



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Der Bedeutungswandel der *Christlichen Topographie*
im 9. Jahrhundert –
von der kosmologischen Debatte zur ikonophilen
Legitimation“

verfasst von / submitted by

Sarah Plank, BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 869

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium
Byzantinistik und Neogräzistik

Betreut von / Supervisor:

Assoz.-Prof. Dr.
Christophe Erismann

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG.....	1
1.1 FORSCHUNGSSTAND	4
2. DIE <i>CHRISTLICHE TOPOGRAPHIE</i> ALS KOSMOLOGISCHE SCHRIFT IM 6. JAHRHUNDERT.....	6
2.1 AUFBAU, INHALT UND ABBILDUNGEN DES CODEX VAT. GR. 699	6
2.1.1 AUFBAU UND INHALT	8
2.1.2 ABBILDUNGEN	11
2.2 ANNÄHERUNGEN AN DIE BIOGRAPHIE DES KOSMAS INDIKOPLEUSTES.....	13
2.2.1 NAME	13
2.2.2 ENTSTEHUNGSZEIT DER <i>CHRISTLICHEN TOPOGRAPHIE</i>	14
2.2.3 LEBEN, REISEN & PROFESSION.....	15
2.2.4 BILDUNG	16
2.3 DIE <i>CHRISTLICHE TOPOGRAPHIE</i> IM ZEITGESCHICHTLICHEN KONTEXT	18
2.3.1 THEODOR VON MOPSUESTIA	19
2.3.2 MAR ABA & THOMAS VON EDESSA	20
2.3.3 JOHANNES PHILOPONOS	21
2.3.4 KOSMAS‘ AUSLEGUNGEN UND STANDPUNKTE	22
2.4 ZUSAMMENFASSUNG	24
3. DIE <i>CHRISTLICHE TOPOGRAPHIE</i> ALS KONSPEKT DER IKONOPHIEN ARGUMENTE DES 9. JAHRHUNDERTS	24
3.1 ZEITGESCHICHTLICHER KONTEXT & DISKUSSIONEN DER IKONOMACHIE	26
3.1.1 UMGANG MIT BILDERN IN DEN ERSTEN JAHRHUNDERTEN DES CHRISTENTUMS	27
3.1.2 ARGUMENTE DER ERSTEN PHASE	30
3.1.3 ARGUMENTE DER ZWEITEN PHASE.....	33
3.1.4 ZUSAMMENFASSUNG	36
3.2 PHOTIOS‘ REZENSION DER <i>CHRISTLICHEN TOPOGRAPHIE</i>	37
3.3 DAS ARGUMENT DER TRADITION	44
3.3.1 DIE UNTERSCHIEDLICHE INTERPRETATION DER TRADITION.....	45
3.3.2 PARALLELEN DER <i>CHRISTLICHEN TOPOGRAPHIE</i> UND DER IKONOPHIEN TRADITION	47
3.3.3 DAS TRADITIONELLE UND ANTIQUIERTE ERSCHEINUNGSBILD DES CODEX VAT. GR. 699	52
3.3.4 DIE TRADITION DER CHRISTUSDARSTELLUNGEN.....	55
3.3.5 ZUSAMMENFASSUNG	60
3.4 DAS ARGUMENT DES ANTIJUDAISMUS.....	61
3.4.1 IKONOPHILER ANTIJUDAISMUS.....	61
3.4.2 FEINDBILD DER <i>CHRISTLICHEN TOPOGRAPHIE</i>	67
3.4.3 ZUSAMMENFASSUNG	70
3.5 DAS ARGUMENT DER CHRISTOLOGIE.....	71
3.5.1 <i>PROTOTYPOS</i> & <i>TYPOS</i>	72
3.5.1.1 In der <i>Christlichen Topographie</i>	73
3.5.1.2 Im Frühchristentum	74
3.5.1.3 Während der Ikonomachie.....	76
3.5.1.4 Exkurs: typos, Münze, Siegel und Rundikone	78
3.5.1.5 Zusammenfassung	80
3.5.2 DIE ZWEI KATASTASEN & DIE INKARNATION CHRISTI	80
3.5.2.1 In der <i>Christlichen Topographie</i>	81

3.5.2.2	Im Frühchristentum.....	84
3.5.2.3	Während der Ikonomachie	85
3.5.2.4	Zusammenfassung.....	89
3.5.3	DIE BEGRENZTHEIT & DIE UMSCHREIBBARKEIT	89
3.5.3.1	In der <i>Christlichen Topographie</i>	89
3.5.3.2	Im Frühchristentum.....	91
3.5.3.3	Während der Ikonomachie	91
3.5.3.4	Zusammenfassung.....	95
3.5.4	ZUSAMMENFASSUNG.....	96
4.	<u>CONCLUSIO</u>	<u>97</u>
	<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	<u>101</u>
	PRIMÄRQUELLEN	101
	SEKUNDÄRQUELLEN	102
	<u>ABBILDUNGSVERZEICHNIS.....</u>	<u>113</u>
	<u>ABBILDUNGSNACHWEIS</u>	<u>123</u>
	<u>ABSTRACT (DT.)</u>	<u>124</u>
	<u>ABSTRACT (ENGL.)</u>	<u>125</u>
	<u>DANKSAGUNG</u>	<u>126</u>

1. Einleitung

Gemeinhin wird das Ende des Byzantinischen Bilderstreits mit dem Jahr 843 n.u.Z. und der Wiedereinführung der Ikonenherstellung und -verehrung durch Theodora II († ca. 867) festgelegt. Doch auch die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts war geprägt von den Fragen und Argumenten der Ikonomachie und der Legitimation der Ikonophilie. In diesem Zeitraum florierte die Produktion illuminierten Handschriften, die eine klar bilderfreundliche Agenda verfolgen. Der *Khludov Psalter* (Moskau, Hist. mus. Cod. 129), die *Sacra Parallela* (Par. gr. 923) und der *Psalter Pantokrator 61* (Athos, Pantokrator 61) sind berühmt für ihre propagandistischen ikonophilen Inhalte, sowohl in Wort als auch in Bild. Ebenfalls in diesen Zeitraum fällt die Herstellung des prächtigen, illuminierten Codex Vat. gr. 699, der eine Kopie, der im 6. Jahrhundert verfassten *Christlichen Topographie* (CT), beinhaltet. Der Verfasser war der Seefahrer Kosmas Indikopleustes, der mit seiner Abhandlung das Ziel verfolgte den Aufbau des Kosmos nicht nur zu beschreiben, sondern auch mithilfe zahlreicher modellhafter Zeichnungen darzustellen. Mit der Annahme, die Welt wäre das Abbild des alttestamentarischen Bundeszelts, stand er keineswegs alleine da, sondern ganz in der Tradition der antiochenischen Schule. Sein Zeitgenosse und Rivale, gegen den sich die CT wahrscheinlich richtete, war Johannes Philoponos († ca. 574), der die Überzeugung vertrat, die Erde habe die Gestalt einer Kugel.

In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts fasste man den Entschluss die CT zu kopieren und sparte dabei weder an der Qualität der Illuminationen, noch am verwendeten Beschreibmaterial oder an den Goldverzierungen. Die Gelehrtenwelt jener Zeit befasste sich jedoch wenig mit Kosmologie, Astronomie und Geographie, sondern war noch gänzlich von den Thematiken des Bilderstreits vereinnahmt. Sie verteidigt und legitimiert weiterhin die Ikonophilie, um ein nochmaliges Aufflammen des Bilderstreits zu verhindern und ikonoklastische Tendenzen im Keim zu ersticken. Es wäre widersinnig, eine derart kostbare Prachthandschrift, wie es der Codex Vat. gr. 699 ist, in Auftrag zu geben, die ein Thema behandelt, an dem wenn überhaupt nur ein winziges Nischenpublikum Interesse zeigt. Die vorliegende Masterarbeit will der zunächst banal anmutenden Frage nachgehen, weshalb der Codex Vat. gr. 699 in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts kopiert wurde. Die zu verifizierende Hypothese lautet, dass der CT in jener postikonoklastischen Phase besonderes Interesse zukam, da sie das Verhältnis von Bild und Abbild und die Legitimation des Kunstschaßens behandelt und diese Themen während des Bilderstreits von allerhöchster Wichtigkeit waren. Davon zeugen die Schriften und Abhandlungen der

ikonophilen Hauptakteure des zwei Jahrhunderte andauernden Byzantinischen Bilderstreits: Johannes von Damaskus († ca. 753), Patriarch Nikephoros († 828), Theodor Studites († 826) und Patriarch Photios († 897). Die zentrale Rolle in der *CT* spielt die alttestamentarische Erzählung von Moses, dem Gott das Sechstageswerk im Zuge einer Vision zeigte, und der daraufhin den göttlichen Auftrag erhielt, das Bundeszelt als Abbild des gesamten Kosmos zu errichten. Bei Kosmas führt diese Bibelstelle im 6. Jahrhundert zum Schluss, dass die Erde in der Form des Bundeszelts aufgebaut ist. In den ikonophilen Schriften des 8. und 9. Jahrhunderts wird diese Erzählung ebenfalls oftmals herangezogen, allerdings folgert man daraus, dass im Christentum keineswegs ein Bilderverbot herrscht, sondern Gott selbst auftrag, Kunstwerke zu schaffen. Zudem ist ein essenzieller Punkt der ikonophilen Argumentation die tiefgreifende Auseinandersetzung mit der Christologie. Die christologischen Dogmen waren keineswegs neue Lehren des Bilderstreits, sondern gehen bereits auf das Frühchristentum zurück. Sowie also Kosmas mithilfe christologischer Dogmen seine kosmologischen Ansichten legitimierte, so taten es ihm später die ikonophilen Hauptakteure gleich und wandten diese hinsichtlich der Bilderfrage an. Zwei weitere Grundpfeiler der Bilderverteidigung bilden der Antijudaismus und das stete Berufen auf die Tradition, die der Codex Vat. gr. 699 ebenfalls bedient. Der ikonophile Antijudaismus zeigt sich deutlich, indem äußere, nicht-christliche Einflüsse mit Argwohn betrachtet und als Häresie verdammt werden. Kosmas äußert dieselbe Sorge und ist immerzu um die *Reinhaltung* des, seiner Meinung nach, *wahren* Christentums bemüht. Im 8. und 9. Jahrhundert sind sich sowohl Ikonoklast*innen wie auch Ikonophile darin einig, dass man im Sinne der christlichen Tradition handeln solle und Progressivität abzulehnen ist. Uneins war man sich allerdings darüber, ob die Bilderverehrung ein christliches Brauchtum ist, oder nicht. Das Erscheinungsbild des Codex Vat. gr. 699 ist hinsichtlich Schrift und Codexformat für die Zeit seiner Herstellung eher unüblich und antiquiert. Aufgrund des ungewöhnlichen Formats und der konservativen Majuskelschrift wirkt er älter und bedient damit das ikonophile Argument der Tradition.

Es soll in der folgenden Arbeit gezeigt werden, dass der Codex Vat. gr. 699 nicht einfach aufgrund des Zeitpunkts seiner Herstellung zu den ikonophilen Prachthandschriften gezählt werden muss, sondern auch wegen des schriftlichen und bildlichen Inhalts der *CT*, der in der Geisteswelt der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts als ikonophil umgedeutet wurde. Im Gegensatz zu den anderen illuminierten Handschriften überzeugt der Codex Vat. gr. 699 nicht durch antiikonoklastische Propaganda, sondern mithilfe der ikonophilen Argumentationen.

Um die Frage zu klären, weshalb die *CT* in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts kopiert wurde und um die aufgestellte Hypothese zu verifizieren, muss sie zunächst in ihrer Entstehungszeit, also dem 6. Jahrhundert, verstanden werden. Dazu wird zuallererst der Aufbau, Inhalt und die Abbildungen der *CT*, wie im Codex Vat. gr. 699 überliefert, skizziert. Ein Blick auf die Biographie des Autors Kosmas Indikopleustes verrät, dass er über geographisches, kartographisches, nautisches und astronomisches Wissen verfügte, welches sich in der *CT* deutlich offenbart. Zudem wird dargelegt, dass Kosmas' Weltvorstellung keineswegs bei ihm selbst ihren Anfang nimmt, sondern sie auf frühere Lehrautoritäten und deren Kosmologien zurückzuführen ist. Kosmas verfasst die *CT* aufgrund seines Interesses an Kosmologie, Astronomie und Geographie, wie auch Theologie und seines Bedürfnisses, das *wahre* Christentum zu tradieren.

Sobald man also die Beweggründe des Autors im 6. Jahrhundert nachvollziehen kann, ist es möglich den Zeitsprung in das 9. Jahrhundert zu wagen, um zu erforschen, was die Motivation gewesen ist, eine Kopie anfertigen zu lassen. Um zu zeigen, dass die *CT* ähnlich argumentiert wie die Ikonophilen, wird zuallererst ein knapper Überblick über die Entwicklungen der ikonophilen Argumente während des Byzantinischen Bilderstreits gegeben. Aus dem postikonoklastischen 9. Jahrhundert ist ein Eintrag Photios überliefert, der die *CT* als kosmologische Abhandlung scharf kritisiert. Diese Missbilligung des ikonophilen Photios stellt allerdings noch keine Falsifizierung der Hypothese dar, sondern ist auf seine Lesart der *CT* als Kosmologie zurückzuführen. Sodann beginnt der essenzielle Abschnitt dieser Arbeit, in dem die Gemeinsamkeiten des Codex Vat. gr. 699 und der ikonophilen Schriften offengelegt werden. Drei Grundpfeiler in der Argumentation der Ikonophilen, nämlich das Argument der Tradition, des Antijudaismus und der Christologie, werden detailliert behandelt. Dabei wird aufgezeigt, dass diese Thematiken nicht nur im Zuge des Bilderstreits wichtig waren, sondern sich diese auf unterschiedliche Weisen auch im Codex Vat. gr. 699 widerspiegeln. Die kosmologischen Ansichten, von welchen Kosmas sein Publikum überzeugen will, werden im 9. Jahrhundert nebensächlich. Denn der argumentative Weg, den die Ikonophilen in ihren Schriften wählten, ähnelt in mehreren Teilen dem des Kosmas. Es ist also möglich den Codex Vat. gr. 699 im 9. Jahrhundert zu lesen und zu betrachten, ohne darin zuzustimmen, dass die Erde die Form des Bundeszelts habe, sondern um diesen Codex als weiteren Beleg für die Legitimation der Ikonophilie anzuführen.

1.1 Forschungsstand

Neben der ausführlichen Betrachtung des gesamten Codex Vat. gr. 699, sowohl hinsichtlich der Miniaturen als auch des geschriebenen Inhalts, bildet die Basis dieser Arbeit die gründliche Recherche und das ausführliche Studium der bisher zu dieser Thematik veröffentlichten Literatur. Allen voran ist hierbei Wanda Wolska-Conus zu nennen, die in den 60ern nicht nur eine Edition der gesamten *CT* herausgab, sondern zudem umfassende Forschung zu den Themen und Inhalten der *CT* betrieb.¹ Ergänzt wurden diese Ergebnisse 2013 durch Maja Kominko, die sich ausführlich mit den Miniaturen aller drei Codices, die die *CT* überliefern, befasste.² In den 90ern setzte John Oommen Madathil die in der *CT* behandelten Thematiken in Kontext zu den zeitgenössischen theologischen Diskussionen in Alexandria und Antiochien des 6. Jahrhunderts. Die Publikation befasst sich mit dem Glauben, der Exegese, den christologischen und theologischen Überzeugungen der Person Kosmas Indikopleustes.³

Im zweiten Kapitel wird ein Sprung in das 8. und 9. Jahrhundert und damit in die Zeit des Byzantinischen Bilderstreits gemacht. Das Standardwerk zu den Entwicklungen hin zur Ikonomachie, dessen Verlauf und die politische Dimension bilden mittlerweile die Publikationen von Leslie Brubaker und John Haldon. 2001 brachten sie eine Sammlung der wichtigsten literarischen Quellen der Ikonomachie heraus⁴; zehn Jahre später eine umfassende geschichtliche Untersuchung der beiden ikonomachischen Jahrhunderte in Byzanz.⁵ Die folgende Arbeit beschäftigt sich mit einzelnen Punkten der ikonophilen Argumentation, die allen großen Vertretern gemein sind. Eine gute Zusammenschau dieser bietet Kenneth Parry in seinem 1996 publizierten Werk.⁶ Ebenfalls eine Untersuchung der verschiedenen Argumentationsstränge bietet John Travis, der allerdings Patriarch Nikephoros dazu ins Zentrum seiner Untersuchung stellt.⁷

¹ Vgl. Wanda Wolska-Conus, *Topographie chrétienne. introduction, texte critique, illustration, traduction et notes*, Band I-III, Paris 1968.

Wanda Wolska-Conus, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès : théologie et science au VI^e siècle*, Paris 1962.

² Vgl. Maja Kominko, *The world of Kosmas: illustrated Byzantine codices of the Christian topography*, Cambridge 2013.

³ Vgl. John Oommen Madathil, *Kosmas, der Indienfahrer: Kaufmann, Kosmologe und Exeget zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie*, Thaur 1996.

⁴ Vgl. Leslie Brubaker (Hrsg.), John Haldon (Hrsg.), *Byzantium in the iconoclast era (c.680-850). The sources*, Aldershot 2001.

⁵ Vgl. Leslie Brubaker, John Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era: c. 680 - 850. A History*, Cambridge 2011.

⁶ Vgl. Kenneth Parry, *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought in the Eighth and Ninth Centuries*, Leiden 1996.

⁷ Vgl. John Travis, *The role of Patriarch Nicephorus (A. D. 758-828). Archbishop of Constantinople, in the Iconoclastic Controversy*, theol. Diss., Denver 1977.

Kathleen Corrigan vergleicht in ihrer 1992 erschienen Publikation eine Vielzahl an Handschriften des 9. Jahrhunderts und hebt dabei die Thematiken hervor, die diesen gemein sind.⁸ Mit der Darstellungsweise von Juden*Jüdinnen und prinzipiell dem Judentum in der byzantinischen, christlichen Kunst befasste sich Elisabeth Revel-Neher umfassend.⁹ Shulamit Laderman veröffentlichte 2013 ihre Untersuchungen kosmologischer Darstellungen in jüdischer und byzantinischer Kunst und zeigt dabei die auf, inwiefern sich die beiden Religionen dahingehend beeinflussten.¹⁰

Einen bedeutenden Denkanstoß für die vorliegende Arbeit gab das Kapitel „The Christian Topography (Vat. gr. 699) Revisited: Image, Text and Conflict in Ninth-century Byzantium“, das Leslie Brubaker 2013 verfasste.¹¹ Sie pocht darin vor allem auf die Tradition, die die *CT* vermittelt haben soll und die der Grund für die Anfertigung des Codex Vat. gr. 699 gewesen sein soll. Ihre Interpretation von Photios‘ Eintragung zur *CT* in der *Bibliotheka* kann allerdings nicht überzeugen.

John Travis, In defense of the faith: the theology of Patriarch Nikephoros of Constantinople, Brookline 1984.

⁸ Vgl. Kathleen Anne Corrigan, Visual polemics in the ninth-century Byzantine psalters, Cambridge 1992.

⁹ Vgl. Elisabeth Revel-Neher, Some Remarks on the Iconographical Sources of The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes, *Kairos* 32-33 (1990-1991), 78–97.

Elisabeth Revel-Neher, The image of the Jew in Byzantine art, Oxford 1992.

Elisabeth Revel-Neher, An “Encore” on the Bar Kochba Tetradrachm: A Re-vision of Interpretation, in: Zeev Weiss (Hrsg.), "Follow the wise" Studies in Jewish history and culture in honor of Lee I. Levine, Winona Lake 2010, 189–205.

¹⁰ Vgl. Shulamit Laderman, Images of cosmology in Jewish and Byzantine art: God's blueprint of creation, Boston 2013.

¹¹ Vgl. Leslie Brubaker, The Christian Topography (Vat. gr. 699) Revisited: Image, Text and Conflict in Ninth-century Byzantium, in: Elizabeth M. Jeffreys (Hrsg.), Byzantine style, religion, and civilization, Cambridge 2006, 3–19.

2. Die Christliche Topographie als kosmologische Schrift im 6. Jahrhundert

Will man sich über den Bedeutungswandel der *CT* im 9. Jahrhundert bewusstwerden, so ist es zunächst notwendig sie im Jahrhundert ihrer Entstehung zu begreifen. Das vorhergehende 5. und das 6. Jahrhundert, in dem die *CT* verfasst wurde, waren geprägt von kirchenpolitischen Konflikten und Auseinandersetzungen des Christentums. All dies scheint seinen Höhepunkt etwa zu jener Zeit erreicht zu haben, als auch Kosmas seine Abhandlung präsentierte. Darin erwähnt er vier Mal voller Hochachtung Mar Aba¹², der die Lehren Theodor von Mopsuestias fortführte, jener Theologe, der am zweiten Konzil von Konstantinopel zum Häretiker degradiert wurde. Gegen genau diese Anhänger*innen des Theodor von Mopsuestia verfasste Johannes Philoponos sein Kommentar *Περὶ κοσμοποιίας* (*De opificio mundi*), der sich damit auch dezidiert gegen die *CT* ausspricht. Der Autor selbst bleibt in seinem Werk anonym. Dennoch erfahren wir mithilfe seiner Erläuterungen nicht nur Informationen über sein Weltbild, sondern auch über seine Biographie. Er war kein ausgebildeter Theologe, sondern Händler und Seemann. Darum reiste er viel und dies ermöglichte ihm den Erwerb eines breitgefächerten kulturellen und religiösen Wissens. Erst im höheren Alter setzte er sich in Alexandria zur Ruhe und verfasste die *CT*.

Doch nicht nur der zeitliche Kontext ist elementar, auch ist es wichtig den schriftlichen wie auch bildlichen Inhalt der *CT* genau zu kennen. Dabei ist das Zusammenspiel von Text und Bild und der spezielle Einsatz der Illustrationen besonders faszinierend.

Das folgende Kapitel will nun all diese notwendigen Aspekte der *CT* untersuchen, um von ihr ein möglichst umfassendes Bild zu erlangen. Dieses neuerlangte Wissen soll dann im darauffolgenden Kapitel den Bedeutungswandel vom kosmologischen zum ikonophilen Argument erkennen lassen.

2.1 Aufbau, Inhalt und Abbildungen des Codex Vat. gr. 699

Die *CT* ist in insgesamt drei Abschriften überliefert: Codex Vaticanus graecus 699 (9. Jahrhundert; Majuskelhandschrift), Codex Sinaiticus gr. 1186 (11. Jahrhundert; Minuskelhandschrift)¹³ und Codex Laurentianus Pluteanus IX. 28 (11. Jahrhundert; Minuskelhandschrift)¹⁴. Zudem sind einzelne Passagen fragmentarisch in anderen Codices

¹² *CT* II.2, II.29 (nicht namentlich), V.1, VIII.25.

¹³ Für Kodikologie des Codex Sinaiticus gr. 1186: Kominko 2013a, S. 230-235.

¹⁴ Für Kodikologie des Codex Laurentianus Pluteanus IX. 28: Anderson 2013; Kominko 2013a, S. 235-236.

überliefert.¹⁵ Es gibt kleinere Unterschiede in den Abschriften, nicht zuletzt, weil die Überlieferung der Editionen zweigeteilt ist. So ist der Codex Vat. gr. 699 der einzige auf diese Weise überlieferte, dabei aber auch der ursprünglichste. Die beiden anderen Ausgaben sind um zwei weitere Bücher erweitert und gehören damit zu einem anderen Überlieferungsweig.¹⁶ Die Codices unterscheiden sich zudem in der Qualität der Ausarbeitung: im Vergleich zum Codex des 9. Jahrhunderts, der mit detaillierten Illuminationen und dem Einsatz von Goldfarbe glänzt, sind die Miniaturen der beiden späteren Codices eher schlicht gehalten.

Da unser Interesse innerhalb dieser Arbeit nur beim Codex aus dem 9. Jahrhundert liegt, wird es in Folge auch nur zu diesem Codex einen kurzen kodikologischen Abriss geben und im Weiteren werden allein jene Bücher besprochen, die in diesem tradiert sind.

Der Codex Vat. gr. 699 besteht aus 123 Pergamentseiten, deren Höhe zwischen 332mm und 337mm und deren Breite zwischen 337mm und 342mm variiert; für das bloße Auge erscheint das Format des Codex quadratisch. Der Codex weist mehrere Lacunae auf, eine davon umfasst die ganze Lage 7.¹⁷ Im 16. Jahrhundert wurde der Codex neu gebunden, wobei die ursprüngliche Anordnung der Blätter durcheinandergebracht wurde. Der heutige rote Ledereinband mit Goldornamentik geht auf eine Restauration zwischen 1846 und 1854 zurück.¹⁸

Die Datierung des Codex ist essenziell, nicht zuletzt hinsichtlich der für diese Arbeit gestellten Forschungsfrage. Die ältere Wissenschaft des 19. Jahrhunderts datierte den Herstellungszeitraum des Codex zwischen dem 6. und dem 8. Jahrhundert.¹⁹ Die moderne Forschung des 20. und 21. Jahrhunderts konnte aufgrund paläographischer Hinweise und des Stils der Illuminationen darlegen, dass der Codex ein Produkt des letzten Quartals des 9. Jahrhunderts ist.²⁰ Als Herstellungsort wird Konstantinopel angenommen. Julien Leroy plädierte aufgrund der Qualität des Pergaments für eine Herstellung des Codex in Süditalien. Ihm zufolge soll der Codex dort auch beschrieben worden sein und erst zum

¹⁵ Vgl. Schneider 2010, S. 11.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 11-12+29.

¹⁷ Vgl. Kominko 2013a, S 228-229.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 229.

¹⁹ Eine detaillierte Auflistung der wissenschaftlichen Werke, die den Codex in das 6.-8. Jahrhundert datieren, siehe: Kominko 2013a, S. 229, FN 9.

²⁰ Eine detaillierte Auflistung der wissenschaftlichen Werke, die den Codex auf das 9. Jahrhundert datieren, siehe: Kominko 2013a, S. 230, FN 10.

Illuminieren nach Konstantinopel gebracht worden sein.²¹ Diese Hypothese gilt allerdings als sehr unwahrscheinlich und wurde schnell verworfen.²²

2.1.1 Aufbau und Inhalt

Das erste Buch (fol. 2^r – 7^r) dient zur Einleitung der dann folgenden Bücher. Zunächst unterscheidet Kosmas in drei Gruppen von Menschen: die wahren Christen²³, die Griechen beziehungsweise Heiden²⁴ und jene, die zwar meinen Christen zu sein, dabei aber auch den heidnischen Ideen Glauben schenken²⁵. Genau diese letzte Gruppe soll das Zielpublikum der *CT* sein, um sie von den paganen Einflüssen zu befreien, damit sie zu wahren Christen werden. Daraufhin skizziert Kosmas knapp seine Vorgehensweise: Zuerst hat er vor, die Kugelgestalt der Erde zu widerlegen, um sich dann der, seiner Meinung nach, richtigen Form zu widmen und diese zu erläutern. Sodann stellt er mehrere pagane und zeitgenössische Behauptungen in den Raum betreffend den Himmel, die Sterne, die Erdrotation und weitere Naturphänomene, die er sogleich als blasphemischen Unsinn verunglimpft. Er wird dabei nicht müde zu betonen, dass die paganen Annahmen absurd und blödsinnig sind, dementsprechend auch einfach zu falsifizieren. Kosmas wird hierbei durchaus wütend und emotional und wendet sich forsch an das Publikum:

„[...] Παύσασθε ληρωδοῦντες, ὧ σοφώτατοι, τὰ μηδενὸς ἄξια. Γινῶτε δὲ κἂν ὅψέ ποτε τοῖς θείοις ἔπεσθαι λογίοις, καὶ μὴ ταῖς ὑμετέραις αὐτῶν ἀνυποστάτοις ἐπινοίαις. [...]“²⁶ (*CT* I.13)

„[...] Hört auf Unsinn zu reden, der nichts wert ist, ihr Überklugen! Seht ein, wenn auch spät, endlich den göttlichen Worten zu folgen und nicht euren unbegründeten Hypothesen. [...]“²⁷

Das erste Buch dient dazu der Leser*innenschaft zu vermitteln, dass all diese genannten Argumentationen schlichtweg nicht haltbar und schwachsinnig sind.

Zu Beginn des zweiten Buches (fol. 7^r – 24^r) nennt Kosmas jene Person, die ihn angeblich zum Schreiben des Werks aufgefordert und ermutigt hat, Pamphilos. Außerdem erwähnt er seinen Lehrer Patrikios, der als Mar Aba identifiziert werden konnte. Nachdem im ersten Buch die paganen Hypothesen widerlegt wurden, beschreibt Kosmas nun den Aufbau des Kosmos nach christlicher Vorstellung. Die Erklärungen basieren auf den Texten der Bibel,

²¹ Vgl. Leroy 1974, S. 74-78.

²² Vgl. Brubaker 2006, S. 7.

²³ *CT* I.1.

²⁴ *CT* I.2.

²⁵ *CT* I.3.

²⁶ Wolska-Conus 1968a, S. 285.

²⁷ Schneider 2010, S. 37.

aus denen er immer wieder Verse zitiert, um die getroffenen Aussagen zu belegen und damit zu verifizieren. Christliche Hypothesen, die in diesem Buch erläutert werden, sind beispielweise die folgenden: Himmel und Erde bilden den einheitlichen Kosmos; die Erde bleibt durch ihre eigene Stabilität in Balance; außerhalb des Kosmos existiert kein Raum; es existieren zwei Himmel. Zudem beschreibt Kosmas die Geographie und die verschiedenen Klimata der Erde, die aus den drei großen Erdteilen, Asien, Libyen und Europa besteht. Hierbei kann er viel Wissen aus seiner eigenen Erfahrung als Seemann schöpfen. Er bereiste vier große Meere: das Mittelmeer, den Arabischen Golf, das Rote Meer und den Persischen Golf. Besonders interessant sind die Ausführungen darüber, dass das Bundeszelt²⁸ als Abbild des Kosmos fungiert. Diese errichtete Moses, der demnach in der *CT* auch gerne als Kosmograph bezeichnet wird, von Gott am Berg Sinai inspiriert und nach dem Vorbild des Kosmos. Auch gibt dieses Kapitel Auskunft über die Maße der rechteckigen Erde, die Kosmas mit Hilfe der heiligen Schrift und seiner eigenen Erfahrung auf hoher See belegen kann.

Das dritte Buch (fol. 24^r – 37^r) legt dar, dass Altes und Neues Testament korrelieren und deren Erklärungen glaubhaft sind. Es scheint, als würde hier die Quelle *kritisch* beäugt, um zum absehbaren Schluss zu kommen, dass die Heilige Schrift hervorragend und allumfassend ist. Die unterschiedlichsten Erzählungen aus der Bibel werden herangezogen, allen voran aber das Hexaemeron und Moses beim Bau des Bundeszelts. Kosmas zieht allerlei Naturwunder heran, um die Kugelgestalt der Erde zu falsifizieren. Abschließend betont er weitere Male, dass diejenigen, die der Ansicht sind, die Erde sei rund, armselig und dumm sind.

Das vierte Buch (fol. 38^v – 44^v; ab da fehlt Lage 7 vollständig) ist zwar hinsichtlich des Textes eher kurz und wiederholt zum größten Teil Ideen und Erklärungen, die bereits in den vorherigen Kapiteln ausgeführt wurden. Dennoch ist dieses vierte Buch von großer Bedeutung. Während Kosmas bisher seine Überzeugungen nur in Worten beschrieben und mit Bibelziten legitimiert hat, bringt er nun eine weitere, visuelle Komponente mit ein und stellt seine Ansichten auch graphisch dar. Den Beschreibungen des Kosmos, die in den vorherigen Kapiteln bei der Leser*innenschaft ganz individuelle, persönliche Vorstellungen evoziert haben, werden nun Skizzen und Pläne beigelegt, die den Raum für

²⁸ Auch genannt: Stiftshütte

Griechisch: ἡ σκηνή (= Zelt, Hütte)

Hebräisch: מִשְׁכָּן (Mischkan; = Haus, Wohnung) oder אֹהֶל מוֹעֵד (Ohel Moed; = Zelt der Gemeinde).

subjektive Imaginationen limitieren. Der Kosmos wird mit Hilfe mehrerer Ansichten, also Vorderansicht (fol. 39^v, Abb. 2.1; fol. 43^r, Abb. 2.2), und Seitenansicht (fol. 38^v, Abb. 2.3) und als Projektion (fol. 89^v, Abb. 2.4) visualisiert und dadurch auch in seiner Dreidimensionalität begreifbar gemacht. Durch einfache farbliche Markierungen, wie beispielsweise das Blau des Himmels und des Wassers und das Braun der Erde, kann die betrachtende Person die Darstellung mit eigenen Seherfahrungen verknüpfen. Das vierte Buch dient also der Präzisierung Kosmas' textueller Erläuterungen und minimiert den Raum für persönliche Ideen. Denn die Gestalt des Kosmos ist nicht interpretier- oder auslegbar, sondern Kosmas zufolge präzise in der Heiligen Schrift überliefert und damit auch eindeutig darstellbar.

Das fünfte Buch (Anfang fehlt, beginnt ab V.19; fol. 45^r – 91^r) ist besonders umfangreich und befasst sich ein weiteres Mal eingehend mit der Bibelexegese. In der ersten Hälfte werden das Buch Exodus und der Bau des Bundeszelts nach göttlicher Inspiration und ausgeführt durch Moses genauer beschrieben. Die zweite Hälfte dient zur Darlegung, dass Altes und Neues Testament harmonieren. Dazu werden die Ansichten der Ältesten und Propheten des Alten Testaments bis hin zu den Evangelisten und Aposteln des Neuen Testaments verglichen, bis man schließlich zum Schluss kommt, dass sie sich alle einig sind, was die Gestalt des Kosmos betrifft. Man kann dies als abschließende Verifizierung lesen, dass der Kosmos die beschriebene Form hat, der alle wichtigen Personen der Bibel geschlossen zustimmen.

Hiermit wäre die ursprüngliche *CT* eigentlich auch abgeschlossen gewesen. Doch es wurden im Falle des Codex Vat. gr. 699 noch fünf weitere Bücher von Kosmas selbst angehängt, die aufkommende Zweifel beseitigen sollen. Dies bezeugt das Inhaltsverzeichnis πίναξ (fol. 1^r) selbst, wo ΛΟΓΟΣ ζ', συνημμένος (*Kapitel 6, angehängt*) steht, was zeigt, dass die nun folgenden Kapitel später hinzugefügt wurden. Zudem verweist darauf der allererste Satz des sechsten Buches:

„Τινὲς μετὰ τὸ πέρας εἰληφέναι τὴν βίβλον ἐκίνησαν λόγους πρὸς ἡμᾶς περὶ τοῦ σχήματος τοῦ κόσμου [...]“²⁹ (*CT VI.1*)

„Nachdem das Buch ein Ende genommen hat, richteten manche gegen mich kritische Reden über die Gestalt des Kosmos [...]“³⁰

²⁹ Wolska-Conus 1968c, S.13.

³⁰ Schneider 2010, S. 161.

Die folgenden Kapitel stellen also Ergänzungen dar zur geernteten Kritik der ersten fünf Kapitel, die zusammenfassend als Buch bezeichnet werden.

Das sechste Buch (fol. 91^v – 96^r) behandelt im ersten Teil die Frage nach der Größe der Sonne, da man annimmt, diese sei größer als die Erde, doch Kosmas dementiert dies. Der zweite Teil dient zum Belegen, dass es zwei Zustände und zwei Himmel gibt. All jene, die dem nicht zustimmen, werden der Häresie bezichtigt, also Menschen paganen und jüdischen Glaubens.

Das siebte Buch (fol. 96^v – 109^v) richtet sich an einen Menschen namens Anastasios und gibt Antworten auf dessen Bemerkungen, mit denen Kosmas nicht übereinstimmt. Diese beziehen sich besonders auf die Unzerstörbarkeit und Dauerhaftigkeit des Himmels.

Im achten Buch (fol. 109^v – 114^v) dient Kosmas die biblische Überlieferung eines kosmischen Naturwunders (2 Kön. 20,1-11) in den alttestamentarischen Erzählungen von Hiskija, dem König von Juda, im etwa 8. Jahrhundert v.u.Z., als weiterer Beweis für seine Auffassung der Gestalt des Kosmos.

Das neunte Buch (fol. 115^r – 118^r) behandelt die Bewegung der Sterne, die mit Hilfe von Engeln geschehen soll.

Im zehnten und im Codex Vat. gr. 699 auch letzten Buch (fol. 118^r – 123^v) kommentiert Kosmas Auszüge und Zitate patristischer Texte.

2.1.2 Abbildungen

Die ursprünglichen fünf Bücher der *CT* konnten das kritische Publikum noch nicht überzeugen. Kosmas fügte noch fünf weitere Bücher hinzu, wenn auch weit weniger umfangreiche, um die Leser*innenschaft zu überzeugen. Der weitaus größere Teil der erklärenden Illuminationen in Form von Modellen findet sich im ursprünglichen Teil der *CT*.

Das erste Buch beinhaltet gar keine Illustrationen. Im zweiten gibt es insgesamt drei Bilder, wobei das erste eine Gazelle zwischen zwei Bäumen darstellt und weder in Bezug zum Text steht, noch in den beiden anderen erhaltenen Codices enthalten ist.

Das dritte Buch kommt wiederum ganz ohne Abbildungen aus. Lediglich den Übergang vom dritten zum vierten Buch (fol. 38^r) schmückt ein ganzseitiges blaues Kreuz, das in einen roten Kreis eingeschrieben und mit Vögeln dekoriert ist. Man geht davon aus, dass es später hinzugefügt wurde.³¹

³¹ Vgl. Kominko 2013a, S. 5.

Wie bereits angekündigt befinden sich die meisten Abbildungen im vierten Buch, nämlich sieben Stück. Ihnen ist gemein, dass sie allesamt nicht narrativ sind, sondern die Argumente des Textes mit erklärenden, veranschaulichenden Modellen stützen und konkretisieren. Die unterschiedlichen Ansichten helfen der Leser*innenschaft sich ein dreidimensionales Bild des Kosmos zu machen indem sie gedanklich zusammengefügt werden. Möglicherweise nicht so einfach verständliche Konzepte, wie das der zwei Himmel, können auf diese Weise leichter begreifbar gemacht werden.

Auch das fünfte Buch weist einige zum Text gehörende Illuminationen auf, die allerdings nicht explizit für die *CT* entworfen wurden, sondern einer Abbildungstradition folgen.³² Die hier enthaltenen Darstellungen sind sowohl narrative wie beispielsweise die Theophanie am Sinai (fol. 45^r, Abb. 2.5), als auch erklärende Modelle, wie das des Bundeszelts samt ihren heiligen Instrumenten (fol. 46^v, Abb. 2.6). Zudem folgen eine Reihe Ganzfiguren der Propheten, Patriarchen und Heiligen, die Kosmos zur Bestätigung seine Argumente heranzieht und deren Köpfe alle mit goldstrahlenden Nimbussen geschmückt sind.

Die beiden Abbildungen des sechsten Buches knüpfen wiederum an den naturwissenschaftlichen Charakter des vierten Buches an, indem sie die verschiedenen *klimata* und Sonneneinfälle auf die Erde skizzieren.

Ebenso enthält das siebte Buch zwei Modelle, und zwar eine weitere Seitenansicht des Kosmos (fol. 108^r, Abb. 2.7) und wiederum das Bundeszelt (fol. 108^v, Abb. 2.8), allerdings im Gegensatz zu jener im fünften Buch (Abb. 2.6), weniger sorgfältig ausgearbeitet.

Das achte Buch bietet passend zur Bearbeitung der Erzählung von Hiskija auch eine narrative Abbildung eben dieser.

Die letzte Illumination der *CT* befindet sich im neunten Kapitel, weist wieder naturwissenschaftlichen Charakter auf und stellt die Bewegung der Sterne durch die Engel dar (fol. 115^v).

Die Abbildungen des zweiten und vierten Buchs sind innerhalb des Codex nicht wahllos angeordnet, sondern zum Inhalt des Textes passend. Den Leser*innen ist es möglich, synoptisch Text und Bild zu lesen, beziehungsweise zu betrachten und zu verstehen. Auf eine andere Weise fungieren die Abbildungen des fünften Buchs. Diese leiten einen

³² Vgl. Brubaker 1977, S. 47.

folgenden Textabschnitt ein, begleiten den Inhalt dessen aber nicht; demnach folgen diese Abbildungen einer anderen Tradition.³³

2.2 Annäherungen an die Biographie des Kosmas Indikopleustes

Zur Rekonstruktion des Lebens des Autors der *CT* existiert nur sein Werk selbst. Dabei ist es erstaunlich, wie viel uns der Autor, der das Werk über anonym bleibt, ganz beiläufig von sich verrät. Die folgenden Unterkapitel widmen sich der Biographie jener Person, die nunmehr unter dem Pseudonym Kosmas Indikopleustes bekannt ist.

2.2.1 Name

Um uns einer Klärung der Autorenschaft der *CT* anzunähern ist es notwendig, das Werk sorgfältig zu lesen, oft auch zwischen den Zeilen. Die Person, die diese Abhandlung über die Gestalt des Kosmos verfasst hat, nennt ihren Namen nicht, sondern spricht sechs Mal von sich selbst als Χριστιανός (ein Christ).³⁴ Dies verrät zunächst einmal die religiöse Zugehörigkeit der Person, aus der zugegebenermaßen kein großer Hehl gemacht wird, und zudem das Geschlecht der Person. Photios scheint im 9. Jahrhundert der Autorenname auch nicht bekannt gewesen zu sein, denn er leitet den Beitrag 36 seiner *Bibliotheka*, in dem er die *CT* rezensiert, wie folgt ein:

„Ἀνεγνώσθη βιβλίον, οὗ ἡ ἐπιγραφὴ Χριστιανοῦ βίβλος ἐρμηνεία εἰς τὴν ὀκτάτευχον.

Παμφίλῳ δέ τινι προσφωνεῖ τὸ βιβλίον. Ἦν δὲ ταῖς Ἰουστίνου τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως ἡμέραις ἐνακμάζων. [...]"³⁵

„Ich las ein Buch mit dem Titel „Buch eines Christen“, eine Auslegung des Okatateuchs. Gewidmet ist das Buch Pamphilos. Es war in der Zeit als Justin Kaiser der Rhomäer war. [...]"³⁶

Der Autorenname bleibt also auch hier unbekannt; auch das Pseudonym Kosmas Indikopleustes scheint noch nicht existiert zu haben. Es ist anzunehmen, dass der Autor des Texts nicht ohne Grund anonym bleiben wollte. Die Anonymität betont, dass es sich bei den beschriebenen und abgebildeten Theorien nicht um eine individuelle Meinung oder Interpretation handelt, sondern um Tatsachen und Wahrheiten, deren Quellen, also die Bibel, Lehrende und Empirie dargelegt werden.³⁷

³³ Vgl. ebd., S. 47.

³⁴ *CT* V.257, VII.1, VII.96-97, VIII.31.

³⁵ Bianchi 2016, S. 23f., *Bibliotheka* 36.

³⁶ Übers. S.P.

³⁷ Vgl. Kominko 2013a, S. 23.

Woher stammt aber nun der Name Kosmas Indikopleustes, der als Autor der *CT* bekannt ist? Der Name Kosmas taucht seit Ende des 10. Jahrhunderts in der Überlieferung von Zitaten der *CT* auf.³⁸ So auch im Codex Laurentianus Pluteus IX.28, der aus dem 11. Jahrhundert stammt.³⁹ Auf der ersten Seite des *λόγος α'* (fol. 6^v) steht über dem roten, dekorativen Zierband *Κοσμάς μοναχός* (*Kosmas der Mönch*) geschrieben. Man geht hierbei davon aus, dass dies von einer anderen, späteren Hand hinzugefügt wurde.⁴⁰ Den Namen Kosmas bekam er vermutlich aufgrund des Titels und des Inhalts der Abhandlung, also der Beschreibung der Gestalt des Kosmos.⁴¹ Dieses Vorgehen ist keineswegs unüblich, auf diese Weise kam auch der Mönch Johannes Sinaites und Autor des Werks *Κλίμαξ του Παπαδείσου* (*Die Himmelsleiter*) zu seinem Epitheton Klimakos.⁴² Eindeutige Hinweise oder Aussagen, die bestätigen würden, dass der Autor Mönch war, lassen sich im Text hingegen nicht finden. In der älteren Forschung wurde vorgeworfen, man gab ihm das Epitheton Indikopleustes (Indienfahrer) unrechtmäßig, da er nie in Indien gewesen sei.⁴³ Allerdings stellte sich heraus, dass nicht nur der geographische Abschnitt, der Indien zu jener Zeit war, so genannt wurde; sondern auch andere an den Indischen Ozean grenzende Regionen, wie beispielsweise Äthiopien.⁴⁴

Eine Bemerkung der *CT* in einem anderen geographischen Werk, das aus dem 7. Jahrhundert stammt, eröffnete die Möglichkeit, den tatsächlichen Namen des Menschen hinter dem Pseudonym Kosmas Indikopleustes zu erfahren. Der Armenier Anania Schirakatsi erwähnt hierin, dass die *CT* von Konstantin von Antiochia verfasst wurden. Dies ist die einzige Quelle die Kosmas diesen Namen gibt. Entweder ist dies die einzige Schrift, die seinen wahren Namen verrät oder es handelt sich schlicht um einen Irrtum und eine Verwechslung, die Anania Schirakatsi hier unterlief.⁴⁵

2.2.2 Entstehungszeit der *Christlichen Topographie*

Kosmas verfasste die *CT* um das Jahr 550 n.u.Z. in Alexandria. Anlass zu dieser Schlussfolgerung geben uns mehrere Anhaltspunkte in der *CT*. So war Kosmas' Lehrer Patrikios, identifiziert als Mar Aba, der im Kapitel 2.3.2 umfassend betrachtet wird,

³⁸ Vgl. Uthemann 2012, S. 498.

³⁹ Vgl. Wolska-Conus 1962, S. 1.

⁴⁰ Vgl. Kominko 2013a, S. 10.

⁴¹ Vgl. Uthemann 2012, S. 498.

⁴² Vgl. McCrindle 1967, S. IV.

⁴³ Vgl. Krumbacher 1897, S. 412.

⁴⁴ Vgl. Johnson 2012, S. 255; vgl. Parker 2008.

⁴⁵ Vgl. Hewsen 1992, S. 29.

während der Entstehungszeit katholischer Bischof von Persien.⁴⁶ Jener Mar Aba bekleidete dieses Amt vom Jahr 540 n.u.Z. an bis zum Jahr 552 n.u.Z., da er verstarb. Zudem berichtet Kosmas von einer Mond- und einer Sonnenfinsternis⁴⁷, die beide auf das Jahr 547 n.u.Z. datiert werden konnten.⁴⁸ Damit ist klar, dass die *CT* in diesem kurzen Zeitfenster von 547 n.u.Z. bis 552 n.u.Z. entstand.⁴⁹

2.2.3 Leben, Reisen & Profession

Aus Andeutungen, Anmerkungen und Erwähnungen historischer Ereignisse innerhalb des Textes lassen sich außerdem biographische Eckdaten des Autors erschließen; wie beispielsweise mehrere Reisen und Professionen. Zur Entstehungszeit der *CT* litt Kosmas bereits an mehreren altersbedingten Krankheiten, wie zu Beispiel Augenleiden, über die er im Text klagt.⁵⁰ Daher schätzt man, dass er in den letzteren Dekaden des 5. Jahrhunderts geboren und im sechsten Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts verstorben sei.⁵¹ Da Kosmas sehr gute Ortskenntnisse der Region Alexandrias besaß und auch fundierten Einblick in das politische und religiöse Milieu, ist man sich in der Forschung mittlerweile einig, dass er von dort stammte, dort seinen Lebensmittelpunkt hatte und auch die *CT* verfasste.⁵² Durch viele Reisen sammelte er Wissen, womit er seine Hypothese untermauerte. So bezeugt er durch die Aussage selbst und durch Kenntnisse, dass er an den Sinai⁵³ reiste. In Aksum⁵⁴ habe er mit eigenen Augen die Schattenwürfe der Menschen beobachtet und untersuchen können; und auch von seinem Aufenthalt im nahegelegenen Adulis⁵⁵ berichtet er. Er segelte über das Mittelmeer, das Rote Meer und den Persischen Golf⁵⁶ und schipperte auch an der Insel Sokotra⁵⁷, die im Indischen Ozean liegt, vorbei. Ob Kosmas nun tatsächlich Indien und Sri Lanka bereiste, wie sein Epitheton vermuten lässt, ist bislang eine strittige Frage unter Wissenschaftler*innen.⁵⁸ Zwar ist man sich bezüglich Kosmas' umfangreichen

⁴⁶ *CT* II.2.

⁴⁷ *CT* VI.3.

⁴⁸ Vgl. Schove/ Fletcher 1987, S. 98-99.

⁴⁹ Für weitere Details und Bemerkungen in der *CT*, die dieses Zeitfenster noch stärker untermauern: Schleißeheimer 1959, S. 6.

⁵⁰ *CT* II.1.

⁵¹ Vgl. Schleißeheimer 1959, S. 3.

⁵² Vgl. Anastos 1946.

⁵³ *CT* V.8, 53.

⁵⁴ *CT* VI.1-2.

⁵⁵ *CT* II.54-56.

⁵⁶ *CT* II.29.

⁵⁷ *CT* III.65.

⁵⁸ Wissenschaftler*innen, die annehmen, er sei in Indien gewesen: McCrindle 1967, S. 5-6; Parker 2008, S. 142.

Wissenschaftler*innen, die annehmen, er sei nicht in Indien gewesen: Wolska-Conus 1962, S. 4-6; Kirwan 1972, S. 169-170; Gelzer 1883, S. 124.

Wissens über Indien einig, doch kann er dieses auch in Aksum und Alexandria gewonnen haben. Dies waren interkulturelle Handelsknotenpunkte an denen selbstverständlich nicht nur Waren, sondern auch Wissen und Informationen untereinander ausgetauscht wurden.⁵⁹ Doch Kosmas verschlug es nicht aus reiner Reise- und Entdeckungslust an viele ferne Orte, sondern zunächst wegen seines im Text mehrmals erwähnten Berufs als Händler⁶⁰. Durch seine Lohnarbeit erlangte er Kenntnisse über unterschiedliche Destinationen und stand im interkulturellen Austausch, zudem sammelte er geographisches, kartographisches, nautisches und astronomisches Wissen. Dass er als Händler tätig war und dementsprechende Denkmuster verfolgte, zeigt auch seine sehr praktisch gedachte Erklärung dazu, wie die Israeliten vierzig Jahre in der Wüste leben konnten. So sollen sie die Jahrzehnte hindurch Lieferungen von Händler*innen erhalten haben, die ihre materiellen Bedürfnisse stillten.⁶¹ Kosmas' letzte Lebensjahre verbrachte er dann in Alexandria, jene Zeit, in die auch seine Autorentätigkeiten fallen. Aufgrund des erwähnten Eintrags *Κοσμάς μοναχός* (*Kosmas der Mönch*) und einem vermeintlichen Hinweis⁶² darauf in der *CT*, meinten Wissenschaftler*innen, Kosmas wäre gegen Ende seines Lebens ins Kloster in Raithu (El Tor) am Sinai eingetreten.⁶³ Dass er diese Zeit allerdings in Alexandria verbrachte, gilt mittlerweile als gesichert.⁶⁴ Sein theologisches Interesse verleitet zur Vermutung, dass er auch dem Mönchtum nicht abgewandt wäre; da es allerdings keine eindeutigen Hinweise darauf gibt, sollte Kosmas' Klosterleben nur als Möglichkeit, nicht aber als Tatsache gesehen werden.

2.2.4 Bildung

Aufgrund des Schreibstils, des Wissensstandes des Autors und Anmerkungen im Text können Rückschlüsse auf seinen Bildungsgrad und seine Lehrenden geschlossen werden. Photios kritisiert die in der *CT* verwendeten Sprache und Argumentationsführung scharf, wenn er schreibt:

„[...] Ἦστι δὲ ταπεινὸς τὴν φράσιν καὶ συντάξεως οὐδὲ τῆς κοινῆς μετέχων. Ἀλλὰ καὶ τίνα κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀπίθανα συντίθησι· διὸ καὶ μυθικώτερον μᾶλλον ἢ ἀληθέστερον ἡγεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον δίκαιον. [...]“⁶⁵

„[...] Die Ausdrucksweise ist niedrig und nicht einmal die Syntax entspricht der üblichen. Zudem verknüpft er allerlei historisch Unglaubliches: deshalb ist es

⁵⁹ Vgl. Kominko 2013a, S. 13.

⁶⁰ *CT* II.54-6, V.8, 14, 51-52.

⁶¹ *CT* V.50-52.

⁶² *CT* II.56.

⁶³ Vgl. Gelzer 1883, vgl. Krumbacher 1897, S. 112.

⁶⁴ Vgl. Anastos 1946, S. 76-77.

⁶⁵ Bianchi 2016, S. 23f., *Bibliotheka* 36.

richtig, ihn mehr für einen Fabeldichter zu halten als einen, der die Wahrheit sagt. [...]“⁶⁶

Moderne Philolog*innen stimmen der harschen Kritik Photios‘ allerdings nicht gänzlich zu. So stimmt es zwar, dass Kosmas‘ Sprachniveau nicht außergewöhnlich hoch ist, doch wusste er sich sehr wohl auszudrücken und seine Gedanken argumentativ zu kommunizieren.⁶⁷ Kosmas bedient sich einiger Topoi, die für hagiographische Texte seiner Zeit klassisch waren.⁶⁸ Zu Beginn des zweiten Buches überschlagen sich nahezu die unterschiedlichen und nicht klar voneinander zu trennenden Topoi der Bescheidenheit (*topoi modestiae*). Zunächst betont er, er habe die *CT* nach mehrmaligem Bitten und Betteln von Pamphilus⁶⁹ begonnen zu verfassen.⁷⁰ Mithilfe des Auftragstopos gibt Kosmas ein Stück weit Verantwortung für sein Werk ab und betont dabei noch einmal, dass er sich selbst ohnehin nicht für einen geeigneten Autor hält. Dass Kosmas umfassende Kenntnis hagiographischer Texte hatte, zeigt sich anhand seiner eigenen Aussage darüber, dass er ungebildet sei.⁷¹ Das mag im ersten Moment paradox klingen, ist es aber ganz und gar nicht. Kosmas schreibt:

„[...] ἄλλως τε δὲ καὶ τῆς ἑξωθεν ἐγκυκλίου παιδείας λειπομένων, καὶ ῥητορικῆς τέχνης ἀμοιρούντων, καὶ στωμυλία λόγων ἢ κομπῶ χαρακτηρὶ συνθεῖναι λόγον οὐκ εἰδόντων, [...]“⁷² (*CT* II.1)

„[...] besonders aber obwohl wir auch keine pagane umfassende Bildung haben, keine Rhetorik beherrschen und nicht wissen, eine Rede wortreich oder in panegyrischem Stil aufzubauen, [...]“⁷³

Interessant hierbei ist, dass Kosmas dies als Unzulänglichkeit seinerseits ausdrückt, es im selben Moment aber von der Leser*innenschaft positiv interpretiert werden kann, nicht nur wegen des Bescheidenheitstopos, den er damit bedient. Hierbei zeigt er seine ablehnende Haltung antiker Rhetorik (*reiectio rhetoricae*) gegenüber. Dass er von paganer Naturphilosophie nichts hält, offenbarte bereits das erste Buch in aller Deutlichkeit. Die

⁶⁶ Übers. S.P.

⁶⁷ Vgl. Browning 1978, S. 112.

⁶⁸ Vgl. Pratsch 2005, S. 19-55.

⁶⁹ Es wäre möglich, dass es sich bei dieser Person um Pamphilos von Jerusalem handelt; allerdings ist man sich in der Forschung dahingehend noch uneins. Vgl. Kominko 2013a, S. 15, FN 41.

⁷⁰ *CT* II. 1-4.

Kosmas behauptet noch zwei weitere Male, er schrieb den Text auf Anfrage: einmal soll er darum von einem Petrus (VIII.1) gebeten worden sein, das andere Mal forderte ihn der Grammatiker Anatolius (VII.97) dazu auf. Man geht davon aus, dass es sich hier nur um ein rhetorisches Instrument handelt, und nicht um tatsächlich stattgefundenen Ansuchen. Vgl. Kominko 2013a, S. 15.; Pratsch 2005, S. 27.

⁷¹ *CT* II.1.

⁷² Wolska-Conus 1968a, S. 305.

⁷³ Schneider 2010, S. 47.

pagane Rhetorik mag vielleicht stilistisch ansprechend sein, inhaltlich ist sie aber voller Unwahrheiten; so zumindest die Meinung, die in den hagiographischen Schriften jener Zeit vermittelt wird.⁷⁴ Kosmas kontrastiert pagane Lügen und christliche Wahrheit: zunächst offenbart er seinen Mangel an Paideia, um dann zu betonen, dass die Quellen seines Wissens die Heilige Schrift und sein Lehrer Mar Aba⁷⁵ und dessen Schüler Thomas von Edessa sind.⁷⁶ Im Kapitel 2.3.2 werden diese beiden Persönlichkeiten, ihre Lehren und damit auch Kosmas' mögliches Wissen genauer betrachtet. Die Anwendung dieser Topoi zeigt, dass Kosmas durchaus gute Kenntnis hagiographischer Schriften vorweisen konnte. Die Widerlegungen von unterschiedlichen naturphilosophischen Argumenten im ersten Buch offenbaren, dass Kosmas sich doch zu einem gewissen Maß mit paganen Positionen auseinandersetzte, auch wenn er ihnen keinen Glauben schenkte. Durch seine Heimatstadt Alexandria, Bekanntschaften und Literatur kam Kosmas zu seinem Kenntnisstand, ein wissenschaftliches Studium hat er aber wahrscheinlich nicht absolviert.⁷⁷

2.3 Die Christliche Topographie im zeitgeschichtlichen Kontext

Die Kosmologie Kosmas' mag modernen Betrachter*innen albern, absurd und abstrus anmuten. Im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert zog man die *CT* durch den Kakao und tat sie amüsiert als mittelalterliche Blödsinnigkeit ab.⁷⁸ Es darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass die *CT* nicht abgesondert von ihrer Umwelt verfasst wurde, sondern in einen kirchenhistorischen Kontext eingebettet ist. Kosmas war mit seiner Weltanschauung nicht der einzige und sie entsprang nicht allein aus seinem Kopf, sondern ist Teil einer Tradition der Bibelauslegung.

Ein großer Teil der Debatten des Christentums im 4. Jahrhundert war geprägt von den Fragen der Christologie und damit von der Diskussion über die Natur Christi. Der am Anfang dieses Jahrhunderts entflammte arianische Streit, zu dessen Schlichtung das Konzil von Nicäa I von Kaiser Konstantin I im Jahr 325 n.u.Z. einberufen wurde, hatte noch Auswirkungen auch auf die darauffolgenden Jahrhunderte. Man einigte sich während des Konzils zunächst darauf, dass der Sohn in Jesus Christus fleischgeworden war und Gott und der Vater in gleicherweise ewig und vollkommen sind.⁷⁹

⁷⁴ Vgl. Pratsch 2005, S. 43-45.

⁷⁵ *CT* II.2; weitere namentliche Erwähnungen Mar Abas: *CT* V.1, VIII.25.

⁷⁶ *CT* II.2.

⁷⁷ Vgl. Schleißeheimer 1959, S. 15.

⁷⁸ Vgl. Kominko 2013b, S. 67; Russell 1991, S. 31-32, 61.

⁷⁹ Vgl. Madathil 1996, S. 45-46.

Die zwei großen rivalisierenden Schulen, die alexandrinischen und die antiochenischen, waren sich hinsichtlich der Vollkommenheit Christi annähernd einig. So sollen beide „an der vollen Gottheit und der vollen Menschheit Christi festgehalten“⁸⁰ haben. In ihrer Art der Bibelauslegung unterschieden sich diese Schulen allerdings diametral. Die Katechetenschule in Alexandria war geprägt durch Klemens (†215) und Origenes (†254), die mithilfe der griechischen Philosophie die Bibel interpretierten. Dabei neigte man dazu, vom historischen Kern der Heiligen Schrift abzusehen und deutete sie anstelle dessen auf eine allegorische und mystische Weise. Die alexandrinische Schule tendierte daher im 5. Jahrhundert eher zum Monophysitismus und ordnete die göttliche der menschlichen Natur Christi über.⁸¹

Deren Widersacherin war die antiochenische Exegetenschule, die in der Tradition ihres Gründers Lukian der Märtyrer (†312) stand. Die Heilige Schrift wurde hier nach ihrem wörtlichen Sinn ausgelegt, dabei folgten sie dem historischen Verständnis und trennten dabei die göttliche und die menschliche Natur Jesus Christus stark voneinander. Wegen dieses engen Festklammerns am Literalsinn der Heiligen Schrift und den daraus entstandenen Interpretationen wurden sie oftmals der Häresie bezichtigt.⁸²

2.3.1 Theodor von Mopsuestia

Eine bedeutende Figur der antiochenischen Schule war Theodor von Mopsuestia (†428), der gemeinsam mit Johannes Chrysostomos (†407) bei Libanios (†393) studierte.⁸³ In jungen Jahren war er zwischen dem weltlichen Leben – er dachte eine Karriere als Jurist an – und dem klerikalen zerrissen. Schließlich entschied er sich aber für das zweite und wurde 392/93 n.u.Z. zum Bischof Mopsuestia geweiht.⁸⁴

Wenige Jahre nach seinem Tod wurde das Konzil von Ephesos (431 n.u.Z.) einberufen, auf dem der Nestorianismus, der besagt, dass die göttliche und die menschliche Natur Christi getrennt voneinander und unvermischt in einer Person ist, zur Häresie erklärt wurde. Theodor wurde rückwirkend als Urheber des Nestorianismus bezichtigt, der nach Theodors Schüler Nestorios († ca. 450) benannt ist. Dieses Konzil endete mit dem Schisma der nestorianischen Schule Antiochias und der Schule Alexandrias.⁸⁵ Die Nestorianer*innen wurden in Antiochia staatlich verfolgt und waren damit gezwungen nach Edessa zu fliehen,

⁸⁰ Madathil 1996, S. 135.

⁸¹ Vgl. Schleißheimer 1959, S. 10; vgl. Madathil 1996, S. 47-48.

⁸² Vgl. Schleißheimer 1959, S. 10-11; vgl. Madathil 1996, S. 48-52.

⁸³ Vgl. Bruns 1998b.

⁸⁴ Vgl. Schleißheimer 1959, S. 12.

⁸⁵ Vgl. Baum/ Winkler 2003, S. 24-25.

wo es ebenfalls eine Schule gab. Wegen des Erfolgs des Nestorianismus‘ an der Schule von Edessa erließ Kaiser Zenon 489 n.u.Z. die Schule zu zerstören. Wiederum mussten die Anhänger*innen die Flucht ergreifen und ließen sich diesmal in Nisibis nieder, wo die antiochenische Tradition der Bibelexegese weitergeführt wurde.⁸⁶

2.3.2 Mar Aba & Thomas von Edessa

Einer der sich an der Schule von Nisibis durch seine Lehrtätigkeit besonders hervortat war Mar Aba, oder auch Aba I., wie er in der syrischen Literatur bekannt ist. Vier Mal erwähnt Kosmas in der *CT* seinen Lehrer Mar Aba, der im Byzantinischen Reich als Patrikios bekannt war, und betont dabei immerzu ihren persönlichen Austausch.⁸⁷ Mar Aba konvertierte in jungen Jahren vom Zarathustrismus zum Christentum. Er studierte Theologie an der Schule von Nisibis und in Edessa und lernte von Thomas von Edessa Griechisch. Es ist nicht ganz klar in welchem Lehrer-Schüler-Verhältnis sie zueinander standen;⁸⁸ man könnte wohl sagen: sie lernten voneinander. Gemeinsam reisten sie durch das Byzantinische Reich und lernten dort in Alexandria Kosmas Indikopleustes kennen.⁸⁹ Da nichts aus Mar Abas umfangreichen Œuvre überliefert ist, ist es nicht klar zu bestimmen, wieviel sich davon in Kosmas‘ Werk niederschlug. Die aus dem 10. Jahrhundert stammende *Chronik von Seert* gibt Auskunft über das Christentum im spätantiken Sassanidenreich und demnach auch über Teile Mar Abas Biographie.⁹⁰ So erfahren wir von Mar Abas und Thomas von Edessas Aufenthalt in Alexandria. Dort sollen sie gemeinsam Vorträge zum Werk des Theodor von Mopsuestia gehalten haben, woran Kosmas mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit teilnahm. Sie, dem Nestorianismus verbunden, wurden dann von den Mitgliedern des Klerus Alexandrias, die Anhänger des Monophysitismus waren, vertrieben. Sie flohen nach Konstantinopel, wo Thomas starb⁹¹, und Mar Aba wurde gezwungen nach Nisibis zurück zu gehen.⁹² Kosmas gibt in seiner *CT* Auskunft über den Tod Thomas‘ und die weitere Karriere Mar Abas, der 540 n.u.Z. zum Katholikos geweiht wurde; ein Amt, das er auch bis zum Ende seines Lebens 552 n.u.Z. innehatte.⁹³ Das lässt annehmen, dass sie noch weiterhin, auf welche Weise auch immer, im Kontakt zueinander standen.

⁸⁶ Vgl. Schleißheimer 1959, S. 13.

⁸⁷ *CT* II.2, II.29 (nicht namentlich), V.1, VIII.25.

⁸⁸ Vgl. Schleißheimer 1959, S. 9.

⁸⁹ Vgl. Bruns 1998a; Van Esbroeck 1993.

⁹⁰ Vgl. Wood 2013.

⁹¹ *CT* II.2.

⁹² Vgl. Anastos 1946, S. 76-77.

⁹³ *CT* II.2.

Um die Zeit des Todes Mar Abas spitzte sich die Situation um den Dreikapitelstreit weiterhin zu. Die drei *Kapitel* waren die Werke und Lehren dreier umstrittener Theologen: Ibas von Edessa (†457), Theodoret von Kyrrhos (†466) und Theodor von Mopsuestia. Per kaiserlichem Edikt wurden 543 n.u.Z. die Werke jener zu Häresie erklärt; am zweiten Konzil von Konstantinopel (553 n.u.Z.) wurde diese Entscheidung bekräftigt.⁹⁴

2.3.3 Johannes Philoponos

Zur selben Zeit schrieb ein Verfechter der alexandrinischen Schule, Johannes Philoponos, an einem Werk, das die Entscheidung dieses Konzils unterstützt. Sein Werk *Περὶ κοσμοποιίας* entstand nahezu zeitgleich zur *CT* und bildet deren Antithese. Darin kommentiert und interpretiert er den alttestamentarischen Schöpfungsbericht, um große Teile der aristotelischen Kosmologie zu verteidigen. Dabei verteidigt er nicht nur sein geozentrisches Weltbild, sondern widerlegt auch das antiochenische. Die Frage, welche der beiden konträren Abhandlungen zuerst verfasst wurde, ist nicht ganz einfach zu klären. Da Johannes in seinem Werk nicht auf die Entscheidung des Konzils verweist, nimmt man dessen Entstehung eher auf die Zeit vor 553 n.u.Z. an. Man mag meinen, es wäre ein Einfaches, die beiden Schriften aufgrund ihrer gegenseitigen Bezugnahmen chronologisch zu reihen, das ist es aber leider nicht.⁹⁵ Es ist spannend zu beobachten, wie eine klare polemische Verbindung zwischen ihren beiden Werken herrscht, allerdings geschieht es kein einziges Mal, dass der eine den Namen des anderen erwähnt. Johannes entschied sich dafür, nicht Kosmas persönlich anzugreifen, sondern Theodor von Mopsuestia, der gerade zu dieser Zeit als Häretiker verunglimpft wurde, und dessen Anhänger*innenschaft.⁹⁶ Ob Kosmas nun Anhänger Theodors von Mopsuestia war, wird das folgende Kapitel klären; klar ist aber, dass ihn Johannes als solchen darstellen und damit ihn und seine *CT* diffamieren wollte. Kosmas konstatiert in der Überschrift seines ersten Buches ganz eindeutig, an wen sein Werk adressiert ist; dabei ist eine Übereinstimmung mit Johannes deutlich herauszulesen:

„Πρὸς τοὺς χριστιανίζειν μὲν ἐθέλοντας, κατὰ τοὺς ἔξωθεν δὲ σφαιροειδῆ τὸν οὐρανὸν νομίζοντας εἶναι καὶ δοξάζοντας.“⁹⁷ (*CT* I.1)

„Gegen die, die Christen sein wollen und im Gefolge der paganen Schriftsteller glauben und meinen, dass der Himmel kugelgestaltig sei.“⁹⁸

⁹⁴ Vgl. Madathil 1996, S. 42-43.

⁹⁵ Eine detaillierte Annäherung an diese Frage, siehe: Scholten 1996, S. 56-76.

⁹⁶ Vgl. Schleißheimer 1959, S. 14.

⁹⁷ Wolska-Conus 1968a, S. 261.

⁹⁸ Schneider 2010, S. 34.

2.3.4 Kosmas' Auslegungen und Standpunkte

Nach der Betrachtung des zeitlichen kirchenhistorischen Kontexts, in dem die *CT* entstand, liegt es nun nahe, Kosmas' Rolle und seine Standpunkte unter all diesen Strömungen auszumachen. Nicht nur von seinem Zeitgenossen Johannes Philoponos musste er sich vorwerfen lassen Nestorianer zu sein, sondern auch von modernen Wissenschaftler*innen.⁹⁹ Es soll nun untersucht werden, ob diese Anschuldigungen begründet sind. Dabei werden nicht allein die Lehren seiner Zeitgenoss*innen oder Vorgänger*innen betrachtet werden, sondern vor allem seine persönlichen Aussagen hierzu innerhalb der *CT*.

Kosmas Modell der Welt und seine Argumentation legen offen dar, dass er die Heilige Schrift in ihrem Literalsinn auslegt und damit hinsichtlich der Bibelexegese der Tradition antiochenischen Schule zugewandt ist. Diese buchstäbliche Exegese wurde auch an der Schule von Nisibis weitergeführt. Nicht von der Hand zu weisen und von Kosmas selbst oft betont, ist der Umstand, dass er in Mar Aba eine bedeutende Lehrautorität sah.¹⁰⁰ Dieser Punkt kann zu möglichen Trugschlüssen führen, darum ist nun Achtsamkeit geboten. Mar Aba lernte bei seinen Reisen nach Konstantinopel und Alexandria bestimmt nicht über die Lehren des Nestorios, da diese dort als Häresie vehement zurückgeschlagen wurden. Die persische Kirche, zu deren Bischof Mar Aba ernannt wurde, erkannte das Konzil von Ephesos nicht an. Dass Kosmas von Mar Aba beeindruckt war, bedeutet nicht zwangsläufig, dass er den Nestorianismus guthieß. Keine der weiteren Theologen¹⁰¹, die er in der *CT* erwähnt, sind mit dem Nestorianismus in Verbindung zu setzen; und jene die es sind, wie Theodor von Mopsuestia, werden weder für die Argumentation herangezogen noch genannt.¹⁰² Hierbei ist zu beachten, dass diese Theologen erst in jenen Büchern genannt werden, die Kosmas verfasste, nachdem er Kritik erntete. In den ersten und damit ursprünglichen fünf Büchern wird vorallem Mar Aba häufig erwähnt.

Kosmas äußert sich nur selten zur Christologie, doch wenn, dann betont er die Untrennbarkeit der Naturen Christi. So statuiert er Folgendes deutlich:

„[...] ἀλλ' ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Χριστοῦ ὑπὸ τῆς ἡνωμένης αὐτῇ ἀχωρίστως θεότητος ἐπιτρέπεται, [...]“¹⁰³ (*CT* V.131)

⁹⁹ Vgl. Krausmüller 2005, S. 416; vgl. Schleißheimer 1959, S. 107.

¹⁰⁰ *CT* II.2, II.29 (nicht namentlich), V.1, VIII.25.

¹⁰¹ Darunter beispielsweise: Eusebios von Cäsarea (*CT* VII.68), Gregor von Nazianz (*CT* X.15), Johannes Chrysostomos (*CT* X.46), Theophilus von Alexandria (*CT* X.16); vgl. Madathil 1996, S. 157-165.

¹⁰² Vgl. Madathil 1996, S. 155-157.

¹⁰³ Wolska-Conus 1968b, S. 191.

„[...] Vielmehr erlangt die Menschheit Christi von der mit ihr untrennbar vereinten Gottheit die Erlaubnis, [...]“¹⁰⁴

Eine genaue Untersuchung der *CT* hinsichtlich Kosmas' christologischer Ansichten, die John Madathil vornahm, ergab: „[...] die christologischen Aussagen des Kosmas über die Einheit der Naturen [sind] mehr alexandrinisch als antiochenisch geprägt. [...]“¹⁰⁵. Demzufolge täte man ihm Unrecht zu behaupten, er sei Nestorianer gewesen. Im Weiteren macht es den Anschein, als unterstütze Kosmas die reichskirchliche Entscheidung hinsichtlich der *Drei Kapitel*, da er sich auf keinen der drei problematischen Theologen bezieht. Madathil kommt zum Schluss, dass Kosmas „[...] in der Exegese [...] treuer Anhänger der antiochenischen Tradition [...]“¹⁰⁶ ist, gleichzeitig sich aber „[...] mit aller Wahrscheinlichkeit der Reichskirche verpflichtet weiß [...]“¹⁰⁷. Schleißheimer macht ähnliche Feststellungen, kommt aber zu einem anderen Schluss. Er behauptet die *CT* sei „[...] in ihren wesentlichen Zügen gut theodorisch-nestorianisch [...]“¹⁰⁸. Kosmas habe in Alexandria gut daran getan, diese Ansichten in seinem Werk zu verschleiern und nur hie und da durchschimmern zu lassen. Dies soll Schleißheimer zufolge auch der Grund sein, warum uns das Werk erhalten blieb und von der streng orthodoxen Kirche geduldet wurde.¹⁰⁹ Dagegen sprechen allerdings die offenen, mehrmaligen Erwähnungen Mar Abas als Inspirationsquelle. Hätte Kosmas tatsächlich eine Art Versteckspiel geführt, wäre er gut beraten gewesen, auch diesen nicht zu erwähnen. Möglicherweise erkannte er nach der Veröffentlichung der ersten fünf Bücher, dass die Erwähnung Mar Abas bei der alexandrinischen Leser*innenschaft nicht gut aufgenommen wird. In den später veröffentlichten Büchern kaschierte er seinen Fauxpas, indem er nur jene Theologen anführt, die von der Reichskirche unumstritten waren. Kosmas' theologische Ansichten scheinen ein Produkt seiner vielen Reisen und seiner unterschiedlichen theologischen Einflüsse zu sein. Daher kommt es vereinzelt zu kleineren Widersprüchlichkeiten, die die Zuordnung zu einer einzelnen Strömung nicht klar ermöglichen.

¹⁰⁴ Schneider 2010, S. 130.

¹⁰⁵ Madathil 1996, S. 136.

¹⁰⁶ Ebd., S. 165.

¹⁰⁷ Ebd., S. 165.

¹⁰⁸ Schleißheimer 1959, S. 108.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 108.

2.4 Zusammenfassung

Kosmas verfasste die *CT* im 6. Jahrhundert, um die Aussagen jener zu falsifizieren, die davon ausgingen, die Erde sei rund. Dabei beruft er sich vor allem auf die Erzählungen im Buch Exodus, da Moses von Gott aufgetragen bekam das Bundeszelt zu erbauen. Weniger mithilfe narrativer, als unterschiedlicher erklärender Modelle der Erde, versucht er seine Hypothese dem Publikum verständlich zu machen. Dort wo die Worte an ihre Grenzen stoßen, skizziert er mit Abbildungen den Aufbau des Kosmos. Diese Konkretisierung ist auch dahingehend wichtig, dass der Glaube einen universellen Charakter erhält und keinen individuell erdachten oder interpretierten. Zur weiteren Bestätigung seiner Argumente zieht Kosmas im fünften Buch noch eine Reihe an Propheten, Patriarchen und Heiliger heran, die seine dargelegte Hypothese stützen und verifizieren sollen. Mit seinem kistenförmigen Modell der Erde widerspricht Kosmas aber auch anderen zeitgenössischen Meinungen. Solchen, die den christlichen Glauben vertraten und dennoch auch auf pagane naturwissenschaftliche Erkenntnisse vertrauten. Ein prominenter Vertreter ebenjener war Johannes Philoponos, der in seinem Traktat *Περὶ κοσμοποιίας* polemisch auf jene Personen Bezug nimmt, die ähnliche Vorstellungen des Universums hatten, wie Kosmas. Diese unterschiedlichen Modelle der Erde lassen sich nicht zuletzt auf die unterschiedlichen Schulen der Bibelexegese zurückführen. Nachdem Kosmas kein studierter Theologe, sondern Seefahrer und Händler war, ist es nicht so einfach beziehungsweise nicht möglich, ihn klar einer Schule zuzuordnen. Seine Ansichten basieren auf dem reichskirchlichen Konsens. Hinzu kommen persönliche Bekanntschaften, die ihn beeindruckten und seine Meinung prägten. Die *CT* dokumentiert demnach nicht nur eine Art der Weltvorstellung, sondern war in ihrer Entstehungszeit ebenso Teil der großen kirchenpolitischen Polemiken des 5. und 6. Jahrhunderts.

3. Die Christliche Topographie als Konspekt der ikonophilen Argumente des 9. Jahrhunderts

Im März des Jahres 843 n.u.Z. wurde die Synode von Konstantinopel abgehalten, die den fast zwei Jahrhunderte andauernde Byzantinische Bilderstreit offiziell beendete. Dieser formelle Beschluss bedeutete jedoch nicht, dass auch die Diskussionen rund um die heiligen Bilder ruhend gestellt wurden. Die post-ikonomachische Phase ist auf Seiten der überzeugten Ikonophilen zum einen geprägt vom Feiern des *Triumphs der Orthodoxie* und zum andern von der Verteidigung und Legitimation dieser. Der bedeutende ikonophile

Vertreter dieser Zeit ist Photios, dessen Schriften auf eine weiterhin andauernde Auseinandersetzung mit der Bilderfrage hinweisen. In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts wurden illuminierte Handschriften hergestellt, die den Sieg der Ikonophilen über die Ikonoklast*innen feiern und geradezu propagieren. Zu den berühmtesten dieser Codices zählen unter anderem der *Khludov Psalter* und der *Psalter Pantokrator 61*. Die Illuminationen dieser Codices veranschaulichen unmissverständlich und eindringlich die ikonophile Überzeugung ihrer Auftraggeber*innen. In jener Zeit wurde auch der Codex Vat. gr. 699 kopiert, der Kosmas' kosmologische Abhandlung, die *CT*, beinhaltet. Dies mag im ersten Moment irritierend erscheinen, da die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts eben von den Ausläufen der Ikonomachie geprägt war und nicht von Fragen der Kosmologie und weltanschaulichen Themen. Eine intensivere Auseinandersetzung mit der *CT* selbst und den Diskussionspunkten der Ikonomachie ermöglicht jedoch eine durchaus plausible Erklärung für den Grund dieser Kopie. Die vorliegende Arbeit stellt sich die simple Frage: Weshalb kopierte man in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts die *CT*? Mag schon sein, dass die eine oder der andere Gelehrte sich trotz der populären Bilderfrage lieber dem Studium der Kosmologie widmete und daher an der *CT* interessiert war. Allerdings handelt es sich beim Codex Vat. gr. 699 nicht um eine einfache Abschrift, sondern um eine erstklassige Prachthandschrift. Die detailreiche Ausarbeitung der Illuminationen, der gezielte aber wahrlich nicht spärliche Einsatz von Goldfarbe und das verwendete Schreibmaterial zeugen von allerhöchster Qualität. Daher muss davon ausgegangen werden, dass dieser Prachtcodex für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt war und nicht nur für ein kleines Nischenpublikum. Beim Lesen der *CT* ist evident, welches Ziel er mit dieser Abhandlung verfolgt: er will die Form des gesamten Kosmos beschreiben und dies mit Bibelziten belegen. Die *CT* beschreibt den Kosmos, also die gesamte göttliche Schöpfung, nicht nur in Worten, sondern bietet zudem Modelle und Darstellungen des umschriebenen Kosmos. Zudem ist der Weg, den er dorthin wählt, geprägt von theologischen Diskussionen: die Thematik von *typos* und *prototypos*, also auch von Bild und Abbild, ist dabei die prominenteste. Zudem setzt sich Kosmas mit der Inkarnation Christi und ihren Einflüssen auf die Architektur des Kosmos auseinander. All das waren genau die Themen und ikonophilen Argumente, die den Bilderstreit und damit die Gelehrtenwelt des 8. und 9. Jahrhunderts dominierten. Daher lautet die Hypothese der vorliegenden Arbeit, dass die *CT* im 9. Jahrhundert aufgrund ihrer langen Ausführungen über Bild und Abbild und die Legitimation des Kunstschaffens kopiert wurde.

Um diese Hypothese zu verifizieren wird zunächst knapp dargelegt, welche Entwicklungen im Umgang mit Ikonen zum Byzantinischen Bilderstreit führten. Sodann werden ein allgemeiner Überblick über die Phasen der Ikonomachie gegeben und dabei die wichtigsten ikonophilen Vertreter vorgestellt. Genau betrachtet wird danach eine Rezension zur *CT*, die Photios im 9. Jahrhundert verfasste und die leider sehr ernüchternd ausfällt. Den Hauptteil bilden die drei darauffolgenden Kapitel. Die Argumente der Tradition, des Antijudaismus und der Christologie sind drei der wichtigsten Grundpfeiler, auf die sich die gesamte byzantinische Bilderverteidigung stützt. Einzelne und detailliert soll dargelegt werden, dass der Codex Vat. gr. 699 diese drei in sich vereint und demnach der Grund für seine Herstellung die Legitimation der Ikonophilie ist.

3.1 Zeitgeschichtlicher Kontext & Diskussionen der Ikonomachie

Um die Streitpunkte und Argumente der Ikonomachie zu begreifen, ist es notwendig über die oftmals getroffene zeitliche Eingrenzung, die den Bilderstreit im Jahr 726 n.u.Z. beginnen und im Jahr 843 n.u.Z. enden lassen, hinauszublicken. Zu den Diskussionen rund um die Bilderverehrung führten unter anderem ein sich intensivierende Reliquien- und Heiligenkult. Anstoß für den Bilderstreit waren die beim Volk üblich gewordenen Formen der Bildverehrung, die innerhalb des Klerus zu Skepsis führten. Die Ausgangsfrage ob diese praktizierte Form der Veneration zulässig sei oder eben nicht, stieß in den folgenden zwei Jahrhunderten eine Reihe weiterer Fragen an, die die heiligen Bilder, deren Darstellbarkeit und die Verehrung betrafen. So flammten im Zuge des Bilderstreits erneut Fragen der Christologie auf, die zwar bereits Thema des 5. Jahrhunderts waren, hierbei aber wohl nicht restlos ausdiskutiert wurden.

Folgendes Kapitel soll einen kurzen Abriss über die Entwicklungen des Umgangs mit Bildern, Ikonen und Reliquien im östlichen Christentum geben. Die Aspekte und Gesichtspunkte, unter welchen man die Vorkommnisse des 8. und 9. Jahrhunderts betrachten kann, sind zahlreich. Daher soll sich die folgende historische Skizzierung auf die theologischen Argumente konzentrieren. Dabei folgt der Bilderstreit allerdings keiner strukturierten Argumentation; das hieße etwa, von einer Partei wird die eigene Meinung begründet und daraufhin delegitimiert die Gegenpartei eben diese Begründung argumentativ. Einzelne Argumente der beiden Seiten kommen im Laufe der Ikonomachie immer wieder auf und verschwinden dann wieder. Die Abfolge dieser Argumente erfolgt also eher diffus als geordnet.¹¹⁰ Zudem ist wichtig zu bemerken, dass die unterschiedlichen

¹¹⁰ Vgl. Bremer 2014, S. 78-80.

Argumente nicht, oder nur sehr schwierig einzeln betrachtet werden können, sondern eng ineinander verflochten sind.

3.1.1 Umgang mit Bildern in den ersten Jahrhunderten des Christentums

In den ersten drei Jahrhunderten nach der Geburt Christi versuchten sich die Anhänger*innen des Christentums von den vorherrschenden paganen greco-romanischen Religionen und deren Bräuchen abzugrenzen. Sie hielten sich an das zweite der zehn Gebote, indem sie es als Bilderverbot auslegten. In ihrer heidnischen Umwelt zählte aber die Herstellung von Statuen und Bildern der Gött*innen, deren Anbetung und öffentliche Präsentation zu den üblichen Gepflogenheiten. Das Frühchristentum kannte zwar keine Abbildungen Christi oder gar Gottes, dennoch gab es vereinzelt frühchristliche Kunst, die von der paganen, bebilderten Lebensrealität beeinflusst war. So wurden christliche Symbole entwickelt und dargestellt, wie beispielsweise Lamm, Fisch oder Anker. Zudem fertigte man narrative Bilder an. Diese zeigten frühchristliche Bräuche, wie etwa die Taufe, oder auch biblische Erzählungen. Diese Darstellungen verehrte man jedoch nicht, sie dienten zumeist der Erläuterung des in der Bibel geschriebenen Wortes.¹¹¹

Im vierten Jahrhundert avancierte das Christentum dann zur dominierenden Religion. Die paganen Glaubensgemeinschaften stellten damit auch keine tatsächliche Gefahr mehr dar, weshalb die Abgrenzung zu ihnen und ihren Bräuchen von Christ*innen nicht mehr derart forciert wurde. Die ersten Darstellungen Christi, Heiliger und Engel sollen gegen Ende des 4. Jahrhunderts in Syrien und Palästina hergestellt worden sein.¹¹² Leslie Brubaker untersuchte den christlichen Umgang mit Reliquien beginnend mit dem 4. und 5. Jahrhundert und leitet daraus eine der möglichen Ursachen für den späteren byzantinischen Bilderstreit ab. In jener Zeit wurde es zum christlichen Usus, die Gebeine verstorbener Heiliger als Reliquien zu verehren. Wahlweise konnte auch auf Berührungsreliquien, das sind Objekte, die mit einer Reliquie in direktem Kontakt waren, zurückgegriffen werden. Man empfindet durch die heiligen Gegenstände die Anwesenheit der Heiligen, auf die die Reliquie zurückgeht. Der Reliquienkult erfreute sich großer Beliebtheit und verbreitete sich rasch im gesamten Einflussgebiet des Christentums.¹¹³ Ein bis zwei Jahrhunderte lang koexistierten also zum einen die Praxis der Verehrung der Reliquien, mit denen die Anwesenheit der spezifischen Heiligen einhergeht, und zum anderen die Herstellung von

¹¹¹ Vgl. Bremer 2014, S. 23f.

¹¹² Vgl. ebd., S. 25.

¹¹³ Vgl. Brubaker 2013, S. 15.

Ikonen Christi, Mariä oder anderer Heiliger. Diese betrachtete man zunächst aber nur als Erinnerungsgegenstände was keine Form göttlicher Präsenz implizierte.¹¹⁴

Der praktische Gebrauch von Ikonen und Reliquien führte schon früh zu einer theoretischen Auseinandersetzung mit heiligen Bildern im Christentum. Basilius von Caesarea († ca. 379) und Gregor von Nazianz († ca. 390) waren Kirchenväter des 4. Jahrhunderts und erörterten den Begriff *εἰκών*, Ikonen, Abbilder und deren Verehrung. Zudem waren sie wichtige Autoritäten der dafür grundlegenden christologischen Diskussionen und Begrifflichkeiten der Trinität und Inkarnation.¹¹⁵ Die Ikonophilen des 8. und 9. Jahrhunderts werden daher zu großen Teilen auf ihre Schriften zurückgreifen und sich auf sie im Zuge ihrer Argumentation berufen.

Mitte des 7. Jahrhunderts änderte sich die Bedeutung und die Verehrung der Ikonen. Nun ging man davon aus, dass auch Ikonen die Anwesenheit Christi, Mariä oder anderer Heiliger evozieren können, wie es zuvor nur bei Reliquien der Fall war. Im Gegensatz zu den Knochen- oder Holzstücken, die als Reliquie verehrt wurden, zeigten die Ikonen das Antlitz der menschlichen Natur. Die heilige Person hatte nun Augen, in die man blicken und ein Gesicht, das man küssen konnte. Die Heiligenportraits wurden also Teil des Heiligen- und Reliquienkults. Zudem war nun auch üblich Ikonen durch *proskynesis* anzubeten.¹¹⁶ Diese neuen Praktiken der Verehrung wurden vom Klerus mit Argwohn betrachtet. Der nun höhere Stellenwert der Ikonen lässt sich an deren vermehrter Erwähnung in unterschiedlichen literarischen Werken in den 680er und 690er Jahren ablesen.¹¹⁷ Von den Entwicklungen, die die Reichskirche für problematisch erachtete, berichten diverse Legendenerzählungen. So erzählt beispielsweise das 31. Wunder des Artemios von der sagenhaften Heilung eines kranken Buben durch die Erscheinung eines Heiligen, der auf einer Ikone abgebildet ist.¹¹⁸

Diese neuartigen Entwicklungen in der Ikonenverehrung waren unter anderem Thema am Konzil von Trullo, das 691/92 n.u.Z. einberufen wurde. Drei der 102 beschlossenen *Kanones* dieses Konzils beziehen sich auf den Umgang mit Ikonen und Abbildungen Christi.¹¹⁹ Die Kirchenoberhäupter fühlten wohl die Notwendigkeit, darin den Umgang zu reglementieren und Vorschriften dahingehend festzusetzen. Kanon 82 verbietet die

¹¹⁴ Vgl. Brubaker/ Haldon 2011, S. 50-66.

¹¹⁵ Vgl. Aghiorghoussis 1976; vgl. Thomas 2019.

¹¹⁶ Vgl. Brubaker/ Haldon 2011, S. 59-61.

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 44-50.

¹¹⁸ Vgl. Crisafulli 1997, S. 162-165.

¹¹⁹ Vgl. Ohme 2013, Kanon 73, 82, 100.

Darstellung Christi als Lamm, und schreibt vor, ihn in seiner menschlichen Natur abzubilden. Daraufhin reformierte Kaiser Justinian II († 711) die Münzprägung, indem er für die Goldmünze *nomisma* ein gänzlich neues Design entwickelte (Abb. 3.1).¹²⁰ Die Vorderseite der Münze zierte nun, und damit auch erstmals in der byzantinischen Geschichte, nicht das Portrait des Kaisers, das sich auf die Rückseite zurückzog, sondern die Büste Christi. Die Darstellungsweise Christi, mit langem Haar, Kreuznimbus, Segensgestus und Evangeliar in der Hand ist eine übliche, wie das Kapitel 3.3.4 genauer erörtern wird. In der zweiten Amtszeit Justinian II ändert sich der auf der Münze abgebildete Christustypus: anstelle von langem glatten, hat er nun kurzes gelocktes Haar. Die unterschiedlichen Christustypen lassen sich möglicherweise auf die verschiedenen *acheiropoieta* mit dem Abbild Christi zurückführen. Die Uneinigkeit darüber, wie Christus tatsächlich ausgesehen hatte, und der Umstand, dass mehrere unterschiedliche Christustypen kursierten, waren wohl mitunter ein Grund der bald darauffolgenden Ikonomachie.¹²¹ Nicht zuletzt also auch durch diese bedeutende Reform in der Münzprägung wurde das Abbild Christi allgegenwärtig und alltäglich.

Zur selben Zeit fanden ebenso große Umwälzungen in der Münzprägung des Arabischen Reichs statt. Diese Gleichzeitigkeit ist keinesfalls ein Zufall, sondern ist als Rivalität zwischen den Reichen zu verstehen. Die Münze unter dem Kalifen Mu‘āwīya I († 680) ist eine Übernahme der byzantinischen Münze, die unter Kaiser Herakleios († 641) geprägt wurde. Der Kalif nimmt lediglich Abänderungen an den christlichen Symbolen, konkret dem Kreuz, vor. Der nachfolgende Kalif ‘Abd al-Malik († 705) ersetzt zudem die lateinische Legende durch die Schahāda, das Glaubensbekenntnis des Islam, und bildet sich selbst als herrschenden Kalifen ab. Daraufhin tauscht Kaiser Justinian II das Kaiserbild durch Christus aus. Bald darauf, im Jahr 696 n.u.Z., verabschiedet sich die arabische Münzprägung gänzlich von bildlichen Darstellungen und produziert von da an epigraphische Münzen.¹²² Der Umgang mit Bildern und deren Entwicklungen im Byzantinischen Reich können demnach keinesfalls von ihrer Umwelt abgeschlossen betrachtet werden.

Im 7. Jahrhundert wird zudem eine Vielzahl an antijudaistischer Literatur verfasst, die die christliche Bilder-, Ikonen- und Kreuzesverehrung verteidigt.¹²³ Diese Texte sind oft in

¹²⁰ Vgl. Restle 1964, S. 64; vgl. Breckenridge 1959, S. 78-90; vgl. Bellinger 1950.

¹²¹ Vgl. Breckenridge 1959, S. 91-104.

¹²² Vgl. Treadwell 2009, S. 364-373; vgl. Bacharach 2010, S. 8-12.

¹²³ Vgl. Thümmel 1992, S. 118-149.

Form eines fiktiven Dialogs zwischen einer christlichen und einer jüdischen Person aufgebaut. Darin rechtfertigt sich die christliche Person beispielsweise gegen den Vorwurf, dass die Ikonenverehrung gegen das zweite alttestamentarische Verbot verstoße. Zudem wird auch des Öfteren das schwache Argument gebracht, dass ja auch in der Praxis des Judentums Bilder angefertigt werden. Diese antijudaistischen Polemiken des 7. Jahrhunderts tragen dazu bei, den Weg in die Ikonomachie des 8. und 9. Jahrhunderts zu ebnen, indem hier Denkanstöße für spätere, ausgereifere Argumente und Differenzierungen gegeben werden.¹²⁴

Es bleibt festzuhalten, dass am Ende des 7. Jahrhunderts der Anstoß für den darauffolgenden Bilderstreit nicht etwa eine christologische Diskussion war, sondern der praktische Umgang des Volkes mit Ikonen. Der Heiligen- und Reliquienkult war bereits mehrere Jahrhunderte verbreitet, bis auch die Ikonen in diesen integriert wurden. Man praktizierte vor von Menschenhand hergestellten Ikonen die *proskynesis* und küsste sie, zudem versprach man sich von ihnen magische und heilende Wirkungen etwa bei Krankheiten.¹²⁵ Diese Entwicklungen bereiteten dem Klerus Sorgen, da das Volk möglicherweise nicht Ikonenverehrung, sondern Götzendienst leistete. Auch das Judentum schien ob dieses Umgangs irritiert zu sein; gegen derartige Vorwürfe verteidigte man sich von christlicher Seite, nicht ohne dabei auch zum antijüdischen Gegenangriff anzutreten. Diese vom Volk ausgehenden Praktiken boten den Anstoß für all jene Diskussionen, die im darauffolgenden 8. und 9. Jahrhundert ausgefochten wurden.

3.1.2 Argumente der ersten Phase

Die ikonomachische Auseinandersetzung evozierte zunächst einmal der populäre Umgang mit Ikonen und vor allen Dingen die *proskynesis* vor diesen. Schon bald entwickelte sich die Beobachtung dieser umstrittenen Handlungen zu einer theologischen Diskussion der Kirchenoberhäupter. Man stellte die Frage, ob es möglich ist, dass die Verehrung einer von Menschenhand hergestellten Ikone tatsächlich nur für Gott selbst bestimmt ist. Dabei berief man sich auf alttestamentarische Bibelstellen¹²⁶, die als Herstellungs- und Verehrungsverbot von Bildern interpretiert werden können.¹²⁷

Als älteste überlieferte Quelle des Bilderstreits gelten die drei Briefe des Patriarchen Germanos von Konstantinopel († ca. 742) an Bischöfe in Kleinasien.¹²⁸ Diese Briefe

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 148f.

¹²⁵ Vgl. Kitzinger 1954, S. 94-96.

¹²⁶ Ex. 20.4f., Lev. 26.1, Dtn. 5.8.

¹²⁷ Vgl. Brubaker/ Haldon 2011, S. 135f.

¹²⁸ Vgl. Thümmel 1992, S. 374-389; Übers.: Ebd., S. 155-170.

stammen etwa aus den 720er Jahren und lassen auf eine innerkirchliche Uneinigkeit bezüglich der Bilderfrage schließen. Darin werden einige Argumente dieser Debatte dargelegt, allerdings unsystematisch aneinandergereiht und oftmals wiederholt. Germanos stimmt mit dem alttestamentarischen Bilderverbot überein, indem er die Darstellbarkeit Gottes ausschließt. Abbilder Christi und Heiliger seien aber vertretbar wegen der Menschwerdung Christi beziehungsweise des früheren Menschseins der Heiligen. Diese Bilder stehen im Kontrast zu den Götzenbildern, die gänzlich abzulehnen sind. Die heiligen Bilder dienen Germanos zufolge als wichtige Vehikel zur Erinnerung und auch deren aufwendige Herstellung dieser ist nach ihm bereits Teil der Heiligenverehrung.¹²⁹ Bilder sollen mit dem geschriebenen Wort auch nicht gleichgesetzt werden, oder diese gar ersetzen, sondern stets als Ergänzung dienen. Germanos scheint in der Praxis der *proskynesis* kein allzu großes Problem zu sehen, indem er das Beispiel des Propheten Nathans heranzieht, der vor David zur Verehrung niederfiel.¹³⁰ Es ist wichtig zu erwähnen, dass in den Briefen an Ioannes von Synada und Konstantinos von Nakoleia keine christologischen Argumente gebracht werden. Die Interpretation und Auslegung der Bibeltexte steht hier im Vordergrund und bildet die Grundlage der Debatte. Anders verhält es sich bei Germanos' Brief an Thomas von Klaudiopolis, der später als die beiden anderen Briefe verfasst wurde. Aus diesem Brief ist herauszulesen, dass die Frage der Bilderverehrung bereits eine weitverbreitete ist und anderenorts bereits ikonoklastische Maßnahmen umgesetzt wurden. Germanos zeigt sich empört, dass Thomas die Ikonen in seiner Kirche entfernen ließ. Um dagegen zu argumentieren bringt er zusätzlich zu den bereits erwähnten noch die bedeutenden Argumente der Christologie mit ins Spiel, wenn auch noch nicht ganz ausgereift.¹³¹ Zudem betont Germanos, dass die Bilderverehrung nicht neuartig ist, sondern zur christlichen Tradition gehöre.¹³²

Eine weitere bekannte Quelle für die Anfangszeit des Byzantinischen Bilderstreits sind die drei ikonophilen Verteidigungsschriften des Johannes von Damaskus.¹³³ Etwa in den Jahren 726-731 n.u.Z. verfasste er diese Abhandlungen, die sich dezidiert an jene richten, die vom Ikonoklasmus überzeugt sind. Damit antwortete er wohl direkt auf die Vorkommnisse und Entwicklungen des Jahres 726 n.u.Z., das gemeinhin als Beginn der

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 170f.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 156.

¹³¹ Vgl. Brubaker/ Haldon 2011, S. 137f.

¹³² Vgl. ebd., S. 139.

¹³³ Kurze Zusammenfassung der Standpunkte und Erkenntnisse des Johannes von Damaskus: vgl. Kapriev 2005, S. 105-149.

Ikonomachie erachtet wird. Zwar sind sich sowohl die byzantinischen Quellen als auch die moderne Forschung uneins, welche Maßnahmen in diesem Jahr genau stattfanden; doch mit Sicherheit war dieses Jahr signifikant für den Bilderstreit, nicht zuletzt auch wegen eines großen Vulkanausbruchs, der allseits als Strafe Gottes interpretiert wurde.¹³⁴ Auch die vielzitierte Maßnahme des Kaisers Leo III († 741), der in diesem Jahr das Christusbild des Chalketors gegen ein Kreuzbild ausgetauscht und damit den Bilderstreit lanciert haben soll, gilt als umstritten, wie auch ein ikonoklastisches Edikt, das er erlassen haben soll.¹³⁵ Zudem sei an dieser Stelle zu erwähnen, dass kurze Zeit zuvor, im Jahr 723 n.u.Z., Kalif Yazīd II († 724) während seiner kurzen Regentschaft ein Edikt erlassen haben soll, das die Bilderzerstörung anordnet.¹³⁶ Man machte sich also zur selben Zeit auch über die Grenzen des Byzantinischen Reichs hinaus Gedanken über die Legitimität von Bildern und ordnete Bilderzerstörung staatlich an. Es ist durchaus möglich, dass Leo III unter der bilderfeindlichen Beeinflussung des Arabischen Reichs stand.

Diese beiden frühen ikonophilen Autoren, Germanos von Konstantinopel und Johannes von Damaskus, wurden beide auf der ikonoklastischen Synode von Hiereia im Jahr 754 n.u.Z. anathematisiert. Diese Synode wurde von Kaiser Konstantin V († 775) einberufen und gilt als Höhepunkt des byzantinischen Bilderstreits. Zwar wurde hier Johannes als theologischer Hauptgegner wahrgenommen, doch prägte er eben mit seinen Schriften, gegen die auf der Synode argumentiert wurde, die Diskussion und Formulierung der Thematik indem er damit die zu behandelnden Punkte vorgab.¹³⁷ Johannes von Damaskus wird im Horos *Mansur* genannt, dies ist der arabische Beiname seiner Familie. Zudem wird er als *sarazenisch/arabisch gesinnt* (σαρρακηνόφρων) beleidigt, da er Untertan des Kalifen war und sein ikonophiles Tun als Anfeindung gegenüber dem Byzantinischen Reich verstanden wurde.¹³⁸ In der späteren Ikonomachie werden es die Ikonophilen sein, die die Ikonoklast*innen wegen ihrer Abneigung gegen Bilder als arabisch und jüdisch beschimpfen.¹³⁹ Inwiefern allerdings auf dieses Konzil eine Verschärfung bestimmter ikonoklastischer Maßnahmen folgte, ist aufgrund der dürftigen Quellenlage nicht klar. Gewiss ist jedoch, dass es zu Verfolgungen Ikonophiler kam, die ihren Peak in den 760er Jahren erreichten.¹⁴⁰

¹³⁴ Vgl. Stein 1980, S. 138-177.

¹³⁵ Vgl. Brubaker/ Haldon 2011, S. 119-135.

¹³⁶ Vgl. Sahner 2017, S. 5-7.

¹³⁷ Vgl. Krannich/ Schubert/ Sode 2002, S. 26f.

¹³⁸ Vgl. ebd., S. 68f. (356C/D).

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 88f.

¹⁴⁰ Vgl. Bremer 2014, S. 34f.; vgl. Giakalis 2005, S. 9-11.

Mit der, wenn auch knappen, Regierungszeit Kaiser Leo IV († 780) ließen diese Verfolgungen langsam nach; möglicherweise ist dieser Kurswechsel auf dessen aus Athen stammende Ehefrau Eirene († 803) und deren bilderfreundliche Ansichten zurückzuführen. Eirene war es auch, die nach Leos Tod stellvertretend für ihren gemeinsamen, noch zu jungen Sohn Konstantin VI als Kaiserin regierte und das ökumenische Konzil von Nicäa im Jahr 787 n.u.Z. einberief. Auf diesem Konzil einigte man sich mithilfe der Argumente ikonophiler Schriften darauf, dass die Herstellung von Ikonen zulässig ist, wenn die Anbetung nicht der Ikone selbst, sondern dem abgebildeten heiligen Subjekt gilt. Dafür spräche die Tradition und die Inkarnation Christi, die ihn abbildbar macht.¹⁴¹ Zudem wurde die Synode von Hiereia anathematisiert und mehrere weitere Maßnahmen getroffen, die die erste Phase des byzantinischen Bilderstreits beendeten.¹⁴² In den Konzilsakten befindet sich zudem der früheste überlieferte Vermerk über das ikonoklastische Edikt des Kalifen Yazīd II. Verpackt in eine mystische Legende wird auf den Einfluss dieses Edikts der Byzantinische Bilderstreit zurückgeführt.¹⁴³

3.1.3 Argumente der zweiten Phase

Wenige Jahrzehnte später entfachte die Ikonomachie erneut, allerdings nun aus einem anderen Beweggrund. Kaiser Leo V (†820) kam 813 n.u.Z. an die Macht und führte nur zwei Jahre später das Verbot der Bilderverehrung wieder ein. Bei einer Synode im Jahr 815 n.u.Z. wurden die Beschlüsse des zweiten Konzils von Nicäa verworfen, dafür aber die der Synode von Hiereia wieder in Kraft gesetzt. Doch tat Leo V dies nicht, da ihn der Umgang mit Ikonen besorgte oder aus einer theologischen Überzeugung heraus. Die Wiedereinführung des Bilderverbots war ein politischer und militärischer Akt zur Stabilisierung des Reichs. Leo V kam zum einen eine Spaltung innerhalb der ikonophilen Anhänger*innen zugute, der sogenannte *moichianische Streit*¹⁴⁴; zum anderen war es nötig, gegen die Gebietsverluste durch die Araber und Bulgaren vorzugehen und ihnen militärisch die Stirn zu bieten. Diese außenpolitischen Misserfolge wurden als göttliche Strafe für die wiedereingeführte Bilderverehrung interpretiert. Das Bilderverbot diente also zunächst zur militärischen Rückbesinnung auf das Symbol des Kreuzes, unter dem das Byzantinische Reich zuvor territoriale Größe besaß. Dieser damalige machtpolitische Zustand sollte durch

¹⁴¹ Vgl. Brubaker 2013, S. 19.

¹⁴² Vgl. Giakalis 2005, S. 12-21; vgl. Brubaker/ Haldon 2011, S. 260-276; vgl. Uphus 2004.

¹⁴³ Vgl. Sahner 2017, S. 11-14.

¹⁴⁴ Vgl. Pratsch 1998, S. 83-178.

das Bilderverbot wiederhergestellt werden. Erst im weiteren Schritt fand dies auch im Klerus Anklang, in Erinnerung an den früheren und reinen christlichen Glauben.¹⁴⁵

Diese zweite Phase der Ikonomachie führte vorallem von Seiten der Ikonophilen zu einer theologisch differenzierteren Argumentation. Hierbei taten sich Patriarch Nikephoros und Theodor Studites hervor, die jedoch innerhalb der Ikonophilen zu den jeweils gegnerischen Lagern gehörten. Die beiden waren also in kirchenpolitischen Fragen unterschiedlicher Meinung, bezüglich der Bilderfrage vertraten sie aber dieselbe Position.¹⁴⁶ Wichtiger Widersacher der Ikonophilen war der Patriarch Johannes VII Grammatikos († ca. 867), der auch von seinen Gegner*innen als weiser Gelehrter wahrgenommen wurde. Leo VI beauftragte ihn, Argumente und Beweise gegen die Bilderverehrung zusammenzustellen, dem Johannes Grammatikos selbstverständlich nachkam.¹⁴⁷ Da im Zuge der späteren endgültigen Beendigung des Bilderstreits alle ikonoklastischen Quellen zerstört wurden, sind die originalen Texte von Johannes Grammatikos nicht überliefert. Seine Gedanken und Argumente lassen sich lediglich aus den ikonophilen Quellen heraus rekonstruieren, die ikonoklastische Gegenargumente zitieren, um sie zu widerlegen. Dabei bleibt zu bedenken, dass Ikonophile vermutlich nur die ikonoklastischen Argumente zitierten, die sie auch überzeugend falsifizieren konnten. Es ist also davon auszugehen, dass lediglich eine Selektion der ikonoklastischen Argumente überliefert wurde.

Die beiden ikonophilen Vertreter bauten ihre Abhandlungen und Argumente methodisch auf. Diese Methodik und klare Kategorisierung bestimmter Begrifflichkeiten entnahmen sie Aristoteles.¹⁴⁸ Nikephoros wurde 806 n.u.Z. zum Patriarchen von Konstantinopel gewählt; im Zuge der ikonoklastischen Synode im Jahr 815 n.u.Z. wurde er des Amtes enthoben. Daraufhin verfasste er zahlreiche Schriften, Briefe und Abhandlungen, die die Fragestellungen des Bilderstreits zum Thema haben.¹⁴⁹ Unter diesen sind die *Antirrhetici* hervorzuheben, die aus drei Büchern bestehen und die er im Exil etwa in den Jahren 816-820 n.u.Z. verfasste. In den drei Büchern wird eine Diskussion mit dem ikonoklastischen Kaiser Konstantin V als fiktivem Widersacher geführt, klassisch aufgebaut in Rede und Gegenrede. Die Position von Konstantin V wird mithilfe von zitierten Ausschnitten seines eigenen Werks *Περίσεις* rekonstruiert.¹⁵⁰ Dabei wird klar, dass Konstantin V die

¹⁴⁵ Vgl. Speck 1984, S. 182f.

¹⁴⁶ Vgl. Bremer 2014, S. 44.

¹⁴⁷ Vgl. Smith 2010, S. 29-33.

¹⁴⁸ Weiterführende Literatur: Vgl. Anagnostopoulos 2013; vgl. Parry 1996, S. 52-63; vgl. Parry 2013.

¹⁴⁹ Vgl. Alexander 1958, S. 156-188; weiterführende Literatur: Travis 1977, Travis 1984.

¹⁵⁰ Vgl. Gero 1977, S. 37-52.

ikonomachische Auseinandersetzung auf eine neue Ebene brachte: die Diskussionen um das mögliche Bilderverbot des Alten Testaments werden bereichert um differenzierte und ausgeklügelte Fragestellungen der Christologie.¹⁵¹ Es waren die ikonoklastischen Vorwürfe, die die Ikonophilen dazu herausforderten sich im Kontext der Christusbilder mit der Christologie auseinanderzusetzen.

Theodor Studites war zunächst Abt (ἡγούμενος) des Studitenklosters, bis er 815 n.u.Z. ins Exil nach Kleinasien geschickt wurde, von wo aus er seinen ikonophilen Kampf fortführte. So verfasste auch er ebenfalls drei *Antirrhetici*: in den ersten zwei Teilen nähert er sich theologisch den Ikonen an. Im dritten Teil systematisiert er dann seine Argumente, die für eine Ikonenherstellung plädieren, indem er sie in eine Form bringt, die an Syllogismen erinnern. Dabei beschäftigt ihn insbesondere die Problematik der Ikonenverehrung, weshalb er das Verhältnis von der Ikone zu ihrem Urbild ausführlich bespricht.¹⁵²

Diese beiden Autoren bereicherten die ikonomachische Debatte indem sie eine Systematisierung der Argumente vornahmen, die so in der ersten Phase der Ikonomachie noch nicht existierte. Die zunächst lose und wirr aneinandergereihten Argumente wurden neu, nachvollziehbar, methodisch und strukturiert aufbereitet.

Der Anfang vom Ende der zweiten Phase der Ikonomachie war der Tod des Kaisers Theophilos im Jahr 842. Da dessen Sohn noch unmündig war, übernahm seine Frau Theodora die Macht und organisierte gemeinsam mit Verwandten und Verbündeten die Wiedereinführung der Ikonophilie. So wurde im März 843 n.u.Z. eine Synode abgehalten, bei der die Beschlüsse des Konzils von 787 n.u.Z. wieder in Kraft gesetzt wurden. Die Entscheidungen der ikonoklastischen Synode aus dem Jahr 815 n.u.Z. wurden zur Häresie erklärt. Die Wiedereinführung der Bilderherstellung und -verehrung wurde als *Triumph der Orthodoxie* gefeiert.¹⁵³

Der Codex Vat. gr. 699 wurde vermutlich im letzten Quartal des 9. Jahrhunderts verfasst, also bereits einige Jahrzehnte nachdem die Ikonophilie endgültig legitimiert wurde. Der Bilderstreit war dank der ikonophilen Argumente bereits gewonnen, dennoch beherrschten die Erinnerungen daran das kollektive Gedächtnis der byzantinischen Gesellschaft. Photios ist Teil jener post-ikonoklastische Phase, in der auch der Codex Vat. gr. 699 kopiert wurde. So wurde die *CT* nicht zur Überzeugung direkt inmitten der ikonomachischen Debatten als

¹⁵¹ Vgl. Erismann 2019, S. 324-328.

¹⁵² Vgl. Brubaker/ Haldon 2001, S. 257f.; vgl. Pratsch 1998, S. 203-261.

¹⁵³ Vgl. Brubaker/ Haldon 2011, S. 447-452.

ikonophiler Gegenentwurf herangezogen, sondern erst danach, um den ikonophilen Status quo zu legitimieren und möglicherweise im Kleinen zu verteidigen.¹⁵⁴

3.1.4 Zusammenfassung

Das Kerngeschehen des byzantinischen Bilderstreits umfasste eine Zeitspanne von knapp einhundert Jahren, in der insgesamt zweimal das Bilderverbot eingeführt und wieder ausgehebelt wurde. In der theologischen Debatte taten sich auf ikonophiler Seite drei Gelehrte besonders hervor: Johannes von Damaskus, Theodor Studites und Patriarch Nikephoros. Ihre Texte bilden gemeinsam mit den Konzilsakten die schriftlichen Hauptquellen der Ikonomachie. Während diesen einhundert Jahren der Auseinandersetzungen gewannen und verloren unterschiedliche Argumente immer wieder an Wichtigkeit. Paul J. Alexander trifft daher eine Einteilung der Ikonomachie in drei Perioden, basierend auf den brisanten und aktuellen Argumenten ihrer Zeit.¹⁵⁵ Die erste ist die *traditional period* und fasst etwa den Zeitraum bis zur Thronbesteigung Konstantin V (741 n.u.Z.). Dieser erste Abschnitt ist geprägt von den Abhandlungen Johannes' von Damaskus und den Briefen Germanos' von Konstantinopel. Sie begründen die Ikonenverehrung ähnlich wie Pagane ihre Statuen und ergänzten diese mit christologischen Dogmen. Den zweiten Abschnitt bezeichnet Alexander als *christological period* und setzt den Regentschaftsantritt Konstantin V ungefähr an ihren Beginn. Die Argumente der Tradition werden weiterhin angeführt, allerdings ohne diese weiterzuentwickeln. Hinzu kommt die Fokussierung Ikonophiler auf die Verbindung von Christologie und Bild. Die dritte und abschließende Periode, *scholastic period*¹⁵⁶, entwickelte sich einige Zeit nach dem zweiten Konzil von Nicäa. Die Bilderverehrung wurde mithilfe philosophischer Methoden verteidigt. Theodor Studites und Patriarch Nikephoros greifen dafür insbesondere auf die aristotelischen Lehren und Methoden zurück.

Die Verteidigung der Bilderverehrung endete jedoch nicht mit dem Jahr 843 n.u.Z., sondern dauerte noch das 9. Jahrhundert hindurch an. Besonders Patriarch Photios setzte sich eingehend mit der Legitimation der Bilderverehrung und all den theologischen Thematiken, die diese Diskussion umfasst, auseinander. Daher könnte man andeuten, diese

¹⁵⁴ Vgl. Thümmel 1991, S.115-126; vgl. Hausammann 2001, S. 315-322.

¹⁵⁵ Vgl. Alexander 1958, S. 189-190.

¹⁵⁶ Wichtiges Kennzeichen der mittelalterlichen Scholastik ist zwar ebenso die Rezeption und Anwendung der aristotelischen Logik und Methodik hinsichtlich theologischer Fragen, jedoch entwickelte sich die Scholastik im lateinischen, europäischen Mittelalter und ist nicht einfach über die Philosophie des Byzantinischen Reichs zu übertragen. Vgl. Leinsle 1999.

Zeit ebenso als vierte Periode der Ikonomachie zu verstehen, möglicherweise als *period of legitimation*.

3.2 Photios' Rezension der *Christlichen Topographie*

Der Eintrag 36 in Photios' *Bibliotheka*, der die *CT* rezensiert, wird in der Forschung zu Kosmas Indikopleustes und dessen Werk oftmals zitiert. Auch in der vorliegenden Arbeit wurde bereits im Kapitel 2.2.1 ein Ausschnitt herangezogen, um Näheres über Kosmas' Namen zu erfahren. Ein weiteres Mal werden wir nun diesen Eintrag betrachten, diesmal aber in seiner Gesamtheit, um dadurch mehr über Photios' Meinung zur *CT* zu erfahren. Diese kritische Auseinandersetzung Photios' mit der *CT* ist nämlich die einzig überlieferte aus dem gesamten 9. Jahrhundert. Soviel sei vorab verraten: Die *CT* konnte ihn nicht begeistern. Obwohl sich Photios zeitlebens für die Ikonophilie einsetzte, schrieb er recht abwertend über dieses Werk. Die Hypothese dieser Arbeit lautet, dass die *CT* im 9. Jahrhundert aufgrund ihrer langen Ausführungen über Bild und Abbild und die Legitimation des Kunstschaffens kopiert wurde. Wenn Photios, ein lauter Verfechter der Ikonophilie im 9. Jahrhundert, nun aber die *CT* diffamiert, hat das zu bedeuten, dass die Hypothese falsch ist? Ja, das könnte es, muss es aber nicht! Das folgende Kapitel bearbeitet die Diskrepanz zwischen Photios' Position zur Bilderfrage und zur *CT* und erklärt, warum diese negativ behaftete Rezension zwar die Hypothese nicht verifiziert, aber auch lange noch nicht negiert.

Bei der *Bibliotheka* handelt es sich um eine Sammlung von Rezensionen und Zusammenfassungen unterschiedlicher, ausgewählter literarischer Werke, die Photios gelesen hatte. Vorab sei gesagt, dass allein die Erwähnung der *CT* in der *Bibliotheka* schon als Zugeständnis an diese gewertet werden kann, da diese Sammlung nur ernstzunehmende Literatur umfasst. Nachdem Photios die *CT* studierte, schrieb er wie folgt über sie:

„Ἀνεγνώσθη βιβλίον, οὗ ἡ ἐπιγραφὴ Χριστιανοῦ βιβλος ἐρμηνεία εἰς τὴν ὀκτάτευχον. Παμφίλῳ δέ τινι προσφωνεῖ τὸ βιβλίον. Ἦν δὲ ταῖς Ἰουστίνου τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως ἡμέραις ἐνακμάζων.

Ἀπάρχεται μὲν ἀπὸ τινων ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων γραφικαῖς, ὡς ἐδόκει, μαρτυρίαις ἀγωνίζεσθαι.

Ἔστι δὲ ταπεινὸς τὴν φράσιν καὶ συντάξεως οὐδὲ τῆς κοινῆς μετέχων. Ἀλλὰ καὶ τινὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀπίθανα συντίθησι· διὸ καὶ μυθικώτερον μᾶλλον ἢ ἀληθέστερον ἡγεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον δίκαιον. Ὑπὲρ ὧν δὲ δογμάτων ἐνίσταται, ἔστι ταῦτα, ὅτι οὐρανὸς οὐκ ἔστι σφαιρικὸς οὐδὲ ἡ γῆ, ἀλλ' ὁ μὲν ὥσει καμάρα, ἡ δὲ ἑτερομήκης, καὶ κεκόλληται ἅ περάτα τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τὰ περάτα τῆς γῆς, καὶ ὅτι πάντες οἱ ἀστέρες κινοῦνται ἀγγέλων αὐτοῖς τῇ κινήσει διακονούντων, καὶ ἕτερα τινὰ τοιαῦτα.

Ποιεῖται δὲ καὶ ὡς ἐν παρεκβάσει μνήμην τῆς γενέσεως καὶ τῆς ἐξόδου, διατρίβει δὲ τῇ διηγήσει καὶ τῇ θεωρίᾳ ὡς ἐπίπαν τῆς σκηνῆς· ἐπιτρέχει δὲ καὶ τοὺς προφήτας,

κάκειθεν τοὺς ἀποστόλους. Λέγει δὲ ὅτι τὸ μέγεθος ἔχει ὁ ἥλιος δύο κλιμάτων, καὶ ὅτι οἱ ἄγγελοι οὐκ εἰσὶν ἐν τῷ οὐρανῷ ἀλλὰ μόνον ὑπὸ τὸ στερέωμα καὶ μεθ' ἡμῶν, καὶ ὅτι ὁ Χριστὸς ἀνελθὼν ἀπὸ τῆς γῆς εἰς τὸ μεταξὺ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοῦ στερεώματος εἰσῆλθε, καὶ ὅτι τοῦτο ἐστὶ καὶ μόνον ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Λέγει δὲ καὶ ἄλλα τινὰ ἀλλοκότα.

Προσφωνεῖ δὲ τοὺς μὲν ἔξ αὐτοῦ λόγους Παμφίλῳ τινί· τῶν δὲ λοιπῶν ἔξ (οἱ γὰρ πάντες αὐτοῦ δώδεκά εἰσι) τὸν μὲν ἑβδομον Ἀναστασίῳ, ἐν ᾧ ὅτι ἀκατάλυτοί εἰσιν οἱ οὐρανοί, τὸν ὄγδοον δέ, ὃς ἐστὶν εἰς τὴν ὁδὴν Ἐζεκίου καὶ εἰς τὸν ἀναποδισμόν τοῦ ἡλίου, Πέτρῳ προσφωνεῖ, ἐν ᾧ ὅτι ὑπεμνημάτισε τὰ ἄσματα τῶν ἀσμάτων λέγει. Οἱ δὲ λοιποὶ τέσσαρες οὐ πρὸς τι πρόσωπον αὐτῷ συνετάγησαν.¹⁵⁷

„Ich las ein Buch mit dem Titel „Buch eines Christen“, eine Auslegung des Oktateuchs. Gewidmet ist das Buch Pamphilos. Es war in der Zeit als Justin Kaiser der Rhomäer war.

Wie es scheint, beginnt er damit sich mit einem gewissen ekklesiastischen Dogma auseinanderzusetzen durch biblische Zeugnisse. Die Ausdrucksweise ist niedrig und nicht einmal die Syntax entspricht der üblichen. Zudem verknüpft er allerlei historisch Unglaubwürdiges: deshalb ist es richtig, ihn mehr für einen Fabeldichter zu halten als einen, der die Wahrheit sagt. Dogmen, auf die er besonders pocht, sind die, dass weder der Himmel noch die Erde sphärisch sind, aber das eine ist wie ein Gewölbe, das andere rechteckig, am äußersten Ende des Himmels und der Erde kleben sie zusammen, und dass alle Sterne durch dafür dienende Engel in Bewegung bleiben, und weitere solcher Dinge.

Darüber hinaus erwähnt er Genesis und Exodus, beschäftigt sich mit der Erzählung und Betrachtung des Bundeszelts im Allgemeinen. Er fährt fort mit den Propheten, von da aus zu den Aposteln. Er sagt, dass die Sonne die Größe zweier Klimata hat, und dass die Engel nicht im Himmel sind, sondern nur unter dem Firmament und zwischen uns sind, und dass Christus, als er von der Erde aufgefahren ist, in den Bereich zwischen Himmel und Firmament eingegangen ist, und dass nur das allein das Himmelsreich ist. Er sagt aber auch anderes absurdes.

Er widmet diese sechs Bücher einem gewissen Pamphilos: von den übrigen sechs (es sind zwölf insgesamt) das siebte an Anastasios, in dem sagt er, dass die Himmel unvergänglich sind, im achten geht es um den Gesang des Ezechiel und die Rückwärtsbewegung der Sonne, Peter gewidmet, in diesem sagt er, dass er die Lieder der Lieder kommentierte. Die übrigen vier Bücher sind keiner eigenen Person zugeordnet.¹⁵⁸

Diese doch eher abschätzige Rezension der *CT* einer geisteswissenschaftlichen Autorität, wie es Photios ist, beeinflusste die Meinung späterer Gelehrten und schmälerte damit wohl zunächst auch die Verbreitung und Bekanntheit der *CT*.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Bianchi 2016, S. 23f., *Bibliotheka* 36.

¹⁵⁸ Übers. S.P.

¹⁵⁹ In jüngerer Forschung wurde Photios' Kritik an Kosmas' Grammatik und Stil abgeschwächt. Damit änderte sich der Blick auf die Rezension insgesamt. Es gibt zwar solche, die diesen Eintrag als „Photius' condemnation“ (Mouriki-Charalambous 1970, S. 3) bzw. „condemnatory verdict of Photius“ (McCrindle 1967, S. xi) bezeichnen. Allerdings ist diese Wortwahl widrig, da sich Photios Urteil an mehreren Stellen als nicht haltbar herausstellte.

Es mag unkonventionell erscheinen, doch werfen wir zunächst einen Blick darauf, was Photios bezüglich der *CT* merkwürdigerweise *nicht* erwähnt: Kosmas betont wiederholt und in aller Deutlichkeit, dass er mit seinem Werk das Ziel hat, die Kugelgestalt der Erde zu widerlegen; Photios erwähnt dies nicht. Die Korrelation zwischen der Form des Kosmos und des Bundeszelts wird in der *CT* oftmals hervorgehoben; Photios weist darauf nicht explizit hin und tut die gesamte Thematik des Bundeszelts mit einem einzigen Satz ab. Die zahlreichen Miniaturen und Illuminationen der *CT* dienen nicht zur bloßen dekorativen Ergänzung, sondern sind essenzieller und auszeichnender Bestandteil dieser Abhandlung; Photios erwähnt sie mit keiner Silbe.

Nun zu jenen Punkten, die Photios explizit an der *CT* kritisiert: Erstens sollen Stil und Syntax des Textes Photios zufolge schlecht und fehlerhaft sein. Zweitens stößt sich Photios an den historischen Ungereimtheiten, die Resultat der literalen Bibelexegese Kosmas' sind. Zuletzt lehnt er Kosmas' Weltbild und dessen Aufbau in seiner Gesamtheit ab.

Der letzte Absatz verrät, dass Photios eine Abschrift der *CT* vorliegen hatte, die der Familie des Codex Sinaiticus gr. 1186 und des Codex Laurentianus Pluteanus IX. 28 angehörte. Denn diese beiden umfassen zwölf Bücher, der Codex Vat. gr. 699 hingegen nur zehn.¹⁶⁰ Nicht nur das, auch die angenommene Datierung des Vat. gr. 699 und die der *Bibliotheka* legen nahe, dass Photios nicht die Prachthandschrift in Händen hielt. Zwar gibt es hinsichtlich der Datierung von Photios Werk unterschiedliche Meinungen¹⁶¹, doch niemand schätzt die *Bibliotheka* auf das letzte Viertel des 9. Jahrhunderts, also jenen Zeitraum, in dem angenommen wird, dass der Vat. gr. 699 hergestellt wurde. Vergleicht man die beiden überlieferten Familien der Codices, so fällt auf, dass sich die Abbildungen in der materiellen Qualität und handwerklichen Finesse unterscheiden. Es wäre möglich, dass die Linie des Codex Sinaiticus gr. 1186 und des Codex Laurentianus Pluteanus IX. 28 schon immer schlichter in der Ausarbeitung waren. Es ist ebenso gut möglich, dass der Vat. gr. 699 unter all den Abschriften der *CT* qualitativ besonders herausragend war. So oder so: Photios' Schweigen zu den Modellen und Abbildungen dieses Codex' bleibt dennoch nicht nachvollziehbar. Die Möglichkeit einer nicht-illuminierten Version, die Photios vorlag, ist eher unwahrscheinlich; allein schon wegen der Notwendigkeit der Bebilderung für das Textverständnis.

¹⁶⁰ Vgl. Schneider 2010, S. 29.

¹⁶¹ Vgl. Ahrweiler 1965, S. 361 (Datierung: 837/38); vgl. Treadgold 1978, S. 175 (Datierung: ca. 845, keinesfalls später als 857).

Ein kurzer Einblick in ausgewählte Schriften Photios‘ soll zeigen, dass die *CT* mehrere Thematiken aufgreift, mit denen auch er sich intensiv auseinandersetzte.¹⁶² Photios investierte viel seiner Zeit und Ressourcen, um häretischen Überzeugungen, darunter auch die ikonoklastischen, entgegenzuhalten. Die genaue Lebenszeit von Photios ist nicht bekannt, doch man schätzt, er habe etwa ab den 820er-Jahren bis zu den 890ern gelebt.¹⁶³ Bei der offiziellen Beendigung des Byzantinischen Bilderstreits durch Theodora 843 n.u.Z. war Photios also etwa Anfang bis Mitte zwanzig. Der erste Impuls mag an dieser Stelle sein, sich zu fragen, wieviel er sich denn mit der Ikonomachie auseinandersetzen musste, wenn diese zu seinen frühen Lebzeiten bereits beendet wurde. Schnell wird aber auch klar, dass ein Disput, der über einhundert Jahre lang andauerte und die Gesellschaft in zwei Lager spaltete, nicht einfach durch eine Gesetzgebung gelöst wird. Photios‘ Familiengeschichte war wohl eng mit der Ikonomachie und den damit einhergehenden Verfolgungen und Anathematisierungen Ikonophiler verstrickt. In seinen Schriften verweist Photios immer wieder auf das Leid, das seinem Vater und Großonkel aufgrund ihrer ikonophilen Überzeugungen widerfuhr.¹⁶⁴ Wegen seiner persönlichen Familiengeschichte und aufgrund der gesellschaftspolitischen Lage, setzte sich Photios mit der Bilderfrage und deren unterschiedlichen Argumenten auseinander. Despina Stratoudaki-White untersuchte seine Schriften genau und kam zum Schluss, dass er sich nicht nur mit der Ikonomachie selbst, sondern mit Häresien im Allgemeinen eindringlich beschäftigte.¹⁶⁵

Um Photios‘ fundiertes Wissen hinsichtlich des Bilderstreits darzulegen, wird nun die *Homilie 17*, die den Sieg der *Orthodoxie* zum Thema hat, untersucht.¹⁶⁶ Diese Predigt ist, als eine der ganz wenigen, genau datierbar. Sie wurde am 29. März 867 n.u.Z. vorgetragen, das war jener Karsamstag, an dem das Mosaik der Jungfrau mit Kind in der Apsis der Hagia Sophia enthüllt oder geweiht wurde.¹⁶⁷ Der Hauptteil der Predigt handelt selbstverständlich von der Heiligendarstellung und erinnert dabei an die Wiederherstellung der *Orthodoxie*. Dabei fällt auf, dass offensichtlich erst vierundzwanzig Jahre nachdem der Bilderstreit offiziell beendet wurde, die Hagia Sophia wieder bebildert wurde. Das hatte wohl mitunter

¹⁶² Vgl. Prieto Domínguez 2021, S. 333-337.

¹⁶³ Vgl. Varona Codeso/ Prieto Domínguez 2013, S. 115.

¹⁶⁴ Vgl. Stratoudaki-White 1981, S. 15; mehr zu Photios‘ Familie: Varona Codeso/ Prieto Domínguez 2013, S. 115-121.

¹⁶⁵ Vgl. Stratoudaki-White 1999.

¹⁶⁶ Vgl. Laourdas 1959, S. 164-172.

¹⁶⁷ Weiterführende Literatur zu dieser Homilie und dem beschriebenen Mosaik: James 2004, S. 531-534; Speck 2003.

den praktischen Grund, dass wegen der ikonoklastischen Unterbrechung Künstler*innen, die es beherrschten, Monumentalbilder Heiliger herzustellen, Mangelware waren.¹⁶⁸ Photios nimmt diese Homilie zum Anlass, noch einmal die wichtigsten Argumente gegen die ikonoklastische Position zu rekapitulieren. Zunächst beschreibt er das naturgetreue und leibhaftige Aussehen der auf der Ikone abgebildeten Maria, also der *typos* Mariä, aus dem sich ihr *prototypos* (auch *archetypos*), also ihr Urbild, nachvollziehen lässt.¹⁶⁹ Dieses Konzept war ein von ikonophiler Seite häufig genutztes, um die Darstellbarkeit zu legitimieren. Sogleich diffamiert Photios Juden*Jüdinnen und stellt sie als Schänder*innen der Gottesmutter dar. Die Risse des Materials, die wohl beim Abschlagen der Ikonen entstanden, bezeichnet er als Narben und Wunden, die Maria zugefügt wurden.¹⁷⁰ Hierbei bedient er sich des Arguments des Antijudaismus, das von ikonophiler Seite ebenso gerne genutzt wurde. Gleich darauf zelebriert er das Ende der ikonoklastischen Häresie und den Sieg der *wahren Religion*.¹⁷¹ Die Zeit der Ikonomachie wird als Unterbrechung des *Normalzustandes* propagiert, der nun wiederhergestellt wurde. Diese Rückkehr zum *Gewohnten*, *Althergebrachten* und *Üblichen* entspricht dem Argument der Tradition. In Photios' *Amphilochia* ist eine über dreihundert Traktate umfassende Sammlung, in der er die unterschiedlichsten Fragen und Thematiken, die hauptsächlich Theologie und Philosophie umfassen, erörtert. Die einzelnen Abhandlungen sind dabei in Form eines Frage-Antwort-Dialogs aufgebaut; dabei stellt Amphilochios, der Metropolit von Kyzikos, die Fragen und Photios beantwortet sie.¹⁷² Einige Kapitel nehmen direkten Bezug auf die Ikonen, den Umgang mit Bildern in anderen Religionen und Kulturen, oder auch die Bilderherstellung. Beispielsweise befasst sich *Amphilochia* 196 (= *ep.* 37) mit den Begründungen für ein Bilderverbot in verschiedenen Religionen und Kulturen.¹⁷³ *Amphilochia* 217 (= *ep.* 134) erörtert die unterschiedlichen Arten von Bildern im Christentum und die Ikonenherstellung.¹⁷⁴ Photios' Antworten stimmen dabei mit jenen Argumenten überein, die zuvor von ikonophiler Seite ausgearbeitet wurden, um sich gegen ikonoklastische Vorwürfe zu verteidigen. Ein anderes Kapitel der *Amphilochia* 231 weist auf eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Fragestellungen der Christologie hin.¹⁷⁵

¹⁶⁸ Vgl. Mango 1958, S. 282f.

¹⁶⁹ Vgl. Laourdas 1959, S. 167.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 167f.

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 168.

¹⁷² Vgl. Brubaker 1999, S. 203.

¹⁷³ Vgl. Laourdas/ Westerink 1983-1988, I, S. 87f.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., I, S. 176-178.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., VI,1, S. 14f.; Analyse des Traktats: Vgl. Baranov 2011.

Photios besaß demnach umfassendes Wissen aller essenziellen Thematiken des Bilderstreits.

Photios erwähnt an einer Stelle der *Amphilochia I* zwar, eine Schrift gegen die Ikonoklast*innen verfasst zu haben, solch eine ist allerdings nicht bekannt.¹⁷⁶ Möglich ist jedoch, dass er damit die bedeutende Schrift *Ἐκ τοῦ Νικηφόρου καὶ Φωτίου τῶν πατριάρχων Κωνσταντινουπόλεως καὶ τοῦ μεγάλου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου κατὰ εἰκονομάχων* meinte. Der Titel erweckt den Anschein, darin würden sich zum je gleichen Anteil Schriftstücke von Nikephoros, Photios und Theodor Studites befinden. Allerdings konnten die allermeisten Abschnitte auf Nikephoros und Theodor Studites zurückgeführt werden und nur sehr wenig auf Photios selbst.¹⁷⁷

Die *Bibliotheka* weist ebenso auf Photios gesteigertes Interesse für Bilder und Bilderverehrung hin. In seiner Auswahl finden sich Werke, die für die Ikonomachie essenziell sind, wie beispielsweise die Konzilsakten des Konzils Nicäa II.¹⁷⁸ Zudem notiert er, wenn in einem Werk Bilder thematisiert werden, wie beispielsweise in den Rezensionen zu Euagrius¹⁷⁹ und Klemens von Alexandria¹⁸⁰. Aufgrund dieser Erwähnungen von Bildern in oftmals sehr knappen Rezensionen, ist davon auszugehen, dass Photios dieser Thematik eine dementsprechend große Wichtigkeit beimaß.

Photios partizipierte an der Legitimation der Ikonophilie indem er in seinen Schriften und Homilien die Argumente tradierte, die während der beiden ersten Phasen der Ikonomachie zusammengetragen wurden. Zudem war er möglicherweise Auftraggeber für die beiden Handschriften, *Khludov Psalter* und *Psalter Pantokrator 61*, die den Antiikonoklasmus propagieren.¹⁸¹ Vergleicht man einzelne Miniaturen des Codex Vat. gr. 699 und des *Khludov Psalters*, so fallen deutliche Ähnlichkeiten auf. Im Gegensatz zum *Khludov Psalter*, der im 9. Jahrhundert zusammen- und hergestellt wurde, handelt es sich beim Codex Vat. gr. 699 um eine Kopie. Daher ist davon auszugehen, dass die Illuminator*innen des *Khludov Psalters* in den Abbildungen der *CT Inspiration* fanden und keinesfalls anders herum. Diese Ähnlichkeiten lassen sich nicht nur bei abgebildeten Objekten, wie bei der Bundeslade und dem Bundeszelt, feststellen.¹⁸² Auch eine kartographische Illumination

¹⁷⁶ Vgl. ebd., IV, S. 30.

¹⁷⁷ Vgl. Thümmel 1991, S. 123f.

¹⁷⁸ Vgl. Bianchi 2016, S. 19, *Bibliotheka* 20.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 21 *Bibliotheka* 29.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 162, *Bibliotheka* 110.

¹⁸¹ Die Forschung ist sich noch uneins, ob die Codices von Photios oder vom Patriarchen Methodios aufgetragen wurden. Weiterführende Literatur: vgl. Corrigan 1992, S. 124-134; vgl. Thümmel 1991, S. 125; vgl. Prieto Domínguez 2021, S. 99-167.

¹⁸² Vgl. Brubaker 2006, S. 13; vgl. Corrigan 1992, S. 25, 42, 68.

(fol. 40^v), die in der *CT* die Erde aus der Vogelperspektive zeigt und die Personifikationen der vier Winde, begleitet im *Khludov Psalter* in abgewandelter Form einen Psalm.¹⁸³ Wäre Photios tatsächlich der Auftraggeber des *Khludov Psalters*, der die *CT* visuell zitiert, dann wäre es umso überraschender, dass er in seiner Rezension der *CT*, die Miniaturen mit keinem Wort erwähnt.

Für den Moment soll festgehalten werden, dass Photios, seinen untersuchten Schriften zufolge, über fundiertes Wissen aller debattierten Fragen der Ikonomachie besaß. Er konnte die Argumentationen nicht nur passiv nachvollziehen und wiedergeben, sondern trug selbst zur Erörterung dieser Fragen bei. Photios erwähnt, selbst eine Schrift gegen den Ikonoklasmus verfasst zu haben, eine solche ist jedoch nicht überliefert.¹⁸⁴

Die Hypothese der vorliegenden Arbeit lautet, dass die von der *CT* im 6. Jahrhundert behandelten Thematiken, weitestgehend dieselben sind wie die während der Ikonomachie im 8. und 9. Jahrhundert. Die Debatten unterscheiden dabei aber gänzlich in ihren Ausgangfragen: einmal ist man an der Form des Kosmos interessiert, das andere Mal an der Abbildbarkeit des Göttlichen. Photios beschäftigte sich mit den Fragestellungen der Ikonomachie intensiv, demzufolge auch mit ähnlichen, wie sie in der *CT* erarbeitet werden. Photios setzte sich zudem gründlich mit dem Œuvre Aristoteles auseinander. Er und andere übertrugen einige aristotelische Konzepte in die ikonophile Argumentation.¹⁸⁵ Aristoteles wiederum war Verfechter des geozentrischen Weltbildes und befasste sich ausführlich mit der Astronomie. Man kann also davon ausgehen, dass auch Photios astronomisch und kosmologisch gebildet war. Demnach ist seine Empörung über die Kosmologie der *CT* nachvollziehbar. Gleichzeitig verrät Photios Reaktion gegenüber der *CT*, dass deren Überlegungen zur Kosmologie ganz und gar nicht dem Gelehrtenwissen des 9. Jahrhunderts entsprachen. Demnach kann ein wissenschaftliches und astronomisches Interesse auch *nicht* der Grund gewesen sein, weshalb der Codex Vat. gr. 699 kopiert wurde.

Die Frage, weshalb Photios die *CT* nicht zu schätzen wusste, kann zwar nicht endgültig geklärt werden, doch scheinen einige Annahmen plausibel. Zunächst ist es offensichtlich, dass Photios die *CT* als das las, was sie ursprünglich war, nämlich als kosmologische Abhandlung. Den Schritt, die Fragestellung von ihren Argumenten getrennt zu betrachten

¹⁸³ Vgl. Kominko 2013a, S. 57; vgl. Anderson 2017, S. 132.

¹⁸⁴ Thümmel legt nahe, dass die Schrift nicht etwa verloren ging, sondern eine Zusammenschrift älterer Quellen ist, weshalb die Schrift nicht Photios zugeordnet wird, sondern eben den darin zitierten. Vgl. Thümmel 1983, S. 154.

¹⁸⁵ Vgl. Anton 1994; vgl. Parry 2013, S. 35-57.

und diese in einem neuen Kontext zu lesen, machte Photios nicht. Dies hat den Grund, dass es einer Form von Unterstützung bedarf, um hierbei eine Brücke zu schlagen. Dies kann ein verbaler Hinweis sein, also indem ein anderer Mensch darauf aufmerksam macht, die *CT* hinsichtlich der ikonomachischen Fragestellungen zu lesen. Um das Auge der Lesenden visuell anzuleiten, arbeitet der Codex Vat. gr. 699 mit prägnanten Goldverzierungen, die immer dann, und auch nur dann zum Einsatz kommen, wenn Heilige, der Kosmos oder das Bundeszelt dargestellt werden. Wie vorhin erwähnt, ist es überraschend, dass Photios die Abbildungen der *CT* nicht einmal erwähnt. Es ist also davon auszugehen, dass ihn solch ein visueller Fingerzeig nicht erreichte, genauso wenig ein verbaler. Es ist wahrscheinlich, dass diese Übereinstimmung der Argumentation der beiden unterschiedlichen Fragestellungen, erst eine Erkenntnis des späteren 9. Jahrhunderts war. Denn das ist auch jene Zeit in der der Codex Vat. gr. 699 hergestellt wurde. Dies bedeutet, dass die Abwertung der kosmologischen Erklärungen Kosmas‘ durch den ikonophilen Photios und die Hypothese, dass der Codex Vat. gr. 699 von und für Verfechter*innen der Ikonophilie in Auftrag gegeben wurde, nicht im Widerspruch stehen.

3.3 Das Argument der Tradition

Bereits in den Anfängen der ikonomachischen Auseinandersetzung wird die Tradition als wichtige Autorität zur Klärung der Debatte herangezogen – interessanterweise von beiden der verfeindeten Parteien. Dieses Argument tritt bereits recht früh auf, da es in ähnlicher Weise bereits im 7. Jahrhundert im Zuge von antijüdischen Polemiken verwendet und so schnell und einfach adaptiert wurde.

Die folgenden Kapitel geben im ersten Schritt einen Einblick in die unterschiedlichen Interpretationen und Begründungen von Tradition beider Seiten. Es wird untersucht von wem und wie dieses Argument gebraucht wurde, dabei wird auch schnell der hohe Stellenwert der Tradition ersichtlich. Die ikonoklastische Seite findet Belege für ein Bilderverbot im Alten Testament. Diese widerlegt die ikonophile Seite mithilfe anderer Bibelstellen, aber auch durch die Betonung der mündlich weitergegebenen Traditionen. Die alttestamentarische Erzählung von Moses und dem Bau des Bundeszelts bildet für Ikonophile den Ausgangspunkt der christlichen Bildtradition. Diese wurde später in mündlicher Form von Propheten, Aposteln und anderen biblischen Persönlichkeiten tradiert. Ein Blick in die *CT* genügt, um zu erkennen, dass Kosmas für seine kosmologischen Überlegungen dieselben Persönlichkeiten und Bibelstellen außerordentlich wichtig waren. Doch nicht nur inhaltlich bedient der Codex Vat. gr. 699

das ikonophile Argument der Tradition, sondern auch durch sein für das 9. Jahrhundert älter wirkende Erscheinungsbild, das unübliche Format und die konservative Majuskelschrift.

3.3.1 Die unterschiedliche Interpretation der Tradition

Es bestand Einigkeit darin, dass die Wahrung der Tradition von höchster Wichtigkeit ist, jedoch war man sich uneins, was diese nun tatsächlich ist. Die ikonoklastische Seite berief sich auf die schriftliche Tradition, also die Heilige Schrift und dabei vor allem auf das zweite Gebot, das von ihnen als klares Bilderverbot ausgelegt wurde. Auch die Anhänger*innen der Ikonophilie achteten die biblischen Worte, fanden darin jedoch Erzählungen, die das zweite Gebot aufheben könnte. Zudem beriefen sie sich auch auf die Schriften von Kirchenvätern und die christliche Praxis. Während die Ikonoklast*innen also ausschließlich auf schriftliche Tradition Bezug nahmen, erweiterten die Ikonophilen diese um die mündlich überlieferte Tradition.

Das alttestamentarische zweite Gebot lautet: „Du sollst dir keine *Statue* machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.“¹⁸⁶. Auf diese göttliche Anweisung nehmen die Ikonoklast*innen unablässig Bezug, wenn es um die Frage der Untersagung der Ikonenherstellung und -verehrung geht. Es bildet ihr gewichtigstes Argument und stützt ihre Annahme, dass es sich bei Ikonenverehrung um Götzendienst handle. Auch andere historische Erzählungen aus der Bibel werden herangezogen, um die eigenen Taten zu rechtfertigen. So wird die Beseitigung von als Götzen erachtete Ikonen in christlichen Kirchen durch Kaiser Leo III gleichgesetzt mit der Zerschlagung der Kultbilder und der Kupferschlange durch König Hiskija.¹⁸⁷

Im Zuge der aufkommenden Ikonomachie wurde es nun zur Aufgabe der Ikonophilen, zu begründen, weshalb es sich bei der Ikonenverehrung nicht um Götzendienst, sondern christliche Tradition handle. Germanos von Konstantinopel verteidigt in seinem Brief an Thomas von Klaudiopolis die Ikonophilie indem er betont, dass die Ikonenherstellung und Bilderverehrung seit jeher essenzielle Bestandteile christlicher Praxis seien. Er beschuldigt diejenigen, die diese Bräuche nun kritisieren, mit der christlichen Tradition zu brechen. Oft

¹⁸⁶ Übers.: Einheitsübersetzung (abgeändert), Ex. 20.4:

לֹא תַעֲשֶׂה-לְךָ פֶסֶל וְכָל-תְּמוּנָה אֲשֶׁר בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בְּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ
„ού ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς.“

¹⁸⁷ Vgl. Giakalis 2005, S. 24.

betont er, wie wichtig das Festhalten an Bräuchen und Althergebrachtem ist und, dass Innovationen und Progressivität der Kirchengemeinschaft Schaden zufügen würden:

„[...] ἐκεῖνο πρότερον ὑπομιμήσκοντες, ὡς ἐξάπαντος φυλάττεσθαι ἡμᾶς χρή τὰς τῶν πραγμάτων καινοτομίας, καὶ μάλιστα ὅπου τοῖς ἐν πίστει τοῦ Χριστοῦ λαοῖς θόρυβός τις καὶ σκανδάλων ὑπόθεσις παρακολουθεῖ, ἔπειτα καὶ χρόνου μακροῦ ἔθος ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐκράτησεν. [...]“¹⁸⁸

„[...] Dabei erinnern wir zunächst daran, daß wir uns gänzlich vor Neuerungen an den Verhältnissen hüten müssen, besonders wenn daraus für die an Christus glaubenden Gemeinden irgendeine Verwirrung oder Anlaß zu Ärgernissen entsteht und darüber hinaus seit langer Zeit eine Gewohnheit in den Gemeinden herrschte. [...]“¹⁸⁹

Im Weiteren hebt er hervor, dass der Umgang mit heiligen Bildern von Kirchenoberhäuptern bisher nie problematisiert oder diskutiert wurde, daher sei die ikonoklastische Kritik daran nicht gerechtfertigt und eine zeitgenössische Erfindung. Die Bilderverehrung war also, Germanos zufolge, stets üblicher Brauch in der christlichen Praxis und jene, die das nicht anerkennen, handeln der Tradition und damit schlussendlich auch dem Willen Gottes zuwider.

Dem pflichtet auch Johannes von Damaskus bei. Mehrmals wiederholt er in seinen Verteidigungsschriften, dass Neuerungen zu verwerfen seien und man an der Tradition festhalten solle. Im Gegensatz zu Germanos trifft er bereits eine Unterscheidung in mündliche und schriftliche Tradition. Er zählt mehrere christliche Bräuche auf, die auf keiner biblischen Grundlage basieren, aber dennoch von allen auf die gleiche Weise praktiziert werden und stellt dann die folgende Frage:

„[...] Πολλῶν τοιγαροῦν καὶ τοσούτων ἀγράφως τῇ ἐκκλησίᾳ παραδεδομένων καὶ μέχρι τοῦ νῦν πεφυλαγμένων, τί περὶ τὰς εἰκόνας σμικρολογεῖς;“¹⁹⁰

„[...] Da denn so vieles Bedeutsame in der Kirche ungeschrieben überliefert und von ihr bis heute bewahrt ist, warum sprichst du dann von den Bildern so gering?“¹⁹¹

Auch im Horos des Konzils von Nicäa II wird die Unterscheidung in mündliche und schriftliche Überlieferung getroffen:

„[...] καὶ συνελόντες φαμέν· πάσας τὰς ἐκκλησιαστικὰς ἐγγράφως καὶ ἀγράφως τεθεσπισμένας ἡμῖν παραδόσεις ἀκαινοτομήτως φυλάττομεν· ὧν μία ἐστὶ καὶ ἡ τῆς εἰκονικῆς ἀναζωγραφῆσεως ἐκτύπωσις ὡς τῇ ἱστορίᾳ τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος

¹⁸⁸ Lamberz 2012, S. 456.

¹⁸⁹ Thümmel 1992, S. 160.

¹⁹⁰ Kotter 1975, S. 113 (*Antirrhetici* I.23).

¹⁹¹ Hradsky 1996, S. 51.

συνάδουσα πρὸς πίστωσιν τῆς ἀληθινῆς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν τοῦ θεοῦ λόγου ἐνανθρωπήσεως καὶ εἰς ὁμοίαν λυσιτέλειαν ἡμῖν χρησιμεύουσα. [...]"¹⁹²

„[...] Und zusammenfassend sagen wir: Alle kirchlichen Überlieferungen, die uns in geschriebener oder ungeschriebener Form [...] verkündet worden sind, bewahren wir ohne Neuerung. Eine von ihnen ist auch die Abbildungen durch ikonische Malerei: Sie stimmt ja mit der erzählenden Darstellung des Evangeliums zusammen zur Beglaubigung der wirklichen und nicht eingebildeten Menschwerdung des Gott-Logos und dient uns zu ähnlichem Nutzen; [...]"¹⁹³

Die Traditionen beider Formen haben ihre Berechtigung, sind zu bewahren und einzuhalten; die Bilderverehrung und -herstellung zu streichen, wird entschieden abgelehnt.¹⁹⁴ Patriarch Nikephoros betont in seinen Verteidigungsschriften, dass es sich dabei um *eine* Tradition handelt, die auf unterschiedliche Weisen überliefert wurde. Zunächst habe nämlich Gott die Gesetze in den Seelen der Menschen manifestiert, diese wurden mündlich tradiert, bis sie dann einige davon verschriftlicht wurden.¹⁹⁵ Theodor Studites ist zudem der Meinung, dass alles Geschriebene auf Beobachtung basiere. Wollen Ikonoklast*innen also Christusikonen zerstören, müssen sie zuerst deren Verschriftlichungen vernichten.¹⁹⁶ Auch Photios predigt in seiner bereits zuvor erwähnten *Homilie 17* über die Beendigung der ikonoklastisch-häretischen Phase, die Rückkehr zur *Orthodoxie* und impliziert dabei, dass die ikonoklastische Gesinnung einen Bruch mit der christlichen Tradition bedeutet. Dieser knappe Überblick sollte verdeutlichen, dass sich das Argument der Tradition über die gesamte Zeit der Ikonomachie erstreckt und immerzu präsent ist.

3.3.2 Parallelen der Christlichen Topographie und der ikonophilen Tradition

Zunächst ist hervorzuheben, dass in den theologischen Texten des 4. und 5. Jahrhunderts deutlich häufiger auf die mündliche Tradition verwiesen wird, als in den Schriften der beiden ersten Jahrhunderten nach Christus.¹⁹⁷ Es ist also möglich, dass während der Periode der Ikonomachie auch daher ein gesteigertes Interesse für Werke deutlich früherer Jahrhunderte herrschte und dadurch der CT im 9. Jahrhundert erneut Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

¹⁹² Lamberz 2016, S. 824.

¹⁹³ Uphus 2004, S. 7.

¹⁹⁴ Vgl. ebd., S. 133-136; vgl. Giakalis 2005, S. 22-50.

¹⁹⁵ Vgl. Travis 1984, S. 124.

¹⁹⁶ Vgl. PG 99, 392AB (*Antirrhetici* 3.A2).

¹⁹⁷ Vgl. Hanson 1962, S. 243-244.

In den beiden Diskussionen, sowohl in der kosmologischen des 6. Jahrhunderts als auch in der ikonomachischen des 8. und 9. Jahrhunderts, nimmt die biblische Erzählung über Moses und den Bau des Bundeszelts eine zentrale Rolle ein. Diese Übereinstimmung kann eine von mehreren Motivationen im 9. Jahrhundert gewesen sein, die *CT* zu vervielfältigen. Um dies zu erläutern, soll zunächst ein genauerer Blick auf einige Passagen der *CT* geworfen werden, die sich dem Inhalt dieser alttestamentarischen Bibelstelle widmen. Dabei soll Kosmas' Interesse an Moses und dem Bundeszelt für seine kosmologischen Überlegungen nachvollziehbar werden. Die erste Hälfte des fünften Buchs der *CT* widmet Kosmas ganz den Ausführungen über den Bau des Bundeszelts:

„Λοιπὸν κατεληλυθότος αὐτοῦ ἐκ τοῦ ὄρους προστάτεται ὑπὸ Θεοῦ ποιεῖν τὴν σκηνήν, ἣ τύπος ἦν ὧν ἐώρακεῖ ἐν τῷ ὄρει, λέγω δὴ τοῦ παντὸς κόσμου τὸ ἐκμαγεῖον [...]“¹⁹⁸ (*CT* V.20)

„Also, als er vom Berg herabgestiegen war, wird ihm von Gott aufgetragen, ein Zelt zu bauen, das das Abbild dessen war, was er auf dem Berg gesehen hatte, ich meine den „Abdruck“ des ganzen Kosmos [...]“¹⁹⁹

Moses baute demnach das Bundeszelt nach dem Abbild des Kosmos. Ebenso folgte die Anfertigung der Innenausstattung und die liturgischen Gegenstände dem Auftrag Gottes:

„Προσταχθεὶς οὖν ποιῆσαι, ποιεῖ, καθὼς ἐδείχθη αὐτῷ τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς καὶ τὸ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς, καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ μαρτυρίου καὶ τὸ ἱλαστήριον τὸ ἐπάνω καὶ τὰ δύο Χερουβὶμ ἐκτείνοντα τὰς πτέρυγας καὶ συσκιάζοντα ἐπάνωθεν τὸ ἱλαστήριον, [...]“²⁰⁰ (*CT* V. 22)

„Aufgrund des Befehls, es nun zu bauen, baut er es, wie ihm das Vorbild des Zeltes und das Vorbild aller seiner Geräte gezeigt worden war, die Lade des Zeugnisses und die Versöhnungsplatte oben und die beiden Cherubim, die ihre Flügel ausstrecken und die Versöhnungsplatte von oben mit überschatten; [...]“²⁰¹

Um etwaigen Missverständnissen vorzubeugen bietet die *CT* ihrer Leser*innenschaft zusätzlich zum Text auch modellhafte Illustrationen²⁰², die sogar mit einer Art Bauanleitung und Maßangaben begleitet wird.²⁰³ Kosmas' Ziel ist es die Gestalt des Kosmos umfassend darzulegen. Dieser Kosmos ist ihm zufolge der *prototypos* des Bundeszelts. Dabei sind die genauen Angaben von Relationen und die detailreichen Beschreibungen des gesamten Bundeszelts mit all ihren Einzelheiten unerlässlich.

¹⁹⁸ Wolska-Conus 1968b, S. 39.

¹⁹⁹ Schneider 2010, S. 110.

²⁰⁰ Wolska-Conus 1968b, S. 43.

²⁰¹ Schneider 2010, S. 111.

²⁰² Codex Vat. gr. 699: fol. 46^v, fol. 48^r, fol. 49^r.

²⁰³ *CT* V.22-36, 39-40; Wolska-Conus 1978b, S. 43-65, 69-71.

Im Zuge des Erbauens modelliert Moses zudem Abbilder zweier Cherubim, also übernatürlicher engelsartiger Wesen. Diese werden bei Kosmas der Vollständigkeit halber erwähnt, bilden jedoch eher eine Randbemerkung. Ganz anders verhält es sich hiermit während der ikonomachischen Debatte des 8. und 9. Jahrhunderts. Johannes von Damaskus bezieht sich in seinen Verteidigungsschriften auf dieselbe Bibelstelle, um darzulegen, dass auch Gegenstände, die von Menschenhand geschaffen wurden, zur Verehrung Gottes dienen dürfen. Dass Moses aufgetragen wurde, Abbilder der Cherubim zu schaffen, war für Ikonophile ein wichtiger Beweis dafür, dass es keineswegs gegen ein göttliches Gebot verstößt, Ikonen herzustellen. Johannes von Damaskus bezieht sich dabei auf dieselbe Bibelstelle wie Kosmas.²⁰⁴ Er beabsichtigt mithilfe des Bundeszelts zu beweisen, dass es sehr wohl der christlichen Tradition entspricht von Menschen geschaffene Werkstücke zu verehren, wie eben Ikonen. Die Idee die Erzählung des Bundeszelts als Verteidigung gegen ein mögliches Bilderverbot zu verwenden, stammt ursprünglich aus dem 7. Jahrhundert und wurde im Zuge der antijüdischen Polemiken entwickelt.²⁰⁵ Ikonophile des 8. Jahrhunderts konnten dieses Argument direkt übernehmen, da der Vorwurf, sich nicht an ein Bilderverbot zu halten, derselbe geblieben ist. Das Argument, Gott hätte selbst den Auftrag gegeben, Abbilder von Menschenhand zu schaffen, findet sich nicht nur bei Johannes von Damaskus, sondern auch in den Schriften von Nikephoros, Theodor Studites und auch noch bei Photios wieder.²⁰⁶ In den Akten des Konzils Nicäa II wird ebenso auf diese Bibelstelle verwiesen, um zu betonen, dass es Gott selbst war, der die Bilderverehrung veranlasste:

„[...] ἡνίκα δὲ τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ διαταγὴν ἐποίει ὁ πιστὸς θεράπων αὐτοῦ Μωσῆς, τὰ σύμπαντα δεικνὺς δοῦλα αὐτῷ, αἰσθητὰ χερουβὶμ ἀνθρωπόμορφα ἀντίτυπα τῶν νοητῶν ἐκ χρυσοῦ κατασκεύασε κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον, [...]“²⁰⁷

„[...] Als der treue Diener Moses das Bundeszelt gemäß des Auftrags Gottes errichtete, um zu zeigen alles ist zu dessen Dienste, fertigte er aus Gold Cherubim in Menschengestalt an als Abdrücke der geistig wahrnehmbaren; sie bedecken die Versöhnungsplatte, [...]“²⁰⁸

Dieser Diskussionspunkt lässt sich nicht nur mithilfe von schriftlichen Quellen rekonstruieren, sondern auch durch Handschriftenilluminationen. Eine Miniatur des

²⁰⁴ Vgl. Kotter 1975, S. 89-92 (*Antirrhetici* I.16); Ex. 36-37.

²⁰⁵ Vgl. Corrigan 1992, S. 34.

²⁰⁶ Vgl. Dufrenne 1965; Travis 1977, S. 388f.

²⁰⁷ Lamberz 2016, S. 698.

²⁰⁸ Übers. S.P.

Psalter *Pantokrator 61* (Athos, Pantokrator 61, fol. 165^r, Abb. 3.2), der wie auch der Codex Vat. gr. 699 aus dem 9. Jahrhundert stammt, ähnelt in gewissen Teilen einer Illumination, die den kosmologischen Text der *CT* begleitet (fol. 48^r, Abb. 3.3). Die Miniatur bezieht sich auf den folgenden Psalm:

„Die *Gebilde* der Völker sind nur Silber und Gold,
ein Machwerk von Menschenhand.
Sie haben einen Mund und reden nicht,
Augen und sehen nicht;
mit ihren Händen können sie nicht greifen,
mit den Füßen nicht gehen,
die bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle.“²⁰⁹

Dieser Psalm wurde von ikonoklastischer Seite als Bilderverbot interpretiert. Flankiert wird dieser Psalm im Codex *Pantokrator 61* (Abb. 3.2) bas-de-page mit drei Männern und seitlich mit dem Bundeszelt, darin das Allerheiligste, die Bundeslade, zwei Cherubim und liturgischen Gegenständen. Der Mann auf der linken Seite ist der Ikonoklast Johannes Grammatikos, der auf zwei Götzen verweist und damit die ikonoklastische Interpretation des Psalms repräsentiert. Doch König David, der Mann in der Mitte, hebt verneinend seine rechte Hand und lenkt den Blick der Betrachter*innen mithilfe seiner linken Hand und der gedrehten Körperhaltung auf den alttestamentarischen Kunsthandwerker Beseleel und das Bundeszelt schräg über ihm. Als biblische Autorität widerspricht David damit der ikonoklastischen Interpretation und verweist auf die ikonophile Auslegungsweise des Psalms. Diese interpretiert Gottes Auftrag zum Bau des Bundeszelts als Legitimation des Kunsthandwerks. Durch die zwei Cherubim wurde zudem die Erlaubnis erteilt, Abbilder heiliger Wesen anzufertigen.²¹⁰ Die Erzählung vom Bau des Bundeszelts war vom 7. bis zum 9. Jahrhundert also eng mit der Diskussion um ein christliches Bilderverbot verknüpft.

²⁰⁹ Übers. Einheitsübersetzung (abgeändert), Psalm 115, 4-7.

עֲצֵבֵיהֶם כֶּסֶף וְזָהָב מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם :
פֶּה־לָהֶם וְלֹא יִדְבְּרוּ עֵינֵיהֶם לֹא יֵרְאוּ :
אָזְנוֹתֵיהֶם לֹא יִשְׁמְעוּ אֵף לָהֶם וְלֹא יִרְיֻחוּ :
יְדֵיהֶם וְלֹא יַמְשִׁיכוּ רַגְלֵיהֶם וְלֹא יִהְיוּ בְּגִרְוֹתָם

Psalm 113, 12-15:

„τὰ εἶδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον,
ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων·
στόμα ἔχουσιν καὶ οὐ λαλήσουσιν,
ὀφθαλμοὺς ἔχουσιν καὶ οὐκ ὄψονται,
ὠτα ἔχουσιν καὶ οὐκ ἀκούσονται,
ῥῖνας ἔχουσιν καὶ οὐκ ὀσφρανθήσονται,
χεῖρας ἔχουσιν καὶ οὐ ψηλαφήσουσιν,
πόδας ἔχουσιν καὶ οὐ περιπατήσουσιν,
οὐ φωνήσουσιν ἐν τῷ λάρυγγι αὐτῶν.“

²¹⁰ Vgl. Corrigan 1992, S. 33-35; vgl. Dufrenne 1965.

Im Codex *Pantokrator* 61 tritt König David auf, um dem Publikum die *richtige*, ikonophile Interpretation dieses Psalms zu offenbaren und die *falsche*, ikonoklastische Lesart zu verwerfen.

Im Codex Vat. gr. 699 befinden sich mehrere Illuminationen, zumeist detailreich und sogar vergoldet, die Moses, das Bundeszelt, die Cherubim, die liturgischen Gegenstände, und die Bundeslade abbilden.²¹¹ Zwar tritt hier keine biblische Autorität auf, die demonstrativ auf die ikonophile Interpretationsweise verweist, dennoch darf davon ausgegangen werden, dass diese Information auf subtilere Weise transportiert wurde. Die Erzählung rund um das Bundeszelt war im 9. Jahrhundert mit der Widerlegung des Bildverbots eng verbunden. Die Illuminationen und behandelten Bibelstellen weckten also beim Publikum diese ikonophile Assoziation, obwohl Kosmas damit im 6. Jahrhundert eine ganz andere Schlussfolgerung anstrebte.

Im zweiten Teil des fünften Buches der *CT* folgt eine Aufzählung von Propheten und Aposteln, die den Einklang von Altem und Neuem Testament demonstrieren sollen. Kosmas führt sie an, um die Einigkeit in der gesamten Bibel hinsichtlich seiner Vorstellung der Form des Kosmos zu demonstrieren:

„Σκοπῆσαι λοιπὸν δεῖ, ὃ θεοφιλέστατε, τὴν συμφωνίαν τοῦ κοσμογράφου Μωϋσέως, καὶ πάντων τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελιστῶν καὶ ἀποστόλων, πῶς πάντες συμφώνως δύο καταστάσεις διηγοῦνται τὸν Θεὸν πεποιηκέναι τὸν σύμπαντα κόσμον. [...]“²¹² (*CT* V.227)

„Wie müssen schließlich die Übereinstimmung betrachten, Gott wohlgefälligster, die zwischen dem Kosmographen Mose, allen Propheten, den Evangelisten und den Aposteln herrscht, wie sie alle übereinstimmend erklären, daß Gott den gesamten Kosmos als zwei Zustände geschaffen hat. [...]“²¹³

Das Publikum des 9. Jahrhunderts interpretiert diesen Katalog testamentarischer Personen wiederum neu. Denn beispielsweise Johannes von Damaskus führt eben jene angeführten biblischen Persönlichkeiten als Zeug*innen der christlichen Bildtradition an:

„[...] Καὶ Ἀβραὰμ δὲ καὶ Μωσῆς καὶ Ἡσαΐας καὶ πάντες οἱ προφῆται εἰκόνας εἶδον θεοῦ καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ. [...]“²¹⁴

„[...] Abraham, Mose, Jesaja und alle Propheten haben Bilder von Gott gesehen und nicht das Wesen Gottes selbst. [...]“²¹⁵

²¹¹ Codex Vat. gr. 699: fol. 46^v, fol. 48^r, fol. 49^r, fol. 52^r, fol. 61^v, fol. 108^v.

²¹² Wolska-Conus 1968b, S. 339.

²¹³ Schneider 2010, S. 149.

²¹⁴ Kotter 1975, S. 119 (*Antirrhetici* II.20).

²¹⁵ Hradsky 1996, S. 78.

Nachdem der Anfang der christlichen Bildtradition in Wort und Bild im ersten Teil des fünften Buches ausgeführt wurde, folgen darauf die testamentarischen Persönlichkeiten, die diesen Brauch mündlich tradierten. Die neutestamentarischen Personen wurden zudem Zeug*innen der Fleischwerdung Christi, womit für Ikonophile auch dessen Abbildbarkeit legitimiert wird.²¹⁶ Nicht nur Johannes von Damaskus, sondern auch Nikephoros bezieht sich in seiner Argumentation allzu oft auf diese Persönlichkeiten des Testaments.²¹⁷ Einen langen und dementsprechend wichtigen Abschnitt nimmt David in diesem Katalog der *CT* ein.²¹⁸ Im Codex Vat. gr. 699 räumt man ihm zudem eine ganzseitige Illumination (fol. 63^v, Abb. 3.4) ein, während die beiden anderen Codices, die die *CT* überliefern, an dieser Stelle Lücken aufweisen.²¹⁹ Bild und Text verweisen auf die vielen bedeutsamen Rollen, die Kosmas David zuschreibt: er sei ein gerechter König von Gottes Gnaden, Vorfahre Christi, Prophet und Autor von Psalmen.²²⁰ Wie auch in der Illumination des *Pantokrator 61* wird David in der *CT* große Bedeutung zugeschrieben.

Das an der Ikonomachie interessierte Publikum des 9. Jahrhunderts war bestens vertraut mit der Erzählung vom Bau des Bundeszelts und wie Ikonophile diese für ihre Argumentation einsetzten. Ebenso wurden von ikonophiler Seite immerzu Propheten, Apostel und andere Persönlichkeiten der beiden Testamente zum einen als Zeug*innen der christlichen Bildtradition, als auch der Fleischwerdung Christi angeführt, die ihre Ansicht legitimieren sollen. Das fünfte Buch der *CT* behandelt eben diese beiden Thematiken und verziert diese mit zahlreichen Abbildungen. Bei den Rezipient*innen des 9. Jahrhunderts erweckt dies die Assoziation mit den immer noch aktuellen ikonophilen Argumenten, obwohl der Text der *CT* selbst als übergeordnetes Thema ein ganz anderes, nämlich die Kosmologie, hat.

3.3.3 Das traditionelle und antiquierte Erscheinungsbild des Codex Vat. gr. 699

Die meisten Datierungsversuche des Codex Vat. gr. 699 der frühen modernen Forschung²²¹ auf Basis von kodikologischen und paläographischen Untersuchungen stellten sich als falsch heraus. Diese falschen zeitlichen Zuordnungen scheiterten aber nicht an fehlender Expertise, sondern scheinen bei der Herstellung im 9. Jahrhundert durchaus so evoziert worden zu sein. Das Manuskript wurde immerzu ein oder mehrere Jahrhunderte älter

²¹⁶ Vgl. Brubaker 1999, S. 32; vgl. Corrigan 1992, S. 69-75.

²¹⁷ Vgl. Travis 1984, S. 127-130.

²¹⁸ *CT* V.122-139.

²¹⁹ Sin. gr. 1186: Lacuna ab fol. 103^v; Laurentianus Plut. IX.28: Lacuna ab fol. 139^v; vgl. Kominko 2013a, S. 158, Fußnote 288.

²²⁰ Vgl. Kominko 2013a, S. 157-161.

²²¹ Vgl. Kominko 2013, S. 229, Fußnote 9.

geschätzt, als es tatsächlich ist. Das folgende Unterkapitel widmet sich zunächst den kodikologischen und paläographischen Elementen des Codex, die sowohl im 9. als auch im 19. Jahrhundert zu einer älteren Datierung führten. Im Weiteren soll sich mit der Frage auseinandergesetzt werden, weshalb man die Handschrift älter aussehen ließ, als sie es tatsächlich war.

Wichtige Forschungsarbeit hinsichtlich der Datierung des Codex leistete Julien Leroy. Durch Beurteilung des Illustrationsstils und paläographischer Hinweise, datierte er das Manuskript überzeugend auf das letzte Quartal des 9. Jahrhunderts.²²² Hingegen wird seine Hypothese bezüglich der italienischen Provenienz von Wissenschaftler*innen für unglaublich und nicht haltbar erachtet; vielmehr herrscht Konsens dahingehend, dass dieser Codex, wie so viele andere Luxushandschriften, in Konstantinopel angefertigt wurde.²²³ Die Beobachtungen, die Leroy macht, sind für andere Annahmen allerdings überaus gewinnbringend.

Noch bevor der Codex geöffnet wird, fällt bereits dessen Format auf: er ist (annähernd) quadratisch. Die Höhe der Seiten beträgt zwischen 332mm-337mm und die Breite zwischen 337mm-342mm. Dieses Format mag vielleicht bei der Betrachtung sämtlicher byzantinischer Codices kein Unikum sein, aber sehr wohl für die Mode der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Leroy vergleicht die Formate einiger anderer byzantinischer Codices des 8. und 9. Jahrhundert und kommt zu dem Schluss, dass eine deutliche Mehrheit dieser ein rechteckiges Format haben; die Höhe ist also größer als die Breite. Wirft man einen Blick auf die Maße älterer Codices, so findet man im 4. und 5. Jahrhundert einen vergleichsweise höheren Anteil quadratischer.²²⁴ Daraus kann man schließen, dass für Personen des 9. Jahrhunderts das quadratische Codexformat des Vat. gr. 699 einen durchaus antiquierten Anschein machte. Zudem betont Leroy, dass der Codex Vat. gr. 699 nicht von Anfang an quadratisch war, sondern ursprünglich rechteckig. Im Zuge des Bindens soll er an einer Seite so beschnitten worden sein und gelangte dadurch zu seinem unzeitgemäßen Format.²²⁵ Die am Beginn dieses Absatzes erwähnten Maße variieren, da es im Zuge späterer Neubindungen üblicherweise ebenfalls zu kleineren Beschneidungen einzelner Folia kam.²²⁶

²²² Vgl. Leroy 1974.

²²³ Vgl. Brubaker 2006, S. 6-8.

²²⁴ Vgl. Hussein 1970, S. 55; vgl. Parpulov 2015, S. 168f.

²²⁵ Vgl. Leroy 1974, S. 74.

²²⁶ Vgl. Hunger 1975, S. 49; vgl. Kominko 2013a, S. 227.

Öffnet man nun die Handschrift, fallen paläographische Besonderheiten auf. Der Schriftblock ist in zwei Kolumnen geteilt. Für Handschriften des 9. Jahrhunderts sind ein bis zwei Kolumnen üblich. Im 4. und 5. Jahrhundert waren drei oder vier Kolumnen gewöhnlich; man geht davon aus, dass dies durch die Papyrusrollen beeinflusst wurde.²²⁷

Die Anzahl der Kolumnen war demnach zeitgemäß.

Bei der Schrift handelt es um schräg nach rechts geneigte Bibelmajuskel, die auch Unziale genannt werden. In diesem Stil sollen oft Prachthandschriften der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts geschrieben worden sein.²²⁸ Zur selben Zeit werden im 8. und 9. Jahrhundert im Zuge des *Metacharakterismos* Majuskel sukzessive durch Minuskel ersetzt. Das Anfertigen der Umschriften war und ist bis heute für die Tradierung und den Erhalt der Texte und deren Inhalt von essenzieller Bedeutung.²²⁹ Aus der Bibelmajuskel entwickelte sich sodann die *liturgische Majuskel*, die voranging in der Kunstproduktion und für Bibeltexte eingesetzt wurde.²³⁰ Wie bereits erwähnt, wirkte der Codex Vat. gr. 699 aufgrund seines quadratischen Formats antiquiert. Eben diesen Eindruck verstärkt die immer unüblicher werdende Majuskelschrift.

Es sind also zwei spannende Beobachtungen festzuhalten: Zum einen verfasste man den Codex in einem Schriftstil, der zu jener Zeit tendenziell eher für liturgische Texte und Kunstobjekte eingesetzt wurde. Da es sich bei Kosmas' Abhandlung eindeutig nicht um einen liturgischen Text handelt, muss sie wohl als künstlerisches Manuskript kopiert worden sein. Zum anderen nahmen Personen im letzten Quartal des 9. Jahrhunderts das Manuskript älter wahr, und wähten es wohl nicht als zeitgenössisch.

Dass dieses Manuskript zu den luxuriöseren zu zählen ist, davon zeugt nicht nur die verwendete Bibelmajuskel, sondern auch die hohe künstlerische und materielle Qualität der vielen Illuminationen. Es besteht also Grund zu Annahme, dass dieses Werk nicht aufgrund seiner wissenschaftlichen und kosmologischen Bedeutung tradiert wurde, sondern in einem kirchlich-kunstwissenschaftlichen Kontext. Der Codex wurde nicht kopiert, um ihn astronomisch versierten, sondern jenen Personen vorzulegen, die sich im theologischen Kontext mit Bildern und Abbildern, der Darstellbarkeit des Göttlichen, und Zitaten der Bibel, die das zu legitimieren scheinen, auseinandersetzten; kurzum: all jenen, die Interesse an der ikonomachischen Debatte hatten.

²²⁷ Vgl. Hunger 1989, S. 28.

²²⁸ Vgl. Brubaker 2006, S. 5.

²²⁹ Vgl. Mazal 1989, S. 176.

²³⁰ Vgl. ebd., S. 171-178; vgl. Hunger 1989, S. 100.

3.3.4 Die Tradition der Christusdarstellungen

Beim Betrachten der Abbildungen der *CT* stechen vor allem all jene Bereiche heraus, die zusätzlich mit Blattgold verziert und damit hervorgehoben wurden. Dabei fallen die vergoldeten Nimbusse der abgebildeten Heiligen ins Auge. Im Folgenden werden die Christusikonen der *CT* im Speziellen untersucht. Diese bedürfen einer individuellen Untersuchung, da die Christusikone schließlich das vorrangige Streitobjekt der ikonographischen Auseinandersetzungen bildete. Im vorliegenden Codex fällt hierbei zunächst auf, dass Christus niemals Teil eines narrativen Sujets ist; obwohl neben dem größeren Teil an alttestamentarischen durchaus auch zwei neutestamentarische²³¹ Erzählungen abgebildet sind. Die Anwesenheit des Göttlichen wird auf zweierlei Weisen wiedergegeben: Entweder durch die Hand Gottes²³², die aus einem Himmelsstück ragt oder als Christus in menschlicher Gestalt²³³, wobei er aber sphärisch durch runde oder mandelförmige Rahmungen abgegrenzt wird. Jene Illuminationen der zweiten Kategorie sollen aufgrund ihrer Relevanz im 8. und 9. Jahrhundert im nun Folgenden untersucht werden.

Unter diesen sechs Illuminationen, die die menschliche Gestalt Christi darstellen, befinden sich auch die beiden ganzseitigen Abbildungen, die das Modell des Kosmos zeigen (Abb. 2.1; Abb. 2.2). Bei den anderen vier Abbildungen ist Christus zwar sphärisch getrennt vom restlichen Sujet, dennoch aber eng in den Bildaufbau integriert. So zum Beispiel die ganzseitige Miniatur, die das Kapitel über Ezechiel begleitet (fol. 74^r, Abb. 3.5): Das Sujet ist horizontal durch einen blauen Streifen, der als *Gestalt des Firmaments* (*εἶδος στερεώματος*) bezeichnet wird, getrennt. Im unteren Bereich befinden sich vier Cherubim, im oberen Christus, der mit einem beinahe kreisrund gekrümmten Regenbogen umrahmt ist. Neben diesem empfängt Ezechiel eine Schriftrolle durch die göttliche Hand. Christus ist nicht nur inhaltlich, sondern auch kompositorisch essenzieller Bestandteil dieser Miniatur. Ganz anders verhält es sich mit der Christusikone bei den beiden Kosmosdarstellungen. Die runde Ikone im Bereich oberhalb des Firmaments erscheint nicht innerhalb des Raumes des Kosmos, sondern außerhalb. Die beiden Ikonen sehen sich sehr ähnlich, weisen dennoch kleine Unterschiede auf. Auf beiden Abbildungen trägt Christus einen dunkelbraunen Bart, zusammengebundenes Haar und einen dunkelblauen

²³¹ Martyrium des Hl. Stephan (fol. 82^r), Bekehrung des Hl. Paulus (fol. 83^v).

²³² Codex Vat. gr. 699: fol. 45^r, fol. 59^v, fol. 61^v, fol. 66^r, fol. 74^r, fol. 82^v.

²³³ Codex Vat. gr. 699: fol. 39^v, fol. 43^r, fol. 63^v, fol. 72^r (Zwar nicht abgetrennt, aber nicht in die Narration integriert.), fol. 74^r, fol. 76^r.

Umhang mit Goldapplikationen; auch Gesichtszüge und -ausdruck sind nahezu ident. Auf dem goldenen Hintergrund befindet sich ein griechisches Kreuz, ähnlich einem Kreuznimbus, und die Ikonen sind grün gesäumt. Doch im Gegensatz zu jenem Christus auf fol. 43^r, zeigt der Christus auf fol. 39^v mit seiner rechten Hand eine Art Segensgestus und in der linken scheint er ein vergoldetes Buch, wohl das Evangeliar, zu halten. Beide Ikonen überragen ein wenig die Außengrenzen des himmlischen Kosmos. Ähnlich einem Stempel oder Siegel könnte man meinen Christus sei dem Kosmosmodell nachträglich hinzugefügt worden. Bei den anderen Ansichten des Kosmos, Seitenansicht (Abb. 2.3) und Projektion (Abb. 2.4), gibt es keine eindeutigen visuellen Hinweise auf Göttliches. Es drängt sich nun die Frage auf, ob diese Christusikonen bereits Teil des Sujets im Originalcodex des 6. Jahrhunderts waren, oder ob sie erst im hier vorliegenden Codex des 9. Jahrhunderts ergänzt wurden, um die ikonophilen Argumente zu betonen. Hinzu kommt die Überlegung, ob es sich hierbei um die Abbildung einer Ikone oder um eine Darstellungsform der Präsenz Christi handelt.

Die runde Form wäre für eine Christusikone auffallend und speziell, dennoch lassen sich Beispiele für ähnlich illuminierte Abbildungen in der Buchmalerei des 9. Jahrhunderts finden. Im Codex *Pantokrator* 61²³⁴ befinden sich neun Miniaturen, die ein Rundbild Christi zeigen.²³⁵ Eine Miniatur stellt den ikonophilen Patriarch Nikephoros dar, der stolz eine Christusikone präsentiert (Athos, Pantokrator 61, fol. 16^r, Abb. 3.6). Spannenderweise wirkt diese nicht nur mit dem Psalm 26²³⁶ zusammen, sondern auch mit einem antiikonoklastischen Gedicht, das nicht ganz vollständig entfernt wurde.²³⁷ Die Miniatur zeigt Nikephoros auf einem Schemel sitzend, sein Körper ist einem zweigeschossigen Architekturelement zugewandt. Im unteren Stockwerk sitzen sich zwei Menschengruppen gegenüber; es sind die Mitglieder des Konzils von 815 n.u.Z., die die sogenannte *Zweite Phase des Ikonoklasmus* unter Leo V einläuteten.²³⁸ Mit diesen sitzt Nikephoros explizit

²³⁴ Vgl. Dufrenne 1966, S. 15-37.

²³⁵ Vgl. Corrigan 1992, S. 74.

²³⁶ Speziell die folgenden beide Verse des Psalms sind für die Interpretation der Miniatur wichtig:

Einheitsübersetzung Psalm 26, 4-5:

„Ich saß nicht bei den falschen Menschen, mit Heuchlern hatte ich keinen Umgang.

Verhasst ist mir die Schar derer, die Unrecht tun; ich sitze nicht bei den Frevlern.“

Psalm 26, 4-5:

לֹא-יִשְׁכַּבְתִּי, עַם-מְתֵי-שָׁוְא; וְעַם נִעְלָמִים, לֹא אֲבוֹא
שִׁנְאַתִּי, קֹהֵל מְרַעִים; וְעַם-רָשָׁעִים, לֹא אֲשָׁב

Psalm 25, 4-5:

„οὐκ ἐκάθισα μετὰ συνεδρίου ματαιότητος καὶ μετὰ παρανομούντων οὐ μὴ εἰσελθῶ·

ἐμίσησα ἐκκλησίαν πονηρευομένων καὶ μετὰ ἀσεβῶν οὐ μὴ καθίσω.“

²³⁷ Vgl. Ševčenko 1965.

²³⁸ Vgl. Dufrenne 1966, S. 21f.

nicht zusammen, worauf auch der danebenstehende Psalm hinweist. Nikephoros hält in seiner Hand eine Christusikone, die zweifellos als solche interpretiert werden soll. Die Form, das Kreuz im Hintergrund und der Christustypus sind vergleichbar zu jenen Abbildungen der Kosmosmodelle in der *CT*.

Auch im *Khludov Psalter*, der aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts stammt, befinden sich insgesamt dreizehn Rundbilder Christi in unterschiedlichen Kontexten.²³⁹ Berühmt ist jene Miniatur, die den Ikonoklasten Johannes Grammatikos beim Übermalen einer Christusikone mit weißer Farbe abbildet (Moskau, Hist. mus. Cod. 129, fol. 67^r, Abb. 3.7). Direkt daneben sieht man den gekreuzigten Christus, wie er von einem Soldaten mit dem Essigschwamm getränkt wird. Die Anhänger*innen des Ikonoklasmus werden also mit den Peiniger*innen Christi gleichgesetzt.²⁴⁰ Auch bei dieser Ikone, die tatsächlich als solch eine fungiert, sind die Charakteristika Christi ähnlich und die Form ist rund.

Diese zwei exemplarisch ausgewählten Ikonen Christi stammen nicht nur auch aus dem 9. Jahrhundert, sondern ähneln auch stark jenen zwei Christusdarstellungen der *CT*. Doch nach diesem Vergleich bereits den Schluss zu ziehen, die Christusdarstellungen der *CT* seien demnach eine Neuerung des*der Kopist*in des 9. Jahrhunderts, wäre vollkommen überstürzt. Denn die runde Form und der bärtige Christustypus²⁴¹ waren keineswegs eine Erfindung des 9. Jahrhunderts, sondern standen in einer jahrhundertlangen Tradition. Ein Portraitbild, das die Büste einer einzelnen Person darstellt, und in einen Rundschild eingeschrieben ist, nennt man antiker Tradition zufolge *imago clipeata*. Ihren Ursprung findet dieses in der römischen Antike, wo zunächst das Portrait von Kriegsheld*innen auf dem Schild verewigt wurde. Im Laufe der Zeit wurden auch die Köpfe und Büsten anderer wichtiger Persönlichkeiten in diese Rundschildform eingeschrieben. Im ersten Jahrhundert n.u.Z. war diese Art der Darstellung vor allem als Grabportrait üblich.²⁴²

Während man es im Christentum in den ersten drei Jahrhunderten noch vermied Göttliches bildlich darzustellen, drängte sich im 4. Jahrhundert das Verlangen danach immer mehr auf. Dabei griff man auf die vorhandene Formensprache der Spätantike zurück, unter anderem auch auf die Form des *imago clipeata*. In den frühesten Darstellungen Christi tritt dieser stets als Symbol auf, wie beispielsweise als Hirte, Lehrer oder Richter. Die in die

²³⁹ Vgl. Corrigan 1992, S. 74.

²⁴⁰ Vgl. Peers 2004, S. 49; Belting 2011, S. 177.

²⁴¹ Zur Entwicklung des bärtigen Christustypus und anderen Darstellungsweisen des Frühchristentums, siehe: Sauer 1923.

²⁴² Genaue und umfassende Informationen zum Gebrauch des Rundschildportraits in der Antike bietet: Winkes 1969.

runde Form des *imago clipeata* eingeschriebene Büste Christi stellt nunmehr den Gottmenschen Christus selbst dar.²⁴³ Durch das neu-christianisierte, runde Bildformat wird die Darstellung Christi losgelöst von üblichen Kompositionen und Sujets und erlangt dadurch Autonomie. Für das Auftauchen dieses runden Formats in der frühbyzantinischen Zeit blieben wenige Artefakte erhalten. Allerdings nicht, weil diese selten hergestellt wurden, sondern, weil einige im Zuge des Ikonoklasmus zerstört wurden.²⁴⁴ Vom Gebrauch des *imago clipeata* im Christentum des 5. und 6. Jahrhunderts zeugen aber noch eine Vielzahl an Pilgerampullen von Monza und Bobbio. Auch hier wird der gekreuzigte und wiederauferstandene Christus mit Hilfe eines *imago clipeata* sphärisch von der übrigen Szenerie abgekapselt (Abb. 3.8).²⁴⁵

Doch nicht nur Elemente aus der antiken römischen Formensprache übernahm das Christentum zu jener Zeit, sondern auch aus dem uralten heidnischen Helios- bzw. Sonnenkult.²⁴⁶ Der Sonnenkult war im 3. Jahrhundert n.u.Z. weit verbreitet, sein Einflussgebiet erstreckte sich von Indien bis nach Antiochien.²⁴⁷ Die in diesem Kult als göttlich verehrte Sonne und deren Symbolik findet sich seit dem 3. Jahrhundert n.u.Z. vermehrt im christlichen Kontext. Auch, dass Christus gleichermaßen dem Logos und der Sonne entspricht, war eine allgemein gültige christliche Auffassung des Christentums jener Zeit; mit dieser Symbolik arbeitete insbesondere die Alexandrinische Katechetenschule.²⁴⁸ Eigenschaften, die Helios zugeschrieben wurden, wie *unbesiegbar* (*invictus*), *allherrschend* (*παντοκράτωρ*), und *allwissend*, wurden alsbald zu Attributen Christi.²⁴⁹ Ebenso adaptierte das Christentum Elemente der ikonographischen Darstellungsweise Helios', allen voran den Nimbus. Bei einem *imago clipeata* erscheint der Nimbus als goldener Hintergrund. Da bald nicht nur Christus, sondern auch Heilige mit Nimbus dargestellt wurden, fügte man dem Nimbus Christi in manchen Fällen noch ein griechisches Kreuz hinzu,²⁵⁰ so auch bei den Abbildungen Christi in den Codices des 9. Jahrhunderts. Relikte des Sonnenkultes sind in den Illuminationen der CT noch klar zu erkennen: die Sonne wird immerzu beseelt dargestellt. Ähnlich einem *imago clipeata* erscheint die rote

²⁴³ Vgl. Bolten 1937, S. 38-40.

²⁴⁴ Vgl. ebd., S. 87.

²⁴⁵ Vgl. Grabar 1958, S. 29f.

²⁴⁶ Weiterführende Literatur zum Sonnenkult in der Spätantike und im Zusammenhang mit Kaisertum: Berrens 2004; Rickert 2001.

²⁴⁷ Vgl. Bolten 1937, S. 40f.

²⁴⁸ Vgl. ebd., S. 42.

²⁴⁹ Vgl. ebd., S. 43.

²⁵⁰ Vgl. ebd., S. 102f.

Sonne den Codex hindurch mit dem Portrait Helios‘, bekrönt mit einem goldenen Strahlenkranz.²⁵¹

Diese beiden Gründe, also die Christianisierung des *imago clipeata* im etwa 4. Jahrhundert und die offensichtlichen Hinweise auf den Helioskult in der CT, legen nahe, dass die Christusabbildungen der Kosmosmodelle bereits in der Originalhandschrift des 6. Jahrhunderts dargestellt waren. Diese Annahme bestätigt außerdem ein Blick auf die Abbildungen der beiden anderen Codices der CT, die aus dem 11. Jahrhundert stammen, und das Stemma. Bei allen drei Codices befindet sich im Himmelsgewölbe des Universums ein *imago clipeata* Christi.²⁵² Die Codices des 11. Jahrhunderts gehören einer anderen Familie an, als der des 9. Jahrhunderts; diese Familien splitteten sich schon bald nach dem Archetyp auf. Daher ist davon auszugehen, dass bereits die ursprüngliche Handschrift diese Miniaturen beinhaltete und eben auch die Christusikonen am Himmelsgewölbe, die hier im Zentrum der Diskussion stehen.²⁵³

Es wurde also dargelegt, dass die Christusikonen keine ikonophilen Ergänzungen des 9. Jahrhunderts darstellen, sondern auf diese Weise bereits den Codex des 6. Jahrhunderts schmückten. Es ist aber durchaus vorstellbar, dass der*die Auftraggeber*in im 9. Jahrhundert über diese Christusdarstellungen sehr erfreut war, da diese die ikonophile Überzeugung in ihrer Tradition bestätigten. Im Vergleich zu den Codices des 11. Jahrhunderts ist nämlich bei der Ausarbeitung der Christusikonen ein bedeutender qualitativer Unterschied in Kunstfertigkeit und Material festzustellen. Im Codex des 9. Jahrhunderts sind die Gesichtszüge Christi bedeutend feiner und detailreicher gemalt, zudem wurde der Nimbus mit Gold verziert. Dieses Bild Christi wurde gemacht, um als solches ins Auge zu stechen. Nun ist noch die Frage offen, ob es sich hierbei um eine Ikone als solche handelt. Bei den erwähnten Beispielen aus der Buchmalerei des 9. Jahrhunderts, die den Triumph der Ikonophilie explizit zum Thema haben, ist deutlich zu erkennen, dass es sich hier um die Ikone als Gegenstand handelt. In der CT scheint dies eher nicht der Fall zu sein; es ist keine Ikone Christi, sondern stellt dessen Präsenz in diesem Bereich des Kosmos dar. Das *imago clipeata* wurde hier genutzt, um den Gottmensch Christus selbst und seinen Platz im Universum zu visualisieren. Es ist jedoch durchaus möglich, dass dieselben Christusabbildungen im 9. Jahrhundert als Ikonen interpretiert wurden.

²⁵¹ Codex Vat. gr. 699: fol. 41^v, fol. 42^v, fol. 43^v, fol. 93^r, fol. 96^r, fol. 114^v, fol. 115^v.

²⁵² Codex Vat. gr. 699: fol. 43^r; Laur. Plut. IX.28: fol. 95^v; Sin. gr. 1186: fol. 69^r.

²⁵³ Vgl. Kominko 2013a, S. 7-9.

3.3.5 Zusammenfassung

Der Codex Vat. gr. 699 bestätigt auf mehrere Weisen die ikonophile Interpretation von Tradition im 9. Jahrhundert. Inhaltlich setzt sich die *CT* genau mit jener biblischen Erzählung auseinander, die Ikonophile immerzu dann einsetzen, wenn es einer Verteidigung gegen das zweite Gebot, das von gegnerischer Seite als Bilderverbot ausgelegt wurde, bedurfte. Die Bibelstelle berichtet von Moses, der von Gott den Auftrag erhält, das Bundeszelt zu bauen und zu schmücken. Schon zuvor im 7. Jahrhundert wurde dieses Argument gegen jüdische Angriffe genutzt und während der Ikonomachie dann für die Auseinandersetzungen mit ikonoklastische Christ*innen reaktiviert. Diese Passage von Moses' Bau des Bundeszelts bildet sodann für Ikonophile den Ursprung der christlichen Tradition. Tradiert wurde diese, wie auch andere christliche Bräuche, ihnen zufolge mündlich bis in die Gegenwart des 9. Jahrhunderts. Ebenso präsentiert die *CT* einen Katalog von Propheten und Heiligen, die dabei als wichtige Zeug*innen der Tradition und der Fleischwerdung Christi auftreten. Dass dieses Argument im 9. Jahrhundert häufig angebracht wurde, verdeutlichen nicht nur die Schriften ikonophiler Theologen, sondern auch Illuminationen. Es zeigt sich in den verwendeten Zitaten zudem ein gesteigertes Interesse an älteren Texten, also solche des 4. und 5. Jahrhunderts.²⁵⁴ Man schien jenen weit mehr zu vertrauen als zeitgenössischen Abhandlungen. Dieser Trend hin zum Alten verhalf der *CT* wohl zusätzlich zu neuer Aufmerksamkeit mehrere Jahrhunderte nachdem sie ursprünglich abgefasst wurde.

Bei der Herstellung des Codex Vat. gr. 699 scheint man sich ganz bewusst am Stil älterer Codices orientiert zu haben. Das quadratische Format, das in den vergangenen Jahrhunderten üblicher war, und die althehrwürdige Bibelmajuskel wirken traditionell und verhelfen damit dem Inhalt zu noch größerer Glaubwürdigkeit. Die vielen prächtigen Illuminationen des Hauptes Christi, der Cherubim, der Propheten, der Aposteln und weiterer Heiliger bestätigen die Leser*innenschaft in ihrem ikonophilen Umgang mit Bildern. Beim Codex Vat. gr. 699 kommt neben dieser inhaltlichen Wertschätzung für Vergangenes, also noch die formale Komponente hinzu. Dieser Codex beinhaltet nicht nur einen althergebrachten Text, sondern hat auch die Form, das Format und den Schriftstil eines solchen. Der Codex vermittelt seinem Publikum, er bewahre bereits über Jahrhunderte die christliche, ikonophile Tradition.

²⁵⁴ Vgl. Hanson 1962, S. 243-244.

3.4 Das Argument des Antijudaismus

Die Ikonophilen werfen ihren ikonoklastischen Gegner*innen vehement vor, ihre ablehnende Haltung gegenüber Bildern basiere auf einer Beeinflussung durch das Judentum und den Teufel selbst. Im 7. Jahrhundert wurden eine Vielzahl an antijüdischen Polemiken verfasst, die sich ebenfalls mit der Bilderfrage im Christentum und im Judentum auseinandersetzen. Damals klagten Vertreter*innen des Judentums Christ*innen an, sich nicht an das zweite Gebot zu halten. Die Argumente der im 7. Jahrhundert verfassten christlichen Verteidigungsschriften wurden von Ikonophilen im 8. Jahrhundert direkt übernommen, als nun christliche Ikonoklast*innen ihnen unterstellten, das zweite Gebot zu missachten. Daher sind die ikonophilen Schriften auch von einer stark antijüdischen Haltung geprägt. Dies schlägt sich in der Darstellungsweise von Juden*Jüdinnen in illuminierten Codices des 9. Jahrhunderts nieder. Im Codex Vat. gr. 699 hingegen ist eine derart antijüdische Haltung nicht zu erkennen. Kosmas sorgt sich vielmehr um eine mögliche Beeinflussung des Christentums durch die antike Naturphilosophie. Obwohl die Vertreter*innen der Ikonophilie und Kosmas nicht die Einflüsse derselben Religion fürchten, so eint sie dennoch ihre Sorge um Häresien, die das Christentum *verunreinigen* würden.

Das folgende Kapitel legt zunächst den Antijudaismus, der im 8. und 9. Jahrhundert mit der Ikonophilie einherging, offen. Diese abwertende Gesinnung dem Judentum gegenüber lässt sich sowohl anhand der ikonophilen Schriften als auch mittels Illuminationen feststellen. Im Weiteren wird untersucht, wen Kosmas in der *CT* als Bedrohung des *wahren* Glaubens wahrnimmt. Dass das Judentum hierin nicht im Pranger steht, ist nicht auf den fehlenden Antijudaismus des 6. Jahrhunderts zurückzuführen, sondern vielmehr auf eine vergleichbare Kosmologie. Der Verdacht, dass auch Kosmas' Weltanschauung nicht gänzlich frei von nicht-christlichen Einflüssen ist, wird sich bestätigen.

3.4.1 Ikonophiler Antijudaismus

Ein bedeutendes Argument der ikonophilen Schriften bildet der Antijudaismus, als dessen Wegbereiter Leontios von Neapolis (7. Jahrhundert) gilt.²⁵⁵ In der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts setzt er sich in seiner antijüdischen Polemik *Κατὰ Ἰουδαίων* mit Fragen der Bilder- und Kreuzesherstellung und der Verehrung dieser auseinander.²⁵⁶ Sein dezidiertes Ziel ist es, die christliche Verehrung von Ikonen, Kreuzen, Reliquien etc. gegenüber dem

²⁵⁵ Ausführlicher zu Leontios von Neapolis, siehe: Mango 1984.

²⁵⁶ PG 93, 1597A-1610A; vgl. Thümmel 1992, S. 127; vgl. Külzer 1999, S. 263-266.

Judentum zu rechtfertigen und dieses im selben Atemzug zu diffamieren. Die jüdische Gemeinde hatte wohl zuvor den Vorwurf erhoben, dass Christ*innen sich nicht an das Bilderverbot hielten. Leontios bringt daraufhin eine Vielzahl an Argumenten, die dies bestreiten sollen: so werden auch im Alten Testament Gegenstände und Personen verehrt, allerdings werden diese nicht selbst angebetet, sondern durch sie wird Gott verherrlicht. Zudem unterscheidet er zwischen christlichen Ikonen, die Abbilder Christi und Heiliger sind, und Götzen, die Bilder von Dämonen und mit dem heidnischen Polytheismus verbunden sind.²⁵⁷ Mehr als ein Jahrhundert später müssen sich ikonophile Christ*innen erneut gegen die Anschuldigung, das Bilderverbot zu missachten, verteidigen. Diesmal sind es ikonoklastische Christ*innen, die diesen Vorwurf erheben. Der Vergleich macht deutlich, dass Johannes von Damaskus eine Vielzahl an Argumenten von Leontios übernahm. Jeweils am Ende seiner drei Gegenreden fügt er ein Florilegium an, das Fragmente patristischer Texte enthält, die die eigene vorangegangene Schrift stützen und glaubhaft machen. Während das erste Florilegium 23 und das zweite 30 Zitate umfasst, enthält das dritte und letzte fast 100 Zitate und ist damit mit Abstand das umfangreichste.²⁵⁸ Im Florilegium der ersten und der dritten Rede verwendet Johannes direkte Zitate aus Leontios antijüdischer Schrift.²⁵⁹ So wurden auch die antijüdischen Textstücke des 7. Jahrhunderts mithilfe von Florilegien ins 9. Jahrhundert tradiert. Das Zusammenstellen von Florilegien war während der Ikonomachie gängige Praxis, sowohl auf ikonoklastischer als auch auf ikonophiler Seite. Im Gegensatz zu den ikonoklastischen Florilegien, die allein Textstellen der Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts zitieren, überliefern die ikonophilen Florilegien auch Schriften aus der jüngeren Vergangenheit, etwa dem 6. und 7. Jahrhundert.²⁶⁰ Zu diesen zählen auch die Textstellen des Leontios von Neapolis. Betrachtet man die verwendeten Zitate, so kann man davon ausgehen, dass Johannes von Damaskus die antijüdischen Schriften nicht deshalb auswählte, weil sie das Judentum verunglimpfen, sondern weil Leontios hierzu die Herstellung von Bildern, Bilderverehrung und Götzendienst behandelt. Diese Themen waren es, die Johannes von Damaskus interessierten und die seine Aussagen stützen sollen. Es ist anzunehmen, dass es in seiner Auswahl eher zweitrangig war, dass diese Schrift ursprünglich in einem antijüdischen

²⁵⁷ Vgl. Thümmel 1992, S. 135-136.

²⁵⁸ Vgl. Alexakis 2015, S. 34.

²⁵⁹ Kotter 1975, S. 156 (*Antirrhetici* I.54); ebd., S. 156 (*Antirrhetici* I.56); ebd., S. 178-181 (*Antirrhetici* III.84-89).

²⁶⁰ Vgl. Parry 1996, S. 155.

Kontext verfasst wurde.²⁶¹ Dass soll im Umkehrschluss jedoch keinesfalls bedeuten, dass das 8. und 9. Jahrhundert frei von antijüdischen Ressentiments war. Den Ikonoklast*innen wurde aufgrund ihres Vorwurfs von ikonophiler Seite nachgesagt, sie würden mit dem Judentum und dem Islam sympathisieren.²⁶²

Der ikonophile Topos, die ikonoklastische Häresie und alles Böse und Schlechte brächten das Judentum und der Islam ins christliche Byzantinische Reich hinein, entstand bereits am Beginn des 8. Jahrhunderts. Diesen Vorwurf versuchen die Ikonoklast*innen abzuwehren, indem sie den Spieß umdrehen und ihren Gegner*innen dasselbe vorwerfen.²⁶³ Davon zeugt der Horos des ikonoklastischen Konzils von Hiereia indem Johannes von Damaskus *Mansur* genannt wird, um auf die arabische Herkunft seiner Familie hinzuweisen. Da Johannes Untertan des Kalifen ist, wird er als *sarazenisch/arabisch gesinnt* (σαρρακηνόφρων) beleidigt, und damit seine ikonophile Haltung als arabische Beeinflussung dargestellt.²⁶⁴

Vor allem aber sind es die Ikonophilen, die das Judentum und den Islam beschuldigen, für häretische Strömungen innerhalb des Christentums verantwortlich zu sein. Davon zeugt eine legendarische Erzählung, die in unterschiedlichen Versionen kursierte. Eine davon trug Johannes von Jerusalem am Konzil von Nicäa II vor²⁶⁵: Darin tritt ein intriganter jüdischer Magier an den dümmlich dargestellten Kalifen Yazīd II heran, um einen Pakt mit ihm zu schließen. Der Jude verspricht ihm ein langes Leben als Herrscher. Noch bevor der Kalif erfährt, welche Gegenleistung von ihm dafür erwartet wird, lässt er sich auf den Pakt ein. Gleich darauf nennt der Jude seine Bedingung: der Kalif soll ein Rundschreiben aussenden, das anordnet, alle bildlichen Darstellungen des Christentums zu zerstören und vollkommen verschwinden zu lassen. Dem kam der Kalif selbstverständlich nach und im gesamten Reich werden die christlichen Bilder abgenommen. Diese Erzählung macht die ikonophile Überzeugung deutlich, dass der Ikonoklasmus nicht von den Christ*innen stammt, sondern das Produkt eines diabolischen Pakts zwischen einem Juden und einem Araber ist.²⁶⁶ Zudem bildet die Legende dieses ikonoklastischen Rundschreibens in den Konzilsakten von Nicäa II die früheste Quelle für das mögliche Edikt von Yazīd II.²⁶⁷ In einer anderen Version dieser Erzählung variieren die genannten Personen. Da ist es nicht

²⁶¹ Vgl. Kotter 1975, S. 27.

²⁶² Vgl. ebd., S. 127.

²⁶³ Vgl. Gero 1973, S. 62.

²⁶⁴ Vgl. Krannich/ Schubert/ Sode 2002, S. 68f. (356C/D).

²⁶⁵ Vgl. Lamberz 2012, S. 590-594.

²⁶⁶ Für eine detaillierte Untersuchung dieser Erzählung: vgl. Speck 1990, S. 25-113.

²⁶⁷ Vgl. Sahner 2017, S. 12f.

der Kalif Yazīd II, der von einem jüdischen Magier umgarnt wird und ein ikonoklastisches Rundschreiben aussendet, sondern der ikonoklastische Kaiser Leo III.²⁶⁸ So oder so, im Kern beider Erzählungen ist der Jude der Ursprung des Bilderstreits und damit der ikonophile Antijudaismus offenkundig.

Die Vorbehalte gegen das Judentum, das einen bilderfeindlichen Einfluss auf so manche Christ*innen gehabt haben soll, schlägt sich nicht nur in den verschriftlichten antijüdischen Argumenten der Ikonophilen nieder, sondern spiegeln auch die Miniaturen ikonophiler Handschriften des 9. Jahrhunderts wider. Die Illuminationen zeugen allerdings nicht von einer sachlichen Diskussion über die unterschiedlichen Ansichten der Bilderfrage im Judentum und im Christentum, sondern diffamieren und verteufeln Juden*Jüdinnen. Visualisiert wurde diese antijüdische Haltung, indem man sie mit Merkmalen darstellt, die zuvor dem Teufel vorbehalten waren: zerzauste Haare, ein riesiger animalischer Mund, daraus oft eine ellenlange Zunge hängend, und eine Hakennase.²⁶⁹ Einige dieser Attribute finden sich auch in der berühmten Illumination des *Khludov Psalters* wieder (Abb. 3.7). Die beiden Peiniger Christi werden mit Hakennase und grimmiger Fratze dargestellt, wie es in Illuminationen für Juden*Jüdinnen dieser Zeit typisch war.²⁷⁰ Das teufelsähnliche Aussehen wird vor allem im direkten Vergleich mit dem juvenilen und lieblichen Gesicht Christi deutlich. Dass in dieser Illumination die Peiniger Christi als Juden dargestellt werden, rührt vom frühchristlichen Vorwurf, die Juden*Jüdinnen hätten Christus getötet. Ab dem beginnenden 4. Jahrhundert finden sich in christlichen Werken, dort wo über Juden*Jüdinnen geschrieben wird, vermehrt die Epitheta *Christusmörder* und *Christustöter*.²⁷¹ Nachdem den Ikonoklast*innen nachgesagt wurde, sie seien vom Judentum beeinflusst worden, nutzte man nun auch für sie dieselben Attribute. So hat in dieser Illumination der Ikonoklast Johannes Grammatikos, der die Christusikone überpinselt, ebenfalls krauses und zerzaustes Haar. Die Miniatur visualisiert in aller Deutlichkeit die Parallelen, die die Ikonophilen zogen zwischen jenen, die die Ikonen ruinieren und Juden*Jüdinnen, denen man nachsagte, Christus getötet zu haben. Dass die Ikonenzerstörung mit der Tötung Christi gleichgesetzt wird, hängt eng mit der Annahme zusammen, dass die Verehrung oder Schmähung, die einer Ikone entgegengebracht wird, auf die abgebildete Person übergeht. Im Kapitel 3.5.1.4 wird der Zusammenhang von

²⁶⁸ Vgl. Gero 1973, S. 62-64.

²⁶⁹ Vgl. Amishai-Maisels 2006, S. 50-51.

²⁷⁰ Vgl. Revel-Neher 1992, S. 78, 108.

²⁷¹ Vgl. Griffith 1988, S. 74.

prototypos und *typos* im Kontext der Ikonomachie ausführlich besprochen. Wie also einst die Juden*Jüdinnen Christus quälten und folterten, indem sie den Gekreuzigten mit dem Essigswamm tränkten und mit der Lanze sein Ableben feststellten, so tun es ihnen nun die Ikonoklast*innen gleich, indem sie die Ikone mit dem Abbild des Gottessohns mit weißer Farbe beschmieren. Dieses boshafte Verhalten der Ikonoklast*innen können sich die Ikonophilen allein damit erklären, dass wohl das Judentum und der Islam diese mit häretischem, bilderfeindlichem Gedankengut infiltrierte. Die genannten Attribute, die man zunächst für die Darstellung des Teufels, dann auch für Juden*Jüdinnen verwendete, wurden in Illuminationen nun auch zum Erkennungsmerkmal von Ikonoklast*innen. Johannes von Damaskus griff für seine Schriften in großen Teilen auf die Argumentationen der antijüdischen Polemiken des Leontios von Neapolis zurück. Textabschnitte wie der folgende zeigen nicht nur, wie die antijüdische zur antiikonoklastischen Argumentation wurde, sondern machen auch deutlich, woher die jüdischen Attribute der bildenden Kunst übernommen wurden:

„Ἀλλ' ὁ τῆς ἀληθείας ἐχθρὸς καὶ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων πολέμιος ὃ ποτε δαιμόνων καὶ ἀσεβῶν ἀνθρώπων καὶ πετεινῶν καὶ κνωδάλων καὶ ἐρπετῶν εἰκόνας ποιεῖν καὶ ταύταις ὡς θεοῖς προσκυνεῖν οὐ μόνον τὰ ἔθνη, ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ πολλάκις πλανήσας νῦν εἰρήνην ἔχουσιν τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαν συνταράξαι σπουδάζει διὰ χειλέων ἀδίκων καὶ γλώσσης δολίας λόγοις θείοις τὴν κακίαν παραρτύνων καὶ ταύτης τὸ ἄσχημον καὶ σκοτεινὸν εἶδος ἐπικαλύπτειν πειρώμενος καὶ τὰς καρδίας τῶν ἀστηρίκτων σαλεύειν ἐκ τῆς ἀληθοῦς καὶ πατροπαραδότου συνηθείας: [...] ἀνέστησαν γάρ τινες λέγοντες, ὡς οὐ δεῖ εἰκονίζειν καὶ προτιθέναι εἰς θεωρίαν καὶ δόξαν καὶ θαῦμα καὶ ζῆλον τὰ τοῦ Χριστοῦ σωτήρια θαύματά τε καὶ πάθη καὶ τὰς τῶν ἁγίων ἀνδραγαθίας κατὰ τοῦ διαβόλου. Καὶ τίς ἔχων γινῶσιν θεῖαν καὶ σύνεσιν πνευματικὴν οὐκ ἐπιγινώσκει, ὅτι ὑποβολὴ τοῦ διαβόλου ἐστίν; [...]”²⁷²

„Doch der Feind der Wahrheit und Gegner des Heils der Menschen hat einst nicht nur die Heiden, sondern sogar die Söhne Israels auf vielfache Weise dazu verführt, damals Bilder von Dämonen, gottlosen Menschen, Vögeln, Würmern und Schlangen anzufertigen und sie als Götter zu verehren, und jetzt bemüht er sich voll Eifer, die Kirche Christi völlig zu verführen; denn sie lebt in Ruhe. Durch gottlose Lippen und durch tückische Zunge (vgl. Ps 120,2) rüstet der Feind die Bosheit mit göttlichen Worten aus und versucht, sowohl deren häßliches und finsternes Aussehen zu verhüllen als auch überlieferte Gewohnheit loszureißen. Denn es haben sich einige erhoben, die behaupten, es sei nicht nötig, die heilbringenden Wunder Christi, seine Leiden und die tapferen Taten der Heiligen gegen den Teufel abzubilden und zum Anschauen, zur Verherrlichung, zum Bewundern und zur Nachahmung auszustellen. Und wer erkennt nicht, wenn er göttliches Wissen und geistlichen Verstand hat, daß dies Eingebung des Teufels ist? [...]”²⁷³

²⁷² Kottler 1975, S. 71 (*Antirrhethici* II.4).

²⁷³ Hradsky 1996, S. 60.

Um sich gegen den ikonoklastischen Vorwurf Idolatrie zu betreiben zu wehren, pochten dann Nikephoros und Theodor Studites auf die strenge Unterscheidung zwischen Ikone (*εἰκών*) und Götze (*εἰδωλον*). Diese stammt jedoch nicht erst aus der Zeit der Ikonomachie, sondern wurde von Origines im 3. Jahrhundert erstmals klar voneinander abgegrenzt. Origines zufolge ist ein Götze das Bild von etwas, das nicht existent ist; eine Ikone hingegen hat einen *prototypos*. Dieselbe Erklärung wird auch später in den ikonophilen Verteidigungsschriften übernommen.²⁷⁴ Gleich zu Beginn seiner ersten Gegenrede wehrt sich Theodor Studites gegen die Unterstellung des Häretikers, dass die Bilderverehrung eine pagane Praxis sei, die in Form von Ikonen Einzug in die katholische Kirche fand. Diese Stelle zeigt, dass nicht nur der Einfluss des Judentums gefürchtet war, sondern auch der der paganen Religion:

„[...] Ποία δὲ κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος, κἀνταῦθα ἔστι φράσαι, ἢ τίς συμφώνησις Χριστῷ πρὸς Βελίαλ; εἰκόσι τε ἱεραῖς καὶ εἰδώλοις δαιομονίων; ἢ γὰρ ἂν ἐχρῆν πρὸ τῶν αἰτιατῶν, τὰ αἷτια σέβειν καὶ προσκυνεῖν, τὸ δὴ λεγόμενον, τῇ Ἀστάρτῃ καὶ τῷ Χαμῶς βδελύγματι Σιδονίων. Ἀπόλλωνί τε καὶ Διὶ καὶ Κρόνῳ, καὶ τοῖς ἄλλοις παντοδαποῖς θεοῖς τῶν Ἑλλήνων· οἱ κατὰ πλάνης δαιμονικῆς ἄγνοιαν τὴν λατρείαν ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος Θεοῦ ἐπὶ τὰ δημιουργήματα μεταθέμενοι, Ἐλάτρευσαν, [...]“²⁷⁵

„[...] Welche Gemeinsamkeit haben das Licht und die Dunkelheit, hier ist zu bedenken, was ist die Übereinstimmung zwischen Christus mit Belial? Was ist etwa den heiligen Bildern und den verdammten Idolen ähnlich? Denn es wäre angebracht vor den Verursachern ihre Ursachen zu verehren, so steht es geschrieben, Astarte und Chamos, den Gräuel der Sidonier. Apollon, Zeus und Kronos und all die anderen verschiedenen Götter der Griechen; diesen, die in Folge teuflischer Irreführung verkennen, dass die Verehrung von Gott als Schöpfer auf die Schöpfung übergeht, die sie verehren [...]“²⁷⁶

Wiederum schlägt sich die abwertende Haltung gegenüber der paganen Religion nicht nur in den Schriften nieder, sondern wird auch in den Illuminationen ikonophiler Codices visualisiert. Pagane Götterstatuen bekommen beispielsweise im *Pantokrator 61* Hörner aufgesetzt, um damit auf ihre dämonischen Kräfte hinzuweisen, die mit dem Christentum ganz und gar nicht zu vereinbaren sind.²⁷⁷ Die Sorge der Ikonophilen, ihre Ikonen würden mit den paganen Götterbildern verglichen, taucht ebenso bereits bei Johannes von Damaskus auf:

²⁷⁴ Vgl. Parry 1996, S. 44-51.

²⁷⁵ PG 99, 329C-D (*Antirrhети* I.2).

²⁷⁶ Übers. S.P.

²⁷⁷ Vgl. Amishai-Maisels 2006, S. 51.

„Ἄς μέντοι χρήσεις παράγεις, οὐ τῶν παρ’ ἡμῖν εἰκόνων βδελύσσονται τὴν προσκύνησιν, ἀλλὰ τῶν ταύτας θεοποιούντων Ἑλλήνων. Οὐ δεῖ τοίνυν διὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων ἄτοπον χρῆσιν καὶ τὴν ἡμετέραν εὐσεβῶς γινομένην ἀναιρεῖν. [...] δαίμοσι τὰς εἰκόνας ἀνατιθέασιν Ἕλληνες καὶ θεοὺς ταύτας προσαγορεύουσιν, ἡμεῖς δὲ ἀληθεῖ θεῷ σαρκωθέντι καὶ θεοῦ δούλοις καὶ φίλοις δαιμόνων ἀπελαύνουσι στίφη.“²⁷⁸

„Diejenigen Beweisstellen, die Du anführst, verursachen allerdings keinen Abscheu vor der Verehrung der Bilder bei uns, sondern vor der Verehrung der Griechen, welche die Bilder zu Göttern machen. Es ist also nicht nötig, wegen des falschen Gebrauchs bei den Griechen auch den unsrigen, der in Ehrfurcht geschieht, zu beseitigen. [...] für Dämonen stellen die Griechen ihre Bilder auf, und als Götter rufen sie diese an, wir aber nehmen durch den wahrhaftigen, fleischgewordenen Gott den Dienern und Freunden der Dämonen ihre dichtgedrängten Heereshaufen weg.“²⁷⁹

Die Ikonophilen zeigen also in Wort und Bild, dass sie sich klar von Einflüssen anderer Religionen abgrenzen, indem sie diese abwerten. Der Vorwurf, man würde die Bildpraktiken einer anderen Religion übernehmen, war ein ernstzunehmender und sich gegen diesen zu wehren war notwendig.²⁸⁰ Die *Reinheit* des Christentums scheint oberste Priorität zu haben, woraus sich auch die Schwere des Vorwurfs gegen die ikonoklastische Seite, sie seien vom Judentum beeinflusst, ableiten lässt. Die postikonoklastische Phase ist geprägt von einer stark antiikonoklastischen Stimmung in der Gesellschaft. Davon zeugt unter anderem ein Brief, den Photios an den Bulgarenherrscher schrieb. Hierin meint Photios, die Ikonoklast*innen seien sogar noch schlimmer als die Juden*Jüdinnen. Photios propagiert damit in ähnlicher Weise den Antiikonoklasmus, wie die antiikonoklastischen Codices derselben Zeit.

3.4.2 Feindbild der Christlichen Topographie

Kosmas statuiert gleich zu Beginn der *CT* klar gegen wen sich die folgende Abhandlung richtet: „Gegen die, die Christen sein wollen und im Gefolge der paganen Schriftsteller glauben und meinen, daß der Himmel kugelgestaltig sei.“²⁸¹ Er unterscheidet dann in drei Gruppen: die ersten sind die wahren Christen, zu denen er sich wohl auch selbst zählt. Sie bekennen sich voll und ganz zur Heiligen Schrift, erkennen die Übereinstimmung des Alten und Neuen Testaments und teilen den Glauben an die christliche Kosmographie, in der

²⁷⁸ Kotter 1975, S. 114f. (*Antirrhети* I.24).

²⁷⁹ Hradsky 1996, S. 51f.

²⁸⁰ Vgl. Parry 1996, S. 48.

²⁸¹ Schneider 2010, S. 34.

„Πρὸς τοὺς χριστιανίζειν μὲν ἐθέλοντας, κατὰ τοὺς ἐξῶθεν δὲ σφαιροειδῆ τὸν οὐρανὸν νομίζοντας εἶναι καὶ δοξάζοντας.“ Wolska-Conus 1968a, S. 261.

Form wie sie Kosmas vertritt.²⁸² Die zweite Gruppe bilden die Griechen, also die Paganen. Hiermit sind all jene gemeint, die den Erkenntnissen der antiken Naturphilosophie Glauben schenken. Kosmas will auf diese nicht weiter eingehen, weil sie sich ihm zufolge gegenseitig schon zur Genüge widerlegen. Er scheint bei diesen keine Hoffnung zu haben, sie von der christlichen Kosmologie überzeugen zu können.²⁸³ Die dritte Gruppe bildet das Zielpublikum der *CT*: sie behaupten von sich Christ*innen zu sein, stimmen jedoch mit der Annahme der Naturphilosophie, die Erde sei rund, überein.²⁸⁴ Damit meint Kosmas all jene, die mit der Kosmologie des Johannes Philoponos, d'accord gehen. Philoponos vertritt eine Kosmologie, die Thesen der Naturphilosophie übernimmt, diese dann aber mit der Heiligen Schrift belegt. Allen voran war Philoponos von der die Kugelgestalt der Erde überzeugt, die eine Erkenntnis der antiken Naturphilosophie war, und von ihm mithilfe zahlreicher Bibelzitate erwiesen wurde. So geht er auch bei anderen Hypothesen vor, wie beispielsweise bei der Anzahl der Himmel. Er nimmt ein Ergebnis an, dessen Fundament naturphilosophische Erkenntnisse bilden und validiert es schließlich durch die Heilige Schrift.²⁸⁵ Im Gegensatz dazu geht Kosmas zwar ebenso von einem Ergebnis aus, das er allein mithilfe der Bibel bestätigt. Die zusätzliche Zuhilfenahme der Naturphilosophie stellt für Kosmas allerdings ein großes Problem dar, was ihn dazu veranlasste die *CT* zu verfassen. Es zeigt sich deutlich, dass Kosmas jene ein Dorn im Auge sind, die, seiner Meinung nach, die *Reinheit* des Christentums gefährden.

Dass das Judentum in der *CT* nicht problematisiert wird, liegt nicht am fehlenden Antijudaismus des 6. Jahrhunderts, sondern viel mehr an der Zielsetzung und der Thematik der *CT*. Wie soeben ausgeführt, sucht Kosmas die polemische Auseinandersetzung mit den Vertreter*innen einer Kosmologie, wie sie Johannes Philoponos vorschlägt. Diese scheinen für ihn eine Gefahr für das Christentum darzustellen, da diese von sich behaupten *wahre* Christ*innen zu sein, er ihnen dies aber abspricht. Die problematischen Einflüsse sieht Kosmas eindeutig aus der antiken Naturphilosophie kommen. Das Judentum hingegen vertritt ähnliche, wenn auch nicht dieselben, kosmologischen Standpunkte, wie sie in die *CT* dargelegt werden. Im sechsten Buch bezichtigt Kosmas mehrere Glaubensrichtungen der Häresie, wirft dabei aber nicht alle in einen Topf. Er besitzt Kenntnis über die unterschiedlichen Kosmologien und unterscheidet auch dementsprechend:

²⁸² *CT*I.1.

²⁸³ *CT*I.2.

²⁸⁴ *CT*I.3-4.

²⁸⁵ Vgl. Scholten 1997, S. 7-9.

„Ἕλληνες τοίνυν αἰδίων τὸν κόσμον ὑποτιθέμενοι, καὶ τὴν ἀνάστασιν τῶν σωμάτων καὶ τὴν εἰς οὐρανὸν αὐτῶν ἄνοδον ἀθετοῦντες, μωρίαν αὐτὸ ἡγούμενοι, [...] Ἰουδαῖοι, Μωϋσέα καὶ τοὺς προφῆτας ἀναγινώσκοντες καὶ μὴ συνιέντες τὴν μεγάλην καὶ σοφὴν οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ, τὴν διὰ τῶν προφητῶν δηλοῦσαν, ὅτι περ δύο καταστάσεις ἐξ ἀρχῆς πεποίηκεν ὁ Θεὸς ἐπὶ χρησίμῳ τοῖς ἀνθρώποις, [...]“²⁸⁶ (CT VI. 25)

„Die Griechen nehmen also an, daß der Kosmos ewig bestehe, und sie lehnen die Auferstehung der Körper ab wie auch den Aufstieg in den Himmel. Das alles halten sie für Unsinn. [...]

Die Juden lesen Mose und die Propheten und verstehen dennoch nicht den großen und weisen Heilsplan Gottes, der durch die Propheten offenbart, daß Gott zwei Zustände von Anfang an geschaffen hat zum Nutzen der Menschen. [...]“²⁸⁷

Am Judentum kritisiert Kosmas nicht die gesamte Form des Kosmos, sondern lediglich die Ablehnung der zwei Katastasen. Wenige Absätze später betont er dies noch deutlicher:

„Αἱ δὲ μὴ δοξάζουσαι σφαῖραν, τουτέστιν Ἰουδαῖοι καὶ Σαμαρεῖται, ἀκαίρως δὲ γεγονέναι νομίζοντες τὸ στερέωμα τὸ μεσάσαν τὸν ἓνα χῶρον καὶ ποιῆσαν τοὺς δύο χώρους, ἀκολούθως καὶ αὐτοὶ ἀπιστία κεκράτηνται, [...]“²⁸⁸ (CT VI. 32)

„Die anderen aber glauben nicht an eine Kugel, das heißt die Juden und die Samaritaner. Sie glauben, daß das Firmament zwecklos entstanden sei, das den Raum in zwei Räume in der Mitte teilt. Folgerichtig werden sie auch vom Unglauben beherrscht. [...]“²⁸⁹

Der Aufbau des Kosmos als oben gewölbter Quader, wie ihn die *CT* verteidigt, wird so auch im Judentum vertreten. Diese Umrissform ist jedoch keine Erfindung Kosmas‘, auch nicht die seiner Lehrer, sondern sie basiert auf der jüdischen Tradition.²⁹⁰ Elisabeth Revel-Neher demonstriert überzeugend, dass die Form des Bundeszelts und im Weiteren auch des Kosmos in der *CT* auf jüdischen ikonographischen Quellen und Vorbildern beruht.²⁹¹ Davon zeugen Wandfreskos der Synagoge von Dura Europos aus der Mitte des 3. Jahrhunderts. Im Zentrum der Westwand oberhalb der Thoranische ist der Tempel abgebildet (Abb. 3.9), innerhalb dessen ein Objekt zu sehen ist, das dieselbe Form besitzt, wie die Seitenansicht des Kosmos in der *CT*.²⁹² Ein weiterer Abschnitt der Wandmalerei zeigt die Weihe der Bundeslade und den Priester Aaron (Abb. 3.10).²⁹³ Vergleicht man

²⁸⁶ Wolska-Conus 1968c, S. 41.

²⁸⁷ Schneider 2010, S. 165.

²⁸⁸ Wolska-Conus 1968c, S. 49.

²⁸⁹ Schneider 2010, S. 167.

²⁹⁰ Vgl. Wolska-Conus 1962, S.122-127.

²⁹¹ Vgl. Revel-Neher 1990-1991, 78-97; vgl. Revel-Neher 2010, S. 197-202.

²⁹² Vgl. Kraeling 1956, S. 62-65.

²⁹³ Vgl. ebd., S. 125-131.

diese Abbildung der Bundeslade mit jener aus der *CT* (Abb. 3.3) so ist eine deutliche Ähnlichkeit zu erkennen. Zudem weist die Bundeslade wiederum dieselben Umrisse auf, die wie die Seitenansicht des Kosmos.

Ein weiteres Zeugnis für die Verbreitung dieser Form in der jüdischen Tradition stammt bereits aus dem 2. Jahrhundert. Dabei handelt es sich um die Tetradrachme, die zur Zeit des Bar-Kochba-Aufstands (132-135 n.u.Z.) im Umlauf war. Revel-Neher erläutert glaubhaft, dass es sich bei der Abbildung auf der Vorderseite der Münze um die Seitenansicht der Bundeslade handelt.²⁹⁴

Die Übereinstimmungen in der Form zeigen deutlich, dass Kosmas von der jüdischen Kunst und Ikonographie beeinflusst wurde. Revel-Neher dokumentiert zudem viele weitere Ähnlichkeiten zwischen den Abbildungen der *CT* und Artefakten der jüdischen Tradition.²⁹⁵ Kosmas muss auf eine Weise Zugang zu jüdischer Kunst, ob nun die Dekoration in Synagogen oder Handschriften, gehabt haben. Womöglich kam er im Zuge seiner fernen Handelsreisen in Kontakt mit Bildern und Artefakten des Judentums, die er in die Abbildungen der *CT* miteinfließen ließ.

3.4.3 Zusammenfassung

Die Ikonophilen des 8. und 9. Jahrhunderts profitierten von der antijüdischen Grundstimmung der Gesellschaft: zum einen übernahmen sie eine Vielzahl an bereits *vorgefertigten* Argumenten aus den antijüdischen Polemiken des 7. Jahrhunderts, zum anderen konnten sie ihre ikonoklastischen Gegner*innen diffamieren, indem sie ihnen unterstellten, sie kooperieren mit Juden*Jüdinnen und gar dem Teufel. Die gesamte Zeit der Ikonomachie hindurch sind die ikonophilen Schriften geprägt von missbilligenden und abwertenden Bemerkungen über das Judentum und deren Umgang mit Bildern und Götzen. Zwar wird auch der pagane Bilderkult als Negativbeispiel herangezogen, jedoch weitaus seltener.

Ganz anders verhält es sich in der *CT*, worin der Einfluss der paganen Kosmologie und Naturphilosophie als großes Problem erachtet wird. Gerichtet ist die Abhandlung an all jene, die im Gefolge von Johannes Philoponos an eine Kosmologie glauben, die eine Synthese der Naturphilosophie und der christlichen Theologie bildet. Dementsprechend wird die Naturphilosophie in der *CT* durchwegs als Unsinn diskreditiert. Dem Judentum kann Kosmas nur in einzelnen Punkten widersprechen, da sich die grundsätzliche Form der

²⁹⁴ Vgl. Revel-Neher 2010, S. 189-205.

²⁹⁵ Vgl. Revel-Neher 1990-1991, S. 78-97.

beiden Kosmosvorstellungen ähnelt. Es wurde sogar gezeigt, dass einige der Abbildungen der *CT* auf die jüdische Tradition und Ikonographie zurückzuführen sind.

Die Ikonophilie und die *CT* haben zwar nicht denselben Erzfeind, dennoch eint sie ihre große Sorge vor Einflüssen auf das Christentum. Kosmas ist erpicht darauf, die Kosmologie einzig und allein mit der Heiligen Schrift zu erklären und sieht im Hinzuziehen der Naturphilosophie ein großes Problem. Die Vertreter*innen der Ikonophilie werfen ihren ikonoklastischen Gegner*innen vor, sie würden jüdische Gebräuche ins Christentum mitaufnehmen. Die *Reinhaltung* des, ihrer Meinung nach, *wahren* Christentums hat sowohl in der *CT* als auch in den ikonophilen Schriften höchste Priorität und anderer kulturelle Einflüsse werden mit Argwohn betrachtet.

3.5 Das Argument der Christologie

Sowohl von ikonoklastischer als auch von ikonophiler Seite besteht grundsätzlich Einigkeit darin, dass es erlaubt ist Menschen aufgrund ihrer menschlichen Natur abzubilden, Gott hingegen wegen seiner göttlichen Natur nicht. Der Zankapfel war die Frage nach der Abbildbarkeit Christi, der schließlich menschliche und göttliche Natur in sich vereint. Aufgrund dessen war es notwendig, Thematiken der Christologie, die bereits im Frühchristentum diskutiert wurden, nun im Kontext der Bilderverehrung neu zu evaluieren. Die christologischen Entscheidungen, die am Konzil von Chalkedon (451 n.u.Z.) einige Zeit zuvor gefällt wurden, trugen nur bedingt dazu bei, während der Ikonomachie eine Lösung zu finden. Denn es offenbarte sich, dass die ausgearbeiteten Beschlüsse Chalkedons keinesfalls hieb- und stichfest waren, sondern durchaus Interpretationsspielraum ließen. Es war nicht möglich, auf die Entscheidungen Chalkedons als christologische Instanz zurückzugreifen, um damit ein eindeutiges Urteil in der Frage der Bilderverehrung zu erlangen. Allerdings bilden diese Beschlüsse das Fundament für die ikonomachischen Diskussion. Falsch wäre es jedoch, anzunehmen, dass der Bilderstreit die christologischen Auseinandersetzungen des Frühchristentums fortsetzen oder gar reformieren würde. Die Streitgespräche des 8. und 9. Jahrhunderts brachten keinerlei neuen dogmatischen Erkenntnisse der Christologie hervor. Die Christologie dient als Instrument zur Beantwortung der Frage, ob es erlaubt sei, Christus abzubilden.

Da die christologischen Dogmen bereits im 5. Jahrhundert beschlossen wurden, war selbstverständlich auch Kosmas im 6. Jahrhundert mit diesen vertraut. Allerdings veranlasst ihn zweifelsohne nicht die Lehre der Christologie zum Schreiben seiner *CT*, sondern die Absicht, den gesamten Kosmos zu beschreiben. Im Zuge dessen bezieht er sich

immer wieder auf Christus und diskutiert dabei Themen der Christologie. Sowie die Christologie während des Bilderstreits als Instrument zur Beantwortung der Bilderfrage genutzt wurde, so dient sie Kosmas als Instrument zur Beschreibung und Darstellungen des Kosmos.

Die folgenden Kapitel sollen zeigen, dass Kosmas im 6. Jahrhundert ganz ähnliche Teilgebiete der Christologie für seine Beschreibung des Kosmos verwendet, wie es später im 8. und 9. Jahrhundert die Vertreter*innen der Ikonophile in der Verteidigung der Bilderverehrung einsetzen. Damit soll dargelegt werden, dass die *CT* im 9. Jahrhundert keineswegs rein als kosmologisches Werk betrachtet wurde, wie man beim Lesen Photios' *Bibliotheka* 36 zunächst annehmen könnte, sondern vorrangig als Konglomerat der aussagekräftigsten ikonophilen Argumente im Bilderstreit.

3.5.1 *prototypos & typos*

Ikonophile des 8. und 9. Jahrhunderts weisen die ikonoklastische Anschuldigung, sie würden bei der Ikonenverehrung das Material des Heiligenbilds anbeten, zurück, indem sie das Verhältnis von *typos* und *prototypos* (auch: *archetypos*) betonen. Dabei ist der *typos* das Abbild eines Menschen und der *prototypos* der Mensch selbst. Sie sind der Überzeugung, dass die Verehrung, die der Ikone dargebracht wird, direkt auf die abgebildete Person übergeht. Die Annahme, dass zwischen Abbild und Bild eine Verbindung besteht, stammt allerdings nicht erst aus der Zeit der Ikonomachie, sondern entstand schon einige Jahrhunderte früher. Die antiochenische Schule, als deren Vertreter unter anderem Theodor Mopsuestia und Mar Aba zu nennen sind, vertrat die Bibelexegese nach dem Literalsinn. Zudem deuteten sie die Heilige Schrift typologisch, sie unternahmen also den Versuch, die Bibel nur mithilfe ihrer selbst zu erklären und keine philosophisch-dogmatischen Annahmen miteinfließen zu lassen. Diese Methode hatte zur Folge, dass das von Moses errichtete Bundeszelt als *typos* des gesamten Kosmos erachtet wurde. Im 6. Jahrhundert verfasste Kosmas die *CT*, die ihre Leser*innenschaft genau hiervon zu überzeugen versucht.

Die folgenden Kapitel sollen darlegen, dass die ikonophilen Gedanken, die Bild und Abbild betreffen, keine Errungenschaft des 8. und 9. Jahrhunderts sind, sondern auf deutlich frühere Theolog*innen zurückgehen. Dazu soll zunächst untersucht werden, wie Kosmas sich in seiner *CT* für eine Beziehung zwischen *typos* und *prototypos* ausspricht. Dann wird dargelegt, dass Kosmas' dahingehende Annahme nicht von ihm selbst stammt, sondern auf die Schule von Antiochia zurückzuführen ist. Zuletzt werden ikonophile Schriften

untersucht, wobei klar wird, dass die Thematik hierbei eine prominente Rolle spielt. Die *CT* ist eine kosmologische Abhandlung, arbeitet dabei aber genau auf dieselbe Weise mit dem Verhältnis von *typos* und *prototypos*, wie auch Ikonophile in ihren Debatten mit Ikonoklast*innen.

3.5.1.1 In der Christlichen Topographie

Kosmas unternimmt in der *CT* den Versuch, mithilfe des alttestamentarischen Bundeszelts die Kugelgestalt des Kosmos zu widerlegen. Hierzu setzt er Bundeszelt und Kosmos in Relation zueinander: das von Moses errichtete Bundeszelt sei das Abbild (*ὁ τύπος*) des von Gott geschaffenen Kosmos. Die *CT* hindurch erklärt Kosmas mehrmals, wie Gott Moses zu seinem Wissen über den Aufbau der Erde verhalf. Dabei verweist er immerzu auf das Alte Testament und belegt seine Ausführungen mit Zitaten daraus. Als die Israeliten beim Auszug aus Ägypten zum Berg Sinai kamen, da hüllte Gott Moses in eine Wolke und entthob ihn für vierzig Tage der irdischen Welt. Nach Ablauf dieser Tage wurde Moses von Gott für würdig befunden, eine Vision des Hexaemeron zu erleben. Dabei sah er die Schöpfungen jedes einzelnen Tages. Gott beauftragte ihn zum Bau des Bundeszelts mit den folgenden Worten: „Sieh zu, dass du ihn nach dem Muster [sc. Abbild, Abdruck, *typos*] ausführst, das du auf dem Berg gesehen hast.“²⁹⁶ Schließlich verschriftlichte Moses das Gesehene und verfasste damit das Buch Genesis.²⁹⁷ Im fünften Buch der *CT* wird diese Vorgeschichte, die die Glaubwürdigkeit Moses darlegt, kurz in Worten wiederholt, aber vor allem auch bildlich dargestellt (Abb. 2.5). Es handelt sich hierbei um eine ganzseitige, gerahmte Simultandarstellung. Im unteren rechten Bereich kniet Moses vor einem brennenden Berg nieder und wird mit einer Art Regenbogen abgegrenzt. Der dabeistehenden Inschrift zufolge handelt es sich um Moses während der vierzig Tage in der Wolke. Gleich darüber empfängt Moses von Gott die Gebote. Den Erhalt der zehn Gebote erwähnt Kosmas auch im Fließtext, allerdings nur als Nebensatz²⁹⁸, da sein Fokus und Interesse ganz klar auf der göttlichen Vision Mose und dem davon inspirierten Bau des Bundeszelts liegt.

Die äußere Form des Bundeszelts ist Kosmas zufolge Abbild des Kosmos. Um diese Hypothese zu verifizieren, führt er weitere bauliche Besonderheiten und die Innenausstattung des Bundeszelts an und nennt deren kosmisches Äquivalent.

²⁹⁶ Übers.: Einheitsübersetzung, Ex. 25,40

„ὅρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει.“
²⁹⁷ *CT* III. 12-55.

²⁹⁸ *CT* III.50.

וְרָאָה, וַעֲשֵׂה: בְּתַבְנִיתָם--אֲשֶׁר-אַתָּה מְרָאָה, בְּהָרִ

„[...] Ὁ δὲ μακάριος Παῦλος ὁ ἀπόστολος τὴν μὲν πρώτην σκηνὴν τύπον τοῦ κόσμου τούτου ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολῇ εἶπεν εἶναι [...] Εἰπὼν μὲν αὐτὴν « κοσμικόν », ὡσανεὶ τύπον τοῦ κόσμου τούτου, ἐπήνεγκεν· « Ἐν ᾗ ἢ τε λυχνία », ἵνα εἴπῃ τοὺς φωστῆρας, « καὶ ἡ τράπεζα », τουτέστιν ἡ γῆ, « καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων », ἵνα εἴπῃ τοὺς ἐνιαυσίους καρποὺς αὐτῆς, [...]“²⁹⁹ (CT V.20)

„[...] Der selige Apostel Paulus hat im Hebräerbrief gesagt, daß das erste Zelt Abbild dieses Kosmos sei. [...] Er nennt es „kosmisch“, wie eine Art Abbild dieses Kosmos, und fügt hinzu: „In ihm war ein Leuchter“, um die Sterne zu bezeichnen, „und ein Tisch“, das ist die Erde, „und die Schaubrote“, um die jährlichen Früchte von ihr zu bezeichnen; [...]“³⁰⁰

Ein jeder Gegenstand im Bundeszelt wurde von Menschenhand geschaffen, von Gott beauftragt und Abbild göttlicher Schöpfung. So entspricht die irdische Welt, die von der Erde bis zum Firmament reicht, dem äußeren Raum des Bundeszelts, von dessen Eingang bis zum Vorhang. Der Vorhang, der das Zelt teilt, ist Abbild des Firmaments, das den Kosmos in einen irdischen und einen überirdischen Bereich teilt. Diese überirdische, obere Welt wird abgebildet durch den inneren Raum des Bundeszelts, hinter dem Vorhang.³⁰¹ Der siebenarmige Leuchter, also die jüdische Menora, ist das Abbild der kosmischen Gestirne. Es sind genau sieben Leuchten, da darin die sieben Wochentage abgebildet sind.³⁰² Die Abbilder des Bundeszelts beziehen sich also nicht nur auf die göttliche Architektur, sondern auch auf temporale Eigenschaften des Kosmos. So sind auch die zwölf Schaubrote am Tisch, wobei in jeder Ecke drei Stück liegen, ein Abbild der Früchte der Erde das Jahr hindurch. Die Zahl zwölf ergibt sich aus der Anzahl der Monate, die vier Ecken des Tisches bilden die Jahreszeiten, die wiederum aus je drei Monaten bestehen.³⁰³ All diese Details werden nicht nur mit Worten artikuliert, sondern auch mittels detailreicher Illuminationen visualisiert (Abb. 2.6; Abb. 2.8). Kosmas erklärt seinem Publikum noch einige weitere Abbilder des Kosmos, die sich am Bundeszelt erkennen lassen;³⁰⁴ die hier angeführte Auswahl sollte für eine Vorstellung seiner Ausführungen ausreichen.

3.5.1.2 Im Frühchristentum

Die CT lehrt ihrem Publikum, das Bundeszelt sei der von Moses geschaffene *typos* des göttlichen Kosmos. Kosmas folgt damit einer typologischen Interpretationsweise der Heiligen Schriften, wie sie eher für die antiochenische Schule üblich war. Madathil zufolge

²⁹⁹ Wolska-Conus 1968b, S. 41.

³⁰⁰ Schneider 2010, S. 111.

³⁰¹ CT II.35.

³⁰² CT II.36, V.33.

³⁰³ CT II.36, V.34.

³⁰⁴ Detaillierte Tabelle hierzu: Schleißeheimer 1959, S. 40.

lässt sich diese Tendenz hin zu Antiochien auch schon an Kosmas' literaler Auslegung des Hexaemerons erkennen. Er geht davon aus, dass die Schöpfung des Kosmos genau so von statten ging, wie Gott Moses in der Vision am Sinai offenbart, und Moses daraufhin verschriftlicht hat.³⁰⁵ Die Essenz des *typos* ist laut Schleißheimer die folgende: „[...] Die Wahrheit, die ein Typus [sc. *typos*] offenbaren soll, wird nicht erst durch den inspirierten Berichtstatter hineingelegt, wie bei der Allegorie, sondern das vom Schreiber getreulich aufgezeichnete Phänomen trägt selber den Offenbarungscharakter an sich, ist Abbild oder Vorbild einer anderen, höheren Wahrheit. [...]“³⁰⁶. Kosmas verweist in der *CT* darauf, woher die Idee stammt, das Bundeszelt als *typos* des Kosmos zu sehen, nämlich von seinem hochgeschätzten Lehrer Mar Aba und dessen Vorträgen.³⁰⁷ Dieser wurde wiederum von Theodor Mopsuestia unterrichtet, der bereits Vergleiche zwischen Kosmos und Bundeszelt zog. Wesentlich für dessen Bibelexegese ist die Deutung der Heiligen Schrift durch sich selbst, also mithilfe der Typologie. Im Gegensatz dazu deutete die Schule von Alexandria die Bibel allegorisch und ließ damit philosophische Vorstellungen und dogmatische Vorurteile in ihre Interpretation einfließen. Theodor und dessen Kolleg*innen versuchten die Bibel möglichst frei und unbefangen von vorgebildeten Ansichten, nur mithilfe der Schrift selbst, zu erklären.³⁰⁸ Die Deutung des Bundeszelts in der *CT* zeugt davon, dass Kosmas dieser antiochenischen Tradition folgt und gewissenhaft die Lehren Mar Abas mitträgt.³⁰⁹ Diese Interpretation des Bundeszelts als Abbild des Kosmos stammt also keineswegs aus seiner eigenen Feder, sondern wurde von einem durchaus breiteren Publikum vertreten. Allerdings trifft Theodor Mopsuestia in seinen Ausführungen eine klare Unterscheidung zwischen Abbild (*τό ὑπόδειγμα, ὁ τύπος, τό μίμημα*) und Symbol (*τό σύμβολον*); diese wurde bei Kosmas in der *CT* obsolet. So besteht zwischen Theodor und Kosmas Einigkeit darin, dass das Bundeszelt das Abbild des Kosmos ist. Jedoch ist bei Theodor beispielweise der siebenarmige Leuchter ein Symbol, also ein Sinnbild, für die siebentägige Woche, während Kosmas darin ebenso ein Abbild sieht.³¹⁰ Grund für diese fehlende Unterscheidung können die fast einhundert Jahre, die zwischen den beiden liegen, sein, mit denen eine gewisse Vernachlässigung in der Differenzierung einherging. Möglich ist ebenso, dass Kosmas, der nicht hauptberuflicher Theologe, sondern Händler war, diese

³⁰⁵ Vgl. Madathil 1996, S. 106-110.

³⁰⁶ Schleißheimer 1959, S. 35.

³⁰⁷ *CT* II.2, V.1.

³⁰⁸ Vgl. Greer 1961, S. 110f.; vgl. Schäublin 1974, 29f.

³⁰⁹ Vgl. Madathil 1996, S. 117.

³¹⁰ Vgl. Schleißheimer 1959, S. 43.

Feinheiten übersah oder unter den Tisch fallen ließ, weil sie ihm nicht notwendig erschienen.

3.5.1.3 Während der Ikonomachie

Die Diskussion um das Verhältnis von Bild und Abbild, *prototypos* und *typos*, erlangt während des Ikonoklasmus neuerlich hohe Brisanz und Aktualität. Ikonophile zogen diesen Themenbereich heran, um zu beweisen, dass die Verehrung, die der Ikone entgegengebracht wird, auf die abgebildete Person übergeht. Um die ikonophilen Standpunkte zu stützen, zitiert man theologische Autoritäten früherer Jahrhunderte, wie beispielsweise Basilius von Caesarea, und Gregor von Nazianz.

Schon die Bilderlehre des Johannes von Damaskus basiert auf der festen Annahme, dass zwischen *typos* und *prototypos* eine enge Beziehung herrscht. Ohne diesen Grundsatz wären einige seiner weiteren Annahmen, die die Bilderverehrung betreffen und aus eben diesem Grundsatz folgen, nicht argumentierbar. Johannes ist der Meinung, dass das Bild, also etwa eine Ikone, das Urbild abbildet, allerdings dabei auch gewisse Unterschiede aufweist. Das Bild ist also ähnlich, jedoch nicht kongruent.³¹¹ Johannes stimmt mit Kosmas überein, dass das Bundeszelt als *typos* des gesamten Kosmos‘ zu verstehen ist. Es zählt damit zu jenen Abbildern, die zur Erinnerung von Geschehenem dienen.³¹² Das Aufzeigen der Ähnlichkeit von *typos* und *prototypos* dient Johannes zur Widerlegung des ikonoklastischen Vorwurfs, man würde bei der Ikonenverehrung die Materie derselben anbeten. Sie hoben hervor, dass sie eben nicht dem Holz und der Farbe Ehre darbringen, sondern jenen, die die Ikone abbildet. Die Verehrung geht, Johannes zufolge, vom Abbild auf das Urbild über. Dabei beruft er sich auf die Schriften des Basilius von Caesarea, der dies bereits im 4. Jahrhundert behauptete.³¹³

Konstantin V und seinen Schriften ist es zu verdanken, dass sich die Diskussionen der Ikonomachie von der Frage eines möglichen Bilderverbots des Alten Testaments zu der der Christologie verlagert. Fragmente seiner Schriften sind in Nikephoros‘ *Antirrhethici* überliefert.³¹⁴ Er entnahm Zitate Konstantins, um diese ebenfalls mithilfe von Christologie zu widerlegen. Zudem bedient sich Nikephoros, wie auch Theodor Studites, Begriffen und Konzepten der aristotelischen Logik. So sieht er den Unterschied zwischen Bild und Urbild vor allen Dingen hinsichtlich ihrer Materie und Form. Die ikonoklastische Anschuldigung,

³¹¹ Vgl. Kotter 1975, S. 83f. (*Antirrhethici* I.9), S. 125 (*Antirrhethici* III.16).

³¹² Vgl. ebd., S. 140 (*Antirrhethici* III.36).

³¹³ Vgl. ebd., S. 141-143 (*Antirrhethici* III.41).

³¹⁴ Vgl. Erismann 2019, S. 324.

Ikonen seien Götzen, entkräftet Nikephoros mithilfe eines Verweises auf den *prototypos*. Denn ein wahres Abbild, wie es eine Ikone ist, kann nur dann ein solches sein, wenn es auch einen *prototypos* hat; Götzen hingegen besitzen keinen *prototypos*.³¹⁵ Nikephoros bringt das aristotelische Konzept der Homonymie in die Ikonomachie mit ein. Dabei betont er, dass sich Bild und Abbild in ihrer Materie unterscheiden, nicht aber im Namen. Sowohl Christus als auch dessen Abbild, also die Christusikone, wird *Christus* genannt; sie unterscheiden sich in ihre Materie, der Name ist ihnen aber gemein.³¹⁶

Theodor Studites nimmt in seinen drei Gegenreden ebenfalls Bezug auf das Verhältnis von Bild und Abbild; abschließend widmet er den letzten Abschnitt seiner dritten Gegenrede noch einmal genaueren Ausführungen dieser essenziellen Grundannahme.³¹⁷ Auch Theodor vertritt das Konzept der Homonymie hinsichtlich Christus und der Christusikone.³¹⁸ Der gemeinsame Name führt in weiterer Folge auch zur gemeinsamen Anbetung, das Material der Ikone hat an dieser keine Teilhabe.³¹⁹ Stellt nun jemand der ikonoklastischen Seite die Frage, wo denn geschrieben stünde, dass man Bilder verehren soll, erwidert Theodor, dass das überall dort steht, wo dazu aufgerufen wird, den *prototypos* zu verehren, da Bild und Abbild denselben Namen tragen.³²⁰ Zudem trifft er eine Unterscheidung zwischen dem natürlichen (*φυσικός*) und dem künstlichen (*τεχνητός*) Abbild.³²¹ So ist etwa eine Tochter das natürliche Abbild ihrer Mutter; das gemalte Bild eines Menschen ist dessen künstliches Abbild. Ein natürliches Abbild ist dem *prototypos* in Wesen und Ähnlichkeit gleich. Doch das natürliche Abbild ist dem *prototypos* nicht im Wesen, schon aber in der Ähnlichkeit (*τό ὁμοίωμα*) gleich.³²² Theodor will damit darlegen, dass eine Christusikone zwar mit Christus selbst nicht wesensgleich ist, wohl aber eine Ähnlichkeit vorliegt. Die Ehre, die der Ikone dargebracht wird, wird also auch ihrem *prototypos*, nicht aber ihrem Material dargebracht.

Auch Photios reproduzierte die ikonophile Annahme eines Verhältnisses zwischen Bild und Abbild in der bereits an anderer Stelle zitierten *Homilie 17*, die er beim Enthüllen des restaurierten Apsismosaiks in der Hagia Sophia vortrug.³²³ Im Hauptteil der Predigt würdigt er die Ähnlichkeit zwischen der Gottesmutter und ihrem Abbild, die der göttlichen

³¹⁵ Vgl. Parry 1996, S. 28; vgl. Travis 1984, S. 51, 141f.

³¹⁶ Vgl. Erismann 2019, S. 328-331.

³¹⁷ Vgl. PG 99, 327B-436A (*Antirrhetici* I-III).

³¹⁸ Vgl. Erismann 2019, S. 331-334.

³¹⁹ Vgl. PG 99, 364BC (*Antirrhetici* II.28).

³²⁰ Vgl. PG 99, 356B (*Antirrhetici* II.6); vgl. Parry 1996, S. 29.

³²¹ Vgl. PG 99, 417A (*Antirrhetici* III.B1); vgl. Parry 1996, S. 30.

³²² Vgl. PG 99, 417B (*Antirrhetici* III.B2), vgl. Parry 1996, S. 30f.

³²³ Vgl. Laourdas 1959, S. 164-172.

Inspiration zu verdanken ist. Er bestätigt, dass das Herstellen von Ikonen gottgewollt ist und dieser dazu inspiriert. Außerdem erinnert er daran, dass *typos* und *prototypus* nicht wesensgleich, wohl aber ähnlich sind. In diesem konkreten Fall sogar außerordentlich ähnlich, sodass man glaubt, man sähe den *prototypus* selbst vor sich.³²⁴ Für die *Bibliotheka* verfasst Photios einen Eintrag zu einem Werk des Theologen Pierios³²⁵. Darin merkt er zunächst an, dass dieser der Meinung ist, dass die Verehrung, wie auch Entehrung Bildern gegenüber auf deren *prototypus* übergeht. Dann aber echauffiert sich Photios über die wohl bilderfeindliche Auslegung des Autors über die von Moses angefertigten Cherubim auf der Bundeslade.³²⁶

Im Codex Vat. gr. 699 werden sowohl die Darstellungen des *prototypus* Kosmos als auch des dazugehörenden *typos* Bundeszelt mit Goldfarbe betont und hervorgehoben. Dabei zielt in den Kosmosminiaturen ein zarter goldfarbener Saum die Außengrenzen der Erde (Abb. 2.1; Abb. 2.2; Abb. 2.3; Abb. 2.4; Abb. 2.7). Beim Bundeszelt hingegen fällt der Goldeinsatz weitaus weniger zaghaft aus (Abb. 2.6; Abb. 2.8). Im Kontext des 9. Jahrhunderts ist das Bundeszelt als *typos*, also als Ikone des Kosmos zu verstehen, und wie für Ikonen angemessen und üblich, wurde auch auf die Darstellungen des Bundeszelts die Goldfarbe großflächig aufgetragen. Das funkelnde Gold lenkt das betrachtende Auge schnell auf den wesentlichen Inhalt des Codex. Dieser ist der *typos* des Kosmos, das Bundeszelt, das von Gott aufgetragen wurde, durch Menschenhand errichtet zu werden. So sollen auch Ikonen als *typos* Christi von Menschenhand hergestellt werden.

3.5.1.4 Exkurs: *typos*, Münze, Siegel und Rundikone

Der Begriff *typos* steht in enger Verbindung mit der Münzprägung. *Typos* stammt vom Verb *τύπτω*, was zumeist *schlagen* bedeutet, aber auch *prägen*, *abdrücken* und *formen*. Unter dem *typos* verstand man also den Abdruck, das Abbild eines *prototypus*, des Urbilds. Um beim sprachlichen Bild der Münzprägung zu bleiben: der Münzprägestempel ist der *prototypus*, die fertige Münze der *typos*. Bei diesem metaphorischen Bild handelt es sich nicht um eine Erfindung des Christentums, sondern es geht auf die antike Philosophie zurück.³²⁷ Johannes von Damaskus nimmt in seiner Bilderverteidigung Bezug auf eine neutestamentarische Erzählung, von der sowohl Matthäus als auch Lukas berichten.³²⁸

³²⁴ Vgl. ebd., S. 167.

³²⁵ Vgl. Bianchi 2016, S. 169, *Bibliotheka* 119.

³²⁶ Vgl. Thümmel 1991, S. 120.

³²⁷ Vgl. Seelbach 1984.

³²⁸ Vgl. Kotter 1975, S. 122f. (*Antirrhetici* III.11). Mt. 22, 17-21; Lk. 20,21-24.

Darin stellten Leute Jesus die heimtückische Frage, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen. Dieser bemerkte die List und forderte barsch dazu auf, ihm zu sagen wer auf dem Denar abgebildet ist. Diese erwiderten, es sei der Kaiser. Woraufhin Jesus spricht: „Dann gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“³²⁹. Johannes von Damaskus gibt diese Erzählung wieder und folgert daraus:

„[...] Ἐπειδὴ εἰκόνα καίσαρος ἔχει, καίσαρός ἐστι, καὶ ἀπόδοτε καίσαρι. Καὶ τὴν εἰκόνα Χριστοῦ, ἀπόδοτε Χριστῷ· Χριστοῦ γὰρ ἐστίν.“³³⁰

„[...] Da die Münze das Bild des Kaisers hat, gehört sie dem Kaiser, und ihr sollt sie dem Kaiser geben. Und sollte sie das Bild Christi haben dann gebt sie Christus; denn sie gehört Christus.“³³¹

Hierbei lässt sich wiederum die Ansicht erkennen, dass Bild und Abbild in enger Beziehung zueinander stehen. Zudem spielen hier das imaginäre Bild der Münzprägung und damit der Ursprung des *typos* eine Rolle. Auch Theodor Studites bezieht sich auf das Bild des Wortursprungs, wenn er schreibt:

„Ἄλλο σφραγὶς, καὶ ἕτερον ἀπόμαγμα. Ἀλλ’ ὅμως καὶ πρὸ τῆς ἀπομάξεως, τὸ ἀπόμαγμα ἐν τῇ σφραγίδι. Οὐκ ἂν δὲ εἴη σφραγὶς ἐνεργῆς μὴ ἀποτυπουμένη ἐν τινὶ ὕλῃ.“³³²

„Das Siegel ist das eine und das andere ist Abdruck des Siegels. Aber dennoch ist auch vor dem Abdrücken der Abdruck im Siegel. Das Siegel ist nicht nützlich, würde es nicht in irgendein Material abgedrückt. [...]“³³³

In ikonophilen Schriften wird also auf die Münz- und Siegelprägung Bezug genommen und mithilfe dieses alltäglichen, bildlichen Ausdrucks gearbeitet. Doch nicht nur in Texten, sondern auch in den dazugehörigen Illuminationen rufen Objekte zu dieser Assoziation auf. Ein möglicher Grund für die auffallende runde Form der Christusikonen in der *CT* wurde bereits ausführlich im Kapitel 3.3.4 erörtert, der nun ergänzt wird. Dass die Rundikonen der *CT* keine Neuerung des 9. Jahrhunderts waren, wurde dargelegt. Die runden Christusikonen der beiden Miniaturen zweier Codices (Abb. 3.6; Abb. 3.7) sind in ein Sujet eingebettet, das eindeutig die Ikonomachie und die Verteidigung der Bilder zum Thema hat. Die Miniatur des *Pantokrator 61* zeigt neben dem Konzil von 815, das die zweite Phase des Bilderstreits einläutete, auch Nikephoros der an diesem Konzil explizit nicht teilnimmt,

³²⁹ Lk. 20,25

„[...] τοῖνον ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.“

³³⁰ Kötter 1975, S. 123 (*Antirrhetici* III.11).

³³¹ Hradsky 1996, S. 101.

³³² PG 99, 432D (*Antirrhetici* III.D9).

³³³ Übers. S.P.

sondern stattdessen weiterhin die Christusikone hochhält und verehrt. In der Illumination des *Khludov Psalters* übermalt Johannes Grammatikos nicht einfach nur eine runde Holzplatte, auf die das Haupt Christi gemalt wurde, sondern er beschädigt damit, ikonophiler Meinung nach, den *typos* Christi, so wie die beiden jüdischen Soldaten den *prototypos* Christus peinigen. Wie die Verehrung der Ikone auf den *prototypos* übergeht, so wirkt sich in gleicher Weise auch die Schändung dieser auf den *prototypos* aus. Johannes Grammatikos, stellvertretend für alle Ikonoklast*innen, handelt also nicht nur *wie* die Peiniger Christi, sondern *ist* ein solcher. Die Gleichsetzung dieser Taten wird in dieser Illumination des *Khludov Psalters* eindrucksvoll gegenübergestellt. Die Rundikonen der *CT* stammen mutmaßlich schon aus dem 5. Jahrhundert, dennoch ist stark davon auszugehen, dass das gelehrte Publikum des 9. Jahrhunderts das runde Abbild Christi im oberen Bereich des Kosmos‘ mit der ikonophilen Haltung zum Verhältnis von *typos* und *prototypos* assoziierte (Abb. 2.1; Abb. 2.2). Denn diese bildliche Metapher der Münzprägung war ihnen nicht nur aus dem Wortursprung des *typos* selbst bekannt, sondern auch aus den ikonophilen Schriften, sowohl in Wort als auch in Illumination.³³⁴

3.5.1.5 Zusammenfassung

Die Annahme der *CT*, dass das Bundeszelt Abbild des Universums sei, und die ikonophile Überzeugung, dass die Verehrung gegenüber der Ikone direkt auf die abgebildete Person übergeht, haben einen gemeinsamen Nenner: die Beziehung zwischen *typos* und *prototypos*. Kosmas‘ gesamte Kosmologie gründet auf der Annahme, dass Moses die Schöpfung des Kosmos erlebte, Gott ihn dann beauftragte ein Abbild dessen zu errichten und das Bundeszelt das gesamte Universum im Miniaturformat darstellt. Ebenso bildet die Verbindung zwischen Bild und Abbild die Basis für die weitere ikonophile Argumentation und der Widerlegung ikonoklastischer Vorwürfe. Die Annahme eines solchen Verhältnisses stammt also nicht erst aus dem 8. und 9. Jahrhundert, sondern schriftliche Belege und Quellen hierzu finden sich bereits aus deutlich früheren Jahrhunderten, die auch von Ikonophilen zitiert werden.

3.5.2 Die zwei Katastasen & die Inkarnation Christi

Die wichtigste Prämisse in der ikonophilen Argumentation war die Inkarnation Christi. Durch seine menschliche Natur, die er im Zuge der Fleischwerdung angenommen hat, wurde die Möglichkeit eröffnet, Christus abzubilden. Einige sind sogar der Meinung, es bestünde die Notwendigkeit, Ikonen von ihm zu machen, um immerzu an die

³³⁴ Vgl. Corrigan 1992, S. 74-75.

Menschwerdung Christi zu erinnern. Die Inkarnation begründet zudem den Neuen Bund, weshalb Ikonophile meinen, dass für das Judentum und das Christentum unterschiedliche Bildervorschriften herrschen würden. Mit der Auferstehung fuhr Christus nicht nur in den Himmel auf, sondern eröffnete damit auch die zweite, obere Katastase. Die Lehre der Parusie und der zwei Katastasen, die nicht nur zeitlich, sondern auch räumlich gedacht werden, begründet sich im Frühchristentum. Von der räumlichen Vorstellung der Katastasen zeugen in der *CT* insbesondere die Seitenansichten, die horizontal durch das Firmament in ein oberes und ein unteres Stockwerk geteilt werden. Kosmas' Wissen zu dieser Thematik stammt aller Wahrscheinlichkeit nach wiederum von Mar Aba und Theodor Mopsuestia.

Das folgende Kapitel will darlegen, dass das Interesse an den zwei Katastasen nicht nur für Kosmas, der den Aufbau des Universums zu rekonstruieren versucht, sondern auch für Ikonophile bei ihrem Einsatz für die Ikonenherstellung bedeutsam ist. Dazu sollen zunächst Kosmas' Ausführungen untersucht und in ihrem kosmologischen Kontext verstanden werden. Sodann werden knapp seine frühchristlichen Quellen untersucht, um Kosmas' theologischen Einfluss zu evaluieren. Zuletzt werden wieder die Schriften bekannter Ikonophiler betrachtet. Dabei soll auch der Zusammenhang der zwei Katastasen und der Inkarnation dargelegt werden, da das zuletzt genannte in den Schriften deutlich öfter beim Namen genannt wird.

3.5.2.1 In der *Christlichen Topographie*

Kosmas pocht in seiner Beschreibung des Kosmos auf eine architektonische Besonderheit, nämlich auf die zwei Räume, die Katastasen. Speziell im sechsten Buch widmet er sich ihrer Erläuterung. Er betont bereits mehrmals in den Büchern zuvor, dass es diese zwei Zustände gibt.³³⁵ Es sei daran erinnert, dass die ersten fünf Bücher den Grundstock der *CT* bilden und die folgenden Bücher nachträglich in einem weiteren Schritt zur Vertiefung und Ergänzung verfasst wurden. Das sechste Buch ist in zwei Teile geteilt, wobei sich der zweite Teil ausschließlich mit den zwei Katastasen befasst. Die zwei Räume schlagen sich nicht nur räumlich in der Architektur des Kosmos nieder, sondern sind für den Menschen auch zeitlich zu verstehen. Dabei handelt es sich um die zwei Zustände des menschlichen Lebens, den momentanen und die kommenden. Kosmas führt zunächst elf Beispiele aus der Heiligen Schrift an, die rechtfertigen, dass eben diese zwei Katastasen existieren. Dabei sind die zwei zuerst angeführten Punkte in unserem Kontext besonders aussagekräftig.

³³⁵ *CT* III.14, III.55, III.86, V. 227; vgl. Madathil 1996, S. 125.

„Πρῶτον πάντων ἐξ αὐτῆς τῆς κατασκευῆς τοῦ παντός, ὡς διεῖλεν ὁ Θεὸς τὸν ἕνα χῶρον τὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἕως τοῦ πρώτου οὐρανοῦ κατὰ μέσον θεὶς τὸ στερέωμα, τουτέστι τὸν δεύτερον οὐρανόν, καὶ ποιήσας τὸν ἕνα χῶρον δύο χώρους. Δεύτερον πάλιν ἐξ αὐτῆς τῆς κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἐκ δύο τινῶν συνίστησι, λέγω δὴ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, προδήλως αὐτὸν διὰ τῶν ἐναντίων εἰς ἄγωνα προβαλλόμενος, ὅπως μετὰ ταῦτα δωρεῶν ἀξιώσῃ.“³³⁶ (CT VI.14)

„Zuerst von allem lernen wir aus der Beschaffenheit des Universums, daß Gott den einen Raum von der Erde bis zum ersten Himmel in der Mitte geteilt hat, indem er das Firmament einsetzte, das heißt den zweiten Himmel, und so aus einem Raum zwei schuf. [...]

Zweitens lernen wir wiederum aus der Beschaffenheit des Menschen selbst, daß er aus zwei Dingen besteht, ich meine das Sterbliche und das Unsterbliche, und daß er ihn offensichtlich durch die Gegensätze in einen Kampf geworfen hat, damit er danach der Gaben würdig ist. [...]"³³⁷

Der Mensch ist also, wie auch der Kosmos zweigeteilt. Nicht nur das, Kosmas erläutert zudem an anderer Stelle, dass der Mensch ein Mikrokosmos ist.³³⁸ Die zwei zeitlichen Katastasen des Menschen entsprechen also der räumlichen Trennung des gesamten Kosmos. Die trennende Ebene ist das Firmament, das in Kosmas Modell den irdischen, unteren Quader vom himmlischen, oben aufgesetzten halben Zylinder entzweit. Zum besseren Verständnis bietet Kosmas auch in unterschiedlichen Kontexten Seitenansichten des Kosmos, wo immerzu das trennende Firmament eingezeichnet ist. (Abb. 2.3; Abb. 2.4; Abb. 2.7)

So wie sich der Kosmos aus zwei Katastasen zusammensetzt, so gilt dies auch für den Menschen, der aus Sterblichem und Unsterblichem besteht. Im Gegensatz zum Kosmos, wo diese beiden Zustände räumlich geteilt sind, sind sie beim Menschen zeitlich getrennt. Die zwei Stockwerke des Kosmos bilden also die zwei Phasen des menschlichen Lebens ab. Der erste, untere Zustand hat den Zweck auf den zukünftigen, oberen vorzubereiten und zu erziehen. Nicht nur das einzelne Menschenleben, sondern auch die Menschheit erfuhr eine Zäsur, die einen neuen, oberen Zustand einleitete. Diese Zäsur war die Inkarnation Christi, und damit die Auflösung des Alten und Schließung des Neuen Bundes. Die Prophezeiungen und Typologien des Alten Testaments, die als erzieherische Maßnahmen betrachtet werden, weisen bereits auf das Neue Testament hin.³³⁹ Die Himmelfahrt und

³³⁶ Wolska-Conus 1968c, S. 31.

³³⁷ Schneider 2010, S. 163.

³³⁸ Vgl. Schleißheimer 1959, S. 67-69.

³³⁹ Vgl. ebd., S. 83; vgl. Uthemann 2012, S. 532.

Auferstehung Christi läutete die zweite Katastase ein und Christus eröffnete damit den neuen, oberen Raum. Kosmas beschreibt diese Katastase wie folgt:

„Οὐ γὰρ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ τῇ προσκαίρῳ ἐστὶν ἡ ἡμετέρα ἐλπίς, ἀλλ’ ἐν τῇ μελλούσῃ ἀτελευτήτῳ, ἐν ᾗ υἰοθεσία καὶ ἀπολύτρωσις καὶ ἀτρεπτότης καὶ δικαιοσύνη καὶ ἁγιασμός καὶ μακαριότης ὑπάρχει καὶ τελεία γνῶσις καὶ πᾶν ὁτιοῦν καλὸν ἡμῖν ἀπόκειται λαμβάνειν παρὰ τοῦ Θεοῦ, πεπειραμένοι ἀπ’ ἐντεῦθεν καλῶν καὶ κακῶν, ἵν’ εἰδείμεν τῶν παρεχομένων ἡμῖν ἀγαθῶν τὴν δύναμιν, καθὼς ἐνδέχεται, τρόπον τινὰ υἱοὶ Θεοῦ γενόμενοι καὶ δοξαζόμενοι δόξῃ καὶ χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ. [...]”³⁴⁰ (CT V.228)

„Denn nicht auf diesem vergänglichen Leben hier beruht unsere Hoffnung, sondern auf dem künftigen, das kein Ende hat, in dem auf uns wartet die Annahme an Sohnes statt, Befreiung, Unwandelbarkeit, Gerechtigkeit, Heiligung und Glückseligkeit sowie vollkommene Erkenntnis und jedes Gut für uns bereit liegen, von Gott zu empfangen, nachdem wir hier die Erfahrungen mit Gut und Böse gemacht haben, damit wir die Kraft der uns gewährten Güter kennen, soweit möglich, dadurch daß wir auf eine Art Söhne Gottes werden und verherrlicht in Herrlichkeit und unaussprechlicher Freude. [...]“³⁴¹

Seit Christi Auferstehung koexistieren diese zwei Katastasen, wobei Christus der Einzige ist, der bisher in den oberen Raum eingegangen ist.³⁴² Im Codex Vat. gr. 699 ist die Parusie in einer prachtvollen, ganzseitigen Illumination dargestellt (fol. 89^r, Abb. 3.11). In den beiden anderen Codices, die die CT überliefern, befindet sich diese Darstellung gar nicht, oder in abgeänderter Form. Kominko geht dennoch davon aus, dass das Bild der Parusie auch im Codex des 5. Jahrhunderts abgebildet war.³⁴³ Es zeigt sich deutlich, dass dieser Illumination und ihrer Thematik in der Handschrift des 9. Jahrhunderts besondere Wichtigkeit beigemessen wird. Die Codices der späteren Jahrhunderte legen auf eine prachtvolle Ausarbeitung dieser Abbildung offensichtlich wenig Wert.

Kosmas ist sowohl davon überzeugt, dass der Mensch den sterblichen und den unsterblichen Zustand in sich vereint, als auch von einer Koexistenz und Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur Christi. Zwar nehmen die Diskussionen über die vollkommene Menschheit und Gottheit Christi wenig Platz in der CT ein, dennoch kommuniziert Kosmas klar welche Meinung er vertritt. Er unterscheidet die göttliche und die menschliche Natur Christi, die dabei aber eine Union bildet. Ähnlich also zu den

³⁴⁰ Wolska-Conus 1968b, S. 339.

³⁴¹ Schneider 2010, S. 149.

³⁴² Vgl. Schleißheimer 1959, S. 84.

³⁴³ Vgl. Kominko 2013a, S. 184.

Katastasen, die im Kosmos eine Einheit bilden, dabei aber klar voneinander getrennt sind.³⁴⁴

Mit den Diskussionen zu den zwei Naturen Christi geht auch unweigerlich die Thematik der Inkarnation Christi einher. Die schlägt sich auf sanfte Weise auch in der *CT* nieder, und zwar in den Beinamen, die Kosmas für Christus verwendet. Denn er macht eine offensichtliche Unterscheidung, ob er von der Gottheit (κύριος) oder der Menschheit Christi (ὁ Δεσπότης Χριστὸς κατὰ σάρκα) spricht.³⁴⁵

3.5.2.2 Im Frühchristentum

Die Erwartung eines zukünftigen Zustandes nach dem Tod, wie es die Lehre der zwei Katastasen vermittelt, teilt sich das Christentum mit mehreren Glaubensrichtungen. Im Frühchristentum ist es vor allem die Exegetenschule von Antiochia, die diese Katastasenlehre vertritt und Literatur dazu verfasst. So räumt auch Theodor Mopsuestia der Darlegung dieser zwei Zustände des Kosmos und des Menschen viel Platz ein.³⁴⁶ Zudem gilt er als Vertreter der symmetrischen Christologie, wobei die menschliche und göttliche Natur Christi in Korrelation und ausgeglichen zueinanderstehen.³⁴⁷ Theodors Schüler Mar Aba verfasste ein nicht überliefertes Traktat mit dem Titel *Über die zwei Katastasen*,³⁴⁸ von dem man annehmen kann, dass Kosmas damit bestens vertraut war. Theodor Mopsuestia schrieb ein Werk, das die Inkarnation Christi zum Thema hat, allerdings ist dieses lediglich fragmentarisch überliefert. Er vertritt darin die Ansicht, dass nicht die Trinität, sondern allein der Logos inkarnierte.³⁴⁹ Es ist davon auszugehen, dass Kosmas auch dieses Wissen von den Antiochenern vermittelt bekam. Die Inkarnation ist zwar kein zentrales Thema der *CT*, dennoch deuten die vorhin genannten Beinamen Christi, die zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur unterscheiden, auf eine Auseinandersetzung mit dem Thema der Inkarnation hin.

Die zuvor erwähnte Vorstellung des Menschen als Mikrokosmos stammt nicht von Kosmas selbst, sondern ist Teil einer langen hellenistischen Tradition.³⁵⁰ Von Theodor Mopsuestia ist ein Kommentar überliefert, in dem er von der engen Verbindung zwischen Mensch und Kosmos berichten.³⁵¹ Kosmas scheint diesen Gedanken Theodors und seine Ausführungen

³⁴⁴ Vgl. Madathil 1996, S. 135.

³⁴⁵ Vgl. Schleißheimer 1959, S. 97.

³⁴⁶ Vgl. ebd., S. 78-79.

³⁴⁷ Vgl. Bruns 1998b, S. 593; vgl. Greer 1961, S.48-65; vgl. Sullivan 1956, S. 197-284.

³⁴⁸ Vgl. Van Esbroeck 1993, S. 8.

³⁴⁹ Vgl. Sullivan 1956, S. 211.

³⁵⁰ Vgl. Kranz 1955.

³⁵¹ Vgl. Staab 1933, S. 137 (Kommentar zu Röm. 8,19).

über die Katastasenlehre in der *CT* verknüpft zu haben. Der Kosmos, wie er in der *CT* beschrieben wird, bildet also sowohl die zwei Katastasen des Menschen und des Universums, als auch die zwei Naturen Christi ab.

3.5.2.3 Während der Ikonomachie

Die ganzseitige Miniatur der Parusie (Abb. 3.11) wird auf diese Weise allein im Codex Vat. gr. 699 des 9. Jahrhunderts überliefert.³⁵² Man räumte ihr dabei eine ganze Seite ein, zudem sparte man nicht an der Qualität, an Details und an der verwendeten Goldfarbe. Es handelt sich hierbei um die Seitenansicht des Kosmos, die durch das Firmament getrennt wird. Im unteren Raum schichten sich drei Reihen von Menschen und Engeln übereinander, allesamt den Kopf nach oben geneigt. Dort thront Christus in einer Mandorla als bisher einziger in der zweiten Katastase. Der Hintergrund ist im oberen Raum golden und zusätzlich üppig ornamental verziert. Die Tatsache, dass diese Miniatur nur im Codex Vat. gr. 699 in dieser prächtigen Ausarbeitung überliefert ist, ist erstes visuelles Indiz für eine besondere Wertschätzung und Aktualität dieser Thematik im 9. Jahrhundert. Diese Annahme bestätigt der Vergleich mit einer ähnlichen Miniatur der *Sacra Parallela* (Bibliothèque Nationale, MS. Gr. 923, fol. 68^v, Abb. 3.12), die ebenfalls aus dem 9. Jahrhundert stammt und das Jüngste Gericht darstellt. Die beiden Darstellungen eint ihr rundbogiger Umriss, die im unteren Bereich *aufgeschichteten* Menschen und Engel und oben allein der thronende Christus.³⁵³

Untersucht man die ikonophilen Schriften hinsichtlich der Katastasen, so ist es notwendig, das Blickfeld zu erweitern und auch die Aussagen zu den beiden Naturen Christi und die Frage in die Betrachtung miteinfließen zu lassen. Die Union der Naturen Christi, wie auch die Inkarnation waren während der Ikonomachie bedeutende Diskussionspunkte hinsichtlich der Abbildbarkeit Christi.

Es bestand im Christentum grundsätzlich Einigkeit darin, dass der Mensch aufgrund seiner menschlichen Natur abbildbar ist, Gott aufgrund seiner göttlichen Natur aber nicht. Christus, der in sich menschliche und göttliche Natur vereint, bildet einen verzwickten Spezialfall. Das ikonoklastische Konzil von Hiereia verschriftlichte im Horos die Kritik an jenen, die Christusbilder anfertigen, obwohl dessen göttliche Natur nicht abgebildet werden kann:

³⁵² Für eine umfassende Analyse dieser Darstellung, siehe: Kessler 1995.

³⁵³ Vgl. Kessler 1995. S. 365.

„Εἰ τοίνυν τῷ πάθει ἀχώριστος τούτων ἔμεινεν ἡ θεότης, πῶς οἱ ἀνόητοι καὶ πάσης ἀλογίας πεπληρωμένοι διαιροῦσι τὴν σάρκα τῇ θεότητι συμπλακεῖσαν καὶ θεωθεῖσαν, καὶ δῆθεν ὡς ψιλοῦ ἀνθρώπου εἰκόνα γράφειν πειρῶνται; [...]“³⁵⁴

„Wenn nun die Gottheit im Leiden ungetrennt von diesen (sc. Leib und Seele) blieb, wie können dann die Unverständigen und von aller Unvernunft Erfüllten das Fleisch, das mit der Gottheit verbunden und vergöttlicht wurde, abtrennen und von daher versuchen, ein Bild wie von einem bloßen Menschen zu malen? [...]“³⁵⁵

Die ikonoklastische Seite meint also, dass durch das Abbilden der menschlichen Natur Christi die beiden Naturen getrennt voneinander behandelt werden und nicht als die Union, die sie sind. Ein weiterer Vorwurf lautet, man würde damit dem dreigestaltigen Gott eine vierte Gestalt hinzufügen. Christusikonen zu malen wäre ihnen zufolge also Häresie. Die Ikonophilen waren nun dazu angehalten, ein Argument hervorzubringen, das diesen ernstzunehmenden Vorwurf dementiert.

Johannes von Damaskus argumentiert mithilfe der Parusie und dem Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Bund. Im Judentum ist es ausgeschlossen, Abbilder anzufertigen, da Christus zu jener Zeit den Menschen nicht in seiner menschlichen Natur erschienen war. Die Inkarnation bildet den entscheidenden Punkt in der Argumentation für Christusikonen. Christus legte mit der Auferstehung nicht seine menschliche Natur wieder ab, sondern er wird in dieser auch beim Jüngsten Gericht auftreten.³⁵⁶ In einem Abschnitt seiner dritten Bilderrede beginnt Johannes von Damaskus mit dem Vorwurf des zweiten Gebots, widerlegt dies sodann mit Moses' Bau des Bundeszelts und den gefertigten Cherubim, um abschließend die Thematik der zwei Katastasen zu erläutern.³⁵⁷ Zwar benennt er diese nicht direkt, er unterscheidet allerdings in zwei Zustände, jenen vor der Inkarnation Christi und jenen danach. Im ersten, damaligen Zustand trauerte man um Verstorbene, da deren Tod Verdammnis bedeutete, daher erachtete man auch die Leichen als unrein. Doch dies änderte sich sodann:

„[...] νῦν δέ, ἀφ' οὗ ἡ θεότης τῇ ἡμετέρᾳ φύσει ἀσυγχύτως συνεκράθη οἷόν τι ζωοποιὸν καὶ σωτήριον φάρμακον, ὄντως ἐδοξάσθη ἡ φύσις ἡμῶν καὶ πρὸς ἀφθαρσίαν μετεστοιχειώθη. Διὸ καὶ ὁ τῶν ἀγίων θάνατος ἐορτάζεται [...] καὶ εἰκόνες ἀναγράφονται.“³⁵⁸

³⁵⁴ Krannich/ Schubert/ Sode 2002, S. 42.

³⁵⁵ Krannich/ Schubert/ Sode 2002, S. 43.

³⁵⁶ Vgl. Kotter 1975, S. 132-135 (*Antirrhetici* III.26), vgl. Büchsel 1998, S. 19.

³⁵⁷ Vgl. Kotter 1975, S. 96f. (*Antirrhetici* III.9).

³⁵⁸ Ebd., S. 101 (*Antirrhetici* III.9).

„[...] Jetzt aber, seitdem sich die Gottheit unvermischbar mit unserer Natur vermischt hat wie eine lebendigmachende und heilsame Arznei, ist unsere Natur wahrhaftig verherrlicht und zur Unsterblichkeit umgewandelt worden. Deshalb [...] fertigt von ihnen Bilder.“³⁵⁹

Johannes von Damaskus zufolge änderten sich mit der Inkarnation Christi und dem Übergang von der unteren in die obere Katastase also für jene, die an Christus glauben, auch die Möglichkeit der Bilderherstellung.

Nikephoros setzt sich in seinen *Antirrhetici*, aber auch in seiner Schrift *Logos* intensiv mit der Inkarnation und den Naturen Christi auseinander. Dabei sticht er aber nicht durch bahnbrechende Erkenntnisse oder Neuerungen hervor, sondern geht mit den Positionen, die auf dem Konzil von Ephesos (431 n.u.Z.) und dem Konzil von Chalcedon (451 n.u.Z.) beschlossen wurden, d'accord und reproduziert diese. Nikephoros wirft den Ikonoklast*innen vor, dass sie die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon missverstehen würden. Er meint zudem, sie würden die Einheit der Naturen Christi nicht hinlänglich akzeptieren und die Folgen, die die Inkarnation für Christus hatte, missachten.³⁶⁰ Christusikonen erinnern Nikephoros zufolge an die Inkarnation Christi, denn nur durch diese ist es möglich, seine menschliche Natur abzubilden. Außerdem zeugen Ikonen von der anhaltenden Präsenz Christi.³⁶¹

Theodor Studites pocht ebenfalls auf die Inkarnation als Rechtfertigung für das Abbilden Christi. Die ikonoklastische Seite hingegen ist der Meinung, man könne beim Abbilden Christi nur Häresie begehen. Würde man die menschliche und göttliche Natur dabei vermischt darstellten, entspräche dies dem Monophysitismus. Oder man würde nur die menschliche Natur abbilden, dabei trennt man aber die beiden Naturen voneinander und man würde somit sich des Nestorianismus schuldig machen. Dagegen argumentieren Ikonophile, dass Christus durch die Inkarnation auch vollkommen Mensch wurde und man ihn somit auch wie jeden Menschen abbilden kann.³⁶² Die Inkarnation bildet zudem das Fundament jeglicher Bilderverteidigung des 8. und 9. Jahrhunderts. Theodor verwendet die dabei aristotelische Theorie der Universalien, um die Umschreibbarkeit zu bestätigen.³⁶³ Es ist die Inkarnation, die die Umschreibbarkeit Christi ermöglicht. Würde man die

³⁵⁹ Hradsky 1996, S. 99.

³⁶⁰ Vgl. Travis 1984, S. 68f.

³⁶¹ Vgl. ebd., S. 69f.

³⁶² Vgl. Erismann 2017, S. 183.

³⁶³ Vgl. Erismann 2017, S. 184.

Umschreibbarkeit leugnen, wie es die Ikonoklast*innen machen, dann würde man auch die Inkarnation Christi dementieren:

„[...] Ἀλλὰ μὴν ἐκ δύο φύσεων, οὐκοῦν καὶ ἐκ δυοῖν ιδιωμάτων· ὥς ἂν μὴ τῇ ἀναιρέσει τοῦ περιγραπτοῦ, συναναιρεθεῖη καὶ ἡ φύσις τῆς ἀνθρωπότητος.“³⁶⁴

„[...] Aber ist er aus zwei Naturen, dann ist er folglich auch aus zwei Eigenschaften: denn durch die Aufhebung der Umschreibbarkeit, würde auch die menschliche Natur mitaufgehoben werden.“³⁶⁵

Theodor beteuert zudem, dass die Inkarnation mit dem Tod Jesu *nicht* rückgängig gemacht wurde. Christus bleibt, weil er seine menschliche, fleischgewordenen Natur der irdischen Welt offenbarte, weiterhin umschreibbar und damit abbildbar.³⁶⁶

Die Inkarnation ist die oberste Prämisse für die Darstellbarkeit und Umschreibbarkeit Christi in der Argumentation sämtlicher Ikonophiler. Ihnen zufolge wurde durch die Inkarnation die Möglichkeit geschaffen, Christus abzubilden. Seine menschliche Gestalt bildet den *prototypos* für eine Ikone, die dessen *typos* ist. Ein anonymes Epigramm, das die ikonophile Umgangsweise mit den zwei Naturen Christi und der Ikonenverehrung, bringt es kurz und knapp auf den Punkt:

„Εἰς τὴν εἰκόνα τοῦ σωτῆρος
Νοῦς ὦν μέγιστος, σαρκὸς εἴληφας πάχος·
ταύτην γράφω νῦν, τῆς δ' ἄνω φύσιν σέβω,
οὐ χερσὶ γραπτὸν, οὐ περιγραπτὸν τόπω.“³⁶⁷

„Auf das Bild des Heilands
Du, höchster Geist, nahmst Fleisches Grobheit an, und die
Nur mal' ich, und verehr' die obere Natur,
die ja nicht Hand beschrieb, noch Ort umschreiben kann.“³⁶⁸

Zudem wird hier auf die *obere* Natur verwiesen, die in diesem Fall synonym mit *göttlicher* zu verstehen ist. Dies verdeutlicht die räumliche Vorstellung des Kosmos in zwei Katastasen, also Stockwerken. Die göttliche Natur Christi befindet sich oben, die menschliche offenbarte sich unten auf der Erde. Genau diese Unterteilung visualisieren die Modelle in der *CT*.

³⁶⁴ PG 99, 393C (*Antirrhetici* III.A10).

³⁶⁵ Übers. S.P.

³⁶⁶ Vgl. Henry 1976, S. 23.

³⁶⁷ Cougny 1890, Epigr. 315, S. 344.

³⁶⁸ Thümmel 1991, S. 155.

3.5.2.4 Zusammenfassung

Die Lehre der zwei Katastasen schlägt sich in der *CT* sowohl architektonisch im Aufbau des Kosmos, als auch in Kosmas' Erwartungen des Heilsgeschehens nieder. Die Existenz der Katastasen und die Möglichkeit in die zweite auffahren zu können, ist eng mit der Inkarnation Christi verbunden. Die Himmelfahrt des menschengewordenen Christi eröffnete die zweite Katastase. Bis zur Parusie, der Wiederkunft Christi, wird er der einzige in der oberen Katastase sein, dann aber werden all jene, die ohne Sünde sind, zu ihm in die zweite Katastase auffahren. Die Inkarnation Christi war der entscheidende Punkt in der ikonophilen Argumentation. Die überzeugendsten Rechtfertigungen, die für die Verehrung von Christusikonen sprechen, basieren allesamt auf der Prämisse der Inkarnation Christi. Die Menschwerdung Christi konstituiert den Übergang vom Alten zum Neuen Bund. In der *CT* wirkt sich dieser auf die Eröffnung des oberen Raumes aus; während der Ikonomachie ist dieser ausschlaggebend für die Abbildbarkeit Christi, die zuvor nicht gegeben war.

3.5.3 Die Begrenztheit & die Umschreibbarkeit

Während Kosmas sich in der *CT* mit der zeitlichen Begrenztheit beziehungsweise Unbegrenztheit des Kosmos, speziell des Himmels, auseinandersetzt, ist es ein paar Jahrhunderte später, während der Ikonomachie, eher die Frage nach der räumlichen Begrenztheit und Unbegrenztheit, die die theologischen Autoritäten quält. So herrschte zwischen ikonophiler und ikonoklastischer Seite Einigkeit darüber, dass Gott nicht umschreibbar und damit auch nicht abbildbar ist, der Mensch hingegen sehr wohl. Gänzlich unterschiedlicher Meinung war man aber hinsichtlich der Umschreibbarkeit beziehungsweise Unumschreibbarkeit des Gottmenschen Christus.

Das folgende Kapitel soll zunächst die *CT* hinsichtlich ihres Interesses an Grenzen des Kosmos untersuchen. Sodann wird ein kurzer Blick auf die Herkunft dieser Ansichten geworfen, die einer zeitgenössischen Diskussion, an der Kosmas selbst partizipierte, zu Grunde liegen. Zuletzt wird das wichtige ikonomachische Thema der Umschreibbarkeit und der Unumschreibbarkeit angerissen. Schnell wird klar, dass die ikonophile Aufmerksamkeit hinsichtlich dieser Thematik an der *CT* weniger durch Kosmas' schriftliche Abhandlung, als durch die dargestellten Modelle des Kosmos geweckt wurde.

3.5.3.1 In der Christlichen Topographie

Wegen einer aktuellen Diskussion sah sich Kosmas dazu veranlasst, das siebente Buch der *CT* zu verfassten, dass die Dauer und die Unzerstörbarkeit des Himmels zum Thema hat.

Im Prolog erwähnt er einen Christen, der behauptet, der Himmel habe die Gestalt einer Kugel, die sich ewig im Kreis dreht und zerstörbar sei. Den Vorwürfen zufolge geht man stark davon aus, dass es sich bei dem Christen um Johannes Philoponos handelt.³⁶⁹ Kosmas zeigt sich verwundert, dass dieser kluge Mann, für den er ihn hält, meint, der Himmel könnte ewig und kugelförmig sein und gleichzeitig zerstörbar. Beiden Teilen der Aussage widerspricht Kosmas entschieden. Zur Widerlegung der Kugelgestalt verweist Kosmas vorwiegend auf die ersten fünf Bücher der *CT* und belegt im siebenten Buch mithilfe zahlreicher Bibelzitate die Unzerstörbarkeit und Unendlichkeit des Himmels.³⁷⁰ Es soll der Tag kommen, wo alle rechtschaffenden Menschen und Engel zu Christus in die zweite Katastase auffahren. Damit endet allerdings das jetzige Aussehen der Erde, indem dann keine Sterne, kein Wetter, keine Tiere oder Pflanzen mehr existieren; stattdessen wird sie zum Gefängnis aller Sünder*innen. Die grundsätzliche Architektur des Kosmos als solcher, wie von Kosmas beschrieben und dargestellt, bleibt also bestehen, doch der aktuelle Zweck und das Erscheinungsbild der Erde werden enden und auf neue Weise erscheinen.³⁷¹ Die Erde ist also die Zeit betreffend endlich, der Himmel hingegen unendlich.

Neben der zeitlichen wird auch die räumliche Begrenzung des Kosmos thematisiert, vor allem aber visualisiert. Der Kosmos, wie die *CT* ihn beschreibt und darstellt, hat klare Grenzen und Enden. Außerhalb des Kosmos befindet sich kein weiterer Raum oder Befestigungsvorrichtungen des Universums.³⁷² Zwar benennt Kosmas die Begrenztheit des Kosmos nie dezidiert, doch informiert Kosmas über die genauen Maßangaben des begrenzten Bundeszelts als *typos* des Kosmos. Auch weist er sein Publikum unentwegt mit den modellhaften Darstellungen und Ansichten des Kosmos (Abb. 2.1; Abb. 2.2; Abb. 2.3; Abb. 2.4; Abb. 2.7) auf die Begrenztheit des Universums hin. Im Codex Vat. gr. 699 werden die Umrisse des Kosmos mit Goldfarbe hervorgehoben. Damit wird sowohl die Begrenztheit als auch die Umschreibbarkeit visuell verdeutlicht indem der genaue Blick dorthin gelenkt wird. Die Modelle des Kosmos, die den Lauf des Mondes und der Sonne (fol. 41^v, fol. 42^v) oder geographische Karten (fol. 40^v) darstellen, wurden hingegen nicht mit Goldfarbe umrandet.

³⁶⁹ Vgl. Kominko 2013a, S. 18.

³⁷⁰ *CT* VII.10-47.

³⁷¹ *CT* VII.61-70.

³⁷² *CT* II.12-18.

3.5.3.2 Im Frühchristentum

Kosmas' Widerlegung der Zerstörbarkeit des Himmels ist ebenso Teil der im 6. Jahrhundert laufenden kosmologischen Auseinandersetzung, in der er selbst einer der Hauptakteure war. Kosmas' Widersacher Johannes Philoponos hat dabei eine gänzlich andere Meinung zur Beschaffenheit des Himmels. Er plädiert dafür, dass sich um die zentrale Erdkugel neun Himmelssphären bewegen. Diese setzen sich aus sieben Planetensphären, der Fixsternsphäre und der sternlosen Sphäre, die der Himmel ist, zusammen, der am ersten Tag des Hexaemerons geschaffen wurde. Dabei beruft er sich auf antike Philosophen, wie Hipparch († ca. 120 v.u.Z) und Ptolemaios († ca. 160 n.u.Z.), die die ersten waren, die von neun Himmeln ausgingen. Zudem verwirft Philoponos die pagane Annahme der Ewigkeit des Kosmos.³⁷³ Die Fragen nach dem Aufbau, der Beständigkeit und der Grenzen der Himmel war also Bestandteil der rezenten Diskussion zwischen Kosmas und Philoponos.

3.5.3.3 Während der Ikonomachie

Im 8. und 9. Jahrhundert lag das Interesse weniger bei den zeitlichen als bei den räumlichen Grenzen von Schöpfung und Geschöpfen. Einen großen Teil der ikonomachischen Debatte nahm die Umschreibbarkeit als Legitimation für Abbildbarkeit ein. Während Gott nicht umschreibbar und damit auch nicht abbildbar ist, wurde Christus durch die Inkarnation umschreibbar und damit auch abbildbar.

Johannes von Damaskus beharrt und weist mehrmals ausdrücklich darauf hin, dass Gott abzubilden eine Sünde wäre. Dass es zudem absurd und schlicht unmöglich ist, Gott dazustellen, betont er mit folgenden rhetorischen Fragen:

„[...] Πῶς εἰκονισθήσεται τὸ ἀόρατον; Πῶς εἰκασθήσεται τὸ ἀνείκαστον; Πῶς γραφήσεται τὸ ἄποσον καὶ ἀμέγεθες καὶ ἀόριστον καὶ ἀνείδεον; Πῶς χρωματουργηθήσεται τὸ ἀσώματον; Πῶς σχηματισθήσεται τὸ ἀσχημάτιστον; Τί οὖν τὸ μυστικῶς μνηνόμενον; Δηλονότι νῦν μὲν θεὸν μὴ εἰκονίσσης τὸν ἀόρατον· [...]“³⁷⁴

„[...] Wie kann das Unsichtbare abgebildet werden? Wie kann man das, was nicht abbildbar ist, zu einem Bilde machen? Wie kann man beschreiben, was ohne Maß, Größe, Grenze und Gestalt ist? Wie kann man etwas, das ohne Körper ist, in Farbe wiedergeben? Wie kann das Gestaltlose gestaltet werden? Was also ist das geheimnisvoll Angedeutete? Jetzt ist offenbar, daß man Gott als den Unsichtbaren nicht abbilden kann. [...]“³⁷⁵

³⁷³ Vgl. Schleißheimer 1967, S. 333f.

³⁷⁴ Kötter 1975, S. 81f. (*Antirrhetici* III.8).

³⁷⁵ Hradsky 1996, S. 95.

Im Judentum ist es daher ganz ausgeschlossen ein Gottesbild anzufertigen ohne sich dabei des Götzendienstes schuldig zu machen. Die Inkarnation Christi ermögliche aber genau diese Umschreibbarkeit und Abbildbar:

„[...] ὅταν δὲ ἴδῃς διὰ σὲ γενόμενον ἄνθρωπον τὸν ἀσώματον, τότε ποιήσεις τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτύπωμα· ὅταν ὁρατὸς σαρκὶ ὁ ἀόρατος γένηται, τότε εἰκονίσεις τὸ τοῦ ὁραθέντος ὁμοίωμα· ὅτε ὁ ἀσώματος καὶ ἀσχημάτιστος ἄποσός τε καὶ ἀπήλικος καὶ ἀμεγέθης ὑπεροχῇ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων μορφήν δούλου λαβὼν ταύτῃ συσταλῇ πρὸς ποσότητά τε καὶ πληκτικότητα καὶ χαρακτῆρα περίθῃται σώματος, τότε ἐν πίναξί χάραττε καὶ ἀνατίθει πρὸς θεωρίαν τὸν ὁραθῆναι καταδεξάμενον. [...]“³⁷⁶

„[...] Wenn Du aber den Körperlosen siehst, der um Deinetwillen Mensch geworden ist, dann wirst Du das Abbild der menschlichen Gestalt schaffen; wenn der Unsichtbare im Fleisch sichtbar geworden ist, dann wirst Du das Abbild des Sichtbargewordenen schaffen; wenn derjenige, der ohne Maß, Alter und Größe ist, durch den Vorzug seiner Natur aber Gottes Gestalt hat, der Knechtsgestalt angenommen hat [...], durch eine solche Umhüllung Maß, Alter und Körpergepräge erhält, dann ritze ihn auf einer Platte ein und stelle ihn, der es auf sich genommen hat, gesehen zu werden, zum Anschauen aus! [...]“³⁷⁷

Nicht nur ist es möglich, es scheint auch eine Notwendigkeit zu sein, um das Wissen um das göttliche Wirken zu tradieren und zu missionieren.

Was Johannes von Damaskus bereits darlegt, erreicht später zur Zeit Nikephoros und Theodor Studites eine noch viel prominentere Rolle in ihrer Argumentation. Dies brach Konstantin V mit einem Vorwurf im Horos der Synode von Hiereia los:

„Ἐποίησε γὰρ ὁ τοιοῦτος εἰκόνα, ὀνομάσας αὐτὴν Χριστόν· καὶ ἔστι το, Χριστός, ὄνομα Θεὸς καὶ ἄνθρωπος. λοιπὸν καὶ εἰκὼν Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. καὶ λοιπὸν ἢ συμπεριέγραψε κατὰ τὸ δοκοῦν τῇ αὐτοῦ ματαιότητι τὸ ἀπερίγραφον τῆς θεότητος τῇ περιγραφῇ τῆς κτιστῆς σαρκός, ἢ συνέχεε τὴν ἀσύγχυτον ἔνωσιν ἐκείνην, τῷ τῆς συγχύσεως ἀνομήματι περιπεσών, δύο βλασφημίας ἐκ τούτου τῇ θεότητι προσάψας διὰ τῆς περιγραφῆς τε καὶ συγχύσεως. [...]“³⁷⁸

„Denn dieser verfertigte ein Bild und nannte es Christus; und es bedeutet der Name „Christus“ Gott und Mensch. Folglich ist es auch ein Bild Gottes und des Menschen. Und folglich stellt er, wie es seiner Eitelkeit gefiel, das Nichtdarstellbare der Gottheit mit der Darstellung des geschaffenen Fleisches zusammen dar, beziehungsweise vermischte jene unverschmischbare Einheit, wobei er der Gesetzlosigkeit der Vermischung verfiel und dadurch der Gottheit zwei Lästereien zufügte durch die Darstellung und durch die Vermischung. [...]“³⁷⁹

³⁷⁶ Kotter 1975, S. 82 (*Antirrhетици* III.8).

³⁷⁷ Hradsky 1996, S. 95f.

³⁷⁸ Krannich/ Schubert/ Sode 2002, S. 40.

³⁷⁹ Ebd., S. 41.

Er ist also der Ansicht, dass beim Malen einer Christusikone auch die göttliche Natur dargestellt werden muss, da man sonst nur die menschliche Natur Christi abbilde. Würde man die göttliche Natur Christi malen wollen, so begehe man Häresie. Konstantin V zufolge kann man sich bei der Darstellung Christi nur der Häresie schuldig machen: entweder, weil man versucht Gott zu umschreiben, oder, weil man die beiden Naturen Christi voneinander trennt.

Nikephoros wirft in seinen *Antirrhetici* Konstantin V vor, nicht die Beziehung zwischen den zwei Naturen, die in Christi eine Einheit bilden, zu erkennen, sondern er beharre darauf, dass diese voneinander getrennt sind. Nikephoros zufolge ist Christus gleichzeitig umschreibbar, als auch unumschreibbar. So bildet eine Darstellung Christi ihn als Menschen und als Gottmenschen ab, nicht aber seine unsichtbare Göttlichkeit.³⁸⁰

Theodor Studites widmet der Erörterung nach der Unumschreibbarkeit beziehungsweise der Umschreibbarkeit große Teile seiner *Antirrhetici*. In seiner dritten Rede benötigt er für seine Argumentation zudem das Treffen einer Unterscheidung zwischen Eigenschaft (*ιδίωμα*) und Natur (*οὐσία*). Die Umschreibbarkeit und Unumschreibbarkeit sind Eigenschaften der menschlichen und der göttlichen Natur. Da in Christus beide Naturen vereint sind, sind es auch beide Eigenschaften; wie auch Nikephoros darlegt. In der dritten Rede wendet er eine grundlegende Technik der aristotelischen Logik an. Mithilfe von Deduktion nähert er sich einer Antwort auf die Frage, ob es möglich sei, Christus darzustellen, also zu umschreiben. Dabei zeigt er ebenso eindrucksvoll, wie sich die ikonophile Argumentationsweise im Laufe der Ikonomachie entwickelt hat:

„Εἰ τὸ ἀπερίγραφτον οὐσίας ἐστὶ Θεοῦ, τὸ δὲ περιγραφτὸν οὐσίας ἀνθρώπου, ἐξ ἀμφοῖν δὲ ὁ Χριστός· ἐκ δυοῖν ἄρα ιδιωμάτων, ὥσπερ φύσεών ἐστι γνωριζόμενος. Καὶ πῶς οὐ βλάβσημον ἀπερίγραφτον αὐτὸν λέγειν σώματι ὥσπερ πνεύματι, διὰ τῆς ἀναιρέσεως τοῦ περιγραφοῦ συναναιρουμένης τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ φύσεως;“³⁸¹

„Wenn die Unumschreibbarkeit zum Wesen Gottes gehört, gehört die Umschreibbarkeit zum Wesen des Menschen, Christus aber ist beides zugleich: er ist demnach bekanntermaßen aus zwei Mengen von Eigenschaften, gleichwie aus zwei Naturen. Aber wie wäre es nicht blasphemisch zu behaupten er wäre unumschreibbar hinsichtlich des Körpers, gleichwie des Geistes, durch das Wegnehmen der Umschreibbarkeit würde auch dessen menschliche Natur mitweggenommen?“³⁸²

Die Form, ein Argument aufzubauen änderte sich zwar, doch die grundsätzliche Ansicht der Ikonophilen, dass es möglich ist, Christus in seiner menschlichen Natur darzustellen

³⁸⁰ Vgl. Travis 1984, S. 69-82; vgl. Travis 1977, S. 205-210.

³⁸¹ PG 99, 392B (*Antirrhetici* III.A3).

³⁸² Übers. S.P.

und dabei seine göttliche zu verehren, blieb erhalten. In unserem Kontext ist besonders spannend, dass Theodor in seiner zweiten Gegenrede die Diskussionen der Inkarnation und des *prototypos* im Zuge seiner Argumentation verband.³⁸³ Im fiktiven Dialog wird die ikonoklastische Aussage, dass man zwar zugäbe, dass Christus umschreibbar sei, aber nicht darin zustimme, dass Christus in einer Beziehung zu seinem *prototypos* stünde, getätigt.³⁸⁴

Das kontert Theodor wie folgt:

„[...] Καὶ πῶς ἂν εἴη περιγραφτὸς μὴ πρωτοτύπου λόγον ἔχων; αὐτὸ γὰρ τοῦθ' ὅπερ λέγεται περιγραφτὸν εἶναι, καὶ πρωτότυπὸν ἐστίν. Ὁ γὰρ περιγράφεται, τοῦτο καὶ εἰς παράγωγον εἰκόνας τοῦ γεγραμμένου πρόκειται. Ὁμολογῶν γοῦν τὸν Χριστὸν περιγράφεσθαι, δοίης καὶ μὴ βουλόμενος πρωτότυπον αὐτὸν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνας ὑπάρχειν, ὥς πάντα ἄνθρωπον τοῦ οἰκείου ἰνδάλματος [...]“³⁸⁵

„[...] Und wie wäre er [Christus] umschreibbar, ohne ein *prototypos* zu sein [wörtlich: ohne die Definition des *prototypos* zu haben]? Denn das was wir umschreibbar nennen ist eben auch ein *prototypos*. Denn was umschrieben ist, dient als Vorbild für das gemalte Bild. Folglich wenn du darin zustimmst, dass Christus umschreibbar ist, dann auch darin, ob du willst oder nicht, dass er der *prototypos* seines eigenen Bildes ist, wie jeder Mensch der des eigenen Abbilds.“³⁸⁶

Die Umschreibbarkeit und Unumschreibbarkeit von Christus ist offensichtlich ein ausgesprochen wichtiger Diskussionspunkt, worüber sich beide Seiten Gedanken machen. Besonders hervorzuheben ist, dass nicht nur Kosmas im 6. Jahrhundert das Bundeszelt als Abbild des Kosmos sieht, sondern Johannes von Damaskus im 8. Jahrhundert exakt derselben Ansicht ist, wenn er schreibt:

„[...] Ἔτι δὲ τῶν γεγονότων εἰκόνες εἰς μνημόσυνον· αὐτὴ γὰρ ἡ σκηνὴ εἰκὼν ἦν παγκόσμιος [...]“³⁸⁷

„[...] Es gibt aber auch Bilder von Geschehenem, die zur Erinnerung dienen: Denn selbst das Bundeszelt war ein Bild der gesamten Welt [...]“³⁸⁸

Ikonophile weisen den Bildern, neben der Erinnerung, eine weitere wichtige Aufgabe zu: sie sorgen für Eindeutigkeit. Nikephoros erläutert, worin sich Wort und Bild unterscheiden und die unterschiedlichen Zwecke, die sie erfüllen. Sowohl mithilfe des geschriebenen Worts wie auch des Bildes kann das Evangelium erzählt werden. Allerdings können Worte mehrdeutig sein, Bilder hingegen nicht.

³⁸³ Vgl. Parry 1996, S. 29.

³⁸⁴ Vgl. PG 99, 357A (*Antirrhetici* II.8).

³⁸⁵ PG 99, 357A-B (*Antirrhetici* II.9).

³⁸⁶ Übers. S.P.

³⁸⁷ Kotter 1975, S. 140 (*Antirrhetici* III.36).

³⁸⁸ Hradsky 1996, S. 121.

„[...] Πολλάκις γὰρ διὰ τῶν λόγων καὶ ἀπορίαι τινὲς καὶ διαμφισβητήσεις τίκονται, καὶ φρονήματα διάφορα ταῖς ψυχαῖς, ὡς τὸ εἶκός, φύονται· πολλοὶ γοῦν καὶ πρὸς ἑαυτοὺς καὶ πρὸς ἑτέρους διαστασιάζουσι καὶ λογομαχοῦσι, περὶ τῶν λεγομένων ἀμφιγνοοῦντες· ἡ δὲ διὰ τῶν ὁρατῶν πίστῳσις, ἀναμφίλεκτον πανταχόθεν κέκεται. [...]"³⁸⁹

„[...] Denn oftmals werden durch Worte auch gewisse Unlösbarkeiten und Mehrdeutigkeiten hervorgebracht, auch werden unterschiedliche Denkweisen der Seelen, wie das Bild, erzeugt: Demnach herrschen bei vielen auch Uneinigkeiten untereinander und zwischen anderen und sie streiten über Worte, und zweifeln an dem Gesprochenen. Aber der Glaube geschieht über das Gesehene, er erlangt in jeder Hinsicht Unbestrittenheit. [...]"³⁹⁰

Nikephoros zufolge ist also das Gesehene frei von Mehrdeutigkeit, Worte hingegen können verschieden interpretiert werden und zu Streitigkeiten führen. Er zieht daraus jedoch nicht den Schluss, das Bild wäre dem Wort überlegen. Er plädiert dafür, man solle diese beiden Erzählmöglichkeiten, die verbale wie auch die visuelle, zusammen und einander ergänzend nutzen. Illuminierte Handschriften sind hierfür ein Paradebeispiel, um die göttliche Botschaft auf umfassende Weise zu vermitteln.³⁹¹ Kosmas nutzt diese Möglichkeit der Präzisierung seiner Worte mithilfe von Bildern und Modellen ebenfalls in der *CT*. Die unterschiedlichen Ansichten des Kosmos ermöglichen dem Publikum eine dreidimensionale Vorstellung des sie umgebenden Universums. Einzelne Teile und Elemente der abgebildeten Modelle sind wiederum beschriftet, um andere Missverständnisse vorzubeugen. Kosmas machte sich also genau das zunutze, wofür später die Ikonophilen plädieren werden: den kooperativen Gebrauch von Wort und Bild.

3.5.3.4 Zusammenfassung

In der *CT* verfolgt Kosmas das Ziel, die ihm zufolge wahre Form des gesamten Kosmos zu beschreiben und darzustellen. Zentral ist hierbei die Darstellung, also die Abbildung des Universums (Abb. 2.1; Abb. 2.2). Wie bereits bekannt, legt Kosmas die Heilige Schrift eher nach ihrem Literalsinn aus. Der Text der *CT* beinhaltet zig Belege und Zitate aus der Bibel, die die abgebildete Kosmosform bestätigen sollen. Der Mehrwert der *CT* beruht nicht auf neuen, bahnbrechenden theologischen Erkenntnissen, sondern auf ihren vielen bildlichen Darstellungen. Zwar kann die Heilige Schrift, meint man sie anhand ihres Literalsinns erklären zu wollen, den Kosmos in Worten beschreiben, Bilder davon stellt sie jedoch nicht bereit. Sowie Moses ein dreidimensionales Abbild des Kosmos, einen *typos*,

³⁸⁹ PG 100, 384A.

³⁹⁰ Übers. S. P.

³⁹¹ Vgl. Barber 1993, S. 146-147.

schuf, als er das Bundeszelt errichtete, so bildet Kosmas das Universum zweidimensional in seiner *CT* ab.

Die ikonomachische Debatte war von der Frage der Umschreibbarkeit geprägt, mit der die so wichtige Abbildbarkeit einhergeht. Die Abbildung des Kosmos der *CT* präsentiert für die Ikonophilen des 9. Jahrhunderts genau das, wofür sie plädieren: göttliche Schöpfung, die aus einem irdischen und gleichermaßen aus einem himmlischen Bereich besteht, vereint zu einer begrenzten, umschreibbaren und abbildbaren Union. Um dies noch deutlicher zu visualisieren, wurden die Grenzen des dargestellten Kosmos mit Goldfarbe umrandet und zieht so die Blicke auf sich. Diese Einheit des Kosmos, die all die Eigenschaften umfasst wie sie auch Christus hat, ist nicht nur abbildbar, sondern in diesem Codex Vat. gr. 699 auch tatsächlich abgebildet. Die kooperative Anwendung von Wort und Bild, für die die Ikonophilen plädieren, um möglichst wenig Raum für Unklarheiten zu lassen, wurde bereits im 6. Jahrhundert von Kosmas bravourös umgesetzt.

3.5.4 Zusammenfassung

Die christologischen Dogmen, die von Ikonophilen für ihre Legitimation der Christusikonen verwendet wurden, waren weder neue Erkenntnisse des 8. und 9. Jahrhunderts, noch wurden sie in dieser Zeit reformiert. Die Annahme, jedem *typos* liege ein *prototypos* zu Grunde, die Deutung des von Moses errichteten Bundeszelts, die Signifikanz der Inkarnation Christi für die christliche Lehre, und das Streben nach der Umschreibbarkeit der göttlichen Schöpfung bilden nicht nur die Grundfeste der ikonophilen Argumentation, sondern auch jener Kosmologie, wie sie die *CT* beschreibt. Das ist möglich, da all die christologischen Argumente der Ikonophilen bereits auf die christologischen Debatten des 4. und 5. Jahrhunderts zurückgehen. Kosmas nutzte diese Ergebnisse im 6. Jahrhundert, um seine kosmologischen Überzeugungen zu legitimieren; die Ikonophilen gebrauchten dieselben Beschlüsse aber mit dem Bestreben die Ikonenverehrung zu verteidigen. Die christologischen Instrumente sind also dieselben, lediglich die ausgehende Fragestellung beziehungsweise die Zielsetzung ist eine andere. Doch sowohl Kosmas als auch die Ikonophilen eint ihr Wunsch, die göttliche Schöpfung abzubilden und zu umschreiben. Um ihre Überzeugungen zu rechtfertigen, beziehen sie sich, wie für Christ*innen ihrer Zeit üblich, auf die Heilige Schrift. Da ihr Wunsch nach Abbildbarkeit und Umschreibung derselbe ist, ist die Schnittmenge ihrer zur Legitimation angeführten Bibelstellen dementsprechend groß. Das Hauptargument der *CT* im 6. Jahrhundert bildet der Bau des Bundeszelts; eine untergeordnete, dennoch wichtige Rolle,

nimmt die Inkarnation Christi und damit der Übergang vom Alten zum Neuen Bund ein. Genau andersherum verhält es sich mit der Gewichtung der ikonophilen Argumentation: hier steht und fällt alles mit der Inkarnation. Die Interpretation des Bundeszelts als *typos* dient zur Bekräftigung ihres Hauptarguments.

Die abgebildeten Kosmosmodelle der *CT* dienten im 6. Jahrhundert zur Visualisierung des gesamten Universums, das in Worten nur schwer zu beschreiben ist. Die Darstellungen machen die Erde fassbar und räumen zugleich Unklarheiten aus dem Weg. Im 9. Jahrhundert dienen die Abbildungen des Codex Vat. gr. 699 nicht allein der Veranschaulichung, sondern agieren selbst als Teil der gesamten Argumentation. Deutlicher noch als jeder ikonophile Text verteidigen sich die Bilder selbst. Die *CT* vereint sowohl die schriftliche Bilderverteidigung, die christologisch argumentiert, wie auch die visuelle bildliche Rechtfertigung, die auf weitaus intimere und direktere Weise mit den Betrachtenden interagiert.³⁹²

4. Conclusio

Die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts, als der Codex Vat. gr. 699 kopiert wurde, ist eine Blütephase der illuminierten Handschriftenproduktion. Es war die Zeit, da die Ikonophilie über den Ikonoklasmus triumphierte, und dieser Sieg wurde von Ikonophilen gebührend gefeiert. Der *Khludov Psalter* (Moskau, Hist. mus. Cod. 129), die *Sacra Parallela* (Par. gr. 923) und der *Psalter Pantokrator 61* (Athos, Pantokrator 61) zelebrieren in Wort und Bild die Beendigung des Bilderstreits. Dabei wird nicht nur ihre Sympathie mit der Ikonophilie deutlich, sondern vor allem die Antipathie den Ikonoklast*innen gegenüber. Die antiikonoklastische Propaganda wird durch eine beleidigende und erniedrigende Darstellung prominenter Ikonoklasten visualisiert. Auf den ersten Blick scheinen diese Handschriften mit dem Codex Vat. gr. 699, abgesehen von ihrer Entstehungszeit, nicht viel gemein zu haben. Ein genaueres Hinsehen offenbart jedoch, dass all die genannten Handschriften von einem bilderfreundlichen Publikum in Auftrag gegeben und rezipiert wurden.

Die *CT* wurde im 6. Jahrhundert von Kosmas Indikopleustes als kosmologische Abhandlung verfasst. Um sein Ziel zu erreichen, den Kosmos in seiner Gesamtheit zu beschreiben und darzustellen, bediente er sich dem Gedanken, dass jeder *typos* auf einen *prototypos* zurückzuführen ist. Die Form des Kosmos leitet er von dessen *typos*, dem

³⁹² Vgl. Brubaker 1999, S. 32f.

Bundeszelt, ab. Dass Kosmos und Bundeszelt sich zueinander verhalten wie *prototypos* und *typos*, davon zeugt die alttestamentarische Erzählung vom Bau des Bundeszelts.

Zu den ikonophilen Hauptargumenten des späteren Byzantinischen Bilderstreits zählt ebenfalls die Überzeugung, dass zwischen *typos* und *prototypos* eine enge Beziehung besteht. Diese Verbindung ist notwendig, um die Ikonenverehrung zu legitimieren. Damit konnte der ikonoklastische Vorwurf, man würde nicht die heilige Person, sondern lediglich das Material der Ikone anbeten, widerlegt werden. Den Ikonophilen zufolge geht bei der Verehrung einer Christusikone, dem *typos* Christi, die Verehrung direkt auf Christus selbst, den *prototypos*, über. Man muss also annehmen, dass in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts der Gedanke des *typos* und *prototypos* untrennbar mit der ikonophilen Argumentation im Bilderstreit, der die zwei vergangenen Jahrhunderte geprägt hatte, verbunden war. Eine überlieferte Ausnahme für diese verallgemeinerte Annahme bildet der Eintrag 36 in Photios' *Bibliotheka*. Diese Rezension der *CT* zeigt, dass Photios nicht den Schritt machte, die christologischen Dogmen dieser Abhandlung extrahiert zu betrachten und neu zu kontextualisieren, sondern, dass er die *CT* so las, wie von Kosmas Indikopleustes ursprünglich beabsichtigt, nämlich als kosmologisches Traktat. Photios selbst besaß Kenntnis über Astronomie und antike Naturphilosophie. Die Überzeugung, der Kosmos besäße die Form des Bundeszelts, stieß ihm sauer auf und veranlasste ihn, dementsprechend scharfe Kritik an der *CT* zu üben. Photios lebte und wirkte in der postikonoklastischen Zeit des 9. Jahrhunderts. Das bedeutet, dass er niemals aktiv für die Ikonophilie kämpfen musste, sondern es die Aufgabe seiner Zeit war, ikonoklastische Tendenzen gar nicht erst wieder aufkommen zu lassen und wenn dies doch geschah, diese schleunigst zu bekämpfen. Wie auch der *Khludov Psalter*, die *Sacra Parallela* und der *Psalter Pantokrator 61* kann man auch Photios unterstellen, sowohl antiikonoklastisch wie auch ikonophil zu sein.

Die drei überlieferten Codices der *CT* weisen keine allzu großen Unterschiede hinsichtlich der Miniaturen oder des Texts auf. Demnach ist davon auszugehen, dass der Codex Vat. gr. 699 der Originalhandschrift des 6. Jahrhunderts sehr ähnlich ist. Da ist es auch nicht verwunderlich, dass er keinerlei antiikonoklastische Ressentiments bedient, da im 6. Jahrhundert schlicht und ergreifend noch kein byzantinischer Ikonoklasmus existierte. Was im 9. Jahrhundert stets präsent war, ohne dabei jedoch neu zu sein, war die Christologie, und all die theologischen Themen, die mit dieser einhergehen. Zur Christologie zählen nicht nur die Beziehung von *typos* und *prototypos*, sondern auch Fragen und Folgen der Inkarnation Christi, die wiederum im engen Zusammenhang mit der Lehre der zwei

Katastasen zusammenhängt. Eine Vielzahl dieser christologischen Dogmen, die die ikonophilen Hauptakteure Johannes von Damaskus, Patriarch Nikephoros und Theodor Studites in ihren Abhandlungen zur Legitimation der Bilderherstellung und -verehrung heranzogen, waren nicht nur schon Teil der frühchristlichen Theologie, sondern dienen auch als Fundament der kosmologischen Gedanken in der *CT*. Die Kosmologie Kosmas‘ im 6. Jahrhundert und die Ikonophilie des 8. und 9. Jahrhunderts eint ihre Argumentation mithilfe der Christologie. Diese essenzielle, argumentative Gemeinsamkeit war wohl dann in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts der ausschlaggebende Punkt, eine Kopie der *CT* in Auftrag zu geben. Die zahlreichen Miniaturen der *CT* visualisieren die ikonophilen Überzeugungen: ob es nun die Abbildungen von Christus und anderen Heiligen sind, oder ob die Darstellung des umschriebenen Kosmos und des Bundeszelts, die Beziehung von *prototypos* und *typos* veranschaulicht. Denn im 9. Jahrhundert war das beste Argument zur Verteidigung der Bilder das Bild selbst.

Ein wichtiges Bestreben des 8. und 9. Jahrhunderts ist zudem das Handeln im Sinne der christlichen Tradition. Darin sind sich sowohl Ikonophile wie auch Ikonoklast*innen einig. Uneinigkeit bestand allerdings in der Frage, ob nun Ikonen Teil des christlichen Brauchtums waren oder nicht. Die Zeit war also von Konservatismus geprägt, weshalb man älteren christlichen Quellen mehr Bedeutung beimaß, also modernen. Dass die *CT* bereits fast dreihundert Jahre zuvor verfasst wurde, spiegelt auch die Aufmachung des Codex Vat. gr. 699 wider. Das Format des Codex ist quadratisch, obwohl zur Zeit seiner Herstellung rechteckige Handschriften weitaus verbreiteter waren. Die quadratische Form hingegen war typisch für Codices des 4. und 5. Jahrhunderts. Auch die Bibelmajuskel, in der der Codex Vat. gr. 699 verfasst wurde, lässt Zeitgenoss*innen annehmen, die Handschrift sei weitaus älter, als sie tatsächlich ist. Dass Forscher*innen des 19. und 20. Jahrhunderts den Codex Vat. gr. 699 zunächst deutlich älter schätzten, war also bereits während des Herstellungsprozesses genau so intendiert. Aufgrund des ungewöhnlichen Formats und der konservativen Majuskelschrift, wirkt er älter und bedient damit das ikonophile Argument der Tradition. Außerdem wurde dem Codex im 9. Jahrhundert mehr Autorität und Glaubhaftigkeit beigemessen, da er antiquiert wirkt und damit näher am Ursprung der *wahren* christlichen Tradition.

Kosmas warnt in seiner Kosmologie ununterbrochen vor schlechten Einflüssen auf das Christentum. Johannes Philoponos‘ Lehren seien häretisch, da dieser die christliche Doktrin mit naturphilosophischen Gedanken vermengt. Die Überzeugung, dass das Christentum vollkommen frei von jeglichen anderen kulturellen und religiösen Einflüssen

bleiben muss, teilen auch die Ikonophilen. Sie fürchten dabei aber nicht eine naturphilosophische Beeinflussung, sondern die bilderablehnende Haltung des Judentums und des Islams. Die ikonophile Argumentation ist daher geprägt von tiefgreifendem Antijudaismus. Juden*Jüdinnen wird die Schuld an dem gesamten Übel des Bilderstreits zugeschoben. Diese Annahme der jüdischen Beeinflussung führt im Weiteren zur Verunglimpfung der Ikonoklast*innen als Häretiker*innen. Die *Reinhaltung* des *wahren* Christentums und das Abhalten jeglicher Häresien hatte sowohl für Kosmas wie auch Ikonophile oberste Priorität.

Die Überlieferung der *CT* im Codex Vat. gr. 699 bedient damit gleich mehrere fundamentale Grundpfeiler der ikonophilen Argumentation. Der Inhalt des Textes plädiert für das Kunstschaffen und das Abbilden der göttlichen Schöpfung. Die zahlreichen Miniaturen visualisieren diese bilderfreundliche Gesinnung in einer postikonoklastischen Zeit, die es dem Publikum nun endlich erlaubt, sich an allen Arten von heiliger Kunst zu ergötzen. Der gezielte Einsatz von Goldfarbe lenkt das betrachtende Auge auf die essenziellen Bildelemente. Allen voran beim Bundeszelt wurde keineswegs an Gold gespart, sondern dieses großflächig aufgetragen. Das Bundeszelt ist der von Gott aufgetragene und von Menschenhand erbaute *typos*, als welcher auch die heilige Ikone verstanden wird. Im Gegensatz zu den antiikonoklastischen illuminierten Handschriften, die zur selben Zeit hergestellt wurden, überzeugt der Codex Vat. gr. 699 seine Leser*innenschaft auf gänzlich andere Weise. Viel von dem, was Johannes von Damaskus, Patriarch Nikephoros und Theodor Studites in ihren Gegenreden schrieben, um den Ikonoklasmus als Häresie zu widerlegen, findet sich in der *CT*. Eben nicht durch stumpfe antiikonoklastische Ressentiments und plumpe, offensive Verunglimpfung der Anderen will der Codex Vat. gr. 699 sein Publikum von der Ikonophilie überzeugen, sondern mithilfe der eleganten, durchdachten, subtilen und geistig anspruchsvollen Argumentation der bilderfreundlichen Theologen.

Bibliographie

Primärquellen

Bianchi 2016

Nunzio Bianchi (Hrsg.), Fozio, Biblioteca, Pisa 2016.

Cougny 1890

Edme Cougny, Epigrammatum anthologia Palatina, Band 3, Paris 1890.

Crisafulli 1997

Virgil S. Crisafulli, The miracles of St. Artemios: a collection of miracle stories by an anonymous author of seventh century Byzantium, Leiden 1997.

Kotter 1975

Bonifatius Kotter, Johannes von Damaskos. Die Schriften, Band 3, Berlin 1975.

Krannich/ Schubert/ Sode 2002

Torsten Krannich, Christoph Schubert, Claudia Sode, Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754: Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos, Tübingen 2002.

Lamberz 2012

Erich Lamberz, Concilium universale Nicaenum secundum, Concilii actiones IV-V, Berlin 2012.

Lamberz 2016

Erich Lamberz, Concilium universale Nicaenum secundum, Concilii actiones VI-VII, Berlin 2016.

Laourdas 1959

Basilus Laourdas (Hrsg.), ΦΩΤΙΟΥ Ὁμιλίαι, Thessaloniki 1959.

Laourdas/ Westerink 1983-1988

Basilus Laourdas (Hrsg.), Leendert G. Westerink (Hrsg.), Photios, Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphiloehia, I-VI, Leipzig 1983-1988.

Ohme 2013

Heinz Ohme, Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum (Concilium Quinisextum), Berlin 2013.

PG

Jacques Paul Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, Paris 1857-66.

Staab 1933

Karl Staab (Hrsg.), Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933.

Wolska-Conus 1968a

Wanda Wolska-Conus, Topographie chrétienne. Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes, Band 1, Paris 1968.

Wolska-Conus 1968b

Wanda Wolska-Conus, Topographie chrétienne. Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes, Band 2, Paris 1968.

Wolska-Conus 1968c

Wanda Wolska-Conus, Topographie chrétienne. Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes, Band 3, Paris 1968.

Übersetzungen**Crisafulli 1997**

Virgil S. Crisafulli, The miracles of St. Artemios: a collection of miracle stories by an anonymous author of seventh century Byzantium, Leiden 1997.

Hradsky 1996

Johannes von Damaskus, Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen, Wolfgang Hradsky (Übers.), Gerhard Feige (Hrsg.), Leipzig 1996.

Krannich/ Schubert/ Sode 2002

Torsten Krannich, Christoph Schubert, Claudia Sode, Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754: Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos, Tübingen 2002.

Mango 1958

Photios, The homilies of Photius patriarch of Constantinople, Cyril Mango (Übers.), Cambridge MA 1958.

Schneider 2010

Kosmas Indikopleustes, Kosmas Indikopleustes. Christliche Topographie: textkritische Analysen, Übersetzung, Kommentar, Horst Schneider (Übers.), Turnhout 2010.

Thümmel 1991

Hans Georg Thümmel, Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung, vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert, Würzburg 1991.

Uphus 2004

Johannes Bernhard Uphus, Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787: Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage, Paderborn 2004.

Sekundärquellen**Aghiorghoussis 1976**

Meximos Aghiorghoussis, Applications of the Theme 'Eikon Theou' (Image of God) According to Saint Basil the Great, *Greek Orthodox Theological Review* 21/3 (1976), 265–288.

Ahrweiler 1965

Hélène Ahrweiler, Sur la carrière de Photius avant son patriarcat, *Byzantinische Zeitschrift* 58/2 (1965), 348–363.

Alexakis 2015

Alexander Alexakis, Byzantine Florilegia, in: Kenneth Parry (Hrsg.), *The Wiley Blackwell companion to patristics*, Chichester 2015, 15–46.

Alexander 1958

Paul J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958.

Amishai-Maisels 2006

Ziva Amishai-Maisels, The Demonization of the "Other" in Visual Arts, in: Robert Wistrich (Hrsg.), *Demonizing the other. Antisemitism, Racism & Xenophobia*, London 2006, 44–60.

Anagnostopoulos 2013

Thalia Anagnostopoulos, Aristotle and Byzantine Iconoclasm, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 53 (2013), 763–790.

Anastos 1946

Milton Anastos, The Alexandrian Origin of the 'Christian Topography' of Cosmas Indicopleustes, *Dumbarton Oaks Papers* 3 (1946), 73–80.

Anderson 2013

Jeffrey C. Anderson (Hrsg.), *The Christian Topography of Kosmas Indikopleustes: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 9.28: The Map of the Universe Redrawn in the Sixth Century, with a Contribution on the Slavic Recensions*, Rom 2013.

Anderson 2017

Benjamin Anderson, *Cosmos and community in early medieval art*, New Haven 2017.

Anton 1994

John P. Anton, The Aristotelianism of Photius's Philosophical Theology, in: Lawrence Schrenk (Hrsg.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington D.C. 1994, 158–183.

Bacharach 2010

Jere L. Bacharach, Signs of Sovereignty: The Shahāda, Qur'anic Verses, and the Coinage of 'Abd al-Malik, *Muqarnas* 27/1 (2010), 1–30.

Baranov 2011

Vladimir Baranov, Amphilochia 231 of Patriarch Photius as a Possible Source on the Christology of the Byzantine Iconoclasts, *Studia Patristica* 68 (2011), 371–380.

Barber 1993

Charles Barber, The body within the frame: a use of word and image in iconoclasm, *Word & Image* 9 (1993), S. 140–153.

Baum/ Winkler 2003

Wilhelm Baum, Dietmar Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, London 2003.

Bellinger 1950

Alfred Bellinger, The gold coins of Justinian II, *Archaeology* 3/2 (1950), 107–111.

Belting 2011

Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 2011.

Berrens 2004

Stephan Berrens, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193-337 n. Chr.)*, Stuttgart 2004.

Bolten 1937

Johannes Bolten, *Die Imago Clipeata. Ein Beitrag zur Portrait- und Typengeschichte*, Paderborn 1937.

Breckenridge 1959

James D. Breckenridge, *The numismatic iconography of Justinian II (685 - 695, 705 - 711 A. D.)*, New York 1959.

Bremer 2014

Thomas Bremer, „Verehrt wird er in seinem Bilde ...“ *Quellenbuch zur Geschichte der Ikonentheologie*, Trier 2014.

Browning 1978

Robert Browning, *The Language of Byzantine Literature*, in: Speros Vryonis (Hrsg.), *The „Past“ in medieval and modern Greek culture: papers*, Malibu 1978, 103–128.

Brubaker 1977

Leslie Brubaker, *The relationship of text and image in the Byzantine Mss. of Cosmas Indicopleustes*, *Byzantinische Zeitschrift* 70 (1977), 42–57.

Brubaker 1999

Leslie Brubaker, *Vision and meaning in ninth-century Byzantium. Image as exegesis in the homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1999.

Brubaker 2006

Leslie Brubaker, *The Christian Topography (Vat. gr. 699) Revisited: Image, Text and Conflict in Ninth-century Byzantium*, in: Elizabeth M. Jeffreys (Hrsg.), *Byzantine style, religion, and civilization*, Cambridge 2006, 3–19.

Brubaker 2013

Leslie Brubaker, *Making and Breaking Images and Meaning in Byzantium and Early Islam*, in: Stacy Boldrick (Hrsg.), Leslie Brubaker (Hrsg.), Richard Clay (Hrsg.), *Striking images, iconoclasms past and present*, Burlington 2013, 13–23.

Brubaker/ Haldon 2001

Leslie Brubaker (Hrsg.), John Haldon (Hrsg.), *Byzantium in the Iconoclast Era (c.680-850): the sources*, Aldershot 2001.

Brubaker/ Haldon 2011

Leslie Brubaker, John Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era: c. 680 - 850. A History*, Cambridge 2011.

Bruns 1998a

Peter Bruns, Aba I., in: Siegm. Döpp (Hrsg.), Wilhelm Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, 1.

Bruns 1998b

Peter Bruns, Theodor von Mopsuestia, in: Siegm. Döpp (Hrsg.), Wilhelm Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, 592–594.

Büchsel 1998

Martin Büchsel, Das Christusporträt am Scheideweg des Ikonoklastenstreits im 8. und 9. Jahrhundert, *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 25 (1998), 7–52.

Corrigan 1992

Kathleen Anne Corrigan, *Visual polemics in the ninth-century Byzantine psalters*, Cambridge 1992.

Dufrenne 1965

Suzy Dufrenne, Une illustration 'historique' inconnue du psautier du Mont-Athos. Pantocrator 61, *Cahiers Archéologiques* 15 (1965), 83–95.

Dufrenne 1966

Suzy Dufrenne, L'illustration des psautiers grecs du Moyen Age I: Pantokrator 61, Paris Grec 20, British Museum 40731, Paris 1966.

Erismann 2017

Christophe Erismann, Theodore the Studite and Photius on the Humanity of Christ, *Dumbarton Oaks Papers* 71 (2017), 175–192.

Erismann 2019

Christophe Erismann, The Depicted Man: The Byzantine Afterlife of Aristotle's Logical Doctrine of Homonyms, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 59 (2019), 311–339.

Gelzer 1883

Heinrich Gelzer, Kosmas der Indienfarher, *Jahrbuch für protestantische Theologie* 9 (1883), 105–41.

Gero 1973

Stephen Gero, Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III: with particular attention to the oriental sources, Louvain 1973.

Gero 1977

Stephen Gero, Byzantine iconoclasm during the reign of Constantine V: with particular attention to the Oriental sources, Louvain 1977.

Giakalis 2005

Ambrosios Giakalis, Images of Divine. The Theology of Icons at the seventh Ecumenical Council, Leiden 2005.

Grabar 1958

André Grabar, Ampoules de Terre Sainte. Monza – Bobbio, Paris 1958.

Greer 1961

Rowan Greer, Theodore of Mopsuestia. Exegete and theologian, London 1961.

Griffith 1988

Sidney H. Griffith, Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century, *Jewish History* 3/1 (1988), 65–94.

Hanson 1962

Richard P. C. Hanson, Tradition in the early church, Eugene 1962.

Hausammann 2001

Susanne Hausammann, Alte Kirche: zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten, Neukirchen-Vluyn 2001.

Henry 1976

Patrick Henry, What was the Iconoclastic Controversy About?, *Church History* 45 (1976), 16–31.

Hewsen 1992

Robert H. Hewsen (Hrsg.), The Geography of Ananias of Širak: Ašxarhac‘oyc‘, the Long and the Short Recensions, Wiesbaden 1992.

Hunger 1975

Herbert Hunger, Antikes und mittelalterliches Buch- und Schriftwesen, in: Herbert Hunger (Hrsg.), Martin Bodmer (Hrsg.), Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel, München 1988, 25–147.

Hunger 1989

Herbert Hunger, Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur, München 1989.

Hussein 1970

Mohamed A. Hussein, Vom Papyrus zum Codex. Der Beitrag Ägyptens zur Buchkultur, Leipzig 1970.

James 2004

Liz James, Sense and Sensibility in Byzantium, *Art History* 27/4 (2004), 522–537.

Johnson 2012

Scott Fitzgerald Johnson (Hrsg.), *The Oxford handbook of late antiquity*, Oxford 2012.

Kapriev 2005

Georgi Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005.

Kessler 1995

Herbert Kessler, *Gazing at the Future: The Parousia Miniature in Vatican gr. 699*, in: Kurt Weitzmann (Hrsg.), Doula Mouriki (Hrsg.), Christopher Moss (Hrsg.), Katherine Kiefer (Hrsg.), *Byzantine East, Latin West: art-historical studies in honor of Kurt Weitzmann*, Princeton 1995, 365–371.

Kirwan 1972

Laurence Kirwan, *The Christian Topography and the Kingdom of Axum*, *The Geographical Journal* 138/2 (1972), 166–177.

Kitzinger 1954

Ernst Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), 83–150.

Kominko 2013a

Maja Kominko, *The world of Kosmas. Illustrated Byzantine codices of the Christian topography*, Cambridge 2013.

Kominko 2013b

Maja Kominko, *The science of the flat earth. The cosmography of Kosmas*, in: Jeffrey C. Anderson (Hrsg.), *The Christian Topography of Kosmas Indikopleustes*: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 9.28: *The Map of the Universe Redrawn in the Sixth Century*, with a Contribution on the Slavic Recensions, Rom 2013, 66–81.

Kraeling 1956

Carl H. Kraeling, *The excavations at Dura-Europos. Final report VIII. Part I. The synagogue*, New Haven 1956.

Krannich/ Schubert/ Sode 2002

Torsten Krannich, Christoph Schubert, Claudia Sode, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754: Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos*, Tübingen 2002.

Kranz 1955

Walther Kranz, *Kosmos*, *Archiv für Begriffsgeschichte* 1+2 (1955).

Krausmüller 2005

Dirk Krausmüller, *Conflicting anthropologies in the christological discourse at the end of late antiquity: the case of Leontius of Jerusalem's Nestorian adversary*, *The Journal of Theological Studies* 56 (2005), 415–49.

Krumbacher 1897

Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur. Von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, München 1897.

Külzer 1999

Andreas Külzer, *Disputationes graecae contra iudaeos*. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild, Berlin 1999.

Laderman 2013

Shulamit Laderman, *Images of cosmology in Jewish and Byzantine art: God's blueprint of creation*, Boston 2013.

Leinsle 1999

Ulrich Leinsle, Scholastik, in: Gerhard Müller (Hrsg.), Gerhard Krause (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Band 30, Berlin 1999, 361–366.

Leroy 1974

Julien Leroy, Notes codicologiques sur le Vat. gr. 699, *Cahiers Archéologiques* 23 (1974), 73–78.

Madathil 1996

John Oommen Madathil, Kosmas, der Indienfahrer: Kaufmann, Kosmologe und Exeget zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie, Thaur 1996.

Mango 1958

Cyril Mango, *The homilies of Photius patriarch of Constantinople*, Cambridge MA 1958.

Mango 1977

Cyril Mango, The liquidation of iconoclasm and the patriarch Photios, in: Anthony Bryer (Hrsg.), Judith Herrin (Hrsg.), *Iconoclasm. Papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*. University of Birmingham. March 1975, Birmingham 1977, 133–140.

Mango 1984

Cyril Mango, A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis, in: Irmgard Hutter (Hrsg.), Herbert Hunger (Hrsg.), *Byzanz und der Westen: Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, Wien 1984, 25–4.

Mazal 1989

Otto Mazal, *Handbuch der Byzantinistik*, Graz 1989.

McCrindle 1967

John Watson McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*, New York 1967.

Mouriki-Charalambous 1970

Doula Mouriki-Charalambous, *The Octateuch Miniatures of the Byzantine Manuscripts of Cosmas Indicopleustes*, phil. Diss., Princeton 1970.

Parker 2008

Grant Richard Parker, *The making of Roman India. Greek culture in the Roman world*, Cambridge 2008.

Parpulov 2015

Georgi R. Parpulov, The codicology of ninth-century Greek manuscripts, *Semítica et Classica* 8 (2015), 165–170

Parry 1996

Kenneth Parry, *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought in the Eighth and Ninth Centuries*, Leiden 1996.

Parry 2013

Kenneth Parry, Aristotle and the Icon. The Use of the Categories by Byzantine Iconophile Writers, in: Sten Ebbesen (Hrsg.), John Marenbon (Hrsg.), Paul Thom (Hrsg.), *Aristotle's Categories in the Byzantine, Arabic and Latin Tradition*, Kopenhagen 2013, 35–57.

Peers 2004

Glenn Peers, The Bloody Page in the Chludov Psalter, in: Glenn Peers (Hrsg.), *Sacred shock. Framing visual experience in Byzantium*, Pennsylvania 2004, 35–58.

Pratsch 1998

Thomas Pratsch, Theodoros Studites (759-826): Zwischen Dogma und Pragma: der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch, Frankfurt am Main 1998.

Pratsch 2005

Thomas Pratsch, *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin 2005.

Prieto Domínguez 2021

Óscar Prieto Domínguez, *Literary Circles in Byzantine Iconoclasm: Patrons, Politics and Saints*, Cambridge 2021.

Restle 1964

Marcel Restle, *Kunst und byzantinische Münzprägung von Justinian I. bis zum Bilderstreit*, München 1964.

Revel-Neher 1990-1991

Elisabeth Revel-Neher, Some Remarks on the Iconographical Sources of The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes, *Kairos* 32-33 (1990-1991), 78–97.

Revel-Neher 1992

Elisabeth Revel-Neher, *The image of the Jew in Byzantine art*, Oxford 1992.

Revel-Neher 2010

Elisabeth Revel-Neher, An “Encore” on the Bar Kochba Tetradrachm: A Re-vision of Interpretation, in: Zeev Weiss (Hrsg.), “Follow the wise” *Studies in Jewish history and culture in honor of Lee I. Levine*, Winona Lake 2010, 189–205.

Rickert 2001

Franz Rickert, *Vom Sonnengott zum Krippenfest*, Leipzig 2001.

Russell 1991

Jeffrey Burton Russell, *Inventing the flat earth. Columbus and modern historians*, New York 1991.

Sahner 2017

Christian Sahner, The First Iconoclasm in Islam: A New History of the Edict of Yazīd II (AH 104/AD 723), *Der Islam* 94/1 (2017), 5–56.

Sauer 1923

Joseph Sauer, Das Aufkommen des bärtigen Christustypus in der frühchristlichen Kunst, *Strena Buliciana*, 1923, 303–329.

Schäublin 1974

Christoph Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Köln 1974.

Schleißheimer 1959

Bernhard Schleißheimer, Kosmas Indikopleustes. Ein altchristliches Weltbild, München 1959.

Schleißheimer 1967

Bernhard Schleißheimer, Zum Problem Glauben und Wissenschaft im sechsten Jahrhundert, in: Peter Wirth (Hrsg.), *Polychordia. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, Amsterdam 1967, 318–344.

Schneider 2010

Horst Schneider, Kosmas Indikopleustes: christliche Topographie: textkritische Analysen, Übersetzung, Kommentar, Turnhout 2010.

Scholten 1996

Clemens Scholten, *Patristische Texte und Studien: Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift „de opificio mundi“ des Johannes Philoponos*, Berlin 1996.

Scholten 1997

Clemens Scholten, Weshalb wird die Schöpfungsgeschichte zum naturwissenschaftlichen Bericht?, *Theologische Quartalschrift* 177 (1997), 1–15.

Schove/ Fletcher 1987

Derek Justin Schove (Hrsg.), Alan Fletcher (Hrsg.), *Chronology of eclipses and comets, A.D. 1-1000*, Woodbridge 1987.

Seelbach 1984

Wilhelm Seelbach, Bemerkung zu τύπος, αντίτυπος und ἀρχέτυπος sowie zu den Inschriften des Verduner Altars, *Glotta* 62 (1984), 175–186.

Ševčenko 1965

Ihor Ševčenko, The Anti-Iconoclastic Poem in the Pantocrator Psalter, *Cahiers Archéologiques* 15 (1965), S. 39–60.

Smith 2010

Jason Smith, John Grammatikos: An Oblique History of a Damned Patriarch, Masterthesis, Sacramento 2010.

Speck 1984

Paul Speck, Ikonoklasmus und die Anfänge der Makedonischen Renaissance, Ποικίλα Βυζαντινά 10, Bonn 1984, 177–210.

Speck 1990

Paul Speck, Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen: die Legenden vom Einfluss des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus, Bonn 1990.

Speck 2003

Paul Speck, Photios on the Mosaic in the Apse of Hagia Sophia, in: Sarolta Takács (Hrsg.), Understanding Byzantium. Studies in Byzantine historical sources, Aldershot 2003, 33–36.

Stein 1980

Dietrich Stein, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts, München 1980.

Stratoudaki-White 1981

Despina Stratoudaki-White, Patriarch Photios of Constantinople: his life, scholarly contributions, and correspondence together with a translation of fifty-two of his letters, Brookline MA 1981.

Stratoudaki-White 1999

Despina Stratoudaki-White, Patriarch Photios and the Conclusion of Iconoclasm, *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999), 341–355.

Sullivan 1956

Francis Sullivan, The Christology of Theodore of Mopsuestia, Roma 1956.

Thomas 2019

Gabrielle Thomas, The image of God in the theology of Gregory of Nazianzus, Cambridge 2019.

Thümmel 1983

Hans Georg Thümmel, Eine wenig bekannte Schrift zur Bilderfrage, in: Helga Köpstein (Hrsg.), Friedhelm Winkelmann (Hrsg.), Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz, Berlin 1983, 153–157.

Thümmel 1991

Hans Georg Thümmel, Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung, vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert, Würzburg 1991.

Thümmel 1992

Hans Georg Thümmel, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre: Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit, Berlin 1992.

Travis 1977

John Travis, The role of Patriarch Nicephorus (A. D. 758-828). Archbishop of Constantinople, in the Iconoclastic Controversy, theol. Diss., Denver 1977.

Travis 1984

John Travis, In defense of the faith: the theology of Patriarch Nikephoros of Constantinople, Brookline MA 1984.

Treadgold 1978

Warren Treadgold, Photius on the Transmission of Texts (Bibliotheca, Codex 187), *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19/2 (1978), 171–175.

Treadwell 2009

Luke Treadwell, Abd al-Malik's Coinage Reforms: the Role of the Damascus Mint, *Revue numismatique* 165 (2009), 357–381.

Uphus 2004

Johannes Bernhard Uphus, Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787: Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage, Paderborn 2004.

Uthemann 2012

Karl-Heinz Uthemann, Kosmas Indikopleustes, Leben und Werk, in: Karl Heinz Uthemann, Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie, Berlin 2012, 497–562.

Van Esbroeck 1993

Michel Van Esbroeck, Aba I. (Mar), in: Walter Kasper (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Band 1, Freiburg 1993, 8–9.

Varona Codeso/ Prieto Domínguez 2013

Patricia Varona Codeso, Óscar Prieto Domínguez, Deconstructing Photios: family relationship and political kinship in middle Byzantium, *Revue des études byzantines* 71/1 (2013), 105–148.

Winkes 1969

Rudolf Winkes, Clipeata imago. Studien zu einer römischen Bildnisform, Bonn 1969.

Wolska-Conus 1962

Wanda Wolska-Conus, La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle, Paris 1962.

Wood 2013

Philip Wood, The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq, Oxford 2013.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 2.1:
Vorderansicht
des Kosmos,
Vat. gr. 699,
fol. 39^v.

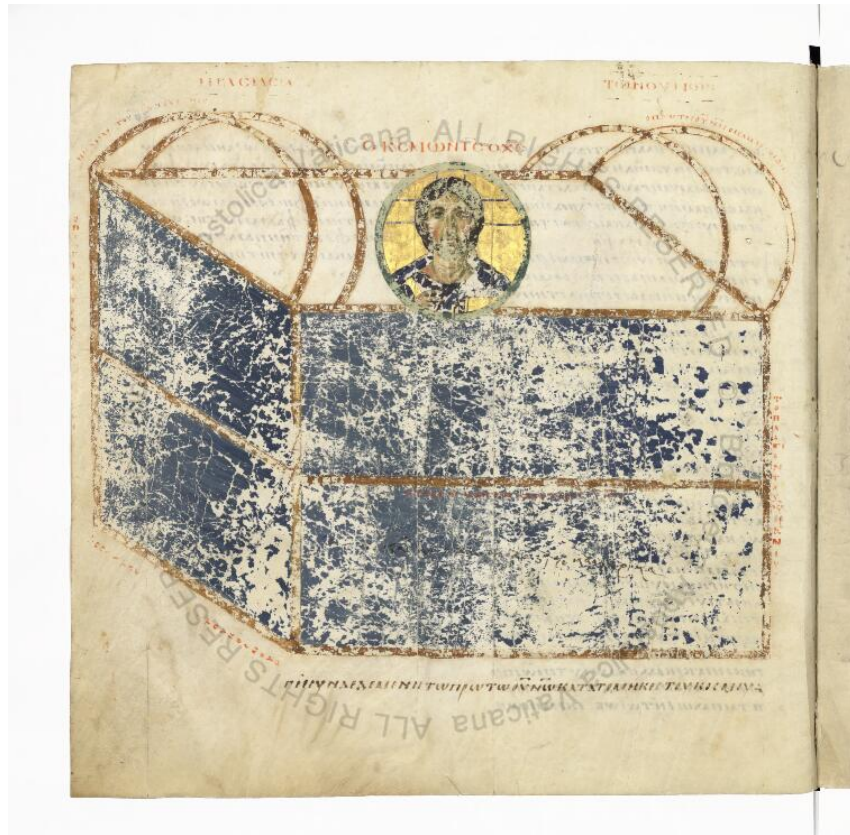


Abb. 2.2:
Der Kosmos,
Vat. gr. 699,
fol. 43^r.

Abb. 2.3:
Seitenansicht des
Kosmos,
Vat. gr. 699,
fol. 38^v.



Abb. 2.4:
Projektion des
Kosmos,
Vat. gr. 699,
fol. 89^v.

Abb. 2.5:
Die Theophanie am
Sinai,
Vat. gr. 699,
fol. 45^r.



Abb. 2.6:
Das Bundeszelt,
Vat. gr. 699,
fol. 46^v.



Abb. 2.7:
Seitenansicht des
Kosmos,
Vat. gr. 699,
fol. 108^r.

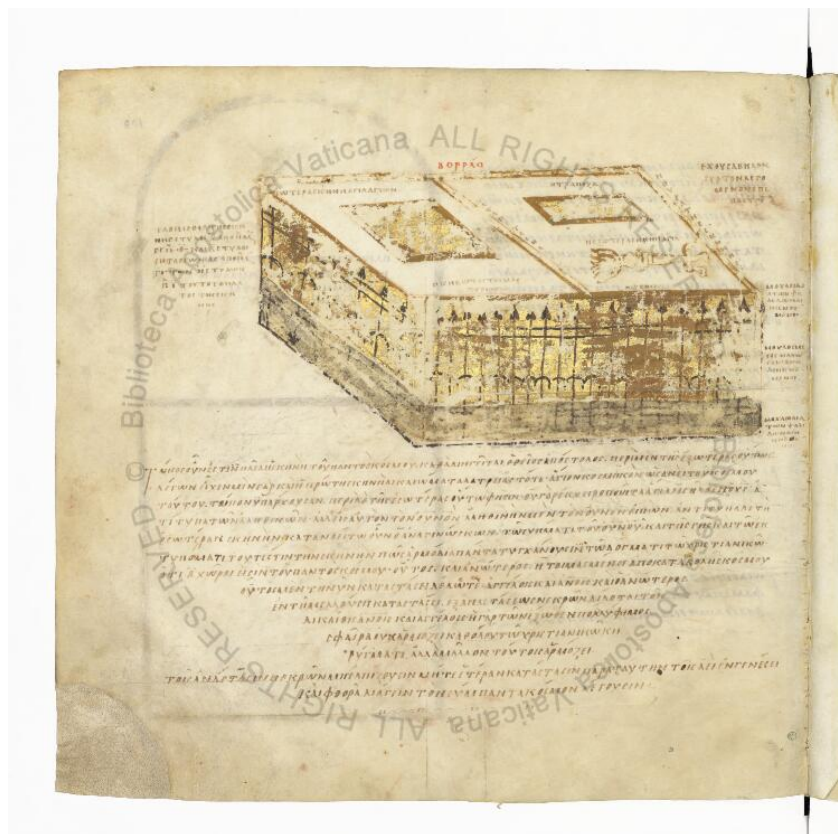


Abb. 2.8:
Das Bundeszelt,
Vat. gr. 699,
fol. 108^v.



Vorderseite

Abb. 3.1.:

Solidus, Justinian II,
Gold, 4,42g, nach 692.



Rückseite

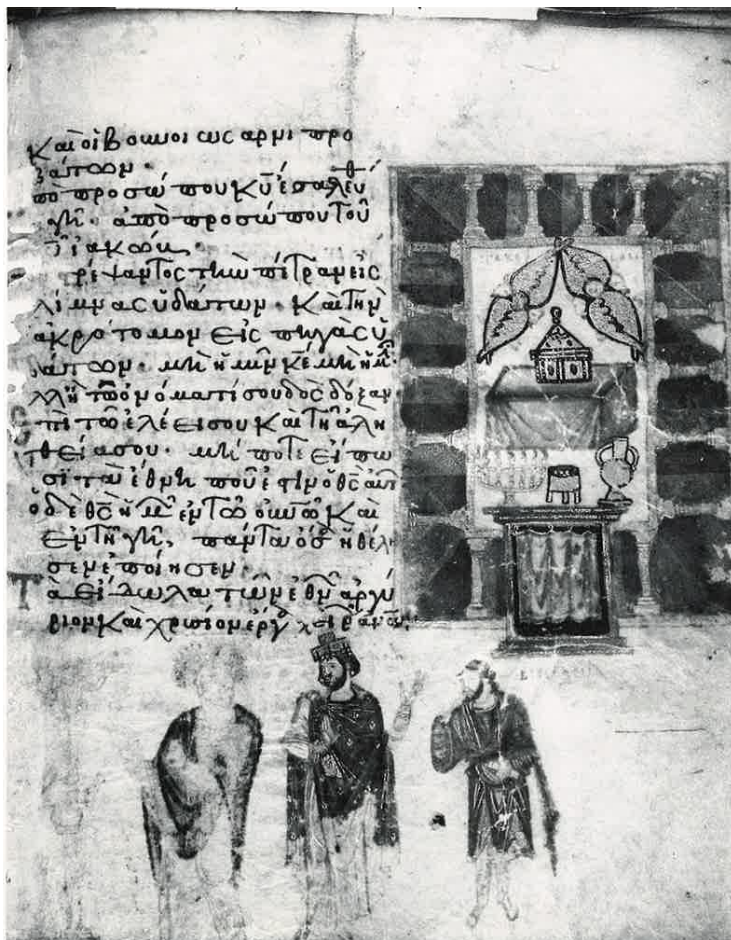


Abb. 3.2:

Das Bundeszelt,
Johannes Grammatikos,
König David und
Beseleel,
Pantokrator 61, Athos,
fol. 165r.

Abb. 3.3:
Die Bundeslade
und zwei Priester,
Vat. gr. 699,
fol. 48^r.



Abb. 3.4:
David und die
Chöre,
Vat.gr.699,
fol. 63^v.

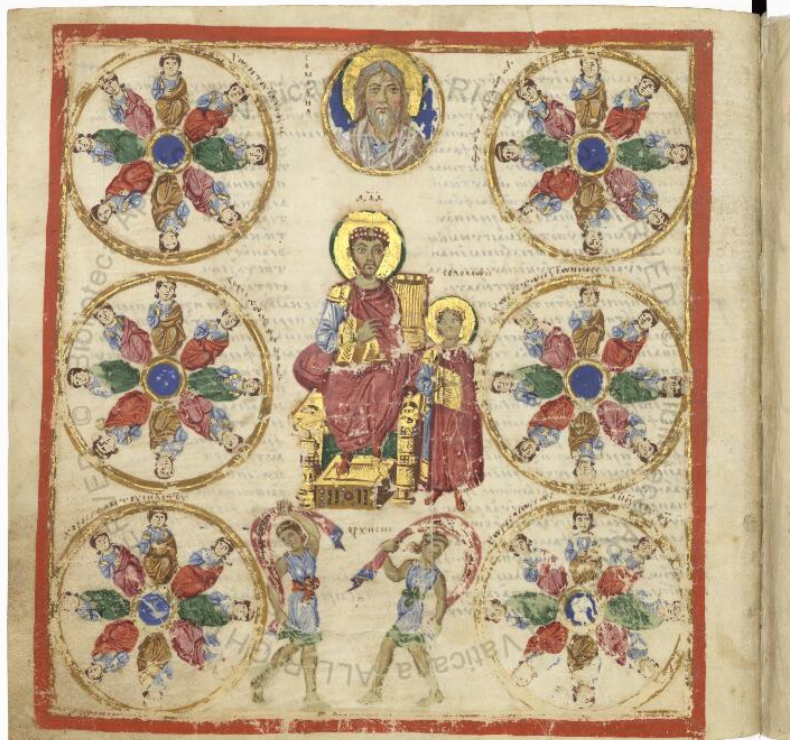


Abb. 3.5:
Ezechiel,
Vat. gr. 699,
fol. 74^r.



Abb. 3.6:
Konzil von 815,
Pantokrator 61,
Athos, fol. 16^r.

Abb. 3.7:

Jüdische Soldaten beim
Reichen des Essigschwamms
an den gekreuzigten Christus
und der Ikonoklast Johannes
Grammatikos beim
Übermalen einer
Christusikone,
Khludov Psalter,
Hist. mus. Cod. 129,
Moskau,
fol. 67^r.



Abb. 3.8:

Kreuzigungsszene,
Pilgerampulle Monza, Nr. 14,
Vorderseite.

Abb. 3.9:
Menorah, Tempel & Isaakopfer,
oberhalb der Thoranische an der
Westwand der Synagoge Dura
Europos, Fresko, ca. 250 n.u.Z.



Abb. 3.10:
Aaron im Priesterdienst, Westwand der Synagoge Dura Europos, Fresko, ca. 250 n.u.Z.



Abb. 3.11:
Die Parusie,
Vat. gr. 699,
fol. 89^r.



Abb. 3.12:
Das Jüngste Gericht,
Sacra Parallela,
Cod. Paris. gr. 923,
fol. 68^v.

Abbildungsnachweis

Abb. 2.1: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 (21.09.2020)

Abb. 2.2: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 (21.09.2020)

Abb. 2.3: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 (21.09.2020)

Abb. 2.4: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 (21.09.2020)

Abb. 2.5: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 (21.09.2020)

Abb. 2.6: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 (21.09.2020)

Abb. 2.7: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 (21.09.2020)

Abb. 2.8: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 (21.09.2020)

Abb. 3.1: Philip Grierson, *Byzantine Coinage*, Washington 1999, Titel- und Rückblatt.

Abb. 3.2: Kathleen Anne Corrigan, *Visual polemics in the ninth-century Byzantine psalters*, Cambridge 1992, S. 257.

Abb. 3.3: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 (21.01.2021)

Abb. 3.4: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 (21.01.2021)

Abb. 3.5: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 (21.01.2021)

Abb. 3.6: <http://www.fhw.gr/chronos/09/en/gallery/main/others/p4e2p1m.html> (23.02.2021)

Abb. 3.7: <http://rijksmuseumamsterdam.blogspot.com/2012/09/anonymous-chludov-psalter-9th-century.html> (10.11.2020)

Abb. 3.8: André Grabar, *Ampoules de Terre Sainte. Monza – Bobbio*, Paris 1958, Tafel XXVI.

Abb. 3.9: Carl H. Kraeling, *The excavations at Dura-Europos. Final report VIII. Part I. The synagogue*, New Haven 1956, Pl. 51, UNIDAM.

Abb. 3.10: Carl H. Kraeling, *The excavations at Dura-Europos. Final report VIII. Part I. The synagogue*, New Haven 1956, Pl. 60, UNIDAM.

Abb. 3.11: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 (03.02.2021)

Abb. 3.12: Maria Evangelatou, *Word and Image in the "Sacra Parallela" (Codex Parisinus Graecus 923)*, *Dumbarton Oaks Papers* 62 (2008), S. 148.

Abstract (dt.)

Mit dem offiziellen Ende des Byzantinischen Bilderstreits beginnt eine Blütezeit der illuminierten Handschriftenproduktion. Der *Khludov Psalter* (Moskau, Hist. mus. Cod. 129), die *Sacra Parallela* (Par. gr. 923) und der *Psalter Pantokrator 61* (Athos, Pantokrator 61) sind berühmt für ihre ikonophilen Inhalte in Wort und Bild. Ebenfalls in diesen Zeitraum fällt die Herstellung des prächtigen Codex Vat. gr. 699, der eine Kopie der im 6. Jahrhundert verfassten *Christlichen Topographie (CT)* beinhaltet. Der Verfasser war Kosmas Indikopleustes, der mit seiner Abhandlung das Ziel verfolgte, den Aufbau des Kosmos zu beschreiben und darzustellen. Mit der Annahme, die Welt wäre das Abbild des alttestamentarischen Bundeszelts, stand er keineswegs alleine da, sondern ganz in der Tradition der antiochenischen Schule. Die Gelehrtenwelt der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, in der die *CT* kopiert wurde, setzt sich jedoch weniger mit Fragestellungen der Kosmologie auseinander, sondern verteidigt vornehmlich die Ikonophilie, um ein nochmaliges Aufflammen des Bilderstreits zu verhindern. Es stellt sich nun die Frage, weshalb man zu diesem Zeitpunkt ein kosmologisches Werk kopiert. Die Hypothese dieser Masterarbeit lautet, dass die *CT* aufgrund ihrer christologischen Auseinandersetzung mit Bild und Abbild und damit der Legitimation der Herstellung von heiligen Ikonen reproduziert wurde. Dieses Argument der Christologie war nicht nur hinsichtlich kosmologischer Fragen interessant, sondern bildet einen Grundpfeiler der byzantinischen Bilderverteidigung. Hinzu kommen die Argumente der Tradition und des Antijudaismus, die die *CT* ebenfalls bedient. Der Codex Vat. gr. 699 zählt also zur Gruppe der oben genannten Codices, allerdings propagiert er die Ikonophile nicht dermaßen aggressiv, sondern überzeugt mithilfe christologischer Argumentation.

Abstract (engl.)

Upon the official ending of Byzantine Iconoclasm, the peak time of the illuminated manuscript-production started. The *Chludov Psalter* (Moscow, Hist. mus. Cod. 129), die *Sacra Parallela* (Par. gr. 923) and the *Psalter Pantocrator 61* (Mount Athos, Pantocrator 61) are famous for their iconophile contents, verbally as well as visually. It was the same period during which the splendid Codex Vat. gr. 699 was produced, that contains a copy of the *Christian Topography*, which was composed in the 6th century by Cosmas Indicopleustes. The authors' aim was to characterize and to represent the structure of the entire universe. His assumption, that the world is an image of the Old Testament tabernacle, was part of the tradition of the School of Antioch. But scholars in the second half of the 9th century, during which the *Christian Topography* was copied, were not primarily concerned with questions of cosmology. They were busy defending iconophilia to avoid a new iconoclastic flare-up. Therefore, the question arises, for which reason a cosmological script was copied at this particular time. The hypothesis of this master thesis says that the *Christian Topography* was copied because of its christological discussions on type and prototype and hence it legitimized the production of icons. The argument of Christology is interesting regarding cosmological problems but is an important part of the byzantine defensive attitude towards holy icons as well. Further iconophile arguments focused on tradition and antijudaism, which are both also executed in the *Christian Topography*. The Codex Vat. gr. 699 can be classified to the iconophile manuscripts mentioned before. In contrast to the others, it does not propagandize iconophilia aggressively, but convinces through christological argumentation.

Danksagung

Zu guter Letzt möchte ich mich bei all jenen bedanken, die mich bei der Entstehung und Vollendung dieser Arbeit unterstützt haben. Insbesondere gilt dieser Dank meinem Betreuer Assoz.-Prof. Dr. Christophe Erismann, der mich den gesamten Denk- und Schreibprozess hindurch begleitet und diesen mit wertvollen Diskussionen und hilfreichen Hinweisen bereichert hat.