

Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der orthodoxen Kirche zu den Bildern*

von Theodor Nikolaou, München

Die Formulierung des Themas für diesen und die beiden nächsten Vorträge dieser Ringvorlesung läßt sich zwar von der heutigen Perspektive der gespaltenen Kirche her verstehen, gleichwohl erweist sie sich als nicht völlig adäquat, weil die Entscheidungen eines anerkannten und rezipierten Ökumenischen Konzils die Lehre der Kirche schlechthin zum Ausdruck bringen und somit für alle verbindlich zu sein haben. Das Konzil, welches im Jahr 787 in Nikaia abgehalten wurde, ist bekanntlich das siebte und letzte Ökumenische Konzil, das die Kirchen des Ostens und des Westens gemeinsam haben. Das 1200jährige Jubiläum dieses Konzils erinnert uns auf besondere Weise an die gemeinsame Tradition und spornt somit zur Wiederentdeckung und sachgemäßen Beachtung der uns verbindenden Glaubensartikel an.

Wenn hier von den verbindlichen Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und der Wiederentdeckung der gemeinsamen Glaubensartikel gesprochen wird, so darf man nicht übersehen, daß die Entscheidungen dieses Konzils wiederholt — besonders hier im Westen — bloß als eine Angelegenheit des kultischen Lebens bzw. des kirchlichen Gehorsams betrachtet wurden und werden. Gerade eine solche oberflächliche Betrachtung, ein solches theologisches Mißverständnis, legt nahe, in diesem Vortrag die Verbindlichkeit und Notwendigkeit der Entscheidungen dieses Konzils zu begründen, aber auch die ununterbrochene und lebendige Erfahrung der orthodoxen Kirche mit den Bildern in der gebotenen Kürze darzulegen.

Dieser doppelten Zielsetzung dient die Untersuchung folgender vier Aspekte:

- a) Die Entscheidungen des Konzils
- b) Christologie als die Kernfrage der Ikonentheologie
- c) Die theologisch-didaktische Funktion der Bilder
- d) Die Verehrung der Bilder im liturgischen Leben der Kirche

* Die Literatur über die Theologie der Ikone ist sehr umfangreich. Bei der Abfassung dieser Vorlesung habe ich u.a. meine bisherigen Arbeiten über diese Thematik zugrunde gelegt: Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos als Beispiel orthodoxer Theologie und Frömmigkeit, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 138-165. Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen (Basileios dem Großen, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos), *Θεολογία* 49 (1979) 889-911. Bilderverehrung (in orth. Sicht), *Ökumene-Lexikon. Kirchen — Religionen — Bewegungen*, Frankfurt 1983, Sp. 178-179 und 2. Aufl. Frankfurt 1987, Sp. 175-176. Die Stellung der Ikone. Ihre Bedeutung im liturgischen Leben der Orthodoxen Kirche, *KNA-Ökumenische Information* Nr. 49/1983, S. 5-8, Nr. 50/1983, S. 5-8 und Nr. 51/1983, S. 5-8. Eine quellenkritische Untersuchung des Traktats (87) *De iconis* der Quaestiones quodlibetales und seine Bedeutung hinsichtlich der Verurteilung von Johannes Italos, *Μνήμη Μητροπολίτου Ἰκωνίου Ἰακώβου*, Athen 1984, S. 279-294. Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites (unveröffentlicht).

a) Die Entscheidungen des Konzils

Das siebte Ökumenische Konzil wurde durch den Kaiser Konstantin VI. und seine Mutter Eirene im Jahre 787 in Nikaia von Bithynien einberufen, nachdem ein Jahr zuvor ein erster Versuch zur Abhaltung des Konzils in Konstantinopel an dem Widerstand der bilderfeindlichen Garde gescheitert war. Das Konzil umfaßte acht Sitzungen und dauerte vom 24. September bis zum 23. Oktober. An dem Konzil nahmen um die 350 Bischöfe teil. Den Vorsitz führte der Patriarch von Konstantinopel Tarasios. Der Patriarch von Rom, Hadrian I., wurde durch zwei Presbyter, beide namens Petrus, vertreten; ebenso wurden die Patriarchen von Alexandrien Politianos, von Antiochien Theodoretos und Jerusalem Elias durch zwei Mönche (Johannes und Thomas) vertreten, obschon sie wohl nicht so sehr im juristischen Sinne als vielmehr von der Sache her als deren Vertreter zu betrachten sind. Die ersten sieben Sitzungen fanden in der Sophia-Kirche in Nikaia statt; die letzte wurde nach Konstantinopel in den Magnaurapalast verlegt, wo auch die Entscheidungen des Konzils feierlich unterzeichnet wurden.

Die Entscheidungen des Konzils¹ lassen sich in folgende Punkte zusammenfassen:

1. Die Konzilsväter bringen zum Ausdruck, daß sie, von Gott zusammengerufen, ein »heiliges und großes ökumenisches Konzil« abgehalten haben; in ihren Entscheidungen seien sie der »göttlichen Tradition der katholischen Kirche«, insbesondere den sechs vorangegangenen ökumenischen Konzilen, gefolgt. Sie hätten hierbei alles, was geschrieben oder ungeschrieben (*ἐγγράφως ἢ ἀγράφως*) überliefert wurde, ohne jegliche Neuerung bewahrt und verkündet.
2. Eine dieser Überlieferungen ist auch die bildliche Darstellung, »welche, indem sie mit der Geschichte des evangeliumsgemäßen Kerygmas übereinstimmt, die wahrhafte und nicht bloß erdachte Menschwerdung des Logos Gottes bezeugt und uns zu einem (sc. dem Evangelium) ähnlichen, letztgültigen Nutzen verhilft; denn das, was sich gegenseitig verdeutlicht, verleiht sich zweifelsohne auch eine wechselseitig nachdrückliche Betonung«.
3. Es wird demnach als Glaubenslehre bestimmt, daß Jesus Christus, die Gottesmutter, die Engel und alle Heiligen bildlich dargestellt werden. Ihre heiligen Ikonen werden durch Farben, Mosaiksteine und »jede passende Materie« angefertigt und ähnlich wie das heilige Kreuz überall angebracht.
4. Die Zweckursache für die Existenz der Bilder besteht darin, daß sie den Zuschauer »zum Andenken und zur Nachahmung der Urbilder« anregen (*πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν*).
5. Im Gegensatz zu Gott, dem einzig und allein die eigentliche Anbetung (*ἀληθινὴ λατρεία*) gebührt, wird den Ikonen ähnlich wie dem Symbol des Kreuzes, dem Evangelienbuch etc. nur Verehrung (*τιμητικὴ προσκύνησις*) entgegengebracht. Die der

¹ *Mansi XIII*, 373-380; bes. 377 B-380 B. J. Karmiris, *Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae* (= DSMn), Bd I, Athen ²1960, S. 240-241. H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum ...*, (600-609), Freiburg ³⁶1976, S. 200-203.

Ikone erwiesene Verehrung wird nicht der Ikone an und für sich, sondern der abgebildeten Person gezollt: »Die Ehre, die dem Bild gespendet wird, geht auf das Urbild über«, lautet der klassische Satz von Basileios dem Großen², der in diesem Zusammenhang zitiert wird.

Für diese Entscheidungen haben sich die Konzilsväter, wie wir gesehen haben, auf geschriebene und ungeschriebene Überlieferungen der Kirche berufen. Darunter haben sie wohl weniger konkrete Texte der Hl. Schrift bzw. der Kirchenväter verstanden, als vielmehr an die Fülle des überlieferten »Glaubens der katholischen Kirche in der Ökumene« gedacht. Der *Horos*, die Entscheidungen des Konzils, entspricht somit, was die äußere Struktur, aber auch die Art und Weise der theologischen Beweisführung anbelangt, völlig den Entscheidungen der früheren ökumenischen Konzile. Von seinem Inhalt her gibt er das rechte Maß einer verantwortbaren christlichen Glaubenslehre wieder. Er ist ökumenisch im vollen Sinne des Begriffes. Selbst Kritiker der Ikonentheologie würdigen die Entscheidungen des Konzils; so schreibt z.B. der bekannte Byzantinist Hans-Georg Beck³: »Dieser *Horos* bleibt trotzdem bemerkenswert durch seine Sachlichkeit und seine nüchterne Zurückhaltung«. Vor allem bleibt er grundlegend und wegweisend für die Lehre der Kirche von Jesus Christus, für die Christologie.

b) Christologie als die Kernfrage der Ikonentheologie

Auffallend und besonders bedeutsam unter den oben angeführten Entscheidungen des Konzils ist der schwerwiegende Gesichtspunkt, daß die bildliche Darstellung Jesu Christi in Analogie zur der Hl. Schrift »die wahrhafte und nicht bloß erdachte Menschwerdung des Logos Gottes bezeugt«. Damit fügt sich das Konzil theologiegeschichtlich in die vorangegangenen ökumenischen Konzile ein und macht deutlich, daß seine Entscheidungen den *Epilog der christologischen Streitigkeiten* schreiben. Denn die Theologie der Ikone hängt in ihrer Kernaussage (die Darstellung Christi bezeuge die wahrhafte und nicht bloß erdachte Menschwerdung Christi) mit der Christologie aufs Engste zusammen. Um diesen inneren Zusammenhang der Ikonentheologie mit der Christologie zu verdeutlichen, müssen wir kurz in der vorangegangenen Theologiegeschichte ausholen.

Bereits *Eusebios von Kaisareia*⁴ (4.Jh.) hat mit seinen kritischen Fragen an Konstantia, die Schwester des Kaisers Konstantin des Großen, den christologisch neuralgischen Punkt der Ikonentheologie berührt: Es handelt sich nämlich um die Darstellbarkeit bzw. Nichtdarstellbarkeit Jesu Christi, spezieller um die konkrete Frage, ob Jesus Christus

² Basileios der Große, De Spiritu Sancto, 18: *ΒΕΠ* (Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Bde. 1-64, Athen 1955-1986) 52, 269. Über die nähere Bedeutung dieses Satzes siehe Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung ..., *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 161-163. Th. Nikolaou, Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen, *Θεολογία* 49 (1979) 897-898.

³ H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1, Lieferung D 1), Göttingen 1980, S. 80.

⁴ Eusebios von Kaisareia, Ep. ad Constantiam: *ΒΕΠ* 29, 172. Vgl. St. Gero, The true image of Christ: Eusebius' letter to Constantia reconsidered, *The Journal of Theological Studies* 32 (1981) 460-470.

überhaupt bzw. auch der Gottheit oder nur der Menschheit nach abbildbar ist. Diese kritische, tief christologische Frage der Ikonentheologie wurde in den offiziellen christologischen Beschlüssen der Kirche (III. bis VI. Ökumenisches Konzil) zwar nur mittelbar berührt, aber im Grunde bereits mitentschieden. Denn in diesen Beschlüssen ist das Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus näher definiert und damit die Voraussetzung für eine theologisch richtige Antwort auf die Fragestellung von Eusebios geschaffen. Rufen wir uns hier kurz diese christologischen Entscheidungen in Erinnerung: Nach dem dritten und vierten Ökumenischen Konzil (Ephesos 431 und Chalkedon 451) bekennen wir »unseren Herrn Jesus Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen ..., der Gottheit nach eines Wesens mit dem Vater und der Menschheit nach eines Wesens mit uns«; wir bekennen »einen und denselben Christus in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt«, wobei »der Unterschied der Naturen niemals wegen der Union aufgehoben wird; vielmehr wird die Eigenschaft einer jeden Natur bewahrt, und sie kommen in eine Person oder eine Hypostase zusammen«. Diesen Entscheidungen bleibt die Lehre des fünften Ökumenischen Konzils (Konstantinopel 553) treu und ihnen entspricht auch voll und ganz das Bekenntnis des sechsten Ökumenischen Konzils (Konstantinopel 680/81), nach dem wir in Jesus Christus »zwei natürliche Willen« und zwei natürliche Energien« »unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt« verkünden; »seine zwei Naturen erscheinen klar durch seine eine Hypostase ..., wobei der Naturenunterschied in dieser einen Hypostase daran erkannt wird, daß jede Natur in Gemeinschaft mit der anderen das Eigene will und wirkt«⁵.

Nach diesem Bekenntnis, welches für die volle und unverkürzte Gottheit und Menschheit Jesu Christ Zeugnis ablegt und für die Bewahrung der Eigenschaften einer jeden Natur, der göttlichen sowie der menschlichen, auch nach der Union eintritt — aufgrund der näher beschriebenen Art der Union — begegnet uns in Jesus Christus die eine gottmenschliche Person; jene Person also, deren »ganzes dem Heilsplan entsprechendes irdisches Auftreten« uns von den Evangelien her gut bekannt ist. Wenn man sich nun dieses Bekenntnis vor Augen hält, so ist es einem unverständlich, wie man in dem vermeintlichen Neuansatz der Christologie der Gegenwart, der sogenannten »Christologie von unten«, von einer korrekturbedürftigen »Unvollständigkeit und Einseitigkeit« dieses Bekenntnisses sprechen kann⁶. In diesem Bekenntnis tritt doch die »ganze unverkürzte« Menschheit Jesu Christi in Erscheinung. Die volle und unverkürzte Menschheit Jesu ist auch das Anliegen der Ikonentheologie. Es darf hier als sichere Erkenntnis angeführt werden, erstens daß in die Zeit der christologischen Streitigkeiten (5.-7. Jh.), besonders ins Zeitalter nach Justinian, eine Verstärkung des Ikonenkultes und der Anfertigung von Christusbildern fällt; zweitens, daß zugleich »der Vorwurf der Idololatrie gegen den Bilderkult«, vor allem gegen die Christusbilder nicht verstummte; dies hatte die Fortsetzung der christologischen Streitigkeiten auf dem Boden der Ikonentheologie, d.h. im Hinblick auf

⁵ J. Karmiris, DSMn, Bd 1, S. 154 f., 175, 223-224. H. Denzinger-A. Schönmetzer, a.a.O. (271-273. 300-303. 421-428. 553-559), S. 98 f., 106 ff., 145 ff., 185 ff.

⁶ Vgl. hierzu Arno Schilson-Walter Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg-Basel-Wien 1980, S. 115-116.

die Darstellbarkeit Jesu Christi nach der menschlichen Gestalt, zur Folge. Hierfür spricht in gewissem Sinne schon Kanon 4 des Laterankonzils von 649. In diesem Kanon, der eine knappe Zusammenfassung der Christologie bietet, begegnen uns jene für den christologischen Bezug der Ikonentheologie charakteristischen Begriffe: »*circumscriptum corpore, incircumscriptum deitate*« (Christus ist »dem Leibe nach beschreibbar, der Gottheit nach unbeschreibbar«)⁷.

Diese Begriffe gehen auf *Gregorios den Theologen*⁸ zurück. Eindeutiger wird die Verbindung zwischen der Christologie und der Ikonentheologie im Kanon 82 des Konzils in Trullo (691)⁹. Und nur die Existenz dieses Kanons beweist, daß die christologische Frage die kirchlich-theologischen Kreise auch nach den Entscheidungen des sechsten Ökumenischen Konzils beschäftigt hat und daß die Ikonentheologie in enge sowohl zeitliche als auch inhaltliche Verbindung mit der Christologie gebracht wurde. Der Kanon wendet sich gegen Christen, die offensichtlich eine Abbildung Jesu als Menschen ablehnten und sich mit seiner typologischen Darstellung als Lamm begnügten. Er schreibt vor, daß »Christus unser Gott nach der menschlichen Gestalt (*κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα*) auch in den Ikonen von jetzt an anstelle des alten Lammes dargestellt werden soll«; durch diese Darstellung, so lautet die Begründung, »begreifen wir die Höhe der Demut des Logos Gottes und werden erinnert an sein Leben im Fleische, sowie sein Leiden und seinen heilbringenden Tod und die Rettung, die daraus der Welt erwächst«. Die Darstellung Christi der menschlichen Gestalt nach ist demnach ein wichtiger Bestandteil des rechten christologischen Bekenntnisses. Es ist speziell das Bekenntnis der wirklichen geschichtlichen Fleischwerdung des Logos Gottes und ihres heilbringenden Charakters. Daß die Entscheidungen des sechsten Ökumenischen Konzils und auch der angeführte Kanon des Trullanums die christologischen Streitigkeiten nicht schlagartig beendet haben, dokumentieren reichlich sowohl die Ereignisse unter Kaiser Philippikos Bardanes (711-712), als auch die Schriften des *Patriarchen Germanos I.* (715-730) und der erhaltene Brief des *Papstes Gregor II.* an Germanos, in denen interessanterweise der 82. Kanon des Quinisextums wörtlich vorkommt¹⁰. Im Brief von Gregor II., dessen Echtheit übrigens nicht gesichert ist, lesen wir darüber hinaus den bezeichnenden Satz: »Wenn der Herr nicht fleischgeworden ist, dann soll man auch sein heiliges Bild dem Fleisch nach nicht anfertigen«. Noch deutlicher tritt das christologische Argument in den drei Bilderreden des *Johannes von Damaskos* in Erscheinung. Es zieht sich im Grunde wie ein roter Faden durch die Argumentation sowohl der Ikonenfreunde als auch der Ikonenfeinde während des ganzen Bilderstreites. Im siebten Ökumenischen Konzil findet es Eingang nicht nur in den zitierten Passus der Entscheidungen, sondern begegnet uns auch an anderen Stel-

⁷ H. Denzinger-A. Schönmetzer, a.a.O. (504), S. 172.

⁸ *Gregorios der Theologe*, Ep. 101, Ad Cledonium: *BEII* 60, 262: »περίγραπτον σώματι, ἀπερίγραπτον πνεύματι«. Vgl. auch *Gregorios von Nyssa*, Adv. Apollinarem 18: *PG* 45, 1160, A. *Johannes von Damaskos* Hom. 4, 29: *PG* 96, 632 A.

⁹ Fr. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien ..., (unveränderter Nachdruck), Frankfurt/M. 1961, S. 132.

¹⁰ *Germanos Patriarches*, De haeresibus et synodis, 38: *PG* 98, 76 AB. 41: *PG* 98, 80 A. 43-44: *PG* 98, 81 AB. Vgl. auch Ep. ad Joannem ep. Synadensem: *PG* 98, 157 B ff. Ep. ad Thomam ep. Claudiopoleos: *PG* 98, 165 B und 173 B. [*Gregorii Rom.*], Ep. ad Germanum: *PG* 98, 149 D f.

len; z.B. in den Anathematismen lautet es: »Wenn jemand Christus unseren Gott nicht als darstellbar nach seiner Menschheit bekennt, sei er Anathema«¹¹.

Theologiegeschichtlich betrachtet läßt sich abschließend zu diesem Punkt sagen, daß die christologischen Streitigkeiten konsequenterweise in verstärktem Maße zu der christologischen Frage nach der Angemessenheit der Darstellung Christi führen mußten. Dies geschah in einer zeitlich und inhaltlich direkten Kontinuität und Verbindung mit dem sechsten Ökumenischen Konzil. Aufgrund dieses Befundes erweist sich die selbst unter gut informierten Theologie-Historikern und Byzantinisten verbreitete Auffassung, daß das sechste Ökumenische Konzil die Frage der Christologie abschließt¹², als unhaltbar. Der christologische Bezug der Ikonentheologie erwächst aus den christologischen Streitigkeiten, gehört von Anfang an zum Bilderstreit und bleibt für beide Parteien grundlegend und entscheidend. Von dieser Perspektive erweist sich die Christologie als Prüfstein sowohl der Legitimität der Bilder als auch der Eindringung des Göttlichen in die menschliche Sphäre bzw. der Begegnung und Vereinigung Gottes mit dem Menschen. Für den christlichen Glauben ist diese letztere Frage eine tief christologische; es ist die Frage der tatsächlichen Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person Jesu Christi, die Frage unserer Gemeinschaft mit dem Dreifaltigen Gott. Wie die Texte des Evangeliums das Mysterium der Menschwerdung mit Worten festgehalten haben, so bezeugt auch die bildliche Darstellung Christi dasselbe Mysterium unseres Heils.

c) Die theologisch-didaktische Funktion der Ikonen

In den bisherigen Erörterungen wurde wiederholt hervorgehoben, daß die Bilder die Menschwerdung des Logos Gottes und somit das Heil in Christus in Entsprechung zum Evangelium bezeugen. Die Ikonen lehren somit auf eine der Hl. Schrift analoge Weise. Sie regen nach den Worten des siebten Ökumenischen Konzils »zum Andenken und zur Nachahmung« an. Mit dieser klaren Formulierung des Konzils wird die landläufige Meinung widerlegt, daß die Ikonen für den westlichen Christen eine didaktische Funktion haben, für den östlichen Christen jedoch einen anderen »tieferen Sinn« besitzen. Auch für die orthodoxe Kirche haben die Ikonen nie aufgehört, ein Lehrmittel zu sein. Es genügt, einen Blick auf die Quellen zu werfen, um dies leicht festzustellen. In diesem Zusammenhang möchte ich neben der eigentlich ausreichenden und ausschlaggebenden Formulierung des siebten Ökumenischen Konzils zwei charakteristische Ausdrücke von zwei großen griechischen Kirchenvätern anführen.

Basileios der Große vergleicht das Werk des *λογογράφος* (Wortschreibers, Erzählungs- und Geschichtsschreibers) mit dem des *ζωγράφος* (Malers) und setzt beide auf

¹¹ *Mansi XII, 400 BC. 416 CD. J. Karmiris, DSMn, Bd 1, S. 241.*

¹² Vgl. z.B. *H.-G. Beck, a.a.O., S. 60*: »Mit diesem Konzil ist die dogmatische Entwicklung der byzantinischen Christologie abgeschlossen. Wenn der Bilderstreit später zum christologischen Argument greift, bleibt dies unbedeutend«. *H.-G. Beck, Das Byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 183-184. B. Stephanidis, Ἑκκλησιαστική ἱστορία, Athen 1978, der das Kapitel »Das christologische Dogma« mit dem 6. Ökumenischen Konzil abschließt (S. 209-249).*

die gleiche Stufe. Er bemerkt dazu: »Denn das, was das Wort der Geschichtserzählung durch das Hören vorführt, stellt die Malerei durch Nachahmung schweigend vor«¹³. Die Malerei zeigt das Gleiche wie auch die Geschichtserzählung. Dies heißt, daß sie auch wie das Wort lehrt. Der Unterschied liegt darin, daß das Wort diese Funktion durch das Hören, die Malerei »schweigend durch Nachahmung« erfüllt. Die Lehre wird sowohl vom Geschichtserzähler als auch vom Maler dadurch erzielt, daß beide an die Ereignisse erinnern und somit zur »Nachahmung anspornen«, wie Basileios an derselben Stelle anführt.

Auch *Gregorios der Theologe*¹⁴ unterstreicht die pädagogische Bedeutung der Malerei und nennt die Ikonen *μέγα μνήμη ἐμπύρευμα* (großen Erinnerungsanstoß, wörtlich »Erinnerungszündstoff«). Diesen Ausdruck übernimmt später auch *Johannes von Damaskos* und betrachtet die Ikone »des im Fleische sichtbar Gewordenen als Erinnerungszündstoff«¹⁵; an einer anderen Stelle bemerkt er: »Und wir stellen überall seine Gestalt (d.h. Christi) zur Sinneswahrnehmung auf und heiligen den ersten der Sinne; denn der erste Sinn ist das Sehvermögen; so wie (wir) das Hörvermögen durch die Worte (heiligen). Denn die Ikone ist Erinnerung (*ὑπόμνημα*), und was das Buch für jene ist, die durch die Buchstaben erinnert werden, dies ist für die Ungebildeten die Ikone. Wir vereinigen uns aber mit ihr auf geistige Weise«¹⁶. Wie die Schrift den Leser, so erinnert auch die Ikone den Zuschauer an ein konkretes soteriologisches Ereignis. Die Vermittlung von Lehre ist und bleibt die Hauptaufgabe der Ikone. Indem die Ikone diese Aufgabe erfüllt, dient sie, wie auch das Wort der Schrift, »dem wahren und angemessenen Gottesdienst« (*λογικὴ λατρεία* Röm 12,2), der geistigen Erhebung und Vereinigung mit dem wahren Logos und seinen heilsamen Energien. Die Ikone ist eine Art »optisches Evangelium«. Sie erinnert den Zuschauer an die Fleischwerdung des Logos und seine Heilstaten und erweckt in ihm den Wunsch nach Aneignung des Heils in Christus. Die Ikonen der Gottesmutter und der Heiligen bezeugen ebenfalls die Wirklichkeit des Heils in Christus. Sie erinnern uns daran, daß sie des Heils in Christus teilhaftig geworden sind und regen uns zur Nachahmung an.

Wegen dieser allgemeinen und tiefen didaktischen Bedeutung der Ikonen hält die Kirche die ikonographische Ausgestaltung der Gotteshäuser für nützlich und notwendig. Mit den heiligen Ikonen wendet sich die Kirche allerdings nicht nur an die Ungebildeten, sondern an alle Gläubigen ausnahmslos, Kleriker und Laien. Die Ansichten über die Ikonen, die in der im Mittelalter entwickelten »*Biblia pauperum*« (Armenbibel) Ausdruck fanden, gehen wohl von einer Trennung der Laien vom Klerus aus und reduzieren somit die pädagogische Bedeutung der Ikonen, zumal sie auf die Laien als die »geistlich Armen« beschränkt wird. Der oben zitierte Ausdruck des *Johannes von Damaskos*, daß die Ikone die Ungebildeten an das erinnert, woran auch das Buch den Leser, bezweckt nicht eine analoge Trennung. Die Ikone spornt nach der Lehre des Konzils alle, den Gelehrten wie den Ungebildeten, an »zum Andenken und zur Nachahmung«. Dies ist der Grund, warum *Theodoros Studites* betont: »Wie jeder Vollkommene, auch wenn er sich im apostolischen

¹³ *Basileios der Große*, Hom. 19, In sanctus quadraginta martyres, 2: *BE11* 54, 172.

¹⁴ *Gregorios der Theologe*, Or. 24, In laudem s. Cypriani, 2: *BE11* 59, 181.

¹⁵ *Johannes von Damaskos*, De imag. I, 22: *Kotter III (PTS, 17)*, S. III.

¹⁶ *Johannes von Damaskos*, De imag. I, 17: *Kotter III (PTS, 17)*, S. 93.

Amt befindet, des Evangeliums bedarf, so bedarf er auch der bildlichen Darstellung desselben«¹⁷.

Die Rolle der Ikone als Lehrmittel für alle Gläubigen ausnahmslos heben auch die Inschriften der Ikonen hervor. Die Inschriften, sei es, daß sie nur auf den Namen des abgebildeten Heiligen hinweisen und dadurch die Erinnerung an sein gottgefälliges Leben erleichtern, sei es, daß es sich um ein Schriftzitat handelt, zielen direkt auf Lehre und Unterweisung.

Den Höhepunkt der pädagogischen Relevanz der Ikone erlebt man nachdrücklich in den bemalten Gotteshäusern. Die Auswahl der ikonographischen Themen und ihre Anordnung im orthodoxen Gotteshaus — beides ist das Ergebnis einer langen und an kirchlichem Leben reichen Tradition — bezeugen auf der einen Seite deutlich, daß die pädagogische Funktion der Ikone im orthodoxen Gotteshaus in allen Zeiten unvermindert bewahrt wurde, und dienen auf der anderen Seite einem weiteren theologisch-didaktischen Ziel. Es handelt sich um eine theologisch-didaktische Synthese, an der einige konstante und unaustauschbare Elemente erkennbar sind. Diese Synthese drückt die Hierarchie der Werte im Mysterium der Ökonomie aus, und zwar so, wie es von der Kirche erlebt und geglaubt wird.

Dies ist der Grund, daß zum Beispiel am Haupteingang des Altarraumes, an der Bilderwand (rechts von der »schönen«, mittleren Tür) immer die Ikone des Herrn steht, welche daran erinnert und lehrt, daß er »die Tür« ist, und »wer durch ihn hineingeht, wird gerettet werden« (*Joh 10,9*), sowie, daß er das »Licht« (*Joh 12,35.46*), »der Weg und die Wahrheit und das Leben« ist (*Joh 14,6*). Die Darstellungen des bekannten *Dodekaortons* an der Ikonostase, eine Auswahl der zwölf wichtigsten Ereignisse aus dem Leben Jesu, dienen ebenfalls dieser Synthese und sind ein zutreffender Kommentar des Heilsmysteriums. Die Hierarchie der liturgisch-theologischen Werte in der Ikonographie wird eindrucksvoller durch die Ikone des Pantokrator, des Allherrschers, in der Kuppel des Gotteshauses demonstriert. »Wie er in der Tiefe der Kuppel erscheint, scheint es, als ob durch ihn die Mitte des kreuzförmigen Kirchenbaues ins Unendliche vertieft und ausgedehnt würde, als ob nämlich damit ausgedrückt würde, daß zentraler Punkt des Kreuzes der Triumph der Auferstehung ist, daß sein Wesen und seine Tiefe der Sieger des Todes, der unendliche Herr ist. Es ist derjenige, der im Himmel wohnt und auf die Erde hinabschaut, der unsterbliche Allkönig, vor dem »alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen werden« (*Phil 2,10*). In der Tat wird die Kuppel bei den Byzantinern Symbol des Himmels und der Pantokrator spezieller zum »Vater und Sohn zugleich«, zum Ausdruck des Dogmas der Wesenseinheit (*Homoousie*) ... Er ist der Schöpfer, der Retter, der Richter«¹⁸.

¹⁷ Theodoros Studites, Ep. II, 171: PG 99, 1537 D.

¹⁸ K. Kalokyris, *Ἡ ζωγραφικὴ τῆς Ὁρθοδοξίας*, Thessaloniki 1972, S. 125-126. Die letzte Bemerkung von Kalokyris darf nicht zu der Annahme verleiten, daß die Ikone des Pantokrator aufhört, ein Bild des Sohnes zu sein bzw. daß aufgrund des Dogmas der *Homoousie* (Wesenseinheit) die *Hypostase* des Sohnes mit der des Vaters vermischt wird. Die Ikone überhaupt und insbesondere in ihrer theologisch-didaktischen Funktion bezieht sich nicht auf die unbeschreibbare Wesenheit Gottes, sondern auf die Offenbarung Christi. Das heißt, daß sie sich auf das Dogma der *Oikonomia* (des Heilsplanes) beschränkt und wir »Bilder von allen Gestalten anfertigen können, die wir gesehen haben« [*Johannes von Damaskos*, De imag. III, 24: *Kotter III (PTS, 17)* S. 131]. Die Entscheidung des siebten Ökumenischen Konzils bleibt diesem Grundsatz treu.

Der zentralen Stellung der Gottesmutter Maria im Heilsplan entspricht die Darstellung der »Platytera« (derjenigen, die weiter, umfassender als der Himmel ist) in der Apsis des Altarraumes. Und wie die Apsis die Kuppel, das Symbol des Himmels, mit dem übrigen Gotteshaus, der Erde, vereinigt, so bezeugt auch die Ikone der Platytera an dieser Stelle die theologische Wahrheit, daß die Gottesmutter »oben und unten« vereinigte und die »himmlische Leiter ist, über die Gott hinabgestiegen ist«. Sie empfing denjenigen, den der Himmel nicht umfassen kann.

Der Hierarchie der liturgisch-theologischen Werte der Kirche dienen auch weitere festgelegte Themen der Ikonographie, wie zum Beispiel die Darstellung der vier Evangelisten auf den Hauptsäulen, welche die Kuppel stützen und die bleibende, tragende Bedeutung des Wortes Gottes für die Kirche symbolisieren, oder die Darstellung Johannes des Täuflers neben der Ikone Jesu Christi an der Ikonostase. »Was durch die Liturgie, durch die Hymnen der Kirche und die Worte der Kanzel gelehrt wird, wird auf ausgezeichnete Weise durch das Schweigen der Ikonographie kommentiert«¹⁹.

d) Die Verehrung der Bilder im liturgischen Leben der Kirche

Die ikonographische Ausgestaltung der orthodoxen Gotteshäuser, insbesondere die oben skizzierte theologisch-didaktische Synthese, stellt keine feste, verbindliche Lehre der Kirche dar. Sie ist vielmehr eine theologisch-kirchliche Entfaltung auf der Grundlage der Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils; sie hängt deshalb aufs Engste mit dem liturgischen Leben der Kirche zusammen und dient diesem in einem tieferen Sinne.

Das liturgische Leben als die geistige Gebetshaltung der Gemeinschaft der Gläubigen und deren Teilhabe am Heil in Christus umschließt alle Gottesdienste der Kirche, zumal die »leitourgia« das Werk des Volkes ist; das Werk, welches von der Gemeinschaft der Gläubigen vollzogen wird und in dem das Leben und das Werk Christi aktualisiert, vergegenwärtigt und zur Teilnahme dargeboten wird. Das liturgische Leben umfaßt das ganze Leben der Gläubigen und d.h. auch ihr privates Leben, besser gesagt ihr privates Gebet. Das Charakteristikum des liturgischen Lebens der Kirche ist es, daß das Individuum nicht für sich, sondern als Teil der Gemeinschaft der Kirche existiert. Hierbei wird es nicht zu einem anonymen Teil eines Kollektivs, einer Masse, sondern zu einer konkreten Person, zu einem organischen Glied eines Leibes. Im Leibe haben alle Glieder ihren besonderen Wert und ihre spezielle Sendung. Die Gemeinschaft und Harmonie der Leibesglieder tritt in der liturgischen Praxis deutlich in Erscheinung. Das »Ich« räumt deshalb seinen Platz dem liturgischen »Wir«. Und das liturgische »Wir« herrscht selbst im privaten Gebet, wie es das vom Herrn überlieferte »Vater unser« eindeutig belegt.

Durch das Gebet, privates und gemeinsames, versetzt sich der Mensch von der fragmentarischen Individualität in die kirchliche Gemeinschaft. Er wird Glied des Leibes, dessen Haupt Christus ist. Die Glieder des Leibes Christi sind nicht nur die versammelten Gläubigen, sondern auch »die hauptsächlich und wahrhaftig und höher als alle himmli-

¹⁹ K. Kalokyris, a.a.O., S. 124.

schen Kräfte stehende Gottesgebäuerin, die heiligen Engelkräfte, die seligen und ruhmreichen Apostel, die glorreichen Propheten, die siegesreichen Märtyrer, die für Christus gekämpft haben, und die heiligen und gott-tragenden Lehrer, sowie alle heiligen Männer«, denen nach den Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils Ehre und Lob (»τιμᾶν καὶ μεγαλύνειν«) gebührt und deren Fürbitten wir in der Liturgie erleben²⁰. Die Gegenwart Christi, der Gottesmutter, der Engel und der Heiligen im liturgischen Leben kennzeichnen u.a. ihre Ikonen, da Ikone nach der klassischen Definition des *Johannes von Damaskos* »ein Ebenbild (ὁμοίωμα) ist ..., das in sich das Abgebildete zeigt«²¹. Ihre Gegenwart ist nicht theoretischer, abstrakter Natur. Sie wird durch die Sinne, besonders durch den Sinn des Sehens, wahrgenommen. Auf diese Weise beteiligt sich der Mensch als ganzer am liturgischen Leben der Kirche. Diese Beteiligung entspricht auch der Beschaffenheit des Menschen, denn er besteht aus logischer Seele und Leib, und Christus hat ihm nicht nur die Heiligung der Seele, sondern auch die des Leibes geschenkt, der mit der Seele auferstehen wird.

Dieser ganzheitlichen Sicht des Heils in Christus tragen die Ikonen, so wie alle anderen materiellen Dinge des kultischen Lebens (Weihrauch, Kerzen, Öllampen, Weihwasser, Taufwasser, liturgische Geräte etc.) unmittelbar Rechnung. All dies, insbesondere die Ikonen, zeigen deutlich die in diesem Zusammenhang überlieferte positivere Einstellung der Ostkirche der Materie gegenüber. Sie bedeuten überdies Heiligung der Materie. Vor allem aber dienen sie der »Sinnenschau« (αἰσθητὴ θεωρία), durch die man zur »geistigen Schau« (πνευματικὴ θεωρία) gelangt²². Der Mensch, schreibt *Johannes von Damaskos*, »kann nicht unmittelbar auf die geistige Schau emporkommen und bedarf eigener und ihm verwandter hinaufführender Dinge (Mittel)«²³. »Indem wir seine körperliche Gestalt (d.h. auch die Ikone Christi) schauen, begreifen wir nach Möglichkeit die Herrlichkeit seiner Gottheit«²⁴.

Durch die Schau der Ikonen werden wir an die Urbilder erinnert. Wir erleben ihre geistige Gegenwart und vertiefen uns in das Mysterium des Heils. Wir beten den einzigen wahren Gott an, der auch die Heiligen gerettet hat. Gott einzig und allein gebührt nach den Entscheidungen des Konzils die »wahre Anbetung«. Den Heiligen, der Gottesmutter einschließlich, wird Verehrung (auch relative Anbetung genannt) entgegengebracht. Die Verehrung, die den Ikonen gezollt wird, bezieht sich nicht auf die Materie der Ikone bzw. die Ikone selbst, sondern auf das Urbild. Der in den Entscheidungen des Konzils zitierte Satz von *Basileios dem Großen*, daß »die der Ikone erwiesene Ehre auf das Urbild übergeht«²⁵, gibt den eigentlichen Sinn der Ikonenverehrung wieder. Eine so verstandene Ikonenverehrung macht das Urbild zum lebendigen Glied der Kirche. Das Urbild nimmt auf diese Weise an dem liturgischen Leben der Kirche teil.

²⁰ *Mansi XIII*, 132 BC. *J. Karmiris*, DSMn, Bd 1, S. 243.

²¹ *Johannes von Damaskos*, De imag. III, 16: *Kotter III (PTS. 17)*, S. 125.

²² Zur Unterscheidung zwischen »Sinnenschau« und »geistiger Schau« sowie zu der Zusammengehörigkeit beider vgl. *Th. Nikolaou*, Soziale Dimensionen der Spiritualität, *Erbe und Auftrag* 63 (1987) 193-200.

²³ *Johannes von Damaskos*, De imag. III, 21: *Kotter III (PTS. 17)*, S. 128.

²⁴ *Johannes von Damaskos*, De imag. III, 12: *Kotter III (PTS. 17)*, S. 123.

²⁵ *Basileios der Große*, De Spiritu Sancto, 18: *BEIT* 52, 269. Siehe auch oben Anm. 2.

Zum rechten Verständnis der Entscheidungen des Konzils über die Verehrung der Heiligen und ihrer Ikonen gehört auch die Bemerkung, daß diese Verehrung nur einen einzigen Berechtigungsgrund kennt: ihren letztendlichen Bezug auf Gott. Die Verehrung der Ikonen hat in die Anbetung des wahren Gottes einzumünden. Denn Gott ist derjenige, der auch die Urbilder der Ikonen zu seinen Freunden gemacht und in ihnen Wohlgefallen gefunden hat. Nur dieser letzte, theologisch einzig relevante Bezug rechtfertigt die Verehrung der Ikonen und der in diesen abgebildeten Heiligen. Wenn dieser Bezug fehlt, dann wird die Gott allein zukommende Anbetung vom Schöpfer auf die Geschöpfe übertragen; die Ikone wird zum Götzenbild. In Abänderung des Satzes von *Basileios dem Großen* betont einmal der Bilderapologet *Johannes der Damaskener*: »Die Ehre, die dieser (sc. der Gottesmutter) gespendet wird, geht auf den von ihr Fleischgewordenen über«²⁶. Dies bedeutet — dies sei hier nochmals abschließend formuliert — daß die Verehrung der Bilder und selbst der Heiligen, einschließlich der Gottesmutter, sich letzten Endes auf Gott bezieht und zu beziehen hat.

Diesen Bezug kann man am deutlichsten beim Vollzug der heiligen Eucharistie verfolgen. Die heilige Eucharistie, »die höchste Erfüllung des Lebens« und »der Gipfel des Guten«, wie *Nikolaos Kabasilas* sie nennt²⁷, erlaubt uns, die vollendete Form des liturgischen Lebens leichter kennenzulernen. Christus bringt die heilige Eucharistie dar, und er ist auch der Dargebrachte zugleich. Die Gemeinschaft der Gläubigen bringt das dar, was auch das Seinige ist (»Das Deinige vom Deinigen«). Die ganze heilige Eucharistie ist Abbild des ganzen Geheimnisses der göttlichen Ökonomie; sie stellt die Heilstaten Christi dar. Die Ikonengegner im byzantinischen Bilderstreit reduzierten auch diese Bedeutung der heiligen Eucharistie, indem sie nur die heiligen Gaben des Leibes und des Blutes als wahre Ikone Christi bezeichneten. Im Gegenteil kommt dem gesamten liturgischen Geschehen die Bezeichnung der wahren Ikone der Heilstaten Christi zu. Das Gotteshaus selbst, wo die heilige Eucharistie gefeiert wird und das liturgische Leben sich in der Hauptsache vollzieht, ist Abbild des Himmels, des Thrones Gottes. In dieser bildlichen Symphonie singen die Gläubigen, die »auf geheimnisvolle Weise die Cherubim darstellen ... , der lebensspendenden Dreieinigkeit den dreimal heiligen Hymnus«²⁸. Die Gläubigen werden selbst zu lebendigen Ikonen der einzigen Wirklichkeit Gottes und seiner Heiligen. Das Sein des Menschen ist ein bildliches; er ist »nach dem Bilde Gottes« geschaffen. Er ist das Bild des Logos, der selbst ein natürliches und unveränderliches Bild des Vaters ist. Das Sein des Menschen ist ein bildliches, denn er ist das Bild des Bildes des Vaters. In der Liturgie und im Leben in Christus beginnt die Verwirklichung des Ähnlichwerdens (»καθ' ὁμοίωσιν«). Der Mensch wird teilhaftig der Gnade und das bedeutet, daß er Gott ähnlich wird. Er verklärt sich und geht vom Bildlichen zum Wirklichen über. Die Gnade Gottes erleuchtet ihn und macht ihn zum Freund Gottes und Gott durch

²⁶ *Johannes von Damaskos*, De fide orth., 89: *Kotter II (PTS, 12)*, S. 208.

²⁷ *Nikolaos Kabasilas*, De vita in Christo, 4: *PG 150, 581 A*. 585 B.

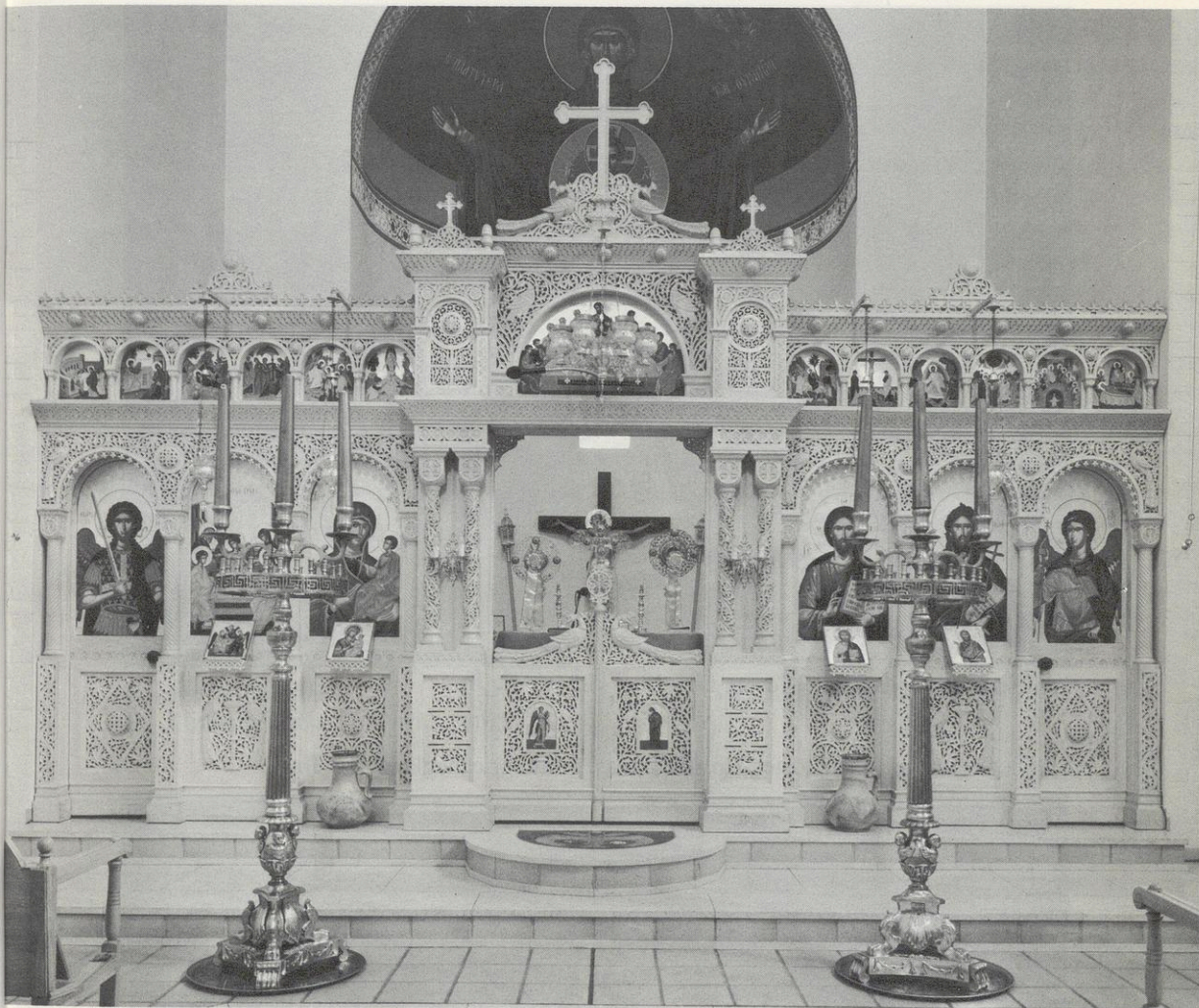
²⁸ So lautet der bekannte Cherubim-Hymnus, das Herzstück der »Göttlichen Liturgie«. *P. Evdokimov*. Das Gebet der Ostkirche, Graz-Wien-Köln 1986, S. 178, bemerkt richtig hierzu: »Das Sichtbare spiegelt das Unsichtbare wider ... Die Gläubigen sind geheimnisvoll, geheimnistreu darstellend, Abbilder der vieläugigen und flügelbeschwingten Engel ... Die Seele eint sich mit dem Gesang, der eine langsame und prächtige Melodie hat ...«.

Satzung, der Gnade nach. Die Eucharistie und die Doxologie des Menschen stimmen ein in die Doxologie der Engel und der »im Glauben Vollendeten«. Die göttliche Wirklichkeit wird im liturgischen Mysterium zur Teilhabe offen. Der Gläubige erlebt im Schauen der Ikonen Christi, der allheiligen Gottesmutter, der Engel, der Patriarchen, der Propheten, der Apostel und der Heiligen und im Einstimmen seiner Eucharistie und Doxologie in die liturgische Symphonie wie ein Embryo im Schoße seiner Mutter schon hienieden und auf einzigartige Weise sein künftiges, wirkliches Leben.

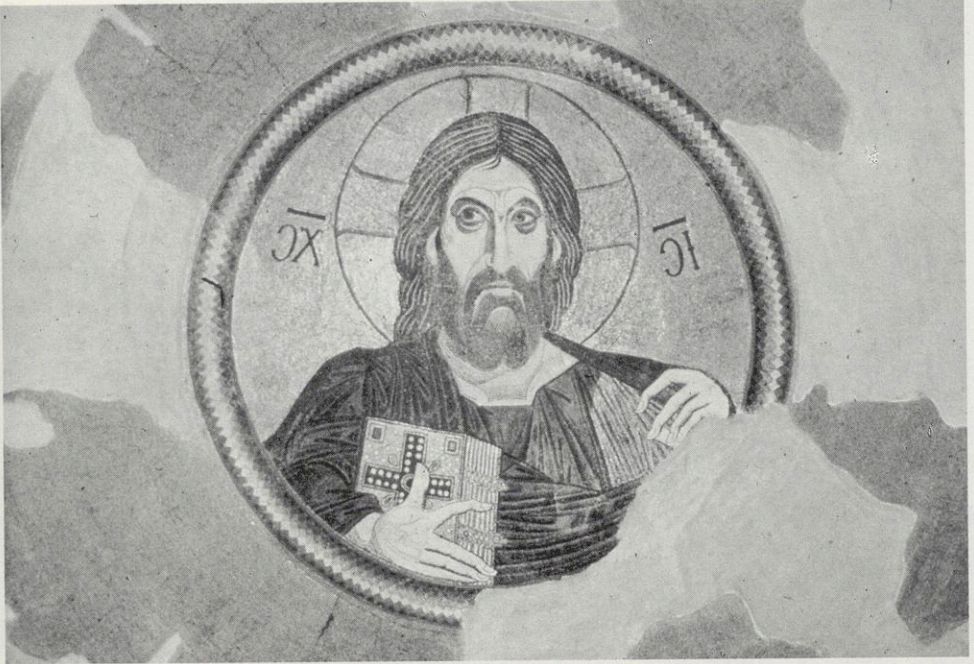
Die Anerkennung des Konzils von 787 als ökumenisch ist sowohl im Osten als auch im Westen nicht ohne Schwierigkeiten und Rückschläge verlaufen. Im Osten ist sie dadurch erschwert, weil dort wenige Jahrzehnte danach der Bilderstreit nochmals aufflammte. Im Westen sorgte vor allem die ungenaue lateinische Übersetzung der Konzilsentscheidungen für Mißverständnisse und Auseinandersetzungen; die theologisch korrekte Unterscheidung in den Beschlüssen des Konzils zwischen Anbetung Gottes und Verehrung der Ikonen wurde in dieser Übersetzung verwischt. *Karl der Große* ließ den vermeintlichen Irrtum in den »*Libri Carolini*« bekämpfen und auf der Synode in Frankfurt im Jahr 794 die Ökumenizität des Konzils von 787 zurückweisen. *Papst Hadrian I.* blieb trotzdem bei der Anerkennung des Konzils. Schließlich wurde die Ökumenizität des Konzils auf den Synoden in Konstantinopel in den Jahren 869/70 und 879/80, an denen auch Vertreter der Westkirche teilgenommen haben, bestätigt und beschlossen. Der Grund für diese Anerkennung des Konzils als des siebten Ökumenischen Konzils ist in dem für den christlichen Glauben wahrhaft ökumenischen und verbindlichen Charakter seiner Entscheidungen zu erblicken. Denn sie bestimmen, daß die Ikone als Kategorie der Wirklichkeit des Heils und nicht einfach als Kultgegenstand das Bekenntnis der tatsächlichen Menschwerdung des Logos Gottes und ihres heilbringenden Charakters in Analogie zum Wort des Evangeliums verkündet.

Diese Überzeugung bringt auf besondere Weise das *Synodikon* (Synodalschreiben aus dem Jahr 843) zum Ausdruck, welches am »*Fest der Orthodoxie*« (begangen am ersten Sonntag der österlichen Fastenzeit) in allen orthodoxen Kirchen auf der ganzen Erde verlesen wird. Es enthält folgende Worte, mit denen ich abschließen möchte: »Wie die Propheten sahen, die Apostel lehrten, die Kirche übernahm, die Lehrer bestimmten, die gesamte Christenheit übereinstimmend geglaubt hat, die Gnade leuchtete, die Wahrheit bewiesen wurde, die Lüge beseitigt wurde, die Weisheit freimütig bekundet wurde und Christus bestätigt hat; so glauben wir, so sprechen wir, so verkünden wir Christus unseren wahren Gott und dessen Heilige, die wir in Worten, Schriften, Gedanken, Opfern, Gotteshäusern und Ikonen verehren. Christus beten wir mit Ehrfurcht als unseren Gott und Herrn an; seinen Heiligen erweisen wir wegen des gemeinsamen Herrn, die ihnen als dessen wahre Diener gebührende relative Verehrung. Dies ist der Glaube der Apostel; dies ist der Glaube der Väter; dies ist der Glaube der Orthodoxen; dies ist der Glaube, der die Ökumene gefestigt hat.«²⁹ Beten wir, daß dieser Glaube auch heute mit der Hilfe Gottes die Ökumene festigen möge.

²⁹ Τριῳδιον. Ἐκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας, Athen 1960, S. 145.



Ikonostase. Metropolitankirche »Agia Trias« der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland in Bonn/Beuel (besorgt von Protopresbyter *Sokratis Ntallis*)



Pantokrator. Mosaik im Kloster Dafni bei Athen, 11. Jh.

Platytera. Mosaik im Kloster Hosios Lukas, Mittelgriechenland, 11. Jh.





Evangelist Matthäus.
St. Kliment Kirche in Ohrid, um 1300



Johannes der Täufer



Panhagia Myrtidiotissa, 18. Jh.

