

Quellenkritisches zum byzantinischen Bilderstreit.*)

Von Hans Barion.

Für die Darstellung des byzantinischen Bilderstreites stehen nur bilderfreundliche Quellen zu Gebote, während die ikonoklastische Literatur bis auf die in orthodoxen Schriften aufbewahrten Zitate vernichtet ist. Will der Forscher in einem solchen Falle nicht Gefahr laufen, eine einseitige Darstellung zu geben, so muß er sich der Mühe unterziehen, die Fragmente aus ihrer Umgebung zu lösen, und den Versuch machen, sie in Zusammenhang zu bringen und so vielleicht die verlorenen Schriften wiederherzustellen. Diese Aufgabe, vor die die Quellen den Kirchenhistoriker manchmal stellen, löst für den byzantinischen Bilderstreit die vorliegende Untersuchung, eine Breslauer Habilitationsschrift. Sie sieht von systematischer Heranziehung der Literatur ab und skizziert auch die allgemeine Entwicklung des Ikonoklasmus nur kurz; den Hauptteil machen quellenkritische Untersuchungen aus. Schriften des Patriarchen Nikephorus von Konstantinopel (806—829) gewähren die Möglichkeit, drei literarische Denkmäler der ikonoklastischen Bewegung in ihrem wesentlichen Gedankengang zurückzugewinnen. Es handelt sich zunächst um eine Schrift des Kaisers Konstantin Kopronymus (741—775), die der Patriarch unter reichlicher Zitierung seines Gegners bekämpft. Nach der gleichen Methode richtet er gegen das bilderfeindliche Konzil von Konstantinopel 815 seine Angriffe, sodaß er dessen Aufstellungen ebenfalls zum großen Teil unserer Kenntnis erhielt. Schließlich hat er sich zweimal mit ikonoklastischen Schriften beschäftigt, die dem Epiphanius zugeschrieben wurden, und auch von ihnen verdanken wir die Überlieferung reichlicher Fragmente als unbeabsichtigte Nebenfrucht dem Kampfeifer des Nikephorus. Von seinen Schriften liegen gedruckt vor die *Antirrhetici* gegen Konstantin (Migne, PG 100, 205) und die Schrift „*Adversus Epiphanidem*“ (*Spicilegium Solesmense* 4, 292). Aus den *Antirrhetici* sind die Konstantinfragmente in russischer Übersetzung schon zusammengetragen worden (vgl. O. S. 7); die Epiphaniusfragmente hat ediert K. Holl, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung* (Sitzungsbericht d. Berl. Akad. 1916, S. 828—868; auch *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* Bd. 2, Tübingen 1928, S. 351—387); die Bestimmungen des Konzils von 815 sind erhalten in einer noch unveröffentlichten Abhandlung des Nikephorus, aus der sie zum ersten Mal aushob D. Serruys in den *Mélanges d'arch. et d'hist.* 1903, 345—351. O. bietet eine neue Ausgabe der sämtlichen Fragmente, mit der er seine Vorgänger, auch Holl,

*) G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites = Historische Untersuchungen ...* hrsg. v. Prof. Dr. Ernst Kornemann u. Prof. Dr. Siegfried Kähler. H. 5. Breslau, M. & H. Marcus, 1929. Gr. 8°. VIII u. 114 Seiten. Geh. Rm. 6.—. — Die nachfolgenden Ausführungen entstanden im November 1929 ohne Kenntnis der Besprechung des gleichen Buches durch Fr. Dölger in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* 191 (1929), 353—372, auf die hiermit ausdrücklich verwiesen sei.

überholt, und die wissenschaftliche Benutzung der Fragmente auf gesicherte Basis stellt, indem er die handschriftliche Überlieferung der Werke des Nikephorus heranzieht. Es kommen dafür in Frage zwei Pariser Manuskripte, der Codex Coislianus 93, von O. zum ersten Mal benutzt, und der Codex Graecus 1250 der Bibliothèque Nationale. An Hand des ersteren hat O. die Konstantinfragmente, die er nach Migne abdruckt, kontrolliert. Für die Konzilsbestimmungen hatte Serruys nur den zu zweit genannten Codex und zwar nachlässig verwertet, während O. nicht weniger als vier, darunter zwei verhältnismäßig sehr ausgedehnte Fragmente aus diesem Codex und ein fünftes aus dem Coislianus neu gewinnt. Die Benutzung der Handschriften gestattet ihm auch, die Ausgabe von Holl, der infolge des Krieges auf die Drucke angewiesen war, zu verbessern und um neue Fragmente zu bereichern.

Die mit kritischem Apparat versehene Ausgabe der genannten Fragmente ist ein erstes großes Verdienst der Arbeit O.s, ein zweites ist deren eingehende Kommentierung. Im Anschluß an die Konstantinfragmente entwirft O. zunächst ein Bild der literarischen Tätigkeit des Kaisers für die Ausbreitung des Ikonoklasmus. Die Fragmente weisen ihn als einen Mann von nicht allzugroßer theologischer Bildung aus, dessen Schriften jedoch deswegen bedeutsam sind, weil sie das wichtigste Argument der Bilderfeinde nachdrücklich in den Vordergrund geschoben haben, nämlich die Verknüpfung der Bilderfrage mit der Christologie. Konstantin stellt die Bilderverehrer vor das Dilemma: ein Bild Christi gibt entweder nur dessen menschliche Natur wieder und führt so zur Trennung seiner beiden Naturen, oder es versucht beide darzustellen und scheitert an der Unumschreibbarkeit der Gottheit. Die Frage, wie weit Konstantin dem Konzil von 754 gegenüber seinen Ansichten mit den Mitteln seiner Stellung Nachdruck verliehen hat, führt O. zu eingehender Prüfung des Verhältnisses zwischen den Konzilsbeschlüssen und den Fragmenten. Das Ergebnis ist, daß die Aufstellungen des Kaisers, wenn auch besser formuliert, so doch sachlich im wesentlichen übernommen wurden. Nur wurden sie einerseits noch verschärft, indem man den Einwand Konstantins zu der Alternative fortbildete: das Ergebnis bildlicher Darstellung Christi sei entweder Nestorianismus oder Monophysitismus. Andererseits schwächte man die monophysitischen Tendenzen des Ikonoklasmus, die der Kaiser infolge seiner mangelhaften theologischen Bildung hatte zu sehr hervortreten lassen, möglichst ab.

Ferner erörtert O. die Frage, wie sich die Bilderfeinde zum Marien- und Heiligenkult verhalten haben. Den Zwiespalt der Überlieferung, nach der das Konzil von 754 den Heiligenkult anerkannt und nur die Bilder verworfen hat, während jedoch Konstantins Regierung vom Kampfe auch gegen den Heiligenkult erfüllt gewesen sei, löst er entgegen der gewöhnlichen Meinung nicht im Sinne eines Entweder-Oder, sondern indem er innerhalb des Ikonoklasmus eine Reihe von verschiedenen Richtungen anerkennt, die er kurz charakterisiert. Schließlich verfolgt O. den Gegensatz der bilderfreundlichen und der bilderfeindlichen Richtung in seine letzten Wurzeln, die er in erkenntnistheoretischen Unterschieden

findet. Nach ihm forderten die Ikonoklasten von einem Bilde, daß es zum Archetyp in einem Identitätsverhältnis stehe, während es für die Bilderfreunde nur dessen Nachahmung war. Die Grundlage der bilderfeindlichen Auffassung seien bestimmte orientalisch-magische Vorstellungen gewesen, die Bild und Abgebildetes identifizierten. Dagegen ruhe wie die ganze griechische Dogmatik so auch die Bilderverehrung letztlich auf Plato: für sie verhalten sich Bild und Archetyp wie Einzelding und Idee.

Diese letzteren Ausführungen erscheinen jedoch nicht ganz überzeugend. O. beruft sich für die von ihm angenommene ikonoklastische Bildertheorie auf Fragm. 2 (O. S. 8): wenn ein Bild echt sein soll, müsse es dem Abgebildeten wesensgleich, *homousios* sein. Darin sieht er eine allgemeine Ansicht der bilderfeindlichen Kreise ausgesprochen. Wenn man indes diese Definition Konstantins für den Augenblick außer Ansatz läßt, ergibt sich aus den Fragmenten eine andere Theorie vom Begriff des Bildes im ikonoklastischen Sinne. Konstantin wirft den Bilderfreunden immer wieder vor, daß der Versuch eines Bildes Christi nur dessen menschliche Natur umschreiben könne, während seine göttliche nicht mit zur Darstellung komme: das Ergebnis eines solchen Versuches sei das Bild eines bloßen Menschen (vgl. O. S. 9 Fragm. 7). Er geht also von der Voraussetzung aus, daß man einen Menschen sehr wohl abbilden könne. Nun gilt aber vom Bilde eines Menschen ebenso wenig wie vom Bilde Christi, daß es dem Abgebildeten wesensgleich sei. Vielmehr ist der Sinn, den Konstantin mit dem Ausdruck *homousios* in diesem Zusammenhang verband, wohl gewesen: ein Bild muß durch entsprechende Darstellung der Hypostase einen Schluß auf die *Ousia* erlauben. Das ist aber bei Christus nicht möglich, weil seine göttliche Natur der Umschreibung trotzt und das abgebildete *Prosopon*, da es nur die *Sarx* erfaßt, das eines bloßen Menschen ist. Diese Auslegung von Fragm. 2 beseitigt den Widerspruch, der bei Annahme der Erklärung O.s innerhalb der Fragmente selbst vorhanden sein würde. Denn Konstantin sagt in Fragm. 3 (O. S. 8) ausdrücklich: kein Bild Christi, damit das Ganze gerettet werde. Dieses Fragment steht zu der Auffassung O.s in Gegensatz, denn nach dieser würde ein Bild nicht nur nicht das Ganze, sondern überhaupt nichts retten. Ferner bietet Fragm. 10 (O. S. 9) eine zweite, negative Definition Konstantins: das sei kein Bild, das nicht *τὴν μορφήν χαρακτηρισ τοῦ πρωτοτύπου αὐτῆς προσώπου* wiedergebe. Diese Definition entspricht der oben vorgeschlagenen Auslegung völlig, läßt sich aber kaum mit dem im Sinne O.s verstandenen Fragment 2 vereinigen. Man kann einwenden, der Kaiser verlange ausdrücklich die *Homousie* von einem Bilde. Indes liegt die Schwierigkeit nur in diesem Ausdruck, ohne den man auf die Exegese O.s nicht verfallen würde, und andererseits gibt Konstantin in den Fragmenten mehr als eine Probe davon, daß er nicht eben übertriebener terminologischer Genauigkeit huldigte. Daher wird man in Anbetracht des sonderbaren Begriffes von einem Bild, das dem Abgebildeten wesensgleich sein soll, gut tun, Konstantins Worte im Sinne von Fragm. 10 zu verstehen. Auch Theodor von Studion

sind die Kaiserworte, im Sinne O.s aufgefaßt, alsbarer Unsinn erschienen (vgl. O. S. 43).

Das führt auf einen anderen Einwand: die Bilderfreunde polemisieren gegen eine im Sinne O.s verstandene ikonoklastische Bildertheorie. Indes kann man daraus kaum einen Schluß auf den Sinn ziehen, den die Ikonoklasten selbst mit ihren Definitionen verbanden. Es ist immer ein beliebter polemischer Kunstgriff gewesen, dem Gegner ein törichtes Argument unterzuschieben, mit dessen Widerlegung man dann leicht fertig wird, und auch in den Diskussionen des Bilderstreites fand er Anwendung. So stellt Theodor von Studion ausdrücklich fest, daß nicht die Ousia, sondern die Hypostase nach Ansicht der Bilderfreunde abgebildet werde (O. S. 43). Aus dieser Stelle ergibt sich nach O., daß die Alternative des Konzils von 754, nach der ein Bild den beiden Naturen in Christus nicht gerecht werden kann, nur ein Mißverständnis der bilderfreundlichen Position sei. Damit vergleiche man Fragm. 13 der Schrift Konstantins (O. S. 9): das Bild sei ein Bild des Prosopon; die Darstellung Christi vermöge aber nur der Sarx ein Prosopon zu geben, da die Gottheit unumschreibbar sei. Das Fragment bestätigt zunächst die oben gegebene Auffassung der Schrift Konstantins: es bietet ferner eine Definition eines Bildes, die mit der Theodors sachlich durchaus übereinstimmt, da Konstantin Prosopon und Hypostase promiscue gebraucht (vgl. O. S. 8 Fragm. 1 und die Bemerkung O.s S. 19). In diesem Falle liegt das Mißverständnis nicht auf seiten der Ikonoklasten.

Am meisten für O. spricht die Behauptung der Bildergegner, daß das einzige wahre Bild Christi das Abendmahl sei (vgl. das 2. Kapitel der Fragmente Konstantins bei O. S. 10—11 und die Ausführungen des Konzils von 754 sowie die Antwort des Konzils von 787 bei Mansi 13, 261D—268A). Nach O. ist die Differenz der Ikonoklasten und ihrer Gegner in diesem Punkte nicht durch eine religiös verschiedene Auffassung der Eucharistie, sondern durch ihre Uneinigkeit über den Begriff „Bild“ bestimmt. Denn während Eucharistie und Christus identisch sind und so tatsächlich der nach O. von den Ikonoklasten aufgestellten Definition eines Bildes entsprechen, war für die Gegner diese Identität von Bild und Archetyp gerade der Grund, warum sie die Eucharistie nicht als Bild Christi ansahen. Jedoch scheinen auch in diesem Punkte die Quellen der Auslegung O.s nicht günstig zu sein. Die Ausführungen des Konzils von Nicäa zu dieser Frage weisen gegenüber der ikonoklastischen Bezeichnung der Eucharistie als eines Bildes Christi darauf hin, daß die Väter wohl zuweilen Brot und Wein vor der Konsekration als Antitypon bezeichnen, daß sie aber nach ihr stets von Leib und Blut sprechen; den Ikonoklasten hingegen wirft es vor, sie streiften zwar gelegentlich die Wahrheit, wenn sie das Brot zum göttlichen Leibe werden ließen, doch könnten sie diese Wahrheit nicht festhalten, denn wenn die Eucharistie ein Bild Christi sei, so sei sie eben nicht sein Leib. Die Bilderfreunde verstehen also die These ihrer Gegner im Sinne O.s. Diese selbst führen jedoch als Grund dafür, daß sie das Abendmahl ein Bild Christi nennen, keineswegs die zwischen beiden bestehende Wesens-

gleichheit an. Das tertium comparationis ist vielmehr, daß in beiden Fällen Stoff, der des Personseins entbehrt — im einen Falle die ὕλη μόνη . . . ἀνθρωπίνης οὐσίας κατὰ πάντα τελείας, μὴ χαρακτηριζούσης ἰδιοσύστατον πρόσωπον (Mansi 13, 264 A); im anderen Falle das Brot — durch den Heiligen Geist mit der Person des Sohnes Gottes verbunden und so vergottet wird. Wenn man diese Auslegung annimmt, muß man gegen O. urteilen, daß das Mißverständnis wiederum auf seiten der Bilderfreunde liegt.

Die Ikonoklasten geben auch den Grund an, warum das Brot geeignet ist, ein Bild Christi zu werden: es bilde nämlich seinen Leib nicht nach. Das empfiehlt ebenfalls das oben vertretene Verständnis ihrer Bildtheorie. Wenn Konstantin und das Konzil von 754 die Ansicht hegten, daß ein Bild Christi deswegen unmöglich sei, weil der allein abbildbaren Sarx vom Beschauer nur ein menschliches, nicht ein göttliches Prosopon zuerkannt werden könne, so steht damit ihre Ansicht über den Bildcharakter des Abendmahles in vollem Einklang, denn gerade die Unähnlichkeit von Brot und Leib Christi verhindert den falschen Schluß auf ein menschliches Prosopon.

Übrigens verstehen die Bilderfreunde zuweilen den ikonoklastischen Standpunkt im Sinne der obigen Deutung, wenn sie nämlich ihren Gegnern entgegenhalten, daß ihre Einwände nur die Abbildung Christi, nicht aber die von Heiligen als unmöglich erweisen. Es steht mit der Erklärung O.s nicht in Einklang, wenn die Ikonoklasten darauf nicht erwidern, auch ein Bild eines Heiligen sei diesem nicht wesensgleich, sondern zugeben, daß prinzipiell nur die Abbildung Christi unmöglich sei (vgl. Mansi 13, 267 B—292 B).

Die oben kurz wiedergegebene geistesgeschichtliche Charakteristik der Bilderfreunde und Bilderfeinde, die O. im Zusammenhang mit seiner Exegese des ikonoklastischen Standpunktes bietet, steht und fällt mit dieser. Es bleibe dahingestellt, wie weit sich überhaupt die Aufstellungen O.s über die Verbindung des Ikonoklasmus mit der magisch-orientalischen Kultur halten lassen. Jedenfalls scheint es notwendig zu sein, den Kampf der beiden Richtungen noch unter andere Gesichtspunkte als den des erkenntnistheoretischen Gegensatzes zu rücken, wie es O. tut.

Im Anschluß an die Vorlegung der Bestimmungen des ikonoklastischen Konzils von 815 geht O. auf die Vorbereitung des Konzils ein und zeigt bei der Besprechung der Beschlüsse, daß es nicht, wie vielfach angenommen wird, durch größere Mäßigung gegenüber den Bilderfreunden ausgezeichnet ist, sondern daß der Ikonoklasmus, an der alten Unduldsamkeit festhaltend, nur nicht mehr den Scharfsinn und die geistige Schwungkraft besitzt, die ihn in seiner ersten Periode auszeichnen. Indes könnte man vielleicht schärfer als O. betonen, daß sachlich nichts von den Ausführungen von 754 preisgegeben wurde.

In der dritten, ausgedehntesten und methodisch interessantesten Studie sucht O. gegen Holl den Nachweis zu führen, daß die unter dem Namen des Epiphanius gehenden ikonoklastischen Schriften nicht von diesem stammen, sondern einem Bilderfeind des 8. Jahrhunderts zuzu-

schreiben sind. Die Prüfung seiner Ausführungen rückt zweckmäßig an den Anfang die Frage, wie sich die Griechen selbst zu den Fragmenten stellten. Sowohl Johannes von Damaskus, bei dem indes unfaßbar bleibt, welche Schriften ihm vorlagen, wie das Konzil von Nicäa wie der Patriarch Nikephorus leugnen die Autorschaft des Epiphanius; doch geht nur letzterer ausführlich auf das Problem ein. Er weiß für seine Ablehnung eine Reihe von Gründen geltend zu machen, die aber von sehr unterschiedlicher Beweiskraft sind. Wenn man von denjenigen absieht, in deren Ablehnung H. und O. einig sind, bleiben drei, die ein Wort der Erörterung nötig machen. Sie wollen die Behauptung, daß Epiphanius der Autor der fraglichen Schriften sei, dadurch erschüttern, daß sie einen Gegensatz zwischen diesen und den unbezweifelt echten Schriften nachzuweisen suchen. Nach Nikephorus vertreten die jetzigen Fragmente die Erlaubtheit des Sabbatfastens nicht nur für die Tassarakoste, sondern auch für die übrige Zeit des Jahres; Epiphanius dagegen lehne das Sabbatfasten ab. H. weist zu diesem Punkte in ausführlicher Erörterung zum mindesten nach, daß von einer strikten Ablehnung des Epiphanius keine Rede sein kann; O. wendet ein, daß aber auch seine Zustimmung nicht feststehe. Auf das Argument H.s, ein Fälscher des 8. Jahrhunderts würde nicht in diesem Punkte die Empfindlichkeit seiner Landsleute gereizt haben, geht O. nicht ein. Nach Abwägung der beiderseitigen Stellungnahme wird man urteilen, daß die Stellung der Fragmente zum Sabbatfasten mit ihrer Abfassung durch Epiphanius vereinbar wäre, sie aber nicht fordert. Ein anderer Widerspruch, den Nikephorus feststellen will, beruht auf der Bezeichnung Christi als eines Nasiräers in den Fragmenten, während Epiphanius ihn nicht für einen solchen gehalten habe. In diesem Fall kann dem Nachweis H.s., daß Epiphanius doch dieser Ansicht gewesen sei, mit Recht von O. entgegengehalten werden, daß auch andere noch diesen Standpunkt geteilt haben können, daß also in dieser Frage die Widerlegung des Nikephorus noch nichts für Epiphanius beweise. Sehr viel Nachdruck legt Nikephorus auf die Tatsache, daß Epiphanius, der ausführlich alle bekannten Häresien beschreibe, von einer Häresie der Bilderverehrung nichts gewußt habe. H. macht demgegenüber eine Reihe von Stellen geltend, die über die Bilder handeln, und zeigt, daß Epiphanius über den Bilderdienst der Heiden Ansichten äußert, die auch der christlichen Bilderverehrung gegenüber bei konsequenter Haltung zur Ablehnung führen müßten, sowie daß er den Bilderdienst der Karpokratianer, also einer christlichen Sekte, tadelt. Demgegenüber muß man O. zugeben, daß die echten Epiphaniusschriften nicht unzweideutig den Bilderkult ablehnen und daß die Fragmente in der Tonart viel schärfer sind. Aber auch O. vermag nicht, einen prinzipiellen Gegensatz in dieser Frage zwischen den Fragmenten und den übrigen Epiphaniusschriften aufzuzeigen, zumal er das Testament des Epiphanius für echt ansieht, das eine ablehnende Haltung seines Verfassers gegenüber dem Bilderkult bezeugt.

Außer dieser Widerlegung der Behauptungen des Nikephorus führt H. auch positive Gründe für die Autorschaft des Epiphanius an. Er

macht die Stilverwandtschaft geltend, doch ist O. wohl mit Recht der Ansicht, daß die von H. beigebrachten Parallelen nicht die Abfassung durch jenen beweisen können. Auch die Ausführungen H.s über die in den Fragmenten genannten Heiligenkategorien, unter denen die seit dem 5. Jahrhundert niemals fehlenden Asketen und Mönchsheiligen nicht erwähnt seien, werden von O. teilweise widerlegt. Ein Hauptargument H.s ist ein Brief des Epiphanius an Johannes von Jerusalem, den er für unstreitbar echt hält. Da dieser Brief mit den übrigen Fragmenten in seinem ikonoklastischen Abschnitt verwandt ist, besteht der Beweis H.s zurecht, wenn der betreffende Abschnitt echt ist. O. aber weiß die Gründe, die H. dafür vorbringt, zu erschüttern, sodaß auch dieses Argument H.s entkräftet wird. Wenn man zusammenfaßt, muß man urteilen, daß nach der Kritik O.s die Gründe H.s nur noch soviel Gewicht aufweisen, daß sie die Möglichkeit der Abfassung der ikonoklastischen Schriften durch Epiphanius ergeben, während sie für einen positiven Beweis nicht ausreichen.

O. hat außer den Einwänden, die er gegen H. erhebt, auch seinerseits positive Gründe anzuführen, die ihm gegen Epiphanius als Autor zu sprechen scheinen: der ikonoklastische Abschnitt des Briefes an Johannes von Jerusalem sei späterer Einschub; die Fragmente verrieten Kenntnis der Verknüpfung von Bilderfrage und Christologie; sie benutzten das Konzil von 754. Auch auf diese Punkte hat H. in seiner Studie geachtet, doch hat er sie nicht so eingehend behandelt, daß die Darlegungen O.s dadurch von vornherein entkräftet wären. Vielmehr vermag dieser den betreffenden Teilproblemen neue Gesichtspunkte abzugewinnen, und wenn man die Stellungnahme H.s und O.s gegeneinander abwägt, muß man sagen, daß ohne Geltendmachung weiterer Gründe die Wagschale sich zugunsten O.s neigt. Doch würde H. kaum seinen Standpunkt aufgegeben haben; und es soll versucht werden, unter Benutzung des von ihm für die Lösung bereitgestellten Materials sein Ergebnis auch gegen die Kritik O.s zu verteidigen.

In den origenistischen Streitigkeiten zu Ende des 4. Jahrhunderts spielte eine große Rolle ein Brief des Epiphanius an Johannes von Jerusalem. Dieser Brief enthält eine Bekämpfung des Origenismus; erst zum Schluß kommt er auf einen anderen Gegenstand, indem er erzählt, wie Epiphanius in einer Dorfkirche einen mit einem Bilde Christi oder eines Heiligen geschmückten Vorhang zerrissen habe. Der Brief ist als ganzer nur erhalten in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus, der ikonoklastische Abschnitt ist außerdem zitiert bei Nikephorus und in den Libri Carolini. Ein Vergleich zwischen dem von Nikephorus gebotenen griechischen und dem lateinischen Text ergibt, daß ersterer die Originalfassung bietet, von der die lateinische Übersetzung teilweise sehr abweicht. Daraus scheint nach O., der schon von Serruys (vgl. O. S. 83 Anm. 3) geltend gemachte Gründe aufgreift und schärfer formuliert, hervorzugehen, daß die Übersetzung nicht von Hieronymus stammen kann. H. hatte sich dieser Folgerung durch die Annahme zu entziehen versucht, das Zitat des Nikephorus beruhe auf einer Rückübersetzung des Briefes

aus dem Lateinischen ins Griechische durch die Ikonoklasten, ein Ausweg, den O. überzeugend als ungangbar erweist. Indes muß man H. beipflichten, wenn er meint, daß an der Übersetzung des betreffenden Kapitels nichts namhaft zu machen sei, was nicht von Hieronymus stammen könne. O. gibt das zwar nicht zu, doch dürfte es in der Tat schwer sein, wenn man von dem griechischen Text absieht, aus dem lateinischen den Nachweis zu führen, daß zwischen dem origenistischen Teil des Briefes, dessen Echtheit durch eine Reihe von Zeugnissen aus den origenistischen Streitigkeiten erhärtet wird, und dem ikonoklastischen ein wesentlicher Unterschied vorhanden sei.

O. bestreitet die Echtheit der ikonoklastischen Partie ferner mit dem Hinweis darauf, daß sie in den Gedankengang des Briefes nicht hinein-passe. Aber die Bemerkung H.s, der Brief stelle eine Generalabrechnung des Epiphanius mit Johannes dar, dem er nicht einmal die Rechnung über den zerrissenen Kirchenvorhang schuldig bleiben wolle, sodaß unter diesem Gesichtspunkt von einer Störung des Gedankenganges nicht die Rede sein könne, ist doch wohl stichhaltig. Das wichtigste Argument O.s ist die Behauptung, der Brief, den Nikephorus zitiere, sei selbständig und könne damals noch nicht mit dem Brief an Johannes von Jerusalem verbunden gewesen sein. Unter diesen Umständen aber könne er nur dann echt sein, wenn man annehme, daß es zwei Briefe des Epiphanius an Johannes von Jerusalem gegeben habe, die aus unbekanntem Gründen in der lateinischen Übersetzung zu einem vereinigt worden seien, obwohl zwei verschiedene Autoren sie übertragen hätten. Dagegen wird man zunächst betonen, daß die Zweiheit der Übersetzer nicht strikte bewiesen werden kann, ferner, daß die Frage, warum zwei so heterogene Stücke in einem Briefe vereinigt seien, auch bei Annahme der Erklärung O.s bestehen bleibt, schließlich, worauf unten zurückzukommen ist, daß die Libri Carolini den ikonoklastischen Abschnitt als Teil des Gesamtbriefes zitieren. H. hatte sich gegen die Annahme einer Fälschung auch mit dem Hinweis darauf gewandt, daß nach der handschriftlichen Überlieferung der Archetyp des Briefes noch vor die karolingische Zeit zu setzen sei, während die Fälschungshypothese den Archetyp des angeblich interpolierten Briefes erst innerhalb dieser ansetzen dürfe. O. wendet dagegen ein, daß keine Handschrift über das 9. Jahrhundert hinausgehe. Auch auf diesen Punkt ist noch später einzugehen. Jedenfalls trägt O.s Einrede nur soweit, daß die Argumente H.s erschüttert werden. Wenn man die Stellung H.s und die O.s zu der Frage nach der Echtheit des Briefes vergleicht, ergibt sich, daß sowohl der Annahme O.s wie der H.s Schwierigkeiten entgegenstehen, die aber in beiden Fällen nicht so groß sind, daß nicht neue Gründe, die für eine der beiden Hypothesen geltend gemacht werden können, eine Entscheidung zu deren Gunsten rechtfertigen würden.

Der zweite Einwand, den O. gegen die Abfassung der Fragmente durch Epiphanius anführt, baut darauf auf, daß diese Kenntnis der Verknüpfung von Christologie und Bilderfrage verraten. Bei der Besprechung der Konstantinsfragmente wurde auf das Dilemma hingewiesen, mit dem

Konstantin und das Konzil von 754 die Bilderfreunde zu schlagen suchen. Es nahm seine Kraft aus der Zweinaturenlehre. Man mag über dieses Argument denken, wie man will — die Lobsprüche, die H. ihm spendet, sind sicher übertrieben, und O. hat recht, wenn er es eine Spitzfindigkeit nennt —, jedenfalls verrät es nicht doketische Anschauungen. Insofern muß man H. beipflichten, wenn er die dahinzielende Behauptung des Nikephorus eine kindliche Unterstellung nennt, und die Ausführungen O.s über den tiefen Ernst und den theologischen Wert der gegen dieses Argument gerichteten Gedankengänge der Bilderfreunde gehen ebenfalls zu weit. Aber über diesen Auseinandersetzungen über den Wert oder Unwert der ikonoklastischen Polemik versäumt O., den entscheidenden Punkt scharf zu fassen. Man muß ihm sicher beistimmen, wenn er sagt, daß die Verwertung der Christologie für die Begründung oder Bekämpfung des Bilderkultes erst im 8. Jahrhundert aufkommt; aber wenn er daraus den Schluß zieht, daß die Fragmente auch aus dem 8. Jahrhundert stammen müßten, weil sie Kenntnis dieser Verknüpfung vertragen, so ist die zweite Prämisse für diesen Schluß unzutreffend. Denn die Fragmente argumentieren eben nicht mit der Zweinaturenlehre. Auf den Einwand, Christus sei zwar als Sohn Gottes unumschreibbar, aber er sei doch Mensch geworden, also könne man ihn abbilden, wissen sie als Antwort nur die gänzlich hilflose Frage: ist Christus etwa Mensch geworden, damit wir ihn abbilden können (O. S. 70 Fragm. 17)? Außerdem ist der Grund, warum sie die Bilder Christi, und der Grund, warum sie die der Heiligen ablehnen, der gleiche: der Glanz der himmlischen Erscheinung lasse sich mit den beschränkten Mitteln menschlicher Kunst nicht wiedergeben (vgl. O. S. 69 Fragm. 7—9; S. 70 Fragm. 15). Dagegen paßt, wie schon oben bemerkt wurde, die Alternative des Konzils von 754 nur auf Christus, und dieses anerkennt ausdrücklich, daß man die Unmöglichkeit eines Heiligenbildes aus anderen Tatsachen ableiten müsse. Diese spezifisch verschiedene Beweisführung findet sich in den Fragmenten nicht. Nach dem Gesagten ist der Schluß O.s aus der theologischen Einstellung der Fragmente zum Bilderkult auf ihre Abfassungszeit kaum haltbar. Da die Ablehnung von Bildern Christi auf Grund der Zweinaturenlehre auch auf dem Konzil von 815 wiederkehrt (vgl. O. S. 50 Fragm. 14 und die Bemerkungen O.s S. 57), ist der Einwand ausgeschlossen, die Ikonoklasten hätten, überzeugt von den Gegen Gründen der Bilderfeinde oder in Verfolg der Abschwächung ihrer Polemik nach dem Tode Konstantins, auf die Heranziehung der Zweinaturenlehre bewußt verzichtet.

O. stützt seine Annahme von der Entstehung der Fragmente im 8. Jahrhundert ferner auf einige wörtliche Übereinstimmungen zwischen ihnen und dem Konzil von 754, die durch unmittelbare Abhängigkeit der einen von der andern Quelle erklärt werden müssen. Ihm scheint die Annahme H.s, daß an diesen Stellen die Fragmente die Quelle darstellten, nicht haltbar zu sein. Das Konzil zitiert zu Anfang einer langen Reihe von Bannsprüchen gegen die Bilderverehrer einen Ausspruch, der in den Fragmenten wiederkehrt. Warum, so fragt O., sollte das Konzil

aus einem Kirchenvater einen solchen einzelnen Spruch entlehnen? Sei es nicht viel natürlicher, anzunehmen, daß der Fälscher diesen an der Spitze der ganzen Reihe stehenden Spruch herausgegriffen und seinem Werk einverleibt habe? Und ferner: warum zitiert das Konzil so farblose Aussprüche des Epiphanius, wenn ihm die kräftigen Invektiven der Fragmente zu Gebote gestanden haben? Die erste Überlegung kann man anstellen, aber eigentliche Beweiskraft wird man ihr nicht zuerkennen. Schwerer wiegt die andere Frage, warum das Konzil nicht stärker die Schriften des Epiphanius ausgenutzt habe. Aber dagegen ist zunächst zu sagen, daß das Konzil, worauf H. aufmerksam macht (S. 352 Anm. 1), ausdrücklich betont, es lägen ihm mehrere Schriften des Epiphanius vor. Weiter muß man beachten, daß für die Aufgabe, die nach O. dem Konzil besonders wichtig war, die Bekämpfung der christologischen Argumente, die Fragmente eben nichts abwarfen, sodaß ihre sparsame Verwertung durchaus verständlich ist. Schließlich sind die gesamten patristischen Zeugnisse, auf die sich 754 die Bilderfeinde stützten, auf einen Gedanken abgestimmt, der immer zu den beliebtesten Erwägungen der Bilderfeinde gehörte: der Christ soll das Bild Gottes im Herzen tragen, soll ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten; diesem Zusammenhang fügen sich aber die dem Epiphanius zugeschriebenen Stellen sehr gut.

Den Fragmenten und dem Konzil ist die Bezeichnung der Bilder als pseudonym gemeinsam. Der Ausdruck fällt in den Konzilsakten in Verbindung mit den Erörterungen über den Bildcharakter des Abendmahles, das das untrügerische Bild Christi sei. Dort sei also, meint O., der Ausdruck völlig motiviert; in den Fragmenten trete er dagegen ohne solche Motivierung auf, durchschneide so den Gedankengang und verrate dadurch seine Übernahme aus den Ausführungen des Konzils. Aber Fragm. 6 (O. S. 68), in dem die Bilder so bezeichnet werden, spricht davon, daß der durch das Bild Dargestellte erst durch die Unterschrift als ein bestimmter Heiliger erkennbar werde und leugnet damit die innere Beziehung zwischen Bild und Abgebildetem. Innerhalb dieses Gedankens ist aber die Bezeichnung eines Bildes als pseudonym kaum anstößig; jedenfalls rechtfertigt sie nicht das Urteil, daß der Autor der Fragmente den Ausdruck unmotiviert anwende.

Blickt man von diesem Punkte aus auf die gewonnenen Ergebnisse zurück, so darf man urteilen, daß H. streng genommen nur die Möglichkeit nachgewiesen hat, daß die Fragmente von Epiphanius stammen könnten, daß aber auch die Gründe O.s, aus denen er sie als Fälschung des 8. Jahrhunderts erweisen wollte, keine rechte Tragkraft besitzen. Somit schwankt die Ansetzung der Fragmente zwischen dem 4. Jahrhundert einer-, dem 8. Jahrhundert andererseits, wenn es nicht gelingt, durch weitere Erwägungen sie näher zu bestimmen, wie es möglich zu sein scheint, wenn man den eventuellen Fälschungscharakter verwertet und beachtet, daß abgesehen von dem sogenannten Testament des Epiphanius, das auch O. als echt gelten lassen will, das jedoch keine besonders charakteristischen Merkmale aufweist, die Fragmente stilistisch und

inhaltlich auf das engste zusammenhängen, sodaß die zeitliche Ansetzung für sie gemeinsam vorgenommen werden muß.

Unter den Fragmenten befindet sich ein Brief an Kaiser Theodosius (379—395). Wenn die Schriften unter seiner Regierung entstanden, fehlt jeder Grund, sie dem Epiphanius abzuerkennen. Gehören sie aber späterer Zeit an, dann müssen sie wegen dieses Briefes als Fälschung betrachtet werden und können dann nur innerhalb der von O. gewählten Zeit von 780—787 entstanden sein. Denn eine derartige Fälschung entsteht nicht als Stilübung, sondern soll der Erreichung bestimmter Ziele dienen. Da der Zweck, den die Fragmente verfolgen, die Verdrängung des Bilderkultes ist, kann ihre Entstehung nur in eine Zeit fallen, in der diese Frage diskutiert wurde, also in das 8. Jahrhundert, und zwar näherhin in die Zeit nach 754, da die Nichtbenutzung einer derartig ausgedehnten Fälschung auf dem ikonoklastischen Konzil unvereinbar ist mit dem Zweck ihrer Herstellung. Wenn O. wegen des inneren Zusammenhanges der Fragmente den Abschluß der Schriften vor 787 setzt, in welchem Jahre sie auf dem Konzil zu Nicäa teilweise genannt werden, so ist ihm darin beizupflichten, ebenso, wenn er wegen der verhältnismäßig gelinden Tonart es nicht für wahrscheinlich hält, daß sie noch unter Konstantin entstanden seien, der in immer schärferer Form gegen die Bilderverehrung vorging. Da unter Kaiserin Irene der literarische Kampf wieder auflebte, ist tatsächlich die einzige methodisch gerechtfertigte Ansetzung die von O. vorgeschlagene, — wenn die Schriften gefälscht sind.

Aber gerade diese Zeitbestimmung bereitet der Annahme O.s Schwierigkeiten, die kaum überwindbar sind. Was zunächst den Brief an Johannes von Jerusalem angeht, so wurde schon oben bemerkt, daß er den Libri Carolini als ein Teil des unbezweifelten echten größeren Briefes vorlag. Sie führen das Zitat ein (Libri Carolini . . . recensuit H. Bastgen = Mon. Germ. Hist. Conc. tom. II Suppl. 223, 36): „In epistola namque, quae ab illo ad Iohannem episcopum missa est et a Hieronimo de Greco in Latinum eloquium translata, ita habetur . . .“. O. nimmt an, daß dem Nikephorus der ikonoklastische Abschnitt des Briefes als eigener selbständiger Brief vorgelegen habe. Nun scheint es an sich schon wenig wahrscheinlich, daß man einen Brief erfunden haben sollte, der weiter nichts enthalten hätte als die knappe Erzählung von den zerrissenen Kirchenvorhängen, die dazu noch für das Thema des Streites keine besondere Beweiskraft besaß. Aber jedenfalls ist es nicht möglich, anzunehmen, daß die Libri Carolini einen mit Ausnahme eines belanglosen Einleitungssatzes vollständig angeführten Brief einleiteten mit „habetur in epistola“; vielmehr wollen sie einen Teil eines größeren Briefes bieten. Ferner muß unter Voraussetzung der Fälschung die Frage aufgeworfen werden, ob die Libri Carolini den Brief in gutem Glauben zitieren oder nicht. Diese Frage ist dahin zu beantworten, daß sie von der Fälschung nichts wußten, denn sonst müßten sie mit den griechischen Bilderfeinden in Verbindung gestanden haben. Warum aber sollten diese nur den Brief an Johannes und nicht auch die anderen

von ihnen gefälschten Schriften den karolingischen Theologen übergeben haben, und warum sollten diese nicht ebenfalls zitiert worden sein? Wenn die Libri Carolini nur den Brief kannten, dann stand dieser in ihrem Exemplar der Hieronymus-Briefe. Um an der Annahme O.s festzuhalten, muß man also in Kauf nehmen, daß die Ikonoklasten verstanden hätten, in der Zeit von 780 — cr. 790 nicht nur den Brief zu fälschen, sondern ihn auch in die lateinische Übersetzung des Hieronymus einzuschmuggeln, und diese Aufgabe gelöst hätten, ohne gleichzeitig für Verbreitung der anderen Fälschungen zu sorgen. Der Ansatz O.s erweist sich also für den Brief als kaum haltbar, und damit bleibt nur der andere auf das Ende des 4. Jahrhunderts, sodaß nach diesen Überlegungen der Brief dem Epiphanius zuzuschreiben ist.

Damit ist angesichts des Zusammenhanges des Briefes mit den übrigen Schriften schon ein Argument dafür gewonnen, daß auch diese nicht erst im 8. Jahrhundert entstanden. Entscheidend ist jedoch, daß diese Schriften als Fälschungen nicht verständlich sind. Ein Fälscher verrät sich in jenen historisch ungeschulten Zeiten dadurch, daß er sich Verstöße gegen die geschichtliche Wahrheit zuschulden kommen läßt. Solche fehlen in den Fragmenten ganz; wenn man sie unter Außerachtlassen der äußeren Bedenken betrachtet, wird man sie nur in die Zeit des Theodosius und Epiphanius setzen. Das gilt vor allem von ihrem dogmatischen Standpunkt. Wenn der oben versuchte Nachweis, daß die Fragmente die Zweinaturenlehre noch nicht kennen und mit spezifisch von der Beweisführung der Konstantinsfragmente verschiedenen Argumenten die Bilderverehrung bekämpfen, anerkannt wird, so ist damit die Frage der Entstehungszeit entschieden. Wären sie im 8. Jahrhundert verfaßt, so müßte der Fälscher sich auf den Standpunkt des 4. Jahrhunderts zurückversetzt haben. Diese Annahme wird niemand machen wollen. Dann bleibt nur die andere Möglichkeit: Entstehung in der Zeit des Epiphanius und damit also Abfassung der Schriften durch diesen selbst.

Sowohl wenn man H. folgend Epiphanius, als wenn man mit O. einen Bilderfeind des 8. Jahrhunderts als Verfasser der Schriften annimmt, sind gewisse Schwierigkeiten vorhanden. Die der These H.s entgegenstehenden sind indes, wie oben zu zeigen versucht wurde, nicht so groß, daß man diese als unhaltbar bezeichnen müßte. Andererseits bietet die Erklärung der Schriften als Fälschungen Anstöße, die nur mittels ganz unwahrscheinlicher Annahmen zu beseitigen sind. Die Entscheidung wird unter solchen Umständen für H. ausfallen und mit ihm als den Autor dieser Gruppe bilderfeindlicher Schriften einen Schriftsteller aus der Zeit des Theodosius und Epiphanius und zwar, da alle Gegen Gründe fehlen, auf Grund der Überlieferung und der inneren Gründe den Epiphanius selbst anerkennen.

Die Bemerkungen, die zu den Studien O.s vorstehend gemacht wurden, zeigen, daß seine Arbeit sehr anregend ist und das Interesse des Kirchenhistorikers durchaus verdient, mag er auch zu anderem Ergebnis kommen. Vor allem wird man ihr zum Lobe anrechnen, daß sie zu

neuen Erkenntnissen nicht auf dem Wege der Spekulation und Schlagworte zu kommen sucht, sondern auf genauer Verwertung der Quellen aufbaut.

Die Verfassung der bayrischen Synoden des 8. Jahrhunderts.

Von Hans Barion.

Die lockere politische Bindung Bayerns an das fränkische Reich im 8. Jahrhundert, die erst durch Karl d. Gr. 788 in feste Abhängigkeit verwandelt wurde, sicherte der bayrischen Kirche eine ziemlich weitgehende Selbständigkeit¹⁾, die auch auf das bayrische Synodalrecht nicht ohne Einfluß blieb. Dieses unterscheidet sich unter Tassilo III., dem letzten Agilolfingerherzog, merklich von dem gleichzeitigen karolingischen, sodaß der Versuch lohnt, die spärlichen Nachrichten zu einer knappen Sonderdarstellung zusammenzufassen²⁾.

Vor der Neuorganisierung der bayrischen Kirche unter Bonifatius (seit 738) kam es nicht zu Konzilien, nach der Absetzung Tassilos (788) ging die bayrische Landeskirche in der fränkischen Reichskirche auf. Die Regierungszeit Tassilos (748—788) deckt also ungefähr die Periode unabhängiger bayrischer Synoden, von denen auch die erste überlieferte, das sogenannte concilium Baiuvaricum³⁾, vielleicht erst unter Tassilo, jedenfalls aber nicht vor 740 abgehalten wurde⁴⁾. Außer diesem Konzil sind noch drei⁵⁾ andere bekannt: die Synoden von Aschheim 756 oder 755/60, Dingolfing 770 (?), Neuching 772⁶⁾, von denen die letztere zwei Aufzeichnungen von Beschlüssen, im folgenden als 1. bzw. 2. Protokoll bezeichnet, veröffentlicht hat.

Es ist dem schwächlichen Herzog Tassilo, der schließlich von Karl d. Gr. entthront und gedemütigt wurde, nicht gelungen, Herr seiner Bischöfe und Großen zu bleiben. Im Gegenteil regelte der Episkopat „das kirchliche Leben durch die Synoden nach seinen Wünschen“⁷⁾.

1) Vgl. zur Geschichte Bayerns unter Tassilo und zur Selbständigkeit der bayrischen Kirche E. Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern = Bibliothek Deutscher Geschichte ... hrsg. v. H. v. Zwiédineck-Südenhorst (Stuttgart 1896), 37—38; 47—48; 79—80; 166—170; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 2³ 4¹ (Leipzig 1912), 425—457; H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (Tübingen 1921), 294—295; 304—305; 306; 339; 364; 586; M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns. Bd. 1³: Von den ältesten Zeiten bis zum westfälischen Frieden (München 1916), 33—38; 48—80; S. Riezler, Geschichte Baierns Bd. 1, 1² = Allgemeine Staatengeschichte. Erste Abteilung; 20. Werk (Stuttgart und Gotha 1927), 298—324.

2) Die Anm. 1 genannten Autoren gehen auf das Synodalrecht als solches nicht näher ein.

3) MG Conc. 2, 51.

4) Hauck, KG 2, 449 Anm. 1.

5) Über eine von Hauck, KG 2, 450 Anm. 10 für wahrscheinlich erachtete Synode, die die Zahl der betreffenden bayrischen Synoden auf 5 erhöhen würde, vgl. Anm. 24a.

6) Conc. 2, 56; 93; 98.

7) v. Schubert, Frühmittelalter 339.