BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1975, HEFT 7

HANS-GEORG BECK

Von der Fragwürdigkeit der Ikone

Vorgelegt am 6. Juni 1975

MÜNCHEN 1975

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISBN 3 7696 1474 7

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1975
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

Von der Fragwürdigkeit der Ikone

von **Hans-Georg Beck**

„Fragwürdigkeit der Ikone" – dies ist durchaus nicht in erster Linie eine kunsthistorische Problematik, sie kann es gar nicht sein, denn die Ikone gehört ihrem Wesen nach, d. h. nach den Intentionen, die sich an sie knüpfen und denen der Künstler, unabhängig von seinem Können und Wollen, vorweg Rechnung tragen muß, zunächst in den religiösen Bereich. Aus ihm heraus muß sie gedeutet, und erst dann kann sie der kunsthistorischen Kritik überantwortet werden. Eine Umkehrung der Abfolge wäre von der Sache her falsch und methodisch für beide Teile verhängnisvoll. Ob es eine kunsthistorische Problematik der Ikone gibt, dies zu beurteilen, ist nicht Sache vorliegender Arbeit. Es geht vielmehr um die Funktion des religiösen Bildes – das wesentlich mehr umfaßt als der moderne Begriff Ikone – im Bereich, in dem es entstanden ist, in dem es seine religiös-theologische Begründung erfuhr und in dem es seine Verbreitung fand, also im byzantinischen Reich.[1]

Das religiöse Bild der Byzantiner in Gestalt der Ikone, freilich nicht nur in dieser Gestalt, erfreut sich heute steigender Beliebtheit. Die Schaufenster sind voll von Ikonenbüchern, fast jedes Jahr kennt ein paar neue. Es ist nicht zu leugnen, daß darunter auch wissenschaftlich wertvolle zu finden sind. Doch manchmal kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ein unausgelasteter Fotoapparat Pate gestanden hat. Agfakolor und Kodachrom sollen sich auch an den tiefen Farben der Ikonen erproben.

---

[1] Es ist zu betonen, daß die Definition der Ikone, wie sie heute geläufig ist nicht dem byzantinischen Sprachgebrauch entspricht. Im byzantinischen Schrifttum, auf das sich vorliegende Abhandlung bezieht, geht es nicht um Tafelbilder oder dergleichen, sondern „heilige Ikone" ist jedes religiöse Bild, ja jede bildliche Darstellung, ob beweglich oder unbeweglich, plastisch oder flächig, auf Holz oder an der Mauer, Fresko oder Mosaik. Wenn im folgenden immer nur von Ikone die Rede ist, dann in diesem weiten Sinn des byzantinischen Sprachgebrauchs.

Fällt das Experiment zufriedenstellend aus, was liegt dann näher als aus den Bildern einen Band zu machen? Es bedarf dann nur noch eines „Experten", der mit dicken Strichen Metaphysik oder dergleichen aufträgt, die Farben mystisch deutet und sich über Religionspsychologie verbreitet: und das Buch ist fertig. Natürlich ist hier auch die staunenswerte Produktionssteigerung in der Ikonenmalerei anzumerken, die dem Mangel an echten Bildern auf dem Markte abhilft, und dies mit Erfolg, weil die Kunst der stilgerechten Patinierung kein allzu großes Geheimnis mehr ist. So nimmt jetzt die Ikone im gepflegten Haushalt eine ähnliche Stellung ein wie das alte Stück Parament über dem Flügel oder die barocke Madonna in der Diele. Man leistet sich die wertbeständige Investition auch mit ihr, man erlaubt sich den Umgang mit Geschichte, gönnt sich ihn auf eine Weise, die verräterisch nach Sentimentalität aussieht, nach dem Kult von ästhetisch-religiösen Gefühlen, die unter dem Einkaufspreis eingehandelt sind.

Natürlich darf und soll nicht verallgemeinert werden. Man kann unterstellen, daß die Entdeckung der Ikone eine nicht unbedeutende Rolle im Kampf gegen den religiösen Kitsch spielt, auch wenn man es sich nicht immer versagen kann, selbst den kretischen Madonneri der beginnenden Neuzeit da und dort Affinität zum Kitsch zuzutrauen. Die Ikone in ihren guten Exemplaren ist eindrucksmächtige Kunst, und nirgendwo ist die Versuchung, christliche Kunst, die nicht nur vom Sujet her christlich ist, für möglich zu halten, größer als bei ihr.

Dies alles könnte der Byzantinist auf sich beruhen lassen. Doch besteht unverkennbar die Gefahr, daß Sentiment und Sentimentalität, die heute bei der Ikone ansetzen, anagogisch in die Deutung der Rolle der Ikone eingeführt werden, die sie in ihrer hohen Zeit, d. h. in den byzantinischen Jahrhunderten gespielt hat. Und diese Befürchtung – Lesefrucht aus Dutzenden von Autoren – drängt nach Beantwortung der Frage, was denn die Rolle der Ikone in Byzanz wirklich war, welche Bedeutung ihr zugesprochen wurde und tatsächlich zukam, ob diese Bedeutung eine geschichtliche Entwicklung kennt, und wenn ja, wie diese Entwicklung aussah. Wer sich diese Frage stellt und gar eine Antwort versucht, kommt natürlich um den Vorwurf, ikonoklastisch

zu denken, nicht herum – was aber nur beweist, wie nötig es ist, sich des Themas anzunehmen, das trotz seines „modernen" Ausgangspunktes ein Kernthema der Byzantinistik ist.

Wer eine Kirche auf dem Athos besucht – um nur einen besonders eindrucksstarken Ort zu nennen –, wer hier feststellt, wie der ganze Raum von Ikonen sozusagen überwuchert ist, wie jeder Quadratmeter Mauer geradezu Angst hat, leer zu bleiben, wie selbst die Zwischenräume zwischen den Kerzen der Kronleuchter mit Ikonen behängt sind, der mag verstehen, wie ein orthodoxer Ikonologe, der sich auch im Westen einen Namen gemacht hat, Leonid Uspenskij, sagen konnte: „Die Ikone ist Ausdruck der Orthodoxie als solcher. Deshalb kann kein orthodoxes Kirchengebäude ohne Bilder sein, und man kann sich keinen einzigen noch so kurzen Ritus ohne Ikone vorstellen. Sie ist ein untrennbarer Teil des Kultes, mit dem sie zusammengewachsen ist, den sie ergänzt und erklärt."[2] Was ist an einer solchen Behauptung? Sie faßt ganz bestimmt die Ansichten zahlreicher Theologen zusammen, die sich mit orthodoxer Liturgie beschäftigen und ihr Wesen zu ergründen trachten. Sie ist sicher repräsentativ, was nicht bedeutet, daß sie sicher richtig sein muß. Zunächst bedarf es wohl einiger begrifflicher Vorüberlegungen. Das griechische Wort εἰκών bedeutet seit je Bild im weitesten Umfang des Wortes: Abbildung eines Gegenstandes, Statue, Gemälde, aber auch Gedankenbild, Vorstellung und Vergleich. In der christlichen Gräzität bleibt dieser Umfang der Wortbedeutung durchaus gewahrt.[3] Daneben aber taucht bald die spezifische Bedeutung „religiös-christliches Bild" auf, das sich energisch absetzt vom εἴδωλον, dem paganen Götter- und Götzenbild. Innerhalb der Bedeutung „religiös-christliches Bild" bilden sich jedoch bald gewisse Stufungen heraus im Zusammenhang mit der Funktion, die man diesem Bild zuschreibt, sei es theoretisch, sei es in der religiösen Praxis. Diese Stufung kann nicht nur historisch verstanden werden, das Zuschreiben von Funktionen hängt vom einzelnen oder von Gruppen ab, die zur gleichen Zeit auftreten können, wenn

---

[2] L. Uspenskij, Symbolismus des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone, in: Symbolik der Orthodoxie und des orientalischen Christentums, hrsg. v. E. Hammerschmidt u. a., Stuttgart 1962. S. 69.

[3] Vgl. dazu G. W. H. Lampe, A patristic greek lexikon, Oxford 1961 s. v.

auch der folgende Versuch, diese Stufungen zu beschreiben, sich bis zu einem beträchtlichen Teil an die historische Entwicklung anlehnen kann. Da ist zunächst einmal die einfache Darstellung eines religiösen Sujets um ihrer selbst willen, ohne Intention auf Verehrung oder dergleichen – Historienmalerei, wenn man so will. Daß sich daran sehr bald die Absicht der Unterrichtung und der Erbauung knüpft, ist nur natürlich, vor allem dann, wenn diese Bilder in Kirchen angebracht werden.[4] In einem nächsten Schritt wird das Bild dann zum Andachts- bzw. Kultbild. Als Abbild eines verehrungswürdigen Vorbildes wird es zum Vektor eben der Verehrung des Archetyps. Es regt zum Gebet an, erst recht zum Gebet zu dem, der dargestellt ist. Der Kult ist streng genommen transitiv, das Bild rein medial. Eine weitere und die höchste Stufe ist das Gnadenbild. Es zu definieren, ist nicht leicht, und die offizielle Theologie vermeidet eine Definition, wo sie nur kann. Trotzdem scheint ein Definitionsversuch legitim, allerdings kann er nicht nur auf theologischen Vorüberlegungen basieren, sondern muß notwendig auf den volkskundlichen Befund zurückgreifen. Jedes Gebet, soweit es Bittgebet ist, hofft seiner Natur nach auf Erhörung. Knüpft sich diese Hoffnung an ein bestimmtes Bild stärker als an ein anderes, trotz Gleichheit des Dargestellten, gibt es etwa ein Marienbild an einem ganz bestimmten Ort, wo die Erhörung wahrscheinlicher, sicherer ist als bei einem Marienbild gleichen ikonographischen Typs an einem anderen Ort, dann nimmt dieses Bild nicht mehr nur die „neutrale" Stellung eines beliebigen Andachtsbildes ein. Die vortheologische Überlegung kann dies mit gutem Willen auf die gnadenspendende Tätigkeit des Dargestellten selbst zurückführen, in dessen Belieben es steht, sich an einem bestimmten Ort besonders erbarmend zu bezeigen. Der Masse der Gläubigen braucht theoretisch eine solche Überlegung nicht fremd bleiben; aber die Masse schließt daraus – und dies kann durch die volkskundliche Forschung jederzeit belegt werden –, daß Gnade in diesem einen

[4] In etwa der Bildwert, den Gregor der Große anerkennt, und der bis zu einem gewissen Grad für die westliche Theologie bis zur Hochscholastik maßgebend blieb: „Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent." Ep. Gregorii ad Serenum (IX, 208, MGH Epp. II, 195, 21 ff.).

lokalisierbaren Bild konzentrierter vorhanden ist und zur Disposition steht, daß aus der bloß instrumentalen, anregenden Funktion des Bildes unbesehen und meist unreflektiert in etwa eine kausaleffiziente geworden ist. Diese Effizienz des Gnadenbildes wird am konkretesten, wenn durch es auch Wunder gewirkt werden, oder wiederum „einfacher": wenn es Wunder wirkt.

Es gibt keinen Zweifel darüber, daß die große Auseinandersetzung um die Legitimität der Bilderverehrung in Byzanz im 8. und 9. Jahrhundert das religiöse Bild im ganzen hier gezeichneten Umfang einschloß, das Historienbild so gut wie das Andachtsbild und das Gnadenbild bis zur Wunderikone. Und wenn nun die Frage wieder aufgenommen werden soll, ob die Ikone Ausdruck der Orthodoxie als solcher ist, muß bei Beantwortung der Gesamtumfang dieser Bildfunktionen mit berücksichtigt werden. Dann aber lautet die Antwort auf die Frage wohl nein. Sie muß jedenfalls dann nein lauten, wenn die Orthodoxie verstanden wird, wie sie sich selbst versteht, nämlich als in allen wesentlichen Fragen identisch mit der unverfälschten altchristlichen Tradition, an der sie ohne jede Veränderung festgehalten hat und festhält.[5] Die Orthodoxie ist über Jahrhunderte ohne die Ikone ausgekommen, mag man sie nun als Historienbild oder Andachtsbild oder Gnadenbild verstehen. Natürlich ist dies zunächst idealtypisch zu verstehen, aber nicht nur so! Das Thema der Bilderfeindlichkeit der alten Kirche ist oft genug abgehandelt worden, es bedarf hier keiner neuen Vertiefung.[6] Das besagt keinesfalls, daß nicht schon

[5] Vgl. z. B. J. Meyendorff, L'église orthodoxe hier et aujourd'hui, Paris 1960, S. 11: „Dans le débat oecuménique l'église orthodoxe se présente donc comme la gardienne de la vraie foi, celle des apôtres et des pères de l'église. Comme condition de l'union, elle propose le retour de tous les chrétiens à cette foi unique, la foi des premiers conciles oecuméniques."

[6] Grundlegend immer noch H. Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Göttingen 1917 und W. Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller), Leipzig 1930. Ergänzend und auf diesen Quellensammlungen basierend H. v. Campenhausen, Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche, in: ders., Tradition und Leben, Kräfte der Kirchengeschichte, Tübingen 1960, S. 216–252; Th. Klauser. Die Äußerungen der alten Kirche zur Kunst, in: ders., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie, Münster 1974, S. 329–337.

frühzeitig Ansätze zu bildlichen Darstellungen christlicher Sujets und Ansätze zu einem damit verbundenen Kult feststellbar wären. Doch da, wo die Kirche reflektiert und ihre Überzeugungen artikuliert, werden solche Ansätze kategorisch abgelehnt. Von einer Integration solcher Andachtsformen in das typische Selbstverständnis der alten Kirche kann nicht die Rede sein. Die Gründe dafür sind vermutlich recht unterschiedlich: Treue zum alttestamentlichen Bilderverbot des Dekalogs, allgemeine Furcht vor dem Rückfall in die Idololatrie, wie sie etwa Tertullian formuliert hat, nach dem jede forma oder formula dazu verlockt, sie als Idol zu verehren;[7] im Falle von Christusdarstellungen das von Eusebios formulierte Scheitern der Farben vor der Herrlichkeit des Verklärten;[8] Aversion vor dem immer heidnisch interpretierbaren „Kunstbetrieb" der Spätantike und das von H. von Campenhausen als „pietistisch" charakterisierte Mißtrauen gegen Künstler und Kunst überhaupt. Unter all diesen Argumenten findet sich offenbar keines, das eine Stufe unterhalb der Reflexion der Theologen die Fortentwicklung des Trends zum christlichen Andachts- und Gnadenbild hätte aufhalten können. Doch bedeutet „eine Stufe unterhalb der Reflexion der Theologen" noch nicht: beim einfachen Volk. Denn der Trend ist ganz gewiß auch in höheren Schichten nachweisbar, wie das Beispiel der Konstantins-Schwester Konstantia beweisen kann. Offenbar identifizierte sich schon damals der orthodoxe Gläubige nicht mit seinen Theologen in jedem Bezug. Neben einem unausrottbaren Drang zum Bild schlechthin, steht das Repräsentationsbedürfnis der Staatskirche und steht allmählich auch die schlichte Tatsache des christlichen Glaubens, daß Gott Mensch geworden und damit sichtbar geworden sei. Trotzdem bleibt auf Seiten der Theologen die Ablehnung der Bilderverehrung auch im 6. Jahrhundert noch nachweisbar. Beleg der Metropolit von Ephesos, Hypatios, der immerhin zu den repräsentativen Theologen der justinianischen Staatskirche gehört – er war Wortführer der Kaiserlichen auf der

---

[7] Tertullian, De cultu foeminarum I, 8.

[8] Eusebius ad Constantiam Augustam, (Mansi XIII, 313) zu vergleichen mit seinen christologischen Ausführungen in Demonstr. Evang. IV, 10, 20. Vgl. H. v. Campenhausen, a.a.O. S. 223–224.

Collatio cum Severianis des Jahres 532.[9] Wie immer die Anfrage seines Suffragans Julianos von Adramyttion und die Antwort des Metropoliten in jeder Einzelheit interpretiert werden können: fest steht, daß der Suffragan noch ganz auf dem Boden der altchristlichen Ablehnung des Kultes, ja der religiösen Bilder überhaupt steht. Seine Äußerungen erinnern sogar im Wortlaut an den Kanon 36 der Synode von Elvira (306): „... ne, quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur". Diesen strengen Standpunkt teilt Hypatios nicht mehr, oder besser gesagt, er glaubt, er sei einfach nicht mehr zu halten. „Was uns betrifft" – er meint offenbar die Männer der Kirche und die Gebildeten überhaupt – „so können wir mit einer ‚Plastik' oder einem Gemälde auf keinen Fall Freude empfinden".[10] Aber er macht Konzessionen an das einfache noch unvollkommene Christenvolk, das entsprechend seinem Bildungsgrad auf Optik angewiesen ist. Für sie können die Bilder als passende Einführung in die christlichen Wahrheiten in der Kirche erhalten bleiben.[11]

Wenn Hypatios glaubte, die Ablehnung der Bilder überhaupt könne zu seiner Zeit nicht mehr aufrecht erhalten bleiben, so täuschte er sich jedenfalls dann, wenn er in seiner Konzession eine ausreichende Anpassung an den Zeitgeist sah. Die Zeit, die Frömmigkeit des Volkes und sicher auch der Aberglaube des Volkes, waren darüber inzwischen zur Tagesordnung übergegangen. Man suchte in der Ikone mehr als nur Belehrung und Erbauung, man suchte Hilfe, die Gnade und das Wunder. Die

---

[9] Dazu F. Diekamp, Analecta patristica, Rom 1938, S. 127–129 und 118–120, sowie P. J. Alexander, Hypatius of Ephesus, a note on image worship in the sixth century. Harvard Theol. Review 45 (1952) 177–184; G. Lange, Bild und Wort, Die katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts, Würzburg 1969, S. 44–60; S. Gero, Hypatius of Ephesus on the cult of images, in: Christianity, Judaism and other greco-roman cults: Studies for Morton Smith (Leiden, Brill 1975) 208–216.

[10] Diekamp S. 128: „... οὐδεμιᾷ πλάσει τὸ ἐφ' ἡμῖν ἢ γραφῇ καθάπαξ ἡδόμενοι ..."

[11] A.a.O.: „... συγχωροῦμεν δὲ τοῖς ἁπλουστέροις ἀτελεστέροις αὐτοῖς ὑπάρχουσιν ὑπὲρ συμφυοῦς αὐτῶν ἀναγωγῆς καὶ ὄψει τῇ αὐτῆς συμμέτρῳ τὰ τοιαῦτα ἐν εἰσαγωγῆς τρόπῳ μανθάνειν ..."

Anfänge hat Karl Holl schon bei dem Kult festgestellt, den die heiligen Säulensteher bereits zu Lebzeiten erfuhren.[12] Er hat nachgewiesen, daß z. B. Bilder des ersten Styliten, Symeon, schon bei Lebzeiten angefertigt und über den ganzen Orbis verbreitet, so etwas wie die Funktion von Gnadenbildern ausübten, jedenfalls mit apotropäischen Fähigkeiten begabt gedacht wurden. Im 6. und spätestens im 7. Jahrhundert werden die Dinge immer handgreiflicher: Gnadenbilder, Wunder und Legenden häufen sich. Da ist die Rede von Bildern Christi, den sogenannten Acheiropoieta, die vom Himmel gefallen sind, von Abdrücken des Angesichts Christi auf Tüchern, die also ein authentisches Porträt garantieren, von Madonnenbildern, die der Evangelist Lukas gemalt habe, von Bildern, die sprechen, ermahnen und warnen, die unter den Angriffen der Ungläubigen bluten, die sich dagegen wehren, aber auch heilen und bekehren.[13] Alles wird massiert, um nicht zu sagen massiv. Die Verlegenheit der Theologen der Zeit ist unverkennbar.[14] Sie äußert sich etwa in der Polemik gegen die Juden, die damals spätestens, vom Reich ins Abseits gedrängt, viele Konzessionen, die sie sich früher bei Ausschmückung ihrer Synagogen erlaubt hatten, jetzt nicht mehr erlaubten, sich wieder in aller Strenge des zweiten Gebots im Dekalog erinnerten[15] und im wachsenden Bilderkult der Christen eine Möglichkeit entdeckten, sie des Abfalls von der göttlichen Offenbarung, wie sie im alten Testament auch für die Christen vorlag, zu bezichtigen. Leontios, Bischof von Neapolis auf Kypros im 7. Jahrhundert,

---

[12] K. Holl, Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten, Tübingen 1928, S. 388–398.

[13] Reiches Material bei E. v. Dobschütz, Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende, Leipzig 1899.

[14] N. H. Baynes, The icons before iconoclasm, Harvard Theol. Review 44 (1951) 93–106, abgedruckt in: ders., Byzantine studies and other essays, London 1955, S. 226–239; E. Kitzinger, The cult of images in the age before iconoclasm, Dumbarton Oaks Papers 8 (1954) 83–150.

[15] J.-B. Frey, La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes, Biblica 15 (1934) 265–300; M. Avi-Jonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz, Berlin 1962, z. B. S. 240.

ist hier ein guter Zeuge.[16] Das Argument, daß ja die Gefahr des Götzendienstes längst nicht mehr gegeben sei, spielt bei ihm seine Rolle, und außerdem glaubt er zum Gegenangriff übergehen zu können mit der Feststellung, daß es auch im Alten Testament figurale Darstellungen gebe,[17] Cherubim etwa, Löwenköpfe und dgl., nicht bedenkend, daß es sich dabei – wie der Jude im Dialog zurecht einwendet[18] – keineswegs um Kultbilder handle, sondern bestenfalls um Symbole, wenn nicht überhaupt nur um Ornament. Aber die Kritik am christlichen Bilderkult wurde nicht nur im Judentum laut, sondern auch in christlichen Kreisen, etwa in Armenien, wofür der Traktat eines Vrt'anes K'ert'ogh zugunsten der Bilder einen Beleg bildet.[19] In diesem Zusammenhang ist es auch von Interesse daran zu erinnern, daß es in eben diesem 7. Jahrhundert schon militärische Pogrome gegen die Bilder gab, auch wenn es auf Schwierigkeiten stößt, diese Ereignisse näher zu erklären.[20]

So ist der große Bilderstreit des 8. Jahrhunderts keinesfalls aus dem historischen Ungefähr ausgebrochen. Er unterscheidet sich von den Auseinandersetzungen der früheren Epochen nicht nur durch seine Vehemenz, sondern auch dadurch, daß jetzt zum erstenmal eine formelle Theologie der Ikone und eine formelle Antitheologie entwickelt wird. Beide können gewiß auf frühere Ansätze zurückgreifen, aber diese werden schöpferisch aufgenommen, zum Teil umgedeutet, jedenfalls systematisiert und emphatisiert. Die Theologie der Bilderfreunde, die eines Joannes von

---

[16] Der Dialog scheint mir zweifelsfrei in eine aktuelle christlich-jüdische Auseinandersetzung des 7. Jahrhunderts zu gehören. Dies gegen die sonst vorzügliche Darstellung von G. Lange (siehe Anm. 9 S. 9). Da der Dialog natürlich nur literarische Einkleidung ist, Apologie aber den Hauptzweck darstellt, ist es kaum zu erwarten, daß der jüdische Gesprächspartner voll zu Wort kommt. Ebenso ist klar, daß das alte, vielleicht schon gar nicht mehr aktuelle Repertoire der antijüdischen Polemit voll ausgeschöpft wird. Fragmente des Dialogs Migne PG 93, 1597–1612.

[17] Migne PG 93, 1605–8

[18] A.a.O. 1597.

[19] S. Der Nersessian, Une apologie des images du VIIe siècle, Byzantion 17 (1944–1945) 58–87; dieselbe, Image worship in Armenia and its opponents, Armenian Quarterly 1 (1946) 67–81

[20] Theophylaktos Simokattes S. 111 (de Boor).

Damaskos, eines Patriarchen Nikephoros und eines Theodoros Studites, um nur die Protagonisten zu nennen,[21] stellt, nach Maximos dem Bekenner, die letzte kreative Phase im theologischen Denken der Byzantiner dar, die diesen Namen wirklich verdient. Sie hat unbezweifelbar großartige Züge. Um nur einen zu nennen: Hier findet sich eine Rechtfertigung der Materie und der materiellen Kreatur, die weit über bloße theologisch erzwungene Nebensätze hinausgeht und die Verklärung dieser Kreatur sozusagen schon ins Diesseits verlegt – und dies im Munde von Mönchstheologen, denen sonst ähnliches zugunsten der Materie nur schwer über die Lippen kommt. Nirgendwo, wenn nicht etwa bei Maximos, sind die Denklinien, welche das Ereignis der Menschwerdung fast ins Unendliche ausziehen, entschiedener und kühner gezogen worden als hier. Diese Theologie ist von der katholischen Moderne aus einer teilweise sehr verständlichen Frustration heraus da und dort mit Emphase und irrationaler Begeisterung aufgenommen worden.[22] Die Frage bleibt, ob diese Emphase gerechtfertigt ist. Aber diese Frage stellt sich – noch-

[21] Zu Joannes von Damaskos: H. Menges, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Münster 1938; B. Kotter, Die Bilderlehre des Johannes von Damaskos in der Auseinandersetzung mit den Thesen der Ikonoklasten, in: Die Schriften des Johannes von Damaskos III. Contra imaginum calumniatores orationes tres. Besorgt von B. Kotter, Berlin 1975, S. 8–22. Natürlich ist von Joannes auch in allen Kirchengeschichten und Spezialgeschichten des Ikonoklasmus die Rede. Dies alles zu zitieren, kann ich mir ersparen, da es mir um keine umfassende Darstellung geht; zu Patriarch Nikephoros: H.-G. Beck, Kirche und Theologie 489–491; P. J. Alexander, The patriarch Nicephorus of Constantinople, Oxford 1958; Lange, a.a.O. 201–216; zu Theodoros Studites: Beck, a.a.O. 491–495; A. Gardner, Theodore of Studium, His life and times, London 1905; Lange, a.a.O. 217–232.

[22] Einer der sprechendsten Belege dafür ist L. Koch, Zur Theologie der Christusikone, Benediktinische Monatschrift 19 (1937) 375–387 und 20 (1938) 32–47. 168–175. 281–288. 437–452 und ders., Christusbild-Kaiserbild, a.a.O. 21 (1939) 85–105; zurückhaltender E. Benz, Theologie der Ikone und des Ikonoklasmus, in: Kerygma und Mythos VI, 2, Hamburg 1964, 75–102. – Natürlich läßt sich nicht allzu schwer und mit Applaus eine theologische Ebene herstellen, auf der die Aussagen der Ikonodulen, wie hoch sie auch greifen mögen, „transfiguriert" werden können, so daß jede Kritik an ihnen als purer Rationalismus erscheint. Darum im Folgenden die Bemerkungen zur Methode, die sozusagen byzantinisch-systemimmanent genannt werden kann.

mals sei es unterstrichen – nicht im Hinblick auf die moderne Theologie, sondern unter dem Gesichtswinkel einer objektiven Beurteilung der byzantinischen Wirklichkeit. Es kann auch nicht darum gehen, die Theologie der Ikonodulen vom Standpunkt einer modernen Wissenschaftslehre her unter die Lupe zu nehmen. Es soll einzig versucht werden zu zeigen, inwiefern die Ikonoklasten mit der emphatischen Theologie ihrer Gegner nicht zurechtkommen wollten, jene Ikonoklasten, die doch von demselben theologischen Grundverständnis herkamen, dieselbe theologische Methode handhabten und auf der Basis derselben Quellen arbeiteten, wie die Ikonodulen. Daß dieser Versuch mit der Kritik der ikonodulen Theologie einsetzt, bedeutet nicht parti pris, hängt vielmehr mit der Ausgangsüberlegung zusammen, daß es gerade die Theologie der Bilderfreunde ist, die heute als die Theologie der Orthodoxie bezeichnet und gefeiert wird. Für den Historiker stellt sich nicht die Frage nach der Richtigkeit dieser oder jener Theologie, sondern die nach den Ursachen der Divergenz, nach den Möglichkeiten oder Nichtmöglichkeiten der Harmonisierung und nach den Folgeerscheinungen für das gesamte Phänomen Byzanz.

Wenn von der Frage nach Harmonisierung die Rede ist, so ist zuerst festzustellen, daß diese nicht gelingen konnte, weil das Thema schlicht zu hoch gespielt wurde. Von allem Anfang an waren die Bilderfreunde nicht geneigt, das pastorale Anliegen der Ikonoklasten – die zunächst überhaupt auf kein Zerbrechen, sondern auf Entfernen erpicht waren – zur Kenntnis, oder gar ernst zu nehmen und es einigermaßen zu würdigen. Die Anfänge des Bilderstreites werden von ihnen in ein Dickicht böswilliger Legenden und Unterstellungen verstrickt, Legenden, deren ad-hoc-Entstehung die Forschung inzwischen fast völlig geklärt hat.[23] Auch modernere, anscheinend rationalere Erklärungsver-

---

[23] Vgl. z. B. L. Bréhier, Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste, Échos d'Orient 37 (1938) 17–22; J. Starr, An iconodulic legend and its historical basis, Speculum 8 (1933) 500–503; S. Gero, Byzantine iconoclasm during the reign of Leon III. with particular attention to the oriental sources, Louvain 1973. Zu den Widersprüchen gehört beispielsweise der behauptete Einfluß der Juden auf die ikonoklastische Politik Leons III., der nach Theophanes kurz vorher die Juden noch zur Taufe zwingen wollte

suche, wie etwa Kontakt der Protagonisten des Bildersturms mit andersgläubigen Denominationen, die den Bilderkult ablehnten, mögen da und dort aussehen wie hilfreiche Hypothesen. Genauer besehen implizieren sie nicht wenige Widersprüche in sich, und gemessen am methodologischen Sparsamkeitsprinzip hinsichtlich der rationes sufficientes entpuppen sie sich wenigstens teilweise als wissenschaftliche Verschwendungssucht. Was wir genau wissen ist,[24] daß einige orthodoxe Bischöfe Kleinasiens, bestürzt über die exzessive Entwicklung des Bilderkultes, beim Patriarchen von Konstantinopel, Germanos, vorstellig wurden, dort kaum Verständnis fanden und deshalb in ihren Kirchenprovinzen eigenmächtig gegen die Übertreibungen vorgingen, wobei wir über Einzelheiten ihrer Maßnahmen – vermutlich Entfernung jener Bilder die dem Kontakt mit den Gläubigen allzu nahe gerückt waren – kaum etwas wissen. Kurz darauf wurden sie vom Kaiser zunächst[25] durch Ermahnungen an das christliche Volk von

(Theophanes ad a. m. 6214 S. 401 de Boor). Natürlich kann man gewollt argumentieren, er habe den Juden schließlich die Bekehrung erleichtern wollen, doch findet sich davon in den Quellen keine Spur, abgesehen davon, daß der Bilderkult gewiß nicht der Grund war, der die Juden an der Bekehrung hinderte. Und wenn gelegentlich Leons syrische Herkunft mit islamischen Einflüssen gekoppelt wird, so berichtet uns wiederum Theophanes ad a. m. 6209 S. 391 (de Boor) daß Leon seine Jugend in Thrakien verbrachte. Fraglich ist überhaupt, ob es eine artikulierte Bilderfeindschaft des Islam gegeben hat. Zum viel bemühten Edikt des Kalifen Jezid II. vgl. A. Vasiliev, The iconoclastic edict of the caliph Yazid II., Dumbarton Oaks Papers 9/10 (1956) 23–47; A. Grabar, L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique, Paris 1957, S. 105–112 und S. Gero, a.a.O. S. 59ff. Ich erlaube mir die Hypothese, Jezids Edikt bedeute kaum mehr als eine vorübergehende Verschärfung der längst bestehenden Regel, daß die Christen mit Kreuz und Bildern nicht auf öffentlichen Plätzen und Straßen auftreten durften. Sollten bilderfeindliche Einflüsse des Paulikianismus namhaft gemacht werden können, so kann man weiß Gott daraus nicht auf den häretischen Ursprung des Ikonoklasmus schließen – und dies gilt auch für andere mögliche Häresien, die Pate gestanden haben könnten –; denn wenn der Ikonoklast in einer dieser Häresien alte kirchliche Tradition erhalten sah, dann ist das Entscheidende nicht die Häresie, sondern die kirchliche Tradition. Es wäre theologisch sowohl wie historisch reine Willkür, a priori anders zu argumentieren.

[24] Quelle sind die Briefe des Patriarchen Germanos, Migne PG 98, 156ff.

[25] Zum umstrittenen Beginn der eigentlich gesetzgeberischen Maßnahmen des Kaisers Leon III. nenne ich G. Ostrogorsky, Les débuts de la querelle

Konstantinopel und schließlich durch das Edikt gegen die Bilderverehrung abgestützt, ohne daß wir sagen könnten, ob die Intervention des Kaisers auf die Bischöfe zurückgeht. Was immer später an zusätzlichen Motivationen aufgetaucht sein mag, es wäre schlicht frivol, wollten wir den Bilderfreunden zustimmen und bei den Bischöfen Kleinasiens einfach häretische Neigungen und böse Absichten unterstellen. Von einem Verständnis für das Grundanliegen dieser Männer keine Spur bei den großen Theologen – vielleicht am ehesten noch bei Germanos. Mißbrauch der Bilder? Das könnte nach Ansicht der Ikonodulen doch nur Götzendienst sein. Etwas dazwischen, Schattierungen, Überbetonungen, Zurücktreten der eigentlichen Liturgie, Zurücktreten des Glaubens gegenüber dem Schauen – dies alles wird nicht erwogen. Götzendienst ist nach ihnen aber völlig ausgeschlossen, denn, so lautet das artige Argument: nachdem in einer Ikone entweder Christus oder ein christlicher Heiliger dargestellt ist, nicht aber eine pagane Gottheit, ein Götze, ist Götzendienst per se ausgeschlossen, ein Mißbrauch der Ikone unmöglich.[26] Keine Spur eines Versuches, eine Wertskala christlicher Frömmigkeitsäußerungen aufzustellen und darin der Bilderandacht irgend einen Platz einzuräumen, vielmehr wird das Bild und wird sein Kult von allem Anfang an zu einer heilsnotwendigen Institution der Kirche stilsiert und dies mit einer Emphase, die diese Theologen auf andere Heilsmittel fast vergessen läßt. Aufs Ganze gesehen und mit einiger Überspitzung gesagt, wird die Ikone zum universalen Sakrament. Die Gegner konnten sich

---

des images, Mélanges Ch. Diehl I, Paris 1930, S. 235–255; O. nimmt ab 726 kaiserliche Mahnreden gegen den Bilderkult an, und datiert das erste Edikt ins Jahr 730. Dagegen M. Anastos, Leon III's edict against the images in the year 726–27 and italo-byzantine relations between 726 and 730, Byzantinische Forschungen 3 (1968, ersch. 1971) = Polychordia, Festschrift F. Dölger III, S. 5–41, der das Edikt, wie der Titel zeigt, vorverlegt. Neben manchen anderen Gründen spricht gegen die Hypothese des Verf. allein schon die Tatsache, daß Patriarch Germanos, ein überzeugter Gegner des Ikonoklasmus von Anfang an, seinen Stuhl erst 730 frühestens räumte.

[26] Vgl. z. B. Jo. Dam. in calumn. imaginum I, 24 (S. 114–115 Kotter, Migne PG 94, 1256–1257): „Οὐ δεῖ τοίνυν διὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων ἄτοπον χρῆσιν καὶ τὴν ἡμετέραν εὐσεβῶς γινομένην ἀναιρεῖν . . . δαίμοσι τὰς εἰκόνας ἀνατιθέασιν Ἕλληνες . . . ἡμεῖς δὲ ἀληθεῖ θεῷ καὶ θεοῦ δούλοις . . .“

sehr wohl noch zur Orthodoxie rechnen, wenn sie diese Emphase ablehnten. Eine Frage christlicher Praxis wird dogmatischer Differenzpunkt, verankert in den letzten Höhen der dogmatischen Christologie. Nicht diese Verankerung steht zur Debatte und es bleibt zudem fraglich, ob die Ikonoklasten länger damit warteten als die Ikonodulen, sondern die Raschheit, mit der sämtliche Zwischenstufen der Abhandlung des Problems transzendiert werden, die der Lösung des praktischen Problems hätten dienlich sein können. Es genügt nicht, so lautet schließlich das Kerygma dieser Theologen, das Bild als Instrument der Belehrung und Erbauung zu betrachten, es muß kultisch verehrt werden. Wer dies nicht tut, leugnet expresse Christi Menschwerdung und ist damit ein Feind des Christentums.[27]

Zwei Gedankenreihen vor allem sind es, die im Dienst der Präkonisierung der Ikone stehen: einmal die enge Verbindung zwischen Urbild und Abbild, und zum anderen die Gleichstellung zunächst von Hören und Sehen und schließlich die Bevorzugung des Sehens vor dem Hören in Sachen des Glaubens und der Glaubensunterweisung. Um bei letzterem zu beginnen: Das Verhältnis zwischen Hören und Sehen ist ein alter Topos griechischen Denkens, und nicht selten wird in einer Hierarchisierung der Sinne das Sehen, allerdings konnotierend die θεωρία im ursprünglichen Sinne des Wortes und nicht bloße ὅρασις, über das Hören gestellt, zum Teil jedoch eingeschränkt auf bestimmte Erfahrungsbereiche und nicht etwa in einer philosophischen Grundeinstellung.[28] Joannes von Damaskos nennt zwar die ὅρασις, das Sehen, den vornehmsten Sinn, den ersten jedenfalls, begnügt sich aber dann doch, wenn ich recht sehe, Sehen und Hören in ihrem Zusammenhang auf ein und derselben Ebene abzuhandeln. Das Wort der Offenbarung ist ebenso wie das Bild ein ὑπόμνημα, beide stehen auf derselben Höhe.[29] Das Bild erläutert das nieder-

[27] A.a.O. I, 68, S. 168 (Kotter), PG 94, 1284: „ἡ κατὰ μικρὸν τῶν παραδεδομένων ἀφαίρεσις ὡς ἐξ οἰκοδομῆς λίθων θᾶττον ἅπασαν τὴν οἰκοδομὴν καταρρήγνυσιν."

[28] Eine gute Zusammenstellung des Materials z. B. bei Lange, a.a.O. S. 13–38.

[29] Contra cal. imag. I, 17 (S. 93, Kotter, PG 94, 1248 f.): „καὶ αἰσθητῶς τὸν αὐτοῦ χαρακτῆρα ... προτίθεμεν ἀπανταχῇ καὶ τὴν πρώτην ἁγιαζόμεθα τῶν αἰσθήσεων ... ὥσπερ καὶ τοῖς λόγοις τὴν ἀκοήν. ὑπόμνημα γάρ ἐστιν ἡ εἰκών."

geschriebene Offenbarungswort, kann es sogar ergänzen, weil die niedergeschriebene Offenbarung nicht die ganze Offenbarung umfaßt, nicht alles berichtet, was die Apostel gesehen und gehört, gepredigt und gelehrt haben. Dabei fällt sogar die Bemerkung, das Buch sei für den Gebildeten das, was für den Ungebildeten das Bild darstelle, d. h. man fühlt sich fast an die vorsichtige Konzession des Hypatios erinnert.[30] Doch näher besehen ist dieser Vergleich nur ein rhetorisches Parergon des Joannes, denn indem er die Seligpreisung der Apostel durch Christus: „Selig sind eure Augen, daß sie sehen, und selig eure Ohren, daß sie hörten" auf alle Gläubigen ausdehnt, wird das Sehen, d. h. die Betrachtung der Ikone mit ein Bestandteil der Seligkeit der Gläubigen hier auf Erden, implicite unterschiedslos und unabhängig vom Bildungsgrad.[31] Was dabei auffallen muß, ist die Tatsache, daß eine Überlegung, was denn an Heilswichtigem über das Wort Gottes hinaus das Bild vermitteln kann, nicht angestellt wird. Und da sie wohl kaum angestellt werden kann, führt sich die Parallelisierung selbst ad absurdum. Hebräerbrief 11,1 (πίστις ... ἔλεγχος οὐ βλεπομένων) wird von Joannes in diesem Zusammenhang wohlweislich nicht zitiert.

Beim Patriarchen Nikophoros ist eine entschiedenere Stellung zugunsten des Sehens festzustellen. Für ihn sind zunächst Wort und Bild im Grunde identisch, denn auch das Wort ist nur Bild der Wirklichkeit, die in ihm zum Ausdruck kommt.[32] Allerdings: das Wort dringt zwar unmittelbar ans Ohr, aber dann ist zunächst ein Denkprozeß, ein ἀναλογισμός nötig, um zum Verständnis, der κατανόησις, des Gesagten zu kommen. Dieser Prozeß entfällt beim Sehen, bei der Betrachtung eines Bildes. Das Sehen und Betrachten führt den Geist unmittelbar zur Sache selbst, und schon ein erster Blick genügt und gewährt eine eindeutige Erkenntnis (γνῶσις) des Dargestellten. Das Wort dagegen beinhaltet die Gefahr des seeli-

---

[30] A.a.O.: „καὶ ὅπερ τοῖς γράμματα μεμυημένοις ἡ βίβλος, τοῦτο τοῖς ἀγραμμάτοις ἡ εἰκών."

[31] A.a.O. II, 20 (S. 119 Kotter, PG 94, 1305–1308): „ὁ κύριος ... τάδε φησὶ τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς μακαρίζων, καὶ σὺν αὐτοῖς πάντας τοὺς τῷ κανόνι αὐτῶν στοιχοῦντας καὶ τοῖς ἴχνεσιν αὐτῶν ἐπακολουθοῦντας."

[32] Migne PG 100, 381: „λόγοι ... εἰκόνες τῶν πραγμάτων καὶ ἔπονται τούτοις ὡς αἰτίοις."

schen Zwiespalts und des Zweifels, nicht zuletzt der Logomachie. Dagegen ist der Glaube aufgrund des Sehens (πίστις ἐκ τῶν ὁρατῶν) nach allen Seiten abgesichert und keinem Zweifel oder Irrtum ausgesetzt. Das heilige Bild kann ebenso aus sich (οἴκοθεν) Glauben erzeugen wie das Evangelium es vermag.[33] Aber da der Irrtum beim Bild ausgeschlossen ist, so ergibt sich, ob expresse ausgedrückt oder nicht, mit notwendiger Konsequenz eine Überordnung der Ikone über das Wort. Wiederum ist die Frage ausgeklammert, inwiefern sich die Informationsqualität des Bildes von der des Wortes unterscheidet, wiederum ist die Begrifflichkeit des Glaubens unter den Tisch gewischt und die Differenz in der Initialfunktion der Sinne auf dem Weg zur Erkenntnis mehr oder weniger in das Erkenntnisresultat selbst hineinprojiziert. Trotzdem wäre es wohl falsch, aus diesen Lehren den Schluß zu ziehen, daß damit das Wort der Offenbarung bewußt abgewertet werden soll. Aber eine Akzentverschiebung zu Ungunsten des Glaubensrisikos ist unbestreibar, und damit fördert diese Bildertheologie auf bemerkenswerte Weise den byzantinischen Drang nach sinnlicher Anschaulichkeit und Erfahrung der transzendenten Welt.

Theodoros Studites geht das Problem etwas anders an.[34] Er sagt einmal: „Wenn das, was abwesend ist" – er versteht darunter die ganze transzendente Wirklichkeit – „nur geistig geschaut wird und nicht auch sinnlich in bildlicher Darstellung, dann verschließt es sich notwendig auch dem geistigen Blick".[35] Völlig logisch zieht er daraus den Schluß auf Allgemeinverbindlichkeit des Bilderkultes in der Kirche. Kein Mensch, sei er noch so heilig oder gebildet, könne und dürfe sich ihm entziehen. Der Bilderkult ist ganz einfach heilsnotwendig.[36]

---

[33] A.a.O.

[34] Natürlich kennt er auch das Problem des Verhältnisses der Sinne zueinander. Hören und sehen besitzen für ihn denselben Grad an Eindeutigkeit (ἐνάργεια) und sie sind so sehr aufeinander ausgerichtet, daß, wer den einen Sinn eliminiert, ruhig auch den anderen beiseiteschieben kann, Migne PG 99, 344. 348.

[35] A.a.O. 436: „Τὸ γὰρ νοερῶς δι'ἀπουσίας βλεπόμενον, καὶ αἰσθητῶς διὰ περιγραφῆς εἰ μὴ βλέποιτο, ἀπολέσειεν ἂν καὶ τὸ νοερῶς ὀπτάνεσθαι."

[36] Migne PG 99, 1539: „... ὡς δεῖται πᾶς τέλειος κἂν ἐν ἀποστολικῷ

Die zweite Gedankenreieh: Urbild und Abbild. Daß es das Bemühen der Theologen war, sich beim Beweis der Erlaubtheit des Bilderkultes nicht mit den symbolischen Darstellungen im Alten Testament und ihrer fragwürdigen Beweiskraft zu begnügen, ist für die methodologische Ausgangsposition der Theologie von damals verständlich. Auf das Neue Testament kam es an, und hier war prima vista nicht viel zu holen. Joannes von Damaskos bemerkt gelegentlich, daß dies doch nicht ohne weiteres entscheidend sei, denn im Neuen Testament fände sich z. B. auch der Begriff „Wesensgleich" (ὁμοούσιος) für das Verhältnis der Personen in der Trinität nicht, dort sei auch keine Rede von drei Hypostasen, auch nicht von zwei Naturen in Christo. Aber diese Dogmen seien in nuce in der Schrift enthalten, so daß die Väter sie mit Recht aus der Schrift abgeleitet hätten.[37] Ähnlich verhalte es sich mit der Bilderverehrung – abgesehen davon, daß für ihre Legitimität die mündliche kirchliche Tradition genüge. Der Damaszener zitiert sodann das Paulus-Wort vom Sohn als dem Bild (εἰκών) des unsichtbaren Gottes. Wenn nun dem Sohn, dem Bild des Vaters, zweifelsfrei Verehrung und Kult zukomme, dann komme eben dem Bild schlechthin Kult zu. D. h. wer den Ikonenkult ablehnt, lehnt den Kult Gottes ab.[38] Ein Kommentar ist überflüssig.

Der Schlagabtausch zwischen Ikonoklasten und Ikonodulen ist für uns – was die Anfänge anlangt –, leider in seiner zeitlichen Abfolge nicht mehr rekonstruierbar. Es bleibt aber durchaus die Möglichkeit, daß es gerade diese Deduktion aus dem Pauluswort war, welche die Ikonoklasten veranlaßte, ein echtes und damit verehrungswürdiges Bild nur dort als gegeben gelten zu lassen, wo Wesensgleichheit zwischen Urbild und Abbild, in unserem konkreten Fall zwischen Vater und Sohn in der Gottheit, bestand. Diesem Axiom zufolge gibt es dann für die Ikonoklasten nur eine

---

ἀξιώματι κατείλεκται τῆς εὐαγγελικῆς δέλτου, οὕτω καὶ τῆς κατ' αὐτὴν γραφικῆς ἱστορίας."

Dazu die bezeichnende Bemerkung zum Bilderkult PG 99, 1220: „οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ὁμολογηθεῖεν Χριστός."

[37] In calumn. imag. III, 11 (122 Kotter, PG 94, 1333).

[38] Kolosserbrief I, 15. Dazu Joannes: „Αὐτὸς ὁ θεὸς πρῶτος ἐγέννησε . . . εἰκόνα αὐτοῦ ζῶσαν." III, 26 (132 Kotter, PG 94, 1345). „οὐ προσκυνεῖς εἰκόνι; μηδὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ προσκύνει." I, 21 (107 Kotter, PG 94, 1252).

wahre Ikone Christi, die Eucharistie.[39] Daß sie sich mit der Feststellung des Ikon-Charakters der Eucharistie nicht auf Neuland begaben, ist erst jüngst nachgewiesen worden.[40] Sie konnten tatsächlich auf patristisches Gedankengut zurückgreifen. Jedenfalls mußten die Ikonodulen spätestens nach diesem Angriff – nochmals sei betont: es ist eine hypothetische Chronologie – sich stärher um den Unterschied zwischen ontologischem Bildcharakter und dem Kunstbild kümmern, wobei sie es allerdings schwer hatten, mit dem besonderen Charakter des Kunstbildes Ikone terminologisch zurecht zu kommen. Die Schwierigkeiten sind am besten bei Theodoros Studites zu greifen. Ausgangspunkt ist der Begriff Identität (ταυτότης) zwischen Abbild und Urbild.[41] Nur in dieser Identität sieht er die Verehrungswürdigkeit garantiert, woraus deutlich zu ersehen ist, daß es mit dem bloßen Andachtsbild längst nicht mehr getan ist. Diese Identität ist nach ihm keine Identität dem Wesen nach (κατ' οὐσίαν) oder der Natur nach (κατὰ φύσιν).[42] Unter Wesen und Natur versteht er etwa beim Heiligen, der abzubilden ist, die Begabung mit Vernunft, die Fähigkeit der geistigen Erkenntnis, also das Allgemeine, der Gattung Zukommende. So bleibt für Theodoros als Merkmal der Ikone und des Bildes überhaupt schlankweg nur die Identität in der Hypostase, die ταυτότης τῆς ὑποστάσεως;[43] 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

[39] Die entsprechenden Fragmente aus den Schriften des Kaisers Konstantinos V. sind gesammelt von G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929, S. 8–11 (Nachdruck bei H. J. Geischer, Der byzantinische Bilderstreit, Gütersloh 1968, S. 41–53).

[40] S. Gero, The eucharistic doctrine of the Byzantine iconoclasts and its sources, Byz. Zeitschr. 68 (1975) 4–22.

[41] Die allgemeinste Formel dafür ist bei ihm ταυτότης τῆς ὁμοιώσεως, PG 99, 417. 421.

[42] PG 99, 341.

[43] PG 99, 405: „Περίγρατος ἄρα ὁ Χριστὸς κατ' ὑπόστασιν."

Tor öffnete. Und er realisierte es tatsächlich: er fühlt sich schließlich bewogen, den in der Christologie von damals eindeutigen Begriff Hypostase dann doch auf seine eigene Weise zu reduzieren auf die sogenannten notae individuantes, auf individuelle Züge (ἰδιώματα) der Einzelperson.[44] Aber das hinkt nach, und manchmal „kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als verliere sich die „hypostatische Identität" von Abbild und Urbild im mystischen Halbdämmer".[45] Ganz offensichtlich steht diese Theologie im Zugzwang gegenüber dem Überschwang der Bilderverehrung in praxi, etwa im Studiu-Kloster des Verfassers.

Wenn er nun aber Hypostase im Sinne von Notae individuantes interpretiert und die Identität dieser individuellen Züge bei Urbild und Abbild postuliert, so bringt er damit, scholastisch ausgedrückt, ein „atqui" in die Argumentation, das diese noch um einiges fragwürdiger macht. Dieses atqui kennen übrigens schon, wenn auch in Form eines Zusatzes, eines Korollars, Joannes von Damaskus und alle übrigen Bildertheologen. Atqui: Wir besitzen Bilder Christi und der Madonna, bei denen diese Identität garantiert ist, weil es sich um echte Porträtähnlichkeit, um authentische Bilder handelt.[46] Diese authentischen Bilder aber sind z. B. die Acheiropoieta, Bilder, die vom Himmel gefallen sind, und deshalb authentisch sein müssen, Madonnenbilder, gemalt vom Evangelisten Lukas, die also nur authentisch sein können. Mit anderen Worten: Die Legende wird integraler, ja wesentlicher Bestandteil der Argumentation. Natürlich wird diese Legende von den

---

[44] PG 99, 357 und 405.

[45] Lange, a.a.O. S. 221.

[46] Hinweis auf solche Bilder z. B. bei Joannes von Damaskos I, 33 (S. 145/146, Kotter, PG 94, 1261); Patr. Nikephoros PG 100, 461; vgl. Ps.-Joannes von Damaskos PG 95, 320. – Immer wieder wird betont, daß es sich da, wo die Bilder Kult genießen, um „wahre" Bilder handele und handeln müsse: „Μὴ οὖν σκιᾶς ἀσθενεστέραν καὶ ἀτιμωτέραν λογισώμεθα τὴν εἰκόνα. σκιογραφεῖ γὰρ ἀληθῶς τὸ πρωτότυπον" (III, 41 (S. 142/3 Kotter, PG 94, 1357); „Αἱ δὲ εἰκόνες ὥσπερ τὰ ἀρχέτυπα. δεῖ γὰρ οὕτως αὐτὰς καὶ οὐχ ἑτέρως ἔχειν" (III, 61 zitiert nach Kyrillos von Alexandreia, bzw. der Doctrina Patrum; S. 170, Kotter, PG 94, 1368); III, 62 (a.a.O.) „Αἱ γὰρ εἰκόνες ἀεὶ πρὸς τὰ ἀρχέτυπα τὴν ἐμφέρειαν ἔχουσιν". Ἐμφέρεια bedeutet bei den Theologen z. B. die „Ähnlichkeit" von Vater und Sohn in der Trinität, z. B. Athanasios, PG 26, 785. Hierher gehört natürlich auch die oben angeführte ταυτότης τῆς ὁμοιώσεως des Theodoros Studites.

Ikonodulen nicht nur geglaubt, sondern als kirchlich verpflichtende Tradition, als παράδοσις, interpretiert, und in der verkürzten historischen Perspektive der Zeit ist dies sogar verständlich. Den schwachen Punkt haben die Ikonoklasten ohne weiteres durchschaut, auch wenn sie im übrigen gewiß ebenso gern an Legenden geglaubt haben mögen wie ihre Gegner: Gegen die Tradition spricht nach ihnen eindeutig die Polemik der Kirchenväter gegen den Bilderkult, und seine Erlaubtheit ist nun einmal im Alten Testament in Abrede gestellt und das Neue Testament desavuiert das Alte Testament in diesem Punkte nicht. Das gute Gewissen der Ikonodulen, was diese Tradition angeht, kann also nicht allzu groß gewesen sein.

Das führt zur Frage, wie denn – sehen wir von der Interpretation der Paulusstelle vom Sohn als dem Bild des Vaters ab – die Ikonodulen mit der entgegenstehenden Tradition fertig geworden sind. Die Modi sind sehr verschiedenartig und nur drei seien beispielhaft angeführt. Zum einem versuchten sie, eben doch Väterstellen namhaft zu machen, die sich für ihre Zwecke verwenden ließen. Eine besondere Rolle spielte dabei schon seit Joannes von Damaskos eine Predigt des Basileios zu Ehren des Martyrers Barlaam. Nachdem der gewaltige Redner, der Basileios war, alles aufgeführt hat, was sich zu Ehren des Martyrers nur sagen läßt, ruft er die Maler auf, mit ihren Farben das Bild des Martyrers noch leuchtender zu gestalten, als er es mit Worten getan. „Ich will den Athleten sehen, der auf eurem Bild gemalt ist." Ihr könnt es eindringlicher, und ich will mich angesichts eures Bildes geschlagen geben![47] Man mag daraus zurückschließen auf die allmähliche Entstehung einer christlichen Historienmalerei. Die Ikonodulen sehen darin den Beweis für die Berechtigung der Bilderverehrung und darüber den Beweis für ihre These vom Vorrang des Bildes vor dem Wort. Die Mißdeutung ist fast grotesk, denn von Verehrung ist überhaupt nicht die Rede, und die Überlegenheit des Bildes ist hier ein rhetorischer Topos, implizierend die Feststellung oder den Wunsch, der Affekt des Gläubigen möge durch den Glanz der Farben noch heftiger angeregt werden, wenn dies schon dem Wort der Predigt und der Kunst

[47] Migne PG 31, 489; wird als Beleg für den Bilderkult angeführt z. B. von Joannes von Damaskos I, 34, II, 30, III, 46 (S. 146 Kotter, PG 94, 1261).

des Redners nicht zur Genüge gelungen sein sollte. Eine typische peroratio! Es geht nicht um Theologie, schon gar nicht um Bildertheologie, sondern um den Anruf, die Emotion. Thomas von Aquin[48] hat dies wesentlich besser gesehen als seine byzantinischen Kollegen: er nimmt den Vorrang des Sehens vor dem Hören nur für den „devotionis affectus" in Anspruch.

Ein zweiter Modus des Umgangs mit den Vätern ist es, mißliebigen Väterstellen einfach die Echtheit abzusprechen. Ihr Hauptopfer ist hier der größte Ketzerriecher des Altertums, Epiphanios von Salamis, dessen Invektiven gegen jede Art von religiösen Bildern nicht mehr das geringste Maß von benigna interpretatio zulassen. Die Echtheit dieser Texte ist noch in neuerer Zeit geleugnet worden, so daß sich fragen läßt, ob die Ikonodulen nicht ganz einfach im Recht waren, wenn auch sie sie nicht als authentisch anerkannten. Sieht man von der Echtheitsfrage ab – sie scheint mir durch Holl[49] und F. Dölger[50] trotz der gewichtigen Einwände Ostrogorskys[51] positiv gelöst zu sein – so bleibt die Frage nach der kritischen Methode der Ikonodulen. Gewiß machen sie Ansätze, die nach philologischer Überlieferungskritik aussehen,[52] aber die Beweisintention im Hintergrund ist ganz einfach der Gedanke, daß nicht sein kann, was nicht sein darf, oder aber auch die Disqualifikation des einen Vaters zugunsten der anderen, deren Aussagen für die Zwecke der Ikonodulen gebeugt werden, so daß dann schließlich Joannes von

---

[48] Thomas von Aquin, III Sent. IX, 1.

[49] K. Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung, in: ders., Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Tübingen 1928, S. 351–387.

[50] F. Dölger in einer Besprechung des in der nächsten Anmerkung zu nennenden Werkes von G. Ostrogorsky, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1929, Nr. 8, S. 353–372, abgedruckt in F. Dölger, Παρασπορά, Ettal 1961, S. 273–292.

[51] G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929.

[52] Z. B. Joannes von Damaskos I, 25 (S. 116/117 Kotter, PG 94, 1257). Joannes stellt hier Epiphanios als einzige Ausnahme der universalen Bildtradition gegenüber! Die ablehnende Stellung der Synode von Nikaia bei Mansi XIII, 294 und 295; Patriarch Nikephoros: „ὡς δὲ πόρρω ταῦτα τῆς Ἐπιφανίου δόξης κεῖται . . .". Vgl. P. J. Alexander, a.a.O. (siehe oben S.12, Anm. 21) 183.

Damaskos den alten Ephiphanios als die eine Schwalbe bezeichnet, die noch keinen Frühling macht.

Der dritte Modus zielt aufs Ganze. Die Bilderfeindlichkeit der alten Väter kann von den Ikonodulen einfach nicht vom Tisch gewischt werden. Also führen sie das Argument in die Debatte, die Verhältnisse hätten sich geändert. Einzige Ursache für die Aversion der Väter sei die Furcht vor dem Rückfall in den Götzendienst gewesen, und diese Gefahr sei nun nicht mehr gegeben.[53] Daß z. B. Eusebios von Kaisareia längst vor dem Bilderstreit das christologische Argument der Nichtdarstellbarkeit des wahren Christus eingeführt hatte, findet keine Erwähnung.[54]

Eine vorläufige Bilanz aus dem Gesagten muß mit der Vorbemerkung beginnen, daß über all dem hier kritisch Angemerkten nicht vergessen werden darf, daß die Ikonodulen immer wieder ganz nüchtern betonen, der Kult, der dem Bild gebühre, sei ein anderer als der Gott gebührende; nur letzterem kommt die λατρεία zu, den Bildern nur eine προσκύνησις: der Unterschied also von Anbetung und Verehrung. Ebenso betonen sie immer wieder, daß die Verehrung der Bilder ihrem Wesen nach relativ sei, sich also immer an das Urbild selbst wende. Doch glaube ich, daß hier gesehen werden muß, daß diese besonnenen Äußerungen sozusagen einer Denkschicht angehören, oder besser einer Denkphase, in der diese Theologen für einige Zeit den Höhenflug ihrer ekstatischen Aussagen unterbrochen oder ermüdet ausgesetzt haben. Nimmt man diese Theologie als das, was sie wirklich zu sein scheint: als Apologie für ein religiöses Brauchtum, an dem das Volk und an dem sie selbst mit allen Fasern des Herzens hängen, als théologie du coeur viel eher denn als rationale Theologie, dann lautet die Bilanz eben, daß die Funktion der Ikone mit dem Begriff Repräsentanz, so umfassend man ihn nehmen kann, nicht erschöpft, ja im Wesen nicht getroffen werden kann. Der Begriff Präsenz scheint mir viel angemessener, der Begriff der wie immer zu definierenden Gegenwärtigkeit des Abgebildeten im Bild und zwar hier wirklich einer Gegenwärtigkeit, die nicht nur einen

[53] Hier Belege anzuführen, ginge zu weit. Die Schriften der Ikonodulen sind voll von diesem Argument.

[54] Brief an Constantia in den Akten der Synode von 787, Mansi XIII, 313.

Gedankennexus darstellt, sondern Wirklichkeit ist. Nur so wird die Ikone, und zwar jede Ikone, per se zum Gnadenbild, wie die Ikonodulen es verstehen.[55] Man muß sich nur die Prägnanz des folgenden Satzes von Joannes von Damaskos vor Augen halten, um hier weitere Zweifel schwinden zu lassen: „Εἶδον εἶδος θεοῦ τὸ ἀνθρώπινον καὶ ἐσώθη μον ἡ ψυχή „Ich sah das Bild Gottes in Menschengestalt, und meine Seele war gerettet".[56] Angesichts solcher Aussagen stellt sich durchaus die Frage, warum denn Theodoros Studites seine Aussage von der ταυτότης τῆς ὑποστάσεως doch noch heruntergespielt hat. Jedenfalls sind nach Joannes die Ikonen Träger göttlicher Gnade wegen der Personalunion mit dem Dargestellten (διὰ τῆς τῶν εἰκονιζομένων προσηγορίας).[57] Ich glaube heute nicht mehr, daß unter προσηγορία hier eine Art Epiklese, eine Ikonenweihe, zu verstehen ist, vielmehr die alte Vorstellung von der Namensnennung. Die Ikonoklasten verurteilten es als üble Gewohnheit, den Bildern „falsche Namen" zu geben. Diese Gewohnheit sahen sie gegeben, wenn jemand vor einer Christus-Ikone vermerkte: „Dies ist Christus." In den Akten des bilderfreundlichen Konzils von 787 wird dieser Brauch ausdrücklich gutgeheißen.[58] Da infolge der Einsprüche der Ikonoklasten hier nicht mehr von einer façon de dire gesprochen werden kann, die Väter von 787 aber trotzdem darauf bestanden, ist darin eine logische Anknüpfung an das Zitat aus Joannes von Damaskus zu sehen.

---

[55] Z. B. Joannes von Damaskos I, 36 (148 Kotter, PG 94, 1264). Nach Nikephoros steckt in den Bildern die ἐνέργεια τοῦ πνεύματος und diese ist die ἡ πηγὴ ἐν ἑαυτοῖς τῆς χάριτος. PG 100, 476.

[56] I, 22 (S. 111 Kotter, PG 94, 1256); dazu dess. Exp. Fidei 84 (S. 189 Kotter, PG 94, 1132): „ἔνθα γὰρ ἂν ᾖ τὸ σημεῖον, ἐκεῖ καὶ αὐτὸς ἔσται." Dazu der Ausdruck des Theodoros Studites: „ἐπὶ τὴν ἀρχέτυπον αὐτοψίαν" PG 99, 352 und „ἑωρακὼς τὴν εἰκόνα Χριστοῦ, ἐν αὐτῇ ἑώρακε τὸν Χριστόν." PG 99, 432.

[57] I, 36: „Χάρις δίδοται θεία ταῖς ὕλαις διὰ τῆς τῶν εἰκονιζομένων προσηγορίας." (S. 148 Kotter, PG 94, 1264).

[58] Mansi XIII, 72. – Nicht behandelt sei hier die Debatte zwischen Ikonodulen und Ikonoklasten auf der Ebene der Christologie, also wer jeweils Monophysit oder Nestorianer ist. Im Grunde treffen sie sich hier auf derselben, für das wirkliche Problem nicht sehr geeigneten Ebene der Diskussion. Und wenn man schon die Linien der Christologie auszieht bis in die Sphäre der Bilder, wie es hier geschieht, dann sind die Vorwürfe meines Erachtens schlicht austauschbar.

Das Gesagte mag für unsere Zwecke genügen. Es braucht wohl kaum betont zu werden, daß es hier nicht um eine umfassende Darstellung der Bilderlehre der Ikonodulen ging, vielmehr nur um den Aufweis einiger Punkte, welche unter Umständen die Opposition der Ikonoklasten, trotz identischer theologischer Prämisse und identischer Vorbildung und Umwelt, einigermaßen verständlich machen können. Die Frage des Historikers des weiteren ist es, wie die folgenden Jahrhunderte von Byzanz mit dieser emphatischen Theologie zu Rande kamen.

Im Jahre 787 trat, nach fast 60 Jahren Ikonoklasmus und nach mehr als 30 Jahren seit der großen und erfolgreichen Ikonoklastensynode, im bithynischen Nikaia ein allgemeines Konzil zusammen, um die Restitution des Bilderkultes durchzuführen und den Ikonoklasmus zu beenden. Die Väter kamen von allen Seiten beflissen angereist, und sozusagen jeder zweite von ihnen zog bei sich bietender Gelegenheit ein Büchlein oder ein Heft aus der Tasche, um seinen Mitsynodalen irgend eine Wundergeschichte von einer Ikone vorzutragen und daraus die Legitimität des Bilderkultes abzuleiten. Der „folkloristische" Hintergrund der Ikonentheologie entpuppte sich selten so klar wie hier. Die Emphase flüchtet sich ins Mirakel. Nach den bestürzend gesprächigen Sitzungen kam schließlich die Definition, der ὅρος, der Synode zustande und wurde feierlich verabschiedet. Angesichts des Vorausgegangenen ist dieser Horos die Überraschung schlechthin. Nach einer historisch-polemischen Einleitung, wie es sich für selbstbewußte Orthodoxie geziemt, nach dem Nicaeno-Constantinopolitanum und der Verdammung aller vorausgegangenen Häresien von Areios bis zu den Monotheleten kommt der Text endlich auf die Bilderfrage selbst zu sprechen. Die Bilder werden als verehrungswürdig definiert, ihr religiös-erzieherischer Wert für den religiösen Affekt (μνήμη τε καὶ ἐπιπόθησις) wird hervorgehoben, die strikte Relation der Bilderverehrung mit der Verehrung des Urbildes unterstrichen, die λατρεία, die Anbetung Gott allein reserviert und die entsprechenden Strafen für diejenigen ausgesprochen, die sich der Definition nicht fügen. Schließlich wird das Resultat noch in vier Kernsätzen zusammengefaßt. Das heißt negativ ausgedrückt: Kein Wort von einer Identität der Hypostase, kein Wort, aber auch kein Wort, von

„authentischen" Ikonen oder von Wunder wirkenden Ikonen. Nichts auch von einer Überordnung des Bildes über das Wort, nichts von ins Unendliche ausgezogenen Linien der Inkarnationslehre. Dies alles war nach der großen Turbulenz der vorausgegangenen Sitzungen nicht zu erwarten.[59] Nach allem was wir vermuten können, trägt die Verantwortung dafür der damalige Patriarch der konstantinopolitanischen Kirche, Tarasios, ehemals kaiserlicher Kanzler, ein kluger, sehr gebildeter und zugleich politisch begabter Mann.[60] Immer wieder war die byzantinische Regierung in Krisenzeiten, wenn das Gezänke der theologischen Parteien nach Ausgleich verlangte, den sie selbst nicht herzustellen willens waren, bemüht, einen Parteilosen mit politischem Instinkt auf den Patriarchenthron zu setzen. Tarasios bot sich ohne Zweifel dafür an. Offenbar ließ er die kleinen Bischöfe der Provinz stundenlang reden, um dann doch seinen Horos, den Horos klugen Maßhaltens, durchzusetzen. Tarasios stand vor der schwierigen Aufgabe, eine neue Plattform für ein ralliement der Parteien zu finden. Von den Bischöfen auf der Synode konnten viele gut und gern dreißig und mehr Jahre ihren Sitz innegehabt haben und den Bilderkult, ob reflektiert oder nicht, ob guten Gewissens oder nicht, abgelehnt haben. Nicht jeder wird eine Wende um 180 Grad vollzogen und nun sich mit Begeisterung für die Lehren des Damaszeners erwärmt haben. Sie alle absetzen, weil sie nicht bewogen werden konnten, eine exuberante Theologie anzunehmen, hätte die Kirche ins Chaos gestürzt. Und nichts verbietet die Annahme, daß Tarasios in „seinem" Horos eine gesündere Darstellung der Bildertheologie sah, als in den Schriften der Protagonisten der Ikonodulie. Man darf nicht ver-

---

[59] Conciliorum oecumenicorum decreta curantibus J. Alberigo et al. 3. editio, Bologna 1973, S. 133–138. Man kann natürlich argumentieren, daß zum „Konzil" auch der Text der Sitzungen gehöre, daß sich in ihm die Zitate des Joannes von Damaskos, die Acheiropoieta usw. fänden. Aber es besteht kein Zweifel, daß in Byzanz jeweils fast ausschließlich die Horoi zitiert wurden (und selbstverständlich die Kanones), sehr viel seltener die Sitzungen, die ja häufig dialogisch und nicht definitorisch verlaufen. Der „kanonische" Gesamtertrag, der geschichtlich weiterwirkt, ist nur der Horos.

[60] Vgl. Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. III, 1, Freiburg 1966, S. 38–48.

gessen, daß die Synode schon für das Jahr 786 nach Konstantinopel zusammengerufen und dort auch zusammengetreten war, daß sie aber von Gardetruppen gesprengt worden war, zum unverholenen Vergnügen einer ganzen Anzahl von Bischöfen. Die Ralliement-Politik des Tarasios war in der Folgezeit nicht durchaus von Glück begünstigt, und es waren eher die Bilderfreunde als die Feinde, die ihm die größten Schwierigkeiten machten. Aber ohne seinen Horos wären die Dinge sicher noch ungünstiger verlaufen.

Was bleibt? Hat die theologische Emphase ausgespielt? Durchaus nicht; denn es gab noch eine zweite Phase des Bilderstreites, etwa von 815 bis 842. Jetzt erst sind es Theodoros Studites und Nikephoros, die dem Bilderkult beistehen, unverkennbar in den Spuren des Joannes von Damaskos, aber um einige Grade, was ihre Theologie angeht, heftiger und extremer. Aber als 843 auch diese Periode zu Ende ging, trat wieder eine Synode zusammen, und sie begnügte sich, die Beschlüsse von 787 zu erneuern, ohne Neues an Theologumena hinzuzufügen.[61] Das bedeutet zunächst nicht viel, weil es ja im Grunde einzige Aufgabe der Synode war, die für die Orthodoxen immer noch verbindliche Synode von 787 wieder zur Geltung zu bringen. Aber es impliziert doch auch, daß der neue Patriarch Methodios kaum anders dachte als Tarasios, wie er sich denn auch vor ähnliche Aufgaben gestellt sah wie jener. Als offizielle Lehre der Kirche hat sich also die emphatische Bildertheologie nicht durchsetzen können. Es bleibt die Frage nach ihrem weiteren Schicksal, sowie nach der Schicksal des Ikonenkultes überhaupt.

Man darf wohl annehmen, daß die Expansion der Ikonen durch die Reserve der Synoden nicht behindert wurde. Wahrscheinlich geht der überreiche Ikonenschmuck der byzantinischen Kirchen bis weit ins 11. oder sogar bis ins 10. Jahrhundert zurück. Das 9. kennt auch nach 843 noch Hemmungen, die nachweisbar sind.[62] Aber auch die Legendenbildung reißt nicht ab, und die Kette der

---

[61] A.a.O. 48–55.

[62] Interessant, daß bis zum Jahre 867, als Photios seine Predigt zur Inauguration eines Theotokos-Bildes in der Hagia Sophia hielt, diese Kirche offenbar ohne Bilderschmuck geblieben war. Vgl. C. Mango, The homilies of Photius patriarch of Constantinople, Cambridge (Mass.) 1958, S. 283.

Ikonenwunder ebenso wenig. Macht nun die außersynodale Theologie diese Entwicklung mit, oder vollzieht sie sich auf einer anderen Ebene, und wenn ja, auf welcher? Das alles sind Fragen, die schwer anzugehen sind. Vielleicht bildet einen Anhaltspunkt ein späterer byzantinischer Bilderstreit, der meist übersehen wird, unter Kaiser Alexios I. Komnenos (1081–1118).[63] Der Ausgangspunkt ist ein ganz anderer als in den zwanziger Jahren des 8. Jahrhunderts. Die Normannen sind in Nordgriechenland einmarschiert, die Petschenegen bedrohen das Reich von der Donau her und die Seldjuken überschwemmen Kleinasien. Der Kaiser ist zu einem Dreifrontenkrieg gezwungen, und die Kassen sind leer. In einer ähnlichen Notlage hatte im 7. Jahrhundert Kaiser Herakleios bei der Kirche von Konstantinopel ein Darlehen aufgenommen, an dem das Reich über Generationen zu amortisieren hatte. Alexios beschritt einen anderen Weg: er konfiszierte Pretiosen der Kirche, vorab Ikonen, gewiß nicht wegen ihres künstlerischen Wertes, sondern wegen der kostbaren Umrahmungen und Umkleidungen aus Gold und vergoldetem Silber, deren Existenz für diese Zeit historisch einwandfrei gesichert ist.[64] Der Kaiser hatte sich zwar des stillschweigenden Einverständnisses des Patriarchen versichert, aber in der Kirche erhoben sich doch Stimmen, die von einem neuen Bildersturm sprachen. Wortführer war der Metropolit Leon von Chalkedon. Besieht man sich die Reste der Kontroverse in den Dokumenten, dann sieht man bald, daß die Argumentation z. T. um Veruntreuung der Kirchenschätze durch den Patriarchen ging, z. T. um die Frage der Möglichkeit der Veräußerung von Kirchengut zu sozialem Zwecke. Eine neue Phase der Bildertheologie wird nichts initiiert, und die alte Theologie nur bruchstückhaft reproduziert. Interessant ist immerhin, daß ein Theologe aus der kaiserlichen Familie die Leute um Leon als Verehrer der Materie abtat.[65] Aber

[63] Dazu A. A. Glavinas, Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (1081–1118) περὶ ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων καὶ ἁγίων εἰκόνων ἔρις (1081–1095), Thessalonike 1972; dort auch die frühere Literatur.

[64] Vgl. A. Grabar, Les revêtements en or et en argent des icones byzantines du moyen age, Venise 1975. Grabar datiert die ältesten bekannten Exemplare noch ins 10. Jahrhundert.

[65] Es war der Sebastokrator Isaak, der offenbar den Ausdruck ὑλολάτραι verwendete; Glavinas S. 151–152.

auch dies blieb am Rande. Die Kontroverse verlor sich bald und hinterließ, so viel ich sehe, keine Spuren. Niemand hatte im Ernst die Absicht an der Konzilsentscheidung von Nikaia zu rütteln. Man bemühte keine große Theologie.[66]

Die nächste Frage: wie ist es mit dem Verbleib dieser Theologie in den dogmatischen Schriften der folgenden Zeit bestellt? Dogmatische Lehrbücher oder gar Summen der Theologie, breit genug angelegt, um auch die Ikonentheologie neu aufzurollen, gibt es in Byzanz nicht. Vielleicht wäre einiges zu finden in der großen theologischen Enzyklopädie des Neilos Doxopatris (12. Jahrh.),[67] doch zum einen sind davon bisher nur zwei Bücher bekannt geworden, und von diesen ist zum anderen nur ein kleines Bruchstück ediert. Wo sich viele byzantinische Theologen wirklich wohlfühlten, das war das Gebiet der Polemik. Oft sind es nur Kataloge von Häresien mit katenenartiger Aneinanderreihung theologischer Gegenargumente. Da tauchen natürlich auch die Ikonoklasten auf, doch was gegen sie vorgebracht wird, reproduziert im Grunde nur den Beschluß von Nikaia, betont den transeunten Charakter jedes Bilderkults, meist im Anschluß an ein Wort des Basileis des Großen, und ergeht sich in einigen Invektiven subjektiver Art. Von einer Verve wie bei Joannes von Damaskos oder Theodoros Studites kaum eine Spur. Wir stehen auf dem Boden einer typisch byzantinischen, ausgelaugten Minimaltradition.

Die Ikonenverehrung hat in der byzantinischen Polemik auch einen Platz in der Auseinandersetzung mit dem Islam – freilich nicht in allen Traktaten.[69] Von den spätbyzantinischen Schriften

[66] Nur anmerkungsweise sei erwähnt, daß der Kaiser Alexios III. Angelos (1195–1203) angesichts des „Alamanikon", des von dem deutschen Kaiser Heinrich VI. geforderten Tributs, auch an die Konfiskation von Kirchenschätzen dachte, dies aber von einer Versammlung des Volkes gebilligt wissen wollte. Das Volk lehnte jedoch ab; man sprach von Schändung des Heiligtums, der Hauptgrund aber war, daß man den Kaiser für die Finanznot verantwortlich machte. Niketas Choniates S. 631–632 (Bonn). Vgl. H.-G. Beck, Senat und Volk von Konstantinopel, München 1966, S. 62–63.

[67] Dazu H.-G. Beck, Kirche und theol. Literatur S. 619ff. S. Caruso, Echi della polemica bizantina antilatina dell' XI–XII sec. Atti Congr. Intern. di Studi sulla Sicilia Normanna (Palermo 1973) 3–32.

[68] Eine Übersicht über diese Polemik bei E. Trapp, Manuel II. Palaiologes: Dialoge mit einem „Perser". Wien 1966, S. 11*–48*.

dieser Kategorie sei hier modellhaft die Refutatio des späteren Kaisers Manuel II. Palaiologos genannt, nicht nur wegen ihrer Ausführlichkeit, sondern vor allem weil es hier um einen theologisch wohl überlegten und fundierten Traktat geht, der zugleich auf das Ambiente gebührend Rücksicht nimmt und bei aller „Siegesgewißheit" die psychologischen Schwierigkeiten des Gegners gegenüber christlichen Dogmen und Formen nicht einfach vom Tisch wischt. Manuel zitiert gewiß nicht nur an einer Stelle Joannes von Damaskos bzw. den von Joannes angeführten Basileios, doch konzentriert er sich mit dem Zitat und praktisch mit seinen ganzen übrigen Ausführungen auf den Nachweis, daß es bei der Bilderverehrung unter keinen Umständen um einen Kult gehe, der nur Gott gebührt, sondern um eine Verehrung, die zudem ausschließlich relativ, d. h. auf den Archetypus bezogen, verstanden werden kann. Genau besehen unterscheidet sich bei Manuel der Bilderkult kaum von der Verehrung, die man einer angesehenen oder lieben Persönlichkeit erweist oder auch dem „Erinnerungsfoto" solcher Persönlichkeiten. Von irgend einer relevanten Überhöhung der Ikone kaum eine Spur! Und Manuel bezeigt durchaus Verständnis für die Bedenken seines islamischen Gesprächspartners, wenn dieser aus einer generellen Optik heraus den Ikonenkult für gefährlich hält oder am Schluß trotz der einleuchtenden und vorsichtigen Argumente des Prinzen sich nicht entschließen kann, für sich die persönlichen Folgerungen zu ziehen. Fast sieht es aus, als sei der Ikonenkult zu einem ἀδιάφορον der Orthodoxie geworden.[69]

Doch gerade weil Leonid Uspenskij den Universalanspruch der Ikone als Repräsentantin der Orthodie in erster Linie liturgisch sieht, muß notwendig die Frage nach der Stellung der Ikone in der byzantinischen Liturgie und in den liturgischen Kommentaren gestellt werden.

Der vornehmste Text der byzantinischen Liturgie ist die nach Chrysostomos benannte Meßordnung. Hier werden Ikonen und Ikonostase öfter erwähnt. So verbeugen sich Priester und Diakon ganz zu Anfang vor den „Heiligen Türen" der Ikonostase, und noch bevor sie ihre Paramente anlegen,[70] sprechen sie je ein Ge-

[69] Ausgabe siehe vorausgehende Anmerkung!

[70] Die Göttliche Liturgie unseres Hl. Vaters Joahnnes Chrysostomus.

bet vor der Ikone Christi und der Madonna. In der sogenannten Vormesse hat sich der Diakon gelegentlich vor der Marienikone versus Christusikone zu postieren, und zum „Großen Eingang" besagt die Vorschrift, daß der Altar samt Altarraum, die heiligen Bilder und das ganze Volk zu beräuchern seien, und eines der Schlußgebete der Liturgie, das in vielen Spielarten auftretende sogenannte ὀπισθάμβωνος-Gebet (das Gebet hinter dem Ambon), ist vor der Christusikone zu rezitieren. Der Befund ist gering und verringert sich noch bei näherer Betrachtung: Die Verbeugungen vor den „Heiligen Türen" z. B. haben mit der Ikonostase inhaltlich überhaupt nichts zu tun, es sind Ehrenbezeugungen vor dem Heiligtum hinter den Türen, bevor es betreten wird. Anderes sind einfach lokale Angaben über die Postierung des Priesters oder Diakons, so wie denn die Bezeichnung des Gebetes hinter dem Ambon an sich schon verrät, daß es sich um eine Platzanweisung handelt, die nach Wegfall des Ambon in vielen Kirchen neu bestimmt werden mußte. Von einem Bezug des Gebetes in seiner heutigen Form auf die Christus-Ikone als solche kann nicht die Rede sein. Die große Beräucherung schließlich umfaßt den Altarraum, das ganze Volk und damit eben den Kirchenraum samt den Ikonen. So bleibt für die Ikonen als solche im Sinne eines integralen Bestandteils dieses vornehmsten liturgischen Textes kaum etwas übrig. Die Basileios-Liturgie, die ohnedies eine viel geringere Rolle spielt, hat nicht mehr aufzuweisen.

Mustert man das Euchologion durch, das große Ritualbuch der byzantinischen Liturgie, so finden sich nur gelegentlich Riten, die mit Ikonen in einem näheren Zusammenhang stehen: Ikonen etwa, die den Toten auf die Brust gelegt werden, Prozessionen, bei denen nicht nur das Kreuz, sondern auch Ikonen mitgetragen werden und dergleichen. Es sieht fast so aus, als käme die byzantinische Liturgie im Wesentlichen ohne Ikonen zurecht. Natürlich

---

Hrsg. v. P. de Meester, griech.-deutsche Ausg. 2. Aufl. München 1938, S. 4: „ἔρχονται ἔμπροσθεν τῶν ἁγίων θυρῶν καὶ προσκυνοῦσιν. Vgl. P. de Meester, Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome, in: Χρυσοστομικά, Rom 1908, S. 245–357. Die genannten mit Ikonen in Verbindung stehenden Riten der sog. Proskomidie und der Enarxis dürften nach de Meester ohnedies nicht vor dem 10. bzw. 12. Jahrhundert eingeführt worden sein.

sind Ikonen da! Sie schmücken in Holz und Fresko und Mosaik alle Wände der Kirche. Insofern hat natürlich Uspenskij recht: Man kann sich keinen Ritus ohne Ikonen vorstellen. Aber es ist doch nach allen Regeln der Logik etwas völlig anderes, ob Ikonen überall zu sehen sind (natürlich nicht ohne daß das Volk sich daran erbauen kann), ob die Ikonen sozusagen den Zuschauer bei der Liturgie spielen, oder ob sie in den Ritus als solchen integriert sind, einen Bestandteil des Ritus bilden. Anders ausgedrückt handelt es sich darum, ob man sich mit dem Ambiente des Ritus befaßt oder mit dessen Vollzug und mit dessen liturgischer Sprache. Es ginge gewiß an der orthodoxen Frömmigkeit auch der Byzantiner vorbei, wollte man den Ausdruck Ambiente rein materiell oder lokal auffassen. Die Faszination der Gesamtdekoration mit dem Pantokrator oder der Theotokos hoch über dem Altarraum, mit den tiefen Farben der Tafelbilder und ihren glänzenden Rahmen und Umkleidungen übte ohne Zweifel eine starke emotionale Funktion aus und stimmte religiös auf den Vollzug der Riten ein. Wenn aber das liturgische Formular und der eigentliche rituelle Vollzug das entscheidende sakramentale Element darstellen, dann bilden die Ikonen keinesfalls einen integralen und schon gar nicht einen wesentlichen Bestandteil der orthodoxen Liturgie.

Es bleibt zu bedenken, daß die Entwicklung der Rubriken, welche die liturgischen Texte als Vollzugsanweisungen begleiten, noch lange nicht genug erforscht sind,[71] ferner daß für die byzantinische Zeit je nach Kirchenprovinz immer noch eine gewisse rubrizistische Freiheit unterstellt werden muß. Das heißt, es ist denkbar, daß es mehr rituelle Vollzugsformen gab, die etwa mit Ikonen zu tun hatten, als die gedruckten oder aus Handschriften bekannten liturgischen Texte wissen lassen. Die Aufgabe, daraufhin die Kommentare zur byzantinischen Liturgie durchzusehen, ist deshalb unumgänglich. Die wichtigsten seien hier genannt und erläutert.[72]

---

[71] Ein gewisser Anfang ist gemacht bei P. N. Trempelas, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας, Athen 1935.

[72] Dazu die Studie von R. Bornert, Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe aud XVe siècle, Paris 1966.

An erster Stelle ist die sogenannte Mystagogie des Maximos des Bekenners zu nennen (7. Jahrh.), die in der Liturgie die Basis des mystischen Aufstiegs schildert.[73] Dann der Kommentar des Patriarchen Germanos, mit höchster Wahrscheinlichkeit des ersten dieses Namens (715–730).[74] An dritter Stelle ein Kommentar, den eine Handschrift Sophronios von Jerusalem zuweist, andere anonym überliefern und wieder andere den verschiedensten Autoren der großen patristischen Aera zuweisen.[75] Handschriftlich geht er nicht über das 13. Jahrhundert zurück. Ferner ein Kommentar unter dem Namen eines Nikolaos oder Theodoros von Andida, wohl um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstanden.[76] Sodann der theologisch wohl reifste Kommentar des Nikolaos Kabasilas[77] aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und last not least die umfangreichen liturgischen Schriften des Metropoliten Symeon von Thessalonike (gest. spätestens 1429).[78]

Beginnen wir bei letzterem, nicht nur weil er einen eigenen Traktat über das Kirchengebäude geschrieben hat, sondern auch weil er weniger als die anderen Kommentatoren raptim auf Mystagogisches zu sprechen kommt. Gerade sein Traktat über das Kirchengebäude ist bezeichnend: Die Ikonen werden einzig erwähnt im Zusammenhang mit anderem Mobiliar der Kirche, das vor der Weihe durch den Bischof zu entfernen ist und erst hernach wieder hineingestellt werden darf.[79] An anderen Stellen ist in Parenthese vom Bilderschmuck der Kirche die Rede,[80]

---

[73] Migne PG 91, 658–717; R. Cantarella, S. Massimo Confessore: La Mistagogia, Florenz 1931 (mit ital. Übers.); die lat. Übers. einer Kurzfassung durch den Bibliothekar Anastasius ed. S. Petrides, Rev. Orient Chrét. 10 (1905 289–313 und 350–364. Von modernen Übersetzungen nenne ich neben der schon erwähnten italienischen die deutsche von H. Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie, 2. Aufl., Einsiedeln 1961, S. 363–407. Bornert, a.a.O. 47–124.

[74] Migne PG 98, 384–453. Zu den verschiedenen Typen und Bearbeitungen vgl. Bornert 125–180.

[75] Migne PG 87, 3, 3981–4001. Bornert 210ff.

[76] Migne PG 140, 413–468; Bornert 181–213.

[77] Nicolas Cabasilas, Explication de la divine liturgie, Trad. et notes de S. Salaville. 2. Aufl. Paris 1967 mit franz. Übers.; Bornert 215–244.

[18] Migne PG 155, 175–749; Bornert 245–263.

[79] PG 155, 312.

[80] PG 155, 345.

ferner von den Toten, die Ikonen auf die Brust gelegt bekommen zum Zeichen ihres Glaubens[81] und von Prozessionen mit Kreuz und Ikonen außerhalb der Kirche, damit auch alle Örtlichkeiten außerhalb des Heiligtums geheiligt würden.[82] Das ist, so viel ich sehe, der wesentliche Befund.

Bei den übrigen Kommentatoren konnte ich ebenso wenig etwas von einer Rolle der Ikone in der Liturgie entdecken. Natürlich heißt es einmal bei Nikolaos von Andida der Priester „trage" bei der Vormesse das Bild des Prodromos d. h. des Joannes des Täufers.[83] Aber die Interpretation auf eine Ikone ist offensichtlich falsch. Der Text besagt, er repräsentiere sozusagen den Täufer, weil er wie dieser zum Metanoeite, zur Busse auffordere. Und wenn er gelegentlich davon spricht, daß die Bildkunst in der Kirche Christi ganzes Leben darstelle, so tut er dies um seine liturgische Theorie zu begründen, daß der Vollzug der Messe Typus des ganzen Lebens Christi sei.[84] Im übrigen begegnet das Wort εἰκών bei ihm wie bei den übrigen Kommentatoren immer wieder, aber nicht im Sinne von Kunstbild, sondern von Abbild einer höheren Wirklichkeit. Die ganze Liturgie ist Ikone eines himmlischen Vollzugs, oder Ikone des ganzen Lebens Christi. Eikon ist gleichbedeutend mit Symbol usw.[85]

Der Befund ist überraschend, sofern man weiter unterstellt, daß zur gleichen Zeit die Bilder selbst, die Ikonen also im materiellen Sinn des Wortes sich weiter verbreiteten und allgemeine Verehrung genossen, eine Unterstellung die ihre Berechtigung hat und wenigstens punktuell auch beweisbar ist. Einen bedeutsamen Einbruch der Ikone in den liturgischen Vollzug aber hat der Sieg des Ikonoklasmus nicht mit sich gebracht, jedenfalls nicht nach meiner Kenntnis der Quellen. Und ebenso wenig hat sich die Theologie, wie wir gesehen haben, an die enthusiastischen Äußerungen der Großen des Bilderstreites gehalten. Vielleicht ist

---

[81] PG 155, 676.

[82] PG 155, 656.

[83] PG 140, 432: „. . . εἰκόνα φέρει τοῦ Προδρόμου."

[84] PG 140, 420.

[85] Charakteristisch etwa Nikolaos Kabasilas XVI, 8 ed. Salaville S. 130: „Τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων θεωρῶμεν τὴν ἱερουργίαν ἅπασαν κατὰ μέρος καθ' ὅσον τῆς τοῦ σωτῆρος οἰκονομίας εἰκόνα φέρει."

es eben doch in erster Linie die Volksfrömmigkeit, die sich an die Ikonen hielt, und ist es das Mönchtum, das diese Linie der Frömmigkeit hochhielt. Gelegentlich wird behauptet, daß die Ikonenmalerei einer der ertragreichsten Wirtschaftszweige der byzantinischen Klöster gewesen sei und daß dies einer der Hauptgründe des Widerstandes der Mönche gegen die ikonoklasischen Kaiser gewesen sei. Ich fürchte, daß man hier wie so oft von den russischen Klöstern der zaristischen Zeit zurückschließt auf byzantinische Verhältnisse. Über den „Stand" der Ikonenmaler der vorikonoklastischen und ikonoklastischen Zeit wissen wir doch praktisch einfach nichts, und Belege für die These der Motivation der Mönche aus wirtschaftlichen Gründen gibt es offenbar nicht - jedenfalls hat noch niemand, der die These vertreten hat, aus den Quellen Beweismaterial beigebracht. Das besagt freilich nichts gegen die Annahme, daß die Mönche die eigentlichen Förderer des Ikonenkultes gewesen seien, vielleicht später auch die Mehrzahl der Ikonenmaler gestellt haben. Aber eine allgemein mönchische Erscheinung kann dies nicht gewesen sein, sonst wäre der Widerstand, den Theodoros Studites in den Reihen seiner eigenen Mönche fand, kaum erklärlich,[86] auch nicht erklärlich, wie sich später jene Wende durchsetzen konnte, nach der zahlreiche Mönche den Ikonen indifferent gegenüber standen, wie noch zu zeigen sein wird. Immerhin stellte das Mönchtum und nicht eigentlich der Säkularklerus oder gar eine Art „Pfarrklerus" die eigentlichen Seelsorger der Byzantiner, und die Frömmigkeit des Durchschnittsbyzantiners ist als Phänomen nachweislich dem religiösen Denken und Empfinden der Mönche, ihrem Glauben und Aberglauben, ihren kirchenpolitischen Parolen, Abneigungen und Zuneigungen näher verwandt als dem manchmal etwas rationalerem Glauben des gebildeten Klerus. Außerdem ist die Frage am Platze, ob denn das Volk überhaupt eines besonders starken Anreizes zur Ikonenverehrung bedurfte. Die große Liturgie aber hatte in Byzanz ihre Leitbilder weniger in der monastischen Liturgie als in der Kathedralliturgie, wo der adelige, komservative Kathedralklerus über die reine Tradition der Formularien und Riten wachte. Nebenbei bemerkt: sieht man

---

[86] A. Gardner, a.a.O. (siehe oben S. 12. Anm. 21) S. 175.

von Maximos dem Bekenner ab, der in der byzantinischen Theologie ohnedies eine Ausnahmestellung einnimmt, die nie wieder erreicht wurde, so ist keiner der liturgischen Kommentatoren Mönch gewesen. Wenn man Kabasilas gelegentlich zum Mönch gemacht hat, so waren die Gründe dafür nicht stichhaltig.

So bleibt der Sieg der Ikonodulen im 9. Jahrhundert in seiner Substanz gewiß erhalten, aber die Emphase, die ihn herbeigeführt hat, blieb auf nicht wenigen Sektoren des geistigen und geistlichen Lebens in Byzanz Episode. Doch damit noch nicht genug.

Noch einmal sei das schon zitierte Wort des Theodoros Studites angeführt, mit dem er die Unausweichlichkeit des Bilderkultes für den Christen beweisen wollte: „Wenn das, was abwesend ist, nur geistig geschaut wird, nicht aber auch sinnlich in bildlicher Darstellung, dann verschließt es sich notwendig auch dem geistigen Blick." Was dann, wenn die Abwesenheit entfällt, wenn jene supranaturale Welt, an die Theodoros denkt, plötzlich präsent wird? Für Theodoros ist dies nur im Jenseits denkbar. Aber in der spätbyzantinischen Epoche kommt eine, latent längst vorhandene, mystische Störmung zum Durchbruch, der sogenannte Hesychasmus, der einen solchen Zustand, die Verwandlung des Abwesenden in Gegenwärtiges, schon in diesem Leben durchaus für möglich hält,[87] ja in ihm das eigentlich Erstrebenswerte und unter gewissen Voraussetzungen jedermann Zugängliche sieht. Diese Mystik bliebt nicht auf enge esoterische Kreise von Visionären beschränkt; sie fand in einem der ihren, dem späteren Metropoliten von Thessalonike (gest. 1359) Gregorios Palamas ihren eifrigen Verteidiger und theologischen Interpreten.[88] Und dank seiner Rückendeckung durch den damals schon fast unantastbaren „Heiligen Berg" Athos und seinem kirchenpolitischen Geschick, dank auch gewissen allgemein politischen Konstellationen in der damaligen Auseinandersetzung streitender Dynastien,

[87] Der langsame Weg der Entwicklung ist am besten nachzuprüfen bei I. Hausherr, Noms du Christ et voies d'oraison, Rom 1960 und ders. La méthode d'oraison hésychaste, Orientalia Christiana IX, 2, nr. 36, Rom 1927, S. 99–210.

[88] Dazu, wenn auch nicht ohne Einseitigkeiten, J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959; vgl. auch H.-G. Beck, Kirche und Theologie S. 712ff. und D. Stiernon, Bulletin sur le palamisme, Rev. Etudes Byz. 30 (1972) 231–342.

wurde diese Lehre auf dem großen Konzil von 1351 offizielles Dogma der orthodoxen Kirche. Gregorios Palamas selbst wurde 1368 als Heiliger dieser Kirche kanonisiert. Palamas verteidigt, was er auf dem Athos selbst gehört und – wenn man so sagen darf – „erlebt" (wenn auch kaum „gelebt") hat, daß es den Vollkommenen einer ganz bestimmten Kategorie von Menschen gegeben ist, das ungeschaffene Licht der Gottheit, undifferenziert gesagt: Gott selbst, mit körperlichem Auge schon hier auf Erden zu schauen.[89] Das Abwesende Theodors wird tatsächlich präsent, und Theodoros stößt mit seinem Argument ins Leere. Das sieht zunächst nach einer abstrakten, dem religiösen Denken nicht kongenialen Deduktion aus. Doch die Abstraktion wird rasch konkret, wenn man einen Blick auf die kleinen Schriften wirft, in denen die Methode, wie man zur Schau des ungeschaffenen Lichts kommt, dargelegt wird.[90] Es handelt sich um einen psycho-physischen Konzentrationsprozeß, in dem Atemtechnik, Körperhaltung und rhythmisierte Gebetsformeln - das berühmte Jesusgebet oder Monologion[91] - auf die Dauer zur völligen Reinheit, ja Nacktheit des Geistes führen, die Vorbedingung ist für die Aufnahmefähigkeit dieses göttlichen Lichtes mit körperlichem Auge. Auf diesem Wege, so erläutern die Verfasser dieser μέθοδοι, gibt es zwei grundlegende Hindernisse. Das eine ist jedes diskursive Denken, auch in der Form einer auf rationalen Erwägungen ba-

---

[89] Es ist hier nicht der Ort, auf die dahinter stehende Unterscheidung zwischen göttlichem Wesen und göttlichen Energien einzugehen, um deren Berechtigung sich die Hauptmasse der Kontroverse bewegt.

[90] Dazu wiederum in erster Linie I. Hausherr, La méthode . . . siehe oben Anmerkung 87. Das Ineinander von spekulativer Theologie und mystischer Praxis aus der Sicht eines strengen Anhängers dieser Mystik vielleicht am besten bei Hieromonach Vasilij (Krivošein), Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorios Palamas (russisch), Seminarium Kondakovianum 1936, S. 99–154, deutsch unter dem Verfassernamen Wassilij, Würzburg 1939. Zu den Ausgaben einzelner Methodoi siehe H.-G. Beck, Kirche und Theologie S. 586, 693. 695. Französische Übersetzungen ausgewählter Stücke bei J. Gouillard, Petite philocalie de la prière du coeur, Paris 1953; deutsche Auswahl bei I. Smolitsch, Kleine Philokalie, Einsiedeln 1956.

[91] Zum Jesusgebet siehe Hausherr a.a.O. Siehe Anm. 87 S. 37; B. Schultze, Untersuchungen über das Jesusgebet, Orientalia Christ. Periodica 18 (1952) 319–343.

sierenden Meditation, also die λογιομοί,[92] das andere, und dies noch stärker als ersteres, jede Betätigung der Vorstellungskraft, alles sinnlich Bildhafte.[93] Damit ist implicite die Ikone ihrer Funktion im Leben des Frommen enthoben. Natürlich kann nicht erwartet werden, daß die Vertreter dieser Theorie nun zum Angriff auf die Ikonen übergehen, sie wollen ja orthodox sein und bleiben und können sich deshalb nicht gegen die Entscheidung eines ökumenischen Konzils, wie es das von Nikaia im Jahre 787 war, stellen. Es ist auch durchaus möglich, daß die Folgerungen in Bezug auf die Ikonenverehrung ihnen überhaupt nicht bewußt wurden; unbewußt haben sie jedenfalls logisch gehandelt, zumindest indem

[92] Diese λογισμοί werden sozusagen von allem Anfang an pejorativ aufgeführt. Nach der Methodos des Ps.-Symeon führt τῶν λογισμῶν ἔρευνα unmöglich zum Frieden, sie bedeutet letztlich nichts als leere Ruhmsucht (κενοδοξία), Hausherr, Méthode 154f. Nikephoros der Athonite (ps.-Nik.) predigt (Migne PG 147, 947) nicht nur die Flucht vor dem diesseitigen Aion sondern auch vor dem νόημα. Gregorios Sinaites hat Migne PG 150, 1331 ein eigenes Kapitel Περὶ τοῦ πῶς διώκειν τοὺς λογισμούς, wobei es sich nicht einmal um „schlechte" Gedanken handeln muß. Jedenfalls sind sie samt und sonders die eigentlichen πολέμιοι des mystischen Aufstiegs. Ursache und Anfang der λογισμοί ist für ihn die durch den Sündenfalls herbeigeführte Zerstörung und Zerreißung der ursprünglichen Einheit des Geistes (150, 1256). Vgl. zum Ganzen Hausherr, Noms du Christ S. 151, 169. 200. 245. – Wenn ich es recht verstehe, so bedeuten diese Stellungnahmen den Ausschluß einer auf diskursiver Betrachtung etwa des Lebens Christi, der Engel, der Inhalte und Berichte der Bibel gründenden mystischen Kontemplation. Dann kann Nikolaos Kabasilas mit seinem berühmten Werk über das Leben in Christo und seinem meditativen Liturgiekommentar kaum anders interpretiert werden denn als bewußtes Korrektiv zu dieser Verdunklung christlicher Tradition. Vgl. H.-G. Beck, Humanismus und Palamismus Rapports III des Intern. Byzantinistenkongresses in Ohrid 1961, S. 63–82, hier 78 bis 80 gegen M. Lot-Borodine, Un maitre de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas, Paris 1958.

[93] Für Ps.-Symeon (Hausherr, Méthode 150–153) ist die erste Gebetsstufe, die er beschreibt, eben jene, die sich Vorstellungen zu machen sucht von den Engeln, vom Himmel usw., um damit die Seele zur Sehnsucht nach Gott anzustacheln, ziemlich genau also, was die Ikonodulen als die moralische Bedeutung des Bilderkultes herausstellen. Diese Gebetsstufe ist für Ps.-Symeon, wenn nicht besondere Umstände obwalten, einfach Irrtum. Der Eremit, der sich damit befaßt, kann schließlich nur verrückt werden, der Teufel kann von ihm Besitz ergreifen und auch Selbstmord ist nicht ausgeschlossen. Für Gregorios Sinaites (PG 150, 1257) stehen λογισμοί, φαντασίαι und δαιμόνων πάθη in einer logischen Reihung.

sie von den Ikonen einfach schweigen. Sie spielen in ihrem System nicht die geringste Rolle. Und sollten sich Texte namhaft machen lassen, in denen vom Kultwert der Ikonen die Rede ist, so ist fast apriori anzunehmen, daß sie nicht an Hesychasten sondern an einfachere Gläubige gerichtet sind, oder daß sie von skeptischen Sympatisanten stammen.

Wir haben Andeutungen aus hesychastischen Kreisen selbst, die zwar nicht den Gegensatz Ikonenkult-Jesusgebet betreffen, wohl aber den generelleren des Verhältnis zwischen der völlig individualistischen Mystik der Hesychasten und dem liturgischen Beten. Gregorios Sinaites (gest. 1346) ist einer der Erzieher der athonitischen Hesychasten, ohne noch am großen Streit zwischen Palamas und dem Kalabresen Barlaam beteilgt gewesen zu sein. Sein System, wenn von einem solchen überhaupt gesprochen werden kann, ist nicht geschlossen und schon gar nicht outriert. Er kennt nicht nur die Begeisterung für die Vision, sondern auch die Furcht vor der Pseudovision, ist also sozusagen ein unverdächtiger Zeuge. Immer wieder kommt er auf das Verhältnis zwischen Mystikergebet und Psalmodie zu sprechen. Er ist für Symmetrie und möchte beides: die Praxis des Jesusgebetes und die Psalmodie. Aber seine Symmetrie ist offenbar etwas einseitig, denn das Rezept für die Psalmodie lautet: „nur ein wenig psallieren". Und außerdem hat es den klaren Anschein, daß er unter Psallieren nicht etwa das gemeinsame Chorgebet in der Klosterkirche versteht, sondern das Privatgebet des Anachoreten.[94] Die Einseitigkeit seiner Symmetrie verrät sich auch darin, daß er in der Psalmodie hier „Praxis" verstand als die Anfängerstufe des Mystikers und nicht als ein Stadium, das Vollendung impliziert, hier ganz auf den Spuren jenes Joannes, des Verfassers der mystischen „Leiter" (7. Jahrhundert), der mit seiner Spiritualität die ganzen folgenden Jahrhunderte beeinflußt hat. So heißt es auch in der hesychastischen Methode, die fälschlich Symeon dem Neuen Theologen zugeschrieben wird: „Psalmodie und mystisches Gebet unterscheiden sich wie der kleine Knabe oder Jungmann vom reifen Mann."[96] Jedenfalls stellt Gregorios Sinaites seine Symmetrie selbst wieder

[94] PG 150, 1307 und 1310.
[95] A.a.O. 1310.
[96] Hausherr, Méthode 167.

in Frage, wenn er gelegentlich von den „Fortgeschrittenen" sagt, sie handelten gut, wenn sie das Psallieren überhaupt sein ließen. Wer an der Übung des Psallierens hänge, habe nicht begriffen, daß es nicht nur den langen Weg gebe, sondern daß „Gott mit einem Schlag aus einem Armen einen Reichen machen kann.[97]

Das Gesagte mag genügen, um die Problematik sichtbar werden zu lassen. Bedeutet also der Heychasmus den Bruch mit der gesamten bisherigen, gerade bei den Mönchen ikonenfreudigen und bildinnigen Tradition? Von den außeren Ausdrucksformen her gesehen, gewiß. Aber hinter dem Bruch steht eine spezifisch byzantinische Einheitlichkeit und Geradlinigkeit. Das große Gemeinsame ist das Verlangen nach Schau. Hier treffen sich Hesychasmus und Ikonenkult zu einer letzten gemeinsamen Haltung: Schau als Ausgangspunkt und Zielpunkt für jegliche Erhebung des Geistes und Quelle jeglichen religiösen Affekts, verwandt der Bedeutungsentwicklung des lateinischen Wortes contemplatio und erst recht der des griechischen θεωρία.[98] Und mit der Schau verbunden die Freude, der Genuß, fruitio und τρυφή. Diese Verbindung mit letzteren Elementen kennt in der byzantinischen Spiritualität mindestens seit Diadochos von Photike (5. Jahrhundert) den Terminus αἴσθησις νοερά, was nicht anders als mit geistiger Sinneswahrnehmung übersetzt werden kann.[99]

Was innerhalb dieser Sphäre der sinnlichen Erfahrbarkeit das optische Element im engeren Sinne des Wortes bedeutet, wird schon durch die Formulierungen der Liturgie hervorgehoben. Liturgie als solche ist ja, wie schon gesagt, immer εἰκών als Nachvollzug des ganzen Lebens Christi und der himmlischen Liturgie. Diese εἰκών ist zwar zu interpretieren als geistiger Hinweis auf Christi Leben und auf die himmlische Wirklichkeit, aber diese εἰκών fällt zugleich ins Auge und will gesehen und nicht nur begriffen werden. So Nikolaos Kabasilas: „. . . ἵνα ἡμῖν ἡ αὐτῆς (sc. τῆς οἰκονομίας) θεωρία πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν οὖσα τὰς ψυχὰς

---

[97] PG 150, 1310.

[98] Dazu Fr. Boll, Vita contemplativa, Heidelberg 1921. Vgl. auch Lampe, A greek patristic lexicon, s. v. θεωρία.

[99] Vgl. F. Dörr, Diadochus von Photike und die Messalianer, Freiburg 1937.

ἁγιάζῃ . . ."[100] Der Liturge, seine Assistenten und das versammelte Volk sind εἰκών der himmlischen Cherubim, des liturgischen Personals der liturgia caelestis, die sich parallel zur irdischen Liturgie vollzieht; so der berühmte Cherbushymnus der Chrysostomosliturgie: „οἱ τὰ χερουβὶμ μυστικῶς εἰκονίζοντες . . ."[101] Interessant in diesem Zusammenhang etwa die Tatsache, daß nach der Kommunion der Gläubigen, einer Speisung also, der Chor nicht etwa eine Strophe aus dem Metaphernbereich des Essens oder Trinkens bringt, sondern den Vers: „Εἴδομεν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν".[102] Und der geläufige Ausdruck für die Taufe in Byzanz ist nicht etwa nur βάπτισμα, Eintauchen, sondern φωτισμός, Erleuchtung. Dieser Trend zur sinnlichen Erfahrung steht ja auch, wie angedeutet, am Beginn der hesychastischen Mystik, die zur Entwertung der Ikone führte. Diadochos von Photike entwickelte seinen Begriff von der αἴσθησις νοερά, jener Zwischenwelt von sinnlicher und geistiger Erfahrung, basierend auf einer lange Kette von Vorläufern, unter die nicht zuletzt auch Euagrios Pontikos gezählt werden darf, zur Abgrenzung der Orthodoxie gegenüber der Bewegung der Messalianer, die, wenn wir den Häresiologen glauben dürfen, die Notwendigkeit der sinnlichen Erfahrbarkeit der Gnade so massiv wie nur denkbar zum Ausdruck brachten . . . Aber die sinnliche Komponente ist auch bei Diadochos nicht herausdividierbar. Um lange Zwischenketten zu überspringen: Das Problem stellt sich erneut beim größten Mystiker der mittelbyzantinischen Zeit, Symeon dem Neuen Theologen. Die Ambivalenz seiner Terminologie stellt die Interpretation seiner Gedanken vor große Schwierigkeiten. Gnade ist nach K. Holl[103] für ihn immer etwas, was bewußt angeeignet und festgehalten wird – und man darf hinzufügen, daß diese Bewußtheit eine sinnenfällige Redundanz hat. Am Ende – dieses Ende ist zwar „zukünftig" aber nicht „jenseitig"[104] steht die

---

[100] Explication de la divine liturgie I, 11, S. 64 (Salaville).

[101] de Meester S. 61 (siehe oben Anm. 70, S. 32).

[102] A.a.O. S. 100.

[103] K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen, Leipzig 1898, S. 53.

[104] Vgl. H. Biedermann, Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen, Würzburg 1949, S. 94.

Schau der Trinität, eingehüllt in eine Lichtvision, die Vision und Wonne zugleich ist, beheimatet in einer Zone, aus der ebenfalls die sinnliche Erfahrung nicht ausgeklammert werden kann. Wer diese Möglichkeit leugnet, ist für Symeon ein Häretiker.[105]

Wenn somit die „Optik" im religiösen Bereich den Byzantinern kongenial ist, so sollte man darüber nicht übersehen, daß ihnen von der Orthodoxie her der Umgang mit dem „Wort" nicht eben leicht gemacht wurde. Das Wort der Verkündigung, die schlichte evangelische Botschaft wird eingesponnen in ein unzerreißbares Drahtgeflecht dogmatischer Finessen in einer Sprache, die einem „real assent" keinesfalls entgegenkommt. Wie immer es mit der inneren Folgerichtigkeit dieser dogmatischen Formulierungen bestellt sein mag: die Art und Weise, wie die Byzantiner das dogmatische Geschäft betrieben, die fehlenden Versuche der Vertiefung der Formeln, die ständig involvierte Polemik schlimmster Art, führte notwendig dazu, daß die religiöse Aktivierung des Gedachten und Geschriebenen kaum noch möglich war. Die théologie du coeur blieb auf der Strecke. Es entstand ein Formelschatz, der tabuisiert wurde und damit jeglicher intellektuellen Neugier entzogen war, und es entstand – das harte Urteil ist wohl nicht hors de propos – in manchen Fällen einfach eine dogmatische Konserve, die man weitergab, ohne sie noch zu öffnen oder abzuschmecken. Dem Volk blieb, da es wohl kaum eine stark gepflegte volkstümliche Predigt gab, praktisch außer den Wunderberichten der Heiligenlegenden, die gelegentlich in der Kirche verlesen wurden, kaum mehr als die Ikone. Liest man die Bemerkungen eines Nikephoros Patriarches über die Gefahren des Wortes gegenüber der Eindeutigkeit der Ikone, so kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß dieser praktische Kirchenmann das Problem klar gesehen hat und das sein Verweis auf die Sicherheit der Ikonenverehrung Resultat dieser Sicht war.

---

[105] Biedermann, a.a.O. 94ff. Man vergleicht dazu am besten, den von I. Hausherr, La methode S. 173 herausgegeben Sermo des Symeon περὶ τῶν οἰομένων ἀγνώστως ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, μὴ αἰσθανομένων δὲ καθόλου τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ · καὶ περὶ τῶν λεγόντων μὴ δύνασθαί τινα τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὴν παροῦσαν ζωὴν ὁρᾶν τὴν δόξαν αὐτοῦ, und Syméon le Nouveau Theologien, Hymnes II. ed. J. Koder, Paris 1971. nr. 17. S. 14ff.

So schält sich eine Geschichte der Ikone in Byzanz aus größeren Zusammenhängen: Sie setzt sich als Bild, das Verehrung verdient und Gnade vermittelt, langsam gegen eine noch konservative patristische Theologie durch, weil sie der Volksfrömmigkeit, dem Bedürfnis zu sehen und zu betasten, entspricht. Die Theologie nimmt sich schließlich dieses Begehrens an, und je schwieriger sie es hat, desto emphatischer muß sie werden, um mit der vorausgegangenen Theologie fertig zu werden. Nachdem der Sieg errungen ist, nachdem alles gesagt ist, was an Hyperbeln nur gesagt werden kann, legt man diese Theologie ad acta, holt sie gelegentlich bruchstückhaft aus dem Archiv, ohne sich mit der Emphase noch identifizieren zu können oder zu wollen. Die Ikone ist gesicherter Besitz. Aber die Ikone bezieht ihre ganze Bedeutung von der Relation zum Archetypus, und für die Begierde des Byzantiners, vor allem des byzantinischen Mystikers, diesen Archetypus selbst so bald wie möglich, am besten schon im Diesseits zu Gesicht zu bekommen, kann die Ikone nur als Übergangsstadium dienen. Schließlich wird das ungeschaffene Licht der Gottheit selbst geschaut, und die Ikone tritt damit ins zweite Glied zurück, Provisorium für den Mystiker am Anfang seines Aufstiegs, Trost jener, denen diese Gottesschau versagt bleibt. Die Ikone ist nur partiell und nur auf Zeit Ausdruck der Orthodoxie als solcher; eher kann man dies vom Begriff εἰκών im umfassenden Sinne des Wortes behaupten. Aber auch er wird schließlich transzendiert vom ἄκτιστον φῶς, der göttlichen Lichtvision schlechthin. Der umfassendste, Orthodoxie repräsentierende Begriff ist θεωρία „Theorie" im vollen Sinn ihres Bedeutungsgehaltes. Objekt ist zeitweise die Ikone, ist umfassender die ontologische εἰκών und in vollendeter Weise dieses Licht.