

Die Ikonologie der Kirche



DIE GNADENHAFTE GEGENWART DES ORIGINALS IN SEINER IKONE GEMÄSS DER IKONOLOGIE DER KIRCHE

Professor DIMITRIOS TSELENGIDIS / THESSALONIKI



Die gnadenhafte Gegenwart des Originals in seiner Ikone ist eine Wahrheit, die in den patristischen Schriften der Zeit des Bilderstreits klar formuliert worden ist. Diese Wahrheit, die einen untrennbaren Teil der gesamten Theologie der Kirche bezüglich der Ikone bildet, hat das 7. Ökumenische Konzil mit seiner Autorität nachdrücklich bekräftigt, womit es die diesbezügliche Erfahrung der Mitglieder der Kirche absichert - eine Erfahrung, die die Kirche als der gnadenhafte Leib Christi von jeher gelebt hat und immerdar lebt.

Um die gnadenhafte Gegenwart des Originals in seiner Ikone zu erklären, muss zunächst klargestellt werden, was die Ikone im Verständnis der Kirche bedeutet und welche Beziehung zwischen Ikone und Original besteht. Die Klärung dieser Beziehung ist absolut unerlässlich, weil dieselbe die grundlegende Voraussetzung ist für das Verstehen der gnadenhaften Gegenwart des abgebildeten Originals in seiner Ikone. Zudem ist diese Beziehung auch die Grundlage für das Verstehen der gesamten dogmatischen Lehre der Kirche bezüglich der Ikone.

Nach dem Heiligen Johannes von Damaskus ist die Ikone «das Ebenbild (ομοίωμα) und Abbild (εκτύπωμα) von jemandem, das durch sich selbst den Abgebildeten zeigt»(1). Aus dieser Definition der Ikone können wir folgern, dass die Ähnlichkeit des Bildes mit seinem Original die Voraussetzung ist für das Vorhandensein einer Ikone, und ausserdem, dass die Ikone keine eigene autonome Hypostase besitzt, sondern abhängt von der Wirklichkeit des Abgebildeten, von dem sich denn auch ihr Wert herleitet. Nach dem Heiligen Nikiphoros, Patriarch von Konstantinopel, bilden Ikone und Original eine einzige Wirklichkeit auf Grund der hypostatischen Einheit, und gleichzeitig zwei Wirklichkeiten auf Grund ihrer Naturen(2), denn die Natur der Ikone (des Materials) und die Natur des Originals sind zweierlei. Doch ist das, was die Ikone abbildet, nicht die Natur, sondern die Hypostase (die Person) des Originals(3).

Ikone und Original sind Wirklichkeiten, die miteinander in so enger Beziehung stehen, dass die eine sich nicht denken lässt ohne die Existenz der anderen. Das Original ist die Voraussetzung dafür, dass es die Ikone als Abbild des Originals überhaupt geben kann, und die Ikone wiederum setzt voraus, dass sie einem Original zugehört. Spricht man somit vom einem, meint man gleichzeitig auch das andere(4). Damit wird verständlich, weshalb die ganze Bedeutung der Ikone auf ihrer Beziehung zum Original gründet. Diese Beziehung, wie der Heilige Theodor Studites feststellt, «verstet sich als abgeleitet von dem dem Original innewohnenden Sein»(5). Die Ikone steht also in dem Sinn in Bezug zu ihrem Original, als ihre Existenz vom demselben abhängt. Konkreter gesagt, der Bezug der Ikone zu ihrem Original hat als Grundlage die Ähnlichkeit zwischen Abbild und Original. So «hat auch Christus, insoweit er uns gemäss geworden ist, eine mit den Mitteln der Kunst hergestellte Ikone, die in Bezug steht zu ihm durch ihre ebenbildliche Ähnlichkeit»(6). Dieser Passus ist besonders wichtig, weil er die Bedeutung begründet, die die Orthodoxe Kirche den Modellen ihrer Ikonen beimisst. Diese Modelle müssen dieselben historischen Personen sein, die die Ikone abbildet, und nicht irgendwelche andere Personen aus der Zeit des Malers, die mit denselben nichts zu tun haben, denn zu jenen historischen Personen stehen ja die gemalten Gestalten letztlich in Beziehung. Dies ist denn auch der Grund, weshalb die Ikonen in der Orthodoxen Kirche nicht irgendwelche imaginären Auffassungen von der Hypostase des Originals darstellen, sondern Ausdruck ihrer historischen Erfahrung sind(7). Christus und die Heiligen, so wie sie die Ikonen der Kirche abbilden, sind mithin nicht erdachte Typen, ideale und abstrakte Figuren, sondern die historischen Personen mit ihren spezifischen persönlichen Merkmalen, so wie sie sich im Gedächtnis der Kirche erhalten haben. Gestützt auf diese Praxis der Kirche und zugleich die geistige Erfahrung dieser Praxis ausdrückend, kamen die Väter des 7. Ökumenischen Konzils zur folgenden gemeinsamen Formulierung: « Wer hinschaut zur Ikone.... wird hingeführt zur Schau des Originals.»(8) Das Anschauen der Ikone führt also zur Schau des in

der Ikone abgebildeten Originals selbst. Aus diesem wesentlichen Grund erachtete es die Kirche als selbstverständlich, dass es nicht korrekt ist, wenn das Modell, auf Grund dessen eine Ikone gemalt wird, eine andere Person ist, die verschieden ist vom Original selbst, das man als in der Ikone dargestellt annimmt.

Nach diesen unerlässlichen Klarstellungen müssen wir uns nun jenen theologischen Voraussetzungen zuwenden, die uns die Möglichkeit geben werden die gelebte Wahrheit der Kirche bezüglich der gnadenhaften Gegenwart des Originals in der Ikone zu verstehen.

Studieren wir die Texte der Ikonenfreundlichen Väter des 8. und 9. Jahrhunderts und die Akten des 7. Ökumenischen Konzils, so stellen wir fest, dass die dogmatische Lehre der Kirche bezüglich der Ikonen - die sich im Bereich der Theologie im eigentlichsten Sinne des Worts bewegt - unabdingbar die ontologische Unterscheidung zwischen Wesen und Energie Gottes voraussetzt. Und dies, weil sich nur so die Tatsache erklären lässt, dass die Ikonen der Kirche Träger der Göttlichkeit sind, d.h. Träger derselben ungeschaffenen göttlichen Energie und Gnade, welche auch die in der Ikone abgebildeten Originale tragen. In seinen theologischen Betrachtungen zum Thema mit den oben genannten Voraussetzungen schreibt der Heilige Theodor Studites treffend: «Und wollte einer von der Göttlichkeit sagen, sie sei in der Ikone, so würde er nicht weit danebertreffen... doch (ist sie das) nicht kraft naturhafter Einung.»(9) Die Gegenwart der Göttlichkeit in den Ikonen der abgebildeten Originale ist mithin nicht eine Gegenwart «dem Wesen nach», sondern, wie schon der Heilige Johannes von Damaskus feststellte, «ενέργεια»(10); sie ist, anders gesagt, gnadenhaft. Es ist offensichtlich, dass hier ein deutlicher Hinweis auf die Unterscheidung zwischen Wesen und Energie Gottes liegt. Indirekt bekundet die Kirche somit auch hier die Kontinuität ihrer Theologie bezüglich der Unterscheidung zwischen dem unzugänglichen und nicht teilhabbaren göttlichen Wesen und der zugänglichen, für die geschaffene Welt teilhabbaren göttlichen Energie und Gnade, welche, wenn sie sich mitteilen, die Schöpfung heiligt und den Menschen vergöttlicht, wie die Kirche durch die Person des Heiligen Gregors Palamas mit Entschiedenheit bekräftigt hat.

Mit ihren künstlerischen Mitteln versucht die der Theologie der Kirche entsprechende orthodoxe Ikonographie, die Gegenwart der ungeschaffenen göttlichen Gnade und Energie in den Ikonen der vergöttlichten Mitglieder der Kirche wahrnehmbar zu machen. Damit antwortet die orthodoxe Ikone auf die Wahrheit der Person der «neuen Schöpfung» die sie abbildet, bemüht sie sich doch, sowohl die Historizität der abgebildeten Personen zu bezeugen, als auch die untrennbar mit denselben vereinte göttliche Gnade auszudrücken. Es somit klar, dass die Ikonographie nicht bloß eine heilige Kunst ist, sondern auch Sprache der Theologie, welche sich nicht durch Buchstaben und Worte äußert, sondern durch Formen und Farben. Konkreter gesagt, mit ihrer Technik stellt die orthodoxe Ikonographie die in den Ikonen abgebildeten Personen nicht entmaterialisiert dar, sondern verklärt und vergöttlicht, womit sie die Erfahrung der persönlichen Teilhabe der abgebildeten Personen an der vergöttlichenden Gnade des Dreifaltigen Gottes bezeugt. Nach der Lehre der Kirche über das christologische Dogma ist das Materielle, mit den Sinnen Wahrnehmbare denn auch keineswegs gering zu schätzen, wird es doch nach seiner Befreiung von Sünde und Verderbnis fähig zur Erneuerung, Verklärung und Vergöttlichung. Eben diesen Zustand Verklärung, welcher der Zustand der Unsterblichkeit(11) und der Freiheit in Christus ist, stellt die orthodoxe Ikone dar. Es ist deshalb kein Zufall, dass gerade in jener Zeit (14. Jahrhundert), da die Kirche den Heiligen Gregor Palamas und seine Theologie durch Konzilsbeschlüsse rechtfertigte, besonders häufig die Ikone der Verklärung Christi gemalt wurde. Denn Christi Verklärung verbürgt ja die Verklärung eines jeden Gläubigen innerhalb der neuen Wirklichkeit in Christus(12).

Diese neue Wirklichkeit in Christus aber ist eine eschatologische Wirklichkeit, konkreter gesagt, eine Wirklichkeit, in welcher, im Sinn eines Unterpfands, die letzten Dinge gelebt werden, d.h. die ungeschaffene Herrlichkeit und das Königtum Gottes. Jene letzten Dinge - die mit dem Heilswerk Christi in die Geschichte eingetreten sind und in den Mysterien der Kirche gelebt werden als gnadenhafte Vereinigung und Verklärung des Geschaffenen durch das Ungeschaffene - werden durch die ikonographische Technik der Orthodoxen Kirche treffend ausgedrückt. Die Heiligen der Kirche sind dargestellt zusammen mit der geschaffenen historischen Wirklichkeit ihrer Zeit, jedoch innerhalb der neuen Gegebenheiten des Gottesreichs, so wie es in der spezifischen historischen Gegenwart, die in der Ikone abgebildet ist, sich manifestierte und gelebt wurde. Die verklärte Wirklichkeit, wie sie die Kirche darstellt, ist nicht bloß ein nützliches Mittel zur Ausrichtung der Gläubigen auf die letzten Dinge, sondern drückt die Tatsache selbst der lebendigen Erfahrung jener letzten Dinge durch die anbetende Gemeinschaft aus, als Unterpfand, gewiss, und Vorgeschmack

des kommenden Lebens und Reichs. Dies ist denn auch die Interpretation der ikonographischen Darstellung nicht nur der Gotteserscheinungen(13) des Alten und Neuen Testaments, sondern auch jener Geschehnisse, die sich auf die Vollendung der Welt und die Zweite Parusie Christi in Herrlichkeit beziehen. Alle diese Geschehnisse sind eben jene, die innerhalb der verdichteten liturgischen Zeit der Gottesanbetung und insbesondere der Göttlichen Eucharistie gelebt werden(14).

Wir können deshalb begründeterweise sagen, dass die orthodoxe Ikonographie eschatologischen Charakter hat(15), insofern sie, soweit möglich, die eschatologische Tatsache im eigentlichsten Sinne, die Vereinigung ohne Vermischung des Geschaffenen und des Ungeschaffenen ausdrückt, die die Gläubigen in der eucharistischen Versammlung und Gemeinschaft leben. Spezifischer können wir sagen, dass die orthodoxe Ikone das eschatologische Dasein der abgebildeten Person darstellt, das heißt einer Person, deren Leib nach seiner Veredelung durch die ungeschaffene vergöttlichende Energie Gottes geistig geworden ist. Eben diese vergöttlichende Energie des Dreifaltigen Gottes, die sich nach der Erfahrung der Kirche als ungeschaffenes göttliches Licht(16) manifestiert, bemühen sich die orthodoxen Ikonographen auszudrücken, nicht nur durch den Heiligenschein, sondern auch durch das eigentümliche Licht, mit dem sie die Ikone belichtet. Dieses Licht, das die Ikone gleichsam von ihnen her erleuchtet, ist frei von den natürlichen Gesetzmäßigkeit, welche eine gradlinige Verbreitung des Lichts diktieren. Auf diese Weise reduzieren die orthodoxen Ikonenmaler die Schatten, wie sie einer naturalistischen Darstellungsweise dienlich wäre, auf ein Mindestmaß und betonen die eschatologische Entrücktheit der abgebildeten Person. Obwohl also die Ikonen der Orthodoxen Kirche die historischen Merkmale der abgebildeten Person zur Darstellung bringen, versuchen sie durch die eigentümliche Belichtung dieselben auch als Bürger des Himmelsreichs darzustellen(17). Damit steht klar zutage, dass sich in der orthodoxen Ikonographie deutlich die Licht - Theologie widerspiegelt(18).

Wie nun ist die gnadenhafte Gegenwart Christi und der Heiligen in ihren Ikonen konkret zu verstehen?

Vorab sei festgehalten, dass die Ikone Christi ihre dogmatische Grundlage in der Menschwerdung des göttlichen Logos hat, die die Abbildung auch der Heiligen zu einer Selbstverständlichkeit macht, sind doch die Heiligen die verherrlichten Glieder des gnadenhaften Leibes Christi. Und da der gnadenhafte Leib Christi, das heißt seine Kirche, sich in der eucharistischen Versammlung konstituiert und manifestiert, ist der Kirchenraum als Ort der eucharistischen Versammlung auch der eigentlichste Ort für die Abbildung der verherrlichten Glieder des eucharistischen Leibes Christi. Mit der ikonographischen Darstellung Christi - so besagt der Entscheid des 7. Ökumenischen Konzils - werden die beiden Naturen Christi weder monophysitisch vermischt und identifiziert(19), noch nestorianisch getrennt(20). Außerdem, wie der Heilige Theodor Studites feststellt, ist «von jedem in Ikonen Abgebildeten nicht die Natur, sondern die Hypostase abgebildet»(21). Insofern also weder die göttliche noch die menschliche Natur an sich abgebildet ist, sondern die Hypostase Christi, mit den spezifischen Merkmalen, die seine menschliche Natur definieren, so ist das, was die Ikonen Christi darstellen oder, besser gesagt, was sie ausdrücken und offenbaren, die Person des Gottmenschen, die Person dessen, der ganz Gott ist und ganz Mensch, der in seinen zwei Naturen existiert und begriffen wird. In der Ikone Christi wird die Person Christi gemäß seiner menschlichen Natur sichtbar, so wie sie mit seiner Menschwerdung sichtbar und historisch war. Mit der Abbildung der charakteristischen Merkmale der menschlichen Natur Christi wird Christus auch sinnlich wahrnehmbar und gegenwärtig als vollkommener Gott und vollkommener Mensch. Ebenso wenig aber wie mit der Abbildung Christi die menschliche Natur getrennt wird vom göttlichen Logos, wird auch der abgebildete Leib nicht getrennt von der vergöttlichenden Gnade und Energie, deren Quelle der göttliche Logos ist. In der Ikone Christi haben wir mithin eine Darstellung seiner vergöttlichten menschlichen Natur. Doch die vergöttlichte menschliche Natur Christi, die in seiner Ikone dargestellt ist, lässt sich nicht denken ohne die Gegenwart der Göttlichkeit, kraft welcher sie vergöttlicht ist. Wie wir wissen, wird die menschliche Natur nie für sich allein vergöttlicht. Im Falle Christi wurde sie durch die hypostatische Einung vergöttlicht, mit der Göttlichkeit Gottes des Logos gesalbt, und so wurde sie «gottgleich, gleich wie der Salbende, ohne Verwandlung»(22), wurde ohne Vermischung und ohne Veränderung Teil der Hypostase Gottes des Logos(23). Die menschliche Natur Christi wurde mithin vergöttlicht, ohne ihre natürlichen Eigenschaften zu verlieren. Auf genau diesen Punkt gründen die ikonofreundlichen Väter und das 7. Ökumenischen

Konzil selbst die bildliche Darstellung Christi. Der Leib Christi, ungeachtet der Tatsache, dass er vergöttlicht ist, hört nicht auf, Leib zu sein mit allen seinen natürlichen, das heißt geschaffenen Eigenschaften, zu denen auch die Darstellbarkeit gehört(24). Die Abbildung Christi, sowohl vor als auch nach seiner Auferstehung, bezeugt, dass die menschliche Natur Christi - und infolgedessen auch eines jeden Menschen, der in den sakramentalen Leib Christi eingegliedert wird und darin verbleibt - nie ungeschaffen wird, sondern immerdar im Bereich des Geschaffenen verbleibt. Der Auferstehungsleib Christi ist derselbe Leib, wie jener seiner historischen Parusie, besitzt jedoch die eschatologischen Merkmale der Befreiung des Geschaffenen von der Sterblichkeit und von den Begrenzungen dieser Welt, die bedingt sind durch die Zwänge der Naturgesetze. Trotz alledem aber ist der Leib Christi nicht unstofflich geworden, und ebenso wenig werden die Leiber der Gläubigen bei der allgemeinen Auferstehung unstofflich werden, sondern geistig.

Besonders charakteristisch für das Verständnis der Ikone Christi innerhalb der Orthodoxen Kirche ist folgendes Bekenntnis des 7. Ökumenischen Konzils: «Indem wir die Ikone des Herrn anfertigen, bekennen wir das Fleisch des Herrn als vergöttlicht und verstehen die Ikone als keines Anderen Ikone, als die Nachahmung des Originals zeigend.»(25) Die Ikone Christi ist somit nicht ein Ausdruck künstlerischer Willkür, sondern eine Art des Ausdrucks der Theologie der Kirche. Und da die menschliche Natur Christi vergöttlicht ist, muss seine Ikone - als Nachahmung des Originals - auf diese Wirklichkeit hindeuten. Die Ikonographie der Orthodoxen Kirche bewegt sich innerhalb der Perspektive, wie sie das 7. Ökumenische Konzil hier umschreibt, und sie muss sich stets in derselben bewegen, wenn sie ihre Identität bewahren will. Mit anderen Worten, die Ikonographie muss die dogmatische Lehre und die geistige Erfahrung der Orthodoxen Kirche ausdrücken. Der byzantinische Stil, so wie er sich im Orthodoxen Osten entwickelt hat und gepflegt worden ist, verleiht der Orthodoxen Wahrheit und Erfahrung bestmöglichen Ausdruck. So drückt die Ikone Christi bis zu einem gewissen Grad die Wirklichkeit der Einung ohne Veränderung und ohne Vermischung der beiden Naturen in der einen Person Gottes des Logos aus. Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass die orthodoxe byzantinische Ikone die göttliche Natur darstellt und sichtbar macht. Es bedeutet nur, dass die Orthodoxe Kirche mit ihrer ikonographischen Technik versucht, die Teilhabe der menschlichen Natur am göttlichen Leben zum Ausdruck zu bringen und Zeugnis zu geben von der Erfahrung der Heiligkeit des menschlichen Körpers. So kann man festhalten, dass die Malkunst des Orthodoxen Ostens Christus als Gottmenschen abbildet. Und wie das 7. Ökumenische Konzil bezeichnenderweise erklärt, «obgleich die Katholische Kirche Christus in seiner menschlichen Gestalt abbildet, trennt sie doch dieselbe nicht von der mit ihr vereinten Göttlichkeit»(26) welche, wie wir schon sagten, in der Ikone «durch Gnade und göttliche Einwirkung» gegenwärtig ist.

Auf diese Stelle lässt sich, so glauben wir, die gnadenhafte Gegenwart Christi in seinen Ikonen gründen. Wir sprechen von gnadenhafter Gegenwart Christi in dem Sinn, dass Christus in seinen Ikonen nicht gemäß seiner Naturen gegenwärtig ist, sondern allein gemäß der natürlichen Energie und Gnade seiner Göttlichkeit. So begegnet man in der Ikone Christi gnadenhaft der Gegenwart des Originals.

Wenn nun aber Christus in seiner Ikone gnadenhaft gegenwärtig sein kann auf Grund seiner von ihm nicht getrennten Göttlichkeit, wie verhält es sich dann mit den Ikonen der Heiligen? Können auch die Heiligen gnadenhaft gegenwärtig sein in ihren Ikonen? Wenn ja, stellt sich dann nicht das Problem der Übersteigerung der Grenzen ihrer Geschöpflichkeit? Diese Frage wollen wir im Rahmen einer ekklesiologischen Betrachtung des Themas zu beantworten versuchen, wobei wir auch hier dem theologischen Denken der ikonofreundlichen Väter und dem dogmatischen Entscheid des Konzils folgen.

Zunächst einmal, während die bildliche Darstellung Christi und der Gottesgebälerin(27) die Menschwerdung des göttlichen Logos bezeugt und verkündet, zeigt die bildliche Darstellung der Heiligen die verherrlichten Glieder des sakramentalen und gottmenschlichen Leibes Christi. Während also die Ikonen Christi und der Gottesgebälerin vorab das christologische Dogma ausdrücken, offenbaren die Ikonen der Heiligen die ontologischen Auswirkungen des christologischen Dogmas auf das in Christus gelebte Dasein der abgebildeten Personen. Mit anderen Worten, im Bereich der Orthodoxie offenbaren die Heiligenbilder das ungeschaffene Leben Christi, so wie es von den abgebildeten Personen gelebt wird. Mit der bildlichen Darstellung der Heiligen führt die Kirche ihren Gläubigen die persönliche Identität ihrer verherrlichten Mitglieder vor Augen, das heißt sie offenbart die Besonderheit der abgebildeten Personen in ihrer eschatologischen, in Christus erneuerten Hypostase, welche nach dem Heiligen Johannes von Damaskus die Teilhabe ohne Vermischung der Abgebildeten an der göttlichen Herrlichkeit und Gnade bezeugt(28). Parallel dazu zeigt die Abbildung der Heiligen zusammen mit Christus, nach dem Heiligen Theodor Studites, die unlösbare Einheit, die die abgebildeten Originale verbindet(29). Weder irrt sich die Kirche in christologischer Hinsicht, wenn sie Christus abbildet, da

sie die göttliche Natur nicht trennt von der menschlichen, noch irrt sie sich in ekklesiologischen Hinsicht, wenn sie ihre Heiligen abbildet, da sie Christus nicht trennt von seinen verherrlichten Gliedern. Und so wie Christus als Gottmensch abgebildet wird - in seiner vergöttlichten menschlichen Natur -, so auch werden die Heiligen als vergöttlichte Menschen abgebildet, das heißt sie werden abgebildet auf Grund der neuen anthropologischen Gegebenheiten, die für die Glieder des gnadenhaften Leibes Christi gelten. Diese neuen anthropologischen Gegebenheiten sind eschatologische Gegebenheiten und summieren sich in der Verklärung der geschaffenen Existenz der Abgebildeten durch deren Teilhabe an der ungeschaffenen göttlichen Energie und an der göttlichen Herrlichkeit. Ohne jene Gegebenheiten verlieren die Ikonen der Kirche ihre spezifische Verschiedenheit von den naturalistischen religiösen Darstellungen des christlichen Westens, der den Menschen bar aller Teilhabe an der vergöttlichenden Gnade und Herrlichkeit zeigt. Konkreter gesagt, die religiöse Malerei des Westens drückt die Folgen des christologischen Dogmas für die Glieder des sakramentalen Leibes Christi nicht aus, mit dem Ergebnis, dass sie in ihren Darstellungen beim biologischen und empirischen Menschen stehenbleibt, der sich bestenfalls in seiner Sittlichkeit erschöpft. Ein solcher sittlicher Mensch aber ist das, was sich aus den Folgen der christologischen Lehre des Nestorius und ebenso derjenigen des Arius ergäbe. Denn sowohl gemäß der Lehre des Nestorius als auch gemäß jener des Arius hat die Vollendung des Menschen ethischen und nicht ontologischen Charakter. Mit dem hier Gesagten bezichtigen wir den römischen Katholizismus nicht des Arianismus oder des Nestorianismus. Wir wollen bloß darauf hinweisen, dass sein grundlegender Irrtum im Bereich der Theologie - die Nicht - Unterscheidung zwischen Wesen und Energie Gottes - eine Reihe von Problemen aufwirft im Bereich der Folgen der Christologie. Und diese Probleme, die unlösbar mit der Soteriologie verknüpft sind, widerspiegeln sich auch im Bereich der religiösen Malerei.

Wie aber ist die gnadenhafte Gegenwart der Heiligen in ihren Ikonen zu verstehen? Die Ikone, wie jede malerische Abbildung einer Person oder Sache, macht die Existenz des Abgebildeten sinnlich wahrnehmbar, macht mithin die wesenhaft nichtgegenwärtige Existenz der abgebildeten Person oder Sache unseren Sinnen zugänglich. Was jedoch in den Ikonen der Kirche geschieht, ist etwas viel Größeres und Bedeutsameres. In der Ikone der Kirche wird nicht bloß die abwesende Person sinnlich wahrnehmbar gemacht. Nach dem Zeugnis des Heiligen Johannes von Damaskus sind «die Ikonen der Heiligen vom Heiligen Geist erfüllt»(30). Erklärend, wie das möglich ist, sagt er: «Wenn der Abgebildete erfüllt ist von Gnade, werden auch die Abbilder zu Teilhabern an der Gnade.»(31) Auf Grund des oben Gesagten können wir deshalb von der gnadenhaften Gegenwart des abgebildeten Heiligen in seiner Ikone sprechen, wobei diese Gegenwart zu verstehen ist als Gegenwart in der Ikone der ungeschaffenen vergöttlichenden Gnade, auf welche die Heiligkeit des abgebildeten Heiligen zur Hauptsache zurückzuführen ist. Die Gegenwart der göttlichen Gnade und Energie in den Ikonen ist eine fortdauernde Gegenwart, weil sie unmittelbar von der gnadenhaften Gegenwart des Heiligen Geistes in den abgebildeten Personen selbst abhängt. Ihre dogmatische Grundlage ist mithin die Beziehung zwischen Ikone und Original. «Die Heiligen waren zu ihren Lebzeiten erfüllt vom Heiligen Geist», sagt der Heilige Johannes von Damaskus, «und nachdem sie ihren Lauf vollendet haben, bleibt die Gnade des Heiligen Geistes unausgesetzt in ihren Seelen und in ihren Leibern in den Gräbern und ebenso in ihren Bildnissen und ihren heiligen Ikonen.»(32) So wie die Heiligen ontologisch verbunden sind mit der vergöttlichenden Energie des Heiligen Geistes, so sind auch die Ikonen der Kirche Träger der Gnade des Heiligen Geistes und infolgedessen «Gefäße der göttlichen Energie»(33). Während die gleichzeitige Gegenwart der abgebildeten geschaffenen Person in allen ihren Ikonen ausgeschlossen ist, ist die ungeschaffene göttliche Gnade und Energie der abgebildeten Originale in deren Ikonen ständig gegenwärtig. Mit der ungeschaffenen göttlichen Gnade sind die Heiligen somit gleichzeitig in allen Ikonen gegenwärtig, und kraft dieser Gnade tritt die eucharistische Gemeinschaft und jeder Gläubige für sich in wirkliche Gemeinschaft und Beziehung mit den Heiligen. Während also die Heiligen als Geschöpfe im Bereich der Geschöpflichkeit verbleiben - namentlich innerhalb der Grenzen von Raum und Zeit -, übersteigen sie als vergöttlichte Menschen die oben genannten Grenzen gnadenhaft, kraft der ungeschaffenen göttlichen Gnade, kraft welcher sie überdies, wie gesagt, in ihren Ikonen gegenwärtig sind und wirken. Es ist somit klar, dass die Ikonen der Kirche das Original weder objektivieren noch es begrenzen durch Einschließung in den gegebenen Raum. Sie sind vielmehr ein sichtbares Zeichen der unsichtbaren und verherrlichten Wirklichkeit, die sie abbilden. Aus diesem Grund auch wird die Ablehnung der Ikonen durch die Bilderfeinde von den Vätern des 7. Ökumenischen Konzils als Ablehnung der Gegenwart der Originale in ihren Ikonen ausgelegt(34). Gemäß dem 7. Ökumenischen Konzil ist den Gläubigen unter bestimmten Voraussetzungen sogar die geistige Schau der abgebildeten Originale möglich(35). Das abgebildete Original, so stellt der Heilige Johannes von Damaskus fest, wird von den Gläubigen mit jenem selben geistigen und verklärten Sinn geschaut, mit dem sie auch allgemein vom gegenwärtigen Leben an der künftigen

Wirklichkeit teilhaben. In der Ikone der Kirche schaut der Gläubige das unsichtbare Original, das in derselben wahrnehmbar gegenwärtig wird, «mit immateriellen Augen»(36), mit seinen geistigen Sinnesorganen. Diese geistige Erfahrung der Kirche betont der Heilige Johannes von Damaskus mit Nachdruck, wenn er schreibt: «Den Unsichtbaren vermittelt des sichtbaren Bildes schauend, lobpreisen wir ihn als gegenwärtig seienden...»(37) Wenn deshalb die Gläubigen die Ikonen der Heiligen anblicken, wenden sie sich nicht an kunstvolle Farbkompositionen, sondern drücken ihre lebendige Kommunion mit abgebildeten Personen aus. In einer orthodoxen Kirche kommunizieren die Gläubigen nicht nur sakramental mit den Heiligen während der Eucharistie, sondern sie sehen die Heiligen auch gegenwärtig in ihren Ikonen. Daraus erklärt sich die Ehre, die die Kirche den Ikonen der Heiligen erweist, eine Ehre, die sich in keiner Weise unterscheidet von derjenigen, die sie ihren heiligen Reliquien oder den Heiligen selbst bezeugt.

Die gnadenhafte Gegenwart des Originals in seiner Ikone erklärt auch die heiligende Kraft der Ikone in der Kirche. Die Ikone der Kirche ist, wie wir sagten, Trägerin der Gnade und Heiligkeit der abgebildeten Personen. Gemäß dem 7. Ökumenischen Konzil können die Gläubigen an dieser Gnade teilhaben und geheiligt werden durch sie. Die Gläubigen werden dieser von den Ikonen gewährten Heiligeng teilhaftig durch den Gesichtssinn, während sie die abgebildete Person anschauen(38). Doch auch die Verehrung der Ikone ist nicht nur eine Art der Ehrbezeugung gegenüber der abgebildeten Person, sondern gleichzeitig auch eine Art des Teilhaftigwerdens ihrer Heiligkeit. «Wir küssen und umfassen die verehrungswürdigen Ikonen», sagen die Väter des 7. Ökumenischen Konzils, «als solche, die die Hoffnung haben, der Heiligkeit derselben teilhaftig zu werden.»(39) Bestimmte Sinne der Gläubigen werden somit Empfänger der Gnade der Ikonen, die nicht nur jene Sinne heiligt, sondern das ganze Dasein der Gläubigen. Diese Heiligung der Gläubigen geschieht indessen nicht auf mechanische Weise. So wird nicht jeder Gläubige der göttlichen Gnade der Ikonen teilhaftig, noch auch jeder, der sie verehrt. Teilhabe an der göttlichen Gnade geschieht nur unter bestimmte Voraussetzungen. Voraussetzungen für diese Teilhabe sind Glaube und geistige Reinheit(40); mit diesen müssen sich die Gläubigen den Ikonen der Kirche nähern. Es ist mithin offenkundig, dass die Bilderfeinde mit ihrer Ablehnung der Ikonen die gnadenhafte Gegenwart des Heiligen Geistes in denselben leugnen und infolgedessen auch diese Möglichkeit der Heiligung der Gläubigen.

Zum Schluss wäre zusammenfassend festzuhalten, dass die gnadenhafte Gegenwart des Originals in seiner Ikone fundiert wird durch die gesamte dogmatische Lehre des 7. Ökumenischen Konzils, dass sie die Theologie der Orthodoxen Kirche bezüglich der ontologischen Unterscheidung zwischen Wesen und Energie Gottes bestätigt, dass sie auf der Menschwerdung und dem Heilswerk des göttlichen Logos beruht, dass sie der unmittelbaren und lebendigen Gemeinschaft der kämpfenden Glieder mit den verherrlichten Gliedern des gnadenhaften Leibes Christi dient und schließlich, dass sie die heiligende Kraft der Ikonen erklärt. Aus alledem wird klar, dass die gnadenhafte Gegenwart des Originals in seiner Ikone nicht eine Wahrheit von nebensächlicher Bedeutung ist, sondern eine Tatsache von entscheidender Tragweite für die Theologie und die geistige Erfahrung der Kirche.

Dieser Text in Englisch

Dieser Text in Griechisch

1. Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας, Λόγοι τρεις 3,16.PG94, 1337AB und 1368D.
2. Αντίρρησις και ανατροπή των παρά του δυσσεβούς Μωμωνά της σωτηρίου του Θεού Λόγου σαρκώσεως αμαθώς και αθέως κενολογηθέντων ληρημάτων, Λόγοι τρεις 1,28,PG 100,277A. Vgl. auch Theodor Studites, Επιστολή προς Πλάτωνα, PG 99, 500-501A, sowie Αντίρρητικός κατά Εικονομάχων, Λόγοι τρεις, 2,11, PG 99, 357C.
3. Siehe Theodor Studites, Αντίρρητικός κατά Εικονομάχων, Λόγοι τρεις, 3,1, PG 99; 405A:
4. Nikiphoros 1,30, PG 100, 277D.
5. PG 99, 424D.
6. PG, 417D: Mehr über die Beziehung zwischen Ikone und Original in D. Tselengidis, Η θεολογία της εικόνας και η ανθρωπολογική σημασία της (Dissertation), Thessaloniki 1984, S. 37-60.
7. So sehen wir in den Akten des 7. Ökumenischen Konzils die Väter nachdrücklich betonen, dass die Gläubigen «den Herrn sehend, so wie sie Ihn sahen... malten... und die Personen der Märtyrer sehend, die ihr Blut vergossen für Christus, erzählend malten».
- Mansi 12, 963C.
8. Mansi 12, 1066BC.
9. PG 99, 344B. Die Lateinische Kirche stellte sich direkt und deutlich gegen den Geist dieses Passus des Hl. Theodor Studites - der auch der Geist des gesamten Orthodoxen Ostens ist - mit dem Konzil von Trient (1545 - 1563). Siehe dazu P. Stockmeier, «Die Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils und die Stellung der Römisch - Katholischen Kirche zu den Bildern», in Orthodoxen Forum, Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 2, 1987, S. 235 - 36. Der obenerwähnte Standpunkt des Römischen Katholizismus rührt unzweifelhaft von dessen irrigen theologischen Voraussetzungen her.

10. PG 94, 1249D.

11. Treffend bemerkte der Abt des HL. Klosters Stavronikita des Athos - Bergs, V. Basilios Gontikakis: «Die orthodoxe Ikone ist ein Zeugnis des Siegs des Herrn des Lebens über den Tod... und ihre Kraft ist die Kraft der Auferstehung.» (Εισοδικόν, Hl. Berg Athos, 1987, S. 138).

12. Die Orthodoxe Kirche bildet in den Personen ihrer Heiligen das spezifisch historische, jedoch verherrlichte «Ebenbild» («κατ' εικόνα») ab, jenes Ebenbildes, das in der Kirche erneuert und zum Leuchten gebracht worden ist durch die Schönheit und Herrlichkeit seines Urbildes, Christi selbst. Christus ist nicht nur selbst «das Bild Gottes des Unsichtbaren» (Kol. 1,15), sondern auch das Urbild des erneuerten und vergöttlichten menschlichen Ebenbildes.

13. Siehe, Synodikon, (Konzilsbeschluss) über die Orthodoxie in Joannis Karmiris, Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθοδόξου Εκκλησίας, Band 1, Athen 1960, S 245-46.

14. Siehe, Gebet der Anaphora: «Eingedenk nun dieses heilbringenden Gebots und all dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabs, der Auferstehung am dritten Tag, der Auffahrt in die Himmel, des Sitzens zur Rechten des Vaters, der Zweiten, erneuten Parusie in Herrlichkeit...».

15. Siehe hierzu auch P. Basiliadis, «Εικόνα της Εκκλησίας στην Αποκάλυψη», in Βιβλικές Ερμηνευτικές Μελέτες, Thessaloniki 1988, S. 417.

16. Gregor Palamas, Υπέρ των ιερών ποικιλοτρόπων 3,3,9, Ausgabe P. Christou, Band 1, Thessaloniki 1962, S. 867.

17. Mehr über die eigentümliche Belichtung der byzantinischen Ikone und die Funktion derselben bei Protopresbyter Stamatis Skliris, « Από την προσωπογραφία στην εικόνα », in der Zeitschrift Σύναξη 24, Athen 1987, S. 20-21 und 30-34.

18. Vgl. die Einführung von N. Matsouka zu Johannes von Damaskus, I. Κατά Μανιχαίων Διάλογος, Π. Προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας, Λόγοι τρεις, Κείμενο - Μετάφραση, Εισαγωγή - Σχόλια, Thessaloniki 1988, S. 31.

19. Mansi 13, 252CD:

20. Mansi 13, 344DE:

21. PG 99; 405A:

22. Nikiphoros, Αντίρρησις 1, 20, PG 100, 233C.

23. Siehe hierzu N: Matsouka, «Φιλσοσοφία και δογματική διδασκαλία του Ιωάννου Δαμασκηνού», Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 14 (1969, S. 283.

24. Nikiphoros, PG 100, 240CD.

25. Mansi 13, 344B.

26. Mansi 13, 344A. Christus und seine Ikone nicht dichotom voneinander getrennt, sondern gnadenhaft miteinander verbunden. Die Ikone Christi ist nicht bloss eine Beglaubigung des geschichtlichen Faktums der Menschwerdung des Logos Gottes, sondern legt überdies Zeugnis ab von Seiner gnadenhaften Gegenwart innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche.

27. Zur dogmatischen Bedeutung der Ikone der Gottesmutter gemäss den ikonofreundlichen Vätern siehe D. Tselengidis, Η θεολογία της εικόνας και η ανθρωπολογική σημασία της, Thessaloniki 1984, S. 111-114.

28. PG 94, 1252BC; 2,15, PG 94, 1301A

29. Siehe PG 99, 416C.

30. PG 94, 1252AB.

31. Siehe PG 94, 1264B.

32. PG 94, 1249CD

33. PG 34, 1353B. Vgl. 1,16 PG 94, 1245B.

34. Siehe Mansi 13, 273C.

35. Siehe Mansi 12, 1066 BC.

36. PG 94, 1345A.

37. PG94, 1412A.

38. Siehe Mansi 13,149 DE Vgl. Johannes von Damaskus, PG 94, 1248C, und Theodor Studites, PG 99, 336A.

39. Mansi 13, 309D.

40. Siehe Johannes von Damaskus, PG 94, 1356C.

Pantokratoras

Powered by active³ CMS - 15.04.2011 09:06:15