

Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites¹

von Theodor Nikolaou, München

Einer der vielfältigen vermeintlichen Neuansätze in der Christologie der Gegenwart ist die sogenannte »Christologie von unten«. Diese hauptsächlich von P. Schoonenberg eingeschlagene christologische Richtung geht »von der ganzen unverkürzten menschlichen Erscheinung Jesu Christi« aus, d. h. von einer angeblichen und deshalb korrekturbedürftigen »Unvollständigkeit und Einseitigkeit« der christologischen Formel des Konzils von Chalkedon (451)². Ich kann in diesem Zusammenhang nur beiläufig darauf eingehen, daß die Entscheidung dieses Konzils hierbei mißverstanden und fehlinterpretiert wird³. Es ist jedoch erstaunlich und für diese christologische Denkrichtung wohl von überaus großem Interesse, daß die volle Menschheit Jesu auch das Anliegen der Ikonenverehrer im Zeitalter des byzantinischen Bilderstreites gewesen ist. Am deutlichsten bezeugen dies die

¹ Die wichtigsten Schriften, in denen Theodoros Fragen der Ikonentheologie behandelt, sind: 1. Ἀντιρρητικοὶ κατὰ εἰκονομάχων (im Folgenden: Ant. I–III: PG 99, 328 B–436 A), 2. Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῶν ἁσεβῶν ποιημάτων Ἰωάννου, Ἰγνατίου, Σεργίου καὶ Στεφάνου (im Folgenden: Refutatio: PG 99, 436 B–476 B), 3. Προβλήματα τινὰ πρὸς Εἰκονομάχους (im Folgenden: Problemata: PG 99, 477 B–485 A), 4. Κεφάλαια ἐπὶ τὰ εἰκονομάχων (im Folgenden: Adv. Icon.: PG 99, 485 B–497 C), 5. Mehrere seiner Briefe (PG 99, 904 A–1669 C. J. Cozza-Luzzi, Nova Patrum Bibliotheca VIII, 1, Rom 1871, 1–244), unter denen der Brief Πρὸς Πλάτωνα. Περὶ τῆς προσκυνήσεως τῶν Εἰκόνων (im Folgenden: Ep. ad Plat.: PG 99, 500 A–505 C) wegen seiner Prägnanz besondere Erwähnung verdient. Im vorliegenden Aufsatz werden diese Schriften in der oben abgekürzten Form zitiert.

Abgesehen von diesen Schriften hat Theodoros auch einen wohl verloren gegangenen Σηπλιτευτικός (Ant. I: PG 99, 329 A) gegen die Ikonomachen verfaßt. Die von ihm erwähnten »τετράδια«, welche die »gottlosen Dogmen« der Ikonomachen enthielten (Ep. II, 14: PG 99, 1160 B. Ep. II, 15: PG 99, 1164 D. Ep. II, 16: PG 99, 1168 C. Ep. II, 17: PG 99, 1173 A), bildeten aller Wahrscheinlichkeit nach nicht eine eigenständige so betitelte Schrift, wie mehrfach behauptet wird.

B. Giannopoulos (Αἱ χριστολογικαὶ ἀντιλήψεις τῶν εἰκονομάχων, Athen 1975, S. 137) ist die Studie von Chrys. Papadopoulos (Ὁ ἅγιος Θεόδωρος Στουδίτης ἐν τῷ ἀγῶνι αὐτοῦ ὑπὲρ τῶν ἱερῶν εἰκόνων, Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 15, 1939, 3–37) wohl entgangen, wenn er schreibt, daß die Lehre von Theodoros Studites über die Ikone Christi in griechischen theologischen Kreisen nicht untersucht worden ist. Vgl. auch V. Crumel, L'icologie de saint Theodore Studite, *Échos d'Orient* 20 (1921) 257–268. Aus der neueren Literatur zu diesem Thema ist hier zu erwähnen: Nic. Streza, Aspectul dogmatic al cultului icoanei la sfîntul Theodor Studitul, *Studie Teologice* 29 (1977) 298–306; die Übersetzung der drei Ἀντιρρητικοὶ ins Englische von Catharine P. Roth, St. Theodore the Studite on the Holy Icons, Crestwood, New York 1981; G. Tsigaras, Philosophisches Instrumentarium der Christologie von Theodoros Studites über die Darstellung des menschengewordenen Logos, *Annuaire Historiae Conciliorum* 20 (1988) 268–277.

² Vgl. hierzu Arno Schilson–Walter Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg–Basel–Wien 1980, S. 115–116.

³ Vgl. auch A. Grillmeier–H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, 3 Bde., Würzburg 1979. Siehe bes. Bd. I, S. 388 ff.

Ausführungen des großen Theologen und Abtes des Studiu-Klosters Theodoros (759–829).

Hatte Johannes von Damaskos zu Beginn der ersten Phase des Bilderstreites (726–787) eine hervorragende Apologie der Ikonen geliefert und somit eine umfassende christliche Bilderlehre entworfen⁴, so ist es das Verdienst des Studiten, am Anfang der zweiten Phase des Ikonoklasmus (815–843) die Ikonenlehre in ihren wichtigsten Bereichen scharfsinnig vertieft und systematisch dargelegt zu haben⁵.

Einer dieser Bereiche ist die nähere Ausarbeitung der Ikonentheologie auf der Grundlage der vorangegangenen christologischen Entscheidungen der Kirche. Theodoros Studites ist nicht der Pionier auf diesem Gebiet, gleichwohl aber derjenige, der am klarsten und überzeugendsten die Schlußfolgerungen der christologischen Formel von Chalkedon für die Ikonentheologie mit logischer und theologischer Konsequenz zieht und nachzeichnet. Gerade aber dieser Beitrag des Studiten hat bei manchen Forschern Anlaß zu Kritik gegeben. So fällt z. B. der bekannte Byzantinist H.-G. Beck⁶ folgendes Urteil: »So bleibt für Theodoros als Merkmal der Ikone und des Bildes überhaupt schlankweg nur die Identität in der Hypostase, die ταυτότης τῆς ὑπόστασεως (PG 99, 405: »Περὶ γραπτὸς ἄρα ὁ Χριστὸς καθ' ὑπόστασιν«); es ist die eine Hypostase Christi, die im Bilde dargestellt wird. Kaum irgendwo anders läßt sich die Emphase dieser Theologie und ihr enthusiastischer Impetus besser mit den Händen greifen als hier. Denn Theodoros Studites, der sich in der byzantinischen Dogmatik sehr wohl auskannte, mußte ja notwendig realisieren, daß er mit dieser Formulierung die Linien der chalzedonensischen Christologie ins Unerträgliche auszog und damit Mißverständnissen Tür und Tor öffnete«. Und in einer anderen Schrift geht Beck⁷ mit seinen Äußerungen noch weiter: »die Identität zwischen Urbild und Abbild, von der er (sc. Theodoros) spricht, mündet gelegentlich in eine Identität »hypostatischer« Art, was christologischen Mißverständnissen hätte Tür und Tor öffnen müssen, hätte Theodoros seine Terminologie nicht in einem Halbdämmer belassen«.

⁴ Vgl. H. Menges, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Kallmütz 1937. Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos als Beispiel orthodoxer Theologie und Frömmigkeit, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 138–165.

⁵ Karl Schwarzlose, Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, Gotha 1890, S. 180, nennt Theodoros deshalb den »Scholastiker der Bilder« und den »Sprecher und klassischen Systematiker jener Zeit«; s. auch S. 237 »der große Scholastiker der Bilder«.

⁶ Von der Fragwürdigkeit der Ikone, München 1975, S. 20–21.

⁷ Geschichte der Orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, Göttingen 1980, S. 94; vgl. auch S. 87: »Die Theologie der Bilderfreunde allerdings, wiederum repräsentiert durch die Protagonisten Nikephoros und Theodoros, fand bald zur Emphase eines Joannes Damaskenos zurück, ja kam zu extremen Formulierungen, die dem Damaskener kaum über die Zunge gekommen wären«. Bereits früher hat Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, Darmstadt 1983 (unveränderter repr. Nachdruck der 4. Aufl., Tübingen 1909), S. 489, die Ansicht vertreten, daß »allein Theodoros Studita ... noch weiter« als die Theologen vor ihm gegangen ist; »ihm ist das Bild fast wichtiger als das correcte dogmatische Stichwort; denn nach ihm ist das Verhältnis des Abbildes zum Urbild ein nothwendiges, und insofern ist sogar Identität vorhanden, als nur die Materie verschieden ist, die Form (die Hypostase) aber dieselbe.« Vgl. auch die Bemerkung von R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II. Die Dogmenbildung in der alten Kirche, Basel ⁴1953, S. 361: »Das abergläubische Treiben mit den Bildern wuchs ins Ungemessene« mit Hinweis auf K. Thomas, Theodor von Studion, Leipzig 1892, S. 101.

Es fällt dem Leser bestimmt auf, daß nach diesen Zitaten Theodoros Studites zum einen »christologischen Mißverständnissen Tür und Tor« geöffnet haben soll und zum anderen dies beinahe getan hätte, wäre seine Terminologie nicht so verschwommen. Unabhängig von dieser widersprüchlichen Darstellung steht für Beck ferner fest, erstens, daß Theodoros »die Linien der chalzedonensischen Christologie ins Unerträgliche« ausgezogen hat und zweitens, daß »die Identität zwischen Urbild und Abbild, von der er spricht, ... gelegentlich in eine Identität ›hypostatischer‹ Art« mündet; d. h. Theodoros vertritt nach dieser Deutung zuweilen die Auffassung, daß Urbild und Abbild **eine** Hypostase ausmachen und identisch sind. Letzteres wird von Beck ohne Quellenangaben ausgesagt und knüpft wohl an die Angaben des ersten Zitates an.

Eine solche Kritik wirft sicherlich einige Fragen auf: Hat Theodoros tatsächlich die Entscheidung des Konzils von Chalkedon überzogen? Wird er hier richtig interpretiert? Wie sieht es mit der Formulierung ταυτότης τῆς ὑποστάσεως aus? Welche Bedeutung hat er der Ikone zugesprochen? Was sagt er selber und was läßt sich heute über die geschichtliche Entwicklung der Bedeutung der Ikone in Byzanz sagen?

Diese und ähnliche Fragen, vor allem letztere, können natürlich gestellt und sachlich beantwortet werden, ohne daß man sich heute dafür den Vorwurf einhandelt »ikonoklastisch zu denken«, wie derselbe H.-G. Beck⁸ befürchtet. Worauf es aber bei jeder wissenschaftlichen Eruiierung eines Themas ankommt, ist, ob man die Quellen richtig verstanden, präzise wiedergegeben und umfassend ausgelegt hat. Dies bleibt ein Versuch, der immer wieder gemacht werden muß, weil er an sich gewichtig und wertvoll ist.

Einen solchen Versuch stellen die nachfolgenden Erörterungen dar, die thematisch in folgende Einheiten untergliedert werden: A. Christologie und Ikonentheologie vor Theodoros Studites, B. Ikonentheologie in ihrem christologischen Bezug bei Theodoros Studites.

A. Christologie und Ikonentheologie vor Theodoros Studites

Nach einer selbst unter gut informierten Theologiehistorikern und Byzantinisten verbreiteten Auffassung wird die Frage der Christologie spätestens durch das VI. Ökumenische Konzil (680–681) als abgeschlossen betrachtet. Der Bilderstreit und das VII. Ökumenische Konzil (787) gehören danach thematisch nicht zu der vorangegangenen Theologiegeschichte. Hier ein paar Beispiele:

Bereits Adolf von Harnack⁹ führte diesbezüglich aus: »Das schon auf dem 5. Konzil abgeschlossene, auf dem 6. noch einmal aufgemunterte und — nicht ungefährlich — gestörte Dogma ist in den **Cultus** (d. h. in die Bilderstreitigkeiten) und in die **Wissenschaft** (d. h. in die scholastischen Untersuchungen des Johannes Damascenus) ausgemündet.« Reinhold Seeberg¹⁰ fügte in deutlicherer Sprache hinzu: »Die sechste ökumenische Syn-

⁸ Diese Befürchtung äußert zu Beginn seiner Abhandlung H.-G. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone, S. 4 ff.

⁹ Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, S. 435.

¹⁰ Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, Darmstadt 1974, S. 300 (unveränderter repr. Nachdruck der 3. Aufl., Leipzig 1923).

ode stellt nicht nur äußerlich, sondern auch nach der inneren Dialektik der Entwicklung einen Abschluß der christologischen Kämpfe der alten Kirche dar. Sie war eine notwendige Konsequenz des Chalcedonense und sie bedeutete zugleich einen Fortschritt über das Chalcedonense hinaus; sie war aber auch der Schlußpunkt der ganzen Entwicklungslinie, wie wir sie seit Apollinaris und den Kappadociern verfolgt haben«. Und H.-G. Beck¹¹ meint: »Mit diesem Konzil (sc. von 680–681) ist die dogmatische Entwicklung der byzantinischen Christologie abgeschlossen. Wenn der Bilderstreit später zum christologischen Argument greift, bleibt dies unbedeutend«. An einer anderen Stelle führt derselbe Autor aus: »Auf eine vollkommen inkommensurable Weise — wir wissen nicht, welche Seite damit begonnen hat —, wird die Frage nach dem Bilderkult zu einer christologischen Frage hochstilisiert und dementsprechend bewirft man sich mit dem Vorwurf des Nestorianismus oder des Monophysitismus und was sich an älteren Häresien in den Katalogen findet. Diese pseudo-christologische Argumentation ...«¹²

Während diese und ähnliche Ansichten für den westlichen Standpunkt mehr oder weniger bezeichnend sind, rufen gleichlautende Auffassungen orthodoxer Theologen¹³ zumindest Erstaunen hervor; sie werfen auch die Frage auf, inwiefern diese Theologen sich mit den Quellen befaßt haben oder unkritisch westlichen Autoren gefolgt sind. Unabhängig von dieser Frage blickt die westliche Auffassung, daß die Bilder bloß zum Kultus gehören und dogmatisch indifferent sind, d. h. mit der Christologie nicht in Verbindung stehen, auf eine lange Tradition zurück. Diese Tradition reicht wohl weiter als das Jahr 791 zurück, als das *Capitulare de imaginibus*, bekannt als *Libri Carolini*, verfaßt wurde. Denn, wie Peter Stockmeier¹⁴ hervorhebt, die »bewußte Textverfälschung« der Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils in den *Libri Carolini* »verband sich im Westen mit einer unterentwickelten Bildtheologie, die ... in bildhaften Darstellungen ... ein Instrument der Unterweisung erblickte«.

Anders ist die Entwicklung im Osten verlaufen, wo bekanntlich sowohl die Trinitätslehre als auch die Christologie — angespornt auch durch eine Reihe von Irrlehren — vertieft und auf eine für die Gesamtkirche verbindliche Formulierung gebracht wurden. Die in die Tiefe gehenden und durchdachten Betrachtungen der Theologie der griechischen Kirchenväter lassen auch jenen christologisch neuralgischen Punkt deutlich werden, der den inneren Zusammenhang der Ikonentheologie und der Christologie ausmacht. Die theologische Aufarbeitung dieses Zusammenhangs erfolgt in dieser Abhandlung

¹¹ Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, S. 60; siehe auch S. 89, wo Beck die Frage der Bilder als disziplinär beurteilt: »Theologiegeschichtlich betrachtet bleibt die Epoche (sc. des Bildersturms) merkwürdig episodisch. Fast ist man geneigt, in der Logomachie den Hauptgrund für die Heftigkeit der Auseinandersetzungen zu sehen, jedenfalls in dem geringen Willen, Fragen **disziplinärer Natur** auf disziplinärer Ebene zu belassen«.

¹² H.-G. Beck, Das byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 184.

¹³ Vgl. einige weitere einschlägige Meinungen nicht nur westlicher, sondern auch östlicher Autoren: Th. Nikolaou, Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας στὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας, Thessaloniki 1992, S. 49 ff. Siehe ergänzend hierzu auch die gleichlautende Ansicht von I. Karmiris, Dogmatica et symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae (= DSMn), Bd. I, Athen 1960, S. 220.

¹⁴ Die Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils und die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den Bildern, *OFo* 1 (1987) 228.

später im Kapitel »Ikonentheologie in ihrem christologischen Bezug«¹⁵. Hier beschränke ich mich auf die Darlegung jener theologiegeschichtlichen Quellen¹⁶, besonders aus den Anfängen des Bilderstreites, aus denen deutlich wird, daß **die christologischen Streitigkeiten mit theologischer Konsequenz und Notwendigkeit ihre unmittelbare Fortsetzung im Bilderstreit fanden und deshalb Christologie und Ikonentheologie nahtlos ineinander übergehen.**

Die innere Verbindung zwischen Christologie und Ikonentheologie gründet bereits in der Bezeichnung Jesu Christi als des »Bildes Gottes« im Neuen Testament (εἰκὼν τοῦ θεοῦ: 2 Kor 4, 4. Kol 1, 15) und insbesondere in der Tatsache der Menschwerdung des Sohnes und Wortes Gottes. Dieses Ereignis an sich ist nicht nur Beweis der unaussprechlichen Menschenliebe Gottes, sondern auch die Grundlage der authentischen Gottes- und Heilslehre des Christentums. Denn Gott selbst hat sich geoffenbart und zu den Menschen »durch den Sohn geredet« (Hebr 1, 2). Dem authentischen theologischen Reden liegt die Offenbarung der menschgewordenen Person Jesu Christi zugrunde. Und so wie über diese historische Person in Worten berichtet wird, so ist es eine Selbstverständlichkeit, daß dieselbe Person auch abgebildet wird. Denn nach dem logisch und theologisch zutreffenden Grundsatz der Ikonentheologie »werden Bilder von all jenen Gestalten gemacht, die wir gesehen haben«¹⁷. Anhand dieses Grundsatzes erklärt sich die Praxis der Alten Kirche, seit dem 3. Jahrhundert Bilder Christi anzufertigen. Ihre erste theologische Begründung erfährt diese Praxis durch das Werk und die positive Einstellung der großen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts der christlichen Kunst gegenüber¹⁸.

Wie bei der Beschreibung der Person Jesu Christi mit Worten die Frage zunächst offen bleibt, ob die Beschreibung sich nur auf die Menschheit beschränkt oder auch die Gottheit umfaßt, und wenn ja, in welcher Weise, so ist dies auch die kritische christologische Frage der Ikonentheologie. In bezug auf die Bilder hat bereits Eusebios von Kaisareia¹⁹ dieses Problem angeschnitten. Mit seinen kritischen Fragen an Konstantia, die Schwester Konstantins des Großen, hat er den christologischen Bezugspunkt der Ikonentheologie schlechthin berührt: Es handelt sich um die Darstellbarkeit bzw. Nichtdarstellbarkeit Jesu Christi; spezieller wurde damit im Grunde die konkrete Frage tangiert, ob Jesus Christus überhaupt bzw. auch der Gottheit oder nur der Menschheit nach abbildbar ist.

Die Antwort auf diese kritische, tief christologische Frage der Ikonentheologie hat das VII. Ökumenische Konzil (787) gegeben. Sie ist jedoch durch die christologischen Be-

¹⁵ Vgl. unten S. 38 ff.

¹⁶ Vgl. zu den nachstehenden Ausführungen auch *Th. Nikolaou*, Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας ..., S. 52-72.

¹⁷ *Joh. Dam.*, De imag. III, 24; *Kotter* III, 21-22.

¹⁸ Vgl. *Th. Nikolaou*, Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen (Basileios d. Gr., Gregor v. Nazianz und Joh. Chrysostomos), (Sonderdruck aus *Theologia* 49), Athen 1979. Vgl. auch *Ders.*, Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας ..., S. 13-45.

¹⁹ Ep. ad Constantiam: *BEP* 29, 172-174. *Mansi* 13, 177 E ff. Vgl. *W. Elliger*, Die Stellungnahme der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten, Leipzig 1930, S. 47 ff. *M. V. Anastos*, The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754, in: *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend jr.*, Princeton 1955, S. 181 ff. *St. Gero*, The true image of Christ: Eusebius' letter to Constantia reconsidered, *The Journal of Theological Studies* 32 (1981) 460-470.

schlüsse der Kirche (besonders des III. bis VI. Ökumenischen Konzils)²⁰ maßgeblich vorbereitet und indirekt mitentschieden worden, denn sie wurde dort in einem entscheidenden Punkt berührt: Es wurde nämlich das Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus näher geklärt und damit die Voraussetzung für eine theologisch richtige Antwort auf die Fragestellung von Eusebios geschaffen. Diese Voraussetzung besteht im Bekenntnis, welches für die volle und unverkürzte Gottheit und Menschheit Jesu Christi 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. Danach 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.

Von großem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß die Frage der Darstellbarkeit Jesu Christi auch in der Zwischenzeit immer wieder aufgeworfen wurde. Das beste Zeugnis liefert wohl Hypatios von Ephesos (1. Hälfte des 6. Jahrhunderts)²¹ in seiner Antwort an Julian von Atramytion. Wir kennen zwar nicht die Kritik Julians an den Bildern, wir können aber anhand der Antwort von Hypatios mit ziemlicher Sicherheit vermuten, daß Julian sich kritisch zu der Frage der Darstellbarkeit Christi geäußert hat. Denn Hypatios erläutert am Anfang, daß das Wesen Gottes nicht darstellbar ist. Was seinen Worten nach abbildbar ist, sind einerseits »die unaussprechliche und uns unbegreifliche Menschenliebe Gottes«, d. h. der sichtbare, menschengewordene Logos Gottes, und andererseits die Heiligen. Zwar werden die Bilder Christi und der Heiligen als Zugeständnis für die »Einfacheren« betrachtet — was nach Theodoros Studites²² eine unangemessene Teilung des Volkes Gottes »in zwei ungleiche Gruppen« (εἰς δύο ἄνισα τμήματα: die Einfacheren und die Vollkommenen) bedeutet und deshalb unakzeptabel ist —, doch die Einleitung des Satzes macht deutlich, daß das Mysterium der Fleischwerdung Christi zum festen ikonographischen Programm dieser Zeit gehörte und die Kritik von Julian auch diesen christologischen Sachverhalt berührte. Daß zu dieser Zeit (nämlich vom 5. bis zum 7. Jh.), als die christologischen Streitigkeiten sehr intensiv waren und größtenteils gelöst wurden, die kirchliche Praxis der Herstellung von Bildern

²⁰ Vgl. mehr hierüber unten S. 44–46; siehe auch *Th. Nikolaou*, Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern, *Ofo* 1 (1987) 212 f.

²¹ Der Text lautet: »τὴν θεῖαν μὲν, ἣτις ποτὲ ἐστίν, οὐσίαν οὐδενὶ τῶν ὄντων ὁμοίαν ἢ ταύτην ἢ ἴσην ὁμολογοῦμεν ἢ ἀναγράφομεν· τὴν ἄρρητον δὲ καὶ ἀπερίληπτον εἰς ἡμᾶς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίαν καὶ τὰς ἱεράς τῶν ἁγίων εἰκόνας ἐν γράμμασι μὲν ἡμεῖς ἱεροῖς ἀνευφημησθαι διατυποῦμεν οὐδεμιᾶ πλάσει τὸ ἐφ' ἡμῖν ἢ γραφῇ καθάπαξ ἡδόμενοι. συγχωροῦμεν δὲ τοῖς ἀπλουτέροις αὐτοῖς ὑπάρχουσιν ὑπὲρ συμφυοῦς αὐτῶν ἀναγωγῆς καὶ ὅπῃ τῇ αὐτοῖς συμμετρῶ τὰ τοιαῦτα ἐν εἰσαγωγῇ τρόπῳ μανθάνειν«: *Fr. Diekamp*, *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, (*Orientalia Christiana Anallecta* 117), Rom 1938, S. 127–128; siehe auch S. 117. Vgl. hierzu *P. Alexander*, Hypatius of Ephesus. A Note on Image Worship in the sixth Century, *The Harvard Theol. Review* 45 (1952) 177–184. *J. Gouillard*, Hypatios d'Éphèse ou du Pseudo-dénys a Théodore Studite, *Mélanges Raymond Janin*, (*Revue des Études Byzantines* 19), Paris 1961, S. 63–75. Zur Datierung dieses Textes vgl. *A. Hohlweg*, Byzantinischer Bilderstreit und das 7. Ökumenische Konzil. Hintergründe und geschichtlicher Umriß, *Ofo* 1 (1987) 196; Hohlweg weist hier die Ansicht von *P. Speck*, daß der Text aus der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts stamme, zurück.

²² *Theodoros Stud.*, Ep. II, 171: PG 99, 1537; siehe bes. 1537 D, wo er als die Richtschnur der Rechtgläubigkeit den Satz betrachtet: »Wie jeder Vollkommene, auch wenn er sich im apostolischen Amt befindet, des Evangeliums bedarf, so bedarf er auch der bildlichen Darstellung desselben«.

Christi und die damit zusammenhängende Verehrung zunahmen²³, ist ein sicheres geschichtliches Faktum. Ebenso sicher ist jedoch, daß »der Vorwurf der Idololatrie gegen den Bilderkult nicht verstummt war«²⁴.

Es darf ebenfalls als sicher angenommen werden, daß dieser Vorwurf auf besondere Weise gegen die Christusbilder gerichtet war. Für diese Annahme sprechen im gewissen Sinne Kanon 4 des Laterankonzils von 649 und einwandfrei Kanon 82 des Konzils in Trullo (691/692). Im Laterankonzil steht die Christologie im Mittelpunkt, und das Quinixesum läßt sich auch nicht völlig aus dem christologischen Rahmen loslösen. Im Kanon 4 des Laterankonzils, der eine knappe Zusammenfassung der Christologie bietet, begegnen uns jene für den christologischen Bezug der Ikonentheologie charakteristischen Begriffe: *circumscripsum corpore, incircumscripsum deitate*. Diese Begriffe, sowie auch der nähere Kontext, stammen von Gregor dem Theologen, sind jedoch der weiteren christologischen Entwicklung angepaßt²⁵. Hatte nämlich Gregor von περιγραπτὸν σῶματι, ἀπερίγραπτον πνεύματι (nach dem Leib umschreibbar, nach dem Geist unumschreibbar) gesprochen, so lautet unser Text »nach der Gottheit unumschreibbar« (*incircumscripsum deitate*), d. h. so wie dies aus dem christologischen Dogma der Kirche resultiert und auch dementsprechend in der Ikonentheologie vertreten wird.

Stärker als in diesem inhaltlichen Hinweis des Laterankonzils und ziemlich eindeutig wird die Verbindung zwischen der Christologie und der Ikonentheologie im Kanon 82 des Trullanum festgehalten: »In einigen der heiligen Ikonen wird ein Lamm dargestellt, auf das (Johannes) der Vorläufer mit dem Finger zeigt; dieses (Lamm) wurde als Typus der Gnade übernommen, weil es das wahre Lamm, Christus unseren Gott, durch das Gesetz im voraus anzeigt. Obwohl wir also die der Kirche überlieferten alten Bilder und Schatten als Symbole und Vorabdrücke voll bejahen, ziehen wir die Gnade und die Wahrheit vor, weil wir diese als Fülle des Gesetzes empfangen haben. Damit also das

²³ Vgl. Ernst Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 95–115. Es ist auch die Zeit der überwuchernden Legenden über Christusbilder; siehe hierzu das reichhaltige Material bei E. v. Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899.

²⁴ H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977, S. 297.

²⁵ H. Denzinger–A. Schönmetzer (Hgg.), *Enchiridion symbolorum et definitionum ...*, Freiburg u. a. 1965, S. 172 (504). Hier folgt der entsprechende Passus des Kanons und der Text aus *Gregor der Theologe*, Ep. 101 ad Cledonium: BEP 60, 262:

»passibilem carne,
et impassibilem deitate,
circumscripsum corpore,
incircumscripsum deitate,
eundem inconditum et conditum,
terrenum et caelestem,
visibilem et intelligibilem,
capabilem et incapabilem,
ut toto homine eodemque
et Deo totus homo reformaretur,
qui sub peccato cecidit«.

»παθητὸν σαρκί,
ἀπαθῆ θεότητι,
περιγραπτὸν σῶματι,
ἀπερίγραπτον πνεύματι,
τὸν αὐτὸν
ἐπίγειον καὶ οὐράνιον,
ὁρώμενον καὶ νοούμενον,
χωρητὸν καὶ ἀχώρητον,
ἐν ὅλῳ ἀνθρώπῳ τῷ αὐτῷ καὶ Θεῷ
ὅλος ἀνθρώπος ἀναπλασθῆ
πесὼν ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν«.

Vgl. auch Gregor von Nyssa, *Adv. Apollinarem* 18: BEP 68, 227 f.: »Θεός ... ἀπερίγραπτος ... ἐν ἀνθρωπίνῃ περιγραφῇ ἐωρᾶτο«. *Pamphilos Hier.*, *Panoplia dogmatica*, 6, 1: A. May, *Nova bibliotheca patrum*, 2, Rom 1844, S. 615: »ὁ Χριστὸς περιγραπτὸς μὲν ἐστι κατὰ τὸ σῶμα, ἀπερίγραπτος δὲ κατὰ τὴν θεότητα«. *Joh. Dam.*, *Hom.* 4, 29: PG 96, 632 A.

Vollkommene — wenn auch in Farben — zur Ansicht aller dargestellt wird, bestimmen wir, von jetzt an anstelle des alten Lammes in den Ikonen das Lamm, welches die Sünden der Welt trägt, Christus unseren Gott, nach der menschlichen Gestalt (κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα) wiederherzustellen; dadurch 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«²⁶. Aufgrund dieses Kanons läßt sich sagen:

1. Schon die bloße Existenz dieses Kanons beweist, erstens, daß die christologische Frage, speziell die Frage, in welcher Gestalt Jesus Christus darstellbar sei, die theologischen Kreise auch nach den Entscheidungen des VI. Ökumenischen Konzils weiter beschäftigt hat; zweitens, daß die Ikonentheologie in enge sowohl zeitliche als auch inhaltliche Verbindung mit der Christologie gebracht wird.

2. So wie die vorangehenden und die nachfolgenden Kanones greift auch dieser Kanon einen gegebenen Anlaß bzw. Mißbrauch auf. Den Anlaß für diesen Kanon bildet die Tatsache, daß Christus auf einigen Ikonen als Lamm dargestellt wurde, auf das Johannes der Täufer mit dem Finger zeigte. Die Behauptung von B. Stephanidis²⁷, daß dieser Kanon sich auf einen westlichen Brauch bezog, geht aus dem Text des Kanons nicht hervor. Er legt vielmehr nahe, daß diese Praxis auch im Osten vorkam und den Teilnehmern der Synode, die alle aus dem Osten kamen, bekannt war.

3. Bedenkt man die überaus weite Verbreitung und selbstverständliche Anfertigung von Christusbildern im ausgehenden 7. Jahrhundert, so läßt die oben erwähnte vom Üblichen abweichende Darstellung auf christologische Bedenken bei den betreffenden Christen schließen. Was sie offenkundig zu diesem Akt veranlaßte, waren weder die radikale Verwerfung der Bilder noch die Frage der Zulässigkeit des Bilderkultes überhaupt, sondern das christologische Problem der Darstellbarkeit Jesu als Menschen. Die Lösung dieses Problems fanden sie in der obengenannten typologischen Darstellung. Damit lehnten sie offensichtlich eine Darstellung Christi nicht nur der Gottheit, sondern auch der Menschheit nach ab. Theologisch läßt sich diese Problematik deutlich auf monophysitische Überlegungen zurückführen, was aber nicht auch auf einen entsprechenden Einfluß hindeuten muß²⁸.

4. Die Synode unterstreicht zwar die bleibende Bedeutung der alttestamentlichen Symbole in der Kirche, stellt jedoch ihrerseits fest, daß die Gnade und die Fülle des Gesetzes den alten Typoi und Symbolen gegenüber vorgezogen werden. Diesem theologisch begründeten Standpunkt trägt die Synode auch konkret Rechnung und schreibt vor, daß »in

²⁶ Fr. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien ..., (unveränderter Nachdruck) Frankfurt/M. 1961, S. 132. Die Meinung von A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, Gütersloh 1985, S. 369, daß »das VI. Ökumenische Konzil 680/81 sich zuerst mit der Bilderfrage beschäftigt« hat, ist nicht korrekt. Es handelt sich um das Konzil von 691/692, bekannt als Quinisextum, das diesen Kanon erlassen hat.

²⁷ B. Stephanidis, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Athen 1959, S. 249.

²⁸ Vgl. auch Leslie Barnard, The Theology of Images, in: A. Bryer and J. Herrin (Hgg.), Iconoclasm, Birmingham 1977, S. 12: »It is possible that members of the Council had in view quasi-Monophysite elements in the Church which tended to exalt Christ's divine nature in contrast to his humanity. But of that we cannot be certain«.

den Ikonen von jetzt an anstelle des alten Lammes das Lamm, das die Sünden der Welt trägt, Christus, unser Gott, nach der menschlichen Gestalt (κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα)« dargestellt werden soll. Diese Vorschrift bedeutet, daß Jesus Christus so dargestellt wird, wie er von seinen Zeitgenossen wahrgenommen wurde und in den Evangelien beschrieben wird. Trotz der Darstellung nach der menschlichen Gestalt oder gerade deshalb begreifen wir die Höhe der Demut des Logos Gottes. Um mit den Worten des VI. Ökumenischen Konzils zu sprechen, begreifen wir durch diese Darstellung das »ganze dem Heilsplan entsprechende irdische Auftreten« des Sohnes Gottes und wir werden erinnert an sein Leben im Fleische, sowie sein Leiden und seinen heilbringenden Tod und die Rettung, die daraus der Welt erwächst.

Nach diesem Kanon ist also die Darstellung Christi »nach der menschlichen Gestalt« im ausgehenden 7. Jahrhundert ein wichtiger Bestandteil des rechten christologischen Bekenntnisses. Es ist speziell das Bekenntnis zu der tatsächlichen geschichtlichen Fleischwerdung des Logos Gottes und ihrem heilbringenden Charakter. Der einmalige göttliche Akt der Menschwerdung Gottes schafft den heilsgeschichtlich sicheren Boden, auf dem der gestaltlose, unsichtbare und unumschreibbare Gott dem Menschen begegnet; und darum kann der Mensch diese sichtbar gewordene »Knechtsgestalt« (Phil 2, 7) abbilden.

Daß die Entscheidungen des VI. Ökumenischen Konzils und auch der hier erörterte Kanon des Quinisextum die christologischen Streitigkeiten nicht schlagartig beendet haben, dokumentieren die Ereignisse unter Philippikos Bardanes (711–712), als nämlich der Monotheletismus erneut begünstigt und auch den Bildern der Kampf angesagt wurde. Patriarch Germanos I. (715–730), der in seiner Schrift »Narratio de haeresibus et synodis«²⁹ darüber kurz berichtet, wertet diese Ereignisse als einen direkten Versuch zur Widerlegung der christologischen Entscheidungen der Synode von 680–681 (τὸ ὑγὲς τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν δόγμα). Die Überwindung dieses Versuches schildert er eher beiläufig. Direkt danach führt er aus, daß der Bischof Konstantin von Nakoleia/Phrygien sowie andere Kleriker sich »gegen die väterlichen Traditionen« bezüglich der Bilder aufgelehnt hätten, was auch in seinen Briefen reichlich dokumentiert ist. Es handelt sich hierbei um den Bilderstreit. Es ist für unser Thema von besonderer Relevanz, daß nach diesem Bericht — noch bevor der Bilderstreit offiziell begonnen hatte — die ikonoklastische Initiative allein kirchlich-theologischen Kreisen zugeschrieben wird. Es wäre sicherlich eine Verkürzung der geschichtlichen Fakten, würde man die Ursachen des Bilderstreites auf diesen kirchlich-theologischen Faktor allein reduzieren. Doch bleibt dieser Faktor sehr beachtenswert und grundlegend und erklärt die Vehemenz, die den Bilderstreit von Anfang an kennzeichnet. Was uns aber in diesem Zusammenhang hauptsächlich interessiert, sind die inhaltlichen theologischen Einwände dieser kirchlichen Kreise. Neben dem Vorwurf der Idololatrie, die nach ihrer Meinung in der Anfertigung und Verehrung von Ikonen der Heiligen Ausdruck fand, hatten sie ganz gewiß auch christologische Vorbehalte. Patriarch Germanos bemerkt deshalb hierzu: »Daß aber unser Herr Jesus Christus nach seiner menschlichen Gestalt, d. h. nach seiner sichtbaren Theophanie,

²⁹ 38: PG 98, 76 AB.

dargestellt wird, haben wir überliefert bekommen zur steten Erinnerung an sein Leben im Fleische, sowie sein Leiden und seinen heilbringenden Tod und die Rettung, die daraus der Welt erwächst, wobei wir die Höhe der Demut des Logos Gottes begreifen«³⁰.

Es fällt auf, daß dieser Text eine fast wörtliche Wiederholung des oben zitierten Kanons des Trullanum ist. Wichtiger jedoch ist die direkte Verbindung, die Germanos dadurch zwischen den Anfängen des Bilderstreites und den früheren christologischen Entscheidungen herstellt. Er tut dies nicht von sich aus, sondern in Beantwortung von Vorwürfen und Einwänden gegen Bilder Christi. Die vorgebrachten ikonoklastischen Ansichten rechnet er zu den übrigen, von ihm in dieser Schrift angeführten, in erster Linie christologischen »Haupthäresien« (αἰρέσεων κεφαλὰς)³¹. Die Erläuterung des entscheidenden Satzes, daß Jesus Christus »nach seiner menschlichen Gestalt« dargestellt wird, mit dem Ausdruck »d. h. nach seiner sichtbaren Theophanie« bedeutet nicht, daß die Gottheit dargestellt wird. Vielmehr ist das Dogma der Kirche gemeint, daß jene gottmenschliche Person in ihrem »ganzen dem Heilsplan entsprechenden irdischen Auftreten« dargestellt wird, d. h. so wie sie auch durch die Worte der Evangelien beschrieben wird.

Eine Frage, welche in diesem Zusammenhang wichtig ist und von der Forschung noch nicht eindeutig geklärt ist, betrifft die Zeit der Abfassung dieser Schrift. H.-G. Beck³² und J. Meyendorff³³ haben sich dafür ausgesprochen, daß sie bald nach 727, d. h. vor dem offiziellen Ausbruch des Bilderstreites verfaßt wurde. Cyril Mango³⁴ meint dagegen, daß sie nach 730 entstand. Dieser Standpunkt verleitet ihn zu der Ansicht, daß unter Leo III. keine weitangelegten Verfolgungen stattgefunden haben, weil der Patriarch nicht darüber berichtet. Der Patriarch berichtet aber wohl deshalb nicht darüber, weil die Schrift im Großen und Ganzen früher verfaßt wurde und er daher nicht über diese Vorgänge berichten konnte³⁵. Eine Ausnahme bilden die Kapitel 40–42, in denen sich der Autor mit dem Bilderstreit beschäftigt. Nach traditioneller Meinung sind diese Kapitel von Germanos nach seiner Amtsenthebung im Jahr 730 hinzugefügt worden³⁶. Und gerade hier ist der Eingangssatz aufschlußreich und bezeichnend³⁷. Denn der Autor dieser Kapitel macht in dem Eingangssatz zweierlei deutlich: Erstens, daß die anschließenden Ausführungen

³⁰ *Germanos*, *Narratio de haeresibus et synodis* 41: *PG* 98, 80 A. Vgl. denselben Kanon auch: *Mansi* 12, 1123 E–1126 A. *Theodoros Stud.*, Ant. II: *PG* 99, 377 D–380 A, wo der Kanon dem VI. Ökumenischen Konzil zugeschrieben wird; diese Bezeichnung ist zuweilen üblich, weil das Quinisextum (bzw. Πενθέκτη) im Hinblick auf die Kanones die beiden vorangegangenen Konzile ergänzt hat. Ähnlich *Refutatio* 27: *PG* 99, 469 BC. Ep. II, 8: *PG* 99, 1136 CD. Ep. II, 199: *PG* 99, 1609 AB, wo Theodoros diesen Kanon als einen Beleg eines synodalen Beschlusses für den christologischen Bezug der Bilder anführt.

³¹ *Germanos*, *Narratio de haeresibus et synodis* 43 ff: *PG* 98, 81 A ff; siehe bes. 84 C.

³² Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, S. 474.

³³ *Byzantine Theology*, New York 1976, S. 45.

³⁴ Historical introduction, in: A. Bryer and J. Herrin (Hgg.), *Iconoclasm*, S. 3.

³⁵ Vgl. Th. Nikolaou, Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας ..., S. 62, Anm. 32.

³⁶ Vgl. die Meinung von A. Mai: *PG* 98, 81, Anm. 78; dort macht er auf den Umstand aufmerksam, daß der Verfasser dieser Kapitel zu dem Zeitpunkt — im Gegensatz zu der Zeit, als er Kap. 14 schrieb — keine Bücher habe, was seine Leser aber sehr gut wüßten (*Germanos*, *Narratio de haeresibus et synodis* 43: *PG* 98, 80 D–81 A).

³⁷ *Germanos*, *Narratio de haeresibus et synodis* 40: *PG* 98, 77 A.

eine eigenhändige kurze³⁸ Ergänzung des Verfassers sind; zweitens, daß er zur Feder gegriffen hat, weil die »jetzige Ungebührlichkeit und Unordnung« (νυνὶ ἀκοσμία καὶ ἀταξία) herrscht³⁹; die Macht des Widersachers habe »in vielgestaltiger und vielfältiger Grobheit das reinste System der Kirche heimgesucht«. Diese Worte scheinen mir eindeutig in Richtung weitangelegter Verfolgungen zu gehen.

Eine andere nicht minder wichtige Frage wurde vor allem von Dietrich Stein⁴⁰ aufgeworfen, ob nämlich der Verfasser dieser Kapitel tatsächlich der Patriarch Germanos oder ein späterer Interpolator ist. Nach eingehender Besprechung einiger Einzelheiten stellt Stein »die These auf, daß die Kapitel über den Bilderstreit (sc. hauptsächlich 40–42) wohl nicht lange vor 754 verfaßt sind«. Manche seiner literarkritischen Überlegungen und Argumente scheinen in der Tat bedenkenswert und machen deutlich, daß diese Kapitel nicht von Anfang an zur Schrift gehörten. Obwohl ich hier darauf nicht ausführlich eingehen kann, besitzen seine Ausführungen meiner Ansicht nach insgesamt wenig Beweiskraft für seine These. Denn geht man von der Ansicht aus, daß Germanos die betreffenden Kapitel später, nach 730, geschrieben hat, so leuchtet es z. B. ein, daß er in der früher geschriebenen Zusammenfassung des »Übergangskapitels« (43: PG 98, 81 A) den Bilderstreit nicht erwähnt; ebenfalls bereitet es keine besonderen Schwierigkeiten, daß er einerseits die Kürze der Ausführungen über den Bilderstreit hervorhebt (weil sie spätere Ergänzung sind und gleichzeitig ein sehr brennendes Problem betreffen, das ausführlicher hätte behandelt werden müssen), andererseits aber sich für die Länge seiner Ausführungen über die Synoden und Häresien entschuldigt, zumal er nur zögernd und auf Drängen anderer das Thema behandelte⁴¹. Auch die Auskunft, daß die Bilderfeinde Reliquien verbrannt hätten, muß nicht unbedingt eine Interpolation nach 787 sein, wie Stein meint. Fanatiker dieser oder jeder Richtung, die zu Extremhandlungen fähig sind, gibt es allemal. Jedenfalls ist nicht jede Nachricht unbedingt falsch, über die wir nicht mehrere Quellen besitzen. Daß die Verteidigung der Ikonen im Kapitel 41 an die Briefe von Germanos erinnert, ist eher ein Beweis dafür, daß sie von demselben Autor stammt; sie läßt sich deshalb nicht ohne weiteres als Indiz für eine spätere Interpolation bzw. Kompilation werten, wie Stein es tut. Auch die Gewißheit des Autors, daß der Ikonoklasmus ein Ende nehmen werde (Kap. 42), ist leicht erklärlich. Was ist natürlicher und sicherer für einen Gläubigen als die absolute Zuversicht, daß der allmächtige Gott letzten Endes nicht zulassen wird, daß das Böse die endgültige Herrschaft über das Gute erlangt?

Schließlich erblickt Stein das Hauptargument für seine These in der Frage der Christusikone, was auch diese Studie auf besondere Weise interessiert. Zunächst kann ich ihm in seiner Ansicht nicht ganz folgen, daß die Christusikone im Kapitel 41 »anders als bei Germanos« mit dem Kanon 82 des Trullanum gerechtfertigt wird, »ohne daß das freie Zitat als solches vermerkt wird«. Hierfür dürfte vielleicht die Kürze der zugefügten Ka-

³⁸ Vgl. auch *Germanos*, *Narratio de haeresibus et synodis* 43: PG 98, 80 D: »Ταῦτα ἡμῖν ἐπιτόμως πρὸς τὸ παρὸν εἰρήσθω ...«

³⁹ Vgl. auch *Germanos*, *Narratio de haeresibus et synodis* 42: PG 98, 80 C: »τὸν σάλον καὶ τὴν κρατοῦσαν νῦν ἀταξίαν«.

⁴⁰ Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts, (Misc. Byz. Monacensia 25), München 1980, S. 263 ff., bes. S. 267.

⁴¹ *Germanos*, *Narratio de haeresibus et synodis* 1: PG 98, 40 A.

pitel als eine Erklärung erscheinen. Außerdem meint das Verb »παρειλήφαμεν« des betreffenden Satzes selbstverständlich in erster Linie, daß wir das Abbilden Christi zur Erinnerung an seine Menschwerdung »empfangen haben«, aber in einem speziellen Sinne bedeutet es wohl auch, daß wir eine verbindliche synodale Entscheidung »empfangen haben«, die zitiert wird und in den kirchlichen Kreisen der Adressaten bekannt war. In Zusammenhang mit der Christusikone betrachtet Stein die »ergänzende Bemerkung ... »freilich nach seiner sichtbaren Theophanie« als den Schlüsselsatz für seine These. Hierbei geht er von der Meinung aus, daß der Verfasser sich damit »gegen den auf der bilderfeindlichen Synode von 754 erhobenen Vorwurf, die Abbildung Christi als Mensch trenne die zwei Naturen, (wehrt)«. Zwar gibt er gleich danach zu, daß man auf dieses Argument »nicht erst auf dieser Synode kam«, zieht aber trotzdem das erwähnte Resultat. Daß dieser Vorwurf bereits bei den Fragen des Eusebios anklingt und spätestens seit dem fünften Jahrhundert im Reden von der »vierten Person«, wovon gleich unten die Rede sein wird⁴², in die christologischen Überlegungen einbezogen wird, ist für mich mehr als evident.

Auch für Germanos gilt der christologische Bezug des Bilderstreites bereits in seinen Anfängen als sicher. Dies ergibt sich unmißverständlich aus dem Studium seiner Briefe, welches auch auf die Frage nach dem Autor der Kapitel 40–42 der *Narratio* ein wenig Licht wirft. So lesen wir in seinem Brief an Johannes von Synada⁴³, der apologetischen Charakter trägt⁴⁴, daß der einziggeborene Sohn Gottes Mensch wurde und wir ihn nach seiner Menschheit, nicht aber der Gottheit nach abbilden; dies bedeutet nach den Worten des Patriarchen weiter, daß wir dadurch an »seine göttliche und lebensschaffende und unaussprechliche« und »wahrhafte Menschwerdung«, die Menschwerdung »des unsichtbaren Gottes« für das Heil des menschlichen Geschlechts, erinnert werden. Demnach geschieht die Abbildung Christi zwar nach der menschlichen Gestalt — und darin entspricht sie der Beschreibung in den Evangelien —, aber gleichzeitig ist es klar, daß von dieser dargestellten menschlichen Gestalt der sichtbar gewordene Sohn Gottes, d. h. der Sohn Gottes in seiner Theophanie, nicht zu trennen ist. Auch in seinem Brief an Thomas

⁴² Vgl. unten S. 36 f. mit Anm. 52 und S. 47.

⁴³ *Germanos*, Ep. 2: PG 98, 157 B ff.: »Οὐδὲ γὰρ τῆς ἀοράτου θεότητος εἰκόνα ... ἀποτυποῦμεν ... Ἄλλ' ἐπεὶ περ ὁ μονογενὴς Υἱὸς ... ἄνθρωπος γενέσθαι ἤξιώσε ... τοῦ ἀνθρωπείου αὐτοῦ χαρακτῆρος, καὶ τῆς κατὰ σάρκα αὐτοῦ ἀνθρωπίνης ιδέας τὴν εἰκόνα τυποῦντες, καὶ οὐ τῆς ἀκαταλήπτου αὐτοῦ καὶ ἀθεάτου θεότητος ... εἰς ἀνάμνησιν ἐντεῦθεν ἐρχόμενοι τῆς θείας αὐτοῦ καὶ ζωοποιοῦ καὶ ἀρρήτου ἐνανθρωπήσεως ... τὸν Θεὸν τὸν ἀόρατον ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντα ... ὑπὲρ γένους ἀνθρώπων ἀληθῶς ἐνανθρωπήσαντα«. Hatten *G. Ostrogorsky* (*Les débuts de la querelle des images*, in: *Mélanges Ch. Diehl* I, Paris 1930, S. 235–255) und einige andere Forscher — zuletzt *H. G. Thümmel*, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, (Texte und Untersuchungen 139), Berlin 1992, S. 242 ff., 374, 377 — die Briefe vor 726 datiert, so plädiert *D. Stein* (*Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites ...*, S. 87) für ihre Abfassung »um 727«. Diese relativ kleine Abweichung in der Datierung der Briefe ist für unsere theologiegeschichtliche Fragestellung insgesamt von unerheblicher Bedeutung.

⁴⁴ Mit Recht bemerkt *Stein* mit Bezug auf diesen Brief (*Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites ...*, S. 14–15), daß »durch dergestalt geschickte Argumentation ... sich Germanos gegen den Vorwurf abgesichert (hat), daß im Christusbild die Gottheit abgebildet werde«. Der Vorwurf kam eben sehr früh von ikonfeindlichen Kreisen und zielte in erster Linie auf das Christusbild. Vgl. *St. Gero*, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 346), Louvain 1973, S. 87: »These letters, then, reveal the existence of an active iconoclastic movement in certain parts of Asia Minor«.

von Klaudiopolis⁴⁵ führt Germanos aus, daß die Darstellung Jesu Christi nach dem Fleische jene Irrlehrer widerlegt, welche die Menschwerdung des Herrn »für erdacht und nicht wahrhaftig« halten. Da nun bezüglich des Heilsmysteriums der Glaube nicht nur durch das Hören, sondern auch durch das Sehen zustandekomme — ja auf diesem Weg klarer und stärker die Wahrheit geprägt werde, daß »Gott im Fleische erschien und in der Welt geglaubt wurde« — ist eben die Abbildung des menschengewordenen Sohnes Gottes eine christologische Selbstverständlichkeit. Die auffallend häufige Rechtfertigung der Abbildung Christi bei Germanos erklärt sich nicht nur aus der Tatsache, daß diese Frage — wenn auch mittelbar — von Konstantin von Nakoleia angeschnitten worden war⁴⁶, sondern auch aus dem eindeutigen Sachverhalt, daß der christologische Bezug der Bildertheologie von Anfang an im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand.

Im Brief des Papstes Gregor II. an Germanos, dessen Echtheit⁴⁷ allerdings nicht gesichert ist, spielt die christologische Argumentation ebenso eine wichtige Rolle; auch hier begegnet uns interessanterweise wörtlich derselbe Abschnitt des 82. Kanons des Quinisextum⁴⁸ und darüber hinaus die Bezeichnung des Verhaltens der Ikonoklasten als *χριστομάχον φρύαγμα* (Christus bekämpfenden Hochmut)⁴⁹ und der christologisch, aber auch für die Theologie der Bilder charakteristische Satz: »εἰ μὴ ἐσαρκώθη ὁ Κύριος, μὴ τυπούσθω ἡ κατὰ σάρκα ἁγία εἰκὼν αὐτοῦ«. Ein weiteres Indiz dafür, daß die Ikonoklasten sich von Anfang an vornehmlich gegen Christusbilder wandten, dürfte man vielleicht auch in der Erzählung über die Entfernung des Bildes Christi von Chalkoprateia erblicken⁵⁰.

Noch deutlicher tritt das christologische Argument in den drei Bilderreden von Johannes von Damaskos in Erscheinung. Sein Zeugnis stammt ebenfalls aus den Anfängen des Bilderstreites und zeigt, daß die Ikonengegner christologische Einwände geltend mach-

⁴⁵ Germanos, Ep. 4: PG 98, 165 B und 173 BC: »τῆς κατὰ σάρκα ιδέας ἐν εἰκόσι τυπούσθαι τὸν χαρακτῆρα, εἰς ἔλεγχον μὲν ἐστὶ τῶν φαντασιᾶ καὶ οὐκ ἀληθείᾳ ἄνθρωπον αὐτὸν γενέσθαι ληρωδούντων αἰρετικῶν ... μὴ μόνον ἐξ ἀκοῆς τὴν πίστιν ἔχειν ... ἀλλ' ἤδη καὶ δι' ὁράσεως ἐντυπούσθαι ... καὶ δυνάμει ἐκεῖνο βοᾶν, ὅτι ὁ Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, καὶ ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ ...«

⁴⁶ Vgl. bes. Germanos, Ep. 2: PG 98, 156 C f.

⁴⁷ Auf diese Frage kann hier nicht eingegangen werden. Aus neuerer Zeit vgl. zu diesem Problem: J. Gouillard, *Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire II?* (Travaux et Mémoires 3), Paris 1968, S. 251 ff.: der Brief sei vor 730 verfaßt und sein Verfasser Patriarch Germanos; D. Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites ...*, S. 128–137: Der Verfasser des Briefes sei Zacharias von Rom und die Abfassungszeit das Jahr 743; P. Speck, *Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren*, (Poikila Byzantina 2), Bonn 1981, S. 155 ff.: Der Brief sei echt und anläßlich der siegreich abgewehrten arabischen Belagerung Konstantinopels der Jahre 717/718 geschrieben worden, aber der Mittelteil des Briefes (PG 98, 149 B 6–153 D 5) sei im frühen 9. Jahrhundert entfernt und durch Teile eines bildertheologischen Traktats ersetzt worden! Da bei dieser Hypothese einerseits die Echtheit des Briefes postuliert wird, andererseits aber im Grunde der ganze Brief für eine Interpolation gehalten wird, scheint sie mir — trotz der zum Teil überzeugenden Argumentation gegen die Annahme Steins — wenig hilfreich, nicht zuletzt, weil der Bearbeiter im frühen 9. Jahrhundert auch bessere Argumente für die Bilder hätte bringen können und müssen. E. Lange, *Rome et les Images Saintes, Irénikon* 59 (1986) 163–188: Der Brief sei echt.

⁴⁸ Gregor, Ep. ad Germanum: PG 98, 149 D ff.

⁴⁹ Zum Begriff *χριστομάχος* vgl. auch Theodoros Stud., *Refutatio*: PG 99, 436. 444 B. 461 A. Nikephoros, *Antir.* I, 23: PG 100, 252 D. 50: PG 100, 328 C. *Apol. pro sacris imag.* 3: PG 100, 540 D. Photios, Ep. 1, 5: *Balletas*, S. 142.

⁵⁰ Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, I, Lipsiae 1883, S. 405: »τὴν τοῦ κυρίου εἰκόνα τὴν ἐπὶ τῆς μεγάλης Χαλκῆς πύλης«.

ten. Dies ergibt sich vor allem aus der Stelle: »Mit Gott, dem König, bete ich auch das Purpurkleid des Leibes an, nicht wie ein Kleid und auch nicht wie eine vierte Person (τέταρτον πρόσωπον) — keineswegs —, sondern wie etwas, was gleich göttlich gewesen ist und das geworden ist, was das Salbende (d. h. die göttliche Natur) unveränderlich ist. Denn die Natur des Leibes ist nicht Gottheit geworden, sondern wie der Logos ungewandelt Fleisch geworden und das blieb, was Er war, so wurde auch der Leib Logos und verlor nicht das, was er ist: nämlich vielmehr identisch mit dem Logos in einer Hypostase. Darum habe ich Mut und bilde den unsichtbaren Gott ab, nicht in seiner Unsichtbarkeit, sondern als sichtbaren, wie Er für uns geworden ist und an Fleisch und Blut teilgehabt hat. Ich stelle nicht die unsichtbare Gottheit dar, sondern das sichtbar gewordene Fleisch Gottes«⁵¹. Der Damaskener wehrt sich damit gegen eine Trennung des Leibes Jesu Christi von seiner göttlichen Natur. Das, was er insbesondere ablehnt, ja als eine Blasphemie ansieht, ist eine Verselbständigung des Leibes und seine Hinzufügung zu der Trinität als »vierte Person«. Diesen Gedanken hatte bereits Theodoret von Kyros geäußert und sich dagegen gewandt⁵². Der nähere Kontext der damaskenischen Stelle⁵³ legt offen, daß Johannes in erster Linie den bekannten ikonoklastischen Vorwurf der Idololatrie bekämpft. Dieser Vorwurf der Idololatrie betraf jedoch auf ganz besondere Weise die Christusbilder und noch spezieller die Tatsache, daß Christus »nach seiner menschlichen Gestalt« abgebildet wurde. Wenn nun Johannes den konkreten Vorwurf, daß die Darstellung und Proskynese »des sichtbar gewordenen Fleisches Gottes« nicht eine Hinzufügung einer »vierten Person« zu der Trinität bedeutet, zu entkräften sucht, so läßt dies die begründete Vermutung zu, daß dieser Vorwurf bereits seit Beginn des Bilderstreites zum ikonoklastischen Arsenal gehörte und daß die Ikonenegner ihn aus Überlegungen, die theologisch betrachtet einen monophysitischen Hintergrund haben, ins Spiel gebracht haben. Dafür sprechen auch weitere Stellen in den Bilderreden⁵⁴.

Diese Vermutung unterstützt auch die Tatsache, daß sowohl Kaiser Konstantin V. als auch die Synode von Hiereia (754)⁵⁵ sich mit großer Vorliebe dieses Arguments bedient haben. Die unübersehbare Stärke dieses Arguments für die Ikonoklasten lag darin, daß

⁵¹ *Joh. Dam.*, De imag. I, 4; *Kotter* III, 77–78. Vgl. auch De imag. III, 6; *Kotter* III, 77–78. Vgl. hierzu auch *Th. Nikolaou*, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos ..., *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 157.

⁵² *Theodoret*, Ep. 146: PG 83, 1393 B. Siehe den 5. Anathematismus des V. Ökumenischen Konzils, das die Annahme einer »vierten Person« verwarf: *I. Karmiris*, DSMn, I, S. 194. Henotikon von Kaiser Zenon bei *Evagrius Schol.*, Hist. eccl. III, 14: PG 86, 2624 B, wo der Gedanke über προσθήκη Υιού verworfen wird. Vgl. auch *A. Grillmeier–H. Bacht* (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon, I, S. 190.

⁵³ Johannes von Damaskos polemisiert auch an anderen Stellen, welche christologische Fragen aufgreifen, gegen diesen Gedanken: De fide orth. 52: *Kotter* II, 127 ff. 54: *Kotter* II, 129. Diese Stellen befinden sich in einem gänzlich christologischen Kontext. Dies bekräftigt die Ansicht, daß die Verbindung von Christologie und Ikonentheologie von Anfang an besteht.

⁵⁴ Vgl. *Joh. Dam.*, De imag. I, 8 und III, 8; *Kotter* III, 80 ff. I, 16; *Kotter* III, 89. I, 17; *Kotter* III, 93: »Καὶ αἰσθητῶς τὸν αὐτοῦ χαρακτῆρα τοῦ σαρκωθέντος φημι θεοῦ λόγου προτίθεμεν ἀπανταρχῇ«. I, 18; *Kotter* III, 93 ff. I, 22; *Kotter* III, 111: »Εἶδον εἶδος θεοῦ τὸ ἀνθρώπινον«. *Vita Barlaam et Joasaph*: PG 96, 1032 B.

⁵⁵ Leider besitzen wir wenige Fragmente ikonoklastischer Schriften und wir sind nicht mehr in der Lage, ihre genaue Argumentation zu rekonstruieren. In der Hauptsache handelt es sich um Fragmente des Horos der Synode von Hiereia (in den Akten der 6. Sitzung des VII. Ökumenischen Konzils: *Mansi* 13, 204–364) und von Schriften des Kaisers Konstantin V. (in der Widerlegung von Patriarch *Nikephoros*, Antir. I: PG 100, 205–328, und II: PG 100, 329–373).

man entweder in der menschlichen Natur auch die göttliche Natur abbildet, welche aber undarstellbar ist, oder aber eine Trennung der beiden Naturen herbeiführt und damit aus »der ganzen Gottheit eine Vierheit (καὶ γίνεται τοῦτο τῇ ὅλῃ θεότητι τετράς), d. h. drei Personen der Gottheit und eine der Menschheit«⁵⁶, macht.

Daß Johannes von Damaskos — wie auch Patriarch Germanos — mit dem christologischen Argument einen ikonoklastischen Einwand aufgegriffen hatte, ergibt sich zunächst aus dem näheren Kontext seiner Worte. Auch Georg Ostrogorsky⁵⁷ hatte sich dafür ausgesprochen. Paul Alexander⁵⁸ hielt dagegen Johannes selbst für den Urheber dieses Gedankens. Diese Annahme von Alexander, für die ich keinen wichtigen Grund finde, widerspricht letztlich dem theologischen Scharfsinn des Damaskeners. Würde man tatsächlich davon ausgehen, daß Johannes den christologischen Vorwurf der Ikonoklasten selber erfand, so müßte man feststellen, daß er einen Bumerang losließ und damit den Ikonophilen einen zumindest zweifelhaften und zweideutigen Dienst erwiesen hat. Dagegen sprechen jedoch zunächst die übrigen Informationen, welche bisher ausgewertet wurden und die Schlußfolgerung erlauben, daß **die Ikonenegner ihre Kritik in besonderer Weise auf die Christusbilder konzentrierten**. Darüber hinaus spricht aber auch der literarische Charakter der Bilderreden und speziell der betreffenden Stelle dagegen. Dieser besteht vorwiegend in der Bekämpfung und Widerlegung von gegnerischen Einwänden. Die Tatsache, daß der Autor, nachdem er seinen theologischen Standpunkt dargelegt hat, auch darüber Auskunft gibt, was er nicht tut bzw. für nicht vertretbar hält [Οὐ προσκυνῶ τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ἀλλὰ προσκυνῶ ... Συμπροσκυνῶ τῷ βασιλεῖ καὶ θεῷ τὴν ἀλουργίδα τοῦ σώματος οὐχ ὡς ἱμάτιον οὐδ' ὡς τέταρτον πρόσωπον (ἄπαγε) ἀλλ' ... Οὐ τὴν ὁράτον εἰκονίζω θεότητα ...]⁵⁹, läßt kaum Zweifel daran, daß er hier konkrete Vorwürfe seiner Gegner widerlegt.

Daß die Verbindung von Ikontheologie und Christologie auf die kirchlich-theologischen Kreise zurückgeht, die bereits Leon III. beeinflussten, wird auch während des VII. Ökumenischen Konzils (787) bekräftigt. In den Akten des Konzils wird direkt nach dem Anathem gegen die, wie es dort heißt, »Häresiarchen« Johannes von Nikomedien und Konstantinos von Nakoleia, ausgeführt: »Sie haben die Ikone Christi und seine Heiligen vernichtet, der Herr hat diese vernichtet. Wenn jemand Christus unseren Gott nicht als darstellbar nach seiner Menschheit bekennt, sei er Anathema«⁶⁰.

⁵⁶ Fragmente Konstantins V. bei Nikephoros, Antir. I, 20: PG 100, 236 CD. I, 22: PG 100, 249 A. Zur Synode vgl. besonders Mansi 13, 257–261. 337 C. 341 A. 357 E. Vgl. auch B. Giannopoulos, Αἱ χριστολογικαὶ ἀντιλήψεις τῶν Εἰκονομάχων, S. 122 ff.

⁵⁷ Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929 (repr. Amsterdam 1964), S. 22 ff.

⁵⁸ The Patriarch Nicephorus of Constantinople, Oxford 1958, S. 48.

⁵⁹ Joh. Dam., De imag. I, 4: Kotter III, 77–78.

⁶⁰ I. Karmiris, DSMn, I, S. 241: »Ἰωάννη Νικομηδείας καὶ Κωνσταντίνῳ Νακωλείας, τοῖς αἰρεσιάρχαις, ἀνάθεμα. Ἐξουδένωσαν τὴν εἰκόνα τοῦ Κυρίου καὶ τῶν Ἁγίων αὐτοῦ, ἐξουδένωσαν αὐτοὺς ὁ Κύριος. Εἴ τις Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν περιγραφτὸν οὐχ ὁμολογεῖ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, ἀνάθεμα ἔστω«. Vgl. Mansi 13, 400 BC. 416 CD. 397–400. 413–414; darüber hinaus Mansi 12, 1123 f. und Mansi 13, 24 E ff., 40 E ff., 157 f., 205 f.; siehe auch den Horos der Synode, in dem einerseits betont wird, daß die Anfertigung von Bildern »zur Bestätigung der wahrhaften und nicht erdachten Menschwerdung des Logos Gottes« dient, und andererseits die Darstellung Christi an erster Stelle angeordnet wird: Mansi 13, 377 CD. Vgl. auch die Zusammenfassung der Entscheidungen des Konzils bei Th. Nikolaou, Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils ..., OFo 1 (1987) 210–211. In diesem Sinne hat H. G. Thümmel [Positionen im Bilder-

Man kann gewollt argumentieren, daß alle diese Quellenbelege aus späterer Zeit stammen oder daß diese ikonophilen Theologen (Patriarch Germanos, Johannes von Damaskos etc.) den christologischen Bezug der Ikonentheologie von sich aus in die Debatte eingebracht haben, obwohl wir keine Beweise dafür besitzen. Man kann aber auch den uns erhaltenen Quellen mehr Glauben schenken. Und dies wäre gewiß nicht unwissenschaftlich.

Für den christologischen Bezug der Ikonentheologie in der zweiten Phase des Ikonoklasmus liefern uns sowohl die Werke des Patriarchen Nikephoros (806–815)⁶¹ als auch die Werke von Theodoros Studites, die im folgenden untersucht werden, den eindeutigen Beweis.

B. Ikonentheologie in ihrem christologischen Bezug bei Theodoros Studites

1. Die Ikone als Zeugnis des Mysteriums des Heilsplanes

Oft wird die christliche Gottesvorstellung der hellenischen, speziell der platonischen, gleichgestellt. Friedrich Nietzsche wußte dies sogar so zu apostrophieren, daß er das Christentum »Platonismus fürs ›Volk«⁶² nannte. Doch übersieht diese Auffassung unter anderem einen wesentlichen Unterschied. Ging nämlich Platon davon aus, daß Gott aufgrund der Verwandtschaft der menschlichen Seele zu ihm im Denken erfaßbar ist⁶³, betonen dagegen die christlichen Theologen aller Zeiten, daß Gott, Gottes Wesen, dem menschlichen Begreifen unzugänglich ist.

Johannes von Damaskos, der in seiner Schrift »Genaue Darstellung des orthodoxen Glaubens« die Überlieferung der griechischen Kirchenväter vortrefflich zusammenfaßt, hebt unter Berufung auf Joh 1, 18 in den ersten Kapiteln seines Werkes diese Wahrheit hervor⁶⁴. In direkter Anlehnung an den Damaskener und profunder Kenntnis der vorangegangenen Theologiegeschichte betont auch Theodoros Studites, daß Gott von allen Theologen aller Zeiten als völlig unerfaßbar und unumschreibbar bekannt wird⁶⁵. Dieser Auffassung von der Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes gemäß beschränkt sich die

streit in: J. Irmscher und P. Nagel (Hgg.), *Studia Byzantina II*, Berlin 1973, S. 178] einerseits recht, wenn er meint, daß die Bilderfeinde sich »von Anfang an christologischer Argumentation bedient zu haben« scheinen; andererseits muß man seiner Auffassung widersprechen, daß »der erste Widerspruch gegen die Bilder nicht aus christologischen Motiven erhoben worden zu sein (scheint)«. Anhand des in dieser Abhandlung erörterten Materials liegt dies auf der Hand.

⁶¹ Abgesehen von der bereits erwähnten Abhandlung von P. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford 1958, vgl. auch John Travis, *In Defense of the Faith. The Theology of Patriarch Nikephoros of Constantinople*, Brookline/Mass. 1984, bes. S. 69–86.

⁶² Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. Vorrede: Karl Schlechta (Hg.), *Fr. Nietzsche. Werke in zwei Bänden*, Bd. 2, München o. J., S. 10.

⁶³ Platon, *Phaedr.* 246 cd.

⁶⁴ Joh. Dam., *De fide orth.* 1–4: *Kotter II*, 7–13. Zur vorangegangenen Theologiegeschichte vgl. z. B. Gregor der Theologe, *Oratio* 30, 17: *BEP* 59, 262.

⁶⁵ Theodoros Stud., *Ant.* I, 2: *PG* 99, 329 C: »Ἀπερίληπτον γὰρ πάντη τὸ Θεῖον καὶ ἀπερίγραφτον, πρὸς ἑκάστου τῶν θεολόγων ὁμολόγηται«.

theologische Aussagekraft des Menschen auf die Bekundung dessen, was Gott nicht ist: unendlich, unbegrenzt, ohne Gestalt usw. Diese apophatischen Aussagen in der christlichen Gotteslehre stehen im schroffen Gegensatz zu der »Erfindungskunst« (ἐπινοίας ἐφεύρεμα)⁶⁶ der griechischen Philosophie. Die grundlegend unterschiedliche Gottesvorstellung zwischen dem Christentum und der griechischen Religion bzw. den außerchristlichen Religionen allgemein bedingt, wie Theodoros an dieser Stelle näher ausführt, eine verschiedenartige Anbetung Gottes und auch eine andere Beurteilung der Bilder. In den außerchristlichen Religionen erheben die Bilder den Anspruch, Bilder Gottes und darum für sich anbetungswürdig zu sein. Dort wird das Verursachte (das Geschöpf) anstelle der Ursache (des Schöpfers) angebetet (vgl. Röm 1, 25), und die Bilder erweisen sich als Götzenbilder (εἰδῶλα δαιμονίων). Die heiligen Ikonen (ἱεροὶ εἰκόνες) dagegen sind keineswegs Bilder Gottes und dürfen es auch in keiner Weise sein. Dies ist die Konsequenz, welche die christliche Ikonentheologie aus dem Grundsatz der Unbegreiflichkeit und Unumschreibbarkeit Gottes zieht. Der christliche Gott ähnelt nicht den heidnischen Göttern, die dargestellt und zuweilen sogar mit der Darstellung identifiziert werden.

Auch das mosaische Bilderverbot wendet sich gegen eine derartige Gottesvorstellung. Um das Bilderverbot, insbesondere Ex 20, 4 richtig zu begreifen, meint Theodoros⁶⁷, muß man die Fragen beantworten, »wann und wem« dieses Verbot auferlegt wurde. Die Frage nach der Zeit verdeutlicht den heilsgeschichtlich relevanten Unterschied zwischen der Zeit des Gesetzes und der Zeit der Gnade. Diese differentia specifica liegt genauer darin, daß in der Zeit des Gesetzes »Gott noch nicht im Fleische erschienen war«. Die Frage nach dem Empfänger des Verbots erklärt darüber hinaus die besondere Fürsorge Gottes für sein auserwähltes Volk. Unter Berücksichtigung dieser beiden Aspekte lassen sich sowohl die Richtigkeit als auch die heilsgeschichtliche Notwendigkeit des Bilderverbotes verstehen. Es wurde den Israeliten auferlegt, um sie vor dem Götzendienst der benachbarten Völker (τῶν θύραθεν εἰδῶλων) und dem Abgrund der Vielgötterei (τῆς πολυθείας τὸ βάραθρον) zu schützen. Es betrifft deshalb die strikte Abbildung Gottes durch Geschaffenes, etwa durch die Sonne, den Mond, die Sterne usw., nicht jedoch durch irgendwelche **symbolischen** Darstellungen, »die Israel nach Möglichkeit auf die Schau und Anbetung des einen Gottes hinführten (ἀνάγεσθαι)«. Als solche vom Bilderverbot nicht erfaßte Darstellungen werden in diesem Zusammenhang von Theodoros die Cherubim (Ex 25, 18), die Schlange aus Kupfer (Num 21, 8–9) und »die Stiftshütte« (Ex 25, 9) erwähnt. So ist z. B. die Schlange ein Typus Christi und die Stiftshütte ein deutlicher Typus der Anbetung Gottes im Geiste (προχάραγμα ἐναργές ... τῆς ἐν πνεύματι λατρείας)⁶⁸, wie dies im NT verlangt wird (vgl. Joh 4, 24). Diese Darstellungen haben bloß anagogischen Charakter und berühren nicht das mosaische Bilderverbot und

⁶⁶ Theodoros Stud., Ant. I, 2: PG 99, 329 D.

⁶⁷ Ant. I, 5 f.: PG 99, 333 B f. Zum richtigen Verständnis der alttestamentlichen Vorschriften über Bilder in ihrer Beziehung zur Menschwerdung Christi vgl. auch Ant. II, 36 f.: PG 99, 337 C f. Ant. III, 1: PG 99, 401 CD. Ant. III, 1: PG 99, 413 A f. Adv. icon. 1: PG 99, 488 A. Für die vorangegangene Theologiegeschichte von Bedeutung sind diesbezüglich die Ausführungen von Johannes von Damaskos: Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos ..., *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 140 ff.

⁶⁸ Theodoros Stud., Ant. I, 6: PG 99, 336 B. Vgl. auch Ant. II, 39: PG 99, 380 D: »Πάντα δὲ τὰ τῆς σκηνῆς ἅγια, προχάραγματα τῆς ἐν πνεύματι λατρείας ὁ θεόφορος Κύριλλος ἀποδείκνυσιν.«

den auch darin bekräftigten theologischen Grundsatz der Unbegreiflichkeit und Unumschreibbarkeit Gottes. Das Bilderverbot selbst hatte ebenfalls diesen anagogischen Charakter; indem es vor der Vielgötterei schützte, führte es »zu der Monarchie der einen Person (sc. des Vaters)« hin. »Denn einer ist Gott und Herr aller, »den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag« (1 Tim 6, 16), wie das Schriftwort lautet. Für ihn gibt es keinen Wortsinn (σημασία), keine Ähnlichkeit, keine Umschreibung, keine Einschränkung, nicht mal etwas von all dem, das im menschlichen Verstand zum Begreifen existiert.«⁶⁹

Die heiligen Ikonen überschreiten nicht die Schwelle der Unumschreibbarkeit Gottes, denn, wie gesagt, sie sind keine Bilder Gottes.

Zur konkreten Erläuterung dieses Sachverhalts bedient sich Theodoros Studites der bereits vor ihm bekannten Unterscheidung⁷⁰ zwischen Theologia und Oikonomia, oder wie er genauer sagt, zwischen δόγμα θεολογίας (Dogma der Theologie) und μυστήριον οἰκονομίας (Mysterium des Heilsplanes)⁷¹. Unter »Dogma der Theologie« versteht er, wie auch die früheren Kirchenväter seit dem 4. Jahrhundert, die Lehre über den Dreieinigten Gott. Die Trinitätslehre ist die Theologie im eigentlichen Sinne. Danach ist Gott dem menschlichen Begreifen unzugänglich; wir begnügen uns deshalb mit apophatischen Aussagen. Nur Gott kennt sich selbst, die Menschen dagegen wissen weder was noch wie Gott ist (οὐδ' ὅτι ποτὲ ἔστιν ἴσμεν τὸ Θεῖον, ἢ ὃ τί πέρ ἔστιν). Was die Menschen über Gott wissen, ihre Gotteserkenntnisse, beziehen sich nach dem klassischen Ausdruck von Basileios dem Großen nicht auf Gottes einfaches Wesen, sondern beschränken sich auf seine mannigfachen »Energien«, die »auf uns herabsteigen«⁷². Damit ist sicherlich auch die sogenannte natürliche Gotteserkenntnis angedeutet, denn Gottes Handeln umfaßt die gesamte Schöpfung und erweist sich somit auch darin. In der Hauptsache sind jedoch unter »Energien« die Offenbarung im AT und insbesondere in Jesus Christus sowie die vielfältigen Gaben des Hl. Geistes in der Kirche zu verstehen. Es handelt sich hier selbstverständlich nicht um eine doppelte Offenbarung (durch die Schöpfung und durch Christus) und auch nicht um zwei gleichwertige und etwa selbständige Aspekte der Gotteserkenntnis. Denn die Energien Gottes, wodurch und worin Gott sich dem Menschen offenbart, lassen sich nicht in dem Sinne trennen, daß man daraus eine Doppelheit gewinnen kann (durch die Schöpfung und durch Christus). Alle diese Energien gipfeln im einmaligen Akt der Menschwerdung des Logos Gottes, im »Mysterium der Oikonomia« schlechthin, so daß wahre menschliche Erkenntnisse über Gott nur daraus mit Sicherheit abgeleitet werden.

Was bedeutet aber »Mysterium der Oikonomia« eigentlich? Der Begriff οἰκονομία (von οἰκονομεῖν = haushalten) begegnet uns in der griechischen Patristik in einer Viel-

⁶⁹ Theodoros Stud., Ant. I, 5: PG 99, 333 C.

⁷⁰ Im Grunde geht diese Unterscheidung auf die theologischen Reflexionen hinsichtlich der Trinitätslehre des 4. Jahrhunderts zurück. Vgl. Gregor der Theologe, Or. 38, 8: BEP 60, 67. Basileios der Große, Adv. Eunomium 2, 3: BEP 52, 188. Siehe ebenfalls Maximus der Bekenner, Diputatio cum Pyrrho: PG 91, 348 C. Joh. Dam., De fide orth. 1, 2: Kotter II, 8.

⁷¹ Vgl. Theodoros Stud., Ant. I, 2: PG 99, 329 C ff. Ant. II, 4: PG 99, 353 D. Ant. III, 3: PG 99, 428 B. Refutatio: PG 99, 453 B. 456 BD. Problemata: PG 99, 484 C. Adv. icon.: PG 99, 496 D f.: »Ἄλλος γὰρ λόγος θεολογίας, καὶ ἕτερος οἰκονομίας, ἐν οἷς οὐ τὰ αὐτὰ ἔστι δογματίζειν.« Ep. II, 158: PG 99, 1493 D f.

⁷² Basileios der Große, Epist. 234, 1: BEP 55, 234.

falt von Bedeutungen⁷³. Die unserem Sachverhalt naheliegendste Bedeutung, die auch im dem Terminus Oikonomia entsprechenden lateinischen Begriff »dispositio« enthalten ist, weist einmal auf den Gesichtspunkt hin, daß wir es hier mit Gottes geheimnisvollem Handeln zu tun haben, und zum anderen, daß dieses Handeln das Heil des Menschen zum Ziel hat. Gott »haushaltet« und disponiert in der Geschichte mit seinen Taten (Schöpfungswerk, Vorsehung, Menschwerdung und Heiligung) das Heil des Menschen. Der Mensch erfährt und erlebt diese göttlichen Taten; er wird des Heils teilhaftig. Die entscheidende Tat der Oikonomia Gottes, die Heilstat par excellence, bildet, wie schon bemerkt, jener Akt Gottes, der uns im Mysterium der Menschwerdung des Logos Gottes widerfahren ist. Gott verwirklicht dadurch die Fülle seiner Heilsökonomie, seinen Heilsplan, und läßt den Menschen daran teilnehmen.

Von dieser Bedeutung ist die Anwendung des Begriffes Oikonomia in der orthodoxen Theologie und Kirche im Sinne einer vorübergehenden Aufhebung von kirchenrechtlichen Bestimmungen nicht zu trennen. Auch in diesem kirchlichen Akt ist das »Haushalten« des Heils Christi, und zwar hier für den konkreten Menschen, die Hauptbedeutung des Begriffes⁷⁴. Es gibt keinen kirchlichen Heilsplan an und für sich, sondern nur als konkrete Inanspruchnahme und Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes; es gibt die eine Oikonomia Gottes, die auf besondere Weise mit der Menschwerdung des Logos Gottes in actu tritt und bis zu seiner Wiederkunft andauern wird.

Der Grund dieses Mysteriums der Oikonomia und folglich des menschlichen Wissens über Gottes Energien ist freilich die unermessliche Güte und Menschenliebe Gottes, aufgrund derer »der Eine aus der Trinität in menschliche Natur gekommen und einer von uns geworden ist (γενόμενος καθ' ἡμᾶς); und es erfolgte eine Vermischung der Unvermischbaren und eine Vermengung der Unvermengbaren, d. h. des Unumschreibbaren mit dem Umschriebenen (τοῦ ἀπεριγράπτου πρὸς τὸ περιγεγραμμένον), des Unendlichen mit dem Endlichen, des Unbegrenzten mit dem Begrenzten, des Gestaltlosen mit dem Gestalthaften. Was auch ein Paradoxon ist. Darum wird Christus abgebildet und der Unsichtbare wird gesehen; und derjenige, der nach der eigenen Gottheit unumschreibbar ist, nimmt eine natürliche Umschreibung seines Leibes an (καὶ φυσικὴν περιγραφὴν καταδέχεται τοῦ σφετέρου σώματος, ὃ τῇ οἰκείᾳ θεότητι ὑπάρχων ἀπερίγραπτος)«⁷⁵.

⁷³ Vgl. hierzu die Stellen bei G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961, s. v. οἰκονομία.

⁷⁴ K. Hausmann, Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannes Evangelium, Paderborn 1930, S. 71 f., spricht dagegen von »zwei Hauptbedeutungen des Wortes »Oikonomia« und unterscheidet m. E. sehr stark zwischen Oikonomia als dem »göttlichen Heilsplan« und Oikonomia als »Aufhebung bzw. Lockerung gewisser kirchlicher Einrichtungen«. Über die Oikonomia in der Orthodoxen Kirche vgl. die Texte für das Heilige und Große Konzil: *Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche*, Πρὸς τὴν Μεγάλην Σύνοδον, Chambésy/Genf 1971, S. 50–65; Ἡ οἰκονομία ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. Ἡ θέσις τῆς Ἀγίας καὶ Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ὁρθοδόξου Ρουμανικῆς Ἐκκλησίας, Bukarest 1969, und Ἡ ἐκκλησιαστικὴ οἰκονομία. Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἱ. Σύνοδον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος von P. Bratsiotis – P. Trempeles – K. Mouratidis – A. Theodorou – N. Bratsiotis, Athen 1972; siehe in diesen Veröffentlichungen, besonders in der des rumänischen Patriarchats, die weiterführende Literatur.

⁷⁵ Theodoros Stud., Ant. I, 2: PG 99, 329 D – 332 A.

Aus dem hier Angeführten ergibt sich, daß nur Gott, die Hl. Trinität, völlig undarstellbar bleibt⁷⁶. Die Frage der christlichen Bilder, speziell des Christusbildes berührt daher nicht diesen Bereich und gehört somit nicht zum »Dogma der Theologie«, sondern zum »Mysterium der Oikonomia«, was Theodoros auch ausdrücklich mehrfach bestätigt⁷⁷. Sind die Götterbilder das Charakteristikum der Vielgötterei, so ist die Ikone schlechthin und insbesondere die Ikone Christi »das evidenteste Kennzeichen des Heilsplanes (τῆς οἰκονομίας ἐναργέστατον γῶρισμα)«⁷⁸. Deshalb bedeutet die Leugnung der Bilder Christi, aber auch seiner Mutter und aller Heiligen praktisch Verwerfung und Ablehnung des Heilsplanes Gottes in Christus (σωτήριος οἰκονομία)⁷⁹. Der Begriff Oikonomia, der hier auch mit dem Adjektiv σωτήριος (rettend, heilsam) näher bestimmt wird, ist als Terminus technicus, wie bereits oben vermerkt wurde, mit dem Heil in Christus aufs engste verbunden.

Die Bilder legen demnach über die Menschwerdung Christi und die damit verbundene Heilswirklichkeit in der Kirche Zeugnis ab. Sie sind ein »Zeuge« (μάρτυς) der Tatsache, daß der Logos Gottes »dem Menschen ähnlich geworden ist« (τοῦ δὲ ὁμοιωθῆναι αὐτόν — sc. τὸν Λόγον — ἀνθρώπῳ, μάρτυς ἢ εἰκὼν αὐτοῦ)⁸⁰. Und weil sie das Geheimnis der Heilsökonomie im Leben der Kirche bezeugen, stehen sie in Analogie zum Wort des Evangeliums. Beides dient auf seine Weise der Wahrheit der Menschwerdung und des Heils in Christus. Mit dieser Zugehörigkeit der Bilder zum Mysterium der Oikonomia hängen auch die Themen der Ikonographie zusammen.

Hatte Johannes von Damaskos die goldene Regel der Ikonographie aufgestellt, daß nämlich »wir Bilder aller Gestalten anfertigen können, die wir gesehen haben (εἶδομεν)«⁸¹, so fällt es auf, daß Theodoros Studites diese knapp und zutreffend formulierte Regel zwar nicht wörtlich wiederholt, aber ihr völlig treu folgt. Denn es ist, wie bereits dargelegt, seine feste und theologisch gesicherte Position, daß die Ikonen dem Mysterium der Oikonomia dienen. Zieht man nun in Betracht, daß das Mysterium der Oikonomia die Heilstaten Gottes umfaßt, die dem Menschen widerfahren, so ergibt sich daraus dieselbe Schlußfolgerung: Es werden Bilder von all dem angefertigt, was die Menschen in der Heilsgeschichte erfahren und von Gott geoffenbart erhalten haben⁸².

So betrachtet, gilt auch für Theodoros die schon früher in der Patristik als richtig erkannte und hervorgehobene Parallele zwischen dem geschriebenen Wort und dem Bild:

⁷⁶ Vgl. auch *Theodoros Stud.*, Ant. I, 10: PG 99, 341 A: »Ἐν γὰρ μόνον πάντα ἀπερίγραπτον τὸ Θεῖον· οὐδ' ἔστι περίνοιά τις καταληπτική, οὐδ' αὖ σημασία ἀκουστική, ὥς ἔχει φύσεως· πρὸς οἷς καὶ ἀποφάσκεται ἡ περιγραφή.« Ant. III, 1: PG 99, 413 BC. Ant. III, 2: PG 99, 417 C. Refutatio: PG 99, 464 CD.

⁷⁷ Unter den Stellen, die oben, S. 40, Anm. 71, angeführt wurden, vgl. bes. *Theodoros Stud.*, Ant. II, 4: PG 99, 353 D. Refutatio: PG 99, 453 B. Von dieser Theologie her ist die Anwendung des Begriffes Ikonentheologie in der vorliegenden Abhandlung unkorrekt; sie entspricht jedoch unserem heutigen »inflationären« Gebrauch des Wortes Theologie. So spricht man heute auch von der Theologie der absurdesten Dinge.

⁷⁸ *Theodoros Stud.*, Ant. I, 7: PG 99, 337 A.

⁷⁹ *Theodoros Stud.*, Ep. II, 158: PG 99, 1496 C.

⁸⁰ *Theodoros Stud.*, Ep. II, 65: PG 99, 1288 D.

⁸¹ *Joh. Dam.*, De imag. III, 24: Kotter, III, 131. Vgl. hierzu *Th. Nikolaou*, Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos ..., *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 154.

⁸² Vgl. z. B. *Theodoros Stud.*, Ant. II, 45: PG 99, 384 Df., wo Theodoros die Frage bespricht, daß Jesus Christus als Auferstandener dargestellt wird, und den hierzu adäquaten Satz prägt: »εἰ δὲ ὥπτοι, καὶ περιέγραπται.«

Mit Verweis auf die bekannte Stelle von Basileios dem Großen⁸³, aus der 19. Homilie »In sanctos quadraginta martyres«, betont Theodoros⁸⁴: »Was hier (sc. in den Evangelien) durch Papier und Tinte (sc. geprägt wird), wird auch auf die Ikone durch mannigfache Farben oder irgendeine andere Materie eingeprägt. »Denn das«, sagt Basileios der Große, »was das Wort der Geschichtserzählung vorführt⁸⁵, dies zeigt die Malerei schweigend durch Nachahmung«. Denn hieraus werden wir belehrt, nicht nur das aufzuzeichnen (ἀναγράφειν), was von den Sinnen, dem Tastsinn und durch Farbe wahrgenommen wird (τὰ ἐν αἰσθήσει, ἀφ᾽ ἧ τε καὶ χροιά ὑποπίπτοντα), sondern auch all das, was im Denken durch die Schau des Verstandes erfaßt wird (ἀλλ' ὅτι οὖν καὶ κατὰ διάνοιαν περιλαμβανόμενον διὰ τῆς τοῦ νοῦ θεωρίας). Deshalb wurde von Anfang an übernommen, nicht nur Engel darzustellen, sondern auch das künftige Gericht, wiederum das zur-Rechten und zur-Linken-Sitzen, eine finstere und eine herrlichere Idee, aufzuzeichnen. Denn nur eins ist vollkommen unumschreibbar, Gott; dafür (für Gott), wie seine Natur ist, gibt es keinen begreifenden Gedanken und auch keine Bedeutung, die man hört; deshalb wird die Umschreibung (sc. Gottes) negiert. Alles andere wird dagegen eingegrenzt, weil es mit dem Verstand begriffen und durch das Hören, d. h. Sehen, umschrieben wird; denn von beiden (sc. Hören und Sehen) kommt ein und dasselbe heraus.«

Nur Gott ist und bleibt demnach jedweder ikonographischen Darstellung völlig fremd und unzugänglich. Gemeint ist hier näher die Gottheit (τὸ θεῖον) schlechthin und insbesondere **das Wesen Gottes**. Der Grund dafür liegt in der völligen Unerkennbarkeit und Unbegreifbarkeit Gottes seitens des Menschen. Hierzu gehört selbstverständlich auch das Trinitätsdogma und d. h., daß auch die Hl. Trinität nicht abbildbar ist. Selbst »die Schau des Verstandes« (ἡ τοῦ νοῦ θεωρία), die begrifflich eine Erweiterung und Spezifizierung des damaskenischen »εἶδομεν« bedeutet und darum auch z. B. die Idee, die Vorstellung der eschatologischen Herrlichkeit der Gerechten einschließt, hat in bezug auf das Wesen Gottes keinen Erkenntnischarakter, wie etwa die visio comprehensiva (das erkennende Schauen) der scholastischen Theologie⁸⁶. Die »Schau des Verstandes« (Kontemplation) beschränkt sich auf die Energien Gottes und dementsprechend ist sie ebenfalls auf die Heilswirklichkeit ausgerichtet. Sie ist jene höhere geistige Kraft im Menschen, die durch die Herabkunft des Hl. Geistes bei der Taufe erneuert und umge-

⁸³ Oratio 19, 2: BEP 54, 172. Vgl. Th. Nikolaou, Die Kunst und ihr erzieherischer Wert ..., (Sonderdruck aus Theologia 49), Athen 1979, S. 14 f.

⁸⁴ Ant. I, 10: PG 99, 340 D–341 A. Unter Berücksichtigung dieser Stelle ist es unverständlich, wenn G. Lange (Bild und Wort. Die katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts, Würzburg 1969, S. 219) rigoros meint, daß Theodoros »keinen Blick mehr für die katechetischen oder moralischen Seiten des Bilderkultes (hat)«. Es trifft vielmehr zu, daß er die katechetische Bedeutung der Ikonen zwar nicht mehr in den Vordergrund stellt, aber sie eindeutig lehrt: Ep. II, 36: PG 99, 1217 D–1220 A: »... δῆλον ὅτι ἐκ τοῦ μιμήματος, ἡγουν εἰκότος, πολὺ τὸ ὄφελος πρόεισι ... τί ἂν γένοιτο ὠφελιμώτερον τε καὶ ἀναγωγικώτερον; Ἐμφασις γὰρ ἐστὶ τῆς αὐτοψίας, καὶ σεληνιαῖόν τι φῶς, ἵνα καὶ οἰκείῳ παραδείγματι χρῆσθωμαι, πρὸς ἡλιακὸν φῶς ἢ εἰκὼν«. Ep. 199: PG 99, 1605 BC: »ὑπόμνησιν ... τῶν ... κηρυχθέντων«.

⁸⁵ Aus dem Zitat von Basileios fehlen die Worte »δι' ἀκοῆς«. Vollständig dagegen: Theodoros Stud., Refutatio 4: PG 99, 445 D. Ep. II, 36: PG 99, 1217 C. Ep. II, 171: PG 99, 1537 C. Vgl. auch Ant. I, 20: PG 99, 352 A.

⁸⁶ Über die scholastische Unterscheidung zwischen dem erkennenden und dem begreifenden Schauen, die der griechischen Patristik fremd ist, vgl. Wl. Lossky, Schau Gottes, (Bibliothek für Orthodoxe Theologie und Kirche 2), Zürich 1964, bes. S. 11 ff.

formt wird. Sie ist die geistige Schau (πνευματική θεωρία) der patristischen und byzantinischen Denkgeschichte, die im Zusammenhang mit der Sinnenschau steht und mit dieser das geistliche Leben des Menschen formt⁸⁷. Die Sinnenschau trägt zu der geistigen Schau bei und »durch beides werden wir im Glauben an das Mysterium der Oikonomia bestätigt«⁸⁸ und bestärkt. Beides verhilft den Gläubigen zu einem Fortschreiten von den Geschöpfen zu Gott, zu seinem Heil in Christus und seiner Einigung mit Gott. Die »Schau des Verstandes« bei Theodoros ist nicht die intellektuelle Schau der platonischen Ideen, die zum Bereich des Göttlichen gehörten. Sie setzt auch nicht an den platonisierenden Intellektualismus des Evagrius an, wonach der reine Verstand das Licht Gottes empfängt und die Schau der Hl. Trinität eine wesentliche Erkenntnis (γνώσις οὐσιώδης)⁸⁹ genannt wird. Ihre feste Grundlage bilden vor allem die weiterführenden Gedanken über die geistige Schau von Ps.-Dionysios, Maximos dem Bekenner und Johannes von Damaskos.

Die ikonographischen Themen beziehen sich also aufgrund dieser Ausführungen unerläßlich auf das Mysterium der Oikonomia und verdeutlichen somit das Heil in Christus. Sie greifen Ereignisse und Vorstellungen auf, die in der Hl. Schrift und im Leben der Kirche vorkommen. Im Mittelpunkt dieser Ereignisse steht die Menschwerdung des Logos Gottes, der Heiland Jesus Christus.

2. Die Ikonentheologie in ihrem christologischen Bezug

Berücksichtigt man die Erörterungen im Kapitel »Christologie und Ikonentheologie vor Theodoros Studites«, so bleibt es unbegreiflich und schlicht falsch, wenn Dimitrios Balanos⁹⁰ die bereits angeführten Ansichten überbietet und meint, daß Theodoros, »indem er der Frage der Bilder eine christologische Färbung beimaß, dieser dogmatischen Charakter gab und infolgedessen jeden Häretiker nannte, der der Ikone der Gottesmutter und aller Heiligen nicht die nötige Verehrung zollte«. Denn die Frage der Bilder hatte, wie wir gesehen haben, schon lange vor Theodoros christologisches Gewicht. Ebenso falsch ist auch jenes eingangs dieser Studie zitierte Urteil, nach dem Theodoros die »Linien der chalzedonensischen Christologie ins Unerträgliche auszog«⁹¹.

Rufen wir uns hier zunächst die christologischen Entscheidungen in Erinnerung: Wurden im I. Ökumenischen Konzil (Nikaia 325) und den daran anschließenden heftigen Diskussionen im 4. Jahrhundert die Gottheit Jesu Christi und seine Wesenseinheit (ὁμοούσιον) mit dem Vater und dem Hl. Geiste ausformuliert, so beginnt mit der Fragestellung von Apollinarios von Laodikeia der langwierige Prozeß einer terminologischen

⁸⁷ Theodoros Stud., Ant. I, 7: PG 99, 336 CD. Vgl. auch Joh. Dam., De imag. III, 12: Kotter III, 123–124. Siehe hierzu auch Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos ..., Ostkirchliche Studien 25 (1976) 152.

⁸⁸ Theodoros Stud., Refutatio: PG 99, 456 C: »συντρεχούσης τῆς ὁψεως τῇ τοῦ νοῦ θεωρίᾳ· καὶ δι' ἀμφοῖν βεβαιούμενοι εἰς πίστιν τοῦ τῆς οἰκονομίας μυστηρίου«.

⁸⁹ Vgl. hierzu Wl. Lossky, Schau Gottes, S. 86 f.

⁹⁰ D. Balanos, Οι βυζαντινοὶ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς ἀπὸ τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453, Athen 1951, S. 24–25.

⁹¹ Vgl. oben S. 24, Anm. 6 und 7.

Klärung des Verhältnisses der Gottheit und der Menschheit zueinander in Jesus Christus. Zu dieser Klärung haben führende Theologen der alexandrinischen und der antiochenischen Schule beigetragen. Der Prozeß führt zunächst zu der Entscheidung des III. Ökumenischen Konzils (Ephesos 431), nach der wir bekennen, daß »unser Herr Jesus Christus, der eingeborene Sohn Gottes, vollkommener Gott und vollkommener Mensch aus logischer Seele und Leib, vor den Weltzeiten aus dem Vater nach der Gottheit und am Ende der Tage derselbe für uns und für unsere Rettung aus Maria der Jungfrau nach der Menschheit geboren wurde; denselben (bekennen wir) der Gottheit nach eines Wesens mit dem Vater (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα) und der Menschheit nach eines Wesens mit uns (καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα). Denn es ist eine Einigung zweier Naturen erfolgt. Deshalb bekennen wir einen Christus, einen Sohn, einen Herrn Wir wissen aber, daß die Theologen (θεολόγους ἄνδρας) die evangelischen und apostolischen Worte über den Herrn teils gemeinsam auf eine Person beziehen, teils gleichsam auf zwei Naturen verteilen und (wir wissen,) daß sie die gottgemäßen (Worte) in bezug auf die Gottheit Christi, die niedrigen aber in bezug auf seine Menschheit überliefern«⁹². Zwar sprach man in dieser Entscheidung von der ἕνωσις δύο φύσεων, aber die Art und Weise dieser Einigung blieb offen. Antiochener und Alexandriner konnten deshalb die Einigung entsprechend ihren Grundsätzen und d. h. auch unterschiedlich deuten: Einigung im Sinne der einen geistigen Energie (Wirkung) der beiden Personen in Christus (Antiochener) oder Einigung im Sinne des einen göttlichen Logos (Alexandriner). Darauf antwortete das Konzil von Chalkedon (451), das zuerst den Horos des Konzils von Ephesos in seinen Hauptzügen wiederholte und darüber hinaus formulierte: »(Wir bekennen) einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen, der in zwei Naturen **unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt** (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως) erkannt wird; der Unterschied der Naturen wird niemals wegen der Union aufgehoben; vielmehr wird die Eigenschaft einer jeden Natur bewahrt und sie kommt in eine Person oder eine Hypostase zusammen. (Wir bekennen) nicht einen in zwei Personen geteilten oder getrennten, sondern einen und denselben eingeborenen Sohn, Gott Logos, Herrn Jesus Christus, wie von alters her die Propheten über ihn und er, der Herr Jesus Christus selbst, uns gelehrt haben, und das Glaubensbekenntnis der Väter überliefert hat«⁹³.

Nach diesem Bekenntnis von Chalkedon, welches für die volle und unverkürzte Gottheit und Menschheit Jesu Christi Zeugnis ablegt und für die Bewahrung der Eigenschaften einer jeden Natur, der göttlichen sowie der menschlichen, auch nach der Union eintritt — aufgrund der hier näher beschriebenen Art der Einigung —, begegnet uns in Jesus Christus die eine gottmenschliche Person. Darin wurde nicht »die Lehre des Nestorios erneuert«, wie die alexandrinische Patriarchalchronik der Monophysiten aus dem 7. Jahrhundert schreibt⁹⁴, sondern der von alters her überlieferte Glaube der Kirche terminologisch ausgearbeitet und ausformuliert. Es ist bemerkenswert, daß die hier zitierte Patriarchalchronik der Monophysiten damit das Gegenteil von dem behauptet, was das

⁹² I. Karmiris, DSMn, I, S. 154–155.

⁹³ I. Karmiris, DSMn, I, S. 175.

⁹⁴ *Patrologia Orientalis* I, 443.

Anliegen der »Christologie von unten« heute ist. Daß aber beide einen einseitigen Standpunkt vertreten, braucht man nicht zu erwähnen.

Den christologischen Entscheidungen von Chalkedon bleibt die Lehre des V. Ökumenischen Konzils treu und ihnen entspricht auch voll und ganz das Bekenntnis des VI. Ökumenischen Konzils. Den von monophysitischen Kreisen hervorgebrachten Häresien des Monothetismus und des Monoenergismus hielt das Konzil entgegen, daß wir in Jesus Christus entsprechend der Lehre von der Union der zwei Naturen — »zwei natürliche Willen« und »zwei natürliche Energien« »unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt« verkünden. Der menschliche Wille widersetzt sich zwar nicht dem göttlichen, vielmehr folgt und gehorcht er ihm, bleibt aber auch selbst nach seiner Vergöttlichung erhalten (τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῆρέθη, σέσωσται δὲ μᾶλλον). Auch die der menschlichen Natur zukommende Energie wird in Jesus Christus voll bekannt, »denn wir erkennen sowohl die Wunder als auch die Leiden einer und derselben (Person) mal der einen mal der anderen der Naturen (sc. zugeordnet), aus denen er besteht und in denen er das Sein hat ... Wir glauben, daß unser Herr Jesus Christus, unser wahrer Gott, auch nach der Fleischwerdung einer aus der Heiligen Trinität ist; wir lehren, daß seine zwei Naturen durch seine eine Hypostase klar erscheinen, in der er sowohl die Wunder als auch die Leiden nicht dem Schein nach, sondern wahrhaftig durch sein ganzes, dem Heilsplan entsprechendes irdisches Auftreten bewies, wobei der Naturenunterschied in dieser einen Hypostase daran erkannt wird, daß jede Natur in Gemeinschaft mit der anderen (μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας) das Eigene will und wirkt«⁹⁵. Es handelt sich also um das wahrhaftige und geschichtlich bezeugte Heilsmysterium der Menschwerdung der einen Person Jesu Christi, welche während ihres gesamten irdischen, dem Heilsplan entsprechenden Wirkens in Erscheinung tritt (οἰκονομικὴ ἀναστροφή).

Theodoros Studites bleibt der vorangegangenen Theologiegeschichte und auch speziell diesen christologischen Entscheidungen bis ins Detail treu und wendet sie in seinem theologischen Denken konsequent an. Dies beginnt bereits mit der strengen Unterscheidung zwischen dem Dogma der Theologie und dem Mysterium des Heilsplanes, die oben dargelegt wurde. Das Zentrum des Mysteriums des Heilsplanes macht die geschichtlich wahrgenommene eine Person Jesu Christi aus, in welcher sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur vereinigt sind. Die Abbildung der in Erscheinung getretenen einen Person Jesu Christi ist daher nur konsequent und selbstverständlich. Theodoros ist deshalb der festen Überzeugung, daß eine Leugnung der Darstellbarkeit Jesu Christi der Ablehnung des Heilsmysteriums in Jesus Christus gleichkäme⁹⁶. Sein christologischer Grundsatz besteht darin, »einer jeden Geburt (sc. der göttlichen vom Vater und der menschlichen aus Maria) das Ihrige zuzuschreiben«⁹⁷. Nach diesem Grundsatz verlangt die doppelte Wirklichkeit in Jesus Christus auch eine doppelte Perspektive. Christus vereinigt in sich, der Zwei-Naturen-Lehre gemäß, zwei Eigenschaften: Er ist ἀπερίγραπτος

⁹⁵ I. Karmiris, DSMn, I, S. 223–224.

⁹⁶ Vgl. Theodoros Stud., Ant. III, 1: PG 99, 408 A: »Εἰ μὴ (sc. περιγραπτός ὁ Χριστός) ἄρα φαντασία τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον«.

⁹⁷ Theodoros Stud., Ant. III, 2: PG 99, 417 C: »ἐκάστη γεννήσει ἀπονέμειν τὰ οἰκεῖα«.

(unumschreibbar) und περιγεγραμμένος (bestimmt, umschrieben). Er bleibt unumschreibbar, insofern er vom Vater gezeugt wird, und wird umschrieben, insofern er von seiner ebenfalls umschriebenen Mutter geboren ist. Aufgrund seiner Geburt aus Maria hat er selbstverständlicherweise die Eigenschaft des Umschriebenseins und d. h. ein »artifizielles Bild« (εἰκόνα τεχνητὴν), »das dem mütterlichen Bild entspricht. Wenn er aber (sc. ein solches Bild) nicht hätte, wäre er nicht von einer umschriebenen Mutter, und er wäre nur aus einer Geburt, nämlich der väterlichen; dies wäre aber die Widerlegung seines Heilsplanes (ἀναιρετικὸν τῆς αὐτοῦ οἰκονομίας)«⁹⁸. Dies wäre also eine tatsächliche Verkürzung der Menschheit Jesu Christi und würde Unvollkommenheit des Heils in Christus bedeuten. In Anlehnung an die christologischen Entscheidungen und in Anspielung an den bekannten christologisch-soteriologischen Satz von Gregor dem Theologen (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον)⁹⁹ formuliert er dies folgendermaßen: »Und er (sc. Jesus Christus) ist einer und derselbe in zwei Naturen, vollkommener Gott und vollkommener Mensch und in keiner dieser Vollkommenheiten fehlt ihm eine Eigenschaft, die er nicht angenommen hat (καὶ ἐν ἑκατέρῳ τελείῳ οὐχ ὑφεῖς τι ἰδίωμα ἀπρόσληπτον); er besitzt dagegen alles vom Vater göttlicherweise und alles von der Mutter menschlicherweise, **als echter Sohn**«¹⁰⁰.

Gegen diesen christologisch neuralgischen Gesichtspunkt erhoben die Ikonengegner den Einwand, daß Christus durch die bildliche Darstellung in »zwei Söhne« bzw. in »zwei Personen« im nestorianischen Sinne getrennt wird. Diesem Einwand entgegnete Theodoros, daß dies in keiner Weise zutrifft, »denn wie in bezug auf die Theologie (d. h. die Heilige Trinität) das, was den Hypostasen eigen ist, das eine Wesen (φύσις) der Gottheit nicht teilt, sondern hypostatisch unterschieden wird, was von der Natur her gemeinsam ist, so teilt wiederum hinsichtlich der Oikonomia das, was den Naturen eigen ist, nicht die eine Hypostase des Logos Gottes, sondern es wird der Natur nach unterschieden, was von der Hypostase her gemeinsam ist. Wenn man aber im Umschrieben-Werden, welches der menschlichen Natur eigen ist (ὅπερ ἰδιάζον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως), trennt, dann trennen auch dort (sc. bei der Heiligen Trinität) das Ungezeugt-Sein (ἀγέννητον) und Gezeugt-Sein (γεννητόν) und Ausgegangen-Sein (ἐκπορευτόν), was den drei Hypostasen eigen ist, das eine Wesen. Aber diese (sc. diese Existenzweisen der drei göttlichen Personen) trennen nicht, obwohl sie (sc. die Existenzweisen) sich voneinander unterscheiden. Auch hier also (sc. trennen) das Unumschreibbare der Gottheit und das Umschreibbare der Menschheit nicht die eine Hypostase Christi (οὐδὲ ἐνταῦθα ἄρα τὴν μίαν ὑπόστασιν Χριστοῦ τὸ ἀπερίγραπτον τῆς θεότητος καὶ περιγραφτὸν τῆς ἀνθρωπότητος), obwohl sie (sc. diese Eigenschaften) verschieden voneinander sind«¹⁰¹. Theodoros versteht es hier, mit bewundernswerter Akribie und meisterhafter

⁹⁸ Theodoros Stud., Ant. III, 2: PG 99, 417 C. Vgl. auch 3: PG 99, 428 B. Refutatio 30: PG 99, 472 C. Ep. ad Plat.: PG 99, 505 A. Vita ... Theodori 64: PG 99, 173 BC: »ἡ τῆς Δεσποτικῆς εἰκόνης ἀθέτησις ... ποιεῖ ἀθέτησιν ... αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ· ὃς κοινωνία σαρκὸς ἡμῖν ὁμιλήσας, ἀνθρώπος τε γέγονε καθ' ἡμᾶς, καὶ τῆς αὐτοῦ θείας μορφῆς ἐγνώρισε τὸν χαρακτῆρα ἡμῖν«.

⁹⁹ Gregor der Theologe, Ep. 101 ad Cledonium: BEP 60, 264.

¹⁰⁰ Theodoros Stud., Ep. II, 156: PG 99, 1488 B.

¹⁰¹ Theodoros Stud., Problemata 13: PG 99, 484 C. Ep. ad Plat.: PG 99, 501 B. Bezüglich der »zwei Personen« bzw. der »zwei Söhne« vgl. auch Ant. III, 1: PG 99, 400 C ff.

Geschicktheit die christologische Lehre des »περιγραφτὸν σῶματι, ἀπερίγραφτον θεότητι«, auf die er sich ständig¹⁰² bezieht, zu verteidigen. Sein Hinweis auf die Analogie in der Trinitätslehre überzeugt vollkommen: Die Eigenschaften der zwei Naturen verhalten sich zu der einen Person so wie die Existenzweisen der drei Personen zum einen Wesen der Gottheit. Jedenfalls wird er in seinen Schriften nicht müde, die christologisch grundlegende Wahrheit zu betonen, daß Jesus Christus im Fleische darstellbar ist (Περιγραφτὸν ὁμολογεῖν τὸν Χριστὸν σαρκί), und dieses Bekenntnis als »das rechte Wahrheitsdogma« (τὸ ὀρθὸν δόγμα τῆς ἀληθείας) zu betrachten¹⁰³. Mit diesem Bekenntnis weicht Theodoros nicht im geringsten von den christologischen Entscheidungen der vorangegangenen Zeit und insbesondere vom Dogma des Konzils von Chalkedon ab. Vor allem aber weiß sich Theodoros mit dem Zeugnis des Neuen Testaments einig, zumal der Terminus technicus περιγραφτὸν (von περιγράφειν = umschreiben, umzeichnen, beschreiben) eine Wiedergabe sowohl mit Worten als auch mit Zeichnungen bedeutet und deshalb eine Analogie des Bildes zu der Schrift enthält.

Die Abweichung von dem überlieferten Glauben erblickt Theodoros dagegen zu Recht in der Lehre der Ikonoklasten. Wie seine Vorgänger bezeichnet er darum den Ikonoklasmus als »Häresie«¹⁰⁴ und hebt hervor, daß die Bildergegner »Christus-Bekämpfer« (Χριστομάχοι) sind¹⁰⁵. Er verwendet sogar den charakteristischen Begriff ἡμίχριστοι¹⁰⁶, womit er sich auf das Bekenntnis der Ikonoklasten bezieht, welches, christologisch betrachtet, den halben Christus, d. h. nur den Gott Logos, nicht aber auch den Menschen Jesus erfaßte. Dieser Begriff kommt dem Ausdruck Monophysitismus gleich. Wie verhält sich nun der christologisch richtige Grundsatz von der Undarstellbarkeit der Gottheit und der Darstellbarkeit der Menschheit Jesu Christi zum Bild Christi?

Ausschlaggebend für diese Frage ist das Dogma von der communicatio idiomatum und die Auffassung des Autors vom Bilde. Nach dieser Auffassung gibt es kein Bild der Natur (z. B. der Menschennatur), sondern nur ein Bild der Person (der Hypostase), des konkreten Menschen, so wie dieser in Erscheinung tritt. Jesus Christus kann demnach weder nach seiner göttlichen noch nach seiner menschlichen Natur im abstrakten Sinne abgebildet werden. Das Bild Christi bezieht sich nicht speziell auf seine Naturen, sondern auf die eine Person Jesu Christi. Diese geschichtlich aufgetretene und wahrgenommene Person ist darstellbar und undarstellbar zugleich, weil sie die Eigenschaften der beiden (göttlichen und menschlichen) Naturen hat¹⁰⁷, in denen sie existiert. Noch konkreter werden im Bilde Christi die Eigenschaften (ιδιώματα) der menschlichen Natur wiedergegeben, so wie sie uns aber in der einen konkreten gottmenschlichen Hypostase entgegen treten: Jesus Christus »ist einer und derselbe der Hypostase nach; er hat die Unvermischtheit (τὸ ἀσύγχυτον) der eigenen Naturen in den jeweils eigenen Grenzen. Des-

¹⁰² Theodoros Stud., Ant. II: PG 99, 353 BC, wo die Worte von Gregor dem Theologen zitiert werden; vgl. auch oben S. 29, Anm. 25.

¹⁰³ Theodoros Stud., Ep. II, 156: PG 99, 1488 C.

¹⁰⁴ Vgl. Refutatio: PG 99, 464 C: »den schlimmsten Irrtum aller nach Christus aufgekommenen Häresien«.

¹⁰⁵ Vgl. auch oben S. 35, Anm. 49.

¹⁰⁶ Theodoros Stud., In S. Joannis Bapt. nativitatem, Oratio 7, 5: PG 99, 752 C. Vgl. auch Michaelis, Vita et Conversio ... Theodori ..., 68: PG 99, 328 A.

¹⁰⁷ Theodoros Stud., Ant. III, 1: PG 99, 392 BC.

halb entweder akzeptierst du das Umschreibbare (περιγραπτόν) oder, wenn du dies nicht tust, leugne auch das Sichtbare und das Berührbare und das Begreifbare und alles, was diesen entspricht«¹⁰⁸. Die Eigenschaft der Darstellbarkeit Jesu Christi entspringt seiner menschlichen Natur und hört nicht auf, »eine natürliche und nicht gemeinsame Eigenschaft« (φυσικὸν καὶ ἀκοινώνητον ἰδίωμα) derselben zu sein; sie ist nicht austauschbar mit der Undarstellbarkeit seiner göttlichen Natur¹⁰⁹. So wie aufgrund des Dogmas von der communicatio idiomatum die Gottheit sich nicht verwandelt hat, als sie Fleisch wurde, so verändert sie sich auch ihrer Undarstellbarkeit nach nicht, wenn die Person Jesu Christi im Fleische abgebildet wird¹¹⁰. Die Darstellbarkeit Christi ist die Darstellbarkeit der menschlichen Natur allgemein, die aber in einem Individuum geschaut und erkannt wird (τὴν καθόλου φύσιν ... τὴν ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένην)¹¹¹. Das Individuum, besser gesagt die Hypostase Christi, weist die Darstellbarkeit der menschlichen Natur auf, weil diese auch nach der Union mit der undarstellbaren göttlichen Natur ihre Eigenständigkeit nicht verloren hat. »Denn«, schreibt Theodoros, »wenn die Naturen, die sich hypostatisch (καθ' ὑπόστασιν) vereinigt haben, nicht zu einer Umwandlung in die jeweils andere gekommen sind, und auch nicht die eigenen Namen umgetauscht haben, sondern vielmehr die Doppeltheit auch nach der Einigung in einer einzigen Person sowohl der Sache als auch dem Namen nach bewahrt haben, dann ist es genau so auch bei ihren Eigenschaften; sie haben sich nicht in ihrer natürlichen Qualität verändert; sie haben auch nicht ihren doppelten Namen verloren; sie bleiben in Christus unversehrt. Von diesen (sc. Eigenschaften) her wird er (sc. Christus) umschreibbar und unumschreibbar bekannt«¹¹².

Wenn man die bisherigen Erörterungen zusammenfaßt, so kann man sagen, daß die Darstellbarkeit Jesu Christi nach Theodoros Studites in engstem Zusammenhang mit dem Dogma der hypostatischen Union der zwei Naturen steht. Sie ist eine Darstellbarkeit der Hypostase und nicht der zwei Naturen; diese Zusammenfassung liefert Theodoros auch selber: Περιγραπτὸς ἄρα ὁ Χριστὸς καθ' ὑπόστασιν, κἂν τῇ θεότητι ἀπερίγραφτος, ἀλλ' οὐκ ἐξ ὧν συνετέθη φύσεων (**Daher ist Christus umschreibbar der Hypostase nach, obwohl er der Gottheit nach unumschreibbar ist, aber nicht den**

¹⁰⁸ Theodoros Stud., Ant. I, 3: PG 99, 332 C.

¹⁰⁹ Theodoros Stud., Ant. III, 1: PG 99, 393 A.

¹¹⁰ Theodoros Stud., Ant. III, 1: PG 99, 393 B.

¹¹¹ Theodoros Stud., Ant. III, 1: PG 99, 397 C. 401 A. Anhand des Grundsatzes, daß die Naturen nicht dargestellt werden können, wandten die Ikonenfeinde ein, daß Jesus Christus nicht abbildbar sei, weil er die ganze Menschennatur als solche [τὸν καθ' ὅλου (sc. ἄνθρωπον), ἥτοι τὴν ὅλην φύσιν] angenommen hätte, um sie zu retten. Theodoros argumentierte dagegen richtig, daß Christi Menschennatur in einem Individuum, einer konkreten Person, betrachtet wird, welche nach den Evangelien ißt, trinkt, wächst etc.: Ant. I, 4: PG 99, 332 D–333 A. 7: PG 99, 336 D f. Vgl. hierzu auch Hans Georg Thümmel, Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert, (Das östliche Christentum, NF 40), Würzburg 1991, S. 47. Ein weiterer Einwand der Ikonoklasten, der mit dieser Problematik zusammenhing und von falschen christologischen Voraussetzungen ausging, lautete, »daß das Bild ein Bild der Person ist und in diesem (sc. Bild) die göttliche Natur unpersönlich ist, da sie unumschreibbar ist«: Nikephoros, Antir. I, 39: PG 100, 207 A.

¹¹² Theodoros Stud., Problemata 11: PG 99, 484 A.

Naturen nach, aus denen er zusammengesetzt wurde)¹¹³. Das, was im Hinblick auf Christus dargestellt wird, sind in der Tat nicht die beiden Naturen, sondern die eine Person, in der die beiden Naturen hypostatisch vereinigt sind¹¹⁴. Hierbei bleibt die Gottheit undarstellbar. Denn sie ist unumschreibbar in ähnlicher Weise, wie wenn wir Christus mit Worten beschreiben. Wenn im eingangs erwähnten Zitat von H.-G. Beck¹¹⁵ auf den ersten Teil dieses Satzes hingewiesen wird und daraus die Folgerung gezogen wird: »So bleibt für Theodoros als Merkmal der Ikone und des Bildes überhaupt schlangweg nur die Identität in der Hypostase, die ταυτότης τῆς ὑποστάσεως«, so erscheinen mir einige schwerwiegende Differenzierungen und Konkretisierungen erforderlich:

1. Von ταυτότης τῆς ὑποστάσεως spricht Theodoros an dieser Stelle, aber auch sonstwo — soweit es mir bekannt ist — nicht. Er spricht an anderen Stellen von ταυτότης ὁμοιώσεως¹¹⁶, aber diese »Identität der Ähnlichkeit« betrifft nicht nur und speziell das Bild Christi, sondern allgemein die Ähnlichkeit zwischen Urbild und Abbild. Das Moment der Ähnlichkeit ist für das Verständnis des Bildes schlechthin konstitutiv und unerlässlich. Dies legt bereits die Etymologie und die Hauptbedeutung des Begriffes εἰκὼν¹¹⁷ nahe und ist im Grunde eine Selbstverständlichkeit.

2. Die Formel ταυτότης ὁμοιώσεως kann auch nicht allgemein als »Identität (ταυτότης) zwischen Abbild und Urbild« interpretiert werden, wovon ebenfalls H.-G. Beck¹¹⁸ im selben Zusammenhang spricht. Denn das eine bedeutet nicht das andere. Ταυτότης ὁμοιώσεως bedeutet nicht allgemein »Identität zwischen Abbild und Urbild«,

¹¹³ Theodoros Stud., Ant. III, 1: PG 99, 405 C. Vgl. Ant. III, 1: PG 99, 401 D. 1: PG 99, 413 C: »περιγραπτός ἄρα ὁ Χριστὸς κατὰ τὴν ἐνώματον αὐτοῦ θέαν· ὥσπερ καὶ ἀπερίγραφτος κατὰ τὴν ἀθέατον αὐτοῦ οὐσίαν.« Problemata 15: PG 99, 485 A.

¹¹⁴ Vgl. auch Theodoros Stud., Ep. ad Plat.: PG 99, 501 B: Es ist »eine und dieselbe Hypostase Christi, auch wenn sie im Bild umschrieben wird«. Zur Begründung dieses Sachverhaltes zitiert er auch das VII. Ökumenische Konzil: Ep. II, 194: PG 99, 1592 C: »Καὶ ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα, προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν.«

¹¹⁵ Vgl. oben S. 24, Anm. 7. Ähnlich verschwommen und ohne Belege für den Ausdruck »Identität der Hypostase« äußert sich auch G. Lange, Bild und Wort, S. 221–222.

¹¹⁶ Vgl. Theodoros Stud., Ant. III, 2: PG 99, 417 B. 3: PG 99, 420 D–421 A, wo auch die Verehrung der Ikone durch die »Identität der Ähnlichkeit« begründet wird [zur Frage der Ikonenverehrung bei Theodoros siehe V. Crumel, L'iconologie de saint Theodore Studite, Échos d'Orient 20 (1921) 257–268]. 4: PG 99, 432 A. Ep. 65: PG 99, 1288 B: »Οὐ γὰρ ταυτὸν εἰκὼν καὶ ἀρχέτυπον τῇ φύσει, ἀλλὰ ταυτὸν τῇ ὁμοιώσει ... οὐκ ἐν αὐτῇ (sc. τῇ εἰκόνι) ὄντος τοῦ Χριστοῦ φυσικῶς, ἀλλὰ σχετικῶς, ἥγουν ὁμοιωματικῶς.«

¹¹⁷ Theodoros Stud., Ant. II, 23: PG 99, 368 C: »ἢ γὰρ εἰκὼν κατ' ἐτυμολογίαν, τὸ εἰκὼς δηλοῖ· τὸ δὲ εἰκὼς τὸ ὅμοιον«. Ep. ad Plat.: PG 99, 500 B f. Vgl. auch die Definitionen z. B. bei Joh. Dam., De imag. I, 9: Kotter III, 83: »Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ πρωτότυπον, μετὰ τοῦ καὶ τινα διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτό«. III, 16: Kotter III, 83: »Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμά τινος ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον«. Nikephoros, Antir. I, 28: PG 100, 277 A: »εἰκὼν ἐστὶν ὁμοίωμα ἀρχετύπου, ὅλον ἐν ἑαυτῇ τοῦ ἐντυπομένου τὸ εἶδος διὰ τῆς ἐμφερείας ἐναποματτομένη, τῷ διαφῶρῳ τῆς οὐσίας, κατὰ τὴν ὕλην καὶ μόνον παραλλάσσουσα.«

¹¹⁸ Von der Fragwürdigkeit der Ikone, S. 20, mit Anm. 41, wo er auf die Formel ταυτότης ὁμοιώσεως hinweist. Eine solche Interpretation erinnert an Kaiser Konstantins unbegründete Behauptung von der Homöousie des Bildes mit dem Abgebildeten: Nikephoros, Antir. I, 15: PG 100, 225 A: »ὁμοούσιον αὐτὴν (sc. τὴν εἰκόνα) εἶναι τοῦ εἰκονιζόμενου.«

sondern »Identität der Ähnlichkeit«¹¹⁹; nur so viel! Wenn man pauschal von »Identität zwischen Abbild und Urbild« spricht, verwischt man auch die substantielle Differenz zwischen beiden und vor allem, daß es sich nicht um ein und dasselbe Ding handelt. Die Ikone beinhaltet keine Ontologie und hat darum für sich allein keine Existenz.

3. Mit der Identität der Ähnlichkeit hängt auch die Identität des Namens (ἡ ταυτότης ... τῆς κλήσεως) zusammen, welche Urbild und Abbild verbindet. Urbild und Abbild verhalten sich, nach den charakteristischen Worten von Theodoros, so wie »Schatten und Wahrheit«¹²⁰, Natur und Satzung (φύσις καὶ θέσις), Original und Abgeleitetes, Ursache und Verursachtes; es wäre ein Irrsinn, wenn man beides »als dem Wesen nach identisch« begreifen würde; dem Wesen nach sind Christus und das Bild Christi selbstverständlich unterschiedliche Dinge, auch wenn für beide wegen der Ähnlichkeit zwischen Urbild und Abprägung (δι' ἐκτυπώματος ἐξομοίωσιν τοῦ ἀρχετύπου) ein und derselbe Name (sc. Christus) verwendet wird¹²¹. Wie er an dieser Stelle ausführt, wird die Ikone Christi »Χριστὸς καὶ Χριστοῦ« genannt; der erste Name im Sinne eines Homonymen (κατὰ τὸ ὁμώνυμον), der zweite wegen der Relation (κατὰ τὸ πρὸς τι).

4. Mit dem oben zitierten zusammenfassenden Satz (»Daher ist Christus umschreibbar der Hypostase nach, obwohl er der Gottheit nach unumschreibbar ist, aber nicht den Naturen nach, aus denen er zusammengesetzt wurde«) unterstreicht Theodoros, was das Bild Christi darstellt, nämlich seine Hypostase und nicht seine Naturen, obwohl die im Bilde dargestellten Eigenschaften die Eigenschaften der menschlichen Natur sind. Eine »Mitdarstellung« (συμπεριγραφή) der göttlichen Natur, was die Ikonoklasten immer wieder als Vorwurf vorbrachten¹²², weist er mit Entschiedenheit zurück¹²³. Dies verdeutlicht er an anderer Stelle¹²⁴ mit dem Hinweis auf das Leiden Christi am Kreuz: So wie

¹¹⁹ Vgl. auch *Theodoros Stud.*, Ant. III, 3: PG 99, 420 D, wo von ὁμοιότης ὑποστάσεως (Ähnlichkeit der Hypostase) die Rede ist, was ebenfalls die Tatsache betrifft, daß die Ähnlichkeit des Bildes mit dem Urbild sich auf die eine Person bezieht.

¹²⁰ *Theodoros Stud.*, Ant. I, 12: PG 99, 344 A, wo das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild ebenfalls mit den Begriffen ἀλήθεια und σκιά wiedergegeben wird. Besonders bezeichnend und anschaulich ist allerdings die Beschreibung dieses Verhältnisses mit den Begriffen »Sonnenlicht« und »Mondlicht«: Ep. II, 36: PG 99, 1220 A; siehe auch oben S. 43, Anm. 84.

¹²¹ *Theodoros Stud.*, Ant. I, 11: PG 99, 341 BC. 20: PG 99, 349 C. Siehe auch Iambi Nr. 30–35; bes. Nr. 30: PG 99, 1792 BC:

Ἦνπερ βλέπεις εἰκόνα, Χριστοῦ τυγχάνει,
Χριστὸν δὲ καὶ τὴν λέξον, ἀλλ' ὁμώνυμος.
Κλήσει γὰρ ἔστι ταυτότης, ἀλλ' οὐ φύσει.
Ἀμφοῖν δὲ προσκύνῃσι ἀσχίστως μία.
Ταύτην ὁ τοῖνυν προσκυνῶν, Χριστὸν σέβει.
Μὴ προσκυνῶν γάρ, ἐχθρὸς αὐτοῦ καὶ πάνυ.
Ὡς τὴν ἀναγραφεῖσαν ἐνσαρκον θεῶν,
Τούτου μεμνηνὸς μὴ σεβασθῆναι θέλων.

Vgl. hierzu auch *P. Speck*, Theodoros Studites Jamben auf verschiedene Gegenstände, (*Supplementa Byzantina* 1), Berlin 1968, S. 175–176.

¹²² Vgl. die Fragmente von Kaiser Konstantin V. bei *H. Hennepf*, *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes*, Leiden 1969, S. 53 f.

¹²³ *Theodoros Stud.*, Ant. III, 1: PG 99, 393 A. Vgl. *Problemata* 11 ff: PG 99, 484 A–485 A.

¹²⁴ *Theodoros Stud.*, Ant. I, 12: PG 99, 344 A–C.

dort die göttliche leidensunfähige Natur — trotz des Leidens des Fleisches — nicht gelitten hat, so wird bei der Darstellung Jesu Christi »nach der menschlichen Gestalt« seine göttliche Natur nicht mitabgebildet; denn im Bild ist nicht einmal die wiederhergestellte menschliche Natur gegenwärtig, sondern »lediglich die Relation« (μόνον ἢ σχέσις). Es handelt sich um eine Beziehung nicht »der natürlichen Union nach« (οὐ φυσικῇ ἐνώσει), sondern »der Gnade nach« (χάριτι); diese gnadenhafte Beziehung, welche Urbild und Ikone verbindet¹²⁵, gleicht der des heiligen Kreuzes und aller gottgeweihten Dinge.

All dies ist m. E. christliche Gottes- und Heilslehre, insbesondere chaledonensische Christologie ohne Übertreibungen, nur konsequent auf die Bilder angewandt. Diese Anwendung bewegt sich übrigens völlig im Rahmen der Vorschrift des Quinisextums und der Äußerungen des Damaskeners und des VII. Ökumenischen Konzils. Es genügt wohl, hier nur auf einige zusätzlichen Äußerungen dieses Konzils hinzuweisen: »Denn Gott, sagt er (Joh 1, 18), hat niemand jemals gesehen; denn er ist unumschreibbar und unsichtbar und unbegreifbar, aber umschreibbar der Menschheit nach. Denn wir kennen Christus aus zwei Naturen und in zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen. Die eine ist also unumschreibbar und die andere wird in dem einen Christus als umschrieben betrachtet. Und das Bild ähnelt dem Urbild nicht dem Wesen nach, sondern nur nach dem Namen und nach der Satzung der zu kennzeichnenden Glieder«¹²⁶.

Zum Thema dieses Aufsatzes läßt sich abschließend sagen, daß, theologisch betrachtet, die christologischen Streitigkeiten konsequenterweise 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 VI. Ökumenischen Konzil. Der christologische Bezug des Bilderstreites gehört deshalb von Anfang an zum ikonoklastischen Arsenal und bleibt für beide Parteien grundlegend und entscheidend. Von dieser Perspektive aus erweist sich die Christologie als Prüfstein sowohl der Legitimität der Bilder als auch des Eindringens des Göttlichen in die menschliche Sphäre bzw. der Begegnung und Vereinigung Gottes mit dem Menschen. Für die christliche Religion ist diese letztere Frage eine tief christologische¹²⁷. Es ist die Frage der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person Jesu Christi, d. h. die Frage unserer

¹²⁵ Hierzu vgl. auch den charakteristischen Satz »πιστευτέον χάριν θείαν ἐν αὐτῇ ἐπιφοιτᾶν, καὶ ἀγασμοῦ αὐτὴν ὑπάρχειν μεταδοτικὴν τοῖς πίστει προσιοῦσιν«: *Theodoros Stud.*, Ep. ad Plat.: PG 99, 505 B. Siehe dazu mehr *Dim. Tselengidis*, Ἡ χαρισματικὴ παρουσία τοῦ πρωτοτύπου στὴν εἰκόνα του κατὰ τὴν εἰκονολογία τῆς Ἐκκλησίας, (Sonderdruck aus ΟΙΚΟΔΟΜΗ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΙΑ, Band 2), Kozani 1991.

¹²⁶ *Mansi* 13, 244 AB: »Θεὸν γάρ, φησὶν, οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ἀπερίγραπτος γάρ καὶ ἄορατος καὶ ἀκατάληπτος, ἀλλὰ περιγραφτὸς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. ἐκ δύο γάρ φύσεων ἴσμεν τὸν Χριστόν, καὶ ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαιρέτως, ἦγουν θεία καὶ ἀνθρωπίνη· ἡ μία οὖν ἀπερίγραπτος, καὶ ἡ μία περιγεγραμμένη ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ θεωρεῖται. καὶ ἡ εἰκὼν οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν τῷ πρωτοτύπῳ ὅμοιον ἢ μόνον κατὰ τὸ ὄνομα καὶ κατὰ τὴν θέσιν τῶν χαρακτηριζομένων μελῶν.« Vgl. auch 252 CD. 257 D.

¹²⁷ Ohne theologische Grundlage sind daher die zusammenfassenden Bemerkungen von *Sebastian Brock*, Iconoclasm and the Monophysites, in: *A. Bryer and J. Herrin* (Hgg.), Iconoclasm, S. 57: »the real ... issue underlying the whole Iconoclast controversy has nothing at all to do with Christology, and very little (directly at least) with the legitimacy of images. It is, rather, a question of how far the divine is allowed to impinge on the human world«.

Gemeinschaft mit dem Dreieinigen Gott. Von diesem Blickwinkel her bilden die Entscheidungen aller sieben Ökumenischen Konzile (von Nikaia I im Jahr 325 bis Nikaia II im Jahr 787) eine theologische Einheit; eine Überzeugung, die sich — nicht zuletzt dank des theologischen Denkens und Engagements von Theodoros Studites — sehr früh durchsetzte und im Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche als der Kirche der sieben Ökumenischen Konzile widerspiegelt¹²⁸.

¹²⁸ Bezeichnend dafür ist der Brief von Theodoros an die Kaiser Michael und Theophilos: *Theodoros Stud.*, Ep. II, 199: PG 99, 1600 B – 1612 C. Refutatio 30: PG 99, 472 ff. Ep. II, 162: PG 99, 1516 A. Vgl. auch den Horos des Konzils von 879–880: *I. Karmiris*, DSMn, I, S. 268 und 269. Siehe hierzu *Johan Meijer*, A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879–880, (Analecta Vlatadon 23), Thessaloniki 1975, S. 267. Vgl. darüber hinaus *Photii*, Ep. 1, 5: *Balettas*, S. 140–142. *Mansi* 13, 349 E: »Εἰ τις οὐ πα-
ραδέχεται τὴν καθ' ἡμᾶς ἁγίαν ταύτην καὶ οἰκουμένην ἐβδόμην σύνοδον ... ἀνάθεμα ἔστω ἀπὸ
τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ τῶν ἁγίων οἰκουμένων ἐπτὰ συνόδων«. Vgl.
auch *Th. Nikolaou*, Die Synodale Verfassung und die Ökumenischen Konzile der Kirche, *Ofo* 5 (1991)
215–221.