

IKONEN

Antworten auf östlich-orthodoxe Apologeten



Autor: John Carpenter
Pastor der *Covenant Reformed Baptist Church* in Danville, Virginia

Übersetzer: Aleksandar Vuksanović
2024 © www.monotheismus.ch

Zusammenfassung

Die östlich-orthodoxe Kirche behauptet, dass ihre Praktiken seit der frühen Kirche unverändert erhalten geblieben sind und sie somit die ursprüngliche Kirche in vollkommener Kontinuität mit der apostolischen Kirche ist. Östlich-orthodoxe Apologeten nutzen diese Behauptung, um potenziellen Konvertiten Sicherheit inmitten konkurrierender Wahrheitsansprüche zu bieten. Insbesondere behaupten sie, dass die frühe Kirche Bilder (Ikonen) in der Liturgie verehrte, so wie es die Ostorthodoxen (und oft auch die römischen Katholiken) heute tun. Eine sorgfältige Untersuchung der archäologischen und schriftlichen Zeugnisse zeigt jedoch, dass die östlich-orthodoxen Praktiken der Ikonographie trotz der Behauptung der Kontinuität mit der frühen Kirche in direktem Widerspruch zu den einheitlichen Lehren der frühen Kirche stehen. Die frühe Kirche hat, wenn auch mit unterschiedlicher Vehemenz, Ikonen streng verboten. Dieser Artikel befasst sich mit den typischen Strategien der ostorthodoxen Apologeten, wie sie mit den Beweisen der Alten Kirche umgehen und gleichzeitig ihren Anspruch auf Kontinuität aufrechterhalten, und argumentiert, dass es keine Beweise für den Gebrauch von Ikonen in der Alten Kirche gibt.

Seit Jahrzehnten behaupten die Ost-Orthodoxen in den Vereinigten Staaten, dass sie viele Evangelikale in ihren Schoß ziehen. Die Bekehrung des Apologeten und "Bible-Answer-Man" Hank Hanegraff im Jahr 2017 hat die Aufmerksamkeit auf diese offensichtliche Welle von Bekehrungen gelenkt, die mindestens seit den 1980er Jahren stattfindet. Damals führte der Campus Crusade-Missionar Peter Gillquist das von ihm in den frühen 1970er Jahren gegründete Netzwerk von Hauskirchen, die das wiederherstellen wollten, was sie für das ursprüngliche, unverfälschte Christentum hielten, zunächst zur Evangelisch-Orthodoxen Kirche (EOC) und trat dann 1987 massenhaft der Antiochenisch-Orthodoxen Christlichen Erzdiözese von Nordamerika bei. Zweitausend ehemalige Evangelikale wurden auf einen Schlag östlich-orthodox.[1] 1990 konvertierte Frank Schaeffer, der Sohn des berühmten evangelikalischen Philosophen Francis Schaeffer, zur östlichen Orthodoxie. Im Jahr 2015 konnte die Versammlung der kanonischen orthodoxen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika berichten, dass "fast die Hälfte der fast 1 Million orthodoxen Christen in den Vereinigten Staaten heute Konvertiten sind", darunter viele "ehemalige Evangelikale auf der Suche nach Historizität".[2]

Rod Dreher, selbst ursprünglich Methodist, der über den Katholizismus zur Ostorthodoxie kam, behauptet, dass solche Konversionen auf die Kontinuität der Ostorthodoxie mit der frühen Kirche zurückzuführen sind: "Viele Evangelikale suchen die frühe Kirche; nun, hier ist sie, in der Orthodoxie.[3] Hanegraff behauptet, dass die östlich-orthodoxe Kirche die "Wurzeln" des Christentums repräsentiert, "dass es während des ersten Jahrtausends der Kirchengeschichte im Wesentlichen einen orthodoxen neutestamentlichen Glauben gab, der in sieben alten ökumenischen Konzilien verwurzelt war".[4] Ed Stetzer räumt in seinem *Christianity Today* Kommentar zur Hanegraff-Konversion implizit ein, dass die östliche Orthodoxie tatsächlich in Kontinuität mit der frühen Kirche steht.[5] Amy Slagle kommt in ihrer Dissertation, in der sie die Gründe für Konversionen zur Östlichen Orthodoxie untersucht, zu dem Schluss: "Das orthodoxe Christentum schien attraktiv zu sein, weil es potenziellen Neuankömmlingen moralische und erkenntnistheoretische Stabilität bot, weil es, zumindest in ihren Augen, historisch und lehrmässig unverändert und unveränderlich blieb". Sie stellt fest, dass das Christentum daher besonders attraktiv für diejenigen ist, die einen bekennend christlichen Hintergrund haben, einschließlich derer, die eine formale theologische Ausbildung haben und die die frühe Kirche als die ursprüngliche Kirche ansehen, zu der sie zurückkehren wollen. Sie berichtet, dass Konvertiten dazu neigen, die Ähnlichkeiten zwischen der östlichen orthodoxen Kirche, der sie heute begegnen, und dem, was sie für das Muster der Urkirche halten, anzuführen:

„Die frühe Kirche hatte Bischöfe und Priester, wie die orthodoxe Kirche; die frühe Kirche hatte eine Liturgie, wie die Orthodoxie; die Verehrung von Maria, Heiligen und Bildern wurde

in den frühen Schriften dokumentiert und ist in der heutigen orthodoxen Kirche von Bedeutung geblieben. Keine andere christliche Konfession, so behaupteten die Informanten, passe so gut in dieses Schema zwischen Vergangenheit und Gegenwart." [6]

Das Problem für die ostorthodoxen Apologeten ist natürlich, dass genau diese Behauptung in Frage gestellt wird. Hatte die frühe Kirche wirklich Bilder, die in der Liturgie verehrt wurden? Konvertiten wurden mit dieser Behauptung überzeugt. Ist sie wahr? Wir konzentrieren uns insbesondere auf die Frage der Ikonen, da es sich dabei um ein leicht identifizierbares Thema, einen "integralen Bestandteil" und "unverzichtbaren Teilnehmer" der ostorthodoxen "göttlichen Liturgie" handelt [7] und um ein Thema, zu dem wir mehrere (aber nicht eine überwältigende Anzahl) frühkirchlicher Quellen haben. [8]

1. Was ist eine Ikone?

Wir sollten zwischen Kunst (einschliesslich Bildern und Verzierungen) und Ikonen unterscheiden. Orthodoxe Theologen und Ikonen-"Schreiber" machen diese Unterscheidung selbst. Ikonen sind keine "Kunst" im modernen Sinne des individuellen Ausdrucks, obwohl sie viele ästhetische Qualitäten haben. Ikonen sind eine Zusammenarbeit zwischen dem Schreiber und dem Geist." [9] Metropolit Hilarion Alfeyev, ein Bischof der Russischen Orthodoxen Kirche, stellt fest: "Der Zweck der Ikone ist liturgisch. Daher ist eine Galerie der falsche Ort für Ikonen." [10] Die Antiochenisch-Orthodoxe Erzdiözese von Nordamerika definiert eine Ikone wie folgt:

„In der orthodoxen Kirche ist eine Ikone ein heiliges Bild, ein Fenster zum Himmel. Ein Bild einer anderen Realität, einer Person, einer Zeit und eines Ortes, die realer sind als das Hier und Jetzt. Mehr als nur Kunst haben Ikonen eine wichtige spirituelle Rolle.... Der Hauptzweck der Ikone ist die Unterstützung des Gottesdienstes.“ [11]

Die Orthodoxe Kirche von Estland stellt fest: "Das Wort 'Ikone' wird normalerweise verwendet, um sich auf Bilder mit religiösem Inhalt, Bedeutung und Gebrauch zu beziehen ... Sie kommen aus dem Gebet, um im Gebet und im Gottesdienst verwendet zu werden." [12] Eine Ikone ist also ein heiliges Bild, das in der religiösen Andacht verwendet wird.

Dies ist eine wichtige Unterscheidung. Sie bedeutet, dass die Entdeckung frühchristlicher Kunst nicht notwendigerweise die Entdeckung frühchristlicher Ikonographie bedeutet. [13] Ihre Apologeten vernachlässigen diese Unterscheidung häufig, wenn sie die archäologischen Beweise diskutieren, und hinterlassen den Eindruck - wissentlich oder unwissentlich -, dass jede Kunst mit religiösem Thema eine Ikone ist und dass die archäologische Entdeckung von Dekorationen und Symbolik bei den frühen Christen notwendigerweise ein Beweis für Ikonographie ist. [14]

Häufig argumentieren diese Apologeten, dass, da die Bibel Bilder zulässt und sogar ermutigt, wie die Cherubim über der Bundeslade und die bronzene Schlange, die Mose für den Schlangenbiss anfertigte (4. Mose 21), das Ikonographie akzeptabel ist. [15] Diese Argumentation vermengt jedoch Dekorationen und symbolische Bilder mit Ikonographie.[16] Wie wir jedoch gesehen haben, muss ein Bild im Gottesdienst verwendet werden, um eine Ikone zu sein. Sie mögen bestreiten, dass das Bild selbst angebetet wird, aber es ist ein Werkzeug für den Gottesdienst. Das ist nicht der Fall bei den Dekorationen der ursprünglichen Stiftshütte, des späteren Tempels und nicht einmal bei der berühmten bronzenen Schlange, die Mose anfertigte. Nirgendwo in der Heiligen Schrift wird gesagt, dass diese Verzierungen mit dem Gottesdienst zu tun hatten.[17] Als die bronzene Schlange später im Gottesdienst verwendet wurde, liess König Hiskia sie zerstören (2. Könige 18,4).

Die Entdeckung von Dekorationen in den Katakomben oder in der Synagoge und Kirche von Dura Europos lässt also nicht unbedingt auf Ikonographie schliessen. Man kann immer noch "anikonisch"

sein (Gegensatz zu Ikonen) und Ausschmückungen zulassen. Anikonismus ist die Überzeugung, dass Bilder nicht im Gottesdienst verwendet werden sollten; es ist eine Ablehnung von Ikonen, aber nicht notwendigerweise von allen Bildern. Es gibt ein Spektrum des Anikonismus. Der rigorose Anikonismus besteht darauf, dass die natürliche oder übernatürliche Welt in keiner Weise sichtbar dargestellt werden darf. [18] Das Bilderverbot kann sich nur auf das Göttliche beziehen oder auf "Heilige" ausgedehnt werden; es kann alle Lebewesen umfassen und in seiner strengsten Ausprägung sogar alles einschliessen, was existiert. Wenn dieses Verbot durch die tatsächliche Zerstörung von Bildern durchgesetzt wird, wird der Anikonismus zum Ikonoklasmus. Aber er muss nicht so extrem sein. Es ist hilfreich, den Anikonismus etymologisch zu verstehen. Ikone leitet sich vom griechischen Substantiv εἰκών (ein Bild) ab, die negative Vorsilbe an- bezieht sich auf den griechischen Alpha-Privativ ("nicht"), und die Nachsilbe -ismus kommt vom griechischen -ισμός (ein Glaube an). Der Etymologie nach ist Anikonismus "Nicht-Ikonismus", das Fehlen des Glaubens an Bilder. Das griechische Wort εἰκών ist ein allgemeiner Begriff, der sich auf jedes Bild beziehen kann. Der Begriff Ikone ist jedoch, wie oben beschrieben, zu einem Fachbegriff für eine bestimmte Art von Bild geworden. Nicht alle Bilder sind Ikonen. Der Anikonismus ist die Opposition gegen diese besondere Art von Bildern (nicht unbedingt Bilder an sich). Anikonismus ist also die Überzeugung, dass Ikonen nicht verwendet werden sollten.

Milette Gaifman definiert in einem Artikel über Religion aus dem Jahr 2017 den Anikonismus als die Praxis, "die göttliche Präsenz ohne ein figürliches Bild in der religiösen Praxis zu bezeichnen". [19] Ebenso bezieht sich der Anikonismus für Tryggve N. D. Mettinger auf "Kulte, in denen es keine ikonische Darstellung der Gottheit (anthropomorph oder theriomorph) gibt, die als dominantes oder zentrales kultisches Symbol dient." [20] Ein Anikonist kann also religiöse Kunst an den Wänden seines Hauses, auf den Bildern in einer Brieftasche oder sogar dort, wo die Bibel gelehrt wird, haben, solange die Bilder nicht in "den Rahmen, in dem die Religion ausgeübt wird", eingebunden sind. [21] Das heißt, Anikonismus bedeutet, dass Bilder nicht in der Anbetung verwendet werden (wie auch immer man Anbetung definiert). Anikonismus ist im Grunde genommen ein bildloser Gottesdienst.

Clemens von Alexandrien (ca. 150-215) und Tertullian (155-240) vertraten einen strengen Anikonismus. Clemens schrieb: "Kunstwerke können also nicht heilig und göttlich sein". [22] Der Ostkirchen-Apologet Steven Bigham stellt fest, dass Clemens rigorosen Anikonismus vertrat, dass seiner Meinung nach alle Bilder unter das Verbot des zweiten Gebots fielen, einschliesslich der Bilder in der Stiftshütte. Bigham kritisiert Clemens, indem er sich auf die Autorität der Schrift beruft, und argumentiert, dass er "die Historizität der Passage in eine Allegorie auflöste und dabei die intellektuelle Integrität seines Rigorismus bewahrte, aber die Schrift verfälschte". [23]

Ebenso verteidigte Tertullian die These vom "Verbot der Ähnlichkeit". [24] Das Bild der Schlange in der Wüste war ein "ausserordentliches Gebot" (d. h. eine seltene Ausnahme). Er schrieb, dass wir es nur dann befolgen dürfen, wenn Gott es uns, wie Mose, aufgetragen hat. Er verlangte von allen Künstlern, keine Bilder mehr zu machen, um in die Kirche aufgenommen zu werden.

Gleichzeitig vertrat "Die Apostolische Tradition" (Hippolyt von Rom, um 235) einen laxeren Ansatz: "Wenn jemand Bildhauer oder Maler ist, soll man ihn lehren, keine Götzenbilder zu machen. Entweder sie hören auf oder sie werden verworfen". [25] Man beachte die implizite Erlaubnis, keine Götzenbilder anzufertigen, aber auch die fehlende Ermutigung zur Herstellung von Ikonen. Dies scheint eine mildere Form des Anikonismus widerzuspiegeln, bei der Bilder für nicht-religiöse Zwecke erlaubt sind. Laxer Anikonismus erlaubt Bilder als Dekoration, wobei die rote Linie bei der Beteiligung an der Anbetung gezogen wird.

Der Anikonismus reicht also von einem rigorosen Anikonismus, bei dem alle Bilder, einschliesslich säkularer Kunst, in allen Kontexten, ob säkular oder religiös, verboten sind, über vermittelnde Ansichten, bei denen einige Bilder in nicht-religiösen Kontexten akzeptabel sind, bis hin zur

lockersten Form des Anikonismus, bei der Bilder aller Art akzeptabel sind, sogar als Dekoration in Gotteshäusern, aber nicht im Gottesdienst verwendet werden. Das Verbot, ein Bild in gottesdienstlichen Handlungen zu verwenden, ist die *sine qua non* des Anikonismus.

Das Spektrum des Anikonismus muss bedacht werden, wenn die Ostkirchenapologeten versuchen, den Eindruck zu erwecken, dass es sich um eine binäre Entscheidung handelt: Entweder sind wir rigoros anikonistisch, konsequent "ikonophob" bis zu dem Punkt, an dem wir sogar unsere Familienfotos zerstören, oder wir lassen uns voll und ganz auf die Ikonographie ein. Ostkirchenapologet Steven Bigham behauptet, dass die Befürworter der "Feindschaftstheorie" (dass die frühe Kirche anikonisch war) argumentieren, dass "das alte Christentum und das Judentum ein absolutes Verbot bildlicher Kunst auf der Grundlage des zweiten Gebots gepredigt und praktiziert haben". [26] Bemerkenswerterweise zitiert er, soweit ich sehen konnte, kein Beispiel für jemanden, der dieses Argument vorbringt.

Wenn die Ostkirchenapologeten die Debatte als eine binäre Wahl zwischen einem radikal strengen Anikonismus oder einer ausgewachsenen Ikonographie darstellen können, werden viele Menschen der Logik der Ikonographie erliegen. Daher argumentieren sie typischerweise: "Ikonen sind wie Familienfotos. So wie ein Soldat im Einsatz das Foto seiner Frau küssen kann, so küssen wir die Ikonen der Heiligen, die in Christus entschlafen sind." [27] Das ist natürlich ein falsches Dilemma.

2. War das Judentum des zweiten Tempels wirklich anikonisch?

Um zu erklären, wie die frühen Christen schnell den Gebrauch von Ikonen entwickeln konnten, die aus den jüdischen Synagogen hervorgingen, die solche Bilder anscheinend verboten, argumentieren diese Apologeten oft, dass das Judentum des ersten Jahrhunderts nicht anikonisch (gegen Ikonen) war oder zumindest nicht in dem Masse, wie man uns glauben machte. So widmet Steven Bigham in seinem Buch *Early Christian Attitudes towards Images* (Frühchristliche Einstellungen zu Bildern) [35] Seiten der Neuinterpretation der Quellen aus dem Judentum des ersten Jahrhunderts und kommt zu dem Schluss, dass die im letzten Jahrhundert entdeckten archäologischen Beweise (z. B. Dura-Europos) die verbreitete Vorstellung untergraben haben, dass das Judentum des ersten Jahrhunderts gegen Bilder war und dass die Christen keine Bilder hatten. [28] Bigham, dem viele Ostkirchenapologeten folgen, versucht zu zeigen, dass das Judentum des ersten Jahrhunderts, aus dem die frühe Kirche hervorging, nicht so anikonisch war, wie ursprünglich angenommen, und dass daher die Entwicklung der Ikonographie aus diesem Umfeld heraus nicht unvorstellbar ist. Andrew Louth, ein emeritierter orthodoxer Professor für patristische und byzantinische Studien an der Universität Durham, stellt fest, dass die in Dura Europos, Syrien, entdeckte Synagoge und eine weitere in Sepphoris, Palästina, zeigen, dass die anikonische jüdische Synagoge "eine spätere Entwicklung ist, nicht etwas, mit dem die frühen Christen vertraut gewesen sein können." [29] Der Ostkirchenapologet G. V. Martini stellt fest: "Das Judentum [des ersten Jahrhunderts] war ausdrücklich nicht ikonoklastisch." [30] Robert Arakaki, selbst ein ehemaliger Evangelikaler und jetzt ein Ostkirchenapologet, zitiert den babylonischen Talmud in Abodah Zarah 33 als Beweis dafür, dass das Judentum des ersten Jahrhunderts einen gewissen Gebrauch von Bildern akzeptierte:

Wenn es eine Frage der Gewissheit ist, dass [Statuen] von Königen [und daher zur Anbetung gemacht] sind, dann müssen alle darin übereinstimmen, dass sie verboten sind. Wenn es sicher ist, dass [die Statuen] von lokalen Beamten [und daher nicht zur Anbetung] sind, dann müssen alle zustimmen, dass sie [lediglich zur Dekoration gemacht und daher] erlaubt sind. [31]

Beachten Sie jedoch die implizite Unterscheidung zwischen Bildern für die "Anbetung", die verboten sind, und solchen, die nicht der Anbetung dienen, die erlaubt sind. Dies ist der entscheidende Punkt. Solange die Bilder nicht in die Anbetung einbezogen werden dürfen, ist die Position immer noch anikonisch. Arakaki zitiert unter Berufung auf Bigham eine Behauptung, wonach die Juden "mit

Figuren bestickte Vorhänge" in ihrer Synagoge erlaubten. [32] Der Auszug enthält jedoch nur ein Beispiel in der Jüdischen Enzyklopädie, die laxer Ansicht von Rabbi R. Ephraim über Bilder in Synagogen. Da von den Bildern in den Vorhängen nicht berichtet wird, dass sie in irgendeiner Weise mit dem Gottesdienst verbunden sind, fällt dies wohl immer noch in das anikonische Spektrum. Es folgt eine Reihe weiterer rabbinischer Stellungnahmen, die konservativer, d. h. streng anikonisch sind. "Der große Rabbi Akiva im frühen zweiten Jahrhundert ... verbot die Darstellung aller tierischen Kreaturen, Himmelskörper und Engel sowie alles, was sich unter der Erde befindet, einschließlich dessen, was sich im Wasser spiegelt". [33]

Das Engagement des Judentums der zweiten Zeit, einen "Zaun" um das Zweite Gebot zu errichten, wird durch Pontius Pilatus selbst und die jüdischen Münzen jener Zeit belegt. Bigham befasst sich ausführlich mit den streng anikonischen Überzeugungen des Josephus, der ansonsten als gemäßigter Jude des ersten Jahrhunderts gilt. [34] Josephus erzählt, wie Pontius Pilatus durch die Einführung von Bildern auf römischen Standarten in Jerusalem einen Aufruhr verursachte:

Bei Nacht brachte er Büsten des Kaisers in die Stadt, die an den Militärstandarten befestigt waren, obwohl unser Gesetz die Anfertigung von Bildern verbietet. Aus diesem Grund benutzten die früheren Prokuratoren Standarten, die keine solchen Verzierungen aufwiesen. Am nächsten Morgen waren die Juden entrüstet und eilten zu Pilatus nach Cäsarea, um ihn zu bitten, die Bilder zu entfernen. Als er sich weigerte, weil er dies als Beleidigung des Kaisers betrachtete, warfen sie sich fünf Tage und Nächte lang vor dem Palast nieder. Am sechsten Tag nahm Pilatus auf dem Tribunal im Stadion Platz, und als die Juden erneut flehten, gab er ein Zeichen. Als die Juden erneut flehten, gab er ein Signal. Plötzlich war das Volk von einem dreifachen Truppenring umgeben, die Schwerter gezückt, und Pilatus drohte ihnen mit dem Tod, wenn sie den Tumult nicht beenden würden. Aber sie entblößten ihre Häuse und erklärten, dass sie lieber sterben würden, als das Gesetz zu übertreten. Erstaunt über diesen religiösen Eifer, ließ Pilatus die Bilder sofort von Jerusalem nach Cäsarea bringen. [35]

Die jüdischen Münzen zeigten im ersten Jahrhundert ihren Anikonismus. Während die ersten griechischen und dann die römischen Münzen in der Regel Abbildungen von Göttern, Tempeln oder politischen Führern enthielten, waren die jüdischen Münzen der hasmonäischen Periode (ca. 140 v.u.Z. und ca. 116 v.u.Z.) nicht abgebildet, abgesehen von gelegentlichen Palmen oder Weizenhalmen. Diese Münzen wurden noch im ersten Jahrhundert im jüdischen Kontext in Galiläa bevorzugt. "Nicht einmal Herodes der Grosse, der den letzten der Hasmonäer verdrängte, überschritt diese rote Linie." [36] Während Herodes' Sohn Herodes Philippus in der überwiegend heidnischen Gaulanitis (östlich des Sees Genezareth) Bilder auf seine Münzen prägte, hatte sein anderer Sohn "Herodes Antipas von Galiläa, dessen Gebiet weitgehend jüdisch war, keine Bilder auf seinen Münzen." [37] Ein 2014 entdeckter Speicher jüdischer Münzen aus den Jahren 69-70 n. Chr. zeigt, dass "jüdische Münzen dieser Zeit durch Bilder gekennzeichnet waren, die das zweite Gebot streng befolgten." Die Münzen hatten Gravuren von Lulavs (Dattelpalmenwedel) und Etrog (Zitronen), aber nicht von Menschen oder Tieren. [38]

3. Hat Lukas die erste Ikone angefertigt?

Die orthodoxe Ostkirche ist der Überzeugung, dass der Evangelist Lukas die erste Ikone gemalt hat und der Nachwelt eine Ikone von Maria, der "Theotokos" (d. h. Gottesgebälerin), als Augenzeuge überliefert hat. [39] Dieser Bericht soll die Ikonographie in den Anfängen der Kirche verankern. Diese Behauptung scheint jedoch frühestens aus dem sechsten Jahrhundert zu stammen. Spätere Autoren wie Theodore Anagnostes (gestorben nach 527) berichteten angeblich, dass Eudocia, die Frau von Kaiser Theodosian II. (408-450), die Ikone der "Mutter Gottes", die vom "Apostel Lukas" dargestellt wurde, aus Jerusalem an Pulcheria (399-453) schickte. [40] Andere Quellen behaupten jedoch, dass die früheste Bestätigung der angeblichen Ikone Marias von Lukas von Andreas von Kreta (ca. 712-

740) stammt. [41] Es gibt keine Beweise für die Behauptung von Ikonen von Lukas in der frühen Kirche. Augustinus von Hippo (354-430) schrieb, dass niemand die Erscheinung Jesu oder die von Maria kenne." [42] Es ist höchst unwahrscheinlich, dass ein so gelehrter Bischof wie Augustinus nichts von der Behauptung einer Augenzeugenschaft Marias wusste, wenn diese Behauptung zu seiner Zeit entstanden wäre. Bissera V. Pentcheva schlussfolgert: "Der Mythos [dass Lukas eine Ikone gemalt hat] wurde erfunden, um die Legitimität der Ikonenverehrung während der Ikonoklasten-Kontroverse [8. und 9. Jahrhundert] zu unterstützen. Indem sie die Existenz eines Porträts der Theotokos behaupteten, dass der Evangelist Lukas zu ihren Lebzeiten gemalt hatte, fabrizierten die Urheber dieser Fiktion Beweise für die apostolischen Ursprünge und die göttliche Billigung von Bildern". [43]

4. Beweisen die archäologischen Beweise nicht die Existenz der Ikonographie?

Die Ostkirchepologeten nutzen für ihre Zwecke die Synagoge und die Hauskirche, die in Dura-Europos, Syrien, entdeckt wurden. Gabe Martini schreibt: "Die christliche "Hauskirche" (und die Synagoge), die in Dura Europos (ca. 235 n. Chr.) entdeckt wurden, sind so eindeutig wie nur möglich, wenn es darum geht, auf historische und archäologische Weise die Existenz von Ikonographie sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Architektur der Zeit nach der Auferstehung nachzuweisen; und, was wichtig ist, in beiden Fällen im Kontext von Kultstätten." [44] Abgesehen von der oben erwähnten Vermengung von Dekoration und Ikonographie zeigt Bigham jedoch, dass die berühmte, dekorierte Hauskirche in Dura-Europos, die von ihnen so oft als Beweis für Ikonen in der frühen Kirche angeführt wird, in ihrer grossen Versammlungshalle "keine Gemälde" hatte. [45] Mit anderen Worten, während es in anderen Räumen der Hauskirche Fresken gibt, enthielt der eigentliche Versammlungsort der frühen Christen keine der Dekorationen, die in der nahe gelegenen Synagoge so auffällig waren (was wiederum eine Seltenheit ist). Entgegen der Behauptung von Robert Arakaki und anderen, dass solche Synagogen nicht aussergewöhnlich sind, stellte die Archäologin Jodi Magness über eine 2012 gefundene Synagoge aus dem fünften Jahrhundert n. Chr. mit Kunstwerken fest: "Synagogen dieses Typs - der am besten durch die Synagoge in Kapernaum, nur ein paar Kilometer entfernt, repräsentiert wird - haben typischerweise keine Mosaikböden". [46]

Die Katakomben belegen zweifellos die Existenz frühchristlicher Dekorationen und Symbolik. Aus Tertullians beiläufiger Erwähnung eines Bildes des "Guten Hirten" auf einem Kelch, der von einem Bischof benutzt wurde, wissen wir, dass solche verzierten Gegenstände verwendet wurden. [47] Die entscheidende Frage ist jedoch, ob sie jemals die rote Linie zwischen Anikonismus und Ikonographie überschritten haben. Die Archäologie kann nur selten den Verwendungszweck der von ihr entdeckten Bilder angeben. Die schriftlichen Zeugnisse der frühen Kirche können jedoch Aufschluss über ihre Haltung geben. Während Irenäus (ca. 130-202) einerseits bewundernswert von der Kunst spricht, "ein schönes Bild eines Königs ... von einem geschickten Künstler geschaffen" [48], sagt er andererseits dies über den Gebrauch von Ikonen durch die gnostischen Karpokratiker:

Auch sie besitzen Bilder, von denen einige gemalt und andere aus verschiedenen Materialien geformt sind, während sie behaupten, dass ein Abbild Christi von Pilatus zu der Zeit gemacht wurde, als Jesus unter ihnen lebte. Sie krönen diese Bilder und stellen sie zusammen mit den Bildern der Philosophen der Welt auf, d.h. mit den Bildern von Pythagoras, Platon, Aristoteles und den anderen. Sie haben auch andere Arten, diese Bilder zu verehren, nach der gleichen Art wie die Heiden. [49]

Beachten Sie, dass die Krönung und Verehrung der Bilder "nach heidnischer Art" bedeutet, dass sie nicht nur als Dekoration, sondern als Ikonen verwendet werden.

Daher haben die archäologischen Funde keine Beispiele für Ikonographie hervorgebracht, und wenn sie von frühen Kirchenvätern wie Irenäus interpretiert werden, zeigt dies, dass sie den Unterschied zwischen Dekoration und Ikone verstanden und diese Grenze nicht überschritten haben.

5. Ist das Zeugnis des Origenes ungültig?

Laut Origenes (184-254) machte der heidnische Philosoph und Kritiker des Christentums Celsus die christliche Ablehnung von Bildern im Gottesdienst zu einem Kritikpunkt. Er behauptete, die griechischen Philosophen hätten verstanden, dass die Bilder nicht die Götter selbst seien. Celsus zufolge endete die Verehrung der Götter nicht mit dem Bild (d. h. der Ikone), das bei der Verehrung verwendet wurde, sondern ging durch die Bilder in den eigentlichen Gott über und ruhte niemals auf dem blossen Medium oder der Ikone. Das Bild war ein Symbol für den Gott und nicht der Gott an sich; die Verehrung des Symbols war daher eine Form der Verehrung des Gottes.

Origenes wies diesen Gedankengang zurück. Er antwortete Celsus, indem er zugab, dass die Christen keine Bilder verwendeten. Er erklärt, dass die Christen, "die in der Schule Jesu Christi gelehrt wurden, alle Bilder und Statuen abgelehnt haben". [50] Juden und Christen gehören zu denen, "die bei der Verehrung des göttlichen Wesens weder Altäre noch Tempel oder Bilder zulassen können". [51] Seine Widerlegung des Celsus wäre noch wirkungsvoller, wenn er die Glaubwürdigkeit des Celsus untergraben könnte, indem er auf Beispiele von Bildern hinweist, wie etwa die angebliche Ikone der Theotokos bei Lukas, falls es sie gab. Ausserdem hätte er sich Celsus' Theologie der Ikonographie zu eigen machen und so eine Brücke zur herrschenden religiösen Philosophie seiner Zeit schlagen können. Die Philosophie des Celsus, die den Götzendienst verteidigt, ähnelt auffallend den theologischen Rechtfertigungen für die Ikonographie, die später von Johannes von Damaskus (676-749) und anderen Ikonodulen entwickelt wurden. Doch Origenes tat dies nicht. Vielmehr spottete er über die Behauptung, dass Bilder im Gottesdienst hilfreich seien; das heisst, er lehnte die Theologie hinter der Ikonographie ab. Unter Berufung auf das zweite Gebot schrieb er: "In Anbetracht dieser und vieler anderer solcher Gebote meiden [die Christen] nicht nur Tempel, Altäre und Bilder, sondern sind auch bereit, den Tod zu erleiden, wenn es nötig ist, um die Vorstellung, die sie von dem höchsten Gott haben, nicht durch eine solche Pietätlosigkeit zu entwürdigen". [52]

Die typische Antwort dieser Apologeten darauf ist, dass Origenes ein Häretiker war und man ihm deshalb nicht trauen kann. Es stimmt, dass der Patriarch Theophilus von Alexandria im Jahr 400 ein Konzil in Alexandria einberief, das den Origenismus als häretisch verurteilte und Origenes selbst als die "Hydra aller Häresien" bezeichnete. Im Jahr 553 verurteilte das Zweite Konzil von Konstantinopel (das Fünfte Ökumenische Konzil) Lehren, die mit Origenes in Verbindung gebracht wurden, aber es ist nicht klar, ob Origenes selbst offiziell als Ketzer verurteilt wurde. Aber das ist nebensächlich, wenn es darum geht, ob seine Berichte über den christlichen Gottesdienst im dritten Jahrhundert korrekt sind. Die Orthodoxie (oder Heterodoxie) von Origenes Theologie ist für die Gültigkeit der von ihm gelieferten historischen Daten nicht relevant. Der Beitrag des Origenes zu dieser Untersuchung ist nicht theologischer Natur, sondern dient als Beweis für die Praxis des frühchristlichen Gottesdienstes. Selbst wenn er vollständig als Ketzer verurteilt worden wäre, warum sollte er das Fehlen von Bildern im christlichen Gottesdienst falsch darstellen?

In der Tat war Origenes Apologetik an Celsus typisch für die frühe Kirche. Das Fehlen von Bildern im christlichen Gottesdienst zu erklären, war ein Hauptanliegen anderer frühkirchlicher Apologeten, darunter Marcus Minucius Felix (gest. ca. 250) und Anthengoras (ca. 133-190). Die Römer betrachteten das Fehlen religiöser Bilder bei den Christen häufig als Anscheinbeweis für Atheismus. Diese Apologeten bemühten sich zu erklären, dass dem nicht so war. [53] Wie Celsus griff auch Marcus Minucius Felix fiktiver Polytheist Caecilius Natalis die Christen wegen des Fehlens von Bildern im Gottesdienst an. [54] Der fiktive Caecilius Natalis fragt: "Warum haben [die Christen] keine Altäre, keine Tempel, keine öffentlichen Bilder?" [55] Die Frage für die Ostkirchenapologeten

lautet: Warum sollten die Apologeten der frühen Kirche diese Frage beantworten, wenn die frühe Kirche Ikonen verwendete?

6. Was ist mit Basilius von Caesarea?

Ostkirchenapologeten zitieren oft den folgenden Ausspruch von Basilius von Caesarea (ca. 330-379): "Die Implikation ist, dass Basilius eine theologische Begründung für die Ikonographie liefert; dass es nicht, wie Ikonoklasten den Ikonodulen häufig vorwerfen, "Götzendienst" ist, ein Verstoß gegen das zweite Gebot (2. Mose 20,4-6), Ikonen zu verwenden, weil, wie in der angeblichen Argumentation des Basilius, die Ehre, die der Ikone zuteil wird, an Gott oder den Heiligen, der dargestellt wird, geht (und dann vermutlich an Gott). Aber erstens verurteilt das zweite Gebot nicht den "Götzendienst" und überlässt es uns, zu bestimmen, was als Götzendienst zu betrachten ist. Es verurteilt die Anfertigung eines Bildes und die Verbeugung vor diesem Bild. Ausserdem scheint Basilius sich nicht auf physische Bilder in der Anbetung zu beziehen. Er scheint sich überhaupt nicht zur Liturgie zu äussern. Stattdessen liefert er ein theologisches Argument für die Dreifaltigkeit. Hier ist der häufig zitierte Satz im Kontext:

„Nach der Unterscheidung der Personen sind beide eins und dasselbe, und nach der Gemeinschaft der Natur sind sie eins. Wie kann es dann, wenn einer und eins, nicht zwei Götter geben? Weil wir von einem König und dem Bild des Königs sprechen und nicht von zwei Königen. Die Majestät ist nicht in zwei geteilt, noch die Herrlichkeit geteilt. Die Souveränität und Autorität über uns ist eine, und so ist die von uns zugeschriebene Doxologie nicht plural, sondern eins; denn die Ehre, die dem Bild zuteil wird, geht auf das Urbild über. Was nun in dem einen Fall das Bild durch Nachahmung ist, das ist in dem anderen Fall der Sohn durch Natur; und wie in den Kunstwerken die Ähnlichkeit von der Form abhängt, so besteht in der göttlichen und ungetrennten Natur die Vereinigung in der Gemeinschaft der Gottheit.“ [57]

Von größerer Bedeutung ist dieses Zitat aus dem Brief 360, das Basilius zugeschrieben wird und das die Debatte für die Ikonophilen endgültig zu entscheiden scheint:

Ich erkenne auch die heiligen Apostel, Propheten und Märtyrer an und rufe sie zum Flehen zu Gott auf, damit durch sie, d.h. durch ihre Vermittlung, der barmherzige Gott mir gnädig sei und mir ein Lösegeld für meine Sünden geschenkt werde. Darum verehere und küsse ich und Ehre ihre Bilder, da sie von den heiligen Aposteln überliefert wurden und nicht verboten sind, sondern sich in allen unseren Kirchen befinden. [58]

Zu ihrer Unterstützung zitieren diese Apologeten diesen Brief nur selten, wahrscheinlich weil er mit ziemlicher Sicherheit gefälscht ist. Basilius war nach seinem Tod ein Hauptziel von Fälschungen. Die Existenz eines "Pseudo-Basil" ist seit langem bekannt, so dass sogar Johannes Calvin in seinen Instituten zweimal auf "Pseudo-Basil" verweist (IV.5.8n23, IV.13.8n12). Pseudo-Basil war ein Verehrer von Thekla, einer angeblichen Anhängerin von Paulus, wie es in der "Apostelgeschichte von Paulus und Thekla" aus dem späten zweiten Jahrhundert heisst. Die katholische Enzyklopädie stellt fest, dass einige der Basilius zugeschriebenen Briefe "wahrscheinlich apokryph sind". [59] Andrew Louth stellt fest, dass mehrere von Basilius' Briefen "unecht" sind. [60] Ausserdem verrät die Sprache von Brief 360, der anscheinend an niemanden im Besonderen gerichtet ist, ein späteres Datum, etwa in der Nähe des Ikonoklastenstreits. Erstens wissen wir aus anderen Zeugnissen der frühen Kirche, dass zumindest bedeutende Teile der Kirche Ikonen verboten haben, und so ist die Behauptung, dass die Ikonographie, die in der Verehrung und dem Kuss der Bilder beschrieben wird, "nicht verboten" ist, falsch. Und wenn die Ikonographie wirklich von Anfang an "überliefert" und allgegenwärtig war, wie in dem Schreiben behauptet wird, warum sollte Basilius dann das Offensichtliche behaupten? Das heisst, warum sollte ein alter Christ einem anderen über eine angeblich alte, weit verbreitete

christliche Praxis schreiben und sagen, dass sie "nicht verboten" ist, wenn jeder wusste, dass sie nicht verboten war? Wann verteidigen wir jemals alte, weit verbreitete christliche Praktiken wie das Singen? Der Brief klingt wie ein nachträglich erstellter Beweis. István M. Bugár kommt zu dem Schluss, dass der Brief 360 "anachronistisch" ist und so sehr angezweifelt wird, dass er "in den meisten Sammlungen" von Basilius' Briefen "nicht vorkommt". [61]

7. Ist die Synode von Elvira irrelevant oder wird sie missverstanden?

Dass zumindest grosse Teile der frühen Kirche anikonisch waren und es auch bleiben wollten, zeigt der Kanon 36 der Synode von Elvira (ca. 300-314): "Bilder sollen nicht in Kirchen aufgestellt werden, damit sie nicht zu Objekten der Anbetung und Verehrung werden." Da die Authentizität dieses Kanons nicht wirklich in Frage gestellt wird, scheint er die Debatte zu beenden. Ostkirchenapologeten behandeln Elviras Kanon 36 in der Regel, indem sie ihn entweder herabsetzen oder verschleiern oder beides.

Das Konzil (oder die "Synode") von Elvira wird häufig herabgewürdigt, indem es als unbedeutende lokale Versammlung, nicht als ökumenisches Konzil, ohne Autorität über die Kirche bezeichnet wird. [62] Solche Beschreibungen sind historiografisch irrelevant. Wir berufen uns nicht dogmatisch auf Elvira, um eine Belehrung zu erhalten; wenn wir das täten, müssten wir auch ihrem Beschluss zum klerikalen Zölibat folgen. [63] Wir zitieren sie als historisches Zeugnis dessen, was die Kirche zu jener Zeit praktizierte. Ebenso wie Elvira legitimerweise als Beweis dafür angeführt werden kann, dass die Praxis des klerikalen Zölibats (zumindest im Westen) weit verbreitet war und zu Beginn des vierten Jahrhunderts an Unterstützung gewann, so ist sie auch ein Beweis für die Haltung der Kirche gegenüber Bildern. Beide sind für die heutige Kirche nicht verbindlich. Wir können von ihren Kanones abweichen, entweder weil wir an Sola Scriptura glauben und Kirchenkonzilien nicht als endgültig autoritativ anerkennen oder weil wir erkennen, dass Elvira tatsächlich eine lokale Synode und kein ökumenisches Konzil war. Es geht jedoch um die Geschichte und die Praxis der frühen Kirche, nicht um ein Dogma. Elvira ist ein historisches Zeugnis, unabhängig davon, ob man es (oder andere Konzilien) als maßgebend anerkennt. Als eines der wichtigsten Kirchenkonzilien nach dem Ende des Neuen Testaments und vor Nizäa (325) ist Elvira ein solides Dokument für die Praktiken der frühen Kirche zu dieser Zeit. Es handelt sich um ein offizielles Testament, das von Vertretern der Kirche in Spanien ausgestellt wurde und die kirchliche Praxis in Bezug auf Bilder belegt. Dies ist ein großes Hindernis für diese Apologeten. Sie argumentieren nicht, wie viele katholische Apologeten, dass sich ihre Kirche im Laufe der Zeit entwickelt hat, sondern dass ihre Praktiken die ursprüngliche Liturgie der frühen Kirche in ungebrochener Kontinuität bewahren. [64] Daher ist Elviras Kanon 36 für ihre Sache äusserst problematisch.

Die neunzehn Bischöfe von der iberischen Halbinsel hielten die Christen nicht unbedingt von der Kunst ab, auch nicht von biblischen oder christlichen Themen. Sie waren nicht rigoros anikonisch, wie Tertullian. Allerdings zogen sie eine rote Linie mit der Kirche. Sie waren nicht so lasch, wie es der Anikonismus erlaubt. Kunst war in den Kirchen nicht erlaubt, wenn sie auch nur das Potenzial hatte, im Gottesdienst verwendet zu werden. Diese Bischöfe unterscheiden zwischen bloßer Dekoration ("Bilder") einerseits und "Objekten der Anbetung und Verehrung" andererseits. Bilder werden nicht gänzlich verboten. Der Ratschlag war also nicht streng anikonisch. Aber das Konzil war gegen jegliche Bilder in den Kirchen, um zu verhindern, dass diese Bilder zu Ikonen werden. Die Tatsache, dass das Konzil vor Dekorationen warnt, damit diese nicht zu "Objekten der Anbetung" (d.h. Ikonen) werden, deutet darauf hin, dass es zu Beginn des vierten Jahrhunderts noch keine solchen Ikonen in der Kirche gab.

Da es sich bei Elviras Kanon 36 um ein historisches Beweisstück handelt, das die Debatte beendet, wird viel versucht, es zu verschleiern. Einige behaupten, die Standardübersetzung - "Bilder sollen nicht in Kirchen aufgestellt werden, damit sie nicht zu Objekten der Anbetung und Verehrung

werden" - sei ungenau. [65] Bigham schlägt unter anderem die folgende Übersetzung vor: "Es ist gut erschienen, dass Bilder nicht in den Kirchen sein sollen, damit das, was verehrt und angebetet wird, nicht an die Wände gemalt wird". [66] Während diese Debatte über die genaue Übersetzung ein Gefühl der Unsicherheit darüber hervorrufen kann, was Kanon 36 tatsächlich aussagt, ändert keine der vorgeschlagenen Übersetzungen die beiden relevanten Aussagen: dass Bilder in den Kirchen nicht erlaubt waren (ein gemäßiger Anikonismus) und dass die Synode von Elvira nicht wollte, dass das, was "verehrt und angebetet" wird, in Bildern dargestellt wird. Karl Josef von Hefele (1809-1893), ein deutscher römisch-katholischer Kirchenhistoriker und Bischof, zitiert das lateinische Original (*placuit picturas in ecclesia esse non debere ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*) und bemerkt, dass "diese Kanones leicht zu verstehen sind" und dass "die alte Kirche keine Bilder geduldet hat" und dass "das Verbot sehr allgemein gefasst ist". [67]

Eine andere Möglichkeit, diese scheinbar einfache Aussage zu verschleiern, besteht darin, sie umzuinterpretieren und ihre Absicht zu verengen. Laut von Hefele war Anton Joseph Binterim (1779-1855), ein prominenter Führer der Katholiken in Preussen, der Ansicht, dass Kanon 36 nur verbiete, dass jeder nach seinem Gutdünken Bilder in der Kirche aufhängen dürfe, um unzulässige Bilder zu verhindern. Warum sollte man dann nicht die Erlaubnis des Bischofs oder des Presbyters für ein Bild verlangen? Manche behaupten, dass Kanon 36 nur Bilder verbietet, die Gott darstellen (weil er *adoratur* sagt), und nicht andere Bilder, insbesondere solche von Heiligen. Aber der Kanon sagt auch *colitur* ("wird verehrt"). Selbst wenn es sich um einen zeitlich begrenzten Kanon handelte (aufgrund der Diokletianischen Verfolgung), und nichts im Text deutet darauf hin, zeigt er dennoch, dass Bilder, wenn sie ganz ausgeschlossen werden konnten, zu dieser Zeit keine unverzichtbare Rolle im christlichen Gottesdienst spielten. Ausschmückungen sind entbehrlich. Ikonen (falls verwendet) sind es nicht.

Bigham kommt zu dem Schluss, dass, da sowohl Ikonoklasten als auch Ikonodulen diesen Kanon zugunsten ihrer eigenen Positionen in der Geschichte der Kirche zitiert haben, "es nicht weit hergeholt ist zu sagen, dass niemand den genauen Kontext oder die Bedeutung dieses Kanons kennt, was ihn als 'Beweis' für irgendeine Position hinfällig macht". [68] Dies ist ein logischer Widerspruch. Die Weigerung einiger Leute, eindeutige Aussagen zu akzeptieren, bedeutet nicht, dass die Aussagen nicht eindeutig sind. Schliesslich schmälert Bigham Elviras Kanon 36 als "einen schwachen, kleinen Esel". [69] Die Realität ist jedoch, dass Elviras Kanon 36 als Beschluss von neunzehn Bischöfen ein gewichtiger historischer Beweis für den Gebrauch (oder das Fehlen) von Bildern in der frühen Kirche ist.

8. Hat Eusebius Ikonen befürwortet?

Die Ostkirchenapologeten werden den Bericht des frühen Kirchenhistorikers Eusebius (ca. 263-339 n. Chr.) über eine Statue in Cäsarea Philippi zitieren, die einen Mann zeigt, der "anständig mit einem doppelten Mantel bekleidet ist und seine Hand nach einer knienden Frau ausstreckt", die zu seiner Zeit als die blutflüssige Frau interpretiert wurde (Lukas 8,43-48). [70] Dieser spärliche, unkritische Bericht wird von Eusebius als Anerkennung des Bildes, der ihm zuteil gewordenen Ehre (wodurch es tatsächlich zu einer Ikone wurde) und der Pilgerfahrt zu diesem Ort verstanden. In dem Bericht erwähnt Eusebius jedoch, dass die Statue und ihre Verehrung "einer Gewohnheit der Heiden" (d. h. der Heiden) entsprach. [71] Ein unkritischer Bericht sollte nicht als zustimmend angesehen werden.

Um das Jahr 327 erhielt Eusebius, der in Jerusalem lebte, einen Brief von der Schwester des Kaisers, Constantia, in dem sie ihn um ein Christusbild bat. Er tadelt sie für diese Bitte und sagt, dass solche Bilder unzureichend seien und zum Götzendienst tendierten. Er berichtet, dass eine Frau ihm zwei Bildnisse gebracht habe, die zwar Philosophen sein könnten, aber sie behauptete, es seien Bilder von Paulus und Christus. Er beschlagnahmte sie, damit sie weder ihr noch anderen zum Stolperstein würden. Er erinnert Constantia daran, dass der Apostel Paulus erklärt, er wolle "Christus nicht mehr

nach dem Fleisch erkennen". [72] Eusebius schreibt, dass selbst der fleischgewordene Christus nicht in einem Bild erscheinen kann. "Die bloße Darstellung der menschlichen Gestalt Christi vor ihrer Verwandlung bedeutet dagegen, das Gebot Gottes zu brechen und in heidnischen Irrtum zu verfallen". [73] Daher nennt Jaroslav Pelikan, ein ehemaliger lutherischer Pfarrer, der zur östlichen Orthodoxie konvertierte, Eusebius "den Vater des Ikonoklasmus". [74]

9. War Epiphanius eine Fälschung?

Wie Elviras Kanon 36 sind auch die Beweise von Epiphanius (gest. 403), wenn sie wahr sind, nicht diskutabel. Epiphanius, der in der orthodoxen Ostkirche als "Heiliger" gilt, war Bischof von Salamis auf Zypern. Er schrieb im letzten Abschnitt von Brief 51 (ca. 394) an Johannes, den Bischof von Jerusalem:

„Ich ging hinein, um zu beten, und fand dort einen Vorhang, der an den Türen der besagten Kirche hing, gefärbt und bestickt. Er trug ein Bild entweder von Christus oder von einem der Heiligen; ich weiss nicht mehr genau, wessen Bild es war. Als ich das sah und es mir nicht gefiel, dass ein Menschenbild in der Kirche Christi aufgehängt wurde, das der Lehre der Heiligen Schrift widersprach, zerriss ich es und riet den Verwaltern des Ortes, es als Wickeltuch für eine arme Person zu verwenden.“

Er fährt fort, Johannes zu sagen, dass solche Bilder "unserer Religion widersprechen", und den Presbyter der Kirche zu belehren, dass solche Bilder "ein Anlass zum Ärgernis" sind. [75]

Dies ist die erste und am häufigsten zitierte der Epiphanius zugeschriebenen Schriften, die während der späteren ikonoklastischen Kontroversen des achten und neunten Jahrhunderts angefochten wurden. [76] Die Antwort der Ostkirchenapologeten besteht darin, Zweifel an der Echtheit dieser Dokumente, insbesondere des Briefes 51, zu wecken. Die Ikonodulen während des Ikonoklastenstreits behaupteten zuerst, der Brief sei gefälscht, als die Ikonoklasten Epiphanius für ihre Sache anführten. Jahrhundert behauptete der orthodoxe Patriarch Nicephorus (758-828), dass die ikonoklastischen Briefe des Epiphanius Fälschungen seien, da Epiphanius in seinem Brief an Kaiser Theodosius behauptete, dass er von klein auf dem nizänischen Glauben angehörte, was im Widerspruch zu der Behauptung in einer hagiografischen Biografie des Epiphanius (Vita Epiphani) stand, dass er im Alter von 16 Jahren vom Judentum konvertiert war. Nicephorus schlussfolgerte, dass der wahrgenommene Konflikt den Brief an Kaiser Theodosius als Fälschung entlarvte und damit auch alle seine anderen anikonischen Schriften, einschliesslich des Briefes 51. [77] So dünn diese Argumentationskette auch ist und von einer interessierten Quelle stammt, sie hielt sich über 1200 Jahre lang, bis Karl Holl (1866-1926) sie in seinem wichtigen Manuskript Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius von 1910 in Frage stellte. [78] Bis zum heutigen Tag bestreiten die EOAs jedoch die Echtheit von Brief 51. Andrew Louth zum Beispiel setzt die Infragestellung des Anikonismus des Epiphanius fort: "Im Fall von Epiphanius [sic] gibt es insbesondere Probleme sowohl bei der Interpretation als auch bei der Authentizität". [79] Abgesehen von Nicephorus' belasteter Argumentation ist unklar, ob es noch andere Gründe für diese "Probleme" gibt. Die Auslegung scheint so klar zu sein wie Elviras Kanon 36. Die Fragen der Authentizität scheinen nicht textbasiert zu sein; das heisst, es gibt keine erhaltenen Kopien von Brief 51 ohne die ikonoklastischen Bemerkungen. Laut Istvan M. Bugár hat "die überwältigende Mehrheit der Wissenschaftler des zwanzigsten Jahrhunderts" Holls Schlussfolgerungen über die umstrittenen Briefe und Epiphanius' Ikonoklasmus akzeptiert. [80] Bugár stimmt zu: "Brief 51 ... ist authentisch." [81]

Schliesslich, im Gegensatz zur Behauptung der Ostkirchenapologeten, dass, selbst wenn Epiphanius Anikonismus authentisch wäre, "eine einzelne Stimme unter Millionen kein ausreichender Grund ist, um die langjährige Tradition der Kirche zu verwerfen" [82], ist die Realität, dass der Anikonismus, der sich in Epiphanius Dokumenten widerspiegelt, vollkommen mit allem übereinstimmt, was wir

von der frühen Kirche zu diesem Thema gesehen haben. Das Niederreißen des Vorhangs spiegelt dieselben Überzeugungen wider, die von der Synode von Elvira und Eusebius zum Ausdruck gebracht wurden. Bis jetzt wurde mir noch kein Gegenbeweis vorgelegt. Das heisst, trotz eifriger Versuche von solchen Apologeten habe ich keine authentischen Beispiele für Ikonographie in der frühen Kirche gesehen. Paul Finney stellt in seinem wichtigen Buch über die Kunst in der frühen Kirche fest: "Es gibt keine eindeutig christliche Kunst aus der Zeit vor dem Jahr 200. Das ist eine einfache Feststellung. [83] Die Bilder, die sich im 3. und 4. Jahrhundert entwickelten, sind hauptsächlich narrativ, wie z. B. Noahs Arche, und haben die Gläubigen wahrscheinlich nicht dazu ermutigt, sie zu verehren oder gezielt im Gebet zu verwenden. Es handelte sich um Kunst zum Betrachten, nicht um Ikonen für die Anbetung. [84]"

Die archäologischen Funde liefern uns also einige Beispiele für christliche Bilder, die aber nicht unbedingt in Gotteshäusern zu finden sind, und selbst wenn dies der Fall wäre, wie in Dura-Europas oder den Katakomben, gibt es keinen Beweis dafür, dass sie jemals über die Dekoration hinausgingen. Die Schriften der frühen Kirchenführer sind durchweg gegen die Gefahren der Ikonographie, vom extrem rigoristischen Anikonismus des Tertullian über den gemässigten Anikonismus von Elvira bis hin zum scheinbar laxen Anikonismus eines Bischofs mit einem Bild des Guten Hirten auf seinem Kelch. Am aufschlussreichsten ist vielleicht, ungeachtet der Behauptungen der östlichen Orthodoxie, das absolute Fehlen jeglicher Beschreibung von Ikonographie durch irgendjemanden in der frühen Kirche. Bis jetzt habe ich noch keinen Beweis dafür gefunden, dass ein früher Christ Ikonen verwendet hat. Daher ist die vermeintliche Stärke der östlichen Orthodoxie, ihre Daseinsberechtigung für viele evangelikale Konvertiten zur Orthodoxie, ihr Anspruch auf Kontinuität mit der frühen Kirche, eigentlich ihre Achillesferse. Zumindest was die Ikonen anbelangt, ist ihr Anspruch auf Kontinuität unbegründet. Ihre Praktiken stehen in der Tat in direktem Widerspruch zu den beständigen Überzeugungen und Praktiken der frühen Kirche.

[1] Peter Gilquist, "Retrospect on the EOC Reception into the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese," *The Word* (September 2007), <http://www.antiochian.org/node/17077>.

[2] Jonathan M. Pitts, "Conversions Gradually Transforming Orthodox Christianity," *Baltimore Sun*, 24 June 2017, <https://tinyurl.com/yadeouqm>.

[3] Rod Dreher, "Bible Answer Man Embraces Orthodoxy," *The American Conservative*, 11 April 2017, <https://tinyurl.com/yafxuenf>.

[4] Hank Hanegraaff, "The Eastern Orthodox Church," <https://tinyurl.com/y7t2nmvp> (at 1:30).

[5] Ed Stetzer, "Hank Hanegraaff's Switch to Eastern Orthodoxy, Why People Make Such Changes, and Four Ways Evangelicals Might Respond," *Christianity Today*, 13 April 2017, <https://tinyurl.com/yb4xvca7>. Stetzer denies that the trend out of evangelicalism to Eastern Orthodoxy is large, claiming that more Eastern Orthodox are being converted to evangelicalism. This maybe but we should still seek the reasons for why evangelicals would be drawn to Eastern Orthodoxy.

[6] Amy Slagle, "Nostalgia Without Memory: A Case Study of American Converts to Eastern Orthodoxy in Pittsburgh, Pennsylvania," (Ph.D. diss., University of Pittsburgh, 2008), 214–15.

[7] "The icon ... is an integral part of liturgical space, which is the church, and an indispensable participant in divine services." Hilarion Alfeyev, "Theology of Icon in the Orthodox Church," Lecture at St. Vladimir's Seminary, 5 February 2011, <https://mospat.ru/en/2011/02/06/news35783/>.

[8] I will define the "early church" as that up until and including Augustine of Hippo (354–430).

[9] Patricia Miranda, "The Tradition Of Iconography," *The National Altar Guild Association*, 2011, <http://www.nationalaltarguildassociation.org/?p=796>.

[10] Alfeyev, "Theology of Icon in the Orthodox Church."

[11] Cindy Egly, "Eastern Orthodox Christians and Iconography," Antiochian Orthodox Christian Archdiocese, <https://tinyurl.com/yacu2c72>.

[12] "Icons," Orthodox Church of Estonia, <https://tinyurl.com/y72yxmhq>.

[13] "Iconography" is the use of icons; an "iconodule" is one who supports their use.

[14] For example, G. V. Martini, notes what he calls "iconographic frescoes in these churches (both at Megiddo and Dura Europos)" (in "Iconography in Ancient House Churches," Orthodox Christian, 15 January 2014, <http://orthochristian.com/67566.html>).

[15] For example, Jack N. Sparks states the following with reference the cherubim in the tabernacle: "images directly connected with the presence of God, and commanded by Him" (in "No Graven Image: Icons and Their Proper Use," Antiochian Orthodox Christian Archdiocese, <https://tinyurl.com/yczn89cp>, original emphasis).

[16] Martini conflates imagery and icons thus writes, "If one is being honest about the witness of the holy scriptures, we must admit that there are several approving commandments related to the creation of iconography and even statuary in the old testament [sic]. Both the tabernacle and temple were adorned with a multitude of images, both two- and three-dimensional, which depicted everything from angels to pomegranates" ("Iconography in Ancient House Churches," original emphasis).

[17] Robert Arakaki writes, "The Old Testament witness presents both a historical and theological justification for images in Jewish worship" (in "A Response to John B. Carpenter's 'Icons and the Eastern Orthodox Claim to Continuity with the Early Church,'" Ancient Faith, 16 September 2013, <https://tinyurl.com/ydymcv7l>). Martini states, "The priest [of the Old Testament] would prostrate himself before these images and statues, no less" (in "Iconography in Ancient House Churches"). Neither provide an example of images used in worship, instances of decorations notwithstanding, and I know of no such instance in the Bible.

[18] "According to Tryggve Mettinger, in aniconic cults 'there is no iconic representation of the deity (anthropomorphic or theriomorphic) serving as the dominant or central cultic symbol, that is, where we are concerned with either (a) an aniconic symbol or (b) sacred emptiness'" (Milette Gaifman, "Aniconism: Definitions, Examples and Comparative Perspectives," Religion 47 [2017]: 337, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2017.1342987>).

[19] Ibid., 335.

[20] Tryggve N. D. Mettinger, "The Absence of Images: The Problem of Aniconic Cult at Gades and Its Religio-Historical Background" SEL 21 (2004): 89.

[21] Batairwa K. Paulin, "Aniconism and Sacramentality: Rethinking the Riddles of Representing the Sacred" (unpublished paper, October 2014), 76, <https://tinyurl.com/y6u5znpX>.

[22] Clement of Alexandria, Strom. 7.5 (ANF 2:530).

[23] Steven Bigham, Early Christian Attitudes toward Images (Rollinsford, NH: Orthodox Research Institute, 2004), 133.

[24] Tertullian, Idol. 5 (<http://www.newadvent.org/fathers/0302.htm>).

[25] Trad. ap. 16:3 (<http://www.bombaxo.com/hippolytus.html>).

[26] Bigham, Early Christian Attitudes toward Images, 13.

[27] "The Sign of the Cross, Icons, and Tradition" in the Orthodox Church," Theoria.tv, <https://tinyurl.com/yb2csy3z>.

[28] Bigham, Early Christian Attitudes toward Images, 21–78.

[29] Andrew Louth, The Church in History, Vol. III: Greek East and Latin West (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2007), 43. In so doing he appears to contradict Bigham who argued the opposite: namely, that it was the first century that was rigorous in its interpretation of the second commandment and laxity was

a later development. He writes, “We now know, however, due to recent archaeological discoveries, that in the centuries following the destruction of Jerusalem the Jews of the Diaspora, and even in Palestine, greatly enlarged the category of non-idolatrous images admitted into holy places such as synagogues and cemeteries” (Bigham, *Early Christian Attitudes toward Images*, 66).

[30] Martini, “Iconography in Ancient House Churches,” original emphasis.

[31] Arakaki, <https://tinyurl.com/ydymcv7l>. Arakaki claims the quotation is from the Babylonian Talmud, according to Steven Bigham, but I was unable to find it in the Talmud, including Abodah Zarah 33 and Abkat Rokel. (Arakaki cites Steven Bigham, “Early Christian Attitudes toward Images,” 73n101).

[32] “Indeed, curtains embroidered with figures are in use in almost every country where the Jews are scattered, without any fear of disturbing the thought of worshipers in the synagogue, for the reason that artistic decoration in honor of the Torah is regarded as appropriate and the worshiper, if disturbed by it, needs not observe the figures, as he can shut his eyes during prayer.” Arakaki claims the citation from “Abkat Rokel” is a description of “early Judaism” but it apparently is a product of the sixteenth century. For example, Elisha Ben Gabriel Gallico who died at Safed in about 1583 is frequently mentioned in “Abkat Rokel” (Isidore Singer, *The Jewish Encyclopedia*, 5:141, <https://tinyurl.com/y9msv42b>). Even if it is authentically from early Judaism, note that the images were not used in worship, that worshippers are encouraged to shut their eyes if they are distracted by them.

[33] Louis H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937–1980)* (New York: de Gruyter, 1984), 515.

[34] Bigham, *Early Christian Attitudes toward Images*, 42–65.

[35] Josephus, J.W. 2.169, in *Josephus: The Essential Writings*, trans. Paul L. Maier (Grand Rapids: Kregel, 1988), 263.

[36] Colin Shindler, “Pocket history: the secrets of ancient coins,” *The Jewish Chronicle*, 29 August 2017, <https://www.thejc.com/judaism/features/pocket-history-the-secrets-of-ancient-coins-1.443425>.

[37] Anthony J. Blasi, Paul-André Turcotte, Jean Duhaime, ed., *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches* (Oxford: Altimira, 2002), 249.

[38] Ran Shapira, “Hoard of Bronze Coins from Jewish Revolt Found Near Jerusalem,” *Haaretz*, 17 August 2014, <https://www.haaretz.com/archaeology/coins-from-jewish-revolt-found-1.5259719>.

[39] Martini writes “There is also the tradition of Luke the Physician painting the first icon of the Theotokos (the Virgin Mary) and the infant Jesus (the Hodegetria, which is currently enshrined at a church on Mount Athos)” (in “Iconography in Ancient House Churches”).

[40] Cited in Jelena Erdeljan, *Chosen Places: Constructing New Jerusalems in Slavia Orthodoxa* (Leiden: Brill, 2017), 80n28. After this time and especially during the iconoclastic controversy, insistence on this claim was common. For example, Andrew of Crete writes, “All who (where) then told (that) Apostle Luke painted with his own hands the Incarnated Christ and His spotless Mother and (that) Rome possesses the icons of them in a glorious house. And they accurately say to exist (these icons) also in Jerusalem” (*De Sanctarum Imaginum Veneratione*, P.G. 97,1304B).

[41] David, “Another Icon Myth: Icons Painted by St. Luke,” *Icons and Their Interpretation*, 27 October 2011, <https://russianicons.wordpress.com/2011/10/27/another-icon-myth-icons-painted-by-st-luke/>.

[42] Trin. 8:5 (NPNF1 3).

[43] Bissera V. Pentcheva, *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University, 2006), 124.

[44] Martini, “Iconography in Ancient House Churches.”

[45] *Ibid.*, 68. Michael Peppard, in a specialized book on just this church, confirms this: “A few graffiti were preserved from [the assembly hall], but no formal paintings, if there ever were any” (*The World’s Oldest Church: Bible, Art, and Ritual in Dura, Europos, Syria* [New Haven: Yale University Press, 2016], 17).

46 A. R. Williams, "Surprising Mosaics Revealed in Ancient Synagogue in Israel," National Geographic, 17 July 2015, <https://tinyurl.com/ydzcpsf>.

[47] "That Shepherd will play the patron whom you depict upon your (sacramental) chalice" (Tertullian, Pud. 10 [ANF 4:85]).

[48] Irenaeus, Haer. 1.8.1 (<http://www.newadvent.org/fathers/0103108.htm>).

[49] Haer. 1:25.6 (<http://www.newadvent.org/fathers/0103125.htm>).

[50] Origen, Cels. 7.41 (<http://www.newadvent.org/fathers/04167.htm>).

[51] Origen, Cels., 7.64 (<http://www.newadvent.org/fathers/04167.htm>).

[52] Ibid.

[53] Paul Corby Finney, *The Invisible God*, 40.

[54] On see Minucius's imaginary dialogue, see Robin M. Jensen, "Aniconism in the First Centuries of Christianity," *Religion* 47 (2017): 409.

[55] Finney, *The Invisible God*, 42.

[56] Basil, *De Spiritu Sancto* 18.45 (<http://www.newadvent.org/fathers/3203.htm>).

[57] Ibid., emphasis added.

[58] Basil, Letter 360 (<http://www.newadvent.org/fathers/3202360.htm>).

[59] "The correspondence with Julian and with Libanius is probably apocryphal" (Joseph McSorely, "St. Basil the Great," *Catholic Encyclopedia* [1913], <https://tinyurl.com/ya76en5a>).

[60] Louth, *The Cambridge History of Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 294.

[61] Personal correspondence, 14 February 2018.

[62] Martini, citing Bigham, contends, "This canon (among the rest at Elvira) were neither ecumenical in scope, nor eternal in application. Like many other encyclicals, epistles, and synods in the history of the Church, the scope was both locally and historically specific" (in "Is There Really a Patristic Critique of Icons? [Part 3 of 5]," *Orthodoxy and Heterodoxy*, 20 May 2013, <https://tinyurl.com/yboeexok>).

[63] Canon 33 of the Council of Elvira states, "Bishops, presbyters, and deacons, and all other clerics having a position in the ministry, are ordered to abstain completely from their wives and not have children. Whoever, in fact, does this shall be expelled from the dignity of the clerical state."

[64] For example, "The Orthodox Church of today can trace its history back to the New Testament Church in unbroken continuity" ("Origin of the Eastern Orthodox Church," *OrthodoxPhotos.com*, http://www.orthodoxphotos.com/readings/Orthodox_Church/origin.shtml).

[65] This is the common translation, quoted in Adrian Fortescue, "Veneration of Images" (citing Hefele-Leclercq, "Histoire des Conciles," 1:240). The same translation is used with commentary by Karl Josef von Hefele and Joseph Binterim, and others, according to "The Gentile Exit," <http://www.conorpdowling.com/library/council-of-elvira>.

[66] Bigham, *Early Christian Attitudes toward Images*, 161. Former Catholic monk-priest A. W. Richard Sipe offers an alternative translation, "There shall be no pictures in churches, lest what is worshipped and adored be depicted on walls." Robert Grigg quotes a substantially similar translation: "There should be no pictures in church, lest what is revered and adored be painted on the walls" ("Aniconic Worship and the Apologetic Tradition: A Note on Canon 36 of the Council of Elvira," *Church History* 45 [December 1976]: 429). Russian icon painter and author Leonid Ouspensky also offers another rendition: "It seemed good to us that paintings should not be found in churches and that that which is venerated and adored not be painted on the walls" (*Theology of the Icon* [St. Yonkers, NY: Vladimir's Seminary Press, 1992], 1:40).

[67] Karl Josef von Hefele, *A History of the Councils of the Church, from the Original Documents* (Edinburgh: T&T Clark, 1883), 1:151. Catholic apologists claim that Hefele elsewhere “thought it was only a precaution against possible profanation by pagans who might go into a church.” (Adrian Fortescue, “Veneration of Images,” <https://www.catholic.com/encyclopedia/veneration-of-images>). The Catholic Encyclopedia claims that von Hefele, with others, interpreted “this prohibition as directed against the use of images in overground churches only, lest the pagans should caricature sacred scenes and ideas” (“Council of Elvira,” <http://www.newadvent.org/cathen/05395b.htm>). They imply that Hefele is in agreement with Binterim and Aubespine but, in fact, he summarizes their conclusions and then states, “but...,” offering contrary evidence and apparently rejecting their attempts to narrow the scope of canon 36.

[68] Bigham, *Early Christian Attitudes toward Images*, 161.

[69] *Ibid.*, 166.

[70] For example, “He tells us further that portraits of the Savior and of Peter and Paul had been preserved, and that he had examined these with his own eyes as well” (Sparks, “No Graven Image: Icons and Their Proper Use”). Martini writes, “Eusebius of Cæsarea even wrote about the existence of icons and statues of Christ, which had existed well before his time” implying that such citations were approving (“Iconography in Ancient House Churches”).

[71] Eusebius, *Hist. eccl.* 7.18 and *Dem. ev.* 4.9.

[72] Henry Wace, “Eusebius of Caesarea,” in *Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D.* (1911), §40, <https://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html?term=Eusebius%20of%20Caesarea>.

[73] David M. Gwynn, “From Iconoclasm to Arianism: The Construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy,” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47 (2007): 227.

[74] Cited in *ibid.*, 243.

[75] Epiphanius, Letter 51, ch. 9 (<http://www.newadvent.org/fathers/3001051.htm>).

[76] See also Epiphanius’s “Treatise against Those who are engaged in making, after the fashion of idols, images in the likeness of Christ, the Mother of God, Martyrs, Angels and Prophets.”

[77] Andrew S. Jacobs, *Epiphanius of Cypress: A Cultural Biography of Late Antiquity* (Oakland: University of California Press, 2016), 241.

[78] Reprinted in Karl Holl, *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius: Ancoratus und Panarion*, *Classics in the History of Early Christian Literature* 53 (Piscataway, NJ: Gorgias, 2010).

[79] Louth, *The Church in History*, Vol. III, 44. Steven Bigham makes the case against Epiphanius’s apparent iconoclasm in his book *Epiphanius of Salamis, Doctor of Iconoclasm? Deconstruction of a Myth* (Rollinsford, NH: Orthodox Research Institute, 2008).

[80] Istvan M. Bugár “What Did Epiphanius Write to Emperor Theodosius?,” *Scrinium* 2 (2006): 72–91, doi: 10.1163/18177565-90000006.

[81] Bugár’s entire sentence reads, “Briefly, Basil Ep 360 is as anachronistic for the fourth century as the Epiphaniian “fragments” (except for Letter 51 which is authentic, but Jerome’s translation seems to have significantly altered it).” (Personal correspondence, February 14, 2018). In my 2013 article, “Icons and the Eastern Orthodox Claim to Continuity with the Early Church,” (*JISCA*, Volume 6, No. 1), I reported that Bugár dissents from the scholarly consensus affirming the authenticity of Epiphanius’s Letter 51. I was incorrect.

[82] G. V. Martini, “Is There Really a Patristic Critique of Icons? (Part 4 of 5),” *Orthodoxy and Heterodoxy*, 22 May 2013, <https://tinyurl.com/y7nn5bmg>.

[83] Finney, *The Invisible God*, 99.

[84] Jensen, “Aniconism in the First Centuries of Christianity,” 408.