

„Du sollst dir kein Gottesbild machen“

Die Undarstellbarkeit Gottes bzw. der Heiligen Trinität*

von Theodor Nikolaou, München

Die klassische Stelle des israelitischen Bilderverbots Ex 20,4 „Du sollst dir kein Gottesbild machen“, die als Titel dieses Beitrags gewählt wurde, gilt ohne Einschränkungen auch für die christliche Theologie. Diese Feststellung - noch dazu aus der Feder eines orthodoxen Theologen - mag viele überraschen. Man wird wohl einwenden: Ist es nicht die Orthodoxe Kirche, die durch ihre Ikonen das Gegenteil beweist? Wie kann man sagen, dass das alttestamentliche Verbot von Gottesbildern auch für die Christen volle Gültigkeit besitzt? Diese Fragen scheinen erst recht berechtigt zu sein, wenn man bedenkt, dass in der Tat nicht nur in römisch-katholischen, sondern auch in manchen orthodoxen Gotteshäusern Ikonen der Heiligen Trinität zu sehen sind.

Gerade dieser Umstand erfordert einige theologischen Klarstellungen. Im vorliegenden Aufsatz ist beabsichtigt, solche Richtigstellungen zu liefern. Die Ausführungen erfolgen auf der Grundlage der patristischen Tradition, mit der sich die Orthodoxe Kirche besonders verbunden weiß. Zu diesem Zweck werden hier in Kürze folgende Gesichtspunkte behandelt:

1. Die Unterscheidung zwischen „Dogma der Theologie“ und „Mysterium des Heilsplanes“ bzw. zwischen Wesenheit und Energien Gottes,
2. Was kann abgebildet werden? Die Undarstellbarkeit Gottes und
3. Die Ikone Christi.

1. Die Unterscheidung zwischen „Dogma der Theologie“ und „Mysterium des Heilsplanes“ bzw. zwischen Wesenheit und Energien Gottes

Zu den theologischen Reflexionen führender griechischer Kirchenväter, die sich vor allem im 4. Jahrhundert mit Irrlehren bezüglich der Trinitätslehre haben auseinandersetzen müssen, gehören einige Unterscheidungen, die in der Heiligen Schrift gründen und für die christliche Theologie und Kirche aller Zeiten grundlegend und verbindlich sind. So beispielsweise die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung bzw. zwischen Ungeschaffenem (ἄκτιστον) und Geschaffenem (κτιστόν), zwischen Theologie und Oikonomie, genauer gesagt, zwischen „Dogma der Theologie“ (δόγμα θεολογίας) und „Mysterium des Heilsplanes“ (μυστήριον οἰκονομίας) oder zwischen Wesenheit (οὐσία) und Energien (ἐνέργειαι) Gottes. Solche Unterscheidungen sind für das Thema der Undarstellbarkeit Gottes sehr aufschlussreich, weil sie von

* Der vorliegende Text ist die überarbeitete Fassung meines gleichnamigen Aufsatzes in: Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog, FS für Horst Bürkle, hg. v. Klaus Krämer - Ansgar Paus, Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 67-77.

vorneherein die Grenzen christlicher Theologie und dementsprechend die Grenzen dessen anzeigen, was über Gott in Wort, Schrift und Bild ausgesagt werden kann.

Besonders relevant ist für unser Thema die Unterscheidung zwischen „Dogma der Theologie“ und „Mysterium des Heilsplanes“¹. Unter „Dogma der Theologie“ verstehen die Kirchenväter die Lehre über den Dreieinigen Gott. Die Trinitätslehre ist die Theologie im eigentlichen Sinne. Danach ist es unmöglich, Gott zu begreifen, und noch unmöglicher, ihn zu beschreiben². Gott ist dem menschlichen Verstand einfach unzugänglich und unbegreifbar; er ist „jenseits aller Wesenheit und menschlichen Begreifens“³. Nur Gott kennt sich selbst, die Menschen dagegen wissen weder was noch wie Gott ist (οὐδ' ὅτι ποτὲ ἔστιν ἴσμεν τὸ Θεῖον, ἢ ὅ τί πέρ ἐστιν)⁴. Wenn wir über Gott adäquate Begriffe verwenden wollen, begnügen wir uns mit apophatischen Aussagen: Gott ist unkörperlich, unbeschreibbar, unsichtbar, immateriell, unendlich, unbegrenzt, ohne Gestalt etc.

Dieses apophatische Element in der Theologie haben die kirchlichen Schriftsteller und Väter des Ostens stets betont. Klemens von Alexandrien⁵ spricht davon, dass das Göttliche „unsichtbar ... und unaussprechlich (ist) ... denn das Eine wird nicht geteilt und ist deshalb unendlich ... also auch ohne Gestalt und ohne Namen“. Nach Gregor dem Theologen⁶ ist „das Göttliche unnennbar ... weder der Verstand hat die Wesenheit Gottes in irgendeiner Weise begriffen noch wurde sie von der menschlichen Stimme erfasst“. Gregor von Nyssa⁷ geht sogar etwas weiter und betont: „Die Erkenntnis des göttlichen Wesens ist der gesamten intelligiblen Natur unzugänglich und wird durch Negation bestimmt“ und die Begriffe, die wir auf Gottes Natur beziehen, „machen Götzen aus Gott und verkünden nicht Gott“. Indem Johannes von Damaskos⁸ diese patristische Lehre zusammenfasst, stellt er lakonisch fest: „Das Göttliche ist unendlich und unbegreifbar und nur dies ist begreifbar: seine Unendlichkeit und Unbegreifbarkeit“. In direkter Anlehnung an den Damaskener und in profunder Kenntnis der vo-

¹ Vgl. *Gregor der Theologe*, Or. 38, 8: BEP 60, 67 (PG 36, 320 B). *Basileios der Große*, Adv. Eunomium 2, 3: BEP 52, 188 (PG 29, 577 A). *Maximos der Bekenner*, Disputatio cum Pyrrho: PG 91, 348 C. *Johannes Damaskenos*, De fide orth. 1, 2: Kotter II, 8 (PG 94, 792 B). *Theodoros Studites*, Ant. I, 2: PG 99, 329 C ff. Ant. II, 4: PG 99, 353 D. 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.

² *Gregor der Theologe*, Oratio 28,4: BEP 59, 221 (PG 36, 29 CD): „φράσαι μὲν (sc. Θεὸν) ἀδύνατον ... νοῆσαι δὲ ἀδυνατώτερον“.

³ *Athanasios der Große*, Contra gentes 2: BEP 30, 32 (PG 25, 5 CD): „ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας“. Vgl. auch 35: BEP 30, 61 (PG 25, 69 AB).

⁴ *Theodoros Studites*, Ant. I, 2: PG 99, 329 C ff.

⁵ *Stromata* 5,12: BEP 8, 146 (PG 9, 121 AB): „ἀόρατον ... καὶ ἄρρητον ... ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἐν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον ... καὶ τοῖνυν ἀσημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον“. *Stromata* 5,11-12: BEP 8, 242 (PG 9, 397 C ff.): „ἀσθενὴς γὰρ φύσει ὁ ἀνθρώπειος λόγος καὶ ἀδύνατος φράσαι θεόν, οὐ τοῦνομα λέγω ... οὐδὲ τὴν οὐσίαν (ἀδύνατον γάρ), ἀλλὰ τὴν δύναμιν καὶ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ“.

⁶ Oratio 30,17: BEP 59, 262 (PG 36, 125 BC): „Τὸ θεῖον ἀκατονόμαστον ... οὐσίαν Θεοῦ παντελῶς ἡ νοῦς κερῶρηκεν, ἢ φωνῇ περιέλαβε“.

⁷ *De vita Moysis*: BEP 65A, 143 (PG 44, 377 AB): „πάσῃ τῇ νοητῇ φύσει τῆς θείας οὐσίας τὴν γνῶσιν ἀνέφικτον τῇ ἀποφάσει ταύτῃ διοριζόμενος. ... παντὸς νοήματος ... ἐν περινοίᾳ τινὶ καὶ στοχασμῷ τῆς θείας φύσεως γινόμενον εἶδωλον Θεοῦ πλάσσοντος καὶ οὐ Θεὸν καταγγέλλοντος“. Hom. in cant. 3: BEP 66, 147: „Die göttliche Natur liegt jenseits jeglichen Fassungsvermögens. Unsere Gedanken sind ein Götze dessen, was gesucht wird“. *Contra Eunomium* 2: BEP 67, 160 (PG 45, 937 C): „τὴν ἀπερινόητον τοῦ Θεοῦ φύσιν“.

⁸ *De fide orthodoxa* 1,4: Kotter II, 13 (PG 94, 800 B): „Ἀπειρον οὖν τὸ Θεῖον καὶ ἀκατάληπτον καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἡ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία“. Vgl. auch 1,12: Kotter II, 35 (PG 94, 845 B).

rangegangenen Theologiegeschichte betont auch Theodoros Studites, dass Gott von allen Theologen aller Zeiten als völlig unerfassbar und unumschreibbar bekannt wird⁹.

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“¹⁰. Unser Erkennen bewegt sich somit ausschließlich im Bereich der „Göttlichkeit“ (θεότης), d. h. des göttlichen Lebens und Wirkens ad extra (ἐνέργεια)¹¹, und dringt nicht in die unzugängliche und unbegreifliche Natur Gottes ein. Auch die Namen, die wir für Gott verwenden oder sich sogar in der Heiligen Schrift finden, legen bestenfalls das aus, was **um** die göttliche Natur verstehbar ist; sie enthalten keineswegs den Sinn der göttlichen Natur. Selbst die mystische Erfahrung bedeutet nicht Erfahrung und Erkenntnis des Wesens Gottes. Mystische Erfahrung und Gotteserkenntnis beschränken sich lediglich auf das Wirken der drei göttlichen Personen, auf die göttlichen Energien¹². Diese göttlichen Energien sind nichts anderes als das, wo-

⁹ Theodoros Studites, Ant. I, 2: PG 99, 329 C: „Ἀπερίληπτον γὰρ πάντη τὸ Θεῖον καὶ ἀπερίγραφτον, πρὸς ἐκάστου τῶν θεολόγων ὁμολογῆται“.

¹⁰ Basileios der Große, Epist. 234, 1: BEP 55, 283 (PG 32, 869 AB): Die Energien Gottes „sind mannigfaltig, das Wesen aber einfach. Wir sagen nun, dass wir unseren Gott in den Energien (ἐκ τῶν ἐνεργειῶν) erkennen; wir nehmen aber nicht an, dass wir an das Wesen (sc. Gottes) selbst herankommen. Denn seine Energien steigen auf uns herab, sein Wesen aber bleibt unzugänglich“. Vgl. auch Gregor von Nyssa, Contra Eunomium 2: BEP 68, 125-126 (PG 45, 524 AB): „Οὐδαμὲν γὰρ ὅτι πάντων τῶν ὀνομάτων, δι' ὧν τὸ θεῖον διασημαίνεται, τινὰ μὲν ἐνδεικτικὰ τῆς θείας μεγαλοσύνης ἐστίν, αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν λεγόμενά τε καὶ νοούμενα (sc. ἄφθαρτος, ἀόρατος etc.), τινὰ δὲ ταῖς ὑπὲρ ἡμᾶς τε καὶ πάσαν τὴν κτίσιν ἐνεργεῖαις ἐπονομάζεται (sc. οἰκτίρων, ἐλεήμων etc.)“. De beatitudinibus 6: BEP 66, 409-410 (PG 44, 1269 C-1272 B): „... τῆς θείας φύσεως ἀπαντάσματα (sc. ἁγιασμός, καθαρότης), δι' ὧν ὁ Θεὸς δρᾶται“. Gregor der Theologe, Ὁμιλία 30, 19: BEP 59, 263 (PG 36, 128 AB). Johannes Damaskenos, De fide orth. 1,4: Kotter II, 13 (PG 94, 800 B): „ἐπὶ Θεοῦ, τί ἐστίν, εἰπεῖν ἀδύνατον κατ' οὐσίαν“. Über die göttliche Energie siehe auch 1,14: Kotter II, 42-43 (PG 94, 860 C): „ἡ θεία ἔλλαμψις καὶ ἐνέργεια, μία οὐσα καὶ ἀπλή, καὶ ἀμερής, καὶ ἀγαθειδῶς ἐν τοῖς μεριστοῖς ποικιλλομένη καὶ τοῖς πᾶσι τὰ τῆς οἰκείας φύσεως συστατικὰ νέμουσα, μένει ἀπλή πληθυνομένη μὲν ἐν τοῖς μεριστοῖς ἀμερίστως, καὶ τὰ μεριστὰ πρὸς τὴν ἐαυτῆς ἀπλότητα συνάγουσα καὶ ἐπιστρέφουσα. Πάντα γὰρ αὐτῆς ἐφίεται καὶ ἐν αὐτῇ ἔχει τὴν ὑπαρξιν. Καὶ αὐτὴ μὲν τοῖς πᾶσι τοῦ εἶναι, καθὼς ἔχει φύσεως μεταδίδωσι καὶ αὐτῇ ἐστὶ τῶν ὄντων τὸ εἶναι, καὶ τῶν ζώντων ἡ ζωὴ, καὶ τῶν λογικῶς ὄντων ὁ λόγος, καὶ τῶν νοερῶν ὄντων ἡ νόησις. Αὐτὴ ὑπὲρ νοῦν οὐσα, καὶ ὑπὲρ λόγον, καὶ ὑπὲρ ζῶν, καὶ ὑπὲρ οὐσίαν.“ Euthymios Zigabenos, Panoplia Dogmatica 3: PG 130, 132 A: „Μεθεκτός μὲν ὁ Θεὸς κατὰ τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ (sc. Seines Wirkens in der Welt), ἀμέθεκτος δὲ κατὰ τὸ μηδὲν μετέχον αὐτῆς τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ἡ τῆς ζωῆς αὐτοῦ, ἡ τῆς σοφίας αὐτοῦ, ἡ τινος τῶν τοιοῦτων, ἅπερ ἔχει πάντα καθ' ὑπεροχὴν καὶ ἐξαίρετως.“

¹¹ Gregor von Nyssa, Quod non sint tres dii: BEP 68, 175 (PG 45, 124 D): „ἐνεργεῖαν σημαίνειν καὶ οὐχὶ φύσιν τὴς θεότητος ὄνομα“; siehe auch BEP 68, 176 (PG 45, 125 B-D). Wenn man diese Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energie Gottes nicht berücksichtigt, dann kommt man zu Verwechslungen auch bei dem Vergleich zwischen der Güte Gottes und der des Menschen, den Gregor zieht; siehe z. B. Ph. Böhner - E. Gilson, Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn³ 1954, S. 113.

¹² Gregor von Nyssa, Quod non sint tres dii: BEP 68, 173-174 (PG 45, 121 A): „ταῖς τῆς Γραφῆς ὑποθήκαις ἐπόμενοι ἀκατονόμαστον τε καὶ ἄφραστον αὐτὴν (sc. die göttliche Natur) μεταθήκαμεν καὶ πᾶν ὄνομα, εἴτε παρὰ τῆς ἀνθρωπίνης συνηθείας ἐξηγήρηται εἴτε παρὰ τῶν Γραφῶν παραδέδοται, τῶν περὶ τὴν θεῖαν φύσιν νοουμένων ἐμπνευστικῶν εἶναι λέγομεν, οὐκ αὐτῆς τῆς φύσεως περιέχειν τὴν σημασίαν“. BEP 68, 176 ff. (PG 45, 105 A ff.). Hom. in Cant. 3: BEP 66, 146-147 (PG 44, 820 C-821 A): „... ἡ θεία φύσις πάσης ὑπέρχεται καταληπτικῆς διανοίας. Τὸ δὲ περὶ αὐτῆς ἡμῖν ἐγγιγνόμενον νόημα ὁμοιωμά ἐστι τοῦ ζητουμένου“. De vita Moysis: BEP 65A, 159 (PG 44, 404 B). Contra Eunomium 3: BEP 67, 327 (PG 45, 684 B): Gott selbst ist „jenseits Gottes“ (ἐπέκεινα τοῦ Θεοῦ αὐτὸς ἐκεῖνος, ἐν τῇ αἰδίῳ μακαριότητι πρὸς οὐδὲν ὀριζόμενος). Den Gedanken, dass Gott sogar nicht Gott, sondern „jenseits Gottes“ ist, nennt E.v. Ivánka „einen ganz kühnen Gedanken“ (Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 159). Gregor der Theologe [Oratio 30,18-19: BEP 59, 262 f. (PG 36, 125)] meint

durch Gott sich dem Menschen offenbart und mit ihm eint; sie sind der göttliche Wille, die göttliche Macht, Gnade, Liebe, Erleuchtung, Vorsehung, das göttliche Licht, die göttlichen Charismen und Gaben schlechthin. Die göttlichen Energien sind also Gott in seinem Wirken, im Mysterium der Oikonomia; sie gehören darum nicht zum Geschaffenen sondern sind ungeschaffen.

Dieses Wirken Gottes im Mysterium der Oikonomia umfasst erst recht die sogenannte natürliche Gotteserkenntnis. Es handelt sich hier selbstverständlich nicht um eine doppelte Offenbarung (durch Christus und durch die Schöpfung) und auch nicht um zwei gleichwertige und etwa selbständige Aspekte der Gotteserkenntnis. Denn die Energien Gottes, wodurch und worin Gott sich dem Menschen erschließt, lassen sich zwar von seiner Natur (Wesen) unterscheiden, aber nicht trennen. Sie sind deshalb göttlich, unerschaffen und ewig. Sie sind - gemäß den Entscheidungen der Konzile im Zusammenhang mit den sogenannten „hesychastischen“ Streitigkeiten im 14. Jh. - „natürliche Energie des göttlichen Wesens“ und „gemeinsame natürliche Energie der drei Hypostasen“¹³. Dieses gemeinsame Wirken des Dreieinigten Gottes gipfelt im einmaligen Akt der Menschwerdung des Logos Gottes, im „Mysterium der Oikonomia“ schlechthin. Wahre menschliche Gotteserkenntnis bezieht sich daher - das muss betont werden - auf das „Mysterium der Oikonomia“, das gleichzeitig unsere Gemeinschaft mit Gott ermöglicht.

Was bedeutet aber „Mysterium der Oikonomia“ eigentlich? Der Begriff οἰκονομία (von οἰκονομεῖν = haushalten) begegnet uns in der griechischen Patristik in einer Vielfalt von Bedeutungen¹⁴. 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 Begriffes¹⁵. Es gibt keinen kirchlichen Heilsplan an und für sich,

mit Hinweis auf einige Schriftstellen (Ex 3,14; Dtn 4,24; Hebr 12,29; Ex 20,2; Jes 42,8 und Ex 15,3), dass, wenn menschliche Begriffe „wohl irgendwie sich auf das Wesen (Gottes) beziehen“ (μᾶλλον πως τῆς οὐσίας ὀνόματα), dann sind es die Namen „ὁ ὢν“ (der Seiende) und „ὁ Θεός“ (Gott). Alle anderen Begriffe beziehen sich entweder auf die „Herrschaft“ (ἐξουσία) oder die „Oikonomia“ Gottes.

¹³ „φυσικὴ τῆς θείας φύσεως ἐνέργεια“ und „κοινὴ ἐνέργεια φυσικὴ τῶν τριῶν ὑποστάσεων“; J. Karmiris, *Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae* (=DSMn), Bd. 1, Athen ²1960, S. 354 hier insbesondere S. 391 und S. 402.

¹⁴ Vgl. hierzu die Stellen bei G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961, s.v. οἰκονομία.

¹⁵ 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

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.

2. Was kann abgebildet werden? Die Undarstellbarkeit Gottes

Gott, der, wie oben dargelegt, unbegreifbar, unsichtbar, unendlich, ohne Gestalt usw. ist, wird im Sinne einer richtig verstandenen Ikonentheologie weder vor der Inkarnation Christi noch danach abgebildet. Gerade diese apophatischen Aussagen in der christlichen Gotteslehre stehen nach Theodoros Studites¹⁶ im schroffen Gegensatz zu der „Erfindungskunst“ (ἐπινοίας ἐφεύρεμα) der griechischen Philosophie. Die grundlegend unterschiedliche Gottesvorstellung zwischen dem Christentum und der griechischen Religion bzw. den außerchristlichen Religionen allgemein bedingt eine verschiedenartige Anbetung Gottes und auch eine andere Beurteilung der Bilder. In den außerchristlichen Religionen erheben die Bilder immer wieder 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 δαμονίων). Die heiligen Ikonen (ἱεραὶ 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.

Die Kirchenväter, die sich mit der Ikonentheologie befasst haben (Johannes von Damaskos, Theodoros Studites etc.), legen besonderen Wert darauf und wiederholen nachdrücklich, dass die göttliche Natur nicht darstellbar ist. Es handelt sich um eine Konstante in der Lehre über die Ikonen, dass die bildhafte Darstellung Gottes des Vaters bzw. der heiligen und lebenspendenden Trinität verboten ist. In diesem Punkt gilt unangetastet das Verbot des mosaischen Gesetzes. Darum erklären sie mehrfach das Abbilden Gottes, des Vaters, zur „**wahrhaften Sünde**“¹⁷.

Die goldene Regel für die Abbildbarkeit oder Nichtabbildbarkeit eines Wesens, an die die Theologie der Ikone sich streng zu halten hat, lautet: δυνάμεθα ποιεῖν εἰκόνας πάντων τῶν σχημάτων, ὧν εἶδομεν (**Wir können Bilder aller Gestalten anfertigen,**

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 Ρωμανικῆς Ἐκκλησίας, Bukarest 1969; Ἡ ἐκκλησιαστικὴ οἰκονομία. Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἱ. Σύνοδον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος von P. Bratsiotis - P. Trempelas - K. Mouratidis - A. Theodorou - N. Bratsiotis, Athen 1972. Vgl. auch H. S. Alivizatos, Die Oikonomia. Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche, hg. v. A. Belliger, Frankfurt a. M. 1998.

¹⁶ Ant. I, 2: PG 99, 329 D.

¹⁷ Vgl. z. B. Johannes Damaskenos, De imag. 2,5: PG 94, 1288 AB. Vgl. 1,4: PG 94, 1236 C. 7: PG 94, 1237 C. 15: PG 94, 1244 C. 2,8: PG 94, 1289 BC. 11: PG 94, 1293 D. 3,2: PG 94, 1320 BC. 4: PG 94, 1321 D. 7: PG 94, 1328 B. 9: PG 94, 1329 CD. 10: PG 94, 1332 BC.

die wir gesehen haben)¹⁸. Eine Abweichung von dieser Regel gibt es nach Johannes von Damaskos, dem wichtigsten Bildertheologen aller Zeiten, nicht und kann theologisch auch nicht verantwortet werden. Eine - allerdings theologisch verantwortbare - „Ausnahme“ bilden hierbei Ikonen mit symbolischem Inhalt.

Solche Bilder mit symbolischem Inhalt kannte auch das israelische Volk trotz des Bilderverbots. Das Bilderverbot betraf die strikte Abbildung Gottes durch Geschaffenes, etwa durch die Sonne, den Mond, die Sterne usw., nicht jedoch durch irgendwelche **symbolische** Darstellungen, „die Israel nach Möglichkeit auf die Schau und Anbetung des einen Gottes hinführten (ἀνάγεσθαι)“. Solche vom Bilderverbot nicht erfasste Darstellungen, die in diesem Zusammenhang von den Kirchenvätern genannt werden, sind der Krug mit Manna (Ex 16,33), die Stiftshütte (Ex 25,9), der Versöhnungsalter (Ex 25,17), die Cherubim (Ex 25,18), die Schlange aus Kupfer (Num 21, 8-9) etc.¹⁹ So ist z. B. die Schlange ein Typos Christi und die Stiftshütte ein deutlicher Typos der Anbetung Gottes im Geiste (προχάραγμα ἐναργές ... τῆς ἐν πνεύματι λατρείας)²⁰, wie dies im NT verlangt wird (vgl. Joh 4,24). Diese Darstellungen haben bloß **anagogischen Charakter** und berühren nicht das mosaische Bilderverbot und den auch darin bekräftigten theologischen Grundsatz der Unbegreiflichkeit und Unumschreibbarkeit Gottes. Das Bilderverbot selbst hatte ebenfalls diesen anagogischen Charakter; indem es vor der Vielgötterei schützte²¹, 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.“²²

Ebenfalls symbolischen Inhalts sind jene Bilder, die es seit der byzantinischen Zeit gibt und die Heilige Dreieinigkeit zum Gegenstand haben, wie z. B. das Gastmahl der drei Engel bei Abraham im Hain Mambre (Gn 18, 1 ff.) oder die Darstellung der Taufe Christi (Mt 3, 13-17; Mk 1, 9-11; Lk 3, 21-22; Joh 1, 32-34). Auch hier handelt es sich ganz bestimmt nicht um eine Abweichung von der oben genannten damaskeni-

¹⁸ Johannes Damaskenos, De imag. 3,24: PG 94, 1344 C.

¹⁹ Vgl. Näheres und Belege hierzu Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos als Beispiel orthodoxer Theologie und Frömmigkeit, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 141. *Ders.*, 'Η Σημασία τῆς εἰκόνας στὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας. Πατερικὲς μαρτυρίες, μετάφραση Κων. Νικολακοπούλου, Thessaloniki 1992, S. 78 f. *Ders.*, Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites, *Ofo* 7 (1993) 39.

²⁰ Theodoros Studites, Ant. I, 6: PG 99, 336 B. Vgl. auch Ant. II, 39: PG 99, 380 D: „Πάντα δὲ τὰ τῆς σκηνῆς ἅγια, προχάραγμα τῆς ἐν πνεύματι λατρείας ὁ θεοφόρος Κύριλλος ἀποδείκνυσιν“.

²¹ Um das Bilderverbot richtig zu begreifen, muss man nach Theodoros Studites die alttestamentlichen Vorschriften über Bilder in Beziehung zur Menschwerdung Christi setzen, d. h. konkret die Fragen beantworten, „wann und wem“ dieses Verbot auferlegt wurde (Ant. I, 5 f.: PG 99, 333 B f. 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). 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 ἐιδώλων) und dem Abgrund der Vielgötterei (τῆς πολυθεΐας τὸ βάραθρον) zu schützen.

²² Theodoros Studites, Ant. I, 5: PG 99, 333 C.

schen Regel. Die symbolhafte Darstellung des Heiligen Geistes in der Gestalt der Taube, wie es im Evangelium geschrieben steht, oder der drei Engel in Mambre ist nichts anderes als das, was gesehen und erkannt wurde. Eine solche Darstellung bewegt sich im Raum des Symbolischen und erhebt nicht den geringsten Anspruch, den „von Natur aus und vollkommen unkörperlichen“ Gott²³ nachgebildet zu haben. Sie läuft **parallel** zu den Schrifttexten und legt sie aus. Eine solche Abbildung ist sich der Endlichkeit und Relativität menschlicher Ausdrucksformen bewusst. Was abgebildet wird, ist selbst nichts anderes als ein Bild; es ist nicht die Natur Gottes an und für sich, sondern ein Typos und eine Umgestaltung derselben (ἐν μετασχηματισμῷ): „Abraham hat nicht die Natur Gottes gesehen; denn Gott hat niemand jemals gesehen (Joh 1,18), sondern er hat ein Bild Gottes gesehen“²⁴.

So betrachtet gilt für die Ikonentheologie die in der Patristik als richtig erkannte und hervorgehobene Parallele zwischen dem geschriebenen Wort und dem Bild: Mit Verweis auf die bekannte Stelle von Basileios dem Großen²⁵, aus der 19. Homilie „In sanctos quadraginta martyres“, betont Theodoros Studites²⁶: „Was hier (sc. in den Evangelien) durch Papier und Tinte (sc. geprägt wird), das wird auch auf die Ikone durch mannigfache Farben oder irgendeine andere Materie eingeprägt. 'Denn das', sagt Basileios der Große, 'was das Wort der Geschichtserzählung vorführt'²⁷, dies zeigt die Malerei schweigend durch Nachahmung'. Denn hieraus werden wir belehrt, nicht nur das aufzuzeichnen (ἀναγράφειν), was durch die Sinne, den 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, das zur Rechten und zur Linken Sitzen, d. h. eine finstere und eine herrliche Vorstellung, aufzuzeichnen. Denn nur eins ist vollkommen unumschreibbar, Gott; dafür (sc. für Gott), wie seine Natur ist, gibt es keinen begreifenden Gedanken und auch keine Bezeichnung, die man hört; deshalb wird die Umschreibung (sc. Gottes) negiert. Alles andere wird dagegen eingegrenzt, weil es durch den Verstand begriffen und durch das Hören oder Sehen umschrieben wird; denn von beiden (sc. Hören und Sehen) kommt ein und dasselbe heraus.“

²³ Johannes Damaskenos, De imag. 3,24-25: PG 94, 1344 B-1345 A.

²⁴ Johannes Damaskenos, De imag. 3,25-6: PG 94, 1344 D-1345 C.

²⁵ Oratio 19, 2: BEP 54, 172 (PG 31, 508 D f.). Vgl. Th. Nikolaou, Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen (Basileios dem Großen, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos), (Sonderdruck aus *Theologia* 49), Athen 1979, S. 14 f.

²⁶ 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; vgl. auch Ep. II, 36: PG 99, 1217 D-1220 A: „... δῆλον ὅτι ἐκ τοῦ μμήματος, ἡγουν εἰκόνας, πολὺ τὸ ὄφελος πρόεισι ... τί ἂν γένοιτο ὠφελιμώτερόν τε καὶ ἀναγωγικώτερον; Ἐμφασίς γάρ ἐστι τῆς αὐτοψίας, καὶ σεληνιαδόν τι φῶς, ἵνα καὶ οἰκείῳ παραδείγματι χρῆσθωμαι, πρὸς ἡλιακὸν φῶς ἢ εἰκῶν.“ Ep. 199: PG 99, 1605 BC: „ὑπόμνησιν ... τῶν ... κηρυχθέντων“ (Erinnerung ... des Gepredigten).

²⁷ Aus dem Zitat von Basileios fehlen die Worte „δι' ἀκοῆς“. Vollständig dagegen: Theodoros Studites, 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.

Dieselbe Parallele wird auch in den Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils²⁸ gezogen: Eine der ungeschriebenen Überlieferungen der Kirche ist auch die bildliche Darstellung Jesu Christi, „welche, indem sie mit der Geschichte des evangeliumsgemäßen Kerygmas übereinstimmt, die wahrhafte und nicht bloß erdachte Menschwerdung des Logos Gottes bezeugt und uns zu einem (sc. dem Evangelium) ähnlichen, letztgültigen Nutzen verhilft; denn das, was sich gegenseitig verdeutlicht, verleiht sich zweifelsohne auch eine wechselseitig nachdrückliche Betonung“.

Denselben Entscheidungen, die eine verbindliche Glaubenslehre des Christentums darstellen, entnehmen wir, dass außer Jesus Christus die Gottesmutter, die Engel und alle Heiligen bildlich dargestellt werden. Wörtlich lautet der entsprechende Passus: „Indem wir den königlichen Weg beschreiten, d. h. der theologischen Lehre unserer heiligen Väter und der Überlieferung der katholischen Kirche folgen - denn wir erkennen sie als die Lehre des in ihr wohnenden Heiligen Geistes -, bestimmen wir mit aller Klarheit und Übereinkunft, neben dem heiligen und lebenspendenden Kreuz die ehrwürdigen und heiligen Ikonen, welche aus Farben und Mosaiksteinen oder anderem entsprechenden Material hergestellt sind, in den heiligen Gotteshäusern, auf die heiligen Geräte und Gewänder, an die Wände und Holztafeln, in den Häusern und den Straßen anzubringen: nämlich **die Ikonen unseres Herrn, Gottes und Heilands Jesu Christi, unserer unbefleckten Herrin, der heiligen Gottesmutter, der zu verehrenden Engel und aller heiligen und frommen Männer**“²⁹.

Nur Gott Vater ist und bleibt also 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 Heilige Trinität nicht abbildbar ist³⁰. 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

²⁸ *Mansi*, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 13, Sp. 373-380; bes. 377 B-380 B. J. Karmiris, DSMn, Bd. 1, S. 240-241. H. Denzinger - A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum et Definitionum ... (600-609), Freiburg ³⁶1976, S. 200-203. Vgl. auch *Th. Nikolaou* (Hg.), Bild und Glaube. Nikäa 787 - Ringvorlesung der Universität München SS 1987, [Ofo 1 (1987)] St. Ottilien 1987; bes. meinen Aufsatz: Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern, Ofo 1 (1987) 209-223.

²⁹ *Mansi*, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 13, Sp. 377 CD.

³⁰ Leider hat man nach dem 11. Jh. im Westen - wohl unter Vernachlässigung der biblisch-patristischen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energien Gottes - angefangen, auch den Vater (als alten weißhaarigen Mann) abzubilden. Dadurch erfolgte eine Abweichung von der rechten Lehre und der verbindlichen Entscheidung des siebten Ökumenischen Konzils. Diese ikonographische Übertretung, die später gelegentlich auch in orthodoxen Gotteshäusern zu beobachten ist, wird manchmal mit dem Hinweis auf Dan 7,9 erklärt; Gott Vater werde demnach als der παλαιὸς τῶν ἡμερῶν (der Hochbetagte) dargestellt. Aber bei Dan 7,9 handelt es sich um die Vision der vier Tiere und des Menschensohnes: „ich sah immer noch hin; da wurden Throne aufgestellt und ein Hochbetagter (παλαιός) nahm Platz. Sein Gewand war weiß wie Schnee, sein Haar wie reine Wolle ...“. Der biblische Hintergrund lässt darum keineswegs auf die Trinität schlussfolgern. Dort liegt keine Offenbarung der Trinität vor, sondern es handelt sich um die Vision vom Menschensohn. Die bildliche Darstellung Gott-Vaters stellt darum eine schwerwiegende Abweichung von der Überlieferung der Kirche und eine theologisch fragwürdige Entwicklung dar.

die visio comprehensiva (das erkennende Schauen) der scholastischen Theologie³¹. 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 Heiligen Geistes bei der Taufe erneuert und umgeformt wird. Sie ist die geistige Schau (πνευματικὴ θεωρία) der patristischen und byzantinischen Denkgeschichte, die im Zusammenhang mit der Sinnenschau steht und mit dieser das geistliche Leben des Menschen formt³². Die Sinnenschau trägt zu der geistigen Schau bei und „durch beides werden wir im Glauben an das Mysterium der Oikonomia bestätigt“³³ und bestärkt. Beides verhilft den Gläubigen zu einem Fortschreiten von den Geschöpfen zu Gott, zu seinem Heil in Christus und seiner Einigung mit Gott der Gnade nach (κατὰ χάριν).

Im Gegensatz zu Gott werden die Engel dargestellt, obwohl ihre „Natur ... mit menschlichen Augen nicht gesehen“ wird. Dies begründet Johannes von Damaskos zum einen durch das „Mysterium der Oikonomia“, in dem Erscheinungen von Engeln beschrieben werden, und zum anderen durch ihre relative „Körperlichkeit“. Die Engel (ebenso wie die Seelen und die Dämonen), schreibt er, haben - verglichen mit Gott, dem allein Unvergleichbaren - zwar Körper, aber, verglichen „mit den stofflichen Körpern, sind sie körperlos. Da nun Gott nicht wollte, dass wir die unkörperlichen Wesen gar nicht kennen, hat er ihnen, in Analogie zu unserer Natur, Formen und Schemata und Bilder zugeschrieben; diese körperlichen Formen, die mit den Augen des Geistes gesehen werden, stellen wir dar und bilden wir ab“³⁴.

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

3. Die Ikone Christi

Aus dem oben Angeführten ergibt sich, dass die Frage der christlichen Bilder, speziell des Christusbildes, nicht zum „Dogma der Theologie“, sondern zum „Mysterium der Oikonomia“ gehört³⁵. Sind die Götterbilder das Charakteristikum der Vielgötterei, so ist die Ikone schlechthin und insbesondere die Ikone Christi „das evidenteste Kenn-

³¹ 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.

³² *Theodoros Studites*, Ant. I, 7: PG 99, 336 CD. Vgl. auch *Johannes Damaskenos*, De imag. III, 12: *Kotter* III, 123-124. Siehe hierzu auch *Th. Nikolaou*, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos als Beispiel orthodoxer Theologie und Frömmigkeit, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 152. Ders., *Ἡ Σημασία τῆς εἰκόνας στὸ μυστήριό τῆς οἰκονομίας. Πατερικὲς μαρτυρίες, μετάφραση Κων. Νικολακοπούλου*, Thessaloniki 1992, S. 100 f.

³³ *Theodoros Studites*, Refutatio: PG 99, 456 C: „συντρεχούσης τῆς ὄψεως τῇ τοῦ νοῦ θεωρίᾳ καὶ δι' αὐφοῖν βεβαιούμενοι εἰς πίστιν τοῦ τῆς οἰκονομίας μυστηρίου“.

³⁴ *Johannes Damaskenos*, De imag. 3,25: PG 94, 1345 A; vgl. 3,24: PG 94, 1344 BC.

³⁵ Von diesem Verständnis der „Theologie“ her ist die Anwendung des Begriffes Ikonentheologie in der vorliegenden Abhandlung unkorrekt; sie entspricht jedoch unserem heutigen „inflationären“ Gebrauch des Wortes Theologie.

zeichen des Heilsplanes“ Gottes (τῆς οἰκονομίας ἐναργέστατον γνῶρισμα)³⁶. Deshalb bedeutet die Leugnung der Bilder Christi, aber auch seiner Mutter und aller Heiligen praktisch Verwerfung und Ablehnung des Heilsplanes Gottes in Christus (σωτηρίου οἰκονομία)³⁷.

Denn nach dem Heilsplan legen die Bilder Zeugnis über die Menschwerdung Christi und die damit verbundene Heilswirklichkeit in der Kirche ab. Sie entsprechen den Worten der Heiligen Schrift und sind insofern ein „Zeuge“ (μάρτυς) der Tatsache, dass der Logos Gottes „dem Menschen ähnlich geworden ist“ (τοῦ δὲ ὁμοιωθῆαι αὐτόν - sc. τὸν Λόγον - ἀνθρώπου, μάρτυς ἢ εἰκὼν αὐτοῦ)³⁸.

Der Grund des 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)³⁹.

Mit anderen Worten ist die Kernfrage dieses Abschnittes eine tief christologische, denn sie betrifft die Darstellbarkeit Christi. Es handelt sich somit um eine Frage, die zum einen bereits in der Bezeichnung Jesu Christi als des „Bildes Gottes“ im NT (εἰκὼν τοῦ θεοῦ: 2 Kor 4,4; Kol 1,15) und zum anderen in der Tatsache der Menschwerdung des Sohnes und Wortes Gottes gründet. Diese Frage hat im Grunde bereits Eusebios von Kaisareia⁴⁰ angeschnitten und mit seinen kritischen Fragen an Konstantia, die Schwester Konstantins des Großen, den christologischen Bezugspunkt der Ikonentheologie schlechthin berührt: Es handelt sich um die Darstellbarkeit bzw. Nichtdarstellbarkeit Jesu Christi; spezieller wurde damit die konkrete Frage berührt, ob Jesus Christus überhaupt bzw. auch der Gottheit oder nur der Menschheit nach abbildbar ist.

In einem anderen Zusammenhang, auf den hier ausdrücklich verwiesen wird⁴¹, bin ich dieser Frage in ihrer theologiegeschichtlichen Entwicklung nachgegangen und habe dabei u. a. folgende zwei Aspekte herausgearbeitet:

³⁶ Theodoros Studites, Ant. I, 7: PG 99, 337 A.

³⁷ Theodoros Studites, Ep. II, 158: PG 99, 1496 C.

³⁸ Theodoros Studites, Ep. II, 65: PG 99, 1288 D.

³⁹ Theodoros Studites, Ant. I, 2: PG 99, 329 D-332 A. Vgl. auch Germanos, Ep. 2: PG 98, 157 B ff. Ep. 4: PG 98, 165B und 173 BC.

⁴⁰ Ep. ad Constantiam: BEP 29, 172-174. *Mansi Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 13, Sp. 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 Honour 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.

⁴¹ Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos als Beispiel orthodoxer Theologie und Frömmigkeit, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 155 ff. Ders., Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konse-

Erstens, das siebte Ökumenische Konzil, welches eine positive Antwort auf diese Frage gegeben hat, schreibt **den Epilog der christologischen Streitigkeiten** und lässt sich darum theologiegeschichtlich nicht von den vorangegangenen sechs Ökumenischen Konzilen trennen. Dies bedeutet, dass die christologischen Streitigkeiten nicht mit dem sechsten Ökumenischen Konzil zu Ende gegangen sind, wie von einigen, sogar führenden Kirchenhistorikern und Byzantinisten behauptet wird. Für das siebte Ökumenische Konzil ist die Darstellbarkeit Jesu Christi eine wesentliche christologische Glaubenswahrheit.

Zweitens, Jesus Christus wird „nach der menschlichen Gestalt“ (κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα) abgebildet; noch konkreter werden im Bild Christi die Eigenschaften (ιδιώματα) der menschlichen Natur wiedergegeben, so wie sie uns in der einen konkreten Hypostase entgegentreten: Jesus Christus „ist einer und derselbe der Hypostase nach; er hat die Unvermischtheit (τὸ ἀσύγχυτον) der eigenen Naturen in den jeweils eigenen Grenzen. Deshalb 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“⁴². Die Eigenschaft der Darstellbarkeit Jesu Christi entspringt seiner menschlichen Natur und ist „eine natürliche und nicht gemeinsame Eigenschaft“ (φυσικὸν καὶ ἀκοινώνητον ἰδίωμα) derselben; sie ist nicht austauschbar mit der Undarstellbarkeit seiner göttlichen Natur⁴³. Die Darstellbarkeit Jesu Christi hängt somit aufs Engste mit dem Dogma der hypostatischen Union der zwei Naturen zusammen. Sie ist eine Darstellbarkeit der Hypostase und nicht der zwei Naturen: Περιγραπτὸς ἄρα ὁ Χριστὸς καθ' ὑπόστασιν, ἅν τῇ θεότητι ἀπερίγραπτος, ἀλλ' οὐκ ἐξ ὧν συνετέθη φύσεων (Daher ist Christus umschreibbar der Hypostase nach, obwohl er der Gottheit nach unumschreibbar ist, aber nicht den Naturen nach, aus denen er zusammengesetzt wurde)⁴⁴. 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 sind; hierbei bleibt die Gottheit undarstellbar. Denn sie ist unumschreibbar in ähnlicher Weise, wie wenn wir Christus mit Worten beschreiben und verkünden.

quenten Christologie bei Theodoros Studites, *Ofo* 7 (1993) 27 ff.

⁴² Theodoros Studites, Ant. I, 3: PG 99, 332 C.

⁴³ Deshalb hat K. Kalokyris nicht Recht, wenn er meint, dass die Ikone des Pantokrator (sc. bei den Byzantinern) „Ausdruck des Dogmas der Wesenseinheit“ mit dem Vater wird (Ἡ ζωγραφικὴ τῆς Ὁρθοδοξίας, Thessaloniki 1972, S. 125-126). Denn gerade dies, nämlich das göttliche Wesen und entsprechend die Homousie bleiben undarstellbar.

⁴⁴ Theodoros Studites, Ant. III, 1: PG 99, 405 C. Vgl. Ant. III, 1: PG 99, 413 C: „περιγραπτὸς ἄρα ὁ Χριστὸς κατὰ τὴν ἐνσώματον αὐτοῦ θέν· ὥσπερ καὶ ἀπερίγραπτος κατὰ τὴν ἀθέατον αὐτοῦ οὐσίαν“. *Problemata* 15: PG 99, 485 A.