marseille. Er hatte die Heiligenbilder aus seiner Kirche entfernen lassen, weil man sie nicht anbeten dürfe. Gregor stellt sich selbstverständlich, was die Anbetung der Bilder angeht, auf denselben Standpunkt: das solle der Bischof verbieten; aber er schreibt auch: »Wenn jemand Bilder anfertigen will, so hindere ihn keinesfalls daran ...« und »... denn, was für diejenigen, welche lesen können, die Schrift ist, das bietet den Einfältigen das Anschauen der Bilder ...« (nam quod legentibus scriptura hoc idiotis praestat pictura cernentibus).²¹ Wir sehen, daß im Osten und Westen des Imperium dieselben Fragen akut sind, wenn auch vielleicht Unterschiede des Grades bestehen mögen.

Hypatios hatte gemeint, man könne sich dem Zeitgeist nicht entgegenstellen; aber der Zeitgeist war über seine Zugeständnisse bereits hinausgegangen. Man suchte in den Bildern nicht mehr nur die *mneme* (μνήμη), die Erinnerung und Erbauung, sondern man erhoffte von ihnen Hilfe, Gnade und Wunder. Und eben solche Gnadenbilder erleben im 6. Jahrhundert mit den sog. *Acheiropoietai* (ἀχειροποίητοι), den nicht von Menschenhand gemachten Bildern, geradezu einen Boom. Diese *Acheiropoietai* sind entweder vom Himmel gefallen oder sie rühren von Abdrücken des Antlitzes Christi auf Tüchern her, die sich dann auf wunderbare Weise vermehren lassen, oder sie sind von dem Evangelisten Lukas gemalt — ich erinnere etwa an die *Acheiropoietai* von Kamuliana in Kappadokien oder an das Bild des Abgar von Edessa.²² Auch was den Glauben an die übernatürliche Wirkung der Bilder und seine Zunahme im 6. und 7. Jahrhundert angeht, gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen Ost und West. Das lassen die hagiographischen Quellen dieser Jahrhunderte deutlich erkennen. Bilder Christi, der Gottesmutter oder der Heiligen bieten Schutz — und dazu gehört auch der Schutz bzw. die Hilfe in militärischer Bedrängnis²³ —, sie bewirken Bekehrungen²⁴, Heilungen, sie leiden auch²⁵ und sie bestrafen sogar. Mögen alle diese Wunderberichte mit der entsprechenden Vorsicht aufzunehmen sein, sie zeigen doch die Kraft, welche man den Bildern zuerkannte. Und dafür haben wir auch historisch einwandfreie Belege, so wenn etwa Symeon der Jüngere († 592) den Kaiser Justin II. auf Bitten eines Bischofs und des Patriarchen von Antiocheia ermahnt, die Samaritaner wegen ihres Vorgehens gegen die Bilder zu bestrafen. Symeon schreibt an den Kaiser — und das ist wegen des Vergleichs nicht uninteressant: wenn schon diejenigen bestraft werden, die das Bild des Herrschers verunehren und schänden, um wieviel härter müssen dann die bestraft werden, die in ihrer unbändigen Schamlosigkeit und Gottlosigkeit das Bild des Gottessohnes und seiner heiligsten, glorreichen Mutter böswillig verunehrt haben.²⁶

²¹ Ep. XI, 13: PL 77, 1129 C und 1128 C.

²² Vgl. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 10 ff; E. v. Dobschütz, Christusbilder (Materialsammlung); Dumeige, Nizäa II, 65 f. sowie die allgem. einschlägige Literatur (s. Anm. 1).

²³ Vgl. Dumeige, Nizäa II, 66 f.

²⁴ A.a.O. 67.

²⁵ A.a.O. 69 f.

²⁶ Mansi XIII, 160–161; vgl. Dumeige, a.a.O. 70.

Ganz offenbar haben im 7. Jahrhundert die Juden die Christen wegen der Verehrung der Bilder und auch der Anbetung des Kreuzes heftig angegriffen; denn wir finden bei den orthodoxen Theologen dieser Zeit eine ziemlich ausführliche Polemik gegen die Juden. Das hängt vielleicht doch zusammen mit der Judenpolitik des Kaisers Herakleios, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, die aber zu Zeiten auch zu einem Zwang der Juden in das christliche Bekenntnis führte.²⁷ Da wird etwa in einer Schrift, die unter dem Namen des Leontios von Neapolis geht, d.h., daß sie, wenn die Zuweisung stimmt, in die Mitte des 7. Jahrhunderts zu datieren ist²⁸, argumentiert, die Gefahr eines Rückfalls in die Idololatrie sei doch längst nicht mehr gegeben und schließlich habe Gott selbst sein Bilderverbot im Alten Testament aufgeweicht; die Christen stünden also durchaus in der Tradition des Alten Testaments. Schließlich sei auch Salomon von Gott für die Ausschmückung seines Tempels nicht bestraft worden; er habe das getan zum Ruhme Gottes — so wie auch die Christen es täten. Leontios wehrt sich auch gegen den Vorwurf, die Christen würden das Kreuz anbeten und seien *xylotheoi* (ξύλοθεοι): es gehe doch gar nicht um das Holz, sondern um das Symbol des Gekreuzigten. Und er belegt seine Ansicht mit dem Hinweis, daß man sonst ja ein etwa zerfallenes oder morsches Kreuz niemals wegwerfen oder verbrennen dürfe. Wenn jemand etwa das kaiserliche Siegel auf einem entsprechenden Schreiben küsse, so meine er damit doch nicht das Pergament, sondern erweise dem Kaiser seinen Respekt; und so sei es auch mit den Darstellungen Christi auf Ikonen. Auch die Juden würden ja, wenn sie dem Gesetz gegenüber Gehorsam zeigten, dies doch nicht dem Pergament oder der Tinte gegenüber tun, sondern gegenüber dem Wort Gottes. Leontios verteidigt in dieser Schrift auch — und das mag zeigen, wie weit die Entwicklung bereits fortgeschritten war — die Wundertätigkeit der Ikonen, und zwar mit dem Hinweis darauf, daß Gott durch alle Dinge wirken könne; und das wird auch mit Beispielen aus dem Alten Testament belegt. Wenn die Christen also Gott verehren durch alles, was am Himmel, auf der Erde und im Wasser ist, so sei das ganz in Ordnung.²⁹ Wie die Untertanen eines Königs nicht das Gold der Krone des Herrschers verehren, sondern in der Krone den guten Herrscher, so sei es auch mit der Verehrung der Heiligen; auch sie führe letztlich auf Gott zurück. Es würden ja auch diejenigen, welche Kaiserbilder zerstörten, schwer bestraft — und dies nicht etwa, weil sie irgendwelche Holzbretter zerschlagen hätten³⁰. Also dürfe man auch die Diener Gottes, die Heiligen, verehren (*προσκυνεῖν*); denn in ihnen wohne der Hl. Geist. Die Christen verehrten ja Kreuz und Ikonen nicht als Götter; diese Dinge sollten nur an Christus und seine Heiligen gemahnen, daß man sie verehren solle — und sie schmückten die Schönheit der Kirche. Leontios greift dann auch — vielleicht etwas extra viam — die Juden wegen der Cherubim in ihren Synagogen an.

²⁷ Vgl. A. N. Stratos, *Τὸ Βυζάντιον στὸν 7' αἰῶνα*. Τόμ. β': 626–634 (Athen 1966) 771–776; dazu A. N. Stratos, Τόμ. γ': 634–641 (Athen 1969) 141–143.

²⁸ Fragmente des Dialogs zwischen einem Juden und einem Christen: PG 93, 1597–1612; vgl. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 10 f., zur Datierung insbes. Anm. 16; anders P. Speck, a.a.O. (vgl. oben Anm. 19), der sich auf eine Äußerung von E. J. Martin stützt. — Vgl. auch Dumeige, Nizäa II, 71 f.

²⁹ Vgl. N. H. Baynes, The Icons Before Iconoclasm. *Harv. Theol. Rev.* 44 (1951) 93–106; Lange Bild und Wort 61 – 77, dort auch zu dem Begriff *ὑπόμνησις*.

³⁰ PG 93, 1604 C.

Weshalb habe ich über diese Aussagen relativ ausführlich berichtet? Eine ganze Reihe jener Argumente, die dann im eigentlichen Bilderstreit von der einen oder anderen Partei vorgetragen werden, ist längst vor dem 8. Jahrhundert mindestens in nuce, wenn nicht weit darüber hinausgehend, vorbereitet. Die Theologie der Bilderfreunde sowohl wie ihrer Gegner kann auf frühere Ansätze zurückgreifen, die dann im ikonoklastischen Streit systematisiert und mit Emphase vorgetragen werden³¹.

Der große Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts ist also weder vom Himmel gefallen noch ist er aus einer persönlichen Laune des Kaisers Leon III. zu erklären; anders gesagt: es geht unter Leon nicht um die eigentlichen Ursachen des Streites, sondern bestenfalls um die Anlässe. — Und da hat man mit dem Monophysitismus in seiner Heimatstadt operiert — aber er muß diese in früher Jugend, vielleicht schon im Alter von 10 Jahren, verlassen haben³², außerdem mit Beziehungen zum Islam, denn im islamischen Bereich gab es zu Beginn der zwanziger Jahre des 8. Jahrhunderts ein Bilderverbot³³; man hat von jüdischen Kaufleuten gesprochen, die dem Kaiser lange vor seiner Thronbesteigung ein langes und erfolgreiches Leben auf dem Kaiserthron versprochen hätten, wenn er gegen die Bilder vorgehe usw.³⁴ — all das ist durch die Forschung unterdessen als Legende erwiesen oder doch zumindest in den Bereich des Hypothetischen gerückt. Tatsache ist, daß sich der Kaiser seit 726 in öffentlichen Reden gegen die Verehrung der Bilder ausgesprochen hat; Tatsache ist weiter, daß er das Christusbild an der Chalke, dem Ehernen Tor, des Kaiserpalastes hat abnehmen und durch ein Kreuz ersetzen lassen und daß dabei von der aufgeregten Volksmenge ein Offizier zu Tode gebracht wurde; ebenso ist Tatsache, daß der Kaiser, nachdem er seinen Patriarchen Germanos, weil der da nicht mitmachen wollte, zur Abdankung gezwungen hatte, im Januar 730 ein Edikt gegen die Bilder erlassen hat. Tatsache ist auch, daß es 726 zwischen Thera und Therasia zu einem schweren Vulkanausbruch gekommen war, der nach dem Zeugnis unserer Quellen den Kaiser zu seinem Vorgehen gegen die Bilder veranlaßt haben soll. Das wird auch in neueren Untersuchungen wieder sehr stark in den Vordergrund gerückt; aber, selbst wenn es so gewesen sein sollte, darf man sich doch wohl *optimo iure* fragen: weshalb denkt der Kaiser, wenn er diese Naturkatastrophe schon auf göttlichen Zorn zurückführt, gerade an die Bilder, d.h., das Problem muß als solches bei ihm virulent gewesen sein. Tatsache ist endlich auch, daß wir in der 3. Dekade des 8. Jahrhunderts vom Vorgehen einiger kleinasiatischer Bischöfe gegen die Bilderverehrung in ihren Diözesen erfahren³⁵. Ob diese Bischöfe in Verbindung mit dem Kaiser standen, darüber haben wir keine Nachrichten. Man kann höchstens annehmen, daß der Kaiser als Militärkommandeur in Kleinasien diese Dinge persönlich kennengelernt hatte. Das würde aber wiederum bedeuten, daß das Problem schon seit längerer Zeit bestand. Zwei dieser Bischöfe treffen wir auch in Konstantinopel,

³¹ Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 11.

³² Vgl. Gero, Byz. Iconoclasm During the Reign of Leo III.

³³ Vgl. Beck, Geschichte d. orthod. Kirche ... mit der S. 69, Anm. 4 verzeichneten Literatur; Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 13 f. mit Anm. 23.

³⁴ Vgl. Gero, a.a.O. 59–84 und 189 ff.

³⁵ Vgl. Beck, Geschichte d. orthod. Kirche ... 69 f.; Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 14 f.; D. Stein, Der Beginn des byz. Bilderstreits und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts. [Miscellanea Byzantina Monacensia, 25.] München, Instit. f. Byzantinistik 1980.

und sie stehen in Kontakt mit dem Patriarchen Germanos (715 — 730), der sich sehr bemüht, die Angelegenheit nicht hochzuspielen, d.h., keine Synode einzuberufen, damit — so sagt er — unter den Gläubigen nicht weiteres Ärgernis entstehe und damit die Ungläubigen nicht erst recht Grund hätten, ihre Vorwürfe gegen die Christen zu erheben. Auch das deutet darauf hin, daß die Bilderfrage länger schon virulent gewesen ist. Es ist übrigens, wenn ich recht sehe, das einzige wirklich politische Argument, das wir in diesem Streit fassen können. Und der Patriarch hatte, wenn man von seiner eigenen politischen Vergangenheit einmal absieht, gute Gründe, auf diese Weise zu mahnen. Blickt man auf die byzantinische Geschichte der frühen Jahrhunderte zurück, so hatte da seit dem arianischen Streit eine christologische Kontroverse die andere abgelöst, und bei der untrennbaren Verknüpfung von Dogma, Kirchenpolitik und Politik in Byzanz hatten diese Kontroversen dann jeweils auch ihre schlimmen Konsequenzen für das Reich gezeitigt. Da war es zunächst um die Wesensgleichheit des Logos mit Gott gegangen, dann hatte sich das Problem auf die Frage nach dem Verhältnis der beiden Naturen in Christus verlagert (*Monophysitismus*), dann auf die Wirkungsweisen (*Monenergismus*) und schließlich auf die Frage nach dem einen oder den zwei Willen (*Monothelismus*) und, wenn man so will, ist der Bilderstreit das Schlußglied der vorausgegangenen dogmatischen Kämpfe.

Was ist aus dieser Anfangsphase des Bilderstreites zur Zeit der Regierung Kaiser Leons III. festzuhalten? Wenn wir die Quellen nüchtern betrachten, so ist es ein pastorales Anliegen, welches die Gegner der Bilder vertreten, auch wenn sie dazu bis zu einem gewissen Grade politisch motiviert sein mögen³⁶, und dieses Anliegen macht sich der Kaiser zu eigen. Er entläßt seinen Patriarchen und erläßt dann ein Edikt, das die Beseitigung der Bilder, jedenfalls soweit diese für die Gläubigen in den Kirchen zu erreichen sind, d.h., in den unteren Zonen aufgehängt oder aufgestellt sind, enthält.

In den byzantinischen Quellen (späterer Zeit) ist viel die Rede von Verfolgung der Bilderfreunde und von Martyrien, doch ist diesen Nachrichten gegenüber eine gewisse Vorsicht am Platze. Da heißt es sogar, der Kaiser habe die Professoren der sog. Ökumenischen Schule mitsamt ihren Büchern verbrennen lassen; das ist Legende. Wenn wir die Angaben des *Synaxarium Constantinopolitanum* unter diesem Gesichtspunkt überprüfen, so lassen sich daraus nur einzelne Fälle anführen. Dabei hätte man doch nach Wiederherstellung der Bilderverehrung allen Grund gehabt, jede Spur von Heiligkeit zu verzeichnen.³⁷ Auf der anderen Seite erfahren wir aus den Quellen auch nicht, wie weit der Widerstand gegen das kaiserliche Edikt gegangen ist. Die uns greifbare Überlieferung steht in dieser Hinsicht zu sehr unter dem Gesichtspunkt der späteren Entwicklung. Ein Aufstand in Griechenland, den man für die »reichsweite Opposition« gegen die Maßnahmen des Kaisers heranzuziehen versucht hat, steht jedenfalls in keinem ursächlichen Zusammenhang mit dem Edikt³⁸.

³⁶ Eine solche Motivation könnte nur akzessorischen Charakter haben — etwa angeregt durch eine entsprechende Haltung gewisser Bevölkerungsgruppen in einzelnen Provinzen (zu Armenien vgl. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 11 m. Anm. 19). Für die Diözesen jener kleinasiat. Bischöfe, die sich an Germanos wandten, sind solche Voraussetzungen nicht erkennbar.

³⁷ Vgl. Beck, Geschichte d. orthod. Kirche ... 71.

³⁸ Beck, a.a.O.; vgl. aber Gero, a.a.O. (s. oben Anm. 32) 94 f. m. Anm. 4.

Als politische Konsequenz von allerdings erheblicher Tragweite ist allein die Entfremdung zwischen dem Kaiser und dem römischen Papst und damit auch mit Italien und dem Westen überhaupt anzuführen. Doch ist auch hier der Ausgangspunkt nicht in den bilderfeindlichen Maßnahmen Leons III. zu suchen, sondern in der Streichung der Steuerprivilegien für die päpstlichen Patrimonien in Unteritalien und Sizilien sowie in der Unterstellung dieser Gebiete und des Illyrikums unter die Jurisdiktionsgewalt des konstantinopolitanischen Patriarchen³⁹.

Die theologische Argumentation hat sich in diesem Anfangsstadium im wesentlichen auf den Vorwurf der Idololatrie beschränkt. Es ist jedoch in gewisser Weise typisch, daß die Auseinandersetzung schon bald auf die höchste dogmatische Ebene gebracht wurde. Gegen den Vorwurf der Idololatrie hatte man zunächst die religiös — pädagogischen Argumente ins Feld geführt und, wie etwa Patriarch Germanos, den Bilderkult aus der geistig-leiblichen Struktur des Menschen erklärt, daß nämlich die Schau, das Sehen das befestigen sollte, was der Glaube im Bereich des Geistigen schon vorweggenommen habe⁴⁰; so hatte man die *eikon* von dem *eidolon* unterschieden.

Johannes von Damaskos, der größte Theologe dieser Zeit (ca. 650 — ca. 750), hat eine Bildertheologie entwickelt, in welcher imgrunde alle Elemente, die in der weiteren Geschichte des Bilderstreits eine Rolle spielen sollten, bereits enthalten sind⁴¹. Das Bild ist darnach Abbild des Urtyps, insofern geht jede dem Bild erwiesene Ehre auf das Urbild zurück, d.h., der Bilderkult ist vom Götzenbild klar geschieden. Auch Johannes rechtfertigt das Bild auf anthropologische Weise durch den Hinweis auf den Gesichtssinn des Menschen, aber er geht über diese Argumentation weit hinaus, wenn er für die Bilder einen göttlichen Ursprung beansprucht: Gott selbst habe als erster ein Bild von sich gemacht, nämlich den Sohn; damit ist alle Ikonographie legitimiert. Das Bild Christi aber ist zugleich Gnadenträger, denn dort wo sein *semeion* (*σημεῖον*), sein Symbol, ist, ist er auch selbst mit seiner Wirkkraft, seiner *energeia* (*ἐνέργεια*) präsent.

Ich will an dieser Stelle kurz darauf hinweisen, daß hier unschwer das Nachwirken der platonischen Bilderlehre zu erkennen ist. Wenn im platonischen Timaios der Kosmos ein vollkommener Abglanz des ewigen Paradeigma ist, wenn Philon den Logos ein Bild Gottes (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ*) nennt und Paulus den Christus als Bild des unsichtbaren Gottes bezeichnet (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*), wenn in dem von Athanasios angestellten Vergleich mit dem Kaiserbild dieses Aussehen und Gestalt (*εἶδος* und *μορφή*) enthält, so daß das Bild und der Kaiser gleichsam eins sind⁴², und wenn schließlich im System des Pseudo-Areopagites das Abbild-Denken den ganzen Kosmos erfaßt, so wird auch bei Johannes von Damaskos der Bilderkult zur kosmischen Liturgie vor der verklärten Materie⁴³, denn durch die Geburt des Logos im Fleisch ist eben auch die Materie ver-

³⁹ Vgl. Beck, a.a.O. 71–73; M. V. Anastos, Leo III's Edict Against the Images in the Year 726–27 and Italo-Byzantine Relations Between 726 and 730. *Byz. Forschungen* 3 (1968) 5–41.

⁴⁰ Vgl. Lange, Bild und Wort 85–105.

⁴¹ Vgl. Beck, Kirche und theol. Literatur ... 300–302; Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... II ff.; zur Literatur vgl. außerdem Dumeige, Nizäa II.

⁴² Athanasios, Contra Arianos III, 5: PG 26, 332 A.

⁴³ Beck, Kirche und theol. Literatur ... 301; vgl. G. Ladner, Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie, in: G. Ladner, Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art (Rom 1983) 13 — 33, hier S. 20f.

klärt und damit auch würdig geworden, Christus in sich darstellen zu lassen. Unter solchen Voraussetzungen, d.h., wenn alles zum Bild geworden ist und die Bilder das Unsichtbare ahnen lassen, ist es nur konsequent, wenn Johannes von Damaskos den Ikonoklasmus als einen Rückfall in den Manichäismus verurteilt. Die Göttlichkeit der Bilder wird aber nicht begründet mit ihrer Natur (*φύσις*), sondern mit der Vereinigung (*ἔνωσις*) mit dem Archetypus und ihrer Teilhabe (*μέθεξις*) an dessen *ἐνέργεια*, an dessen Wirkungsweise.

Die Bildertheologie des Johannes von Damaskos ist entstanden außerhalb der damaligen Grenzen des byzantinischen Machtbereichs, d.h. aber auch, daß der Kaiser keine Möglichkeit hatte, sie zu unterdrücken. Es ist klar, daß damit die Eskalation in dem Streit beginnen muß. Wenn der rein geistige Gottesdienst, wie ihn die überzeugten Ikonoklasten auf ihr Panier geschrieben hatten, in solcher Weise die Sakramente der Kirche tangiert, dann müssen die Vertreter des Ikonoklasmus auch auf der dogmatischen Ebene nachziehen. Der Vorwurf der Idololatrie ist jetzt unwirksam geworden. Und das stärkste Argument, das die Ikonoklasten nun ins Feld führen, wird das christologische: wenn ein echtes Bild wesensgleich mit dem Urbild sein muß, wie kann man dann die beiden Naturen Christi, die göttliche und die menschliche in einem Bilde fassen, da sie doch nach dem Chalcedonense in Christus untrennbar miteinander verbunden sind? Eine solche Darstellung Christi müßte dann notwendigerweise auch die Darstellung seiner göttlichen Natur beinhalten. D.h. aber, daß sie a priori nicht möglich ist und deshalb die Bilder abzulehnen sind. Es gibt nur ein einziges wahres Bild Christi, die Eucharistie — nur da ist die Wesensgleichheit, die *ὁμοουσία* gewahrt⁴⁴.

Solche Gedankengänge, wie ich sie hier kurz zu skizzieren versucht habe, wurden zunächst von Kaiser Konstantin V. (741-775), dem Sohn Leons III. in seinen *Quaestiones* (*Πεύσεις*) schriftlich fixiert⁴⁵. Sie sind, wie Sie sehen konnten, nicht neu — manches läßt sich bis auf Euseb zurückverfolgen. Was dabei jetzt, im 8. Jahrhundert, neu ist, sind wiederum die Systematisierung und ebenso die Emphase, mit welcher sie vorgetragen werden. So hat sich der Gegensatz zwischen den beiden Prinzipien, der rein geistigen Gotteserkenntnis und den pastoralen Konzessionen an die Bilder sowohl wie ihrer Rechtfertigung durch die Inkarnation derart zugespitzt, daß eine Lösung nur von einer Synode erwartet werden konnte. Konstantin V. hat eine solche einberufen; es ist die Synode von Hiereia im Jahre 754. Sie stellt den Höhepunkt des Ikonoklasmus dar. Ob der Papst und die östlichen Patriarchate zu dieser Synode geladen waren, wissen wir nicht; jedenfalls waren sie nicht vertreten, woraus dann später das Hauptargument gegen den ökumenischen Charakter dieser Synode geschmiedet wird. 338 Väter haben sich da versammelt; und der Synodalentscheid ist uns, wenn auch nur indirekt, erhalten. Wir sehen daraus, daß manche etwas unvorsichtigen Formulierungen, wie sie der Kaiser in seinen Schriften geäußert hatte, von den Synodalen nicht akzeptiert wurden⁴⁶. Die wesentliche Rolle

⁴⁴ *Mansi XIII*, 261 E–264 C.

⁴⁵ Vgl. Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V.*; zur Analyse der *Quaestiones* vgl. G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits*, Breslau 1929.

⁴⁶ *Mansi XIII*, 204–364; das Konzil verbietet zwar die Herstellung von Bildern, warnt jedoch auch vor unterschiedsloser Vernichtung vorhandener Kunstwerke. Vgl. auch Ostrogorsky, a.a.O.; Beck, *Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus* 36.

spielt das christologische Argument: die beiden Naturen in Christus dürfen weder getrennt noch vermengt werden, d.h., Christus ist schlichtweg nicht darstellbar; denn jede Darstellung muß entweder die beiden Naturen vermengen und das endet dann im *Monoophysitismus*, oder aber sie trennen, und das führt zum *Nestorianismus*. Was die Bilder der Heiligen angeht, so ist die Ablehnung der Synode hier nicht in gleicher Weise absolut. Man hält es jedoch für der Würde der Heiligen nicht angemessen, sie auf der Materie abzubilden, und außerdem sei die Gefahr der *Idololatrie* bei der Verehrung doch nicht ganz ausgeschlossen.

Damit ist der Ikonoklasmus zum Dogma der Ostkirche geworden. Wir hören eigentlich nichts von einer irgendwie bedeutsamen Opposition des Klerus gegenüber diesem neuen Dogma. Natürlich haben sich die Opponenten gegen jegliche Art der kaiserlichen Politik, wie das immer der Fall ist, auch die Gegnerschaft gegen diese Bilderpolitik auf ihre Fahnen geschrieben oder aber sie wurde ihnen im nachhinein von der späteren Historiographie zugewiesen; aber selbst bei dem Aufstand des Artabasdos, des Schwagers des Kaisers (742–743), ist man von einer solchen ursächlichen Motivation in der Forschung heute stark abgerückt⁴⁷. — Freilich, der Kaiser und auch manche seiner Anhänger gingen über die Formulierungen der Synode je länger desto mehr hinaus. Für die Zeit unmittelbar nach der Synode erfahren wir noch nichts über Martyrien, auch nichts von einem besonderen Widerstand der Mönche. Erst um 761/62 wird ein solcher Widerstand für uns faßbar. Da kommt es dann zu Verfolgungen und auch zu Martyrien — wiederum wohl nicht in sehr großer Zahl. Der bekannteste Märtyrer ist Stephan der Jüngere vom Auxentiosberg⁴⁸. Jetzt erfahren wir auch von einem verschärften Widerstand der Mönche und von den Bemühungen des Kaisers diesen zu brechen. Der Kaiser erscheint mehr und mehr verbittert, wobei es für uns nicht möglich ist, zu unterscheiden, ob sich diese Verbitterung und die daraus resultierende Verfolgung der Gegner mehr gegen den Bilderkult oder gegen die Mönche als solche richtet. Da werden Klöster konfisziert und in Kasernen umfunktioniert; Mönche werden in die Armee gesteckt und z. T. auch gezwungen zu heiraten, und zwar sollen sie sich mit Nonnen verheiraten; da erfahren wir auch von Folter und Verbannung⁴⁹. Man sieht aus manchen dieser Maßnahmen, daß das Mönchtum als solches lächerlich gemacht werden soll. Auf der anderen Seite entstehen in diesen Kreisen dann auch Pamphlete gegen den Kaiser⁵⁰. Was aber für die gesamte weitere Entwicklung — und nicht nur des Bilderstreits — wichtig ist: das Mönchtum gewinnt nicht nur mehr und mehr das Volk für sich — das ist bei seiner weithin positiven Einstellung gegenüber den Bildern gewissermaßen selbstverständlich; wichtiger noch ist, daß es in diesem Kampf zu einem Selbstbewußtsein findet, das ihm dann eine Rolle gewissermaßen als tragender Pfeiler der Gesamtkirche zuweist⁵¹.

⁴⁷ Vgl. P. Speck, Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie. [*Ποικίλα Βυζαντινά*, 2] Bonn 1981.

⁴⁸ Vgl. I. Ševčenko, ... Hagiography of the Iconoclast Period, in: Iconoclasm ... 113–131.

⁴⁹ Vgl. Beck, Geschichte d. orthod. Kirche ... 76 f.

⁵⁰ So die Schrift *Contra Constantinum Caballinum*; PG 95, 309–344.

⁵¹ Vgl. Beck, a.a.O. 77.

Man hat bei der Frage nach den Gründen für dieses Vorgehen Kaiser Konstantins V. gegen die Mönche wirtschaftliche Motive angegeben — weniger vielleicht die Tatsache, daß die Mönche es waren, welche die Bilder malten, als die riesigen Ländereien, die sie als Klostergüter dem staatlichen Zugriff entzogen. Eindeutige Belege für eine solche Motivation des Kaisers haben wir nicht. Es ist aber sicher, daß die Mönche das Volk im Festhalten an den Bildern und ihrer Verehrung gestützt haben, und sie mögen, eben weil sie sich seinem Zugriff entziehen konnten, dem Kaiser je länger desto mehr generell ein Dorn im Auge gewesen sein.

Kaiser Konstantin V., der Sieger im Kampf gegen die Bulgaren, ist 775 gestorben, und damit ist der Höhepunkt der Bilderverfolgung in Byzanz bereits überschritten. Unter seinem Nachfolger, Leon IV. (775 — 780) hören wir nichts von Verfolgung. Seine Gattin, Eirene, hing dem Bilderkult an, und als Leon 780 starb und Eirene zunächst für ihren unmündigen Sohn Konstantin VI. die Zügel der Regierung übernahm, war sie bestrebt, den Bilderkult als offizielle Lehre der Ostkirche zu restaurieren. Das scheint a prima vista kein so ganz einfach auszuführendes Vorhaben, wenn man bedenkt, daß unterdessen eine ganze Generation in dem neuen Dogma des Ikonoklasmus herangewachsen war, — wenn sie dieses Dogma denn auch wirklich akzeptiert hatte. Und das ist eben die Frage: ob und inwieweit dies geschehen ist. Man hatte offenbar einsehen können, daß das neue, ikonoklastische Dogma das offizielle kirchliche Leben kaum beeinträchtigt hatte. Noch galt Hiereia in der offiziellen Orthodoxie als eine Ökumenische Synode, d.h. aber, nur ein neues Konzil konnte die Beschlüsse des vorausgegangenen außer Kraft setzen. Dazu brauchte man dann wohl einen neuen Patriarchen. Und der amtierende Patriarch der Hauptstadt zeigte sich einsichtig und dankte ab. Die Kaiserin aber traf mit seinem Nachfolger Tarasios eine sehr kluge Wahl. Er war ein hoher Beamter (*Protasekretis*) gewesen, also ein Laie, er hatte sich aber als kluger und gemäßigter Kopf erwiesen; im Dezember 784 wurde er in einem in der Geschichte der byzantinischen Kirche nicht ungewöhnlichen Schnellverfahren auf den Patriarchenstuhl erhoben. Er hatte die Einberufung einer Ökumenischen Synode bezüglich der Bilderfrage zur Vorbedingung für die Annahme der Wahl gemacht⁵². Man informierte auch den römischen Papst, Hadrian I., der zwar Vorbehalte gegen das Erhebungsverfahren und auch gegen die Verwendung des Titels »ökumenischer Patriarch« von Seiten des Byzantiners geltend machte, der außerdem sein Recht betonte, die Beschlüsse der Synode zu bestätigen, der aber imgrunde nachgab. Er konnte wohl in der damaligen Situation, da eine Verlobung zwischen Karls Tochter Rotrud und dem Sohn der Kaiserin Eirene zur Debatte stand, kaum anders handeln⁵³. So schickte er zwei Legaten nach Konstantinopel. Bei der Eröffnungssitzung des Konzils gab es dann Unruhen; Gardetruppen sprengten die Sitzung; aber die Kaiserin wechselte die Einheiten aus und berief die Synode neu ein — und diesmal nach Nikaia. Dort konnte man kaum unter derart massiven Druck geraten und außerdem konnte man die Weihe des Ortes, an

⁵² Vgl. *Theophanes* (ed. de Boor) I, 458—460.

⁵³ Vgl. u.a. P. Classen, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums. Hg. von H. Fuhrmann u. Claudia Märtl [Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 9], Sigmaringen 1985. — P. Speck, Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. 2 Bde, München 1978. — W. Ohnsorge, Abendland und Byzanz (Weimar 1958) 64 ff.

dem das erste Ökumenische Konzil stattgefunden hatte, für sich verbuchen. Am 28. September 787 wird die Synode in Nikaia eröffnet. Den Vorsitz führen nominell die Legaten des Papstes, de facto aber der Patriarch Tarasios. Die Mehrzahl der versammelten Bischöfe stammte aus Kleinasien, Thrakien und Makedonien; 8 waren aus Sizilien gekommen, 6 aus Kalabrien. Nun hatte ja eine ganz erhebliche Zahl dieser Bischöfe vorher mehr oder weniger aktiv mit dem Ikonoklasmus paktiert. Darüber gab es natürlich Streit. Manche hatten schon 780 einen Wechsel vollzogen, manche aber bis zum Zusammentreten des Konzils gewartet. Unter den Teilnehmern befand sich auch eine ansehnliche Zahl von Mönchen und Äbten, was offenbar als Würdigung ihrer Verdienste um die Verteidigung der Bilder zu werten ist⁵⁴; die waren natürlich in dieser Frage besonders streng, der Patriarch aber wollte *oikonomia* walten lassen, und so wurden nur diejenigen Bischöfe abgesetzt, die sich wirklich an der Verfolgung der Bilderfreunde beteiligt hatten. Die Akten des Nicaenum II sind uns erhalten. Und wenn man sich die Mühe macht, sie zu lesen, wird man etwas ver»wundert« sein. Ein hohes theologisches Niveau zeigt sich in diesen Diskussionen nirgendwo, so daß man von einem »Tiefstand der östlichen Theologie«⁵⁵ gesprochen hat — und zwar gilt das für beide Seiten, wenn es denn überhaupt noch zwei Parteien auf diesem Konzil gegeben hat. Wir hören nämlich nichts von einer irgendwie engagierten Opposition der Ikonoklasten. Was wir lesen, sind Wundergeschichten en série, die da ohne jegliche Scheu und offenbar auch ohne entsprechende Kontrolle verlesen werden. Aber gerade das zeigt, daß die Dinge vorher abgesprochen waren. Ein besonderes Engagement war gar nicht erwünscht. Es zeigt vielleicht auch die Müdigkeit gegenüber diesen theologisch-dogmatischen Erörterungen, die in praxi gar keine so große Wirkung hatten. Möglicherweise läßt sich dahinter auch eine Absprache gegenüber den Ansprüchen, die das Mönchtum erhob, vermuten. Der *Horos* der Synode aber läßt dann eine nüchterne, kirchenpolitisch bestimmte Haltung erkennen, die nach der Lektüre der Akten einigermaßen überrascht. Wie üblich enthält er eine polemische Einleitung und die Verdammung aller bisherigen Häresien von Areios bis hin zu den Monotheleten. Dann werden die Bilder als verehrungswürdig definiert⁵⁶, es wird ihr religiös-erzieherischer Wert herausgestellt, und zwar für den religiösen Affekt — sie dienen der *μνήμη* ... *τε καὶ ἐπιπόθησις*⁵⁷, es wird die Beziehung zwischen Bild und Urbild betont und der wesentliche Unterschied zwischen *λατρεία* und *προσκύνησις*; die *λατρεία*, die Anbetung, steht allein Gott zu. Schließlich werden entsprechende Strafen all denen angedroht, die sich diesem *Horos* nicht fügen, und dabei wird das Resultat der Synode noch einmal in vier Hauptpunkten zusammengefaßt. Wir hören nichts von der Identität der Hypostase; es ist nicht die Rede von den sog. authentischen Ikonen, auch nicht von der Wundertätigkeit und auch nicht von der Überordnung des Bildes über das Wort, wie wir sie bei Johannes von Damaskos finden konnten. Das läßt sich kaum anders erklären als daß hinter diesem *Horos* eine Persönlichkeit steht, die in dieser Situation maßvoll das nach beiden Seiten

⁵⁴ Beck, Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus 41.

⁵⁵ Beck, a.a.O. 42; Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 26.

⁵⁶ Mansi XIII, 373–380; Übersetzung von H. Bacht bei Dumeige, Nizäa II, 293–296.

⁵⁷ Mansi XIII, 377 D; vgl. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 26.

hin Mögliche zu erreichen versuchte, ohne damit neue Streitigkeiten zu programmieren. Und das kann nach Lage der Dinge wohl nur der Patriarch Tarasios gewesen sein.

Am 23. Oktober 787 fand in Konstantinopel die Schlußsitzung des Konzils statt. Die Kaiserin und auch ihr Sohn unterschrieben die Akten. Damit ist der Bilderkult zur offiziellen Lehre der orthodoxen Kirche geworden, der Ikonoklasmus ist als Häresie verdammt, und es wird die Vernichtung der bilderfeindlichen Schriften angeordnet. Der byzantinische Bilderstreit aber ist mit dem Konzil von Nikaia nicht zu Ende; es gibt eine zweite Phase in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, genauer gesagt in der Zeit von 815 bis 842. Die hervorragenden Persönlichkeiten auf der Seite der Bilder sind in dieser zweiten Phase der Patriarch Nikephoros (806–815) und der Abt Theodoros Studites, welcher letzterer zu dem Problem einmal bemerkt: »Wenn das, was abwesend ist« — und er meint damit die transzendente Wirklichkeit — »nur geistig geschaut wird und nicht auch sinnlich in bildlicher Darstellung, dann verschließt es sich notwendig auch dem geistigen Blick«⁵⁸. Neue Argumente sind in dieser zweiten Phase kaum zu benennen, und zwar auf keiner der beiden Seiten; die äußeren Umstände aber können wir hier deutlicher erkennen: hatten die Mönche schon die *oikonomia* des Patriarchen Tarasios nicht goutieren und nicht einsehen wollen, daß er im Hinblick auf den Kirchenfrieden eben keine starke Partei von abgesetzten Bischöfen hatte schaffen wollen, so goutierten sie noch weniger jegliche *oikonomia* im sog. Moichianischen Streit, d.h., im Streit um die Ehe des Kaisers Konstantin VI. Aber auch die ikonoklastischen Bischöfe blieben ihnen ein Ärgernis, und sie wollten mit Hilfe des Vorwurfs der Simonie da ein Revirement herbeiführen. Dazu kommt, daß die Regierung der Kaiserin Eirene weder auf innen- noch auf außenpolitischem Gebiet Erfolge aufzuweisen hatte, daß die Kaiserin schließlich ihren Sohn, Konstantin VI., blenden ließ und daß die Auseinandersetzungen mit dem Westen immer deutlichere Formen annahmen. Auch nach dem Sturz der Kaiserin besserte sich die Lage nicht. Es ist die Zeit der großen Bulgarengefahr; auch die Araber erringen wieder Erfolge. Kurzum, die Militärs sind unzufrieden, und man erinnert sich in einem gewissen nostalgischen Gefühl der großen militärischen Erfolge unter den ikonoklastischen Kaisern Leon III. und Konstantin V. Und dieses Gefühl zeigt sich ganz offenbar nicht nur bei den Militärs, sondern auch beim Volk⁵⁹. So kommt es unter Kaiser Leon V. (813–820) im Jahre 815 zu einer Synode, die den Ikonoklasmus wieder einsetzt, wobei freilich ausdrücklich festgelegt wird, daß die Bilder bleiben dürfen, wenn ihnen keine Verehrung entgegengebracht wird.

Aber auch bei den jetzt wieder ikonoklastischen Kaisern bleiben die militärischen Erfolge aus. 838 können die Araber gar die Heimatstadt der regierenden Dynastie, Amorion, erobern. Eine eigentliche Begeisterung für den Ikonoklasmus läßt sich in dieser Zeit nirgendwo mehr feststellen, jedenfalls nicht im Sinne einer tragfähigen Basis; eher bemerken wir, daß sich in dieser Frage eine allgemeine Müdigkeit breit macht. Und nach dem Tod des Kaisers Theophilos (842) ist es wiederum eine Frau, seine Gattin Theodora, die

⁵⁸ PG 99, 436 A; vgl. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 18.

⁵⁹ Vgl. die bei Theophanes (ed. de Boor) I 501 überlieferte Nachricht, daß Anhänger Konstantins V. dessen Mausoleum aufgebrochen und den Kaiser angefleht hätten: »Erhebe dich und komm dem Reich zu Hilfe, das dem Untergang geweiht ist!«

als Regentin für ihren unmündigen Sohn, Michael III., auf einem Konzil den Bilderkult wiederherstellt. Theodora hat dabei das Andenken ihres verstorbenen Gatten insofern geschont als sie sich auf seinen letzten, auf dem Sterbebett geäußerten Willen berief. So erneuert die Synode des Jahres 843 — ohne neue Argumente — die Beschlüsse von 787. D.h. aber, daß der Patriarch Methodios im Jahre 843 — vor ähnliche Aufgaben gestellt wie Tarasios im Jahre 787 — auch ähnlich dachte und handelte. Er betrieb eine gemäßigte Politik, wiederum eine Politik der *oikonomia*, d.h. des angemessenen Handelns. Von Fanatismus oder Emphase ist 843 oder auch in der Folgezeit nichts mehr zu spüren. Die Verehrung der Ikonen ist Dogma der Orthodoxie und seit 843 wird der sog. Sonntag der Orthodoxie gefeiert. Und wenige Jahrzehnte später stellen wir dann auch den Siegeszug der Ikonen in den kunsthistorischen Denkmälern fest⁶⁰.

Wenn wir zum Schluß noch einmal die Frage nach den Hintergründen des Streites um die Bilder stellen, so dürfen wir den islamischen Einfluß wohl von vorneherein ausklammern. Ich habe hier auch bewußt darauf verzichtet, die Stellung der Ikone in der byzantinischen Liturgie zu behandeln, die es vielleicht doch so nicht gibt, wie manche es gerne wollten; — ich habe darauf verzichtet, weil diese Fragen von *H.-G. Beck* grundlegend untersucht sind⁶¹. Es handelt sich beim Bilderstreit keinesfalls um einen Machtkampf zwischen Staat und Kirche — das ist eine Vorstellung, die der theologischen Metaphysik der Byzantiner, nach welcher der Kaiser Stellvertreter Christi auf Erden ist, nicht adäquat ist; es handelt sich auch nicht um einen Kampf des Mönchtums gegen den Staat, auch wenn es manchmal so den Anschein haben könnte — die Mönche sind nach unseren Quellenzeugnissen keineswegs geschlossen für die Bilderverehrung eingetreten; es geht m.E. auch nicht, wie man vermutete, um irgendeine Erhöhung des Kaiserkultes — mit den Argumenten aus der Münzikonographie muß man wohl etwas vorsichtig sein; daß die Armee in diesen Kämpfen einen wichtigen Faktor darstellt, ist schon richtig — aber wiederum nicht geschlossen und wohl nicht einmal in einzelnen Truppenteilen geschlossen; sie stand auf der Seite der ikonoklastischen Kaiser nur deshalb, weil sie mit ihnen ihre großen militärischen Erfolge errungen hatte. Ob die Bilderfeindlichkeit bestimmter Provinzen des Reiches für den Streit verantwortlich zu machen ist — da käme insbesondere die Sekte der Paulikianer in Betracht? Das würde wohl kaum ausreichen eine solche Wirkung zu erklären. Und dasselbe gilt für alle Versuche, politische oder wirtschaftliche Gründe für den Ausbruch des Streites verantwortlich zu machen. Wenn wir die Aussagen unserer Quellen nüchtern betrachten, so handelt es sich auf der Seite der Gegner der Bilder um ein pastorales Anliegen, das dann im Verlauf des Streites zur dogmatischen Kontroverse hochstilisiert wird. Manche Tendenzen im Verlauf der Geschichte dieser über hundert Jahre währenden Epoche, haben sich dann mit diesem Anliegen verknüpft — so wie wir das in der Geschichte immer wieder beobachten können. Es geht aber in diesem Bilderstreit um Fragen der praktischen Frömmigkeit, und er endet — 787 oder 843 — damit, daß die Bilderverehrung nicht nur legalisiert, sondern daß sie gefordert ist. Auf die politische Konsequenz im Verhältnis zum Westen habe ich hingewiesen. Aber da war

⁶⁰ Vgl. dazu *Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 28 m. Anm. 62.

⁶¹ Von der Fragwürdigkeit der Ikone (vgl. oben Anm. 1).

der Ausgangspunkt kein theologischer. Und in der Folgezeit hat — abgesehen vielleicht von den Hoftheologen Karls d. Großen — der Bilderstreit wohl doch nicht jene Wirkung, die man vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen orientalischem und abendländischem Denken so gerne annehmen möchte; denn, wenn man genau zusieht, wird man feststellen, daß auch im Westen Verehrung und Andacht vor den Bildern mehr und mehr zunehmen⁶². — Ob das tröstlich ist vor dem Aspekt der Ökumene, ist dann eine andere Frage.

⁶² Vgl. Beck Geschichte d. orthod. Kirche ... 89f.