

Eikon

Dimitrios Kisoudis

Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche, ed. diagonal-Verlag, Marburg 2007.

I. [Intro](#)

II. [Eikon vor dem Bilderstreit](#)

III. [Eikon im Bilderstreit](#)

Intro

Im Widmungsaufsatz *Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West* für die Festschrift zu Ernst Jüngers sechzigstem Geburtstag schlägt Carl Schmitt vor, «das völlig zerredete Wort *Ideologie*» (OW 526) durch *Ikonografie* zu ersetzen: **(83)** «Jede konkrete Verortung ist schon eine Art von Sichtbarkeit. Überall gibt es deshalb Ikone und Ikonographie und überall infolgedessen auch die Möglichkeit eines Ikonoklasmus» (ebd. 527). Diese Ausweitung des Begriffs birgt zwar die Gefahr der Anwendbarkeit auf beliebige Moden; in ihr findet sich aber auch die Erkenntnis, dass politische Haltungen und Stellungen sich nicht nur begrifflich, sondern auch bildlich äußern können. **(84)**

Die politische Tragweite der Ikone als Gegenstandes zeigt sich am geschichtlichen Ikonoklasmus, dessen Überwindung den orthodoxen Ländern auch heute noch im festlichen *Sonntag der Orthodoxie* gegenwärtig ist. Wenn die politische Eigenheit der Ikone fassbar werden soll, ist eine begriffsgeschichtliche Untersuchung hilfreicher als eine kunstgeschichtliche: der Begriff der Ikone reicht weiter in die Vergangenheit als die Kunstform, die im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. entstanden ist. **(85)** Er nährt sich aus Quellen, aus denen ideologisch wohl zu schöpfen ist, nicht aber ikonologisch. Wenn die Kunstform der Ikone und mit ihr der Begriff im Mittelpunkt des Streits steht, sind es eben diese Quellen, denen eine entstehende Ideologie der Ikone, und sei es unwissentlich, entspringt. **(86)** Dabei ist diese Ideologie schon als Politische Theologie zu betrachten, da sie *unterhalb* der Theologie mit entgegengesetzten Theologien Kämpfe austrägt. Im Bilderstreit wird die Politische Theologie der Bilderfeinde zunächst abgedrängt und dann aus der Orthodoxie ausgeschieden: der Orthodoxie ist fortan ein platonischer Bildbegriff zu eigen, der einen Unterschied zwischen Bild und Abgebildetem beinhaltet, aber dennoch die Abbildbarkeit bejaht; **(87)** die ikonoklastische Behauptung einer Selbigkeit von Bild und Abbild ist ideologisch abgefertigt.

Der Streit zwischen dem Historiker Hans-Georg Beck und dem Theologen Leonid Ouspensky «um die Bedeutung der Ikone in der Orthodoxie» **(88)** bewegte sich erstaunlicherweise immer noch in den Figuren des Bilderstreites. Ouspensky

betrachtete die Ikone als «Ausdruck der Orthodoxie als solcher»⁽⁸⁹⁾ und stieß bei Beck auf Widerstand, der umgehend darauf aufmerksam machte, dass die alte Kirche lange ohne Ikonen ausgekommen sei⁽⁹⁰⁾ und im Bilderstreit «zum erstenmal eine formelle Theologie der Ikone [...] entwickelt wird.»⁽⁹¹⁾ Von historischen Streitpunkten abgesehen, gebührt Beck das gar nicht zu überschätzende Verdienst, den Vorwurf der Ikonoklasten in die Sprache der modernen politischen Wahrnehmungstheorie übersetzt zu haben. Wir zitieren sein Fazit in voller Länge:

Nimmt man diese Theologie [der Ikonophilen] 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 hängen, als théologie du coeur viel eher denn als rationale Theologie, dann lautet die Bilanz eben, daß die Funktion der Ikone mit dem Begriff Repräsentant 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 Gedankenexus darstellt, sondern Wirklichkeit ist.⁽⁹²⁾

Beck spielt die Seite der populären Religion, die an der Orthodoxen Kirche gerne hervorgehoben wird, gegen die rationale Theologie aus. Ausgegangen von der Überlegung, «daß es gerade die Theologie der Bilderfreunde ist, die heute als die Theologie der Orthodoxie bezeichnet und gefeiert wird»,⁽⁹³⁾ leugnet Beck die Wesentlichkeit der Ikone für die orthodoxe Liturgie,⁽⁹⁴⁾ um die «θεωρία Theorie im vollen Sinne ihres Bedeutungsgehaltes»⁽⁹⁵⁾ — also die «Schau als Ausgangspunkt und Zielpunkt für jegliche Erhebung des Geistes»⁽⁹⁶⁾ - zum Wesensmerkmal der Orthodoxie zu erheben. Im Laufe der Geschichte habe der Gegenstand der Schau gewechselt: «Objekt ist zeitweise die Ikone, ist umfassender die ontologische εικών und in vollendeter Weise dieses [ungeschaffene göttliche] Licht.» Indem Beck im letzten Satz seiner Abhandlung die Ikone zweimal nennt, widerlegt er seine Widerlegung: die künstlerische Ikone, die ontologische Ikone der Gottebenbildlichkeit und das ungeschaffene Licht des Hesychasmus lassen sich nur dann unter der Kategorie der Schau vereinen, wenn die ersten klar voneinander unterscheidbar sind. Dieser Eindruck entsteht besonders dann, wenn die griechische Schreibweise gegen die deutsche absticht.

Tatsächlich aber sind die künstlerische und die ontologische Ikone in der Politischen Theologie der Ikone zu *einem* Begriff verschmolzen. Nimmt man den Begriff *Eikon* in seiner signifikanten Identität ernst, wird man auf eine Geschichte des Begriffs zurückverwiesen, um zu seinem ideellen Gehalt zu gelangen. Als Grundlage für diese Unternehmung dient uns zunächst die hervorragende Dissertation *Eikon im Neuen Testament* von Friedrich-Wilhelm Eltester, der sich seinerseits auf die Vorarbeit *Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus* von Hans Willms stützen konnte.⁽⁹⁷⁾ Da sich Eltester mit seiner theologisch-anthropologischen Begriffsuntersuchung in einer Zeit bewegt, in der es den Gegenstand der Ikone noch nicht gibt, wird einer perspektivierten Nachsicht seiner Ergebnisse der Begriffswandel bei den Kirchenvätern und im Bilderstreit anzufügen sein.

Notizen

^{83.} Er folgt hierbei dem Ikonografie-Begriff von Jean Gottmann.

^{84.} Laut PT 31 »haben alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte einen polemischen Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte

Konsequenz eine [...] Freund-Feindgruppierung ist, und werden zu leeren und gespenstischen Abstraktionen, wenn diese Situation entfällt.«

85. Im 3. Jahrhundert werden erstmals Aposteln auf Porträts dargestellt, im 4. Jahrhundert folgen Darstellungen Christi. Vgl. Tania Velmans, »Frühe Ikonen«, in: dies., *Ikonen — Ursprung und Bedeutung*, Stuttgart 2002, S. 9-20, hier: S. 10. Velmans, ebd., S. 12, betrachtet die Porträts von Säulenheiligen für Pilger als erste richtige Ikonen. Zur hier fühlbaren hermeneutischen Spannung zwischen Ding und Begriff s. Ralf Konersmann, »Wörter und Sachen. Zur Deutungsarbeit der Historischen Semantik«, in: Müller, *Begriffsgeschichte*, S. 21-32.

86. Wegen des negativen Beiklangs, den das Wort *Ideologie* besonders in Griechenland hat, sei angemerkt: *Ideologie* heißt hier ein auf seine gedankliche Folgerichtigkeit untersuchter, als Ganzes sich aufdrängender Zusammenhang von Ideen. Gegenüber der von Giannaras, *Απανθρωπία*, S. 158 ff, getroffenen Unterscheidung von abstrakter, individueller *Ideologie* und *Ontologie* verstehen wir unter *Ideologie* (unabhängig von ihrer Begriffsgeschichte und der historischen Bewegung der Ideologen) etwas Konkretes, Überindividuelles - gleichsam den vom Ritualen getrennten gedanklichen Zusammenhang einer Kultur oder Religion.

87. Vgl. Constantine Skouteris, *Never as gods: Icons and their veneration*», in: *Sobornost* 6 (1984), S. 6-18, hier: S. 15.

88. Ludwig Mödl, *Die Spiritualität des Schauens. Bilderverehrung und Adoration in der christlichen Frömmigkeitspraxis*, Regensburg 1995, S. 5.

89. Zit. nach Hans-Georg Beck, *Von der Fragwürdigkeit der Ikone*, München 1975, S. 5.

90. Ebd., S. 8.

91. Ebd., S. 11.

92. Ebd., S. 24 f. S. a. ders., *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980, S. 89

93. Ders., *Fragwürdigkeit*, S. 13.

94. Ebd., S. 33.

95. Ebd., S. 44.

96. Ebd., S. 41.

97. Friedrich-Wilhelm Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, Berlin 1958; Hans Willms, *Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, Münster 1935.

I. Eikon vor dem Bilderstreit

Eikon geht auf eine Wurzel im Bedeutungsfeld von Gleichen zurück; seine Nominalendung «hat substantivierend-individualisierende Funktion. Etymologisch gesehen, bedeutet also Eikon das, was einem anderen gleichkommt.»[\(98\)](#) Da das Wort nach dem Befund von Eltester zwar noch nicht bei Sophokles, aber bei Euripides vorkommt, ist auf ein Auftauchen im 5. Jh. v. Chr. zu schließen. In der Klassik bezeichnet es das Standbild und das Gemälde, nicht aber Götterbilder; in Euripides' Helena kann es auch die Gestalt der wirklichen Frau bezeichnen, denn: «Eikon steht von Haus aus in Korrelation zum Vorbilde.»[\(99\)](#)

Bei Platon bezeichnet Eikon im Zusammenhang der Ideenlehre die schwierige Sichtbarkeit der Ideen in der Sinneswelt (Phaidros 250 b): «Denn der Gerechtigkeit, Besonnenheit [...] hiesige Abbilder haben keinen Glanz, sondern mit trüben Werkzeugen können unter Mühen von ihnen nur wenige jenen Bildern sich nahend des Abgebildeten Geschlecht erkennen (καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τοῦ εἰκασθέντος γένους).[\(100\)](#) Von noch höherer Bedeutung ist das Wort allerdings im theologischen Zusammenhang des Timaios: dort [\(29a\)](#) erläutert Timaios unter der Voraussetzung, es sei «diese Welt schön und ihr Werkmeister gut», «daß diese Welt von etwas ein Abbild sei (τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι).»[\(101\)](#) Er legt dermaßen Nachdruck auf die Feststellung der schöpferischen Güte, dass man sich an den Tonfall der Theodizee erinnert fühlt: «Er war gut; im Guten aber erwächst niemals und in keiner Beziehung Mißgunst. Dieser fern wollte er, daß alles ihm selbst möglichst ähnlich werde (ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ).»[\(102\)](#) [\(29e\)](#) Ziel der Ausführungen ist es, die Beseeltheit und Vernunftbegabung des Kosmos aufzuzeigen (30 b).[\(103\)](#) Am Ende der kosmologischen Betrachtungen im Timaios (92 c) findet sich die theologisch prägnanteste Verwendung des Wortes Eikon:

Und nun, behaupten wir, ist unsere Rede über das All bereits zum Ziel gediehen. Denn indem dieses Weltganze sterbliche und unsterbliche Bewohner erhielt und derart davon erfüllt ward, wurde zu einem sichtbaren, das Sichtbare umfassenden Lebenden (ζῶον ὀρατόν), zum Abbild des Denkbaren als ein sinnlich wahrnehmbarer Gott (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός), zum größten und besten, zum schönsten und vollkommensten dieser einzige Himmel, der ein eingeborener ist.[\(104\)](#)

Neben der ikonischen Anwesenheit von Ideen in der Sinneswelt, die wegen eigener Kraftlosigkeit («keinen Glanz») und mangelnder sinnlicher Empfänglichkeit («mit trüben Werkzeugen») nur wenig offenbar wird, kommt Eikon theologisch-kosmologisch zu Gebrauch: der Kosmos macht als wahrnehmbarer Gott das Denkbare ikonisch sichtbar.

Im Hellenismus erlebt der Begriff Eikon ständige Wechsel zwischen verschiedenen Ebenen und Abbildungsverhältnissen: im Mittelplatonismus Philons von Alexandria rückt vor der Ideenwelt der Logos - selbst als Eikon Gottes prädiert[\(105\)](#) - in den Vordergrund.[\(106\)](#) Mit dem Verweischarakter und der Vorbildlichkeit gewinnt die Eikon zwei weitere Eigenschaften: schon bei Platon verweisen die Bilder auf die Urbilder, wenn die Betrachtenden diese in jenen erkennen sollen. Philon (De som. I 232) hingegen kennt auch die Gefahr, im Bild das Urbild erkannt zu meinen: körperlichen Seelen übermittelt Gott sein Bild, «so daß sie wähnen, das Bild sei nicht eine Nachahmung, sondern jene urbildliche Gestalt selbst (ὡς τὴν εἰκόνα οὐ μίμημα, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀρχέτυπον ἐκεῖνο εἶδος ὑπολαμβάνειν εἶναι).»[\(107\)](#) Dass Gott in der heiligen Schrift

Menschengestalt zugeschrieben werde, habe erzieherische Gründe und sei dem Umstand geschuldet, dass manche Leute «Gott ohne einen Körper sich überhaupt nicht denken können» [\(108\)](#) (De som. I 236). Wie sie den Abglanz für den Himmelskörper hielten, «so nehmen sie auch das Abbild Gottes wahr, [...] als wäre er es selbst (οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, [...] ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν)» (De som. I 239). [\(109\)](#) In Legum allegoriae III 96 setzt Philon die Eikon in den Stand eines Vorbildes: «Denn wie Gott das Vorbild des Abbildes (παράδειγμα τῆς εἰκόνοσ) ist, [...] so wird das Abbild zum Vorbild (ἢ εἰκῶν ἄλλων γίνεται παράδειγμα) für andere, wie es der Anfang des Gesetzesbuches deutlich zeigt, wo es heißt: Gott schuf den Menschen nach dem Abbilde Gottes (κατ' εἰκόνα θεοῦ) (Gen 1,27)». [\(110\)](#) Nach Philon befinden sich die Ikonen also in einer Stufenfolge, [\(111\)](#) auf deren Stufen sie über eine Wechselseitigkeit von Abbildlichkeit und Vorbildlichkeit verbunden sind. Losgetreten wird die Stufenfolge durch Philons Interpretation von Genesis 1,27, wonach die Schöpfung in ikonischer Zweitgradigkeit an der Gottesikone des Logos ausgerichtet sei.

Im Gegensatz zu Philons abstrakter trägt Plotins Auffassung von Ikonizität als einem Verhältnis der Spiegelbildlichkeit -wenn nicht ideologisch, so doch metaphorisch- stärker sinnliche Züge. In seiner Emanationskosmologie dient das ikonische Spiegelbild dazu, das Verhältnis der Hypostasen als ein Verhältnis von gespiegeltem Urbild und schwächend spiegelndem Nachbild begreiflich zu machen. [\(112\)](#) Eidolon, der negative Gegenbegriff zur Eikon, [\(113\)](#) dient zur Erläuterung der Materie (ὕλη), die selbst nur «ein Schatten und Trugbild der Masse, ein Trachten nach Substanz [d. i. Hypostase] (εἶδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις)» sei. [\(114\)](#) In der theologischen Reflexion Das Gute (das Eine), in der «das stufenweise Sich-selbst-erkennen zugleich ein stufenweise Aufwärtsschreiten im Hypostasenschema» [\(115\)](#) nach sich zieht, zeigt die Verwendung von Eikon den Abstand der neuplatonischen zur platonischen Theologie: schauend begibt sich die Seele zur Einheit mit Gott, um dort «Gott geworden — nein: seiend» [\(116\)](#) in Licht zu erstrahlen. Der Schauende, der allem Logos entäußert und überlegen ist, trägt, nachdem er den Zustand der Vereinigung verlassen hat, erinnernd «ein Abbild von jenem in sich (ἔχει ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα).» [\(117\)](#) Letztlich ist die Gotteserkenntnis ohnehin Selbsterkenntnis und die Gottesschau Identität des Schauenden mit sich selbst: «Sieht jemand sich selbst in diesem Zustand, so hat er an sich selbst ein Gleichnis von Jenem, und geht er von sich als einem Abbild zum Urbild hinüber (μεταβαίνοι ὡς εἰκῶν πρὸς ἀρχέτυπον), so ist er am Ziel der Reise.» [\(118\)](#) Während in der platonischen Theologie Eikon noch die Sichtbarwerdung der intelligiblen Welt im geschöpften Kosmos bedingt, markieren Urbild (Archetyp) und Abbild (Eikon) in der Hypostasenkosmologie Plotins die Pole, zwischen denen sich die Gottwerdung des Einzelnen vollzieht. So ist «für Plotin die Eikon des höchsten Wesens eine kosmische Hypostase und zugleich eine anthropologische Möglichkeit». [\(119\)](#) Der Mensch aber ist nicht mehr nur Teilhaber an der kosmischen Vollkommenheit noch bloßer Umsetzer des vorbildlichen Abbildes, sondern göttlicher Besucher des kosmischen Spiegelkabinetts.

Seit Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. erfolgte im Umfeld des hellenistischen Judentums die Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische; sie prägte den Begriff Eikon nachhaltig. In Genesis I, 26 spricht Gott am sechsten Tag der Schöpfung: «Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen» («Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν») [\(120\)](#) über die pars pro toto aufgeführten Tiere in Wasser, Luft und Land. Genesis I, 27 nennt die Ausführung des Vorhabens: «Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn» («καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν»). [\(121\)](#) Es gibt verschiedene Möglichkeiten, die Wendung «κατ' εἰκόνα θεοῦ» (nach dem Bilde Gottes) auszulegen. Eltester nennt vier: nach dem Abbild, nach dem Vorbild, nach der

Gestalt und als ein Abbild, und entscheidet sich unter Verweis auf Genesis 5, 3 für die dritte. [\(122\)](#) Dort heißt es: «Adam war 130 Jahre alt und zeugte einen Sohn, ihm gleich und nach seinem Bild (κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ), und nannte ihn Set». [\(123\)](#) Unmittelbar zuvor (Gen 5, 1 f.) wird Genesis 1, 27 variiert, indem für den griechischen Begriff Anthropos der hebräische Adam eingefügt wird: «Als Gott den Menschen (τὸν Ἀδὰμ) schuf, machte er ihn nach dem Bilde Gottes (κατ' εἰκόνα θεοῦ) und schuf sie als Mann und Frau und segnete sie und gab ihnen den Namen Mensch (τὸ ὄνομα αὐτῶν Ἀδὰμ)». [\(124\)](#) Innerhalb des Judentums hat die Doppeldeutigkeit im hebräischen Text eine Meinungsverschiedenheit nach sich gezogen, ob die Gottebenbildlichkeit – wie das orthodoxe rabbinische Judentum meint – dem Menschen oder aber nur Adam vor dem Fall zukomme. [\(125\)](#)

Im Neuen Testament wird das Verhältnis der Ikonizität zwischen verschiedenen Größen hergestellt: in seinem ersten Brief an die Korinther (I Kor 11, 7) fordert Paulus mit Bezug auf deren Sitten: «Der Mann aber soll das Haupt nicht bedecken, denn er ist Gottes Bild und Abglanz (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων); die Frau aber ist des Mannes Abglanz.» [\(126\)](#) Wenn Paulus hier auch eine Stufenreihe aufstellt, so ist es doch nicht richtig, die Unterlegenheit der Frau über den Begriff Eikon zu rekonstruieren. [\(127\)](#) Streng genommen geht Paulus hier also nicht über Genesis 1, 27 hinaus. Im zweiten Brief an die Korinther erklärt Paulus die Berufung des Apostels und die Unnötigkeit, das Evangelium zu verfälschen, um es den Ungläubigen, denen der Gott dieser Welt den Sinn verblendet hat, dass sie nicht sehen das helle Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, welcher ist das Ebenbild Gottes (ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ)«, näherzubringen (2 Kor 4, 4). [\(128\)](#) Wenn an selber Stelle (2 Kor 4, 6) von der «Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi» die Rede ist, wird Christus als hinsichtlich der Gotteserkenntnis vorzügliche Eikon Gottes vorgestellt. Im Kolosserbrief, als dessen Verfasser Paulus nicht einstimmig anerkannt ist, wird Christus genauer «das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου)» genannt (Kol 1, 15). [\(129\)](#) Ob er als solches sichtbar oder unsichtbar ist, ist «eine alte Streitfrage». [\(130\)](#) Jedenfalls bildet das Epitheton unsichtbar - wie der Streit bereits beweist- einen Kontrast zum Wort Eikon, das im Neuen Testament durchaus auch seine sinnliche Konnotation beibehält. [\(131\)](#)

Im selben Brief (Kol 3, 5 ff.) werden die Kolosser in einer Paränese zur Lauterkeit ermahnt, «denn ihr habt den alten Menschen ausgezogen und den neuen angezogen, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Ebenbild dessen, der ihn geschaffen hat (εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν)» [\(132\)](#) (Kol 3, 10). Die Neuheit des neuen Menschen wird zu Beginn an das Mitsterben mit Christus gekoppelt. [\(133\)](#) Liest man diese Stellen zusammen, lässt sich zumindest der Richtung nach feststellen: «Die Aussage vom Bild oder Ebenbild Gottes bezieht Paulus auf Jesus Christus.» [\(134\)](#) Als Eikon verdrängt Christus den erdgeschaffenen Adam: «Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch: der zweite Mensch ist vom Himmel. [...] Und wie wir getragen haben das Bild des irdischen, so werden wir auch tragen das Bild des himmlischen (καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου)» [\(135\)](#) (I Kor 15, 47 ff.). Der Christ wird zur Eikon Christi, der seinerseits an die Stelle der Eikon Gottes rückt. Damit erfährt wohlgemerkt auch die Ikonizität eine Veränderung: war die Ebenbildlichkeit Adam durch den Schöpfungsakt wesentlich mitgegeben, so schließt die christliche Eikon an «die gnostische Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit als eschatologischer Möglichkeit des Menschen» [\(136\)](#) an und überwindet die jüdische Meinungsverschiedenheit über die Gottebenbildlichkeit auf ihre Weise.

Aus der doppelten Wurzel von Heiliger Schrift und Platonismus erwuchs der Eikon-Begriff der griechischen Kirchenväter. [\(137\)](#) Gegen Heiden und Häretiker entstand eine systematische Theologie in exegetischer Überwindung von

anthropologischen Fragen, die durch die Bibel aufgeworfen waren. (138) Irenäus, in dessen Todesjahr 202 Plotin noch nicht geboren war, stammte aus Kleinasien und wurde 177 Bischof von Lyon; seine theologische Anstrengung galt dem Kampf gegen die Gnosis: (139) gegen den gnostischen Widerstreit von Schöpfer und Erlöser soll der Anteil des Schöpfers an der Erlösung aufgewiesen werden. (140) Die zu widerlegende Gegenposition zitiert Irenäus so: «enn Christus damals geboren worden ist, dann existierte er vorher also nicht.» (141) Tatsächlich habe Christus bereits existiert, bevor er durch seine Fleischwerdung

«das Heil gewährte, damit wir das, was wir in Adam verloren hatten, nämlich Bild und Gleichnis Gottes [...] zu sein, in Christus zurückerhielten (id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus).» (142) Adam trägt die Schuld am Verlust der Ebenbildlichkeit; Christus stellt sie wieder her, wobei das vom Übersetzer übergangene Attribut secundum das Bild folgerichtig entweder ordinal als Kopie des Bildes von Gott oder in redundanter Verbindung mit reciperemus als erneuertes Bild kennzeichnen könnte. Der Sohn hat vollbracht, was der sündige Mensch aus Ohnmacht und der strafende Gott aus Konsequenz nicht leisten konnten: (143) er hat durch das Heil den Menschen wieder in den Stand einer Eikon Gottes gesetzt und erweist in der Zurückführung (144) des Geschöpfes zum Schöpfer seine Untrennbarkeit von beiden.

Auch Klemens von Alexandria wehrt sich als Bibelausleger gegen die Gnostiker. (145) An einer weiteren Front richtet er sich gegen die Heiden und zeigt in seiner Polemik einen erweiterten christlichen Begriff der Eikon. Im Protreptikos pros Hellenas wiederholt Klemens den alttestamentlichen Vorwurf, die handgeschaffenen Götterfiguren der Heiden seien unbelebt: (146)

Euer Olympier aber ist Bild eines Bildes (εἰκόνοϛ εἰκῶν), weit von der Wahrheit entfernt und stummes Werk attischer Hände. Bild Gottes dagegen ist sein Logos [...], Bild aber des Logos ist der eigentliche Mensch (εἰκῶν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός), der Geist [...] im Menschen, von dem deswegen gesagt wird, er sei nach dem Bilde und Gleichnis Gottes geschaffen [...]. Als des äußerlichen und erdgeborenen Menschen erdhaftes Bild (Ἀνθρώπου δὲ τοῦ ὀρωμένου τοῦ γηγενοῦς γήινοϛ εἰκῶν) erweisen sich die menschengestaltigen Götterbilder als passendes Abbild, das weit von der Wahrheit entfernt ist. (147)

Wurde im Alten Testament der steinernen Götzenfigur der lebendige Gott entgegengesetzt, so macht die Vermittlerstellung Christi eine neue Abgrenzung gegen das Heidentum nötig: das anthropomorphe Götterbild ist Eikon des erdgeschaffenen Menschen, während Eikon des Logos, der in alexandrinischer Überlieferung wiederum Eikon Gottes ist, nur der geistige Mensch sein kann. Obwohl hier der paulinische Gegensatz von irdischem und himmlischem Menschen evoziert wird, verbleibt der ausdrückliche textuelle Bezug bei Genesis 1, 26; dennoch scheint die Zuordnung zweier Eikones zum erdgeborenen bzw. zum geistigen Menschen auf I Korinther 15, 49 anzuspielen. (148) Zieht man in Betracht, dass hier nur die heidnischen Götterfiguren die Eikon des erdgeborenen Menschen tragen, dann werden von Klemens auch die griechischen Heiden als geistige Menschen, also als potentielle Christen angesprochen.

Ebenfalls aus Alexandria stammt Origenes, der dort womöglich wie Plotin Schüler von Ammonios Sakkas gewesen ist. (149) Unbestritten ist seine Wichtigkeit als dogmatischer Vermittler des Platonismus (150) oder platonistischer Interpret des Christentums. (151) Wie die Alexandriner Philon und Klemens verlegt er die Ikonizität ins Geistige: der Körper sei geformt aus Erde. «Der aber, der nach dem Bild Gottes und ihm ähnlich geschaffen ist, das ist unser innerer Mensch, der unsichtbare und unkörperliche», denn selbstverständlich habe Gott keine menschliche Gestalt. (152) Wie das Wort ist

der Erlöser Bild Gottes, aber nicht nur das: «Er sah den Menschen, der sein Bild abgelegt und das Bild des Bösen (maligni imaginem) angenommen hatte, wurde von Erbarmen ergriffen und nahm das Bild des Menschen an.»(153) Als solchem kommt dem Erlöser aber keine Vorbildstellung zu, die Annahme des Menschenbildes ist Teil der Selbsterniedrigung. Bildhaftigkeit und Ähnlichkeit führt Origenes wieder zusammen, indem er das Bild zum Ermöglichungsgrund der Ähnlichwerdung macht: «Wir wollen also immer dieses Bild Gottes anschauen, damit wir erneuert werden können, um ihm ähnlich zu sein.»(154)

Der nächste Kirchenvater, den wir als prägende Gestalt in der Geschichte des Begriffs Eikon anführen, ist zugleich ein alter Bekannter im deutschen Streit um die Politische Theologie: Eusebios von Kaisareia, bei Peterson «der Prototyp einer unmöglichen Politischen Theologie» (PT II 59), wird im politisch-theologischen Streit um die Ikone postum, als ikonoklastische Autorität beim Konzil von Hiereia (754), (155) eine wichtige Rolle spielen. Eusebios war der gesättigte Theologe der kaiserlichen Kirche. Das erweist schon der Wille, mit dem Verfassen einer Kirchengeschichte gleichsam einen Schlusstrich zu ziehen. (156) Wie sein Lehrer Origenes(157) lehnt er die Herstellung von Gottesbildern als heidnisch ab,(158) wendet aber die hellenistisch-neupythagoreische Vorstellung vom Herrscher als Gottesbild auf Konstantin den Großen an.(159) Daneben wird «bei Eusebios erstmalig die Möglichkeit — oder besser gesagt: die Unmöglichkeit — eines Christusbildes diskutiert.»(160) Hans Georg Thümmel unterteilt Eusebios' ungefähr 312 verfassten Brief an Kaiserin Konstantia in verklärungschristologische Unterweisung und darauf aufbauende ablehnende Erörterung eines möglichen Christusbildes.(161) Eusebios entgegnet auf die Aufforderung der Kaiserin, ihr ein Christusbild («τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα») (162) zu senden, nur die sündige Fleischesgestalt, nicht aber die erklärte Herrngestalt sei darstellbar.(163) Nicht nur die theologische Argumentation, auch die Metaphorik verdient Beachtung: Eusebios spricht den Malern die Fähigkeit ab, etwas dem Göttlichen Ähnliches herzustellen,(164) und bestärkt diese Ungleichartigkeit von Malerei und Göttlichem, indem er jene bei der Schilderung der Gottesschau zur Metapher verfremdet: »Wenn ihr [...] vor [...] dem Erblicken unseres Heilandes euch selbst zu Bildern macht, was könnten wir für einen besseren Maler haben als den Gott-Logos selbst?«(165) Nun bezeichnet Eikon nicht mehr nur gleichzeitig die christliche Gottebenbildlichkeit und das Kunstbild, die Malerei kann sogar zur allegorischen Erklärung der geistigen Ebenbildlichkeit herangezogen werden.

Unter den Händen der drei Kappadokier, Basilios der Große, Gregorios von Nazianz und Gregorios von Nyssa, geht die Trinitätslehre als Ergebnis des arianischen Streits hervor.(166) Zur Verdeutlichung der Einheit von Vater und Sohn führt Basilios in Über den Heiligen Geist an, «auch das Bild eines Königs» werde König genannt.(167) Unteilbar seien ebenfalls Macht und Lobpreis: «Denn die Ehrung des Bildes geht auf das Urbild über (ἡ τῆς εἰκόνοσ τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει). Was hier das Bild in der Weise der Nachahmung ist, das ist dort der Sohn in der Weise der Natur.»(168) Hier wird eine echte Analogie zwischen Ikonizität des Kunstbildes und des Gottessohnes hergestellt. Gregorios, der um 335 geborene Bruder von Basilios dem Großen, wurde 371 Bischof von Nyssa.(169) Bei seinen christologischen und anthropologischen Überlegungen ist er darum bemüht, das Wesen des Menschen von seiner «göttlichen Bestimmung her» zu fassen.(170) Gregorios schöpft wie kein anderer Kirchenvater aus dem Gedankengut Plotins.(171) Er fordert in den Homilien zum Hohenlied, «die gereinigte Seele» müsse sich dermaßen der Gottesschau zuwenden, «daß sie insgesamt total verändert wird zum Geistigen und Immateriellen und sich so zu einem höchst anschaulichen Bild der archetypischen Schönheit macht (ἐναργεστάτην εἰκόνα τοῦ ἀρχετύπου κάλλουσ ἑαυτὴν ἀπεργάσασθαι).»(172) Diesen Umstand vergleicht er mit der anschaulichen Nachbildung einer Gestalt durch ein Gemälde und mit der Wiedergabe eines Gesichts durch einen Spiegel.(173) Es ist wenig

verwunderlich, wenn «die älteste anerkennende Erwähnung einer wirklich vorhandenen christlichen Darstellung», [\(174\)](#) nämlich der Opferung Isaaks, aus dem Munde Gregorios' von Nyssa kommt. Von hier bis zur christologischen Bilderlehre fehlen nur ein oder zwei Schritte.

Ungefähr an der Wende zum achten Jahrhundert werden Ikonen durch die Lehre von der Gottebenbildlichkeit verteidigt: [\(175\)](#) der Gegner, gegen den die Politische Theologie der Ikone erstmals zu Felde geführt wird, sind weder die Häretiker noch die Heiden, sondern die Juden: in seiner Polemik Gegen die Juden, die der zeitgenössischen Gattung erfundener jüdisch-christlicher Dialoge angehört, zückt Stephanos von Bostra die alte, besonders durch Plotin geschärfte Unterscheidung zwischen Eikon und Eidolon [\(176\)](#) als Waffe gegen das alttestamentlich-jüdische Bilderverbot von Exodus 20, 4: «Du sollst dir kein Bildnis (εἶδωλον) noch irgendein Gleichnis (ὁμοίωμα) machen». [\(177\)](#) Um die vorgestellte Verständigungsebene mit dem Gegner nicht zu kippen, argumentiert Stephanos allerdings noch nicht christologisch, sondern adamitisch: «Wäre Adam wie die Schlange ein Bild des Teufels und der Dämonen (εἰκὼν δαιμόνων), dann wäre er unrein, verwerflich und nicht anzunehmen. Da er aber Bild Gottes ist, ist er zu verehren und anzunehmen.» [\(178\)](#) Im Gegensatz zu den Heiden, deren Eidola Ikonen von Dämonen gewesen seien, fertigen die Christen «die Bilder zum Gedächtnis der Heiligen an (εἰς ἀνάμνησιν τῶν ἁγίων τὰς εἰκόνας ποιοῦμεν) [...], damit jeder, der ihre Bilder sieht, ihrer gedenke und Gott verherrliche (ἐν εἰκόνι μνημονεύη αὐτῶν καὶ δοξάζη τὸν θεὸν), der sie verherrlichte.» [\(179\)](#) Thümmels Interpretation dieser Stelle, Ziel der Verehrung sei der Heilige und das Bild notwendiges Mittel, greift zu kurz: [\(180\)](#) Ziel der Verehrung ist der verherrlichende Gott, Mittel dazu die Erinnerung der verherrlichten Heiligen im Bild. Herrlichkeit und Verherrlichung verhalten sich zueinander wie Urbild und Abbild; wie bei Basilios geht bei Stephanos die Verherrlichung des Bildes auf das Urbild über.

Notizen

[98.](#) Eltester, Eikon, S. I.

[99.](#) Ebd., S. 4.

[100.](#) Vgl. ebd., S. 27. Platon, Sämtliche Werke, Bd. 4: Phaidros, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, hg. v. Walter F. Otto u. a., übers. v. Friedrich Schleiermacher, Hamburg 1958, S. 31, bzw. John Burnet (Hg.), Platonis opera, Bd. 2: Parmenides, Philebus, Symposium, Pbaedrus, Alcibiades I, II, Hipparchus, Amatores, Oxford 1901, o. S. Im Folgenden werden wir die begrifflich wichtigen Stellen griechischer Originaltexte an die deutsche Übersetzung in Klammern anhängen. Der Bestand an diakritischen Zeichen wird nur in vormodernen Texten voll ausgeschöpft, in Zitaten neugriechischer Texte (deren Übersetzung, wenn nicht anders vermerkt, von uns stammt) werden — auch wenn es sich um gereinigtes Griechisch handelt — nur Betonungszeichen verwendet. Griechische Namen werden, wo dadurch keine Verwirrung aufkommt, dem Griechischen gemäß wiedergegeben; uneinheitliche Umschriften ergeben sich durch die lautliche Verschiebung bei neugriechischen Namen (Ioannes/Ioannis) und Begriffen (Demos/Dimos).

[101.](#) Platon, Werke, Bd. 5: Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Hamburg 1959, S. 36 f., bzw. John Burnet, Platonis opera, Bd. 4: Clitopho, Res Publica, Timaeus, Critias, Oxford 1902, o. S.

[102.](#) Ebd., S. 39 f., bzw. Burnet, Platonis opera, o. S. Hier sind es die neidischen Götter Homers und Herodots, von denen sich der Schöpfer unterscheiden soll. Vgl. Anm. 14, S. 219.

[103.](#) Ebd., S. 40 f.

[104.](#) Ebd., S. 212 f., bzw. Burnet, Platonis opera, o. S.

[105.](#) Ebd., S. 35 ff.

[106.](#) Vgl. ebd., S. 33.

[107.](#) Philo von Alexandria, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, hg. v. Leopold Cohn u. a., Bd. 6, Berlin 21962, S. 220; Roget Arnaldez u. a. (Hg.), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. Publiées sous le patronage de l'Université de Lyon*, Bd. 19: *De somniis I-II*, Paris 1962, S. 120.

[108.](#) Philo, *Werke*, Bd. 6, S. 221.

[109.](#) Ebd., S. 221; Philon, *De somniis*, S. 122.

[110.](#) Philo, *Werke*, Bd 3, Berlin 21962, S. 116; Philon, *Les oeuvres*, Bd. 2: *Legum allegoriae*, Paris 1962, S. 226.

[111.](#) Vgl. Eltester, *Eikon*, S. 32.

[112.](#) Vgl. ebd., S. 89, S. 94 ff.

[113.](#) Vgl. ebd., S. 91.

[114.](#) Plotins *Schriften*, übers, v. Richard Harder, Bd. 2 a: *Die Schriften 22-29 der chronologischen Reihenfolge. Text und Übersetzung*, Hamburg 1962, S. 124 f.

[115.](#) Eltester, *Eikon*, S. 98.

[116.](#) Plotins *Schriften*, Bd. I a: *Die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge. Text und Übersetzung*, Hamburg 1956, S. 201.

[117.](#) Ebd., S. 202 f.

[118.](#) Ebd., S. 206 f.

[119.](#) Eltester, *Eikon*, S. 101.

[120.](#) *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Stuttgart 1999, S. 4; *Septuaginta*, verkl. Ausg. in einem Band, Stuttgart 1979 (*Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ὅ*), S. 2. *Trotz der Unvereinbarkeit von Lutherbibel und Septuaginta ziehen wir hier jene in durchgesehener Ausgabe als im Deutschen vertraute Übersetzung zur besseren Vermittlung heran. Wir sind uns der Problematik bewusst, in einer Untersuchung über die Orthodoxe Kirche die Lutherbibel zu gebrauchen, wollen sie aber, die nicht-exegetische, begriffshistorische Eigenart der Zitate hervorhebend, abschwächen.*

[121.](#) Ebd.

[122.](#) Eltester, *Eikon*, S. 17 f.

[123.](#) *Bibel*, S. 7; *Septuaginta*, S. 7.

[124.](#) Ebd.

[125.](#) Vgl. Eltester, *Eikon*, S. 125.

[126.](#) *Bibel*, S. 198; *Das Neue Testament, Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch*, übers, v. Ernst Dietzfelbinger, Neuhausen 61998, S. 749.

[127.](#) Eltester, *Eikon*, S. 155, muss daher auch eine Synonymie der Begriffe *Doxa* und *Eikon* behaupten.

[128.](#) *Bibel*, S. 207; *Neues Testament*, S. 782.

[129.](#) *Bibel*, S. 230; *Neues Testament*, S. 868.

[130.](#) Eltester, *Eikon*, S. 148.

[131.](#) Vgl. Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen literatur*, Berlin 41952, Sp. 401 f.

[132.](#) *Bibel*, S. 232; *Neues Testament*, S. 875. *In der Interlinearübersetzung lautet der Abschnitt: «ausgezogen habend den alten Menschen mit — seinen Taten und angezogen habend den neuen, — erneuert werdenden zur Erkenntnis nach (dem) Bild des geschaffenen Habenden ihn».*

[133.](#) Ebd.

[134.](#) Gerald Kruhöffer, *Der Mensch - das Bild Gottes*, Göttingen 1999, S. 46.

[135.](#) *Bibel*, S. 203, Neues Testament, S. 768.

[136.](#) *Eltester, Eikon*, S. 162 (Hervorhebung D. K.).

[137.](#) Gerhart B. Ladner, «Der Bildbegriff bei den griechischen Vätern und der byzantinische Bilderstreit», in: Leo Scheffczyk (Hg.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, S. 144-192, hier: S. 147 f.

[138.](#) Ladner nennt in seinem schönen Beitrag, ebd., S. 158, «drei Probleme, die aufeinanderbezogene exegetische Lösungen verlangten. Erstens: Der Mensch wurde nur nach dem Bilde Gottes erschaffen; Christus aber war selber das Bild Gottes. Zweitens: Nach Gen. 1, 26 ff. wurde der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen; nach Gen. 2, 7 aber wurde er aus dem Staub der Erde gebildet, und Gott hauchte ihm eine lebende Seele ein. Drittens: Der Mensch wurde nicht nur nach dem Bilde Gottes erschaffen, sondern er war Gott auch ähnlich (Gen. 1, 26). Die hieraus entstehenden Fragen werden alle für die Entwicklung des patristischen Bildbegriffs bedeutsam.»

[139.](#) Vgl. Hans Freiherr von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart u. a. 1961, S. 24 ff.

[140.](#) Ebd., S. 27 f.

[141.](#) Irenäus Lugdunensis, *Adversus haereses. Gegen die Häresien III*, hg. u. übers. v. Norbert Brox, Freiburg u. a. 1995, S. 220 f. Der griechische Originaltext ist nicht vollständig überliefert.

[142.](#) Ebd.

[143.](#) Ebd.

[144.](#) Zurückführung (recapitulatio) bezeichnet bei Irenäus den Vorgang des Christusgeschehens. Vgl. Kruhöffer, *Bild Gottes*, S. 51, Fn. 39. Ziel der Zurückführung ist nach Kruhöffer, *Bild Gottes*, S. 51, «der vollkommene, mit Gott verbundene Mensch.» Barbara Aland, «Fides und Subiecto. Zur Anthropologie des Irenäus», in: Adolf Martin Ritter (Hg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1979, S. 9-28, hier: S. 24, hat den freien Willen als Kennzeichen des neuen, vollkommenen Menschen bei Irenäus aufgewiesen.

[145.](#) Vgl. Campenhausen, *Kirchenväter*, S. 33.

[146.](#) Vgl. etwa das besonders deutliche apokryphe St zu Dan 2, 4, *Bibel*, S. 1077.

[147.](#) Zit. n. Hans-Georg Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre: Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin 1992, S. 31 u. 277.

[148.](#) Die von Ladner festgestellte Schwierigkeit, die Gottebenbildlichkeit mit der Erdgeschaffenheit zu verbinden, erfährt also bereits im Neuen Testament ihre Lösung, die von den Kirchenvätern nur aufgegriffen zu werden braucht.

[149.](#) Vgl. Hans Georg Thümmel, *Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert*, Berlin 1988, S. 26; Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, S. 142.

[150.](#) Thümmel, *Kirche des Ostens*, S. 38.

[151.](#) Halfwassen, *Plotin*, S. 142.

[152.](#) Origenes, *Homilien zum Buch Genesis*, hg. u. übers. v. Theresia Heither, Köln 2002, S. 43 f; Jacques Paul Migne (Hg.), *Patrologia Graeca*, Bd. 12, Turnhout 1857, Sp. 155 f.

[153.](#) Ebd., S. 46 bzw. Sp. 157.

[154.](#) Ebd.

[155.](#) Vgl. Annette von Stockhausen, «Einige Anmerkungen zur Epistula ad Constantiam des Euseb von Caesarea», in: Torsten Krannich u. a. (Hg.), *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos*, Tübingen 2002, S. 92-96, hier: S. 92.

[156.](#) Vgl. Campenhausen, *Kirchenväter*, S. 67 ff.

[157.](#) Vgl. Thümmel, *Frühgeschichte*, S. 32.

[158.](#) Stockhausen, *Anmerkungen*, S. 96.

[159.](#) S. Norman H. Baynes, «Eusebius and the Christian Empire», in: *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire Orientales* 2 (1934), S. 13- 8.

[160.](#) Thümmel, *Frühgeschichte*, S. 47.

[161.](#) Ebd., S. 48.

[162.](#) Ebd., S. 282.

[163.](#) Ebd.

[164.](#) Ebd., S. 49.

[165.](#) Ebd., S. 50.

[166.](#) Thümmel, *Kirche des Ostens*, S. 98 ff.

[167.](#) Basilius von Caesarea, *De Spiritu sancto. Über den Heiligen Geist*, hg. u. übers, v. Hermann Josef Sieben, Freiburg u. a. 1993, S. 208 f.

[168.](#) Ebd., S. 210 f.

[169.](#) Vgl. Campenhausen, *Kirchenväter*, S. 114 ff.

[170.](#) Ebd., S. 119.

[171.](#) Hubert Merki, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ*, *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg/Schweiz 1952, S. 148 f.

[172.](#) Gregor von Nyssa, *In Canticum canticorum homiliae. Homilien zum Hohenlied*, hg. u. übers, v. Franz Dünzl, Freiburg u. a. 1994, S. 780 f.

[173.](#) Ebd.

[174.](#) Thümmel, *Frühgeschichte*, S. 57.

[175.](#) Vgl. Ladner, *Bildbegriff*, S. 171 f.

[176.](#) Ebd., S. 173.

[177.](#) *Bibel*, S. 78; *Septuaginta*, S. 119.

[178.](#) Zit. n. Thümmel, *Frühgeschichte*, S. 145 f. u. 365, demzufolge, ebd., S. 146, Fn. 267, die Wendung *Bild des Teufels eine Ergänzung des Ioannes von Damaskos ist*.

[179.](#) Ebd., S. 146 u. 366. Diese Stelle ist auch anderweitig überliefert.

[180.](#) Ebd., S. 148.

2. Eikon im Bilderstreit

In den Jahren 691 und 692 fand das von Kaiser Justinian II. einberufene Trullanum in Konstantinopel zur Abhilfe eines kanonischen Mangels statt: «Kein anderes Konzil der ersten Jahrhunderte hat in solchem Umfang kanonisches Recht gesetzt.»(181) Der 82. von den 102 Kanones ersetzt die symbolische Darstellung Christi als Lammes durch seine wirklichkeitsnahe Darstellung in menschlicher Gestalt, um durch die gezeigte Erniedrigung Gottes Wort begreiflich zu machen,(182) und begründet damit die künstlerische Ikone – womöglich erstmals(183) - christologisch. Theodoros Nikolaou hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Kanon die enge christologische Anbindung der Ikone dergestalt erweist, dass die menschliche Darstellung Christi als Teil des Bekenntnisses begriffen werden muss.(184) Der Gegensatz von Verherrlichung und Erniedrigung in der theologischen Begründung lässt vermuten, dass die Heiligenikone und die Christusikone verschiedenen Überlieferungen entstammen, besonders wenn man die andersartige Begründung der gleichzeitigen Polemik Stephanos' beachtet. Da Kanones Streitpunkte verbindlich regeln, kann der Kanon 82 des Trullanum rückblickend als unbemerkter Beginn des innerkirchlichen Bilderstreits angesehen werden.

Germanos hat zwischen 720 und Januar 726 als Patriarch von Konstantinopel, der er von 715 bis 730 war, drei ermahnende Briefe an kleinasiatische Bischöfe verfasst, in denen die Stimmung vor dem politischen Bilderstreit greifbar wird: es ist die Rede von Unruhen um die Ikone in den Gemeinden und Städten.(185) Von den von Thümmel mit dem Prädikat «wenig systematisch» herausgegebenen Briefen umgrenzt und unterteilt zumindest derjenige an Ioannes von Synada den Gegenstand der Ikonen: abgebildet werde nicht «ein Bild der unsichtbaren Gottheit (τῆς ἀοράτου θεότητος εἰκόνα)«, also des Vaters, sondern «das Bild seiner menschlichen Erscheinung und von seiner menschlichen Gestalt nach dem Fleisch (τῆς κατὰ σάρκα αὐτοῦ ἀνθρωπίνης ἰδέας τὴν εἰκόνα τυποῦντες)», «das Abbild seiner nach dem Fleisch reinen Mutter, der heiligen Gottesgebärerin», oder das der «heiligen Märtyrer Christi».(186) Während der Brief an Konstantinos von Nakoleia von geringem Umfang und Interesse ist, nennt der an Thomas von Klaudiopolis die Feinde der sich entwickelnden christologischen Bilderlehre, «die Juden [...] ebenso wie die Anhänger des wirklichen Götzenkultes»,(187) also die Heiden, daneben die Sarazenen und die Häretiker in doketischer Tradition.(188) Unter diesen ideellen Gegnern ist die doketische Irrlehre hervorzuheben, denn an ihr wird die Notwendigkeit der Ikone festgemacht: «Wenn aber die Gestalt der körperlichen Erscheinung des Herrn in Bildern dargestellt wird, dann geschieht das zur Widerlegung der Häretiker, die faseln, er sei nur dem Scheine nach und nicht in Wahrheit Mensch geworden».(189) Eikon meint bei Germanos (wie im trullanischen Kanon 82) allein die künstlerische Ikone und ist auch exegetischer Bezugspunkt nur für das Bilderverbot und nicht für die Gottebenbildlichkeit. Dementsprechend erfolgt die christologische Grundlegung auch auf der Fleischlichkeit, während sich die ontologische Ikonizität außer Blickweite befindet. Germanos bleibt also hinter den von den Kirchenvätern angebotenen und von Stephanos bereits für die Bilderlehre genutzten Möglichkeiten zurück.

Über die Ursachen des Bilderstreites bestehen in der Wissenschaft schlechte Einigungschancen.(190) Tatsache ist, dass die Ikone zum Politikum wird. Daraus zu folgern, die Theologen lieferten einer außerkirchlichen heidnischen Kunstpraxis bloß die Rechtfertigung nach,(191) führt nicht weiter: die Bilderlehre entwickelt sich mit der langsam aufkommenden christlichen Ikone und ist maßgeblich für deren Sujet. Eine außerideologische Kunst - oder Ritualpraxis lässt sich immer nur behaupten.(192) Spätestens im Bilderstreit

wird Eikon, «die Fülle eines politisch-sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhangs» widerspiegelnd, zum Begriff im Sinne Kosellecks. (193) Mag es im Platonismus, im Neuen und Alten Testament und bei den Kirchenvätern noch ein Wort innerhalb eines Gedankengefüges gewesen sein oder auch ein Pfeiler, an den das Gefüge geknüpft war, so verbinden sich ontologische und künstlerische Ikone im politischen Streit zum Schmelz der byzantinischen Kultur. (194) Unserem Anliegen kommt es dabei sogar entgegen, dass nach Beendigung des Bilderstreits die Politische Theologie der Ikonoklasten nicht mehr vollständig wiederherzustellen ist: (195) deren Beitrag zur Geschichte des Begriffs spiegelt sich dergestalt in den Schriften der Ikonophilen, dass der ikonoklastische Anteil am Begriff in der siegreichen Theologie als unterlegenes Gegenteil weiter mitgeführt wird.

Die Geschichte des Bilderstreits ist schon oft erzählt worden. (196) Von allen Versuchen, die Gründe des Streits nachzuzeichnen, verdient jedoch einer besondere Beachtung: Leslie Barnard sieht nach der Befreiung Konstantinopels aus der Belagerung durch die Araber den im 7. Jahrhundert geschwächten Königskult hellenistischer Art wieder erstarben. (197) Der Anlass gibt sich wie folgt: Leon III., der 717 von Germanos gekrönte Isaurier, (198) entfernt nach einem Vulkanausbruch im Sommer 726 aus Aberglauben das Bild Christi am Chalke-Tor des Palastes und beginnt, schriftlich gegen die Bilderverehrung zu wettern. (199) Vier Jahre später ordnet er die Beseitigung aller christlichen Bilder an und ersetzt Germanos durch einen bilderfeindlichen Patriarchen. (200) Darauf antwortet vermutlich mit der zweiten, vielleicht schon mit der ersten Bilderrede der außerhalb des byzantinischen Reichs in Jerusalem weilende Ioannes von Damaskos, (201) während die dritte Rede in ihrem systematischen Aufbau keinen konkreten Anlass erkennen lässt. (202) In begriffsgeschichtlicher Hinsicht lassen sich die beiden ersten Reden als eine polemische Gegenüberstellung von Eikon und Nomos betrachten, während die dritte Rede eine Systematik der Bilder und ihrer Verehrung anstellt. Da sich Ioannes an den «Grundsatz, nichts Eigenes sagen zu wollen», (203) hält, wird eine mikrotextuelle Untersuchung seiner Reden wenig Neues ergeben. In ideeller Vollständigkeit wird hier gegen die Bilderfeinde eine Politische Theologie der Ikone entworfen, die auf ihren logischen Bau hin geprüft sein will. (204)

Die erste Rede nennt im zweiten Absatz die «Bewahrung des Gesetzes (θεσμοθεσίας) der Kirche» (205) als ihr Ziel. Nach einer Bekräftigung des richtigen Trinitätsverständnisses erklärt Ioannes im Kollektivsingular des Bilderverehrer in erster Person, er «bilde den unsichtbaren Gott nicht als einen unsichtbaren ab (εἰκονίζω θεὸν τὸν ἄορατον οὐχ ὡς ἄορατον), sondern als einen, der um unserwillen sichtbar geworden ist durch die Teilhabe an Fleisch und Blut.» (206) Die Gedanken des Germanos finden sich hier in Absicht des Nahebringens genauer gefasst. Das alttestamentliche Bilderverbot lastet Ioannes dessen Adressaten an: «Den Juden nun war dies ihrer Geneigtheit zum Götzendienst wegen vom Gesetz auferlegt.» (207) Die Christen aber, «denen es gegeben wurde, in reiner Weise bei Gott zu sein.» und die «von Gott die Unterscheidungsgabe erhalten haben, was das Abbildbare (τί τὸ εἰκονιζόμενον) und was dasjenige ist, das mit einem Bild nicht umschrieben werden kann», (208) haben andere Verpflichtungen: «wenn der Unsichtbare im Fleisch sichtbar geworden ist, dann wirst du das Abbild der menschlichen Gestalt schaffen (τότε εἰκονίσεις τὸ τοῦ ὁραθέντος ὁμοίωμα)». (209) Im nächsten Absatz gibt Ioannes eine Definition des Bildes: «Ein Bild (εἰκὼν) nun ist ein Abbild (ὁμοίωμα), welches das Urbild (πρωτότυπον) wiedergibt mit einem gewissen Unterschied zu ihm (= dem Urbild)». (210) An die Aufzählung verschiedener Bildarten knüpft Ioannes die Forderung: «Beseitige also jedes Bild und stelle statt dessen Gesetze auf, die dem Widerspruch leisten (ἀντινομοθέτει), der angeordnet hat, daß dies geschehe, oder nimm jedes Bild an nach Sinn und Art, die einem jeden Bild zukommen!» (211) Unabweislich ist hier Nomos der Gegenbegriff zu Eikon;

zwischen Eikon und Nomos fordert Ioannes eine Entscheidung. (212)

Was aber ist der politische Sinn, den Ioannes dem Gesetz beimisst? Zunächst meint er mit Nomos -wie im folgenden Zitat von Hebräer 8,5 - das Gesetz des Alten Testaments, in dem das Bilderverbot enthalten ist: «Aber das Gesetz war nicht einmal ein Bild, sondern ein Schattenriß eines Bildes (οὐδὲ εἰκὼν ἦν ὁ νόμος, ἀλλ' εἰκόνοσ προσκίασμα)». Dann fährt er polemisch fort: «Wenn nun das Gesetz Bilder verbietet, selbst aber nur der Umriß eines Bildes ist, was sollen wir da sagen?» (213) Mit einem weiteren Bibelzitat warnt Ioannes denjenigen, der «um des Gesetzes willen die Bilder (διὰ τὸν νόμον τὰς εἰκόνας)» verbietet, und rückt die Bilder ins Licht der Gnade: «Die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, ihr seid aus der Gnade herausgefallen». (214) Als polemischer Begriff meint Nomos nicht nur das Gesetz des Alten Bundes - denn die Juden sind ja überhaupt nicht der politische Feind, gegen den hier gestritten wird. (215) Nomos bezeichnet darüber hinaus die kaiserlichen Edikte, die sich auf das Bilderverbot im Alten Testament stützen. (216) Den Nachweis erbringt Absatz 12 der zweiten Bilderrede: «Es ist nicht Aufgabe der Könige, der Kirche Gesetze zu geben (Οὐ βασιλέων ἐστὶ νομοθετεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ).» (217) Doch auch der politische Sinn von Eikon erschöpft sich nicht in der theologischen oder zeichentheoretischen Fassung des Wortes; verfochten wird die öffentliche Platzierung der Ikone (I, 17): «Und deutlich sichtbar stellen wir das Bild —das des fleischgewordenen Logos Gottes [...]— überall öffentlich auf (προτίθεμεν ἀπανταχῆ) (218) [...]; denn das Bild ist ein Erinnerungsmal», (219) und zwar, wie im 4. Absatz der zweiten Rede verkündet wird, gegen den Teufel: «Denn der will nicht, daß seine Niederlage und Schande an die Öffentlichkeit gelangen (δημοσιεύεσθαι) und daß die Ehre Gottes und die seiner Heiligen aufgezeichnet werden.» (220)

Der Teufel markiert die größtmögliche Dissoziation. Der Bilderfeind ist ein «Feind der Heiligen», (221) der es, anders als die Juden, die »noch Unmündigen«, (222) besser wissen könnte. Und an den verführbaren christlichen Untertan gerichtet warnt Ioannes: «Wenn Du um des Gesetzes willen die Bilder verleugnest,» dann mußt du das ganze Gesetz befolgen. (223) Im Gegensatz zu Germanos stärkt er seine Bilderlehre auch durch die Gottebenbildlichkeit Christi (I, 21; II, 15): «Du verehrst das Bild nicht, also verehere auch den Sohn nicht, der das lebendige Bild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15) [...] ist» (224) und des Menschen (II, 20): «Gott selbst hat als erster ein Bild geschaffen und auf Bilder gewiesen; denn den Menschen hat er nach dem Bilde Gottes geschaffen (vgl. Gen I, 27),» (225) Zwischen Nomos, Altem Bund, und Eikon, Neuem Bund, liegt die Menschwerdung Gottes:

Auch im Alten Bund errichtete das Volk Israels weder Tempel auf den Namen von Menschen, noch feierte man das Andenken an einen Mann — denn die menschliche Natur war noch unter dem Fluch, und der Tod bedeutete Verdammnis [...], jetzt aber, seitdem sich die Gottheit mit unserer Natur vermischt hat [...], ist unsere Natur verherrlicht und zur Unsterblichkeit gewandelt worden. (226) (II, 10; III, 9)

Der Fehler der Ikonoklasten besteht darin, sich auf der Seite des Neuen Bundes dem Alten Bund noch zugehörig zu fühlen. Obwohl sie bereits im Bilde sind, fügen sie sich noch dem Gesetz. Gewandelt hat sich durch die Menschwerdung der Mensch in seiner Möglichkeit zum Guten, die Differenz ist mithin anthropologisch. Die zweite Rede abschließend, umschreibt Ioannes ohne Zitat von Hebräer nochmals das Verhältnis von Eikon und Nomos und vollendet im Vorbeigehen die semantische Vorherrschaft der künstlerischen Ikone im Wortfeld von Eikon: «Das Gesetz und alles, was zum Gesetz gehört (ὁ μὲν νόμος καὶ πάντα τὰ κατὰ τὸν νόμον), war ein Schattenriß des künftigen Bildes, d. h. des Kultes (λατρείας) bei uns.» (227)

Im Jahr 741 folgt Konstantinos V. seinem verstorbenen Vater Leon III. auf den Thron. Vor dem Konzil, das er für 754 in Hiereia/Konstantinopel – vermutlich in der Absicht einer religionspolitischen Erledigung von Ioannes' Reden [\(228\)](#) -anberaumt, verfasst er zwei theologische Pevseis zu den Bildern, in denen die Unmöglichkeit, den sichtbaren Gott darzustellen, mit der Untrennbarkeit der beiden Naturen Christi begründet und stattdessen die Eucharistie als das wahre Bild Gottes angeboten wird. [\(229\)](#) Bemerkenswert ist der ikonoklastische Bildbegriff, den Konstantin V. kennt: Das Bild muss dem Abgebildeten wesensgleich sein («ὁμοούσιον αὐτὴν εἶναι τοῦ εἰκονιζομένου»). [\(230\)](#) – Es ist Georg Ostrogorsky beizupflichten, der früh darauf hingewiesen hat, «daß unter dem Worte Bild, unter dem Begriffe εἰκῶν die Orthodoxen und die Ikonoklasten etwas ganz Verschiedenes verstanden.» [\(231\)](#) Eine letzte hermeneutische Differenz trennte die aus dem Platonismus schöpfenden Bilderfreunde von den magischen Vorstellungen verhafteten Bilderfeinden. [\(232\)](#) Im Horos [\(233\)](#) des Konzils von 754, der zur Aufgabe hatte, die in den Pevseis gebotene Lehre in theologischer Glättung [\(234\)](#) zu bestätigen, [\(235\)](#) tritt der unsinnliche Bildbegriff der Ikonoklasten sichtbar zu Tage, wenn in Gottes Namen angeordnet wird, dass «als Bild [Christi] eine besondere Materie, nämlich die Substanz (οὐσία) des Brotes, dargebracht werde, die nicht die Gestalt eines Menschen wiedergibt, damit nicht indirekt die Götzenverehrung eingeführt werde.» [\(236\)](#) Neben der Differenz im Bildbegriff drückt der Horos eine christologische Meinungsverschiedenheit aus: indem der Ikonograf Christus, dessen Name Gott und Mensch bedeute, abzubilden vorgibt, stelle er «das Nichtdarstellbare [...] der Gottheit mit der Darstellung des geschaffenen Fleisches zusammen dar, beziehungsweise vermischt jene unvermischbare Einheit [...]. Eben diesen Lästerungen unterliegt nun auch derjenige, der (das Bild) verehrt.» Wie beim Bild vermögen die Ikonoklasten in Christus «ein gleichzeitiges Verschieden- und Gleichsein» [\(237\)](#) nicht auszudenken.

Nach dem Horos von Hiereia kann das Fleisch nach seiner Gottwerdung nicht mehr durch den Maler abgebildet werden. [\(238\)](#) Hierin liegt die anthropologische Differenz zweier Politischer Theologien, von Ostrogorsky klarsichtig erfasst:

Die christologische Abweichung der Bilderfeinde, denen die Orthodoxen stets einen Doketismus vorwarfen, lag offensichtlich darin, [...] daß sie einseitig und auf Kosten seiner menschlichen Natur die Gottheit Christi betonten, d. h. sich in Richtung des Monophysitismus bewegten, der die göttliche Physis Christi dessen menschliche Physis aufsaugen ließ. [\(239\)](#) Der Vorsatz, sich die Monophysiten in den orientalischen Reichsgebieten zu befreunden, spielte in der byzantinischen Religionspolitik wiederholt eine Rolle und mag mittelbar auch in das Edikt Leons III. hineingespielt haben. [\(240\)](#) Bei Konstantin V. wird dieser Verdacht durch Berichte von einer Umsiedlung syrischer Monophysiten nach Thrakien untermauert. [\(241\)](#) Nachdem sein Sohn Leon IV. 780 gestorben ist, übernimmt dessen Gattin Eirene für das gemeinsame Kind Konstantinos VI. die Vormundschaft und beschließt spätestens 784 eine Wende in der Bilderpolitik, [\(242\)](#) die 786 in Form eines Konzils vom Militär gewaltsam verhindert wird. [\(243\)](#) Ein Jahr später gelingt das Zweite Konzil von Nikäa; es sollte als letztes von Osten und Westen gemeinsam veranstaltetes und von der Ostkirche als ökumenisch anerkanntes Konzil in die Geschichte eingehen. [\(244\)](#)

Der Horos von Nikaia II macht die Feindschaft der Ikonoklasten hauptsächlich an ihrer begrifflichen Vermengung von Eikon und Eidolon fest: «Sie benannten die Ikone des Herrn und seiner Heiligen (τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἁγίων) ähnlich wie die hölzernen Statuen (εἰδώλων) der satanischen Götzen.» [\(245\)](#) Den Unterschied klarstellend, wird «die Abbildung durch ikonische Malerei (τῆς εἰκονικῆς ἀναζωγραφήσεως ἐκτύπωσις)» als der kirchlichen Überlieferung angehörige bildliche Ergänzung zur erzählerischen «Beglaubigung der wirklichen und nicht eingebildeten Menschwerdung des Gott-Logos (τοῦ θεοῦ λόγου ἐνανθρωπήσεως)» [\(246\)](#) dem Evangelium beigeordnet und somit Teil des

Dogma.[\(247\)](#) Die referentielle Begründung der Ikone lässt sich auf Germanos zurückführen. Eine weitere, prozedurale folgt der Linie, die von Basilios zu Ioannes führt und dem Paradigma des Kaiserbildes entspringt:[\(248\)](#) nicht Latreia, aber Proskynese solle man der Ikone entgegenbringen, «denn die der Ikone erwiesene Ehre (ἡ γὰρ τῆς εἰκόνοϋ τιμῆ) geht über auf das Urbild, und der die Ikone verehrt, verehrt in ihr die Person (Hypostase) des Dargestellten.» Auch Ort («in den heiligen Kirchen Gottes, auf heiligen Geräten und Gewändern, an Wänden und auf Tafeln, an Häusern und Wegen») und Gegenstand («die Ikone unseres Herrn, Gottes und Heilandes Jesus Christus, unserer makellosen Herrin, der heiligen Gottesgebärerin, der verehrten Engel und aller Heiligen und Seligen») der Ikonen werden von den Bischöfen im Horos festgelegt.[\(249\)](#) Die Ikone bekommt mit all ihren Darstellern den von Ioannes geforderten Platz in der Öffentlichkeit zugewiesen, nachdem die Ikonizität der Eucharistie grundsätzlich in Abrede gestellt worden ist.[\(250\)](#)

Im 9. Jahrhundert wiederholt sich der Bilderstreit: die Konzilien von 815 und 843 sind gleichsam eine Neuauflage von 754 und 787 und wollen nichts anderes sein. 792 erlitt Konstantin VI. als Alleinherrscher eine Niederlage im Krieg gegen die Bulgaren; fünf Jahre später wurde er geblendet und abgesetzt, nach weiteren fünf Jahren wurde Eirene abgesetzt. Ihr Nachfolger Nikephoros I. (802-811) stärkte das Heer mithilfe gesunder Finanzen. Infolge der Niederlage in Adrianopel (813) gegen die Bulgaren unter Khan Krum wird sein Nachfolger Michael I. durch Leon V., den Armenier, ausgetauscht, der sich nach Friedensschluss mit den Bulgaren der Innenpolitik zuwendet.[\(251\)](#) In Erinnerung der militärisch erfolgreichen Ikonoklasten gibt Leon V. der Bilderverehrung die Schuld an den jüngeren Niederlagen;[\(252\)](#) Soldaten bewerfen das Bild Christi am Chalke-Tor mit Kot und Steinen.[\(253\)](#) Sein Hofideologe Ioannes Grammatikos soll den Vorwand für ein neues Bilderverbot liefern, wärmt aber mit seinen Helfern im Konzil von 815 in der Hagia Sophia nur den Horos von 754 auf.[\(254\)](#) Nicht nur theologisch trägt die Erneuerung der Bilderfeindschaft keine neuen Früchte, auch in politischer Hinsicht ist ihre innere Dissoziation festzustellen: «Die Bilderfeinde sind in breiter Skala aufgefächert, von den radikalen Ikonoklasten bis hin zu solchen, die nur an einigen Formen der Verehrung Anstoß nahmen.»[\(255\)](#) In den Provinzen findet die Bilderfeindschaft kaum noch Freunde.[\(256\)](#) Und auch die Bilderfreunde haben Eikon als politischem Begriff hauptsächlich Ergänzungen hinzuzufügen. Paul Alexander hat diesen Abschnitt des Bilderstreits scholastisch genannt, weil die Politischen Theologen der Ikone im 9. Jh. Theodoros Studites und Patriarch Nikephoros, ihre Bilderlehre an der aristotelischen Philosophie ausrichten.[\(257\)](#) Beide wehren sich gegen das Konzil von 815. Da Nikephoros vor allem als unfreiwilliger Überlieferer zerstörter Quellen unentbehrlich ist, aber in den Begriff der Eikon wohl nichts Neues eingebracht hat außer der wenig fruchtbaren Unterscheidung zwischen Umschreibung (Perigraphie) und Schreibung (Graphe),[\(258\)](#) genügt es, den Begriffswandel an den drei Widerreden des Theodoros aufzuweisen. Doch obwohl der aus Konstantinopel stammende Theodoros als dreimaliger Exilant durchaus eine bedeutende politische Persönlichkeit seiner Zeit gewesen ist,[\(259\)](#) sind die Widerreden weniger eine systematisierende Antwort auf eine politische Herausforderung -wie die Logoi des Ioannes- als Scharfsinnigkeiten in einem Nachhutgefecht.

Es geht nicht an, wie Thümmel der Bilderlehre des Ioannes Wichtigkeit nur für das Konzil von 754 zuzuschreiben.[\(260\)](#) Nur bei ihm findet sich eine vollständige Politische Theologie der Ikone; daher konnte sich auch ein ganzes Konzil mit seiner Widerlegung befassen, während spätere Bilderlehrer nur Konzilien widerlegen.[\(261\)](#) Dennoch ist es sicher mehr als Rhetorik, wenn Theodoros, «unerfahren im Krieg», seine dritte Widerlegung «in der Hoffnung, das fremde (ἄλλόφυλον) Denken der Ikonoklasten zu zerstören», schreibt.[\(262\)](#) Den Widerlegungen ist eine lange Diskussion verschiedener Lager über die Bilder

anzumerken. Besonders die dritte scheint auf jede irgend von Bildergegnern vorgebrachte Anschuldigung mit einem logischen Kunststück eingehen zu wollen. Durch sein Bemühen um einen bildimmanenten Gedankengang [\(263\)](#) -das künstlerische Bild Christi bilde ein (körpereigenes) Bild Christi ab- macht Theodoros die platonische Abbildung des Unsichtbaren als eines Sichtbaren notwendig zur Abbildung der verhältnismäßigen Unabbildbarkeit. [\(264\)](#) Theodoros' aristotelische Voraussetzungen tragen weniger für den Bildbegriff als für die ikonische Abbildung selbst Folgen und schaffen den Übergang von der theologischen Bilderlehre zur ikonischen Zeichentheorie. [\(265\)](#)

Ein christologischer Streitpunkt, auf den Theodoros im Rahmen der Bilderlehre erstmals zu antworten scheint, [\(266\)](#) deckt hingegen eine weitere Verortung der Orthodoxen Kirche in der Ideengeschichte auf und steckt den Fluchtpunkt für eine Linie zur Kritik des Menschheitsgedankens in der Moderne. Auf das Argument, Christus sei nicht darstellbar, weil er nicht die Gestalt eines Einzelnen angenommen habe, sondern den Menschen im Allgemeinen (τὸν δὲ καθ' ὅλου), entgegnet Theodoros, Christus habe zwar die ganze menschliche Natur angenommen, aber als ein Einzelner. Dem Gegner verpasst er den Stempel des Doketismus, für den sich die Menschwerdung nur «in Schein und Vorstellung» vollzieht. [\(267\)](#) In der dritten Widerlegung erteilt Theodoros eine Lehrstunde in Namenkunde:

Mensch im Allgemeinen ist ein Namennwort; aber Petrus oder Paulus ist zum Beispiel ein Eigennamen. Der Einzelne kann beim Eigennamen als auch beim allgemeinen Namen angedredet werden. [...] Wenn also der menschengewordene (ἐνανθρωπισθεὶς) Christus in der Schrift schlicht Gott und Mensch genannt würde, hätte er einfach unsere Natur im Allgemeinen (τὴν καθόλου φύσιν ἡμῶν) angenommen [...]. [\(268\)](#)

Er habe aber den Namen Jesus erhalten und sei dadurch in seiner Hypostase von allen anderen unterschieden und somit umschreibbar. Das ist Theodoros' Beitrag zur Politischen Theologie der Ikone: Eikon und Hypostasis sind durch die Umschreibbarkeit aufeinander verwiesen. Der Streit um die Umschreibbarkeit Christi meint nicht mehr das Maß der Menschwerdung, er meint ihre konkrete oder abstrakte Vollzugsweise. Die Möglichkeit der Eikon hängt von der vollen und konkreten Menschwerdung ab, wie sie umgekehrt deren konkrete Fülle bezeugt. [\(269\)](#)

Während des Weihnachtsgottesdienstes wird Leon V. im Auftrag seines Nachfolgers in der Hagia Sophia ermordet. [\(270\)](#) Michael II. lässt die Bilderfreunde aus der Verbannung zurückkehren, ohne sich besonders für die Bilderverehrung einzusetzen. [\(271\)](#) Dass die Bilderfeindschaft unter seinem Sohn Theophilos zu einer «Mode der Elite» [\(272\)](#) wird, ist nur ein Beweis für die vollständige Aufnahme der Ikone durch die byzantinische Kultur. 843 veranlasst Kaiserin Theodora als Vormundschaftsregentin ein Konzil zur Wiederherstellung der Bilderverehrung. [\(273\)](#) Ioannes Grammatikos wird als Patriarch (der er inzwischen geworden war) abgesetzt und durch den ehemals verbannten Methodios ersetzt. [\(274\)](#) Die Wiederaufrichtung (Anastelosis) der Bilder durch das Konzil gräbt sich als Sonntag der Orthodoxie im Laufe des neunten Jahrhunderts ins kulturelle Gedächtnis. [\(275\)](#) Im Jahr 867, das mit der Zurückweisung des Filioque einen neuen theologischen Gegner namhaft macht und ein neues Kapitel in der ostkirchlichen Literatur aufschlägt, [\(276\)](#) gelangt die wiederhergestellte Bilderfreundschaft zur Sichtbarwerdung in der Kirche des Patriarchen. [\(277\)](#) Das Ereignis beweist die politische Wichtigkeit Photios' – der womöglich mit einem zusammenstellenden Lehrtext den Bildbegriff der folgenden Jahrhunderte prägte [\(278\)](#) – für die tatsächliche Wiederaufrichtung in der Öffentlichkeit und bringt die Erneuerung der byzantinischen Kunst in den Zusammenhang des Schisma mit der Westkirche. [\(279\)](#) Die zweite politisch bedeutsame Bildeinweihung nach 864 [\(280\)](#) gilt der heiligen Jungfrau:

before our eyes Stands motionless the Virgin carrying the Creator in her arms as an infant, depicted in painting as she is in writings and visions, an interceder for our salvation and a teacher of reverence to God, a grace of the eyes and a grace of the mind, carried by which the divine love in us is uplifted to the intelligible beauty of truth.(281)

Die Beschreibung der Ikone ist vor dem Hintergrund Photios' mariologischen Menschenbildes zu lesen: aus der natürlichen Geschlechterfolge fällt die jungfräuliche Geburt heraus; in der Menschwerdung übersteigt Gnade die ungenügende Natur.(282) Bereits Ioannes von Damaskos hatte in seiner Ersten Homilie auf Mariä Geburt den Anteil Marias an der Begnadigung des Menschen hervorgehoben.(283) Nur so wird verständlich, warum die Ikonen der Mutter Gottes eine so herausragende Stellung in der Orthodoxen Kirche innehaben: «Das mariologische Dogma ist in der Christologie inbegriffen: Die Gottesmatterschaft kann der Heiligen Jungfrau nicht abgesprochen werden [...], ohne daß dadurch der Glaubenssatz von der Menschwerdung der göttlichen Hypostase Ihres Sohnes beeinträchtigt würde.»(284) Umgekehrt beglaubigt die Darstellung der Heiligen Jungfrau die Menschwerdung; die Gottesmatterschaft als Gegenstand der Ikone gewährleistet die volle und konkrete Menschwerdung, indem sie dem sichtbaren Gott den Grund seiner Sichtbarwerdung beistellt.

Am Ende des neunten Jahrhunderts steht der Begriff Eikon fest. Weitere Veränderungen in der Politischen Theologie der Ikone können nur unter Mithilfe von Kunsthistorikern herausgearbeitet werden. Belting sieht die mittelalterliche noetische Ikone, deren archetypische Geistigkeit durch einen Kanon der Formen bewahrt werden sollte, in spätbyzantinischer Zeit durch die ekstatische Ikone abgelöst, deren Form schließlich endgültig festgelegt wurde.(285) Auslöser für die Neuerung in der «Lichtregie, die alles in ein anderes Licht taucht»,(286) sei der Streit darüber, ob das Licht bei der Verklärung Christi auf dem Berge Thabor geschaffen oder ungeschaffen gewesen sei. Bemerkenswert ist, dass unter dem großen Vertreter der griechischen Mystik, Gregorios Palamas, der von den Bilderlehrern im achten und neunten Jahrhunderten ein wenig vernachlässigte Sinn von Eikon im 14. Jahrhundert wieder betont wird: Eikon meint hier Gottebenbildlichkeit als Anlage zur Gottwerdung des einzelnen Menschen.(287) Die Gottwerdung besteht dann in der Schau des übernatürlichen Lichtes, das schon Christus auf dem Thabor umgab.(288) Vor ihrer Festlegung auf eine Darstellungsart geht also in die Ikone auch die Bedeutung der Gottebenbildlichkeit noch vollständig ein. Zwar schließt Eikon bei Palamas an die Kirchenväter an und nicht an den Bilderstreit, durch die Auswirkungen auf die künstlerische Ikone wirkt sein Denken aber aus mystischer Richtung auf den Begriff der Ikone zurück: das andere Licht stellt, nachdem die Menschwerdung Gottes die Ikone ermöglicht hat, die Gottwerdung als ikonische Möglichkeit des Menschen dar.(289)

Die Bedeutsamkeit des Dings Ikone für die griechische Kultur unserer Zeit ist unfraglich. Griechen in Griechenland und Griechen in der Diaspora räumen der Ikone in ihren Häusern einen Platz ein. Dort soll sie stehen, nicht hängen, denn sie wird als Hausgast betrachtet.(290) In besonderer Verbindung zum Einzelnen stehen die Heiligen mit ihren Ikonen. Die griechische Kultur vergibt die Heiligennamen entlang der Familienstruktur und schwächt das individualisierende Fest des zufälligen Geburtstages zugunsten des vorgegebenen Namenstages, dessen Feier zugleich den Heiligen, den Ahnen und allen anderen Trägern desselben Namens gilt.(291) Von Nikolaos Kokosalakis sind die Ikonen im modernen Griechenland bislang vor allem im Kontext der Volksfrömmigkeit oder populären Religion untersucht worden.(292) Kokosalakis, der sich des christologischen Gehalts der Ikonen durchaus bewusst ist, stellt eine Untrennbarkeit von populärer und offizieller Religion in Griechenland fest.(293) Zum Beispiel nennt er den 25. März, Tag der Verkündigung Maria und der

offiziellen Revolutionserklärung in einem, und bekräftigt seine These: «Politicians in general miss no opportunity in making reference to the cult of Mary in an ethnic and political context», mit dem Bild des vor einer Marienikone knienden Ministerpräsidenten Andreas Papandreou, der die Heilige Jungfrau zur Patronin der Streitkräfte erklärt. (294)

Beispielhaft für die Verdinglichung des theologischen Menschenbildes in der Ikone ist die Panagia to Axion estin. (295) Sie befindet sich in der Kirche des Klosters Protaton in Karyes auf dem Heiligen Berg Athos und ist wegen ihrer Wundertätigkeit in ganz Griechenland berühmt. Der Überlieferung zufolge enthüllte der Erzengel Gabriel im Jahre 982 einem jungen Mönch in seiner Zelle vor dieser Ikone die Hymne Axion estin (Gepriesen sei) zur Verbreitung an die gesamte Orthodoxie. (296) Nachdem seit dem neunzehnten Jahrhundert einige Messen zur Axion estin verfasst worden waren, veröffentlichte der Dichter Odysseas Elytis 1960 ein gleichnamiges prosimetrisches Werk, das vier Jahre später von Mikis Theodorakis unter Beteiligung des Volksängers Grigorios Bithikotsis ebenbürtig vertont wurde. (297) – Wie keine andere verkörpert die Ikone Panagia to Axion estin die griechische Kultur in ihrer Gesamtheit. Zu manch hohem Anlass hat sie Athos schon verlassen, wie etwa zum Besuch des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios in Athen, zu dem sie mit dem Kriegsschiff Aris befördert wurde. (298) Die Beschreibung des Bildes von der Mutter Gottes mit ihrem Kind gibt Aufschluss über die bildliche Umsetzung des begrifflichen Gehaltes von Eikon:

Die Linke des Kindes dringt unter dem Schleier Seiner Mutter zu ihrem Herzen, der Mitte ihrer Gefühle, und zur Brust, von der es in diesem Alter Seine Nahrung bezieht, vor und erinnert dadurch an die Abhängigkeit Seiner menschlichen Natur von der Nährmutter [...]. Die Verwendung der naturgemäßen menschlichen Haltung statt anderer dient dazu, die Richtigkeit des chaledonensischen Dogmas von der Vollkommenheit der menschlichen Natur abzubilden und vor der monophysitischen Verstiegtheit zu bewahren, die ein mystizistischer Hang ständig mit sich führt. (299)

Ein Jahr nach der Befreiung des Athos von den Osmanen in Karyes versammelten sich am 3. Oktober 1913 die zwanzig Äbte der Heiligen Versammlung, (300) um den Anschluss des Heiligen Berges an Griechenland zu beschließen. Vor Unterzeichnung des Beschlusses gingen sie dreimal vor der Ikone Axion estin in die Knie, um sie daraufhin zu umarmen. (301) Der Beschluss besteht aus zehn Punkten und betrifft die politische Lage der Mönchsrepublik: zuerst wird Gott für die Befreiung «dieses heiligen Ortes» von der «Zwangsherrschaft des Halbmondes» zur Rückkehr unter das strahlende Kreuz gedankt. Der zweite Dank ergeht an den König, den Vollstrecker des göttlichen Willens. Drittens wird angeordnet, dass die Fahne der griechischen Nation als Symbol des Schutzes über den Klöstern wehen solle. (302) Die Ideen der Internationalisierung und der Neutralisierung als Formen «politischer Ausbeutung» zurückweisend, wird in Punkt fünf die Untrennbarkeit des Heiligen Berges vom griechischen Boden auch in politischer Hinsicht erklärt. Sechstens danken die Äbte den anderen orthodoxen Staaten zwar für die kundgegebene Anteilnahme am Schicksal des Heiligen Berges, weisen aber die von der Londoner Konferenz vorgeschlagene Verwaltung durch eine internationale Kommission aus Vertretern orthodoxer Staaten entschieden zurück, (303) um jene im nächsten Punkt unmittelbar zu ersuchen, durch religionspolitische Streitpunkte nicht den Frieden im Osten zu gefährden. (304) Die feierliche Einleitung des Beschlusses lautet:

Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes beschließt die außerordentliche Hl. Versammlung des Heiligen Berges, zusammengesetzt aus den Führern und Vorstehern der zwanzig souveränen königlichen und patriarchalen und dem Patriarchat rechtlich unterstellten Hl. Klöster, in

kanonischer und rechtmäßiger Vertretung der gesamten selbstverwalteten mönchischen Bürgerschaft des Heiligen Berges am heutigen Donnerstag, den 3. Oktober im Jahre des Heils 1913, in der Hl. Kirche des Protaton in Karyes im Angesicht der schutzflehenden und wundertätigen Ikone der Hochheiligen Gottesgebärerin Axion estin zusammengekommen, im Heiligen Geist., (305)

Die politische Selbstverortung des Heiligen Berges - der Wunsch zur Assoziation mit Griechenland nach der Heraustrennung aus dem osmanischen Reich, die abstandnehmend bekundete Freundschaft mit den anderen orthodoxen Staaten - hat zwei Adressaten: die Botschafter der Londoner Konferenz und Gott. Die Heilige Jungfrau vermittelt dabei als Fürsprecherin des Heiligen Berges für ein geeintes Griechenland. Sie ist Fürsprecherin nicht nur für das Menschengeschlecht im Allgemeinen, sondern besonders für die Griechen. (306) Damit der Weg der Politischen Theologie vom byzantinischen Reich zum griechischen Staat des zwanzigsten Jahrhunderts verständlich wird, muss die Stellung der Orthodoxen Kirche in der Zwischenzeit, im politischen Gebilde des osmanischen Reiches zu Bewusstsein gelangen.

Notizen

181. Heinz Ohme, «Die sogenannten antirömischen Kanones des Concilium Quinisextum (692) — Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche», in: George Nedungatt u. a. (Hg.), *The Council in Trullo revisited*, Rom 1995, S. 307-321, hier: S. 307.

182. Vgl. den Text des Kanons mit lateinischer und englischer Übersetzung in Nedungatt, *Council in Trullo*, S. 162 ff.

183. Leonid Ouspensky, «Sinn und Sprache der Ikonen», in: Titus Burckhardt (Hg.), *Der Sinn der Ikonen*, Bern u. a. 1952, S. 25-51, hier: S. 29. Leider lässt sich nicht sagen, wann genau Bostra seine Polemik verfasst hat.

184. Theodor Nikolaou, «Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites», in: *Orthodoxes Forum* 7 (1993), S. 23-53, hier: S. 31.

185. Ebd., S. 44 f.

186. Thümmel, *Frühgeschichte*, S. 157 u. 375.

187. Ebd., S. 160 f.

188. Vgl. zu dieser Stelle Dietrich Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts*, München 1980, S. 51 ff. Zu den verschiedenen Zielen der Polemik in der byzantinischen Theologie s. Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, S. 332 ff.

189. Thümmel, *Frühgeschichte*, S. 163.

190. Gaetano Passarelli, «Der Bilderstreit — Geschichte und Theologie», in: Velmans, *Ikonen*, S. 21-40, hier: S. 21 f., führt mit Literaturhinweisen an: den Konflikt mit dem Monachismus, die antijüdische Einstellung, die Gegnerschaft zum islamischen Orient, den Streit mit dem Monophysitismus, die Gnosis und andere Häresien. Das sind alles bereits ideologische Gegnerschaften, bei denen sich schwierig nachprüfen lässt, inwieweit tatsächlich überholte Gegner argumentativ weiter mitgeführt werden. Im Übrigen sind Ursachenerklärungen meist spiritualistisch oder materialistisch und laufen Gefahr, in Anachronismen zu verfallen. Seinen vielversprechenden Titel kann Johannes Irmscher (Hg.), *Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen — ideologische Grundlagen — geschichtliche Wirkungen*, Leipzig 1980, leider nicht einlösen.

191. Hans Belting, *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, S. 11 u. 164, übernimmt diese Behauptung wörtlich von Beck, *Geschichte*, S. 68, bei dem die Unhaltbarkeit schon in der Formulierung ins Auge springt: «Faßt man diese Formen [der Bilderverehrung] näher ins Auge, so ergibt sich eindeutig, daß sie von unten, vom einfachen Volk, nach oben getragen

wurden und daß die Theologie nur die Aufgabe hatte, die Begründung nachzuliefern. Dabei gilt es allerdings festzuhalten, daß das einfache Volk in diesem Falle auch in hochstehenden Kreisen nachgewiesen werden kann.»

[192.](#) Zum rituellen Gesichtspunkt der byzantinischen Kunst s. den Sammelband von Pamela Armstrong (Hg.), *Ritual and art. Byzantine essays for Christoph Walter*, London 2006.

[193.](#) Vgl. Fn. 26.

[194.](#) S. dazu Elizabeth Jeffreys u. a. (Hg.), *Byzantine style, religion and civilization. In honour of Sir Steven Runciman*, Cambridge u. a. 2006.

[195.](#) Zur Quellenlage s. Leslie Brubaker u. a., *Byzantium in the Iconoclast era (ca 680-850). The sources: an annotated survey. With a section on the architecture of iconoclasm - the buildings*, Aldershot 2001.

[196.](#) Zum Überblick empfiehlt sich zuerst (historisch) Hans Georg Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert*, Würzburg 1991, sowie (bildtheoretisch) Alexander Avenarius, *The Byzantine Struggle over the Icon. On the Problem of Eastern European Symbolism*, Bratislava 2005. Zur theologischen Dimension Thümmel, «Die theologische Auseinandersetzung um die Ikone», in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 13 (1998), S. 197-208. Den Ikonoklasmus wie andere westliche Gelehrte verharmlosend, erzählt Peter Schreiner, «Legende und Wirklichkeit in der Darstellung des byzantinischen Bilderstreites», in: *Saeculum* 27 (1976), S. 165-179, den Bilderstreit als die Geschichte einer überzogen feindlichen Reaktion gegen den persönlichen Geschmack des Kaisers Leo und übersieht dabei die von Germanos überlieferten Unruhen im Vorfeld.

[197.](#) Leslie W. Barnard, «The Emperor cult and the origins of the Iconoclastic controversy», in: *Byzantion* 43 (1973), S. 13-29.

[198.](#) Vgl. Lucian Lamza, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer endgültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen. Mit dem griechisch-deutschen Text der Vita Germani am Schluß der Arbeit*, Würzburg 1975, S. 117 ff.

[199.](#) Thümmel, *Konzilien*, S. 45 f.

[200.](#) Vgl. Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit*, S. 17.

[201.](#) Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskus, Bd. 3: Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Berlin u. a. 1975, S. 7, sieht «ein förmliches Gesetz» auch als Grund der ersten Rede. Vgl. dagegen die Datierung von Hieronymus Menges, *Die Bilderlehre des heiligen Johannes von Damaskus*, Münster 1938, S. 7, der die erste Rede schon 726 ansetzt, sowie die abenteuerliche Datierung von Paul Speck, Artabasdos, der rechthgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie, Bonn 1981, S. 179 ff., die Hans Georg Thümmel, «Der byzantinische Bilderstreit bis zum Konzil von Hiereia 754», in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 34 (2002), S. 16-56, hier: S. 17 ff., in einer ausführlichen Quellenkritik entkräftet.

[202.](#) Vgl. ebd.

[203.](#) Gerhard Feige, «Einleitung», in: *Johannes Damascenus, Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen*, übers. v. Wolfgang Hradsky, Leipzig 21996, S. 7-19, hier: S. 15.

[204.](#) Zwei neuere Bücher, die sich mit den philosophisch-theologischen Gedanken dieses orthodoxen Kirchenüberters befassen, sind die lesenswerte Monografie von Georgi Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005, S. 105 ff., und Andrew Louth, *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford u. a. 2002.

[205.](#) Ebd., S. 26; Kotter, *Schriften*, S. 66.

[206.](#) *Johannes, Schriften*, S. 29; Kotter, *Schriften*, S. 78. Zu Dionysios Aeropagita als Vermittler der platonischen Vorstellung vom Sichtbaren als Bild des Unsichtbaren s. Thümmel, *Hiereia*, S. 37 f. Zur dahinterstehenden Gottesvorstellung s. Kapriev, *Philosophie*, S. 108 ff.

[207.](#) *Johannes, Schriften*, S. 32; Kotter, *Schriften*, S. 81.

[208.](#) Ebd.

[209.](#) Ebd., S. 32 bzw. 82. In der ein wenig schweifenden Übersetzung ist die menschliche Gestalt aus dem vorigen Satz übernommen, während hier stehen müsste: «dann bildest du des Sichtbaren Ähnlichkeit

ab.» Zur Menschwerdung als Ermöglichungsgrund des religiösen Bildes vgl. Menges, *Büderlehre*, S. 180 ff.

[210.](#) Johannes, *Schriften*, S. 33; Kotter, *Schriften*, S. 83. Eine bessere Übersetzung wäre hier etwa: «Ein Bild nun ist eine Ähnlichkeit, die das Urbild mit einer gewissen Verschiedenheit zu ihm bezeichnet.»

[211.](#) Ebd., S. 37 bzw. 86.

[212.](#) Am deutlichsten ist die geforderte Entscheidung in I, 21; vgl. ebd., S. 21 ff. bzw. 108 ff.

[213.](#) Beide Zitate ebd., S. 39 bzw. 88.

[214.](#) Beide Zitate ebd., S. 42 bzw. 92. Hradsky übersetzt hier statt mit verbieten ungenau mit verleugnen.

[215.](#) Darin, dass während der Hellenisierung des Christentums dennoch gegen die Juden gestritten wird, zeigt sich die Polarität von Hellenismus und Judaismus im Christentum. S. dazu Alois Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg u. a. 1975, S. 423 ff.

[216.](#) Dariusz Jozef Olewinski, *Um die Ehre des Bildes. Theologische Motive der Bilderverehrung bei Johannes von Damaskus*, St. Ottilien 2004, S. 404, erkennt diese Stoßrichtung zwar, räumt ihr aber in seiner umfangreichen Monografie verschwindend wenig Platz ein und zieht sie mit der anachronistischen Rede vom Staat umgehend in Zweifel.

[217.](#) Johannes, *Schriften*, S. 69; Kotter, *Schriften*, S. 102.

[218.](#) Wörtlich wäre statt «öffentlich» allernorts.

[219.](#) Ebd., S. 42 bzw. 93.

[220.](#) Ebd., S. 60 bzw. 71.

[221.](#) Ebd., S. 44 bzw. 94.

[222.](#) Ebd., S. 63 bzw. 73. Zu diesem von Gregorios von Nazianz übernommenen Gedanken vgl. Günter Lange, *Bild und Wort: die katechitischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, München u. a. 1999, S. 117 f.

[223.](#) Johannes, *Schriften*, S. 73; Kotter, *Schriften*, S. 106. S. dazu Menges, *Bilderlehre*, S. 130 f.

[224.](#) Johannes, *Schriften*, S. 47 u. 74; Kotter, *Schriften*, S. 107.

[225.](#) Ebd., S. 78 bzw. 119. Dennoch konnte er die Gottebenbildlichkeit nicht systematisch in seine Bilderlehre einbringen, weshalb die Ikonoklasten der Ikone auch die Gottebenbildlichkeit als inneres Bild entgegenseetzen konnten. S. dazu Milton V. Anastos, «The ethical theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815», in: *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), S. 151-160.

[226.](#) Ebd., S. 68 u. 99 bzw. 100 f.

[227.](#) Ebd., S. 81 bzw. 122.

[228.](#) Thümmel, *Konzilien*, S. 64 f.

[229.](#) Ebd., S. 67, finden sich Literaturangaben zur Eucharistie als Abbildung Gottes in patristischer Tradition.

[230.](#) Georg Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929, S. 8. Nach Hans Barion (vgl. Gerhart Ladner, «Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie», in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 50 (1931), S. 1-23, hier: S. 6, Fn. 20) hat auch Thümmel, *Bilderstreit*, S. 42 f., Zweifel an der Richtigkeit des Wortes wesensgleich in den Fragmenten der Pevseis angemeldet. Allerdings muss dieses Argument im Bilderstreit regelmäßig vorgebracht worden sein, sonst hätte es Theodoros Studites nicht noch so hartnäckig widerlegen müssen.

[231.](#) Ebd., S. 42.

[232.](#) Ebd., S. 44.

[233.](#) Der Horos ist eine «Verkündung von Konzilsbeschlüssen» mit normativem Anspruch für die ganze Kirche, der im Gegensatz zu den päpstlichen Definitionen, die 1854 aufkommen, folgende Struktur besitzt: «Ausgehend von einem theologischen Sachverhalt und einem dagegen verstoßenden Irrtum führt er über die auf göttliche Initiative zurückgehende kaiserliche Einberufung des Konzils und dessen

Bestätigung der ihm vorausgehenden Tradition zur jeweiligen Kernaussage hin, die schließlich sanktioniert wird.» Uphus, *Horos*, S. 37.

[234.](#) Ebd., S. 17.

[235.](#) Ebd., S. 68.

[236.](#) Zit. n. Krannich, *Hiereia*, S. 45, wo das griechische Original nebst deutscher Übersetzung vollständig abgedruckt ist.

[237.](#) Ostrogorsky, *Studien*, S. 43.

[238.](#) Krannich, *Hiereia*, S. 43.

[239.](#) Ostrogorsky, *Studien*, S. 25.

[240.](#) Vgl. Hans-Dieter Döpman, *Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054*, Leipzig 1990, S. 46.

[241.](#) S. Ostrogorsky, *Studien*, S. 27.

[242.](#) Thümmel, *Konzilien*, S. 104.

[243.](#) Ebd., S. 118 ff.

[244.](#) S. dazu den Sammelband von Josef Wolmuth (Hg.), *Streit um das Bild: das 2. Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bonn 1989. Im Vergleich zu *Hiereia* wird in *Nikäa II die Entscheidungsgewalt Johannes Bernhard Uphus, Der Horos des Zweiten Konzils von Nikäa 787. Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage*, Paderborn u. a. 2004, S. 128, zufolge stärker bischöflich als kaiserlich ausgeübt.

[245.](#) Ebd., S. 2 f. Eine zeichentheoretische Auseinandersetzung mit den Begriffen Ikone und Idol geht Antony Eastmond, «Between Icon and Idol. The uncertainty of imperial images», in: ders. (Hg.), *Icon and word. The power of images in Byzantium. Studies presented to Robin Cormack*, Aldershot u. a. 2003, ein. Zum Inhalt der Gegenbegriffe s. a. Charles Barber, *Figure and Likeness. On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, Princeton u. a. 2002, S. 39 ff.

[246.](#) Beide Zitate Uphus, *Horos*, S. 6 f.

[247.](#) Theodoros S. Nikolaou, *Η σημασία της εικόνας στο μυστήριο της Οικονομίας*, Thessaloniki 1992, S. 69.

[248.](#) Vgl. ebd., S. 300 f.

[249.](#) Alle Zitate ebd., S. 8 f.

[250.](#) Vgl. ebd., S. 231 ff. Anfang des 9. Jahrhunderts wird diese Schwierigkeit beseitigt, indem man die Hostie auf einer Ikone reicht. Vgl. Thümmel, *Konzilien*, S. 233.

[251.](#) Vgl. Döpman, *Ostkirchen*, S. 65 ff.

[252.](#) Vgl. Ostrogorsky, *Studien*, S. 52, der darin die Grundstimmung im Militär zu spüren meint.

[253.](#) Vgl. Thümmel, *Konzilien*, S. 236.

[254.](#) Ebd., S. 237; Ostrogorsky, *Studien*, S. 59.

[255.](#) Thümmel, *Bilderlehre*, S. 46.

[256.](#) Ostrogorsky, *Studien*, S. 53.

[257.](#) Paul J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958, S. 189. Wenn er die christologische Periode der Bilderlehre nach Ioannes anbrechen lässt, den er der heidnischen Periode zurechnet, so bedarf dies nach dem Gesehenen wohl nichts eigens der Widerlegung.

[258.](#) Ebd., S. 229, Thümmel, *Konzilien*, S. 249.

[259.](#) Vgl. Thomas Pratsch, *Theodoros Studites (759-826) - zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des*

Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch, Frankfurt u. a. 1998.

[260.](#) Thümmel, Konzilien, S. 76 f. Im seit Mitte des neunten Jahrhunderts in Bischofs- und Klosterkirchen jährlich vorgetragenen Synodikon der Orthodoxie findet sich die ikonische Polemik gegen den jüdischen Nomos sogar liturgisch überformt. Vgl. Susanne Hausamann, *Das Christusbekenntnis in Ost und West. Zur Geschichte und Theologie im 4./5. Jahrhundert. Chalkedon-Trullanum II. Germanenmission. Bilderstreit*, Neukirchen 2004, S. 318 u. 320.

[261.](#) Bei Olewinski, Johannes, S. 586 ff., lassen sich die Positionen zur Wichtigkeit von Ioannes' Bilderlehre nachlesen. Auch Olewinski selbst empfiehlt Thümmel, seinen Versuch, die vorhergehende Forschung umzuwerfen, einer Revision zu unterziehen. Ebd., S. 587. Dass sich griechische Theologen auch heute noch vor allem in den Ansichten des Ioannes wiederfinden, zeigt Theodor Nikolaou, «Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskus», in: *Ostkirchliche Studien* 25 (1976), S. 138-165.

[262.](#) Die Übersetzung erfolgt in Ermangelung besserer Möglichkeiten nach Migne, *Patrologia Graeca*, Bd. 99, hier: Sp. 389, unter Zuhilfenahme und Verweis auf St. Theodore the Studite, *On the holy icons*, übers. v. Catharine P. Roth, New York 1981, hier: S. 77.

[263.](#) Bei Ioannes war das Verhältnis des Bildes zum Abgebildeten nur wegen des Unterschiedes von Materie und Geist schwierig, bei Theodoros kommt das Verhältnis des materiellen Zeichens zum materiellen Abgebildeten erschwerend hinzu und erfordert die Unterscheidung von Form und Essenz.

[264.](#) In der Hypostase Christus werde die göttliche Form des Vaters sichtbar, ebd., Sp. 409 bzw. S. 93; das Urbild sei nicht essentiell, sondern durch Ähnlichkeit der Hypostasen im Bild, ebd., Sp. 417 bzw. S. 103. Eine glänzende Erörterung von Theodoros' Bilderlehre bietet Nikolaou, *Ikonentheologie*, S. 39 ff., und widerlegt dabei an den Quellen Becks Polemik, indem er die Bilderlehre nicht als Überspannung, sondern als Anwendung der chalkedonensischen Christologie erfasst.

[265.](#) Thümmel, *Bilderlehre*, S. 50, erkennt diesen Unterschied und seinen ideengeschichtlichen Hintergrund. Nicht umsonst betont Theodoros, die Ikone dürfe nicht der *Theologia* (sondern müsse der *Oikonomia*) zugeordnet werden. St. Theodore, *Icons*, S. 108. In diesem Sinne auch Nikolaou, *Ikonentheologie*, S. 40 ff., und darüber hinaus ders., «Du sollst dir kein Bild machen. Die Undarstellbarkeit Gottes bzw. der Heiligen Trinität», in: *Orthodoxes Forum* 15 (2001), S. 5-15. Hier berühren wir den Unterschied zwischen *Theologie* und *Ökonomie*, der im nächsten Kapitel wiederkehren wird. Nachdem wir bereits eingeräumt haben, dass statt dem Begriff des Politischen für unsere Untersuchung ein besser treffender gewählt werden könnte, wird an dieser Stelle auch der Begriff der *Theologie* fraglich: womöglich spräche man künftig richtiger von einer polemischen *Ökonomie* statt von *Politischer Theologie*.

[266.](#) Vgl. Thümmel, *Bilderlehre*, S. 47 f. Zur rein christologischen Behandlung der Frage bei Ioannes s. Kapriev, *Philosophie*, S. 131 f.

[267.](#) Migne, Bd. 99, Sp. 332 f., bzw. St. Theodore, *Icons*, S. 23.

[268.](#) Ebd., Sp. 397, bzw. S. 84.

[269.](#) Von der Menschwerdung hängen wiederum Art und Maß der Erlösung ab, so dass die Ikone thematisch engstens mit der Erlösung verknüpft ist. Vgl. Nikolaou, *Σημασία*, S. 71.

[270.](#) Vgl. Döpmann, *Ostkirchen*, S. 68.

[271.](#) Vgl. Thümmel, *Konzilien*, S. 242.

[272.](#) Passarelli, *Bilderstreit*, S. 40.

[273.](#) Thümmel, *Konzilien*, S. 270 f., nennt als Ursache für das Konzil den Glauben, nur durch kirchliche Einheit die politische Einheit wahren zu können. Das ist ohne außenpolitische Zwänge eine eher schwache Erklärung. Einleuchtender wäre hier eine kulturimmanente Erklärung.

[274.](#) Vgl. Beate Zielke, «Methodios I», in: Ralph-Johannes Lilie (Hg.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. Methodios I. (715-847)*, Frankfurt u.a. 1999, S. 183-260.

[275.](#) Vgl. Thümmel, *Konzilien*, S. 281. Ders., *Bilderlehre*, S. 123, äußert gar die Vermutung, das Fest der Orthodoxie sei eine Stiftung des Photios.

[276.](#) Demetrios Balanos, «Die Geschichte der griechischen kirchlichen Literatur», in: Siegmund-Schultze, *Orthodoxe Kirche*, S. 36-54, hier: S. 38, lässt mit Photios die zweite von vier Perioden der griechischen

Kirchenliteratur einsetzen, die er bis 1453 gehen lässt und durch Polemik gegen die Lateiner sowie gewollte Epigonalität gekennzeichnet sieht.

[277.](#) Vgl. Belting, *Bild und Kult*, S. 188 f.

[278.](#) Text und Kritik bei Thümmel, *Bilderlehre*, S. 127 f.

[279.](#) Vgl. Francis Dvornik, «The Patriarch Photius and Iconoclasm», in: *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), S. 67-97, hier: S. 84 u. 97.

[280.](#) Damals hielt Photios die Rede zur Einweihung eines ganzen Bildprogramms in der Palastkapelle; vgl. Belting, *Bild und Kunst*, S. 186 f.

[281.](#) Cyril Mango (Hg.), *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, übers. v. Hg., Cambridge (Mass.) 1958, S. 295, dort mit Hervorhebung.

[282.](#) Bernhart Schultze, «Byzantinisch-patristische ostchristliche Anthropologie», in: *Orientalia Christiana Periodica* 38 (1972), S. 172-194. S. a. Kapriev, *Philosophie*, S. 194 f.

[283.](#) Schultze, *Anthropologie*, S. 187.

[284.](#) Burckhardt, *Sinn der Ikonen*, S. 77.

[285.](#) Belting, *Bild und Kult*, S. 39 f.

[286.](#) Ebd., S. 40.

[287.](#) Kyriakos Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, St. Ottilien 1997, S. 179.

[288.](#) Ebd., S. 141 ff. Zur Vergöttlichungslehre von Palamas s. a. Kapriev, *Philosophie*, S. 300 ff; zum Streit darüber zunächst Beck, *Geschichte*, S. 218 ff.

[289.](#) So auch Ouspensky, *Sinn und Sprache*, S. 46. Es muss hier angemerkt werden, dass Palamas auf fünf Synoden bestätigt und darüber hinaus heiliggesprochen worden ist. Vgl. Balanos, *Literatur*, S. 42.

[290.](#) Das berichtet Laurie Kain Hart, *Time, religion, and social experience in rural Greece, Maryland 1992*, S. 198, in ihrer liebevollen mikrosoziologischen Studie.

[291.](#) Ebd., S. 173. Zur Weiterentwicklung der Ikone in Russland s. Avenarius, *Struggle*, S. 102 ff.

[292.](#) Nikos Kokosalakis, «Populare, offizielle und Zivilreligion. Zur Soziologie des orthodoxen Christentums in Griechenland», in: Michael N. Ebertz u. a. (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Europa: Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München 1986, S. 265-276; «Icons and Non-Verbal Religion in the Orthodox Tradition», in: *Social Compass* 42, 4 (1995), S. 433-449; «The Political Significance of Popular Religion in Greece», in: *Archives de Sciences sociales des Religions* 64, I (1987), S. 37-52.

[293.](#) Kokosalakis, *Icons*, S. 433 ff. bzw. 443.

[294.](#) Ders., *Significance*, S. 47.

[295.](#) Zur kunsthistorischen Kritik der Ikone s. Evthymios N. Tsigaridas, »Η εικόνα Αξιόν ἐστίν του Πρωτάτου και η Παναγία η Κυκκώτισσα«, in: *Η Ιερά Μονή Κύκκου στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή αρχαιολογία και τέχνη*, Levkosia 2001, S. 181-189. Gerade aufgrund des kritischen Ansatzes ist dieser Beitrag für unsere Zwecke jedoch weniger hilfreich.

[296.](#) Vgl. Tsigaridas, *Άξιον ἐστίν*, S. 182, u. Ioannis M. Chatzifotis, *Παναγία το Άξιον ἐστίν. Η εφέστια εικόνα του Πρωτάτου των Καρυών Αγίου Όρου*, Katerini 21988, S. 21 ff.

[297.](#) Odysseas Elytis, «Το Άξιον ἐστίν», in: ders: *Ποίηση*, Athen 42005, S. 117-183; Mikis Theodorakis, *Το Άξιον ἐστίν*, Athen 1987.

[298.](#) Chatzifotis, *Άξιον ἐστίν*, S. 21 f. u. 82.

[299.](#) Aristeidis Panotis zit. n. ebd., S. 65 f.

[300.](#) Vgl. Andreas E. Müller, *Berg Athos. Geschichte einer Mönchsrepublik*, München 2005, S. 68.

[301.](#) Vgl. Chatzifotis, *Άξιον ἐστίν*, S. 53.

302. Alles ebd., S. 54.

303. Ebd., S. 55.

304. Ebd., S. 56.

305. Ebd., S. 53 f.

306. Wie Bissera V. Pentcheva, *Icons and power: the Mother of God in Byzantium*, Pennsylvania 2006, S. 66 ff., nachweist, galt die Heilige Maria im byzantinischen Reich als Schutzherrin von Konstantinopel. Vor der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen hegte man Hoffnung auf das Gebet der Heiligen Jungfrau für die Rettung des Reiches. S. Maria Vassilaki, «Praying for the salvation of the empire?», in: dies. (Hg.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Ashgate 2005, S. 77-89.

Quelle: http://www.myriobiblos.gr/texts/german/kisoudis_eikon.html