

PAUL SPECK †

ASTERIOS VON AMASEIA AUF DEN KONZILEN
VON 754 UND 787

Herzlichen Glückwunsch,
lieber Otto,
und *ad multos annos!*

Dein Paul

Auf dem Konzil von 787 werden zwei Homilien des Asterios von Amaseia¹ für die Argumentation herangezogen.

Als erstes ist die *ἐκφρασις εἰς τὴν ἁγίαν Εὐφημίαν τὴν μάστιγα* zu nennen², die eine rhetorische Arbeit, keine Predigt ist. Sie ist im Corpus der elf Homilien³ die letzte und wurde also von dem Redaktor des Archetypus für echt angesehen, aber wegen der abweichenden Art ans Ende gelegt.

Diese Ekphrasis wird auf dem Konzil gleich zweimal als orthodoxes Testimonium verlesen⁴.

In der vierten Sitzung, in welcher für den Bilderkult positive Väterbelege vorgetragen werden, wird sie von dem Mönch Thomas aus dem Kloster τοῦ Χηολάκκου herbeigebracht⁵: βίβλον τοῦ μακαρίου Ἀστερίου ἐπιφέρομαι καὶ προσφέρω τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ· καὶ ὡς κελεύετε.

¹ Ed. C. DATEMA, *Asterius of Amasea. Homilies I–XIV. Text, Introduction and Notes.* Leiden 1970.

² Ebd. 153–155. Übersetzungen bei C. MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453.* Englewood Cliffs NJ 1972, 37–39, und H. G. THÜMMEL, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderverehrung. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit (Texte und Untersuchungen 139).* Berlin 1992, 76f.

³ Vgl. DATEMA XXV.

⁴ MANSI XIII 16 A–17 D; 308 A–309 B (hier ohne den ersten Absatz, die Einleitung; s. unten). In der ersten, der ausführlicheren Version steht der Text auch im Florilegium des Paris. gr. 1115, vgl. A. ALEXAKIS, *Codex Parisinus Gracus 1115 and its Archetype.* Washington D. C. 1996, 187f. (mit nicht zutreffender Darstellung der Abhängigkeiten), und in der *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815* des Nikephoros, ed. J. M. FEATHERSTONE (*CCSG* 33). Turnhout 1997, Kap. 105, 8–86 (= S. 184–187). S. dazu unten, S. 366 und 370f.

⁵ MANSI XIII 16 A.

Im Anschluß an die Verlesung ziehen die Patrikioi, die Vertreter der Kaiser, daraus den Schluß⁶: εὐσεβῆς τοιγαροῦν ἔστιν ἡ τέχνη τοῦ ζωγράφου καὶ οὐ, καθὼς αὐτὴν τινας ἀφρόνως σκόπτουσιν· αὐτὸς γὰρ ὁ πατὴρ τὸν ζωγράφον εὐσεβοῦντα παρατίθεται.

Konstantinos von Konstantia auf Zypern erklärt darauf: Er nennt dieses Weihgeschenk (ἀνάθημα) auch heilig (ιερόν), und der Theologe (*scilicet* Gregor von Nazianz) nennt das Bild erhaben (σεβασμίαν), und Chrysostomos nennt es heilig (ἁγίαν). Der soeben verlesene Vater nennt es also heilig (ιερόν), und was kann man da noch dagegen einwenden?

– Wie immer ist Konstantinos auch hier verdächtig⁷: Er hat jetzt alle Begriffe für „heilig“ genannt.

Sonst aber bietet die Verlesung kein Problem⁸. Auf ein Inhaltsreferat der Ekphrasis kann hier verzichtet werden, da der Inhalt nichts für die Lösung der Probleme beiträgt⁹. Der rhetorische Witz der ganzen Ekphrasis ist der, daß ein klassisch interessierter Mann (er hatte gerade Demosthenes gelesen) sich auf einem Spaziergang erholen will und auf eine Darstellung des Martyriums der Euphemia stößt, das mit aller Kunst gemalt ist. Diese Darstellung beschreibt er eingehend.

Der Autor redet sein Publikum an: Im Anfang sind es seine Hörer (so 153, 3: ὃ ἄνθρωπος), und am Ende des ersten Absatzes ist es eine Person (der Leser eines Briefes?; der Singular in 153, 12f.). Diese Differenz der Anrede¹⁰ kann erst weiter unten behandelt werden¹¹. Der Verfasser möchte durch die Ekphrasis klarmachen, daß die Schriftstellerei nicht hinter der Malerei zurückbleibt (153, 14f.). Bezeichnend scheint mir, daß hier ein antiker Autor (Demosthenes) neben einem christlichen Bild bestehen muß. Das verbindet sehr geschickt die Debatte, daß auch die Christen an der antiken Kultur Anteil haben¹², mit dem tradierten Topos der Auseinandersetzung zwischen Malerei und Literatur¹³.

⁶ Ebd. 17 D.

⁷ Vgl. P. SPECK, Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die *Libri Carolini* (ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 16). Bonn 1998, Index s. v. Konstantinos von Konstantia auf Zypern.

⁸ Gewichtige Varianten im Text gibt es nicht.

⁹ Art und Qualität des Bildes sind hier ohne Belang; s. dazu die Noten bei MANGO und THÜMMEL (wie in Anm. 2).

¹⁰ W. SPEYER, Die Euphemia-Rede des Asterios von Amaseia. Eine Missionsschrift für gebildete Heiden. *JAC* 14 (1971), 39–47, hier 41, glaubt, daß die Zuhörer hier im Singular angesprochen werden.

¹¹ S. unten, S. 363 und S. 366.

¹² Gregor von Nazianz ist der erste, der leidenschaftlich für eine christliche Kultur auf antiken Fundamenten eintritt, nachdem Julian Apostata den Christen diese

Der Schlußsatz der Ekphrasis verlangt noch eine Bemerkung. Das letzte Kapitel insgesamt lautet (155, 15–17): Μέχρι τούτου καὶ ὁ ζωγράφος ἔστησε τὴν χεῖρα καὶ ὁ λόγον· ὧρα δέ σοι καὶ αὐτήν, εἰ βούλει, τελέσεια τὴν γραφήν, ἵνα κατίδης ἀκριβῶς, εἰ μὴ πολὺ κατόπιν τῆς ἐξηγήσεως ἤλοομεν. Der Schlußsatz also: Es ist jetzt Zeit für Dich, auch dieses Bild zu vollenden, damit Du genau siehst, ob ich nicht viel hinter der Erzählung zurückgeblieben bin.

Das scheint zunächst unverständlich zu sein¹⁴: Angeredet ist sicher der oben schon in der zweiten Person Apostrophierte, der hier ein (dieses!) Bild vollenden soll. Ist er also ein Maler, für den die Ekphrasis als (textliche) Vorlage dienen soll? Es ist also eine Ekphrasis für einen Maler? Dieser soll dann (beim Malen) sehen, daß der Autor nicht hinter dem Bericht (über ein geplantes Bild) zurückgeblieben ist. Also: Der Maler hat ein Bild geplant, der Autor beschreibt es (sozusagen als Textvorlage, ohne daß schon ein Bild existiert), und der Maler soll es jetzt vollenden, damit er sieht, daß der Autor nicht hinter dem Bild (das er vorgeschlagen hat) zurückbleibt. Eine vielschichtige rhetorische Konstruktion, die nur auf-

Möglichkeit abgesprochen hatte; vgl. etwa P. SPECK, Ideologische Ansprüche – historische Realität. Zum Problem des Selbstverständnisses der Byzantiner, in: Byzanz und seine Nachbarn, hrsg. von A. HOHLWEG (*Südosteuropa-Jahrbuch* 26). München 1996, 19–45, hier 22f.; auch DERS., in: *Varia VII (ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 18). Bonn 2000, 19–52, hier 23f.

¹³ SPEYER (wie in Anm. 10), 42f. Auch in der ἐκφρασις (153, 22–154, 4) existiert dieser Wettstreit zwischen Priestern und dem Maler. – Dieser hat im übrigen ein Stoffbild gemalt, das in der Nähe des Sarkophags der Heiligen aufgehängt ist (154, 2f.). Zu Stoffbildern vgl. P. SPECK, Weitere Überlegungen und Untersuchungen über die Ursprünge der byzantinischen Renaissance, mit einem Nachtrag: Das Trierer Elfenbein und andere Unklarheiten, in: *Varia II (ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 6). Bonn 1987, 253–283, hier 280–282; DERS., Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und die seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 9). Bonn 1988, 54, Anm. 91. Die hier behandelten Texte gehören in das frühe siebte Jahrhundert.

¹⁴ MANGO (wie in Anm. 2): „You may now, if you please, go and see the painting itself, so as to judge exactly how far I have fallen short of it in my account“; THÜMMEL (wie ebd.): „Nun ist es an dir, wenn du willst, eben dieses Bild zu vollenden, damit du wohl merkst, ob wir nicht sehr nah an eine Erklärung herangekommen sind“. Beide Übersetzungen helfen nicht zum Verständnis. Das gilt auch für die beiden lateinischen Übersetzungen des Anastasius Bibliothecarius, MANSI XIII 18 D: *tempus autem tibi est et eam, si volueris, picturam perficere, ut perspicias subtiliter, nisi (v. l. si non) multum post narrationem venimus*, und ebd. 310 A–B: *porro attende tibi, si volueris eandem perficere picturam, et consideres diligenter, nisi multum inferius, quam oportuit, ad narrationem accessimus*.

geht, wenn man eine ausführlichere Einleitung als heute noch vorhanden voraussetzt. Die überlieferte Einleitung erweist sich ja mit den Widersprüchen der Anrede als unvollständig¹⁵.

Das Publikum ist antik gebildet¹⁶. Das wird nicht nur in der Einleitung vorausgesetzt, sondern auch immer wieder im Text. Auch der Autor selbst versteht sich als antik; er gehört zu den *μουσῶν παῖδες* (153, 14).

Alle diese Überlegungen verhelfen jedoch nicht zum Verständnis der Ekphrasis, die einstweilen noch ungeklärt ist.

Die Ekphrasis hat aber, so scheint es, den Konzilsvätern so gefallen, daß sie ein zweites Mal verlesen wird¹⁷. Diese Tatsache ist an sich schon ziemlich auffallend und seltsam, so daß man einen Grund finden muß.

Wir sind jetzt in der sechsten Sitzung, in welcher der Horos von 754 vorgetragen und abschnittsweise widerlegt wird.

Vorangegangen ist die lange Widerlegung des Amphilochios von Ikonion¹⁸. Daran schloß sich – wohl wegen Verstümmelung ohne eigentlichen Übergang – die Debatte über die Homilie des Asterios über den Reichen und Lazaros mit dem Kernsatz *μὴ γράφε τὸν Χριστόν* an, die in dem zweiten Teil dieser Arbeit behandelt wird¹⁹.

Nach dieser Behandlung des Themas von Arm und Reich erklärt der Diakon Epiphanius²⁰:

Nachdem wir den Asterios erwähnt haben, wollen wir jetzt seine Worte benutzen und die Bilder als alte Gesetzmäßigkeit der katholischen Kirche erweisen: Als Asterios einmal ein Bild mit dem Leiden der Märtyrerin Euphemia gesehen hatte, schrieb er folgendes Enkomion (!):

Es folgt der Text der Ekphrasis ohne die Einleitung über die Lektüre des Demosthenes, den Spaziergang und die zufällige Entdeckung des Gemäldes, also 153, 16–155, 17. Im Anschluß an die Verlesung²¹ sagt Epiphanius: Soweit Asterios. In der Bibel können wir dieselben Ansichten finden wie bei ihm: Gott ließ Moses das Zelt ausschmücken. Dann

¹⁵ S. oben, S. 362.

¹⁶ Vgl. SPEYER (wie in Anm. 10), 43–45, der deswegen auf eine „Bekehrungsschrift“ kommt.

¹⁷ MANSI XIII 308 A–309 B.

¹⁸ Ebd. 301 E–305 A. – Das Testimonium selbst (301 D) ist nach P. ALEXANDER, *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (Horos)*. *DOP* 7 (1953), 35–66, hier 42, schon 754 vorgetragen worden. Es gehört dann auch zu dem Florilegium von 815, ebd. 61, Nr. 22; Nikephoros, *Refutatio*, ed. FEATHERSTONE (wie in Anm. 4), 340, Nr. 6.

¹⁹ S. unten, S. 366ff.

²⁰ MANSI XIII 305 E–308 A.

²¹ Ebd. 309 B.

folgen weitere Gedanken, die zur Interpretation des Asterios nichts beitragen.

Zwei Fragen sind jetzt noch offen.

Die erste ist: Warum wird derselbe Text in den Akten zweimal vorgetragen? Man könnte sich vorstellen, daß nach der Behandlung des umstrittenen $\mu\eta\ \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$, das ja von den Ikonoklasten als Testimonium benutzt wurde²², das Bedürfnis bestand, dieses zweifelhaftes $\mu\eta\ \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$ mit unbezweifelbar echtem und bilderfreundlichem Asterios zu widerlegen. Trotzdem wundert man sich, warum dasselbe Stück hier, wenn auch ohne die Einleitung (also ohne 153, 3–15), nochmals und ohne Verweis vorgetragen wird. Man könnte den Verdacht haben, daß diese Überlegung, die Orthodoxie des Asterios im Anschluß an den Satz $\mu\eta\ \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$ zu beweisen, einen späteren Redaktor bewogen hat, Asterios nochmals (und zwar aus einer anderen Vorlage und ohne Einleitung) zu zitieren, wenn er nicht überhaupt den Text ohne Einleitung gefunden hat. Jedenfalls scheinen nach diesen Überlegungen die Akten hier bearbeitet zu sein und nicht die originale Widerlegung des Horos wiederzugeben.

Die zweite Frage ist genauso wichtig und ebenfalls nicht zu beantworten: Ist eigentlich die hier interpretierte Ekphrasis ein originales Werk des Asterios? Zunächst hat die Einleitung nichts mit dem konkreten Bild zu tun (sie spricht von einer $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}\nu\ \tau\iota\tau\alpha$) und will nur einen Rahmen abgeben. Dann finden sich die bereits genannten²³ klassizistischen Elemente gehäuft nur in der Einleitung und auch noch in 3, 3 (154, 26–29). Wenn man diese wegläßt²⁴, behält der Text zwar weiterhin eine antikisierende Aura, zeigt aber nicht mehr die auffallend hohe Rhetorik. Sollte eine etwas einfachere Ekphrasis des Martyrions der Euphemia, die auch auf dem Konzil (und zwar nur einmal in der vierten Sitzung) vorgetragen wurde, erst in der Zeit der byzantinischen Renaissance antikisierend erweitert worden sein? Das einfachere Original könnte man so vielleicht in das siebte Jahrhundert legen²⁵ und die Überarbeitung dann ins neunte Jahrhundert, wo die Akten sowieso redigiert wurden, und zwar einmal die längere Version (mit der Einleitung in der vierten Sit-

²² S. unten, S. 368ff.

²³ S. oben, S. 364.

²⁴ Und auch die sonderbare Umschreibung des Kreuzes in 155, 8f.: $\tau\acute{\omicron}\ \sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \delta\ \delta\acute{\eta}\ \nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\upsilon\omicron\iota\varsigma\ \pi\rho\omicron\sigma\kappa\upsilon\eta\upsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota,\ \sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu\ \omicron\acute{\iota}\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\theta\omicron\upsilon\varsigma,\ \acute{\omicron}\pi\epsilon\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\omicron$. Der Autor spielt den nur wenig über das Christentum Informierten.

²⁵ S. oben, Anm. 13, die Stoffbilder.

zung) und dann verkürzt in der sechsten. Wenn auch die Einleitung erst sekundär ist, könnte das die Unstimmigkeiten der Anrede erklären²⁶. Schließlich ist die Annahme nicht schwierig, daß nicht nur das Florilegium des Parisinus graecus 1115 und Patriarch Nikephoros in der *Refutatio et eversio* den Text (in der ausführlicheren Version) aus den Akten genommen haben²⁷, sondern daß auch der Archetypus der Überlieferung die Ekphrasis nicht aus der handschriftlichen Tradition des Asterios bezogen hat, sondern aus den Konzilsakten.

Sicherlich, diese Fragen lassen sich nur hypothetisch beantworten, sie bieten aber genügend Anhaltspunkte zum Zweifel an dem Text der Akten.

* *
*

Der zweite Text des Asterios von Amaseia, der auf dem Konzil eine Rolle spielt, ist die Predigt Nr. 1, auf den Reichen und Lazaros. Mit bildlichen Darstellungen befassen sich die Kapitel 3 und 4²⁸, die ich zunächst kurz referieren möchte²⁹:

(3) Es gibt Leute, die in ihrer Eitelkeit und Luxussucht ihre Gewänder mit Bildern schmücken. Wenn sie ihre Kleider anlegen, sehen sie aus wie bemalte Wände. Die Kinder auf der Straße zeigen mit Fingern auf sie und verspotten sie. Man sieht Bären und Stiere, Felsen, Wälder und Jäger. Diesen Leuten genügt es nicht, die Wände ihrer Häuser zu bemalen, sondern sie müssen auch ihre Kleider mit Bildern schmücken.

(4) Manche dieser Reichen, die etwas frömmel sind, gaben den Webern das Evangelium als Malprogramm: αὐτὸν λέγω τὸν Χριστὸν ἡμῶν μετὰ τῶν μαθητῶν ἀπάντων und alle Wundergeschichten. Man kann jetzt sehen: die Hochzeit von Kanaa, den Lahmen, den Blinden, die Blutflüssige und Lazaros. Das alles machen sie in dem Glauben, daß sie fromm sind und Kleider tragen, die Gott wohlgefallen. Wenn sie aber meinem Rat folgen würden, dann sollen sie diese Bilder verkaufen und die lebendigen Bilder Gottes ehren: μὴ γράφει τὸν Χριστὸν – ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ ἡ μία τῆς ἐνσωματώσεως ταπεινοφροσύνη, ἣν αὐθαιρέτως δι' ἡμᾶς κατεδέξατο –, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς σου βασιτάζων νοητῶς τὸν ἀσώματον Λόγον περιέφερε. Habe

²⁶ S. oben, S. 362.

²⁷ S. oben, Anm. 4.

²⁸ DATEMA (wie in Anm. 1), 8, 17–9, 24.

²⁹ Eine vollständige Übersetzung bei THÜMMEL (wie in Anm. 2), 73f.

nicht den Lahmen auf deinen Kleidern, sondern suche den auf, der auf der Straße liegt. Male nicht die Blutflüssige, sondern habe Mitleid mit der bekümmerten Witwe. Male nicht Lazaros, wie er von den Toten auf-ersteht, sondern kümmere dich um deine eigene Auferstehung. Trage nicht den Blinden auf deinen Kleidern herum, sondern tröste den wirklich Blinden mit Wohltaten. Habe nicht die Krüge von Kanaa auf den Kleidern, sondern gib dem Dürstenden zu trinken. Diese Lehre bekommen wir von dem Gewand des Reichen.

– Bei der Betrachtung vor allem des zentralen Satzes: *μη γράφε τὸν Χριστόν – ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ ἢ μία τῆς ἐνσωματώσεως ταπεινοφροσύνη, ἣν ἀθαιρέτως δ' ἡμᾶς κατεδέξατο* –, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς σου βασιτάζων νοητῶς τὸν ἀσώματον Λόγον περιέφερε, sollte man sich vor Augen halten, daß Asterios die Geschichten des Neuen Testaments als Motive auf Kleidern ablehnt, wie er schon vorher gesagt hatte, daß diese Leute Christus, die Jünger und alle Wunder als Malprogramm mißbrauchen. Jetzt aber sieht es so aus, als lehne er grundsätzlich und ausschließlich nur Darstellungen Christi ab. Zu diesem Widerspruch kommt dann noch die theologisch gut pointierte Begründung: Christus will nicht gemalt werden, weil die eine Erniedrigung seiner Menschwerdung ihm genügt; eine weitere dadurch, daß er gemalt wird, lehnt er aber ab³⁰.

Doch die theologische Begründung geht weiter: Statt Christus zu malen, solle man in seiner eigenen Seele den körperlosen Christus tragen. Auch dieses Argument scheint im Rahmen der Ablehnung christlicher Motive auf Kleidern sonderbar. Wollte der Autor mit ἀσώματος herausstellen, daß Christus nach seinem Tode nicht mehr dargestellt werden kann? Tatsächlich muß man so argumentieren, wie es auch Thümmel tut³¹. Eine andere Interpretation (man solle in seiner Seele den körperlosen Christus herumtragen und nicht den Menschen Christus auf Kleidern; das hätte nicht unbedingt etwas mit der Unmöglichkeit einer Darstellung Christi zu tun, sondern damit, daß die Nachahmung in guten

³⁰ Ohne Berücksichtigung des ἀσώματος (s. unten) bietet P. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephoros of Constantinople*. Oxford 1958, 41, Anm. 2, die richtige Interpretation: Die erste „Erniedrigung“ war die Menschwerdung (etwa Phil. 2, 7f.: *ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* usw.), die zweite ist jetzt die Darstellung auf Kleidern, eine erneute „Erniedrigung“. Letztere aber war nicht im Erlösungsplan Christi vorgesehen. Sie kann ihm also nicht gefallen.

³¹ THÜMMEL (wie in Anm. 2), 74f., interpretiert das *μη γράφε τὸν Χριστόν* nicht als Vermeidung von Kleiderluxus; sondern weil Christus sich einmal in der Leibwerdung erniedrigt hat, ist jetzt der leiblose Logos (ἀσώματος Λόγος) in der Seele zu tragen. Christus ist nach seinem Tode in Göttlichkeit verklärt, er kann nur geistig mit der Seele, nicht bildlich-körperlich mit der Anschauung erfaßt werden.

Taten natürlich den „vorgestellten, gedachten“ Christus betrifft) war wohl nicht angelegt. Insgesamt muß man also feststellen, daß der Satz *μη γράφε* ... mit dem übrigen Text nur schwer in Einklang zu bringen ist³² und eine Dimension eröffnet, die in dem übrigen Text nicht angelegt ist: Darstellungen auf Kleidern spielen hier keine Rolle mehr, sondern es geht einzig um die Darstellung Christi, deren Unmöglichkeit theologisch begründet wird und die nur in der Nachahmung guter Taten bestehen kann.

Wie dem auch sei, unabhängig von dem Satz *μη γράφε* ... hat Asterios nicht grundsätzlich etwas gegen die Bilder³³, sondern nur gegen eine bestimmte Art ihres Mißbrauchs aus Eitelkeit und Luxus.

Doch wir müssen einen Schritt weitergehen. Der Satz *μη γράφε* ... bietet neben den genannten theologischen Bedenken noch etwas Auffallendes: Er ist eigentlich überflüssig. Wenn man ihn wegläßt, erhält man den folgenden Gedanken: ... *ἐκεῖνα* (die Luxuskleider) *πολήσαντες τὰς ζώσας εἰκόνας τοῦ Θεοῦ τμησάτωσαν* (9–10). *Μὴ τοῖς ἱματίοις ἔχε τὸν παραλυτικὸν* ... (9, 13), der ohne alle Widersprüche ist. Zwar stimmt die Person nicht überein (Übergang von der dritten Person Plural zur zweiten Singular). Aber dieselbe Unstimmigkeit der Person ist ja auch bei *μη γράφε* gegeben und außerdem in einer Predigt normal. Der Satz *μη γράφε* ... könnte also aus verschiedenen Gründen interpoliert sein. Doch sehen wir zunächst weiter.

Die erste Predigt wird nämlich auch in den Akten von 787 erwähnt. Bei der Verlesung des Horos von 754 (durch Gregorios von Neokaisareia) und seiner Widerlegung (verlesen durch den Diakon Epiphаний) wird, wie gesagt, eine Stelle von Amphiloehios aus Ikonion vorgetragen³⁴. Das Gegenargument wird mit der Bemerkung eingeleitet³⁵: *αἰρετικῶν οὖν ἰδιὸν ἔστι τὸ περιζεκομμένας ἐκβάλλειν τὰς χεῖρας*. Die Widerlegung (ohne Tugend ist nichts möglich) endet mit dem Zitat, daß nicht jeder, der Herr, Herr sagt, ins Paradies kommt, sondern der den Willen des Vaters tut (Matth. 7, 21)³⁶.

³² Diese Feststellung gilt auch dann, wenn man sieht, daß bei den Darstellungen von Episoden des Neuen Testaments immer auch Christus dargestellt wird. Die Person Christi wird aber bei den folgenden Wundern (oben, S. 366f.) nicht ausdrücklich genannt.

³³ So auch ALEXANDER, Nicephorus (wie in Anm. 30), 41, Anm. 2.

³⁴ S. schon oben, Anm. 18.

³⁵ MANSI XIII 301 E.

³⁶ Ebd. 305 A.

Dann fährt der Text fort: Wir haben auch noch einen weiteren Beweis für das Vorliegende. Die Väter, die den heilsamen Willen Gottes erörtern, lehren uns die Beachtung seiner Aufträge, und den Auftrag, den sie lehren, stellen sie besonders heraus, damit wir ihn wie einen sicheren Anker haben und auch die anderen Aufträge³⁷ nicht vernachlässigen. Dann heißt es: *διὰ δὲ τὴν ἔκτασιν τοῦ μήκους τοὺς πλείους σιγήσαντες Ἀστέριον τὸν Ἀμασειᾶς εἰς μέσον ἀγάγομεν.*

Das aber heißt, daß Asterios nichts mit den vorangehenden Argumenten zu tun hat, sondern daß man – angeblich um der Länge vorzubeugen – viele jetzt nicht nennt, sondern gleich auf Asterios zu sprechen kommt.

Dabei fällt als erstes auf, daß kein Testimonium, sei es des Asterios, sei es eines anderen, der mit Asterios widerlegt werden kann, aus dem Horos zitiert wird, sondern daß Asterios – mit einer rhetorischen Floskel – sozusagen im Leeren hängt, obwohl – wie gesagt – jetzt ein anderes Problem und andere Argumente anliegen. Das muß noch geklärt werden.

Über Asterios heißt es³⁸: In einer Predigt über Lazaros und den Reichen schreibt er über die Gaben für die Armen und gegen die Reichen. Er ermahnt die Reichen, Wohltaten zu tun und sich nicht leuchtend und glänzend mit weichen Kleidern zu behängen. Und er trägt auch ein moralisches Argument (*ἠθικὸν τινα λόγον*) für einige Frömmere vor, die trotzdem dem Reichtum anhängen: *μὴ γράφε τὸν Χριστὸν ἐν ἱματίοις.*

– Trotz des Zusatzes *ἐν ἱματίοις* wird der Gedanke dieses moralischen Arguments nicht ganz klar, warum Christus nicht auf Kleider gehört, wie es im Original gesagt ist: Dort tragen ja die Reichen Kleider mit Bildern und die frommen Reichen mit frommen Bildern.

Gib³⁹ vielmehr das Geld für die Kleider den Armen. Und dann fügt er hinzu, man solle willentlich die Sucht nach Reichtum beseitigen. Denn ihm genügt die eine Erniedrigung der Menschwerdung. Das heißt, es ist Christus nicht wohlgefällig, durch weltlichen Eifer und Geldsucht die Geheimnisse seiner Menschwerdung aufzuzeigen.

– Die folgenden Beispiele⁴⁰ für ein dementsprechend falsches Verhalten, daß Reichtum nicht zur Frömmigkeit beiträgt, die nicht von Asterios sind, bringen keine neuen Gedanken. Im Anschluß daran folgt⁴¹ die zwei-

³⁷ Ebd. 305 B.

³⁸ Ebd. 305 B.

³⁹ Ebd. 305 B–C.

⁴⁰ Ebd., ab 305 C.

⁴¹ Ebd., ab 305 E.

te Verlesung der Ekphrasis des Martyrions der Heiligen Euphemia, die bereits im ersten Teil behandelt wurde⁴².

Insgesamt läßt sich zu dieser Kommentierung sagen, daß ihr Verfasser von dem Gesamtgehalt der zwei Kapitel der ersten Homilie nur gewußt hat, daß nach Asterios luxuriöse Kleidung von Übel ist, und daß er den folgenden Absatz nur teilweise referiert und wohl teilweise auch nicht verstanden hat, wie die eine Erniedrigung durch die Menschwerdung. Den Satz ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς σου βαστάζων νοητῶς τὸν ἀσώματον Λόγον περιέφερε läßt er ganz weg⁴³. Insgesamt sollte mich nicht wundern, wenn er nicht die ganze Homilie des Asterios vor sich hatte, sondern nur den Satz μὴ γράφε ... mit einer kurzen Einleitung. Dieser Satz war vielleicht sogar verstümmelt, so daß er ihn, so gut wie er ihn verstand, teils referierte, teils aber auch einiges wegließ. Die Homilie des Asterios hat er sicher nicht benutzt.

Schließlich muß man zum Verständnis des Sachverhalts noch folgendes beachten: Die Synode von 815 hat auch ein Florilegium verabschiedet, das teilweise mit dem Florilegium von 754 identisch ist und das sich aus dem Horos rekonstruieren läßt⁴⁴. Darin ist das zweite Testimonium der oben behandelte Satz μὴ γράφε ... des Asterios:

δεύτερον γὰρ παράγουσιν Ἀστέριον ἐπίσκοπον Ἀμασειᾶς ἐπιγραφόμενον ἐν τῷ πεπονημένῳ αὐτῷ εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον λόγῳ φάσκοντα οὕτως· μὴ γράφε τὸν Χριστόν – ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ ἡ μία τῆς ἐνσωματώσεως ταπεινοφροσύνη, ἣν αὐθαιρέτως δι' ἡμᾶς κατεδέξατο – ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς σου βαστάζων νοητῶς τὸν ἀσώματον Λόγον περιέφερε.

– Dieses Zitat gilt bisher als eines, das man erst 815 zusätzlich gefunden hat⁴⁵. Es ist aber der Satz μὴ γράφε ..., der in der Widerlegung des Horos von 754 in den Akten von 787 nur bruchstückhaft überliefert ist, und zwar mit einer kurzen Einleitung, daß er über Arm und Reich (den Reichen und Lazaros) handelt, wie ich oben postuliert habe. Auch wenn in der Widerlegung der Satz nur unvollständig zitiert wird, muß man davon ausgehen, daß er im Horos in derselben Form gestanden hat⁴⁶, wie

⁴² S. oben, S. 364.

⁴³ THÜMMELE (wie in Anm. 2), 75, Anm. 135, meint, das sei aus bildertheologischen Gründen erfolgt.

⁴⁴ Vgl. ALEXANDER, Council (wie in Anm. 18), 42f., zu den identischen Testimonien, und 60–65 das Florilegium; Nikephoros, Refutatio, ed. FEATHERSTONE (wie in Anm. 4), 338–347 das Florilegium.

⁴⁵ ALEXANDER, ebd. (das Zitat auf S. 60, Nr. 18).

⁴⁶ Die Feststellung (oben, S. 368), daß die Häretiker nur aus dem Zusammenhang gerissene Zitate benutzen, könnte insofern auch auf diesen Satz des Asterios zutreffen.

er für 815 überliefert ist⁴⁷. Da außerdem die Überleitung von dem Komplex um Amphilochios zu Asterios, wie dargelegt, ziemlich sonderbar ist, muß man davon ausgehen, daß im Horos von 754 in den Akten von 787 in der Umgebung des Satzes *μη γράφε* ... und in seiner Widerlegung eine größere Verstümmelung eingetreten ist.

Die Lösung könnte nun folgende sein: 787 hat man bei der Verlesung des Horos von 754 auch den Satz *μη γράφε* ... des Asterios mit einer entsprechenden Widerlegung vorgetragen, genau wie bei Amphilochios und allen anderen. Das wurde auch in der Papyrus-Version der Akten festgehalten.

Als man dann später die Verlesung des Horos und seiner Widerlegung von Papyrus auf das Pergament des Archetypus übertrug⁴⁸, war folgendes passiert: Im Text des Horos war der Satz *μη γράφε* ... mitsamt seiner kurzen Einleitung verschwunden oder nicht mehr lesbar. Aber auch die Widerlegung, in welcher der Satz *μη γράφε* ... zitiert war, war verstümmelt, so daß man den Satz *μη γράφε* ... nur noch teilweise lesen konnte und ihn deshalb unvollständig übertrug und kommentierte. Außerdem war wohl auch das meiste der Widerlegung verschwunden, so daß man überhaupt nicht auf den Gedanken kam, daß mit Asterios ein eigenes Kapitel mit eigener Widerlegung vorlag, sondern dieses mit einer ziemlich nichtssagenden Überleitung an Amphilochios anschloß und die Ekphrasis des Asterios als Fortsetzung brachte, um überhaupt etwas zu Asterios zu haben⁴⁹.

Wenn aber diese Rekonstruktion stimmt – und mir will keine andere einfallen⁵⁰ –, hat das eine weitere Folge. Seit Jahren bemühe ich mich um den Nachweis, daß der Archetypus der Überlieferung der Akten von 787 nicht unmittelbar nach dem Konzil erstellt wurde, sondern erst etliche Zeit später⁵¹, nachdem zunächst nur eine Fassung auf Papyrus geschrieben wurde. Hier hätten wir einen weiteren Beweis, daß die Verlesung des Horos und seiner Widerlegung auf dem Konzil ein anderes Stadium der Überlieferung ist als die Erstellung des Archetypus der Akten von 787.

⁴⁷ Nikephoros, *Refutatio*, ed. FEATHERSTONE (wie in Anm. 4), 339, Nr. 2; vgl. unten, Anm. 53.

⁴⁸ Vgl. grundsätzlich den Beitrag von P. SPECK, *Papyrus oder Pergament. Probleme der Überlieferung von Schriften der Spätantike und der Dunklen Jahrhunderte*, in: E. LAMBERZ–P. SPECK, *Papyrus und Pergament. Tafelrunde auf dem 20. Internationalen Byzantinistenkongreß in Paris 2001* (erscheint voraussichtlich in den *ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ*).

⁴⁹ S. oben, S. 364.

⁵⁰ Aber vielleicht den Überlieferungsspezialisten!

⁵¹ Vgl. besonders Interpolationen, wie Anm. 7.

Wie groß der zeitliche Abstand war, läßt sich so nicht sagen. Man sollte ihn aber nicht auf wenige Monate oder Jahre zusammendrängen⁵².

Auch hier bleibt zum Schluß eine Frage: Ist der Satz $\mu\eta\ \gamma\omega\acute{\alpha}\phi\epsilon$... eigentlich echt? Da er bei Asterios ein Fremdkörper ist und auch Gedanken vertritt, die bei ihm sonst nicht vorkommen, muß man ihn wohl für unecht halten⁵³. Wie er jedoch dazu kommt, als „Asterios“ geführt zu werden, kann man entweder mit einer ziemlich unverschämten Fälschung erklären oder aber damit, daß ein Ikonoklast, der gesehen hatte, daß Asterios etwas gegen religiöse Bilder auf Kleidern hatte, diesen Gedanken verallgemeinerte, ihn entsprechend zu begründen versuchte und so den Satz $\mu\eta\ \gamma\omega\acute{\alpha}\phi\epsilon$... verfaßte und ihn in die erste Homilie (am Rand⁵⁴) eintrug. Von da hätte der Satz sich dann als ikonoklastisches Testimonium verselbständigt⁵⁵.

Die Überlieferung der ersten Homilie aber geht auf dieses vor 754 interpolierte Exemplar zurück.

⁵² Wenn wirklich das Florilegium von 815 aus den Akten von 787 bezogen wurde, hätte man sogar einen *terminus post quem* für die Verstümmelung und den Versuch der Wiederherstellung der Akten.

⁵³ Theodoros Studites, Brief 380, 15–18 (FATOUROS), zeigt in dem Satz innere Widersprüche auf, und Nikephoros, Refutatio, ed. FEATHERSTONE (wie in Anm. 4), 85, 4–86, 71, sucht zu beweisen, daß die ikonoklastische Interpretation des Satzes falsch und der Satz keine Rechtfertigung für den Ikonoklasmus ist. An eine Fälschung denken sie nicht.

⁵⁴ An einer einigermaßen passenden Stelle; vgl. oben, Anm. 32.

⁵⁵ Auch das könnte den Widerspruch der Sachverständigen hervorrufen.