



Das Kloster allg.
information

Bilder

Unsere kirchliche
Vergangenheit

Videos

Orthodoxie

Artikel - Ankündigungen -
Aktuelles

Atheismus

Ikone - Ikonologie

Heilige Staetten im
Heiligen Land

Links

Kontakt

**Heiliges Kloster
Pantokratoros beitreten**

E-Mail:

Abonnieren

Diese Gruppe besuchen

DIE TRIADOLOGIE BASILIUS DES GROSSEN ALS FUNDAMENT DER I Die Triadologie Basilius des Großen

Anfangsseite \ Ikone - Ikonologie \ Die Triadologie Basilius des Großen



DIE TRIADOLOGIE BASILIUS DES GROSSEN ALS FUNDAMENT DER DOGMATISCHEN LEHRE DER KIRCHE ÜBER DIE IKONEN*

Prof. Dr. Dimitrios J. Tselengidis / Aristoteles-
Universität, Thessaloniki

Die dogmatische Lehre der Kirche über die Ikonen¹, wie sie von den «ikonophilen» (bilderverehrenden) Vätern des 8 und 9. Jahrhunderts entwickelt wurde, ist unverbrüchlich mit der früheren theologischen Tradition der Kirche verbunden und bildet einen unabtrennbaren Teil ihrer gesamten Theologie.

Die Kirche des 4. Jahrhunderts hat sich nicht ausdrücklich mit der Theologie der von Künstlern gemachten («τεχνητών») Ikonen beschäftigt, und noch weniger Basilius der Große. Die Entwicklung und Formulierung dieser Theologie, die erst vier oder fünf Jahrhunderte [Jahr- hunderte] später realisiert wurde, war keine rein theoretische dogmatische Beschäftigung der Vater. Sie war von ihrer Seite aus eine praktische und wirksame Konfrontation mit den theologischen Argumenten der „Ikonomachen“ (Bilderbekämpfer), die die Ikonen als der kirchlichen Tradition fremd ablehnten, und die Ikonenverehrung als Götzenverehrung («ειδωλολατρία») betrachteten. Die ikonophilen Väter bewiesen den ikonomachen Theologen, dass die Theologie der Ikonen weder eine Neuheit im Glauben und der Frömmigkeit des Gottesvolkes darstellt, noch eine Entdeckung der Kirche zur Zeit des Bilderstreits («Ευκονομαχίας») ausmacht. Überdies ist es ganz und gar kein Zufall, dass sowohl Athanasios der Große und der heilige Chrysostomos, als auch hauptsächlich Basilius der Große, jene großen Väter sind, auf deren Autorität und Lehre sich die ikonophilen Väter der Periode des Bilderstreits, aber auch die Gott-tragenden («θεοφόροι») Väter des Siebten Ökumenischen Konzils, häufig beriefen, um den Gebrauch der künstlichen Ikonen der Kirche theologisch sicherzustellen.

Heute ist es weithin unter den Theologen bekannt, dass die Kirche ihre dogmatische Lehre über die Ikonen auf die Fleischwerdung des Wortes Gottes² gründet. Ein genaueres, aufmerksameres Studium der «ikonologischen» (die Ikonen betreffenden) Schriften des Ikonenverteidigers par excellence und großen Dogmatikers der Kirche, des Heiligen Johannes von Damaskus, sowie das Studium der Akten des Siebten Ökumenischen Konzils, überzeugen uns davon, dass jenseits der theologischen Deckung und Legitimität der Ikonen, die unanzweifelbar durch die Fleischwerdung des Wortes Gottes gegeben ist, der Kern der dogmatischen Lehre über die Ikonen unverbrüchlich mit der Triadologie (Trinitätslehre) der Kirche, und genauer: mit der Triadologie Basilius des Großen verbunden (kein Komma) ist.

Gleich zu Beginn müssen wir anmerken, dass die Triadologie Basilius des Großen, und genauer seine Theologie über die innertrinitarische Relation des Abbildes zum Urbild, für die

Freitag, 23 Jul, 2010

Ιεζεκιήλ προφ., Φωκά
τερομ., Πελαγίας Τήρου.



Advanced search

Letzte Eintragungen.

Die Heiligen Kyrillos
und Methodios

Die Heiligen Kyrillos
und Methodios von
Thessaloniki, Lehrer der
Slawen (2/7/2010)

Agora

Die historischen
Ungenauigkeiten des
Films „AGORA“ von
Alejandro Amenampar...
(22/6/2010)

Über die Kirche

Aus den
Tonbandaufzeichnungen
der Dogmatik-
Studenten, während der
Vorlesungen von
Professor Johannes
Romanides,
Thessaloniki, 1972...
(10/6/2010)

Metropolit von
Lemassol (Zypern)
Athanasios, Papst
Benedikt XVI, Zypern

Tagarakis Christos: Der
vorliegende Beitrag ist
ein Kommentar zu den
Artikel: Zypern:
Orthodoxe Bischöfe
beschimpfen...
(6/6/2010)

Metropolit Athanasios
von Limassol - der
Besuch des Papstes

ikonophilen Väter des 8. und 9. Jahrhunderts das Fundament bildete, auf dem sie ihre dogmatische Lehre über die künstlichen Ikonen der Kirche aufbauten. Noch konkreter ist folgende fundamentale Sentenz Basilius des Großen: «Die dem Abbild erwiesene Ehre geht auf das Urbild über»³; während sie sich eigentlich ausschließlich auf die innertrinitarische Relation des Sohnes zu Gott-Vater bezieht, wird sie sowohl von den ikonophilen Vätern, als auch vom Siebten Ökumenischen Konzil benutzt, um die Relation der künstlichen Ikone zu dem auf ihr abgebildeten Urbild zu erklären⁴. Das rechtfertigt theologisch -wie wir weiter unten sehen werden - den Gebrauch künstlicher Ikonen der Kirche. Außerdem ist die Tatsache sehr bedeutend und charakteristisch, dass sich Basilius der Große, um die Relation des innertrinitarischen Bildes zu seinem Urbild verständlich zu machen, auf die Erfahrung mit den künstlichen Ikonen zu seiner Zeit beruft.

In seinen dogmatischen Schriften, wo er Bezug auf den Begriff «Ikone», und genauer, auf die Art und Weise ihrer Existenz nimmt, unterscheidet Basilius der Große sie grundsätzlich in «natürliche» («φυσική»), oder «erzeugte» («γεννητή») ⁵ und «künstliche» («τεχνητή»), oder «nachgeahmte» («κατά μίμησιν») ⁶. Indem er überdies der biblischen Charakterisierung des Sohnes «als Abbild des unsichtbaren Gottes» ⁷ triadologische Bedeutung beimisst, nähert er das natürliche innertrinitarische Bild sowohl dem innertrinitarischen Urbild, als auch der künstlichen Ikone an, und betont dabei ganz deutlich die ontologische Differenzierung des ungeschaffenen («ἀκτιστος») innertrinitarischen Bildes von der geschaffenen («κτιστή») künstlichen Ikone. Er bemerkt charakteristisch: «Wir müssen das Abbild des unsichtbaren Gottes nicht als später nach dem Urbild entstanden verstehen, wie die künstlichen Ikonen, sondern wir sollen sie als koexistent mit dem Urbild begreifen... Dieses Bild Gottes ist nicht durch Nachahmung, sondern wie ein Stempel der ganzen Natur des Vaters auf den Sohn abgedruckt» ⁸. Hier deutet Basilius der Große nicht nur auf den immerwährenden Charakter des natürlichen innertrinitarischen Bildes hin, sondern auch auf die absolute Identität seines Wesens («ουσία») mit dem des innertrinitarischen Urbildes. Ja, sowohl den immerwährenden Charakter, als auch die gesamte Identität des innertrinitarischen Bildes stützt Basilius der Große auf die Existenzweise dieses Bildes. Er bemerkt: «Der Sohn ist aus dem Vater gezeugt und in ihm ist auf natürliche Weise der Vater abgebildet. Als dessen Abbild hat er die völlige Identität, und als Erzeugter bewahrt er das Homoousion» ⁹. Mit anderen Worten: weil das Urbild des innertrinitarischen Bildes der Natur nach («κατά φύσιν») Gott ist, deshalb ist auch der Sohn als Abbild und «Abglanz seiner Herrlichkeit» ¹⁰ des innertrinitarischen Urbildes wahrer Gott seinem Wesen nach («κατά τὴν οὐσίαν του»). Der Sohn ist das natürliche, lebendige und im höchsten Maße ähnliche und unveränderte Abbild Gottes des Vaters, das in sich dessen ganze Präsenz trägt, und darum auch dem Wesen und dem immerwährenden Leben nach völlig identisch mit ihm ist ¹¹.

Aus dem vorher Gesagten wird deutlich, dass das Wort «Abbild» («εἰκόνα») ein theologischer Begriff ist, der sich auf die göttliche Natur bezieht, und der das Homoousion und die Einheit der Gottheit auszudrücken vermag. Erläuternd schreibt Basilius der Große: «Wenn wir die Lehre des Abbildes, sowie es Gott gefällig ist, annehmen, so zeigt es uns die Einheit der Gottheit. Dieser in jenem und jener in diesem... Ein Gott, weil in beiden vollständig nur eine Gestalt («εἶδος») erscheint, und diese eine Gestalt in beiden abgebildet ist» ¹². Demnach zeigt der Begriff «natürliches Abbild», wie überdies auch der Begriff «Sohn», die Relation des Logos zu Gott-Vater dem Wesen nach, und die Ursache seines Ursprungs aus dem Vater. In der Triadologie Basilius des Großen, wie er sie gegen Eunomios entwickelte, zeigt sowohl das Nomen «Sohn» im Bezug zum Nomen «Vater», als auch das Nomen «natürliches Abbild» im Bezug zum Nomen «Urbild» oder «Archetyp», die kausale Relation des Sohnes zum Vater, und hat weder die Bedeutung des bewertenden «Höheren» oder «Niedrigeren», noch die Bedeutung des zeitlich «Voranehenden» oder «Nachfolgenden», wie Eunomios behauptete, sondern die Bedeutung der absoluten Identität dieser Personen ihrem Wesen nach ¹³.

Wenn das, was wir bis hierher gesagt haben, kurzgefasst die Theologie Basilius des Großen über die Relation des innertrinitarischen Bildes zu dessen Urbild ausmacht, entsteht verständlicherweise die Frage: Wie vollzogen die Vater den Übergang von der Theologie des natürlichen innertrinitarischen

Metropolit Athanasios von Limassol (Zypern) spricht über den bevorstehenden Besuch des Papstes in Zypern... (1/6/2010)

Eine halbe Millionen Griechen wurde im osmanischen Reich massakriert

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, und dem Genozid an den Armeniern und Assyren... (30/5/2010)

Bildes zur Theologie der künstlichen Ikone der Kirche? Und noch konkreter: Welches sind die Merkmale der künstlichen Ikone, die diesen Übergang und die Anpassung der Theologie des natürlichen Bildes an die der künstlichen Ikone erlauben?

Alle ikonophilen Väter sehen den Schlüssel für diese Anpassung der Theologie des natürlichen Bildes an die der künstlichen Ikone in folgendem Punkt: das natürliche innertrinitarische Bild und die künstliche Ikone haben ein gemeinsames grundlegendes Kennzeichen. Und zwar die Ähnlichkeit («ομοιότητα») mit dem Urbild, das sie abbilden. Diese Ähnlichkeit bildet auch die Grundlage für ihre bildhafte («εικονική») Relation. Natürlich ist dieses gemeinsame Kennzeichen nicht völlig dem Inhalt nach bei beiden Bildformen identisch. Konkreter gesagt: die Ähnlichkeit mit dem Urbild ist von künstlicher Art bei der nachahmenden Ikone; sie ist ein Ausdruck der Abbildungskunst («εικαστικής τέχνης»), die sich auf das Äußere bezieht, das heißt auf die sichtbaren Merkmale der Hypostase des Urbildes. Bei der künstlichen Ikone bilden der Dargestellte und dessen Ikone ihrer hypostatischen Ähnlichkeit nach eine Realität. Die Ikone und der Abgebildete sind also der Hypostase nach identisch. Diese Identität wird durch die Ähnlichkeit, die zwischen der Ikone und deren Urbild besteht, bestätigt¹⁴. Eben genau aus diesem Grunde macht die Ähnlichkeit der Ikone mit der abgebildeten Person die Voraussetzung für die Existenz der Ikone aus¹⁵.

Während aber die Gemeinsamkeit bei der künstlichen Ikone mit dem Urbild in der Ähnlichkeit und Identität mit der Gestalt, die sie abbildet, besteht, so ist das, was das natürliche innertrinitarische Bild mit seinem innertrinitarischen Urbild vereint - wie wir bereits gesehen haben - ihr einheitliches Wesen. Die Ähnlichkeit des natürlichen Bildes mit seinem Urbild bezieht sich auf das Wesen des dargestellten Urbildes und deutet auf die «κατ' ουσίαν» Relation des Bildes zum Urbild hin. Parallel dazu bleibt die ontologische Differenzierung der Person des Urbildes von der Person der Ikone ganz deutlich erhalten. Eine andere ist also die Person des natürlichen Bildes, und eine andere ist die Person ihres Urbildes. Basilius der Große bemerkt: «Den Eigenschaften der Personen nach ist einer der Vater und einer ist der Sohn, der Gemeinsamkeit der Natur nach sind beide einer. Wie ist es möglich, daß es einer und einer, nicht aber zwei Götter sind?»; und er erklärt weiter: «Weil auch das Bild des Königs König heißt, und nicht zwei Könige¹⁶. Weder wird der Staat geteilt, noch die Herrlichkeit verteilt. Sowie die Obrigkeit und die Staatsgewalt, die uns beherrschen, eine ist, so ist auch unser Lobpreis («δοξολογία») einer, und nicht viele; so geht die der Ikone erwiesene Ehre auf das Urbild über..

Das, was hier nachgeahmt die Ikone ist, ist dort natürlicherweise der Sohn. Und wie sich die Ähnlichkeit bei den künstlichen Ikonen in der Gestalt befindet, so offenbart sich auch, was die göttliche und unvermischte Natur betrifft, die Einheit der Natur in der Gemeinschaft der Gottheit¹⁷.

Jenseits der unanzweifelbar triadologischen und christologischen Bedeutung dieses Textes kann man behaupten, dass er auch einen klar ikonologischen Inhalt hat¹⁸, der überdies auch von den Ikonologen-Theologen des 8. und 9. Jahrhunderts für die theologische Befestigung der künstlichen Ikonen der Kirche Verwendung fand. Aus diesem Text geht hervor, dass die bildhafte Relation, die zwischen dem Vater und dem Sohn existiert, vergleichbar mit der bildhaften Relation ist, die zwischen der künstlichen Christus-Darstellung und Christus selbst besteht.

Diese Korrelation der beiden Paare, (Sohn-Vater, Christus-Ikone-Christus), wird mit einem Beispiel verdeutlicht, das Basilius der Große aus der weltlichen Realität seiner Zeit nimmt, das Beispiel vom König und dessen Bild. Die Ehre, die dem Bild des Königs erwiesen wird, geht auf den König selbst über, weil es sich nicht um zwei Könige handelt, sondern um ein und denselben König. Und wie die bildhafte Relation als Relation der Ähnlichkeit «der Gestalt nach» den König und sein Bild zu einer Wirklichkeit vereint, so vereint auch die bildhafte Relation der Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn die beiden göttlichen Personen («εν οι αμφοτεροι») «der Gemeinsamkeit der Natur nach». Darum geht in beiden Fällen, des Geschaffenen und des Ungeschaffenen, die dem Bilde erwiesene Ehre auf das Urbild über. Wir müssen natürlich anmerken, dass Basilius der Große beabsichtigt, die Relation des Sohnes als natürliches Bild zu Gott-Vater zum Ausdruck zu bringen. Er manifestiert sie durch das Beispiel des Königs und dessen Bild, d.h. er benutzt das künstliche Bild des Kaisers, um die theologische Wahrheit der Kirche sicherzustellen, die besagt, dass die Ehre, die dem Sohn erwiesen wird-dem Bild also des unsichtbaren Gottes-auf

das Urbild, nämlich Gott den Vater, übergeht. Das ist ganz besonders wichtig.

Von einigen westlichen Forschern ist behauptet worden, dass im Kontext vom künstlichen Bild des Königs, und nicht von den künstlichen Ikonen der Kirche die Rede ist¹⁹. Das lässt sich aber nicht bewahrheiten, weil bereits im selben Text die Rede von der künstlichen Ikone Christi ist: «Das, was hier nachgeahmt die Ikone ist», bemerkt Basilius der Große, «ist dort natürlicherweise der Sohn». Jenseits dieser inneren Textaussage sind wir der Meinung, dass Basilius der Große schon alleine durch die Benutzung des Beispiels vom König und dessen Bild den Gebrauch der künstlichen Ikonen der Kirche indirekt legalisiert. Und obwohl feststeht, dass im Text nicht von christlicher Ikonenverehrung die Rede ist²⁰, vertreten wir die Auffassung, dass diese Ehrbezeugung nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden darf, nur weil die Kirche sich nicht schon früher über die Übertragung der Ehre von der Ikone auf die dargestellte Person selbst geäußert hat. Fest steht jedenfalls, dass dieser Text Basilius des Großen mühelos erkennen lässt, dass jedes Bild - ob natürliches oder künstliches-auf sein Urbild hinweist, und Bezug auf es nimmt. Und außerdem, dass dies ständige Verweisen und Bezugnehmen der Ikone zum Urbild sich auf ihre Ähnlichkeit mit dem Urbild das sie abbildet, stützt. Die oben angeführte Perikope Basilius des Großen, auf die sich der Heilige Johannes von Damaskus beruft, was die ikonophilen Väter²¹ ebenso tun, wurde zum Kern der dogmatischen Lehre des Siebten Ökumenischen Konzils über die Ikonen der Kirche. Dieser Kern wird noch mehr konkretisiert in der Relation der Ikone zum Urbild, die eine Relation der Zurückführung und der Bezugnahme der Ikone zum Urbild ist. Die Bezugnahme der Ikone als Übergang zum Urbild wird zum Verständnisschlüssel für die Wahrheit der Ikone²², während sie parallel dazu das Fundament der gesamten dogmatischen Lehre der Kirche über die Ikonen bildet. Ohne diese Bezugnahme würden die Ikonen autonom und - im Falle von Verehrung und Anbetung - zu Götzenbildern, wodurch die Ikonomachen gerechtfertigt wären. Es ist sehr charakteristisch, dass, während Basilius der Große ein Beispiel aus dem Bereich der Kunst benutzt, um es in der Theologie der innertrinitarischen Relationen anzuwenden, der Heilige Johannes von Damaskus als erster von dieser Theologie der innertrinitarischen Relationen ausgeht, um diese im Bereich der Kunst anzuwenden, indem er dasselbe Beispiel als Brücke benutzt²³. Auf jeden Fall erlangt die Relation der Ikone zu ihrem Urbild ein klares triadologisches Fundament durch die Übertragung dieser triadologischen Perikope Basilius des Großen auf die Theologie der künstlichen Ikonen durch die ikonophilen Väter.

Als die Ikonomachen während der zweiten Phase des Bilderstreites die Entscheidung des Siebten Ökumenischen Konzils anzweifeln, die die theologische Legitimierung für die Anwendung dieser berühmten Perikope Basilius des Großen auf die künstlichen Ikonen der Kirche unter dem Beweggrund erteilt hatte, dass diese Perikope ursprünglich das natürliche Bild des innertrinitarischen Urbildes betraf, erinnerte der Heilige Theodor der Studite die Ikonomachen daran, dass Basilius der Große das Beispiel vom König und dessen Bild benutzt hatte - also vom künstlichen Bild ausgegangen war-, um die zwischen Vater und Sohn der Natur nach herrschende Einheit auszudrücken.

Nach Auffassung des Heiligen Theodor des Studiten legalisiert diese Tatsache auch die umgekehrte Bewegung. Die Relation, die zwischen dem innertrinitarischen Bild und dessen Urbild besteht, kann ausgezeichnet als Modell verwendet werden, um die Beziehung der Verehrung der künstlichen Ikonen zu deren Urbildern auszudrücken²⁴.

Wenn aber die Verehrung und Anbetung der künstlichen Ikone sich auf deren Urbild beziehen und auf es übergehen, so beziehen sie sich indirekt auf den Dreieinigen Gott selbst, der auch in Wirklichkeit die Ursache dieser Anbetung ist: «Die den Heiligen erwiesene Ehre gelangt nach oben zu ihm»²⁵, bemerken die Väter des Siebten Ökumenischen Konzils. Innerhalb dieses Geistes des Bezugs der Heiligenverehrung auf den Dreieinigen Gott wird auch der Vorschlag Basilius des Großen für die Ikonographie Christi in jeder ikonographischen Komposition verständlich. Er bemerkt: «Möge auf der Ikone auch der Wettkampfveranstalter Christus abgebildet werden»²⁶. Die Ikone des «Wettkampfveranstalters Christus», der den Märtyrer krönt, vollendet sinngemäß und theologisch die Ikonographie des Heiligen, weil sie den eigentlichen Empfänger der dem Heiligen vonseiten der Gläubigen erwiesenen Ehre enthüllt. So bezieht sich die der Ikone des Heiligen erwiesene

Ehre auf deren Urbild und durch den abgebildeten Heiligen auf Christus -den einen der Dreieinigkeit, der auch das innertrinitarische Urbild des «κατ' εικόνα» ausmacht -, der als natürliches Bild, nach Basilius dem Großen, die ihm erwiesene Ehre seinem innertrinitarischen Urbild Gott-Vater zuführt. Auf diese Weise funktioniert die Ikone als Weg, der die Gläubigen zu lebendigen persönlichen Beziehungen zu den abgebildeten Personen selbst, zu Christus selbst und schließlich zum Dreieinigen Gott selbst führt. Da die Ikone als Weg zu den abgebildeten Personen funktioniert, scheint sie selbst übergangen zu werden²⁷. In Wirklichkeit aber wird sie selbst auch zum Ort reeller Kommunikation mit den Abgebildeten, weil diese charismatisch in ihr gegenwärtig sind, mittels der ihnen einwohnenden ungeschaffenen vergöttlichenden Gnade, die mit der vergöttlichenden Gnade des Dreieinigen Gottes selbst identisch ist²⁸.

Natürlich ist von seiner Natur her nur Gott anbetbar. Die Heiligen sind auch als Urbilder anbetbar und verehrbar, aber nicht ihrem Selbst nach («καθ'αυτοί»), sondern nur als Teilhaber Gottes. «So wie sie Teilhaber des wahren Gottes sind, so werden sie von uns angebetet», bemerkt der Heilige Johannes von Damaskus, «nicht ihrer Natur nach werden sie angebetet, sondern weil sie den seiner Natur nach Anbetbaren in sich tragen»²⁹. Die Verehrung der Heiligen entspringt deren Beziehung zu Gott, darum wird auch deren Anbetung als «κατά σχέσιν» Anbetung bezeichnet³⁰.

Der Heilige Nikiphoros von Konstantinopel - eine analoge Tat des Heiligen Johannes von Damaskus, die wir bereits erwähnten, nachahmend, - misst ebenfalls den künstlichen Ikonen der Kirche erkenntnistheoretische (gnosologische) Bedeutung bei, indem er die epigrammatische Sentenz Basilius des Großen: «Durch das Bild erkennen wir das Urbild, indem wir die Identität eines jeden unterscheiden»³¹ auswertet, die sich auf die Erkenntnis Gottes des Vaters als innertrinitarisches Urbild des Sohnes bezieht³². Der Syllogismus, der sich auf der Grundlage der Theologie der Kirche über die Ikonen entwickeln läßt, ist folgender: Ob es sich um das Ungeschaffene handelt, das Urbild des natürlichen innertrinitarischen Bildes, oder ob es sich um das Erschaffene handelt, das Urbild der künstlichen Ikone, immer erkennt man das Urbild anhand seiner Ikone, die von ihrer Definition her auf das Urbild hinweist und sich auf es bezieht. Aufgrund ihrer Bezugnahme zum Urbild funktioniert die Ikone als Aufforderung zur Teilnahme an der Realität des Urbildes, als Aufforderung zum direkten Dialog und zur persönlichen Beziehung zu der abgebildeten Person. Wenn also die Gläubigen der Aufforderung der Ikone zur Kommunikation mit der abgebildeten Person nachkommen, so wird das für sie zur Teilnahme an der persönlichen Erfahrung des Urbildes. Eben diese persönlich erlebbare Erfahrung des Gläubigen als Teilnahme an der Präsenz des Urbildes, bestimmt den Inhalt der gnosologischen Funktion der Ikone, weil die Erkenntnis innerhalb des kirchlichen Rahmens - und der gesamten väterlichen Tradition nach - immer als persönliche Teilnahme und Erfahrung aufgefasst wird. An dieser Stelle müssen wir anmerken, dass die persönliche Erfahrung der abgebildeten Urbilder die Gemeinschaft der Gläubigen im sakramentalen Leib Christi, der Kirche, voraussetzt, der die abgebildeten Personen organisch angehören, während die ständige Aufforderung der Ikonen zur Bezugnahme auf ihre Urbilder die lebendige Gemeinschaft der Irdischen mit der im Himmel verherrlichten Kirche kultiviert. Diese lebendige Gemeinschaft der Mitglieder der Kirche mit dem Dreieinigen Gott und untereinander bildet das ferne Ziel der gesamten dogmatischen Lehre über die Ikone, deren Existenz, wie wir gesehen haben, von Basilius dem Großen auf das innertrinitarische göttliche Leben bezogen wird, während ihr Gebrauch die ewigen innertrinitarischen Relationen zum theologischen Fundament hat.

Zum Schluss können wir sagen, dass die Theologie der künstlichen Ikone nicht autonom und unabhängig ist, also etwa von der übrigen Theologie der Kirche abgeschnitten wäre, sondern dass sie, während sie auf der Fleischwerdung des Wortes Gottes begründet ist, unverbrüchlich mit der Triadologie der Kirche verbunden bleibt, wie sie durch die Relation des natürlichen innertrinitarischen Bildes zu deren innertrinitarischen Urbild ausgedrückt wird. Folglich können wir zusammengefasst sagen, dass das theologische Fundament der dogmatischen Lehre der Kirche über die künstliche Ikone nicht nur christologisch, sondern auch triadologisch ist, was der künstlichen Ikone eine eigentümliche Bedeutung zukommen lässt, und ganz besonders ihrem Gebrauch

innerhalb des kirchlichen Rahmens.

GRIECHISCHER TEXT

* Es handelt sich um einen Vortrag, der vor Nachdiplom-Studenten des Ökumenischen Instituts von Bosse/Schweiz im Rahmen eines Seminars Orthodoxer Theologie gehalten wurde, das in der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki vom 25.-29.04.1994 stattfand.

1. Der Begriff der Ikone ist vielseitig und hat ein weites Anwendungsgebiet. Indem er die zeitlich vor ihm existierende kirchliche Tradition zusammenfaßt, zählt der Heilige Johannes von Damascus sechs Ikonenarten. S. **Πρός τούς διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας, Λόγος 3,8-23, P.O. 94, 1337C-1341D**. Seine Definition der Ikone gibt auf vollständigste Weise deren Vielseitigkeit wieder. «**Εικών μιν ον εστιν ομοίωμα χαρακτηρίζον το πρωτότυπον**», bemerkt der große Dogmatiker der Kirche, «**μετά του και τινα διαφοράν έχειν προς αυτό. ον γάρ κατά πάντα ή εικών ομοιούται προς το αρχέτυπον**». Ders. **Λόγος 1,9, P.O. 94, 1240C**. Vgl. **Λόγος 3,16 P.O. 94, 1337 AB**.

2. Über das christologische aber auch das anthropologische Fundament der Ikonen ist ausführlich die Rede in einer meiner speziellen Studien. S. **Η Θεολογία της εικόνας και η ανθρωπολογική σημασία της, Θεολογική 1984, S. 93-114, 121-156**. Vgl. G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Amsterdam 1964, S. 22 ff. **Πρωτοπρ. Σταμάτη Σκλήρη, «Από την προσωπογραφία στην εικόνα»**, in der Zeitschrift **Σύναξη 24 (1987), S. 15-16**, und in **Εν εσόπτρω, Εικονολογικά Μελετήματα, Αθήνα 1992, S. 87-88. Νικολάου, Η σημασία της εικόνας στο μυστήριο της θείας οικονομίας, (Übersetzg. K. Νικολακοπούλου), Θεολογική 1992, S. 71, 83, 149**. Im Gegensatz dazu unterstützt H.G. Beck in seinem Werk: Das byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 184, die nichtchristologische Bedeutung der Christuskone.

3. **Περί του Αγίου Πνεύματος 18, 45, P.G. 32, 149C**. Aus praktischen Gründen wurden die Zitate der Kirchenväter im Text auf Deutsch wiedergegeben, unter eigener Verantwortung.

4. S. Mansi 12, 1146A und 13, 69D-377E. Im vorliegenden Fall gilt für die ikonologen Väter die Relation, die zwischen den Wesensgleichen (also zwischen dem natürlichen Abbild und dessen Urbild) herrscht, ebenso auch für die Relation, die zwischen den Wesensungleichen (also zwischen der Ikone der darstellenden Kunst und dem darauf abgebildeten Urbild) herrscht.

5. S. **Ομιλία 24. Κατά Σαβελλιανών και Αρείου και των Ανομοίων, P.G. 31, 608A und κατά Ενωμίου 2, 17, P.G. 29, 605B**: «**Εικών δε είρηται και εστί ο Υιός γεννητή**». Es ist klar, dass es sich hier um das ungeschaffene «Bild» handelt. Der Sohn als ungeschaffenes und erzeugtes Abbild des Vaters wird in allem der Natur nach mit dem Vater identifiziert. Parallel dazu sichert auch das «Erzeugt» - Sein des Bildes als Existenzform deren Andersartigkeit gegenüber dem «Ungeschaffen» - Sein ihres Urbildes. Vgl. **Κατά Ενωμίου 2,22, P.G. 29, 621A, Μ. Αθανασίου, Κατά Αρειανών 3,4, P.G. 26, 328C**.

6. S. **Κατά Ενωμίου 2,16, P.G. 29, 604C-605A. Ομιλία 24, Κατά Σαβελλιανών και Αρείου και των Ανομοίων 4, P.G. 31, 608B. Περί του Αγίου Πνεύματος 18, P.G. 32, 149C**. Derselben Differenzierung begegnen wir später beim Heiligen Johannes von Damaskus. S. ders. **Λόγος 3, P.G. 94, 18-23, 1337C-1341D** und beim Heiligen Theodor den Studiten. S. **Επιστολή προς Πλάτωνα, P.G. 99, 501B**. Grundlegendes charakteristisches Merkmal der künstlichen Ikone ist deren Unterscheidung der Natur nach von ihrem Urbild und parallel dazu die Identität ihrer Ähnlichkeit mit dem abgebildeten Urbild.

7. **Κολ. 1,15, Vgl.: Β' Κορ. 4,4 und Εβρ. 1,3**.

8. **Κατά Ενωμίου 2,16. P.G. 29, 604 C-605A**.

9. **Κατά Σαβελλιανών και Αρείου και των Ανομοίων 4, P.G. 31, 608A**. Vgl. Mansi 13, 72A. **Μ. Βασιλείου, Ομιλία 16, 3, P.G. 31, 477B**.

10. Siehe **Εβρ. 1,3**: «**ως ων απαύγασμα της δόξης και χαρακτήρ της υποστάσεως αυτού**». Indem Basilius der Große diese Perikope deutet, identifiziert er das Bild mit dem Abglanz der Herrlichkeit und dem Charakter der Hypostase Gott-Vaters. S. **Μ. Βασιλείου, Κατά Σαβελλιανών και Αρείου και των Ανομοίων 4, P.G. 31, 608 BC**: «**Εκεί δε (ενν. εις την Αγίαν Τριάδα), όταν ακούσης εικόνα, απαύγασμα υβει της δόξης. Τι δε το απαύγασμα, και τις ή δόξα; Αυτός ευθύς ηρμήνευσεν ο απόστολος επάγων. Και χαρακτήρ της υποστάσεως. Ταυτόν ον εστι τη δόξη μιν η υπόστασις, τω απαυγάσματι δέ ο χαρακτήρ. Ωστε, τελείας μενούσης και μηδέν μειουμένης της δόξης, τέλειον πρόεισι τό απαύγασμα**».

11. «**Εικών δε είρηται και εστιν ο Υιός γεννητή, και απαύγασμα εστι της δόξης του Θεού, και σοφία, και δύναμις, και δικαιοσύνη Θεού, ουχ ως έξίς, ουδέ ως επιτηδειότης, αλλ' ουσία ζώσα και ενεργη... Διόπερ και όλον εν εαυτω δείκνυσι του Πατέρα εξ όλης αυτού της δόξης απαυγασθείς**». **Κατά Ενωμίου 2, 17, P.G. 29, 605B**.

12. **Κατά Σαβελλιανών και Αρείου και των Ανομοίων 4, P.G.31, 608BC**. Vgl. **Περί του Αγίου Πνεύματος 21, P.G. 32, 105AB**.

13. S. **Κατά Ενωμίου 2, 17, P.G. 29, 605BC**.

14. S. Mansi 13, 69BC. **Μ. Αθανασίου, Κατά Αρειανών, 3,5, P.G. 26, 332AB. Μ. Βασιλείου, Κατά Σαβελλιανών και Αρείου και των Ανομοίων 24, P.G. 31, 608A. Περί του Αγίου Πνεύματος 18, 45, P.G.32, 149C**.

15. **Δ. Ι. Τσελεγγίδη, Η Θεολογία της εικόνας και η ανθρωπολογική σημασία της, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 34**. Und nach **Γ. Ζωγραφίδη, «αν κύριο χαρακτηριστικό της εικόνας είναι η σχέση της με το πρότυπο, η σχέση αυτή είναι σχέση ομοιότητας**». S. **Η έννοια και η λειτουργία της εικόνας στον Ιωάννη Δαμασκηνό, Φιλοσοφική θεώρηση, (Dissertation), Θεσσαλονίκη 1992, S. 197**.

16. Vgl. **Μ. Βασιλείου, Κατά Σαβελλιανών και Αρείου και των Ανομοίων 4, P.G. 31, 608AB**. «**Ουδέ γαρ ο κατά την αγοράν τη βασιλική εικόνη ενατενίζων και**

βασιλέα λέγων του εν τω πίνακι, δύο βασιλέας ομολογεί, την τε εικόνα και του ου εστιν η εικών. Ούτε, εάν, δείξας του εν τω πίνακι γεγραμμένου, εΐπη ουτος εστιν ο βασιλεύς, απεστέρησε το πρωτότυπον της του βασιλέως προσηγορίας.

Μάλλον μεν ουν εκείνω την τιμήν εβεβαίωσε διά της τούτου ομολογίας. Ει γαρ η εικών βασιλεύς, πολλώ δη που εικός βασιλέα είναι του τη εικόνι παρασχομένου την αιτίαν. Αλλ' εν ταύθα μεν ζύλα, και κηρός, και ζωγράφου τέχνη την εικόνα ποιεί φθαρτήν, φθαρτού μίμημα, και τεχνητήν του ποιηθέντος εκεί δε όταν ακούσης εικόνα, απαύγασμα νόει της δόξης». Dieses Beispiel vom König und dessen Bild benutzen sowohl Eusebius von Käsarea als auch Athanasios der Große um auf darstellende Weise die Relation des Sohnes zum Vater als eine Relation des Abbildes zum Urbild auszudrücken. S. bzgl. **Περί της Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας** 3, 21, P.G. 24, 1045AB und **Κατά Αρειανών** 3,5, P.G. 26, 329C-332B. Vgl. **Ιω. Δαμασκηνού**, ders. **Λόγος** 3, P.G. 94, 1404CD-1405A und Mansi 13, 69BC.

17. **Περί Αγίου Πνεύματος** 45, P.G. 32, 149BC.

18. S. bzgl. **Απ. Γλαβίνα**, «Αι περί εικόνων ιδέαι του Μ. Βασιλείου», i.d. Zeitschrift **Γρηγόριος ο Παλαμάς** 55, (1972), S. 83-85, wo er Bezug auf westliche Forscher nimmt, die, während sie die triadologische und christologische Bedeutung der Perikope akzeptieren, deren ikonologische Bedeutung auf das natürliche Abbild beschränken.

19. S. H. Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Göttingen 1917, S. 70. 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, S. 60.

20. S. Θ. Νικολάου, «Η τέχνη και η παιδαγωγική αξία της στους τρεις Ιεράρχες (Μ. Βασίλειο, Γρηγόριο το Θεολόγο και Ιωάννη το Χρυσόστομο, ή: Η σημασία τής Εικόνας στο μυστήριο της Οικονομίας, Πατερικές μαρτυρίες, (übersetzg. Κ. Νικολακοπούλου), Θεσσαλονίκη 1992, S. 27, Anm. 29. Im Gegenteil dazu behauptet Μ. Σιώτης, dass Basilius der Große der Erste war, der lehrte, dass die Anbetung den künstlichen Ikonen auf das Urbild überginge. S. Μ. Σιώτη, **Ιστορία και Θεολογία των ιερών εικόνων**, Αθήνα 1990, S. 178-179. Es ist wahr, dass von der Anbetung der Ikonen im heute als unecht betrachteten 36. Brief Basilius des Großen die Rede ist. S. **Πρός Ιουλιανου του παραβάτη ν**, P.G. 32, 1100-BC: «όθεν και τούς χαρακτήρας των εικόνων αυτών τιμώ και προσκυνώ, κατ' εξαίρετον τούτων παραδεδομένων εκ των αγίων αποστόλων, και ουκ απηγορευμένων, αλλ' έν πάσαις ταις Εκκλησίαις ημων τούτων αυτιστορουμένων». Hier müssen wir anmerken, daß die Väter des Siebten Ökumenischen Konzils sich ausdrücklich auf diesen Brief beziehen und ihn Basilius dem Großen zuschreiben. S. Mansi 13, 73A.

21. S. ω. **Ιω. Δαμασκηνού**, **Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστewς** 4, 16, P.G. 94, 1169A, d.s. **Προς τούς διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας**, λόγος, 1, 21, P.G. 94, 1252D. λόγος 3, 41, P.G. 94, 1357C, 1361B. Mansi 12, 1146A 13, 69D, 377E. **Θεοδώρου Στουδίτου**, **Αντιρρητικός Ι**, 8, P.G. 99, 337C, 2, 11, P.G. 99, 357C 2, 26, P.G. 99 369C. **Επιστολή προς Πλάτωνα**, P.G. 99, 501A. **Νικηφόρου Κωνσταντινουπόλεως**, **Αντίρρησις** 3,18, P.G. 100, 401C, 408D, 409A 3,19, P.G.100, 405B.

22. S. **Ιω. Μάϊνα**, «Η καινή γλώσσα των εικόνων», in der Zeitschrift **Σύναξη** 12 (1984), S. 7.

23. S. **Ιω. Δαμασκηνού**, **Προς τούς διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας**, **Λόγος** 3, P.G. 94, 1361AB. Vgl. **Γ. Ζωγραφίδη**, **Η έννοια και η λειτουργία της εικόνας στον Ιωάννη Δαμασκηνό**. Φιλοσοφική θεώρηση, Θεσσαλονίκη 1992, S. 237. Aber auch das Bezugnehmen Basilius des Großen auf das künstliche Bild des Königs («auch das Bild des Königs wird König genannt») wird vom Heiligen Johannes von Damaskus auf dem Gebiet der Theologie der künstlichen Ikonen der Kirche verwendet. So «καί τι εικών του Χριστού, Χριστός, και τι εικών του αγίου, άγιος. Και ούτε τό κράτος σχίζεται ούτε τι δόξα διαμερίζεται, αλλά τι δόξα της εικόνας, του εικονιζομένου γίνεται». **Πρός τούς διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας**, **Λόγος** 1, P.G. 94, 1264A. Und so, wie das Bild die Charakteristika des Körpers des Abgebildeten beschreibt ohne sich in diesen zu erschöpfen - weil es sich auf die gesamte Hypostase seines Urbildes bezieht - so bezieht sich auch der Name Christus, der sich von dessen Ikone angeeignet wird, auf beide Naturen seiner Person, der Göttlichen und der Menschlichen.

24. S. **Αντιρρητικός** 3, 3, P.O. 99, 424AB. **Επιστολή προς Πλάτωνα**, P.O. 99, 501CD. Vgl. **Γ. Μαρτζέλου**, «οι θεολογικές προϋποθέσεις της μεταβάσεως από την εικόνα στο πρωτότυπο», in der dem Professor Johan Ies Or. Kalogirou gewidmeten Ehrengabe. **Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής, Τμήμα Ποιμαντικής, Θεσσαλονίκη** 1992, S. 509-510.

25. Mansi 13, 49B, Vgl. 53A.

26. **Εις μάρτυρα Βαρλαάμ**, **Ομιλία** 17, 3, P.O. 31, 489B. Vgl. **Ιω. Δαμασκηνού**, P.O. 94, 1261C. 1360D.

27. «Η εικόνα», bemerkt P. Evdokimov, «είναι ένας δρόμος από τόν ποίο πρέπει νά περάσουμε γιά νά τόν υπερβουμε. Δέν πρόκειται νά τόν καταργήσουμε, αλλά νά αποκαλύψουμε τήν υπέρροχη διάστασή του». **Η τέχνη της Εικόνας**, **Θεολογία τής ωριμότητας**, (übersetzg. Κ. Χαραλαμπίδη), Θεσσαλονίκη 1980, S. 178-9. Analog ist auch die These von **Ζωγραφίδη**. S. sein Werk, **Η έννοια και η λειτουργία τής εικόνας στον Ιωάννη Δαμασκηνό**, Φιλοσοφική θεώρηση, Θεσσαλονίκη 1992, S. 243: «Μέσα από τή χρήση της η εικόνα υπερβαίνεται είναι εκεί γιά νά υπερβαθεί καί όχι γιά νά μείνουμε σ' αυτήν. Η υπέρβαση επιτυγχάνεται, όταν η εικόνα φέρνει στό παρόν του θεατή τό πρότυπο καί τό πρότυπο τόν θεατή στό δικό του - όταν πρότυπο καί θεατής βρεθουν στό παρόν της σχέσης τους. Η εικόνα είναι ένας τόπος συνάντησης καί επικουωνίας».

28. S. diesbzgl. **Δ. Τσελεγγίδη**, «Η χαρισματική παρουσία του πρωτοτύπου στην εικόνα του κατά τήν εικονολογία της Εκκλησίας», in, **Οικοδομή και Μαρτυρία - Εκφρασις αγάπης καί τιμής εις τόν Σεβασμώτατον Μητροπολίτην Σεργίων καί Κοζάνης Διονύσιου**, (Β' Τμητικός Τόμος), **Κοζάνη** 1992, S. 405-420.

29. **Πρός τούς διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας**, **Λόγος** 3,33, P.G.94, 1352C.

30. **Σ. Μιχαήλ Κηρουλαρίου, Ομιλία εις τήν εορτήν αναστηλώσεως τών εικόνων**, P.G. 120, 729C. Vgl. **Νικηφόρου, Αντίρρησις 3, 10**, P.G. 100, 392ABC.
31. **Κατά Ευνομίου 1,17**, P.G. 29, 552B. Vgl. ders, **Ομιλία 17, 3.P.G. 31, 489A**. Richtig sieht P. Chr. Schonborn das Wo und Wie der Offenbarung des Sohnes als Abbild Gottes des Vaters in der Menschwerdung. So wird er zum Ort und zur Art und Weise der erkenntnistheoretischen Annäherung an Gott-Vater. S. sein Werk, Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung, Schaffhausen 1984, S. 55-6.
32. **Σ. Αντίρρησις 3, 19**, P.G. 100, 405BC



Anfangsseite \ Ikone - Ikonologie \ Die Triadologie Basilius des Großen

:: Das Kloster allg. information :: Bilder :: Unsere kirchliche Vergangenheit :: Videos :: Orthodoxie :: Artikel - Ankündigungen - Aktuelles :: Atheismus :: Ikone - Ikonologie :: Heilige Staetten im Heiligen Land :: Links :: Kontakt ::

[▶ Login](#) [👤](#) [Forgotten password](#) [📡](#) [RSS](#)

active³ 4.7 · © 2000 - 2010 IPS Ltd · Disclaimer