

Das siebte ökumenische Konzil (Nikaia 787) in der lutherischen Kirchengeschichtsschreibung*

von Martin Wallraff, Bonn

Die Stellung der lutherischen Kirche zum zweiten Konzil von Nikaia 787 ist merkwürdig unbestimmt. Mit Recht stellt Hans Georg Thümmel in der Theologischen Realenzyklopädie fest: »Ob das 2. Nicaenum formal anerkannt wird, ist kaum auszumachen«¹. In der Tat ist es in den reformatorischen Kirchen nie zu einer offiziellen Anerkennung oder Nichtanerkennung dieses für die östliche Kirche so zentralen Konzils gekommen. Auch in den systematisch-theologischen Arbeiten wird diese Frage nicht geklärt, in der Regel nicht einmal gestellt. Anders in der Kirchengeschichtsschreibung: Dort läßt sich nicht nur beobachten, daß das Konzil breit rezipiert und ausführlich untersucht wird, sondern es zeichnen sich auch sehr deutlich Wertungen und theologische Urteile ab, auch wenn diese oft implizit bleiben.

Betrachtet man diese Wertungen und Urteile näher, so stellt sich einerseits heraus, daß sie über die Jahrhunderte erstaunlich stabil bleiben – möglicherweise gerade weil sie implizit sind –, doch andererseits auch, daß seit der Reformationszeit eine charakteristische Verschiebung stattgefunden hat. In einem knappen chronologischen Durchgang möchte ich den Befund vorstellen. Der theologische Ertrag kann nicht nur fruchtbar werden im Blick auf das ökumenische Gespräch mit der Orthodoxie, sondern auch für die innerlutherische historische Reflexion.

1. Das 16. Jahrhundert

Die erwähnte Unklarheit in bezug auf das zweite nizänische Konzil hat einen – womöglich den entscheidenden – Grund in der Haltung der Reformatoren². Genauer gesagt, kann kaum im engeren Sinne von einer Haltung gesprochen werden, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß eindeutige und klare Stellungnahmen vorlägen. Dieser Mangel ist jedoch weder auf Desinteresse noch auf theologische Ablehnung zurückzuführen, sondern erklärt sich schlicht durch die Quellenlage. Bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts war es sehr

* Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, der am 31. Mai 1997 auf der Jahrestagung des Jungen Forums Orthodoxie der EKD in Hildesheim gehalten worden ist. Ich danke den Teilnehmern für eine lebendige und fruchtbare Diskussion. Außerdem knüpft der Aufsatz an meinen Beitrag »Luthers Stellung zum Ökumenischen Konzil« in OFo 7 (1993) 221–237 an; dort hatte ich mit dem Hinweis geschlossen, daß Luthers Konzilslehre im Falle des siebten ökumenischen Konzils eine bestimmte theologische Wertung zwar nicht begründet, wohl aber ermöglicht und in gewissem Sinne erfordert (236).

¹ Hans Georg Thümmel, Nicäa. II. Ökumenische Synode von 787, in: TRE 24, Berlin 1994, S. 441–444: 443.

² Zum folgenden vgl. Martin Wallraff, Die Rezeption des zweiten Konzils von Nikaia (787) im 16. Jahrhundert, in: ARG (im Druck), hier speziell S. 22.

schwer, sich ein zutreffendes und eigenständiges Bild von den Ereignissen um das nizänische Konzil 787 zu machen. Die wichtigste direkte Quelle darüber, nämlich die Akten des Konzils, wurden zum ersten Mal 1540 in lateinischer Übersetzung gedruckt³; vorher standen nur indirekte und teilweise verwirrende oder verkehrte Informationen in mittelalterlich-westlichen Chroniken und Geschichtswerken zur Verfügung. So bekennt Luther in seiner Konzilsschrift von 1539 auch selbst, daß seine historischen Studien nur bis zum Konzil von Chalkedon im Jahre 451 reichen – und selbst dafür waren die Recherchen schon schwierig genug⁴. Auch nach der Publikation der Akten 1540 wurde das theologische Interesse und die Bedeutung dieser Texte nicht sofort erkannt. Es bedurfte eines weiteren Anstoßes, um die Diskussion in Gang zu bringen; dieser wurde durch die Publikation der *Libri Carolini* neun Jahre später in Paris gegeben, also der Stellungnahme der karolingischen Theologen gegen die in Nikaia beschlossene Form der Bildertheologie⁵. Daß damit ein überaus brisantes Dokument vorlag, wird deutlich, wenn man sich als Hintergrund die protestantischen Bilderstreitigkeiten vor Augen führt⁶: Der allgemein hoch verehrte Kaiser Karl der Große konnte nun von denjenigen als Gewährsmann ins Feld geführt werden, die ohnehin gegen religiöse Bilder in den Kirchen waren. So griff Calvin schon ein Jahr nach der Publikation der *Libri* dieses Dokument in der Neubearbeitung seiner *Institutio* auf⁷. Auf der Gegenseite erkannte man sofort die Gefährlichkeit der Angelegenheit und bestritt die Echtheit der *Libri*⁸. Die damit ausgelöste Diskussion, die bis ins vorige Jahrhundert hinein nicht zur Ruhe gekommen ist, kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Doch unmittelbare Folge war es, daß sich das historische Interesse nun auch auf das Konzil selbst richtete.

Ihren ersten fruchtbaren Niederschlag fanden diese Studien in der monumentalen Kirchengeschichtsdarstellung der Magdeburger Zenturien⁹. Diesem protestantischen Klas-

³ Concilium nicenum. Synodi nicenae quam graeci septimam vocant... actiones omnes contra iconoclastas et iconomachos... Opus nunc recens inventum et e Graeco versum per G. Long. Köln 1540.

⁴ »Was aber die Ursache dieses Konzilii [sc. Chalkedon] sei gewesen, das wollt ich selbst gern von einem andern lernen, denn hierher reicht keine glaubwürdige Historia«, WA 50, 592.

⁵ Opus inlustrissimi et excellentissimi spectabilis viri, Caroli Magni... contra Synodum, quae in partibus Graeciae, pro adorandis imaginibus stolidè sive arroganter gesta est. o. O. [Paris] 1549.

⁶ Aus der umfangreichen Literatur zu diesen Streitigkeiten sei nur der Aufsatz von Georg Kretschmar, Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils und die Stellung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zu den Bildern, in: *Ofo* 1 (1987) 237–252 genannt, weil er auch die hier verhandelte Problematik in den Blick nimmt (S. 237 f.). Weitere Literatur ist zugänglich über Norbert Schnitzler, Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts, München 1994.

⁷ In der Ausgabe von 1550 bei der Auslegung des zweiten Gebots: 3,37–39 (CR 29,393 f.); in der Ausgabe von 1559 (der letzten) im Kontext der Gotteslehre: 1,11,14–16 (CR 30,85 f.).

⁸ Nicht die ersten, aber die bekanntesten, niveaувollsten und damit wirkungsreichsten Bestreiter waren Baronio und Bellarmin, vgl. die ausführliche Dokumentation der Diskussionen bei Hubert Bastgen, Das Capitulare Karls d. Gr. über die Bilder oder die sogenannten *Libri Carolini*, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 37 (1912) 15–51 und 455–533: 455–474.

⁹ Der lange, das Programm charakterisierende Titel lautet: *Ecclesiastica Historia integram ecclesiae Christi ideam, quantum ad Locum, Propagationem, Persecutionem, Tranquillitatem, Doctrinam, Haereses, Ceremonias, Gubernationem, Schismata, Synodos, Personas, Miracula, Martyria, Religiones extra Ecclesiam, et statum Imperij politicum attinet, secundum singulas Centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia et fide ex vetustissimis et optimis historicis, patribus et aliis scriptoribus congesta: per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica. Basel 1559 ff., hier Bd. 5, cent. 8 (Basel 1564), Sp. 587 ff. (im locus de synodis).*

siker war in gewisser Weise die Grundtendenz bei der Darstellung des Konzils durch die vorausgehenden Diskussionen vorgegeben, insofern die Libri Carolini als echt und als theologisch maßgeblich angesehen wurden. Damit war eine kritische Distanz dem Nizänum gegenüber unvermeidlich. Diese ist auch tatsächlich zu beobachten; darüber hinaus fallen jedoch zwei Punkte besonders auf. Zum einen ist den Zenturiatoren eine außergewöhnlich gute und umfassende Recherche zu attestieren. Sie gründen ihre Darstellung nicht nur auf die Konzilsakten, sondern haben eine Reihe weiterer zeitgenössischer Quellen herangezogen. Das dabei entstehende Bild vom Ablauf der Ereignisse kann in groben Zügen auch nach heutigem Kenntnisstand noch aufrecht erhalten werden. Insbesondere haben sie sich Mühe gegeben, nicht nur die bilderfreundliche Synode 787 in Nikaia, sondern auch die vorausgehende ikonoklastische Synode 754 in Hieria einzubeziehen. Dieses Interesse ist vielleicht nicht allzu erstaunlich, wenn man die Gesamttendenz bedenkt, doch ist immerhin festzuhalten, daß man sich nicht in billige Polemik flüchtete, sondern sachlich und nüchtern das historische Material analysierte. Damit ist es vielleicht auch zu erklären, daß zwar von beiden Synoden berichtet wird, sie hätten den Anspruch der Ökumenizität erhoben, doch keine Entscheidung über die Berechtigung des Anspruchs im einen oder anderen Falle getroffen wird¹⁰.

Die andere Beobachtung erschließt sich erst auf den zweiten Blick: Eigenart des großangelegten Geschichtswerkes ist es, die Kirchengeschichte nach Themenbereichen, sogenannten loci, aufzuschlüsseln. Neben dem locus de synodis, in dem sich die eigentliche Darstellung des Konzils findet, ist auch der locus de doctrina zu berücksichtigen. Dort stützt sich der Abschnitt zur Christologie in erster Linie auf Johannes von Damaskos, also den theologischen Hauptvertreter der Ikonodulen. Es ist daher nur folgerichtig, daß die Sprache dann auch auf die Beschlüsse von Nikaia 787 kommt; sie werden zustimmend zitiert, unter anderem mit folgendem Satz: »So wie Gott und das Wort Gottes des Vaters unsichtbar ist und an jedem Ort seiner Herrschaft besteht, so ist es seiner angenommenen menschlichen Natur nach sichtbar und umschreibbar; ebenso ist es begreifbar (visibilis, circumscriptibilis, comprehensibilis)«¹¹. Daß damit nicht nur die altkirchliche Christologie im allgemeinen referiert ist, sondern im besonderen auch die entscheidende christologische Begründung für Bilder von Christus und von Ikonen in der Kirche überhaupt gegeben ist, mag den Zenturiatoren nicht bewußt gewesen sein. In jedem Fall ist damit der Grund gelegt für das spezifisch christologische Interesse an der Bildertheologie, wie es später für die protestantische Dogmengeschichtsschreibung typisch werden sollte.

2. Arnold und Mosheim

Doch zunächst waren es andere in den Zenturien angelegte Eigenarten, die in der Kirchengeschichtsschreibung in den Vordergrund treten sollten. Schon für Flacius, den spi-

¹⁰ Vgl. mit mehr Detail Wallraff (s. Anm. 2) S. 22.

¹¹ Quemadmodum Deus et verbum Dei patris invisibile, et in omni loco dominationis suae existit: ita secundum naturam humanam, quam assumpsit, visibilis et circumscriptibilis est. Item est comprehensibilis. Bd. 5, cent. 8, Sp. 107 f. (im locus de doctrina).

ritus rector des großen Magdeburger Unternehmens, spielte das geschichtstheologische Motiv vom »kleinen Häuflein der Aufrechten« eine große Rolle, das heißt die Idee, daß in der insgesamt vom Verfall bestimmten Kirchengeschichte zu allen Zeiten eine kleine Gruppe zu finden ist, die das wahre Evangelium aufrecht erhält¹². Vollends zur beherrschenden Leitidee wird dieses Motiv bei Gottfried Arnold, zusätzlich kombiniert mit dem starken Interesse des Pietismus an der Frömmigkeit des Individuums. Von daher könnte man erwarten, daß die Darstellung des zweiten nizänischen Konzils in seiner berühmten »Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie« (1699) noch stärker das Recht der unterdrückten Ikonoklastensynode 754 auf Kosten der später siegreichen Synode von 787 herausstreichen würde. Auch wenn das bis zum gewissen Grade der Fall ist, wird doch an beiden Seiten deutliche Kritik geübt. Das erklärt sich zum einen aus dem Anspruch, unparteiisch zu berichten; dieser Anspruch wird hier auch explizit erhoben¹³. Zum anderen aber ist das achte Jahrhundert in Arnolds Sicht so grundsätzlich vom Verfall geprägt, daß eine eingehendere historische Analyse nicht lohnt. Die Darstellung ist kurz und vertieft das von den Zenturiatoren gebotene Material nicht¹⁴. Daß es dem Pietisten Arnold, dessen Interesse an der gelebten Frömmigkeit die Kirchengeschichtsschreibung so bereichert hat, nicht gelungen ist, diesen Aspekt auch hier zu würdigen, hängt zweifellos nicht zuletzt mit seinem Mangel an konkreter Anschauung ostkirchlicher Frömmigkeit zusammen.

Daß unter diesen Umständen auch von der Geschichtsschreibung der Aufklärung nicht viel mehr zu erwarten ist, bedarf kaum einer Erläuterung. In Johann Lorenz von Mosheims *Institutiones historiae ecclesiasticae* von 1755 wird der Bilderstreit recht knapp in dem Abschnitt über Religion und Theologie abgehandelt¹⁵. Doch gerät dabei die dogmengeschichtliche Dimension gar nicht und die frömmigkeitliche nur als negatives Zerrbild in den Blick. Die Konzilsväter von Nikaia 787 werden in den schärfsten Tönen getadelt: »Es läßt sich nichts kindischeres und untauglicheres ersinnen als die Gründe und Argumente, mit denen die Bischöfe ihre Beschlüsse zu stützen suchten.«¹⁶ Die Synode 754 wird dagegen zwar stark gemacht, doch eine eigentliche theologische Würdigung ihrer Anliegen gibt Mosheim nicht.

¹² Dieses Motiv wird schon auf der Titelseite seines berühmten *Catalogus testium veritatis* (Basel 1556) deutlich, wo I Kön 19,18 zitiert wird: »Ich will übriggelassen siebentaused in Israel, alle Knie, die sich nicht gebeugt haben vor Baal.« Zu Flacius vgl. Oliver K. Olson, Flacius Illyricus, Matthias, in: *TRE* 11, Berlin 1983, S. 206–214 (Lit.), speziell zum *Catalogus* und seinem Geschichtsverständnis Christina B. M. Frank, Untersuchungen zum *Catalogus testium veritatis* des Matthias Flacius Illyricus, Diss. Tübingen 1990.

¹³ Arnold berichtet, daß beide Synoden den Titel ökumenisch für sich beanspruchten: »Wir wollen sie hier kürztlich, doch unpartheyisch besehen.« Gottfried Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie* von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688, Frankfurt 1699, S. 298.

¹⁴ Ebd. S. 298 f.

¹⁵ Johann Lorenz von Mosheim, *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri quatuor*, Helmstedt 1755, S. 308–311.

¹⁶ *Rationibus et argumentis, quibus decreta sua fulciunt antistites, nihil puerile magis et infirmius cogitari potest.* ebd. S. 311; es folgen heftige Beschimpfungen der Kaiserin Irene.

3. Neander und Baur

Eine grundsätzliche Änderung bedeutete das Werk von August Neander. Im dritten Band seiner »Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche« von 1834 findet sich eine außerordentlich material- und kenntnisreiche Darstellung des Bilderstreites, die auch in der historischen Analyse einen deutlichen Fortschritt brachte¹⁷. Das war nicht zuletzt durch die umfassende Berücksichtigung der Schriften des Theodoros Studites möglich. Dieser große Mönchstheologe gehörte der zweiten Phase des Streites im neunten Jahrhundert an, die Neander ausführlich berücksichtigt, doch mit Recht zieht er ihn auch zur allgemeinen theologischen Würdigung des Bilderstreites heran. Dabei kommt er zu einem feinen Urteil, das einerseits die christologische Fundierung der Bilderlehre scharf erkennt und andererseits das Proprium gegenüber anderen christologischen Streitigkeiten gerade in der bis an die Wurzel des christlichen Lebens gehenden Frömmigkeit erblickt: »Einer der eifrigsten Vertheidiger der Bilderverehrung, ... Theodorus Studita setzt den Unterschied zwischen diesen Streitigkeiten und den früheren, wie den Streitigkeiten über das Verhältniß der beiden Naturen oder Willen Christi darin, daß diese sich nur auf Begriffsunterschiede bezogen hätten, der Gegenstand jener aber etwas Sinnliches, Äußerliches und allen vor Augen liegendes sey. ... Ferner bezog sich dieser Gegensatz nicht bloß auf einzelne dialektische Begriffsbestimmungen, sondern es waren die Gegensätze allgemeiner religiöser Geistesrichtungen, welche hier im Kampfe mit einander auftraten, und der Sieg der einen oder der andern mußte durch die sich daraus entwickelnden Folgen über die ganze fernere christliche, kirchliche und dogmatische Entwicklung entscheiden.«¹⁸

Dementsprechend ist Neanders Darstellung der Grundtendenz nach viel freundlicher für die Bilderverehrer als die seiner Vorgänger. Zwar sieht er bei den Ikonoklasten in ihrem strengen Schriftbezug Verbindungen zum Protestantismus, doch teilt er ihre scharfe Ablehnung der Bilderverehrung als einen Rückfall in den Götzendienst nicht. Dabei sind ihm auch Frömmigkeitsübungen wie das Verbeugen und das Anzünden von Lichtern vor den Ikonen nicht etwa ein Greuel, sondern er kann sie als Äußerungen des frommen Gemütes positiv würdigen. Den Horos der Synode 787 referiert er differenziert und wohlwollend: »Wie sehr man aber doch Unrecht that, den Vertheidigern der Bilderverehrung den Vorwurf des Götzdienstes zu machen, erhellt aus dieser ausdrücklichen Bestimmung des Concils: wenn man sich vor den Bildern niederbeuge, sey dies als ein Zeichen der Liebe und Ehrerbietung keineswegs zu verwechseln mit der Anbetung, welche Gott allein gebühre, so wie Aehnliches bei dem Kreuzeszeichen, bei den Evangelienbüchern und andern geweihten Dingen statt finde. Zu jenem symbolischen Ausdruck der Gefühle wurde auch das Weihrauchstreuen und das Anzünden der Lichter gerechnet. Die dem Bilde erwiesene Ehre beziehe sich auf den durch das Bild Dargestellten.«¹⁹

Obgleich auch Neander vermutlich nicht viel unmittelbare Anschauung ostkirchlichen Glaubenslebens hatte, ermöglichte es ihm sein weiter Horizont und sein ehrliches Interesse

¹⁷ August Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 6 Bde in 11 Teilen, Hamburg 1826–52, 3, 276–341.

¹⁸ Ebd. S. 276 f.

¹⁹ Ebd. S. 325 f.

an den Äußerungen christlicher Frömmigkeit, bei der orthodoxen Bilderlehre und dem Konzil von Nikaia zu einer wesentlichen Vertiefung zu gelangen.

Eine gute Ergänzung und produktives Gegengewicht zum dem »Pectoraltheologen« Neander bildete sein Zeitgenosse Ferdinand Christian Baur in Tübingen. Im Hegelschen Geschichtsbild des Begründers der modernen Dogmengeschichtsschreibung war von Haus aus nicht viel Raum für die Ostkirchen, weil ihre Entwicklung nicht ohne weiteres auf den Gesamtprozeß der Kirchengeschichte aus westlich-protestantischer Sicht hin zu finalisieren war. Entsprechend kommt in Bours knappem »Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte« (1847) weder der Bilderstreit noch irgendein anderes spezifisch östliches Phänomen vor. Erst in der postum (1861) erschienenen »Christlichen Kirche des Mittelalters« schildert Baur den Bilderstreit²⁰. Wenn das in dem Abschnitt »Der christliche Cultus und die christliche Sittlichkeit« geschieht, so spiegelt sich darin mehr eine grundsätzliche Geringschätzung als die von Neander erkannte frömmigkeitliche Dimension des Streites. In der Durchführung geht Baur auf diese Dimension auch kaum ein, dafür aber um so ausführlicher auf die dogmenhistorische: Zum ersten Mal findet sich hier eine ausführliche Erörterung der christologischen Positionen beider Seiten. Die Ikonoklasten hatten ihren Gegnern sowohl unzulässige Trennung (Nestorianismus) als auch unzulässige Vermischung der beiden Naturen Christi (Eutychianismus) vorgeworfen. Trennung, weil nur die menschliche Natur in Bildern dargestellt werden kann; sie wird dabei von der göttlichen gelöst. Vermischung, weil im Bild doch auch ein Hinweis auf das Göttliche stecken soll, das aber nicht an Farben und Holz zu binden ist. Diese Argumentation mag ein Wahrheitsmoment haben, doch ihrerseits können die Ikonoklasten dem Vorwurf des Nestorianismus nicht entgehen: »Wird nun aber auch die Meinung der Bilderfeinde unter den Gesichtspunkt derselben Gegensätze gestellt, so ist sie zwar von dem eutychianischen Irrtum weit entfernt, aber der nestorianischen Häresie entgeht sie nur dadurch, daß sie in einem Dualismus stehen bleibt, welcher noch über die nestorianische Trennung hinausliegt und die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes überhaupt in Frage stellt.«²¹

So gibt Baur insgesamt der christologischen Argumentation der Bilderfreunde Recht; allerdings weist seine in sich aufhebenden Gegensätzen voranschreitende Geschichtsbeachtung auch auf die Grenzen der Bildertheologie hin: Sie sind erreicht, wo die auf der Inkarnation beruhende Abbildung des Göttlichen im Sinnlichen die umgekehrte Richtung annimmt, nämlich »vom Sinnlichen und Materiellen zum Geistigen und Abstracten zurückzugehen«²².

Baur hatte mit seiner Darstellung den Sinn für die christologische Dimension des Bilderstreites geschärft und damit die Tür geöffnet für die Sichtweise, die in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung die in groben Zügen bis heute beherrschende geblieben ist.

²⁰ Ferdinand Christian Baur, Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung, nach des Verfassers Tod hrsg. v. Ferdinand Friedrich Baur, Leipzig ²1869 (¹1861), S. 136–146.

²¹ Ebd. S. 141.

²² Ebd. S. 143.

4. Harnack und Seeberg

Adolf von Harnack machte in seinem »Lehrbuch der Dogmengeschichte« (1. Aufl. 1886–90) mit dieser Einsicht insofern ernst, als er sie in der Periodisierung der Geschichte umsetzte. Während die älteren Darstellungen an der starren Einteilung der Zenturien nach Jahrhunderten festhielten, hatte sich seit Neander eine etwas stärker sachlich orientierte Gliederung durchgesetzt, doch das Konzil von Nikaia fand nach wie vor seinen Platz in der chronologisch angemessenen Position der (im Westen) karolingischen Zeit. Harnacks abweichendes Vorgehen ist ein gutes Beispiel dafür, wie sehr Periodisierungsentscheidungen auch inhaltliche Deutungen präjudizieren können. Er konnte dem byzantinischen Bilderstreit ausschließlich in bezug auf die Lehrentwicklung in der Christologie irgendeine Bedeutung abgewinnen. Seine Darstellung der »Entwicklung des kirchlichen Dogmas« unterscheidet zwei Phasen, die der Christologie der Alten Kirche und die ins westliche Mittelalter hinüberführende Sünden- und Gnadenlehre. Das Konzil von Nikaia rechnete er der ersten Phase zu und präsentierte es als den Abschluß des christologischen Dogmas, wie es sich seit Nikaia 325 und Chalkedon 451 herausgebildet hatte²³. Danach springt die Darstellung im dritten Band in den Westen und gleichzeitig 400 Jahre zurück zu Augustin, um von dort aus das westliche Mittelalter zu behandeln. Das bedeutet natürlich, daß die Periodisierungsgrenze im Osten ganz anders verläuft als im Westen. Darin liegt als solches zunächst sicher kein Fehler, denn in der Tat verläuft die Entwicklung im Osten ganz anders als im Westen, und es wäre unsachgemäß, überall die gleiche starre Trennlinie zu ziehen. Merkwürdige Begleiterscheinung dieser Einteilung ist allerdings eine Doppelung: Der Bilderstreit wird einmal im altkirchlichen Teil aus byzantinischer Sicht dargestellt und muß dann nochmals bei der Behandlung des Mittelalters aufgegriffen werden, wenn es um die karolingische Reaktion darauf geht²⁴. Doch auch solche Doppelungen sind zwar mißlich, doch bis zum gewissen Grade unvermeidlich, wenn nicht völlig ohne Rücksicht auf inhaltliche Zusammenhänge chronologisch gegliedert wird.

Die eigentliche Problematik dieser Entscheidung wird jedoch sofort deutlich, wenn man darauf sieht, wie die weitere Entwicklung in Byzanz behandelt wird. Schon die zweite Phase des Bilderstreites im neunten Jahrhundert wird mit wenigen Worten abgetan, obgleich sie ohne Zweifel noch in den Themenkomplex gehört. Die Erklärung, daß dies nicht mehr dogmengeschichtlich relevant sei, ist nicht zutreffend, denn insbesondere das Schrifttum des Theodoros Studites ist theologisch sehr ergiebig²⁵. Alles Nachfolgende wird völlig ausgeblendet, denn das Mittelalter ist ausschließlich auf den Westen beschränkt. Nicht daß das byzantinische Mittelalter in den vorhergehenden protestantischen Darstellungen besser weggekommen wäre, doch nun wird dieses Manko ideologisch überhöht und explizit zum Grundsatz erhoben – wie die einschlägige Kapitelüberschrift programmatisch

²³ Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde, Tübingen ⁴1909–10 (¹1886–90), 2, 478–490.

²⁴ Ebd. 2, 478–490 und 3, 303–306, wobei übrigens die differenzierteren und interessanteren Äußerungen an der zweiten Stelle zu finden sind.

²⁵ Ebd. 2, 488–490, wo die knappe Darstellung der Bilderlehre Theodors mit dem Satz endet: »Mit dieser aus Superstition, Magie und Scholastik zusammengesetzten Ikonosophie darf man passend die Entwicklung abschliessen.«

zeigt: »Die Bilderverehrung als der abschliessende Ausdruck der griechischen Frömmigkeit.«²⁶

Die fatalen Folgen zeigen sich besonders bei dem großen Dogmenhistoriker Reinhold Seeberg, der trotz anderweitiger Differenzen an diesem Punkt Harnacks Darstellung konsequent weiterführt und in die historische Periodisierung umsetzt. Er galt und gilt mit Recht als Mittelalter-Experte; seine meisterliche Darstellung dieser Periode ist bis heute nicht überholt²⁷. Die Behandlung des zweiten Konzils von Nikaia steht jedoch nicht in dem Mittelalterband, sondern – unverhältnismäßig knapp – in dem über die Alte Kirche unter der bezeichnenden Überschrift »Die Bilderstreitigkeiten und das letzte Dogma der griechischen Christenheit«²⁸. Zum Abschluß der Darstellung des Konzils bemerkt Seeberg: »Es liegt eine eigentümliche Ironie der Geschichte darin, daß dasselbe Nicäa, in welchem einst das erste Dogma entstand, die Geburtsstätte [des] letzten griechischen Dogmas war. Die beiden Synoden von Nicäa markieren den Entwicklungsgang des griechischen Christentums: vom Dogma zu den Bildern«²⁹. Die von Haus aus sachgemäße Deutung des Konzils von der vorausgehenden christologischen Lehrbildung der Alten Kirche her ist dabei überlagert von der Vorstellung gänzlicher Erstarrung der griechischen Kirche, die weder historisch in dieser Form zu verifizieren ist noch zum Verständnis des Bilderstreites beiträgt. Zum Schluß des Kapitels hält Seeberg noch einmal in aller Deutlichkeit fest: »Das griechische Christentum besteht bis heute in der Form fort, die wir im dem vorigen Paragraphen kennengelernt haben«³⁰.

Das Desinteresse und die Abneigung des Kulturprotestantismus gegenüber der Orthodoxie mag bis zum gewissen Grad durch die Zeitumstände historisch erklärbar sein. Außerdem ist bei der erwähnten Periodisierungsentscheidung zu berücksichtigen, daß für eine Dogmengeschichte sinnvoll sein kann, was in anderer Perspektive, etwa für die Frömmigkeitsgeschichte, zu viele Aspekte ausblendet. Um so unverständlicher ist es jedoch, daß im Protestantismus seither an dieser Einteilung unverändert festgehalten wurde, und zwar nicht nur in der Dogmengeschichte, sondern auch in der allgemeinen Kirchengeschichtsschreibung. Das gilt noch weniger für die unmittelbaren Harnack-Schüler Karl Müller und Karl Heussi, dessen »Kompendium« ungemein breit gewirkt hat³¹, als vielmehr für die neueren Darstellungen etwa von Kurt Dietrich Schmidt, Carl Andresen (jüngst neu bearbeitet von Adolf Martin Ritter), Bernd Moeller, Ekkehard Mühlenberg und zuletzt Wolf-Dieter Hauschild³². Immerhin findet sich bei Hauschild insofern eine kleine

²⁶ Ebd. S. XV.

²⁷ Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 Bde, Leipzig ³⁻⁴1920–33 (¹1895–1920), Bd. 3, Die Dogmengeschichte des Mittelalters, ⁴1930.

²⁸ Bd. 2, Die Dogmenbildung in der Alten Kirche, ³1923, S. 353–362.

²⁹ Ebd. S. 361.

³⁰ So in der 2. Aufl. von 1910 (S. 329). In der 3. Aufl. verschiebt sich die Aussage unter dem Eindruck der russischen Revolution vollends ins Präteritale: »... bestand bis zu der großen Umwälzung der jüngsten Vergangenheit in der Form fort ...«, S. 362.

³¹ Karl Müller, Kirchengeschichte, Bd. 1,2, Tübingen 1892 (= 1921), S. 336–338; Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen ¹³1971 (¹1907–09), S. 162 f. bzw. 168.

³² Kurt Dietrich Schmidt, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen ⁹1990 (¹1949–54), S. 135 f. bzw. 196; Carl Andresen/Adolf Martin Ritter, Geschichte des Christentums I/1. Altertum, Stuttgart 1993, S. 120–123 bzw. I/2. Frühmittelalter – Hochmittelalter, 1995, S. 59 f.; Bernd Moeller, Geschichte des Christentums in Grundzü-

Änderung, als er in seinem neuen Lehrbuch vom »letzte[n] Beitrag ... zur gesamtchristlichen Lehrfixierung«³³ spricht. Damit ist zumindest zugestanden, daß der erreichte Abschluß nicht die Entwicklung der griechischen Kirche als solche betrifft, sondern nur die zwischen Ost und West herrschende Gemeinsamkeit. Indessen sind seit Harnack und Seeberg durchaus die Voraussetzungen geschaffen zu einer differenzierteren Wahrnehmung des byzantinischen Bilderstreites auch und gerade in seinen Auswirkungen für die weitere Entwicklung. Nicht nur ist es zum Ausbau der Byzantinistik als eigenem akademischen Fach an vielen europäischen Universitäten gekommen, sondern auch in spezifisch kirchengeschichtlicher Hinsicht ist viel Forschungsarbeit geschehen³⁴. Besonders eigenartig berührt es daher, wenn ein ausgewiesener Byzanz-Kenner wie Klaus Wessel an dem alten Topos vom zweiten nizänischen Konzil als »dem letzte[n] große[n] Beitrag des orthodoxen Christentums zur christlichen Lehrentwicklung« festhält – und zwar zu Beginn seines langen Beitrags über »Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz« im »Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte« von 1982³⁵.

5. Schlußfolgerungen

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Das zweite Konzil von Nikaia ist in der lutherischen Kirche fast von Anfang an rezipiert worden, und zwar schon früh ziemlich umfassend und sachlich angemessen. Daß das keine Selbstverständlichkeit war, zeigt der Vergleich mit weiten Teilen der übrigen byzantinischen Kirchengeschichte, die (manchmal bis heute) wenig beachtet worden sind³⁶. Daß es nie zu einer formellen Anerkennung oder Nichtanerkennung des Konzils gekommen ist, liegt sicherlich auch daran, daß die Rezeption zwar früh einsetzte, aber eben noch nicht in der ersten Generation der Reformatoren, die mangels Quellen noch keine konkreten Kenntnisse über das Konzil hatten.

Als das Hauptverdienst der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung wird man die Einsicht in die christologischen Hintergründe des Bilderstreites werten müssen. Diese findet sich schon in den Magdeburger Zenturien angelegt, doch eigentlich ausgeführt in der Dogmengeschichte seit Ferdinand Christian Baur. In den großen Werken von Adolf Harnack und Reinhold Seeberg ist sie gleichfalls vorausgesetzt, doch auf unglückliche Weise

gen, Göttingen ⁶1996 (¹1965), S. 119–121 bzw. 148; Ekkehard Mühlenberg, *Epochen der Kirchengeschichte*, Heidelberg ²1991, S. 116 f. bzw. 132; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Bd. 1. *Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh 1995, S. 198–203 bzw. 254.

³³ Ebd. S. 198, Hervorhebung von mir.

³⁴ Vgl. etwa die in dem eingangs (Anm. 1) zitierten Artikel von H. G. Thümmel zusammengetragene Literatur.

³⁵ Klaus Wessel, *Dogma und Lehre in der Orthodoxen Kirche von Byzanz*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hrsg. v. Carl Andresen, Bd. 1, Göttingen 1982, S. 284–405: 317 (übrigens durchaus in Gegensatz zu den allgemeinen Ausführungen S. 285).

³⁶ Das Defizit ist etwa von Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, München 1952 oder Friedhelm Winkelmann, *Die Darstellung der byzantinischen Kirchengeschichte in den protestantischen Kirchengeschichtswerken bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*. In: *Klio* 43/45 (1965) 611–645 (= ders., *Studien zu Konstantin dem Großen und zur byzantinischen Kirchengeschichte*, Birmingham 1993, Nr. IX) erkannt und benannt worden. Doch seine Behebung läuft erst allmählich an. Der vorliegende Aufsatz versteht sich als ein Beitrag dazu.

zur Geschichtsperiodisierung genutzt und insbesondere gekoppelt mit der Vorstellung von der völligen Erstarrung der Ostkirche. Logische Folge ist das Ausblenden aller späteren Entwicklungen. Es ist nicht zu bestreiten, daß orthodoxe Theologen selbst manchmal einem solchen Verständnis Vorschub geleistet haben, indem sie ihre eigene Tradition als seit der Alten Kirche unverfälscht, das heißt unverändert dargestellt haben. Inwieweit sie dabei ihrerseits durch das protestantische Geschichtsbild beeinflusst waren, wäre interessant näher zu untersuchen.

Grundsätzlich kann kein Zweifel sein, daß Periodisierungen für die Geschichtsschreibung ebenso notwendig wie unangemessen und daher angreifbar sind. Doch unabhängig davon, wie die Grenze zwischen Alter Kirche und Mittelalter im Osten und im Westen genau gezogen wird, sollte der Osten nicht mit dem Bilderstreit in ein finsternes Mittelalter verabschiedet werden, aus dem es bis heute kein Erwachen gibt. Diese Forderung ist um der historischen Wahrhaftigkeit willen zu erheben, noch ganz unabhängig von der ökumenischen Verständigung mit der Orthodoxie.

Ein guter Ansatz dafür könnte es sein, wenn bei der Darstellung des Bilderstreites die frömmigkeitliche Dimension stärker in den Blick genommen würde. Diese Dimension ist in der Kirchengeschichtsschreibung nur gelegentlich aufgetaucht, vor allem bei August Neander. Doch nur von hier aus wird erkennbar, daß der Bilderstreit nicht nur Schlußstein in der altkirchlichen Christologiedebatte war, sondern auch Grundstein für einen wertvollen und wichtigen Zweig christlicher Frömmigkeit, der weite Teile der Kirche über Jahrhunderte bis heute bestimmen sollte.

Im Interesse der ökumenischen Verständigung mit der Orthodoxie schließlich wäre zu fragen, ob nicht inzwischen die Voraussetzungen auch für eine formelle Anerkennung der zweiten nizänischen Synode als ökumenisches Konzil längst gegeben sind. Keines der gängigen Nachschlagewerke, Lehrbücher und Forschungsergebnisse verweigert der Synode noch diesen Titel – anders als bei den von Rom als ökumenisch bezeichneten Synoden des Mittelalters³⁷. Insofern hat sich faktisch längst die Anerkennung der sieben ökumenischen Konzile durchgesetzt, obgleich die Reformatoren nur vier anerkannten. Natürlich ist es inhaltlich im Protestantismus nicht zu einer so tiefen Rezeption der Bildertheologie von Nikaia gekommen wie im Osten. Doch gerade im Blick auf die christologische Begründung ist von lutherischer Seite kein grundsätzlicher Widerspruch angemeldet worden.

³⁷ Vgl. etwa Heussi (s. Anm. 31) S. 162; Thümmel (s. Anm. 1) S. 441; Andresen/Ritter (s. Anm. 32) S. 122; Hauschild (s. Anm. 32) S. 201.