

Das Konzil von Nizäa II (787)

– historische und theologiegeschichtliche Aspekte –

Ferdinand R. Gahbauer OSB – Ettal

Das verflossene Jahr 1987 bot reichlich Gelegenheit, das siebte ökumenische Konzil von Nizäa (787) zu würdigen. Aus diesem Anlaß wurden Ringvorlesungen und Referate an den katholisch-theologischen Fakultäten in München und Würzburg gehalten, auch andere Bildungsstätten nahmen dieses Konzil zum Anlaß, über den Sinn der Ikonen und der Bilder überhaupt nachzudenken.¹

In diesem Beitrag geht es darum, in gebotener Kürze einen Überblick über die wichtigsten Fragen zu vermitteln, die sich aus der Beschäftigung mit dem Konzil von Nizäa und der Literatur darüber ergeben.

I. Das Zeitalter des byzantinischen Bildersturms

Bilderfreundliches und bilderfeindliches Denken kann auf Traditionen zurückgreifen, die jeweils bis ins 4. Jahrhundert zurückreichen. So kam der Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts nicht von ungefähr.

1. Die ikonoklastische Phase unter Kaiser Leo III. (717 – 741)

a) Die Motive

Einige Darstellungen² folgen nur den byzantinischen Quellen, die eine Motivierung des Kaisers zum Ikonoklasmus durch Juden oder Moslems nahelegten. Die orientalischen Quellen schweigen jedoch bis ins 12. Jahrhundert über eine Beziehung der genannten Religionen zum Bildersturm. Erst im 12. und 13. Jahrhundert weisen orientalische Redaktoren den Juden die Schuld am Bilderstreit zu. Es sind dies das *Chronicum syriacum* des 13. Jahrhunderts und ein armenischer Auszug aus der Chronik Michaels des Syrers, welche sagen, daß Leo dem Beispiel Jazids, des Kalifen von Damaskus, folgen wollte.³ Die Redaktoren haben wohl

- 1) Erinnert sei an die Jahrestagung der Bayerischen Benediktinerakademie am 14. 11. 1987 unter dem Gesamtthema: Wort und Bild im christlichen Kult, Beiträge zur 1200-Jahr-Feier des Nicaenum II (Anthropologische, theologische, historische und ästhetische Aspekte). Da das Erscheinen der Vorträge an der Münchener Theologischen Fakultät in der Zeitschrift 'Orthodoxes Forum' bis dato noch auf sich warten läßt, können sie hier nicht berücksichtigt werden. Professor Dr. Peter Stockmeier besaß die Güte, mir das Manuskript seines Vortrags zuzusenden. Vorliegender Beitrag ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung u. a. auch des vom Verfasser bei dieser Tagung gehaltenen Kurzreferates.
- 2) Vgl. G. Dumeige, Nizäa II (Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. 4), Mainz 1985, 82 f.; G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, München 1962, 129; weitere Literaturangaben s. H. G. Thümmel, Art. Bilder, TRE 6,535, Thümmel skizziert die Auseinandersetzung über die Rechtmäßigkeit der Bilderverehrung seit dem 4. Jh.; Ausführlicher s. Dumeige, ebd. 21–78.
- 3) Vgl. dazu St. Gero, Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III. with particular attention to the oriental sources, CSCO 346, Subs. 41, 81 und 83 f.

ihren Stoff gefunden in den byzantinischen Quellen des achten und späterer Jahrhunderte. So möchte die 787 verfaßte Narratio des Johannes von Jerusalem glaubhaft machen, daß ein Jude namens Tessarakontapechys Jazid aufgesucht und ihm eine dreißigjährige Regierungszeit vorausgesagt habe, wenn er die Ikonen zerstöre. In der aus dem frühen 19. Jahrhundert stammenden Chronik des Theophanes hat die Jazidgeschichte eine umfangreichere Gestaltung erfahren und weitere Quellen des 9. bis 11. Jahrhunderts verdanken ihre Informationen ausschließlich Theophanes.⁴ Kirchliche Quellen, wie der Brief des Papstes Gregor II. an Patriarch Germanos und die Schriften des Johannes von Damaskus bringen das Judentum mit dem Bilderstreit in ursächlichen Zusammenhang.⁵

Byzantinische Quellen sprechen ferner davon, daß Bischöfe Kleinasiens, nämlich Metropolit Konstantin von Nakoleia und Bischof Thomas von Klaudiupolis großen Einfluß auf den Kaiser im ikonoklastischen Sinne ausgeübt hätten.⁶ Indessen erweisen sich die Quellen in ihren Aussagen als uneinheitlich. In der Schrift *De Haeresibus et Synodis* schiebt Germanos Konstantin, der „Quelle aller Übel“ die Schuld am Bilderstreit zu, der Metropolit habe bereits vor 726 ikonoklastisch gedacht. In seinem Brief an Thomas von Klaudiupolis belastet er den Adressaten. Die zeitgenössische Polemik des Johannes von Damaskus läßt Konstantin und die kleinasiatischen Bischöfe indessen unerwähnt. Patriarch Tarasios, unter dessen Vorsitz das Konzil von Nizäa (787) tagte, bezichtigt Konstantin von Nakoleia, den Bildersturm organisiert zu haben.⁷

Andere Versuche, die Motivation Kaiser Leos III. zum Bildersturm zu erklären, verweisen auf seine Abstammung aus Germanikeia (Maras) unweit des Euphrat, ein Land, das von Monophysiten und Moslems bewohnt und somit bilderfeindlich gewesen sein müsse. Aber haben nicht gerade die Abgarlegende und der bilderreiche Kodex des Rabbulas ihren Ursprung in Edessa, kaum 200 km östlich der Heimat Leos III.? Wieder andere möchten in den Paulikanern und Bogomilen die Ursache für den Ikonoklasmus sehen, was noch der genaueren Erforschung bedarf und Historiker mit marxistischem Couleur ziehen die Trennungslinie zwischen der bilderfeindlichen Oberschicht mit Armee und Kaiser an der Spitze einerseits und den bilderfeindlichen Mönchen als Vertreter der unteren Schicht andererseits. Aber nicht alle Mönche erwiesen sich als Bilderfreunde und nicht die gesamte Armee verhielt sich einheitlich den Ikonen gegenüber feindlich. Den gegenteiligen Standpunkt zu den bisher genannten Erklärungsversuchen nehmen armenische Berichte ein, die keinerlei Beziehungen zwischen Leo III. und dem Bildersturm erkennen.⁸

4) Vgl. Gero, ebd. 65, 71 und 81 f.

5) Mansi 13, 97 AB; vgl. Gero, ebd. 60.

6) Vgl. H. Jedin (Hg.), HKG(J), III,1, Freiburg i. B.,²1985, 33; s. auch H. G. Beck *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1, Lieferung D 1), Göttingen 1980, 69; vgl. C. Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* 1, Göttingen 1982, 291.

7) Vgl. dazu Gero, Leo III., 85–93

8) Vgl. Gero, Leo III., 132–146

Die Motive für den Bildersturm liegen also im dunkeln, außer man verweist auf den religiösen Reformeifer Leos III. und Konstantinus V., welche Mißbräuche beim Umgang mit den Ikonen beseitigen wollten.⁹ Ein derartiger Beweggrund ließe sich erklären mit der Stellung des byzantinischen Kaisers als Priesterkönig, der sich wiederholt das Recht genommen hatte, in kirchliche Angelegenheiten einzugreifen. Kurz gesagt erwies sich der Bilderstreit als Machtkampf zwischen Kaiser und Kirche um die Religionsfreiheit.¹⁰ So wird es verständlich, daß Kosmas, ein Bischof auf der Seite des Kaisers, bereit war, Menschenleben seiner bilderfeindlichen Haltung zu opfern. Ja, er geht sogar so weit, Kaiser Konstantin V. mit Christus zu vergleichen, der die Götzenbilder in Ägypten zerschlagen habe.¹¹ Das Kaiserbild hat demnach das Christusbild entthront. Die Bilderverehrung gerät demnach in die Nähe einer Majestätsbeleidigung.

b) Der Verlauf des Bilderstreits

Was auch immer die Motivation der Ikonoklastenkaiser gewesen sein mag, konkreten Anlaß für ein Einschreiten gegen die Ikonenverehrung boten zwei Seebeben im Jahre 726, die leicht als Zeichen göttlichen Unwillens gegen die Kultbilder gedeutet werden konnten. Mit der Zerstörung des Christusbildes am Chalke-Tor in Konstantinopel Anfang 727 setzte Leo III. ein Zeichen für den neuen, bilderfeindlichen Kurs. Er gab den Befehl, das Christusbild durch ein Kreuz zu ersetzen. Das Volk tötete jedoch einige Soldaten, die mit der Zerstörung des Bildes beauftragt waren. Die Aufständischen wurden hart bestraft.

Indes geben die Quellen über den Verlauf des ersten Bildersturms verschiedene Auskünfte. Die Vita Stephani läßt Patriarch Germanos schon 726 durch Patriarch Anastasios abgelöst werden. Germanos wird dadurch insofern entlastet, daß er mit dem Ereignis am Chalke-Tor nichts mehr zu tun hat. Sein schwacher, bzw. erfolgloser Widerstand gegen die Maßnahmen des Kaisers schadet demnach seinem Ansehen nicht mehr. Die im späten 9. Jahrhundert entstandenen Acta Martyrum Constantinopolitanorum sind abhängig von der Vita Stephani. Eine weitere Quelle, die Chronographie des Theophanes, datiert gegen Anfang des 9. Jahrhunderts den Sturm gegen die Christusikone am Chalke-Tor auf das Jahr 726 und damit noch in die Amtszeit des Patriarchen Germanos, welcher dadurch keine Entlastung erhält. Georgios Hamartolos bietet um die Mitte des 9. Jahrhunderts in seiner Chronik eine interessante Version der Ereignisse. Einmal bringt er sie in Zusammenhang mit der Ratsversammlung (Silention) des Jahres 730, zum anderen schildert er den Brand der Patriarchalakatademie ausführlicher als den Sturm auf das Chalke-Tor. Möglicherweise sollte auch dies der Ent-

- 9) Vgl. dazu Chr. Schönborn, Die Christus-Ikone, Schaffhausen 1984, 143–150; Einiges wird deutlich aus den Antwortbriefen von Papst Gregor II. an Leo III. Deren Echtheit steht jedoch zur Debatte, vgl. F. Dölger, Regesten Nr. 279 und 291.
- 10) S. dazu A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204), Darmstadt 1959, bes. 6 f.; s. auch H. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche (Konziliengeschichte, Reihe B, Untersuchungen, Bd. 1), Paderborn, München, Wien, Zürich 1979, S. 307–324, bes. 311 f.; vgl. J. Spiteris, La Critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII, OrChrA 208, 82.
- 11) Vgl. Dumeige, Nizäa II, 286–290.

lastung des Patriarchen dienen, der den Bilderfreunden zu wenig zur Seite gestanden war. Schließlich gibt es noch eine Vita Stephani nach der Version des Metaphrastes (10. Jahrhundert). Danach habe Leo versucht, die Bilderfreunde zu beruhigen mit dem Hinweis, er lasse die Ikonen nur höher hängen, aber nicht zerstören. Dieses Ereignis wird noch auf die Zeit vor der Absetzung des Patriarchen Germanos und den Sturm auf das Chalke-Tor datiert.¹²

Kehren wir von den Quellen wieder zurück zum Lauf der Ereignisse. Da aber der Kaiser seit dem 18. April 727 mit der Niederwerfung der Opposition in Hellas und auf den Kykladen beschäftigt war, wo das Volk wohl in Reaktion auf die bilderfeindlichen Maßnahmen einen Gegenkaiser aufgestellt hatte, war den Bilderverehrer in Konstantinopel vorübergehend Ruhe gegönnt.¹³ Doch im Januar 729 erließ Leo III. einen Erlaß „an alle Bewohner von Konstantinopel: sämtliche Bilder Christi, Mariae und aller Heiligen sollen entfernt und inmitten der Stadt verbrannt werden.“¹⁴ Noch im selben Jahr forderte der Kaiser den Patriarchen Germanos auf, an einer Ratssitzung teilzunehmen und dort an der Vorbereitung eines Edikts gegen den Bilderkult mitzuwirken. Der Patriarch weigerte sich mit dem Hinweis darauf, daß ohne ein allgemeines Konzil keine bilderfeindliche Entscheidung getroffen werden könne. So tritt hier der Gegensatz zwischen dem Kaiser und der Kirche, die im ökumenischen Konzil unter der Leitung der fünf Patriarchen ihr oberstes Entscheidungsorgan besitzt, deutlich zutage. An dieser Stelle erhebt sich die Frage nach dem Verhalten der zuständigen kirchlichen Oberhäupter zum Vorgehen des Kaisers. Weil der Patriarch der bilderfeindlichen Richtung des Kaisers nicht folgen wollte, wurde er am 17. 1. 730 abgesetzt und Anastasius zum Nachfolger ernannt. Anastasius schwenkte auf die kaiserliche Politik ein.¹⁵ Von Papst Gregor II. (715–731) ist keine synodale Gegenmaßnahme gegen das Vorgehen Leos III. bekannt. Die Antwortbriefe Gregors auf Leos Maßnahmen unterliegen bezüglich ihrer Echtheit starken Zweifeln (s. Anm. 9). Wohl gab es Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst, aber nicht allein wegen der Ikonen, sondern auch wegen der vom Kaiser verfügten Steuererhöhung in den päpstlichen Patrimonien. Erst Papst Gregor III. (731–741), seiner Abstammung nach ein Syrer, nahm den Fehdehandschuh auf und exkommunizierte¹⁶ die Verächter der Ikonen auf einer römischen Synode am 1. 11. 731.

Die Kontrahenten hatten ihre geistigen Schwerter bisher noch nicht gekreuzt. Als erstem kommt Johannes von Damaskus das Verdienst zu, die christologische Problematik des Bilderstreites aufgegriffen zu haben. Er vertiefte dabei in seinen zwischen 726 und 730 verfaßten Reden für die Bilder¹⁷ die Hauptgedanken, welche Patriarch Germanos von Konstantinopel um die selbe Zeit vorgetragen hatte. Über die theologischen Argumente der Bilderfreunde wird erst an Ort und Stelle (s. Teil II) zu reden sein. Da Leo III. von 731 an bis 741 noch mit Kriegen zur

12) Vgl. dazu Gero, Leo III., 212–217.

13) Vgl. G. Ostrogorsky, Geschichte, 130 f. und Dumeige, 90.

14) F. Dölger, Regesten, Nr. 294.

15) Vgl. Beck, Geschichte, 71 und Dumeige, 91 f.

16) CCO III, 1, 586, Nr. 309; vgl. auch Beck, Geschichte, 72 und Dumeige, 326

17) Sie sind ediert von P. Bonifaz Kotter OSB (PTS 17); vgl. Beck, 73 und C. Andresen (Hg), Handbuch 298–302

Eroberung Italiens – wohl auch um die dortigen Unabhängigkeitsbestrebungen zu beseitigen und den Papst in die Knie zu zwingen – und mit der Abwehr anstürmender Feinde beschäftigt war, konnten die Bilderfreunde in Byzanz wieder aufatmen.

2. Der Bilderstreit unter Kaiser Konstantin V. (741–775)

Die Ruhepause dauerte noch mindestens bis zum Jahre 752/753 an.¹⁸ Denn bis dahin hatte der Kaiser gegen äußere Feinde zu kämpfen. Was hat den Sohn Leos III. gegen die Ikonen und ihre Verehrer aufgebracht? Auch hier erscheinen Motive nur unklar. Eine sogenannte Mahnschrift des Mönchs Georg von Zypern hatte sich für die Verehrung der Ikonen eingesetzt. Die Zeit ihrer Entstehung steht nicht fest. Sie trägt den Titel: „Nouthesia gerontos peri tōn hagiōn eikonōn“¹⁹ und enthält unter anderem die emotional geladene Auseinandersetzung zwischen dem ikonoklastischen Bischof Kosmas und dem greisen Mönch Georg. Theologische Argumente kommen dabei kaum ins Spiel. Im Verlauf des Wortduells beruft sich der Mönch auf die bilderfreundliche Tradition der Konzilien und auf Kanon 82 des sogenannten Concilium Quinisextum (692). Die Mahnschrift steht jedoch noch längst nicht auf der Höhe der Diskussion, welche die vor 754 verfaßten Peuseis, eine in 24 Fragmenten durch die Antirrheseis des Patriarchen Nikephoros überlieferte Anfrage Konstantins V. an die Ikonenverehrer, im Laufe der Zeit auslösen sollten. Der Kaiser fühlte sich ähnlich wie sein Vorgänger Justinian I. zum Theologen berufen und sah sich gedrängt, gegen die Ikonen Stellung zu beziehen, weil er in ihrer Herstellung und Verehrung eine christologische Irrlehre erblickt hatte. So bedient sich Konstantin V. der Christologie, um die Bilderverehrung unmöglich zu machen. In den Peuseis bekennt sich Justinian zur Menschwerdung, zur vermischten Einigung und zum Theotokostitel ganz im Sinne des Konzils von Chalcedon. Er geht in seinen Anfragen an die Bilderverehrer von folgenden Voraussetzungen aus:

- a) Ein Bild kann nur dann wahres Abbild sein, wenn es mit dem Urbild wesensgleich ist.
- b) Wenn die Ikonenverehrer die Person Christi in ihrer gottmenschlichen Personseinheit zeichnen wollen, müßte die Ikone auch die göttliche Natur darstellen, was sich aber als unmöglich erweist, da die göttliche Natur nicht umschrieben werden kann.
- c) Sagen die Ikonenverehrer aber, daß sie nur die menschliche Natur zur Darstellung bringen wollen, reißen sie die Personseinheit Christi nach Art der Nestorianer in eine umschreibbare und in eine unumschreibbare Hälfte auseinander bzw. sie vermischen beide miteinander nach Art der Monophysiten. Die Ikonodulen müssen also zwischen zwei Irrlehren wählen.

18) Nach Nikephoros und Theophanes hat Konstantin bereits wieder ab 746/7 aufgrund einer Katastrophe bilderfeindliche Aktivitäten aufgenommen. Vgl. dazu St. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V with particular attention to the oriental sources* (CSCO 384, Sub. 52), 21 f.

19) Vgl. Dumeige, 286–290 und Gero, *Constantine V*, 25–36; zur Datierung der *Nouthesis* s. ebd. 25–27

d) Wahres Bild Christi kann nur die Hl. Eucharistie sein, weil sie mit Christus wesensgleich ist.²⁰

Die Thesen des Kaisers enthalten indes einige Schwachstellen, welche erst den Bildertheologen nach dem Konzil von Nizäa (787) aufgefallen waren; über sie wird in Teil II dieses Beitrags zu reden sein. Die Meinung, die Eucharistie allein sei Bild Jesu Christi, kann sich auf eine lange Tradition berufen, nämlich auf Ephraem den Syrer, den antimarkionitischen Dialog des Adamantius aus dem 4. Jahrhundert und vor allem auf Eusebius von Caesarea. Der Bischof von Caesarea hatte ja auch die Abbildungen Christi abgelehnt, weshalb er als Kronzeuge beider Aussagen gelten kann.²¹ Gerade an diesem Punkt wird der Zusammenhang zwischen Bilderkult, Eucharistieverständnis und Christologie erkennbar.²²

Um seine bilderfeindliche Theologie durchzusetzen, berief Kaiser Konstantin V. in kaiserlicher Vollmacht die Synode von Hiereia bei Konstantinopel ein. Die 338 Bischöfe tagten vom 10. 2 bis zum 8. 8. 754. Jedoch war außer dem Patriarchen von Konstantinopel kein Oberhaupt der vier übrigen Kirchen anwesend oder durch einen Legaten vertreten. Damit fehlte der Synode ihre Legitimation, was die Väter des Konzils von Nizäa (787) bemerkt hatten. Am 27. 8. wurde der Horos von Hiereia promulgiert. Demnach gelten die Bilderfreunde als Nestorianer, weil sie durch die Darstellung Christi angeblich dessen Personseinheit auftrennen. Die Synode schärft die Nachahmung der Heiligen ein durch ein christliches Leben, verbietet aber die Herstellung von Ikonen, die angeblich keinen Nutzen bringen. Bischöfe und Kaiser schlugen zwar verschiedene Wege in ihrer Argumentation ein, kamen aber doch zum selben ikonoklastischen Ergebnis. Die Bischöfe lehnten die Anfertigung einer Christusikone ab, weil die menschliche Natur ganz in die göttliche Natur aufgenommen und dadurch vergöttlicht worden sei.²³ Sie erweisen sich dadurch als Monophysiten. Kaiser und Bischöfe erfaßten in Hiereia die Menschwerdung Christi nicht tief genug, da sie die Personseinheit Christi falsch gedeutet haben. 60 Jahre später erst gelang es Theodor Studites und Nikephoros, diesen Denkfehler zu entlarven.

Die Quellen wissen über Konstantin V., die Synode von Hiereia und bildfeindliche Maßnahmen einiges zu berichten, wobei sie auch die Konfession des Kaisers näher bestimmen. Die bereits erwähnte Vita Stephani (8. Jahrhundert) erzählt vom Ersatz der Ikonen durch profane Bilder und vom Martyrium des Abtes Stephan am 28.11.764.²⁴ Michael der Syrer (12. Jahrhundert) ordnet Konstantin V. den Monophysiten zu. Er berichtet auch von der Eroberung der syrischen Stadt

20) Vgl. Chr. Schönborn, Christus-Ikone, 163–168; Dumeige, 283–286 und Gero, Constantine V, 37–52

21) S. dazu St. Gero, The eucharistic doctrine of the byzantine iconoclasts, ByZ 68 (1975), 4–22, bes. 16 f.

22) Gegen H. G. Beck, Geschichte, 73; Er schreibt: „Man verankert das Problem in der Christologie, obwohl keine nüchterne Dogmengeschichte in stande ist, diese Verankerung logisch zu rechtfertigen.“ Gerade die bilderfreundlichen Theologen Theodor Studites und Nikephoros haben gezeigt, wie sehr ein unkonsequentes Denken über die *Communicatio idiomatum* zur Ablehnung der Ikonen führen mußte. Vgl. dazu Schönborn, 213 f.

23) Vgl. dazu Chr. Schönborn, Christusikone, 170 f.

24) Vgl. Gero, Constantine V, 112–117.

Qludia, deren Einwohner nach Konstantinopel deportiert wurden. Der Kaiser habe an ihrem monophysitischen Glauben Gefallen gefunden. Nach armenischen Quellen habe Konstantin den Maximus Confessor verurteilt, weil dieser dyophysitisch gedacht habe.²⁵ Diese Mitteilung erweist sich jedoch als glatter Anchronismus, weil der Bekennermönch ja bereits 662 an den Folgen der Mißhandlung unter Kaiser Konstans II., der die Lehre vom einen Willen und der einen Energie in Christus gewaltsam durchsetzen wollte, gestorben ist. Auch die Formulierungen der Anathemata gegen die Bilderfreunde auf der Synode zu Hierieia lassen den Schluß zu, daß Konstantin V. monophysitisch gedacht hatte.²⁶ Darin wurde ja den Bilderfreunden gerade die Trennung der Person Christi zum Vorwurf gemacht. Und vor allem paßt folgende These aus den Peuseis des Kaisers: „Da sie (scil. die menschliche Natur) mit dem Logos zusammengewachsen und substantiell zusammengefügt ist und daher alle Eigenschaften übernommen hat, aus denen die Natur des Logos erkannt wird, wird sie ein es Wesens (homousios) mit ihm“²⁷ in die geistige Landschaft der Monophysiten. Allerdings stempelt Theophanes (9. Jahrhundert) den Kaiser zum Nestorianer ab, der den Theotokostitel geleugnet habe²⁸ – eine Behauptung, der jedoch wenig Wahrscheinlichkeit zukommt.

Erst 769 verurteilte eine römische Synode unter Papst Stephan III. (768–772) die bilderfeindliche Synode von Hierieia.²⁹ Bilderfeindliche Maßnahmen hatte der Kaiser allerdings erst seit 760 getroffen, da ihn kriegerische Auseinandersetzungen mit den Arabern und Bulgaren daran hinderten. So fielen 756 die Bulgaren in byzantinisches Reichsgebiet ein, kurz nachdem Konstantin V. die Grenzfestungen hatte errichten lassen. Jedoch nach den entscheidenden Siegen, in denen der Kaiser eine Bestätigung seiner ikonoklastischen Haltung sah, ließ er Ikonen zerstören, Kirchen entweihen und Bilderfreunde hinrichten. Die erste Hinrichtung eines Bilder verehrenden Mönches ist datiert auf das Jahr 761/762. Es handelt sich dabei um den Kalabiten Andreas. Das nächste datierbare Martyrium fällt in das Jahr 765 und betrifft den berühmten Stephan den Jüngeren. Jedoch standen nicht alle berichteten Martyrien der Mönche mit dem Bilderkult in Beziehung. Der Kaiser wollte nämlich die Landflucht junger Männer verhindern, welche in die Klöster eintraten, um sich dem Kriegsdienst zu entziehen. So sollen etwa zur Zeit Konstantins V. etwa bis zu 100 000 Mönche in Konstantinopel gelebt haben. Im Gegensatz zu den Mönchen hatte der Weltklerus weniger Schwierigkeiten mit dem Kaiser und seinen Erlassen.³⁰ Die zeitgenössischen Quellen malen ein düsteres Bild von Kaiser Konstantin V. und seine Spitznamen Kopronymos bzw. Kabalinos, das heißt der Mistkerl, sprechen für sich.

25) Vgl. ebd. 179 f. und 187.

26) Vgl. Schönborn, 164.

27) Vgl. Dumeige, Nizäa II, 283 f.; Die monophysitisch klingende Formel „ek dyo physeōn“ legt den Gedanken nahe, Christus sei aus zwei unvollkommenen Naturen zusammengesetzt. Daher hat sich in Chalkedon die Formel „en dyo physesin“ durchgesetzt, vgl. F. R. Gahbauer, Das anthropologische Modell, ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon (ÖC, NF Bd. 35), Würzburg 1984, 266 und 354, s. Register, 499

28) Gero, ebd., 144 f.

29) Gero, ebd., 118 und Anm. 24.

30) Gero, ebd., 122–130; Beck, 75 f.

3. Das Konzil von Nizäa (787)

a) Die Zeit vor dem Konzil

Der Nachfolger Kaiser Konstantins V., Kaiser Leo IV. (775–780) betätigte sich kaum als Ikonoklast, jedoch war die Zeit der Bilderverhörer noch nicht gekommen. Kaiserin Irene (797–802) führte für ihren minderjährigen Sohn Konstantin VI. (780–797) seit 780 die Regierungsgeschäfte. Bald nach 780 dachte man an die Einberufung eines Konzils, um die Beschlüsse von Hieria (754) aufzuheben, jedoch schien die Einberufung eines Konzils unter Patriarch Paulus von Konstantinopel nicht geraten. Nach dessen Resignation am 31. 8. 784 wurde Tarasios, vormals Sekretär der Kaiserin, vom Laienstand direkt zur Patriarchenwürde erhoben. Er erwies sich als geschickt genug, die Gegensätze auszugleichen. Papst Hadrian indes, an den bereits 784 eine Einladung zum Konzil ergangen war, lehnte zunächst die Berufung des neuen Patriarchen unter Hinweis auf die Beschlüsse der Synode von Serdica (342/43) ab.³¹ Jedoch zwangen ihn die politischen Verhältnisse zur Anerkennung des neuen Patriarchen. Klugerweise hatte die Kaiserin lange genug gewartet mit der Einberufung des Konzils wegen des Widerstandes von seiten der Ikonoklasten, der sich noch darin zeigte, daß kaiserliche Truppen die Konzilsversammlung im August 787 in der Apostelkirche zu Konstantinopel sprengten, weshalb die Versammlung gut 100 Kilometer weiter südöstlich, an den Ort des ersten ökumenischen Konzils, nach Nizäa verlegt werden mußte.

b) Die Sitzungen des Konzils

Das Konzil dauerte vom 24. 9 bis zum 13. 10. 787. Die feierliche Schlußsitzung fand am 23. 10. im Magnaurapalast in Konstantinopel statt. Den Vorsitz des Konzils hatte Patriarch Tarasios inne, nominell die römischen Legaten. 350 Bischöfe nahmen daran teil, zusätzlich nicht weniger Äbte und Mönche. Die Mönche, insbesondere Abt Sabas vom Studitenkloster versuchten bereits in der ersten Sitzung, ikonoklastische Bischöfe aus der Versammlung auszuschließen mit dem Hinweis, daß deren Weihe, da von Häretikern gespendet, ungültig sei. Tarasios räumte deshalb den Ikonoklasten die Chance ein, ihrem Irrtum abzuschwören und so in Amt und Würde zu bleiben. Da diese dem wohlgemeinten Rat Folge leisteten, fanden sie wieder Aufnahme in die Kirche.

In der zweiten Sitzung wurde der Brief des Papstes Hadrian I. (772–795) an die Herrscher Irene und Konstantin VI. vorgelesen. Die Forderungen des Papstes nach Anerkennung des Primates waren in der griechischen Übersetzung des Brie-

31) Kanon 13 besagter Synode, die nach dem Bruch mit den östlichen (arianischen) Bischöfen nur noch von westlichen Bischöfen weitergeführt wurde, schrieb vor, daß ein Kandidat für das Bischofsamt alle vorhergehenden Weihestufen ausgeübt haben müsse (vgl. Mansi 3, 35 f.) Dieser Kanon wurde zum Streitobjekt gut 80 Jahre nach dem Konzil von Nizäa (787) zwischen Papst Nikolaus I. und Patriarch Photius, s. dazu R. F. Gahbauer, *Gegen den Primat des Papstes, Studien zu Niketas Seides*, Edition, Einführung, Kommentar, München 1975, 142 f. Hier wird ein Unterschied in der Kirchenverfassung zwischen Rom und Byzanz sichtbar, da die Kirche von Rom für ihre Verordnungen Allgemeingültigkeit beansprucht. Zur Darstellung der Regierungszeit der Kaiserin Irene und des Konzils von Nizäa vgl. Beck, *Geschichte*, 77–81 und Dumezil 134–205.

fes getilgt worden, woraus der Unterschied in der Ekklesiologie des Ostens und des Westens sichtbar wird.³² Nachdem in der 3. Sitzung Schreiben des Patriarchen Tarasios an den Klerus der östlichen Patriarchate und von diesem an den Patriarchen verlesen worden waren³³, konnte sich die vierte Sitzung am 1. Oktober endlich mit der theologischen Begründung der Bilderverehrung aus der Tradition befassen. Als Kronzeugen dienten z. B. Johannes Chrysostomus, Basilius von Caesarea, Kyrill von Alexandrien, der Kanon 82 der Synode von Trullo (691/92) und die Schriften des Patriarchen Germanos von Konstantinopel. Es geschah also in Nizäa das Gegenstück zur Synode von Hiereia (754), die ihrerseits die Tradition nach der Ablehnung der Bilder befragt hatte. Folgende Aussagen konnte das Konzil zugunsten der Ikonen machen:

1. Wie die Hl. Schrift zeigt, hat Gott Ikonen zugelassen.
2. Herstellung und Verehrung der Bilder rechtfertigt sich aus der Tradition, was die Väter und die wundertätigen Ikonen bezeugen.
3. Es besteht ein Unterschied zwischen der Anbetung (latreuein) Gottes und der Verehrung der Ikonen. Bilder dürfen verehrt, aber nicht angebetet werden.³⁴ Die Verehrung (proskynēsis) der Heiligen erwächst aus ihrer Vorbildhaftigkeit und dem Bemühen, ihr Beispiel nachzuahmen.

Die fünfte Sitzung verwarf die Synode von Hiereia als unökumenisch, da die fünf Patriarchen, wozu auch der Papst gehört, nicht vertreten waren. Es kommt also ohne den Papst und die vier Patriarchen kein ökumenisches Konzil zustande. Die Gemeinschaft der vier östlichen Patriarchen mit dem Papst an der Spitze verleiht somit dem Konzil von Nizäa (787) wie den übrigen Konzilen ihre Legitimation.³⁵ Somit liefert die Verwerfung der Synode von Hiereia einen Baustein für die Entwicklung der Definition eines ökumenischen Konzils. Nicht nur der Mangel der fehlenden Ökumenizität haftete der bilderfeindlichen Synode an, die Ikonoklasten wurden auch als Nachahmer der Heiden und Juden gebrandmarkt und für die Fälschung von Dikumenten verantwortlich gemacht.

Die 6. Session beantwortete die Frage nach der Darstellbarkeit Christi im Bild. Dazu wurden Texte der Bilderfeinde vorgetragen und widerlegt. Zur Rechtfertigung der Bilder verwiesen die Väter auf die Inkarnation, weshalb in den Ikonen der ungeteilte Christus, das fleischgewordene Wort, dargestellt werde. Wer Christus in menschlicher Gestalt darstelle, bekenne sich zur Realität seiner Menschwerdung, d. h. den Ikonoklasten wird die Leugnung der Menschwerdung des Logos zur Last gelegt. Widerlegt wurde auch der Einwand der Synode von

32) Vgl. dazu Mansi 12,1057.

33) Vgl. Mansi 12,1120–1154.

34) Dieses Argument stammt von Anastasius von Antiochien, s. Mansi 13,56 A; vgl. Dumeige 163, s. auch Johannes von Damaskus, *contra imaginum calumniatores orationes tres*, or. III,6 (PTS 17,p. 76,37–40); s. dazu Th. Nikolaou, *Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskus*, OstKSt 25 (1976), 159 f.; vgl. auch C. Andresen (Hg.), *Handbuch*, 302; s. auch Schönborn, 188, Anm. 59, dort wird Anastasius nicht erwähnt, wohl aber Prokopius von Gaza.

35) Auch Theodor Studites sprach dem Konzil von Nizäa (787) Ökumenizität zu, weil es von den fünf Patriarchen rezipiert worden war (Ep. lib. II; PG 99,1305 B), ausführlicher zu dieser These s. Teil III dieses Beitrags.

Hiereia, die Eucharistie sei das wahre Bild Christi. Leib und Blut Jesu Christi sind danach nicht sein Bild, sondern er selbst ist darin gegenwärtig. Die Konzilsväter verweisen in diesem Zusammenhang auf den Einsetzungsbericht.³⁶

Die siebte Sitzung erließ am 13. Oktober die Konzilsdefinition (Horos) von Nizäa. Sie enthält die Verurteilung der Synode von Hiereia und aller christologischen Irrlehrer, angefangen von Arius bis zu Papst Honorius. Demgegenüber wird verwiesen auf die rechtgläubige Überlieferung der katholischen Kirche. Die Darstellung Christi und der Heiligen stehe zu Gebote, denn ihr Anblick lasse den Betrachter an die Urbilder denken und führe zur rechten Verehrung der auf dem Bild dargestellten Wirklichkeit. Am Schluß blieb Patriarch Tarasios die Aufgabe, den Herrschern Konstantin und Irene für die dem Konzil erwiesene Gunst zu danken und Papst Hadrian vom Konzil zu berichten. Ein Schreiben teilte auch dem Klerus von Konstantinopel die Beschlüsse des Konzils mit.

Gegenstand des Konzils waren indes nicht allein die Ikonen. Die Versammlung erließ auch einige disziplinäre Vorschriften in 22 Kanones. Politisch bedeutsam ist daraus Kanon 3, da er die Einflußnahme der weltlichen Macht auf die Bestellung von Bischöfen verbietet. Auch dieser Kanon zeugt vom Streben der Kirche nach Freiheit von staatlicher Bevormundung.

4. Die Nachgeschichte des Konzils bis 843

Den Sieg der Ikonen machten aber allmählich politische Unklugheiten der Kaiserin nach dem Sturz Konstantins VI. im Jahre 797 wieder zunichte. Schwierigkeiten im Kampf mit den gegen Byzanz anstürmenden Bulgaren, mit dem rebellischen Thema Armeniakon und mit dem nach der Macht strebenden Sohn Konstantin hatten schon vorher das Ihrige zur Verschärfung der Situation beigetragen. Am 31. 10. 802 wurde Irene gestürzt und Nikephoros I., ein Ikonoklast, übernahm bis 811 die Herrschaft.

Aber nicht nur im Osten, auch im Westen stieß das Konzil von Nizäa auf Ablehnung. Karl der Große, der Herrscher der aufstrebenden Franken, beauftragte seinen Hoftheologen, Bischof Theodulph von Orleans, die bilderfreundlichen Beschlüsse von Nizäa zu widerlegen. Dessen geistiges Produkt ging unter der Bezeichnung *Libri Carolini* in die Geschichte ein. Darin wurde der in Nizäa kanonisch festgelegte Unterschied zwischen Anbetung und Verehrung verwischt. Das Wort der göttlichen Offenbarung kann nach dem Verständnis der *Libri Carolini* nicht materiell im Bild dargestellt werden, auch erschließe die Hl. Schrift dem Menschen das offenbarende Handeln Gottes zur Genüge. In der weiteren Folge seien Ikonen für das Heil des Menschen entbehrlich, es fehle ihnen der Hinweischarakter auf das Urbild.³⁷ Bei all ihrer Kritik nehmen die *Libri Carolini* eine Mittelstellung zwischen der bilderfeindlichen Synode von Hiereia und dem bilderfeindlichen Konzil von Nizäa ein. Karl der Große ließ nämlich zwar keine Bilder zerstören, wies ihnen aber lediglich dekorative und unterweisende Funktion zu.

36) Vgl. Mansi 13,261 f.

37) Vgl. Dumeige, 210–212; P. Stockmeier ging in seinem Referat noch ausführlicher auf die *Libri Carolini* ein, welche sich auf ältere Autoren, wie z. B. Augustinus beriefen.

Die Leitgedanken der Libri Carolini erhielten in der Frankfurter Synode (794) rechtliche Verbindlichkeit. Karl ließ die Beschlüsse der Synode Papst Hadrian überbringen und bat ihn um seine Zustimmung. Der Papst verweigerte diese jedoch und verfaßte einen Brief, in welchem er die Beschlüsse von Nizäa verteidigte unter Berufung auf die Tradition der Väter. Spannungen zwischen dem Papst und dem Frankenherrscher bestanden ohnehin schon, da Karl ihm noch nicht die versprochenen Patrimonien übergeben hatte. 30 Jahre später vertrat die Pariser Synode (825) in abgemilderter Form den Standpunkt der Frankfurter Synode. Diese Tatsachen zeigen, daß im 8./9. Jh. der Westen eine Krise des Bild- und Symbolbegriffs überwinden mußte.

Blicken wir wieder nach Byzanz. Noch konnten sich die Bilderfreunde dort unter K. Nikephoros der Ruhe erfreuen, aber die militärischen Niederlagen gegen die Bulgaren riefen wieder die Ikonoklasten auf den Plan, welche die Schuld für die Katastrophen den Bilderfreunden gaben. Zudem hatten die Eiferer unter den studitischen Mönchen, die sogenannten Zeloten, die Rechtmäßigkeit mancher Bischöfe angezweifelt und so für Unruhe gesorgt. Solange aber der äußere Feind, der Bulgarenkhan Krum noch lebte, ließ sich noch nichts gegen die Bilderfreunde unternehmen. Die Gelegenheit dazu bot sich erst K. Leo V. (813-820) nach dem Tode Krums am 14. 4. 814. Leo V. teilte nämlich mit nicht wenigen Vertretern des Militärs die Überzeugung von einem ursächlichen Zusammenhang zwischen der bilderstürmenden Gesinnung Konstantins V. und dem Segen Gottes für seine Kriegstaten.³⁸ Die Unzufriedenheit im Volk an der politischen und wirtschaftlichen Lage wuchs, man sehnte in weiten Kreisen die Zeiten Konstantins V. herbei. Daher ließ Kaiser Leo V. die neue Welle des Bildersturms theologisch vorbereiten. Nach Ostern 815 trat eine bilderfeindliche Synode in der Hagia Sophia zusammen, bestätigte die Beschlüsse von Hiereia und verwarf die von Nizäa.³⁹ Bilderfreundliche Prälaten und Mönche wurden eingekerkert oder verbannt, darunter auch Theodor Studites. Erst Kaiser Michael III. (820-829), der Nachfolger des 820 ermordeten Leo V., erlaubte den Verbannten die Rückkehr in die Heimat. Auf Michael folgte dessen Sohn Theophilos (829-842), der nochmals die Bilderfreunde grausam verfolgte. Jedoch entzog ihm die Eroberung von Amorion, der Hauptstadt Anatoliens durch die Araber, die Gunst des Volkes. So konnte schließlich nach dem Tod des Kaisers dessen Witwe Theodora die Wende herbeiführen. Mit Hilfe einer Synode gelang es ihr, die Bilderverehrung endgültig wiederherzustellen.

II. Die theologische Begründung für die Verehrung der Ikonen

Der äußere Lauf der Ereignisse, welcher von politischen Interessen gesteuert wurde, veranlaßt die Frage nach der inneren, d. h. spirituell-theologischen Motivation der Auseinandersetzungen. Bereits das Verhältnis Konstantins V. zu den Bildern war von theologischen Positionen bestimmt. Im wesentlichen haben vier Theologen in der Zeit des Bildersturms über das Wesen des Bildes und seine Verehrung nachgedacht. Ihren Gedankengängen wollen wir nun nachgehen.

38) Beck, Geschichte, 86.

39) S. den Horos der Synode bei Dumeige, 311 f.

1. Patriarch Germanos von Konstantinopel (715-730)

Er unterstreicht in seinen Briefen an die ikonoklastischen Bischöfe Johannes von Synnada, Konstantin von Nakoleia und Thomas von Klaudiupolis⁴⁰ den moralischen Ansporn, welcher von den Heiligenbildern ausgeht. Sie regen zur Nachahmung der Heiligen an. Das im Glauben als wahr Erkannte soll mit den leiblichen Augen gesehen werden können, damit die Überzeugung fester wird. Die Menschwerdung Christi rechtfertigt die Herstellung und Verehrung von Ikonen. Diese widerlegen die Häretiker, welche frivol behaupten, daß Christus nur scheinbar Mensch geworden sei, d. h. die Ikonoklasten werden mit den Doketen in Beziehung gebracht. Im Brief an Johannes von Synnada schreibt der Patriarch: „Im Sinne des festen Glaubens an Christus bilden wir den Ausdruck (charaktera) seines heiligen Fleisches auf den Ikonen ab und verehren diese und bezeugen ihnen die gebührende Reverenz, denn durch sie werden wir an seine lebenspendende und unaussprechliche Menschwerdung erinnert.“⁴¹ Dem Begriff „charaktēr“ wird bei Johannes von Damaskus vor allem in der nachnizänischen Ikonentheologie große Bedeutung zukommen, denn Gott hat in seiner Menschwerdung einen sichtbaren Ausdruck (charakter) des Fleisches angenommen, der in der Ikone betrachtet werden kann.

2. Johannes von Damaskus (650-754)

Der Priestermönch aus Syrien vertieft die Gedanken des Germanos in seinen Reden über die Bilder, welche um 726-730, also in der ersten Phase des Bildersturms unter K. Leo verfaßt wurde.⁴² In seiner ersten Rede gegen die Verleumder der Bilder definiert er das Wesen der Ikone: „Eikon ist also ein Ebenbild, welches das Urbild kennzeichnet und sich doch von ihm unterscheidet.“⁴³ In Oratio III, 16 lautet die Definition noch umfassender: „Eikon ist also ein Ebenbild (homoïōma) und Beispiel (paradeigma) und Abprägung (ektypōma) von irgendetwas und zeigt in sich das Abgebildete“.⁴⁴ Was bedeuten die genannten Begriffe im einzelnen? Paradeigma dient als Hinweis auf das Urbild. Wie nach der Erkenntnislehre Platons das Sinnending auf die Idee hinweist, so offenbart die Eikon das Dargestellte und ist ihm ähnlich. Die Ähnlichkeit (homoïōma) schließt aber auch die Unähnlichkeit im Wesen mit ein. Das dritte Element der Abprägung beinhaltet die Ursprungsbeziehung zum Urbild, das in der Ikone wiedergegeben werden soll.⁴⁵ Bild und Urbild gehören wie Ursache und Wirkung zusammen. In der Ursprungsrelation haben wohl die sogenannten Acheiropoietai, d. h. die nicht von menschlicher Hand gefertigten Ikonen ihren theologischen Ort. Denn die auf den Bildern Dargestellten haben sich, wie die Legenden erzählen, auf den Ikonen selbst abgebildet. Johannes von Damaskus denkt platonisch, wenn er dem Bild am Urbild

40) Mansi 13,100 B-128 A.

41) Mansi 13,101 BC; Schönborn, 174 und Anm. 6.

42) S. die Edition von B. Kotter, PTS 17.

43) Or. I,9 (PTS 17,p. 83,3-5); vgl. Nikolaou, Ikonenverehrung, 147.

44) PTS 17,p. 125; Nikolaou, ebd.

45) Vgl. Nikolaou, 147f. und C. Andresen (Hg.), Handbuch, 300.

Anteil (methexis) gibt. Je geringer danach die Teilhabe ist, desto geringer ist die Ähnlichkeit mit dem Urbild.⁴⁶

Was kann nach dem Verständnis des Damaszeners überhaupt abgebildet werden? Er antwortet: „Wir können Bilder aller Gestalten anfertigen, die wir gesehen haben.“⁴⁷ Die göttliche Natur hingegen ist gestaltlos, unsichtbar, unbegreifbar und unumschreibbar (aperigrafos). Darf man dann die Hl. Dreifaltigkeit abbilden? Die Antwort des Theologen antwortet positiv, denn Gott hat selbst als erster das Bild hergestellt. Er hat nämlich seinen Sohn als sein lebendes Ebenbild gezeugt und den Menschen nach seinem Bild geschaffen. Ferner erblickte Adam Gott und hörte dessen Schritte, vernahm seine Stimme. Und Abraham sah bei der Eiche von Mamre nicht das Wesen Gottes, das kein Mensch je geschaut hat, sondern ein Bild Gottes, fiel nieder und verehrte es (prosekynēsen).⁴⁸

Johannes von Damaskus erblickt eine Rechtfertigung der Ikone auch in der Menschwerdung Christi. So schreibt er:

„Wenn er, der durch seine überlegene Natur nicht Leib und Form, nicht Quantität und Qualität und Ausmaß hat, Er, der in göttlicher Gestalt war und Knechtsgestalt annahm (Phil. 2,6 f.), sich dadurch quantitativ und qualitativ begrenzt hat und leibliche Hülle angenommen hat, so muß man auf Tafeln sein Bild zeichnen und Ihn, der sich uns offenbart hat, den anderen zeigen.“⁴⁹

Da sich Christus begrenzt hat in der Annahme der menschlichen Natur, ist seine Person umschreibbar geworden in der Ikone. Diesen Gedanken hat Theodor Studites noch ausführlicher erklärt. Auch wird dabei ein Zusammenhang mit der Offenbarungstheologie sichtbar, d. h. die Ikone ist Offenbarungsträger -ein Gedanke, den im 20. Jh. der russische Theologe Leonid Ouspensky klar ausgesprochen hat.⁵⁰

Im Zusammenhang mit der Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes steht auch die positive Wertung der Materie durch den Damaszener, die auch so beurteilt werden muß, wenn die Menschwerdung Christi als Grundlage für die Ikonen dienen soll. So erklärt der Kirchenvater:

Ich bete nicht die Materie an, sondern ich bete den Schöpfer der Materie an, der um meinetwillen selbst Materie wurde und es auf sich nahm, in der Materie zu leben, der mittels der Materie meine Rettung ins Werk setzte... Die übrige Materie aber verehere und achte ich, durch die meine Rettung zustande kam, da sie von göttlicher Wirkkraft und Gnade erfüllt ist... Das Kreuzesholz... die Schädelstätte, das heilige Grab, die Quelle meiner Auferstehung, sind sie nicht Materie?

46) Vgl. Schönborn, 184. 47) Or. III,24 (PTS 17,p. 131,20-22); Nikolaou, 155

48) Vgl. Or. III,24 und III,26 (p. 132,6-133,29).

49) De imag. or. I,8 (III,8), (PTS 17,p. 82 bzw. PG 94,1240 A), Übersetzung s. Vl. Ivanov, Grundsätze der orthodoxen Ikonenkunde, OstKSt 36 (1987), 108.

50) L. Ouspensky-W. Lossky, Der Sinn der Ikonen, Bern-Olten 1952; Auf S. 26 steht folgender bemerkenswerter Satz: „Die Bildverehrung ist dem Wesen des Christentums ureigen, weil das Christentum nicht nur die Offenbarung des Wortes Gottes, sondern auch des Bildes Gottes ist. Durch die Menschwerdung offenbart das Wort Gottes der Welt das Bild des Vaters.“

Das Gold und Silber (der liturgischen Geräte) . . . Mach die Materie nicht schlecht. Sie ist nämlich nicht ehrlos. Denn nichts ist ehrlos, was von Gott kommt.“⁵¹

Wie der Zusammenhang des Textes nahelegt, haben die Bilderfeinde weder die Menschwerdung noch in ihrer Konsequenz die Ikone recht gewürdigt, weil sie einen falschen Transzendenz- und Materiebegriff zugrundegelegt haben.

Ferner relativiert der Damazener das alttestamentliche Bilderverbot nach Ex. 20,4. Dieses galt demnach nur für die Israeliten, die zur Götzendienerei neigten. Die Christen stehen aber nicht mehr unter dem Gesetz, sondern in der Gnade. Außerdem hat Gott selbst Bilder angefertigt, welche Abraham, Moses, Isaias und die Propheten gesehen haben. Das erste Bild aber, das Gott hergestellt hat, ist der Gottessohn und dann der Mensch nach dem Bild und Gleichnis Gottes.⁵² So hat sich mit Recht eine Tradition der Ikonen gebildet, die nicht mehr aufgehoben werden darf.

Entgegen den Vorwürfen der Ikonoklasten, die Ikonenfreunde beten Ikonen an, unterscheidet Johannes zwischen der anbetenden Verehrung, die nur Gott zukommt (*latreia*) und der einfachen Verehrung (*proskynēsis*), die wegen Gott seinen Dienern, den Heiligen, gebührt. Die den Ikonen erwiesene Verehrung wird den darauf Abgebildeten zuteil.⁵³ Die Konzilsversammlung von Nizäa (787) hatte sich diese Gedanken zueigengemacht und gegen die Argumente der Ikonoklasten ins Feld geführt.

Schließlich betrachtet Johannes die Ikonen als etwas Gnadenerfülltes und als Geistträger. Hier kommt ein Gedanke zum Tragen, der den Wesensunterschied zwischen der Ikone und dem Dargestellten aufzuheben scheint. Von solchem Denken haben sich jedoch die Bildertheologen nach Nizäa, Patriarch Nikephoros und Abt Theodor Studites gelöst.

3. Patriarch Nikephoros von Konstantinopel (806–815)

Erst etwa 60 Jahre nach der Synode von Hiereia haben Theologen die fragwürdigen theologischen Positionen der Bilderfeinde durchschaut. Besonderes Verdienst kommt dabei dem Patriarchen Nikephoros von Konstantinopel und dem Abt des Studitenklosters in der selben Stadt, Theodor Studites, zu. Beide haben den ungenauen Umgang der Ikonoklasten mit dem Begriff der Unumschreibbarkeit (*aperigrapsia*) durchschaut. Konstantin V. hatte nämlich in enger Anlehnung an Eusebius von Caesarea die Frage gestellt: „Der Leib Christi ist jetzt unvergänglich geworden und hat die Unsterblichkeit geerbt. Wo bleibt dann das, was umschrieben werden kann? Wie ließe sich umschreiben, was durch die geschlossenen Türen zu den Jüngern gekommen und durch kein Hindernis eingeschlossen ist?“⁵⁴ Nikephoros definiert den Begriff des Umschriebenen (*perigraphē*) als Begrenztsein durch Ort und Zeit. Umschreibbar ist auch das, was vom Verstand be-

51) *De imag. or.* I,16 (PTS 17,p. 89 f.) Übersetzung s. Schönborn 185.

52) Vgl. zu diesem Gedanken *De imag. or.* I,8 (PTS 17,p. 80–82) und II,20 (p. 119); s. auch Anm. 48.

53) Vgl. *De imag. or.* I,14 (PTS 17,p. 87) und III,6 (ebd. p. 75–78); vgl. Nikolaou 159 f.

54) Schönborn, 198.

griffen werden kann.⁵⁵ Daß der Auferstandene durch verschlossene Türen eingetreten sei, „beweist, daß sein Leib immer noch eine endliche, umschreibbare Erscheinungsweise hat, auch wenn er nicht mehr der Vergänglichkeit unterworfen ist.“⁵⁶

Ferner deckt Nikephoros den Denkfehler der Ikonoklasten auf, die annehmen, der Leib Christi habe aufgehört, ein menschlicher Leib zu sein. Kaiser Konstantin V. und die Bilderfeinde bewerten nämlich Leiblichkeit und Umschreibbarkeit als Folgen der Sünde, so daß Erlösung nicht nur Befreiung von der Verderbnis der Sünde, sondern von der Leiblichkeit selbst bedeute. Nikephoros korrigiert daraufhin den Denkansatz der Ikonoklasten dadurch, daß er zwischen Erneuerung und Verwandlung des Menschen unterscheidet. Ebenso wie die Vergöttlichung des Menschen nicht dessen Wesensverwandlung als Aufhebung der Leiblichkeit bedeute, so bleibe die menschliche Natur Jesu Christi als solche auch nach dessen Auferstehung erhalten.

Trotz seiner scharfen Analysen ließ der byzantinische Patriarch aber eine wichtige Frage offen. Er hatte sich nämlich nicht dem Problem gestellt, wie ein und derselbe Christus unumschreibbar und umschreibbar zugleich sein könne. Da seine Christologie auf halbem Weg stehen blieb, mußte Theodor Studites den weiteren Schritt unternehmen.

4. Theodor Studites (759–826)

Seine Ikonentheologie konzentriert sich zunächst auf den Begriff der Person. Ein Bild stellt nicht das Wesen einer Person dar, sondern ihre charakteristischen Eigenschaften. Möglicherweise ist dies ein Argument gegen die Ansicht der Ikonoklasten, Christus habe nicht einen bestimmten Menschen angenommen, sondern den Menschen im allgemeinen, der bildlich nicht dargestellt werden könne. Dagegen führt Theodor folgendes an: „Das Allgemeine hat nur in den Individuen Bestand, so zum Beispiel das Menschsein in Petrus, Paulus und den anderen Individuen der menschlichen Spezies. Wenn die Individuen nicht existieren, dann gibt es auch keine Menschheit im Allgemeinen.“⁵⁷ Und Theodor verweist hier wie bereits Johannes von Damaskus auf die falsche, manichäische Einstellung der Bilderstürmer zur Materie und zur Menschwerdung Christi. Wenn nämlich die Menschheit nicht individuell existiere, werde seine Inkarnation zum bloßen Phantasiegebilde.

Von seinem Personbegriff her kann der Studite ein weiteres Argument der Bilderfeinde widerlegen. Diese berufen sich nämlich auf die Göttlichkeit der einen Person Jesu Christi, welche man nicht bildlich darstellen könne. Versuche man dies jedoch, so werde eine menschliche, umschreibbare Person neben die göttliche unumschreibbare eingeführt, was der Irrlehre der Nestorianer gleichkomme. Theodor verweist demgegenüber auf Christus als zusammengesetzte Person, in der die beiden Naturen gemeinsam ihren Selbststand besitzen. Er sagt:

„Wir bekennen, daß die Person des ewigen Wortes die den beiden Naturen gemeinsame Person geworden ist, und daß sie der (konkreten)menschlichen Natur mit allen ihren Eigenschaften, die sie von

55) Antirrheticus II,22 (PG 100, 3568–357A); vgl. Schönborn, 199 f.

56) Schönborn, 203.

57) Antirrheticus III,15 (PG 99,396D); Schönborn, 210.

anderen Naturen unterscheidet, in ihr Selbstand verliehen hat. Deshalb sagen wir zurecht, daß ein-und dieselbe Person des Ewigen Wortes der göttlichen Natur nach unumschreibbar, unserer menschlichen Natur nach umschreibbar ist. Die menschliche Natur Christi . . . wird in der Person des Logos individuell sichtbar und umschreibbar.“⁵⁸

Hier zieht Theodor möglicherweise eine Folgerung aus den Auseinandersetzungen Kyrills von Alexandrien mit den Nestorianern über die Leidensfähigkeit der göttlichen Natur. Kyrill hatte die Leidlosigkeit der göttlichen Natur an sich, ihre Leidensfähigkeit aber aufgrund der Einheit mit der menschlichen Natur gelehrt. Nach denselben Prinzipien denkt der Studite über die Unumschreibbarkeit der göttlichen Natur in der Vereinigung mit der menschlichen. Wäre Christus nicht umschreibbar, könnte er auch nicht leiden.⁵⁹ Die Ikonoklasten leugnen in ihrer Konsequenz also Menschwerdung und Leidensfähigkeit des Gottessohnes und damit unsere Erlösung. Hinter der Darstellbarkeit der Person Christi steht das Paradox der Menschwerdung: „Das Unsichtbare wird sichtbar.“⁶⁰ Davon unterscheidet Theodor jedoch die Nichtdarstellbarkeit Christi als zweite göttliche Person.

Theodor definiert das Wesen der Ikone, wobei er eine Mittelstellung zwischen Johannes von Damaskus und Nikephoros einnimmt. Hatte der Damaszener die Beziehung zwischen Ikone und Urbild zu eng gesehen und hatte Nikephoros Vorbild und Abbild stärker voneinander getrennt, so sieht der Studite die Gegenwart des Urbildes in der Ikone aufgrund der Ähnlichkeit der dargestellten Person verwirklicht. Träfe dies nicht zu, wären Urbild und Ikone identisch, was Konstantin V. letztlich in seiner Eucharistielehre postuliert hatte. Theodor bestimmt das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild nicht als wesens-, sondern als beziehungsmaßig, was durch die Namensaufschrift auf der Ikone zum Ausdruck komme. Dadurch könne die Ausprägung (charaktēr) der Person Christi in der Ikone sichtbar und somit verehrt werden. Geht diese Ausprägung im Lauf der Zeit verloren, darf man, wie der Studite zugesteht, die Ikone wie ein gewöhnliches Stück Holz verbrennen.

Worin besteht der Sinn der Ikone? Keineswegs geht es dem Studiten darum, die Bedeutung des Bildes im katechetischen Sinne als *biblia pauperum* zu sehen. Er läßt die Ansicht nicht gelten, die Ikone sei ein Zugeständnis an die einfacheren Menschen, welche der Veranschaulichung im Bilde bedürfen, um den Glaubensinhalt besser begreifen zu können. Wer so denke, reiße den Glauben auseinander, der weder Weglassung noch Zusätze nötig habe. Schließlich widerspreche solches Denken dem Grundsatz des hl. Basilius, wonach das, was das Wort der Frohbotschaft durch das Ohr in den Menschen hineingelangen lasse, das schweigende Bild durch Nachahmung sichtbar mache.⁶¹ Vielmehr gehört nach der Überzeugung des Studiten das Bild zu Christus wie der Schatten zum Körper. Beide kön-

58) *Antirrheticus* III,24 (PG 99,400 CD); Schönborn, 213.

59) Vgl. zu diesem Problemkreis F. R. Gahbauer, *Modell*, 399 mit Textbeleg; vgl. *Antirrheticus* III,6 (PG 99,392 D); s. dazu C. Andresen, *Handbuch*, 316.

60) *Antirrheticus* I,2 (PG 99,332 A); Schönborn, 209; C. Andresen, *ebd.*

61) *Epistolarum liber* II,121 (PG 99,1537 C); vgl. C. Andresen, *Handbuch*, 316 f. und Schönborn, 222.

nen nicht voneinander getrennt werden. Zwischen Archetyp und Bild besteht ein wechselseitiges Verhältnis. So ist der Archetyp im Bild und wird darin erkannt und verehrt.⁶² Daher besteht die Aufgabe des Bildes darin, den Betrachter emporzuführen zur geistigen Schau: „Was gibt es nützlicheres, was führt uns mehr empor als das Bild? Es ist ja eine Vorahnung der eigentlichen Schau, und, um einen Vergleich zu gebrauchen, es ist wie das Licht des Mondes im Verhältnis zum Sonnenlicht.“⁶³ Jedoch erschöpft sich die Bedeutung des Bildes nicht mit dessen analogischer Funktion, denn sonst würde das Bild zugunsten der wahren Wirklichkeit jenseits aller Bilder abgewertet. Der Studite ist kein Platoniker! Das Ziel der christlichen Betrachtung kann nicht die geistige Schau sein, denn „dann hätte das ewige Wort auch nur auf geistige Weise zu uns kommen gebraucht.“⁶⁴

Wie in Christus Göttliches und Menschliches eine Einheit bilden, so muß die Ikonenverehrung sichtbar und geistig zugleich sein. Letzter Grund für die Ikone und ihre Verehrung ist die Menschwerdung des Gottessohnes, der dadurch nichts von seiner göttlichen Würde verliert. Theodor Studites stellt die Bilderfeinde ganz deutlich vor diese Konsequenzen. Er sagt: „Wenn aber Christus für uns arm geworden ist, wie sollen dann an ihm nicht die Kennmale der Armut sichtbar sein, wie Farbe, Greifbarkeit, Leib? Durch all das und in all dem ist er aber umschreibbar. Wer das nicht bekennt, zerstört die Heilsökonomie des ewigen Wortes.“⁶⁵

III. Die kirchenrechtliche Stellung des Konzils von Nizäa

Die Konzilsversammlung von Nizäa sah ihre Aufgabe in der Aufhebung der bilderfeindlichen Beschlüsse der Synode von Hiereia (754). Diese Synode konnte nach dem Rechtsempfinden des Theodor von Studion und der zeitgenössischen Bilderfreunde keine Gültigkeit besitzen, weil sie von den vier Patriarchen,⁶⁶ d.h. den Oberhäuptern der Kirchen von Rom, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem verurteilt worden war. Nur der Patriarch von Konstantinopel verlieh ihr durch seinen Vorsitz im Namen des Kaisers Konstantin V. Legitimation. Dieser Zustand dauerte freilich nur 33 Jahre bis zum Konzil von Nizäa an. Die Ablehnung der Synode der Ikonoklasten besitzt ihre Rechtsgrundlage in der sog. Pentarchie, – ein Begriff, der in der Sekundärliteratur der Neuzeit geprägt wurde. Pentarchie bedeutet die Leitung der Gesamtkirche durch die fünf Patriarchen: Rom Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Die Stellung Roms im Reigen der fünf wird je nach Ausgangssituation verschieden gesehen. In Zeiten guter Beziehungen zum Papst wird sein Primat über die vier Patriarchen anerkannt, in Zeiten der Spannungen mit dem Nachfolger Petri wird er hingegen gelehnet und die grundsätzliche Ranggleichheit aller Patriarchen unterstrichen. Die Pentarchie erhielt wichtige Impulse bereits aus der Zeit vor K. Justinian, erreichte aber als Theorie erstmals einen vorläufigen Höhepunkt im Zeitalter des Ikonoklasmus. Ihre wichtigsten Vertreter sind während der genannten Epoche Patriarch Tarasios

62) Vgl. Handbuch, 314.

63) Epist. lib. II,36 (PG 99,1220 A); vgl. Schönborn, 219.

64) Antirrhet. lib. I,7, (PG 99,336 D); Schönborn, 221.

65) Schönborn, 224.

66) Ep. lib. II,72 (PG 99,1305 B).

(730–806) Abt Theodor von Studion (759–826) und Patriarch Nikephoros von Konstantinopel (750/8–828/9). Ihnen soll nun unsere Aufmerksamkeit gewidmet sein.

1. Patriarch Tarasios

Tarasios folgte dem alten Brauch und sandte nach seiner Bestätigung durch Papst Hadrian I. (772–795) im selben Jahr den übrigen Patriarchen Glaubensbekenntnis und Inthronistika zu.⁶⁷ Damit gab er sein Bekenntnis zur Gemeinschaft der fünf Patriarchen in der einen Kirche kund und bat um Aufnahme in ihre *Communio*, um ihr Gebet und ihre brüderliche Hilfe. Demgemäß unterstrich er während der ersten Sessio des Konzils von Nizäa in der Rede an die Versammlung, daß er die Väter zusammengerufen habe, damit ihre Lehrentscheidung mit den Lehrsätzen der früheren rechtgläubigen Konzilien übereinstimme. Und weil es dem Willen der Rechtgläubigen entspreche, daß sich ein ökumenisches Konzil versammeln solle, haben sich die Legaten des Papstes und der vier Patriarchen des Ostens in Nizäa eingefunden.⁶⁸ M.a.W. Tarasios ist überzeugt, daß nur unter der Teilnahme aller Patriarchen bzw. ihrer Gesandten ein ökumenisches Konzil zustandekommen könne. Er vertritt im Grunde dieselbe Lehre vom ökumenischen Konzil und den fünf Patriarchen, welche Theodor Studites jedoch viel ausführlicher und unter Beiziehung plastischer Vergleiche begründet hatte.

2. Theodor von Studion

In seinem Brief an den Sakkelarios Leon kommt der Studitenabt plötzlich auf Mt. 16, 19 zu sprechen, wobei er die Stelle gegenüber dem Originaltext verändert:

„Was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein und was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch Himmel gelöst sein. Was für Menschen sind es, denen dieser Auftrag gegeben worden ist? – Die Apostel und ihre Nachfolger? – Derjenige, der auf dem römischen Stuhl sitzt und der Erste ist; derjenige, der auf dem Stuhl von Konstantinopel sitzt und der Zweite ist, und nach ihnen die von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem: Das ist die pentarchische Autorität der Kirche. Ihnen kommt die Entscheidung über die göttlichen Lehren zu. Der Kaiser und die weltliche Autorität haben die Pflicht, ihnen zu helfen und zu bestätigen, was sie entschieden haben.“⁶⁹

Dieser Text beinhaltet im wesentlichen drei Aussagen:

1. Theodor verändert den Singular der Verheißung Jesu an Petrus in einen Plural und spricht so allen Aposteln in gleicher Weise Anteil an der Binde- und Lösegewalt zu.

67) Mansi XII, 1119–1127; Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat du Constantinople*, Nr. 351 und 352; vgl. P. O'Connell, *The ecclesiology of St. Nicephorus I.* (758–828), *OrChrA* 194,17.

68) Mansi XII, 1003 C; vgl. O'Connell, 21.

69) F. Dvornik, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966, 116; s. Ep. lib. II, 129 (PG 99,1417 C).

2. Ihre Nachfolger sind die fünf Patriarchen, welche in der klassischen Reihenfolge aufgezählt werden mit Rom an der Spitze. Worin jedoch der Vorrang des Papstes bestehen soll, wird an dieser Stelle nicht deutlich. Alle fünf üben in gleicher Weise die Leitungsgewalt über die gesamte Kirche aus. Sie sind die fünf Häupter der einen Kirche, ohne welche keine gültige Konzilsdefinition zustande kommt. Nur von diesen empfängt das Konzil seine Legitimation und verdient erst dann die Bezeichnung „ökumenisch.“

3. Nicht der Kaiser und seine Beamten besitzen die Vollmacht, Dogmen zu formulieren. An diesem Punkte übt der Studite indirekt Kritik an den Ikonoklasten, die der kaiserlichen Linie folgen. Es wird hier allzu deutlich, daß es im Bilderstreit nicht nur um die Ikonen und ihre theologische Begründung im Zusammenhang mit der Christologie, sondern auch um die Befreiung der Kirche aus der Gewalt Herrschaft der ikonoklastischen Kaiser ging, die einer im Grunde antikeidnischen, jedoch im weiteren Verlauf christlich verbrämten Ideologie ihre Machtstellung verdankt haben. Theodor Studites verweist den Staat in seine Grenzen. Dieser hat demnach im religiösen Bereich nicht primär herrschende, sondern kooperative Funktionen auszuüben.

Es ließen sich noch einige Erklärungen zu den Texten aus der Feder des Studiten hinzufügen,⁷⁰ doch lassen wir abschließend noch den Patriarchen Nikephoros zu Wort kommen.

3. Patriarch Nikephoros

In seiner Schrift zur Verteidigung der Ikonen stellt er die Gepflogenheit, alle Streitfälle von ökumenischen Konzilien lösen zu lassen, als Norm hin. Die Aufgabe der ökumenischen Konzilien besteht darin, in Übereinstimmung und unter Billigung der apostolischen Bischofssitze, womit die fünf Patriarchate gemeint sind, für die gesamte Kirche verbindliche Glaubensdefinitionen zu formulieren.⁷¹

Dementsprechend wurden die Ikonoklasten aus der katholischen Kirche ausgeschlossen. Das bezeugen die Schriften, welche „jüngst vom allerheiligsten und seligen Erzbischof des alten Rom, d.h. dem ersten Apostolischen Stuhl gesandt wurden.“⁷²

Der Papst, dessen Primat Nikephoros herausstellt, ohne ihn genauer zu umschreiben, und die vier Patriarchen des Ostens als Nachfolger der Apostel haben auf dem Konzil von Nizäa den Bildersturm einmütig verurteilt. Bis ihre Weisungen sich allerdings im byzantinischen Reich endgültig durchsetzen konnten, vergingen noch mehr als 50 Jahre.

70) Zu Theodor Studites vgl. S. Salaville, *Sancti Theodori Studitae Doctrina de beati Petri Apostoli et de Romani Pontificis Primatu* und den Beitrag *De Quinivertice ecclesiastico corpore apud S. Theodorum Studitam* in: S. Salaville, *Studia Orientalia liturgico-theologica*, Rom 1940, 203–227 und 228–232

71) Vgl. *apologeticus pro sacris imaginibus* 25 (PG 100,597 C), s. dazu Dvornik, *Byzanz*, 116; O'Connell, 132–134 hat den griechischen Text analysiert und dabei einige philologische Probleme herausgestellt.

72) A. Papadopoulos-Kerameus, *Analekta hierosolymitikes stachyologias*, Bd. I, Petersburg 1891, p. 460,3 ff.; Vgl. Dvornik, *Byzanz* 119.

IV. Zusammenfassung und Ertrag

Wir haben versucht, den historischen und theologiegeschichtlichen Weg der Auseinandersetzungen um die Ikonen zu skizzieren. Folgende Grundgedanken standen in Nizäa (787) und in der Zeit bis zum Sieg der Ikonen auf den Spiel. Es ging einmal formal um die Verfassung der Kirche (Pentarchien, päpstlicher Primat) und den Begriff eines ökumenischen Konzils. Inhaltlich betrachtet war Nizäa sicher kein theologisches Scheingefecht. Aber war es theologisch ein Scheingefecht?⁷³ Hennephof behauptet dies mit dem Hinweis auf die verhärteten Fronten – das bilderfeindliche Hiereia hier, das bilderfreundliche Nizäa dort – die keinerlei „Kompromißdefinition“ anstrebten. Aber kann es in diesem Punkt überhaupt einen Kompromiß geben so als wolle man die Ikonen nur kompromißweise verehren. Entweder werden sie hergestellt und verehrt oder dies unterbleibt. Einen Kompromiß in der Bilderverehrung zu fordern, heißt unhistorisch denken und Probleme des 20. Jahrhunderts ins 8. und 9. Jh. übertragen, es sei denn, man wäre geneigt, die Libri Carolini und die Frankfurter Synode (794) als Kompromiß zu bewerten. Aber diese dachten nicht an einen Kompromiß, da sie ja mit der Diskussion über die Ikonen im byzantinischen Reich und im Orient gar nicht vertraut waren.

Noch eine zweite Stellungnahme scheint gefordert. Beck schreibt: „Der Bilderstreit . . . wird immer stärker aus der Sphäre der Disziplin herausgelöst und zum dogmatischen Problem gemacht. Man verankert das Problem in der Christologie, obwohl keine nüchterne Dogmengeschichte imstande ist, diese Verankerung logisch zu rechtfertigen.“⁷⁴ Es kann an dieser Stelle nicht das bisher Gesagte wiederholt werden. Johannes von Damaskus hat den schwachen Punkt in der Position der Ikonoklasten gespürt, der im Lauf der Auseinandersetzungen um Hiereia noch deutlicher ans Tageslicht getreten ist. Wer die Darstellbarkeit Christi leugnet, nimmt die Materie und die Gottesebenbildlichkeit des Menschen aus Leib und Seele nicht ernst genug. Außerdem hat er die Menschwerdung und Passion Jesu Christi einerseits sowie die Erlösung und Vergöttlichung des Menschen (wobei dieser leiblich bleibt) geistig (nicht nur logisch!) nicht in ihrer Tiefe und Konsequenz angenommen. Das haben die Verteidiger der Ikonen klar herausgestellt. Und so hat das Konzil von Nizäa (787) die Darstellbarkeit dessen, was die Menschen an Jesus sehen konnten, rechtlich festgelegt.

Liturgiefähigkeit und Empfänglichkeit für Bild und Symbol gehören eng zusammen. Das 8. und 9. Jh. mußten in Ost und West eine Krise im Symbol- und Bildverständnis bewältigen, welche auch in unserem Jahrhundert noch nicht überstanden ist. Die christologische und liturgische Überlieferung hat der Darstellbarkeit der ganzen Person Jesu als Gottmensch ihre Legitimation verliehen. Freilich war eine tiefergehende Klärung der diesbezüglichen Fragen erst den Bildertheologen nach 787, nämlich Nikephoros und Theodor Studites vorbehalten, was aus den Ausführungen deutlich werden konnte. Das Konzil von Nizäa (787) war eben erst eine Station auf halbem Wege.

73) H. Hennephof, Nicaenum II, Een theologisch schijngevecht? in: Het christelijk Oosten 39 (1987), 141–155, bes. 154.

74) H. G. Beck, Geschichte, 73.