

gewiesen hat: die Besinnung auf das Eigene und Eigenständige der Kirche, ihre »Nicht-Einerleiheit« mit der Gesellschaft – den Rückgriff auf den »Ursprung in der Fülle« und dessen prophetische Vergegenwärtigung – sowie die Vermittlung der Gegensätze zu einem lebendigen Ganzen, welches nach Möhler die Idee der katholischen Kirche ist.⁵¹

So hätte Möhler es verdient, daß sein Jubiläum auch in Rottenburg und Tübingen dem Hirschers ebenbürtig begangen worden wäre. Der große Erneuerer des Katholizismus des 19. Jahrhunderts kann Wegbereiter und Wegweiser auch für die Kirche von heute sein. Er ist ein Vorkämpfer und Zeuge der Freiheit von Religion und Kirche. Wir täten gut daran, diese bedeutendste aller Gestalten katholischer Tübinger Theologie nicht zu vergessen.

Das Zweite Konzil von Nizäa

Ein Jubiläum im Spiegel der Forschung

Von Hermann-Josef Vogt

Schon im Oktober 1986 hatte in Paris ein wissenschaftliches Kolloquium zum Konzil von 787, welches die Verehrung der Bilder Christi und der Heiligen rechtfertigte, stattgefunden, dessen 35 Beiträge im Jubiläumsjahr des Konzils unter dem Titel »Niccée II« (Paris) erschienen sind. Das gemeinsame Vorwort von F. Boespflug und N. Lossky zeigt die umfassende Anlage des Kolloquiums¹; nur für die Frage nach der Bedeutung des *Zweiten Nizänums* in der Scholastik und dem Nominalismus habe sich kein Bearbeiter gefunden. Nicht alle Fragen, die da gestellt werden, finden in den

51 Vgl. Möhlers viel zitierte Beschreibung des Wesens des Katholischen in seiner *Einheit*, S. 237: »Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich, und beide heißen Egoismus; sie sind: wenn ein jeder oder wenn einer alles sein will; im letzten Fall wird das Band der Einheit so eng und die Liebe so warm, daß man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im ersten fällt es so auseinander, und es wird so kalt, daß man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den andern; es muß aber weder einer noch jeder alles sein wollen; alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche.« Vgl. den von J. R. Geiselmann herausgegebenen Kommentarband zur *Symbolik*. Köln 1961, S. 698.

1 Boespflug und Lossky zählen S. 9, Anm. 4, fünf weitere wissenschaftliche Kolloquien auf, die 1987 stattfinden sollten, nämlich in Bari, in Athen über das Thema »Glaube und Bild«, in Boston, in Washington (Dumbarton Oaks) zu dem Thema »Die Ikonen in der Theologie und Spiritualität der Väter. Osten und Westen« und in Istanbul. Die Beiträge dieses vom 10.-18. Oktober von der Internationalen Gesellschaft für Konziliengeschichte zusammen mit dem ökumenischen Patriarchat organisierten Treffens werden im »Annuaire Historiae Conciliorum« erscheinen. Weiter ist zu erwarten die Veröffentlichung einer Vorlesungsreihe zum Thema an der Universität Würzburg und eine solche an der Universität München.

Beiträgen eine Antwort, z. B. ob die geradezu unbedachte Selbstverständlichkeit, mit der das bilderfreundliche Konzil auch die Darstellung von Engeln verteidigt, für die ja, da sie keinen Leib haben, der Hinweis auf die Menschwerdung des Gottessohnes nicht wirksam ist, nicht auch die Bilder Gottes, des Vaters, des Hl. Geistes und der Dreifaltigkeit rechtfertigt (S. 14). Andererseits wurden bei diesem Kolloquium Einsichten gewonnen, die bei Begegnungen von nur Kirchenhistorikern und Theologen nicht üblich sind, z. B. daß auch schon im Mittelalter »das Bild die Macht der Gebildeten festigte«, daß die Bilder auch in unseren Tagen ein Machtmittel ersten Ranges sind (S. 13). Boespflug und Lossky scheuen sich nicht, dem Faktischen, hier also der ins Unzählbare gestiegenen Vervielfältigung von Bildern auf Papier, eine gewisse Selbstrechtfertigung beizumessen, ja auch Photographien, z. B. von Therese von Lisieux oder von Edith Stein, in der Liturgie für verwendbar zu halten.

Nach dem Abdruck der Glaubensentscheidung des Konzils von 787 griechisch und lateinisch und in französischer Übersetzung, in der allerdings aus dem bloßen »Aufstellen« oder »Anbringen« von Bildern eine »Konsekration« gemacht wird, entfaltet sich das Kolloquium (die Diskussionsbeiträge werden allerdings nicht geboten) in vier Schwerpunkten: I. Ausmaße der Bilderfurcht, II. Triumph der Bilderverehrung, III. Verwendung, Mißverständnis und Wiederentdeckung von *Nizäa II*, und IV. Bedeutung des Bildes; einzelne, breiter interessierende Beiträge seien hier vorgestellt:

I. Ch. Murray erinnert an die Polemik der heidnischen Philosophen der Antike gegen die als unwürdig empfundenen Götterbilder, die von den christlichen Apologeten übernommen wurde. Die frühen Zeugnisse der Bilderfeindlichkeit, nämlich der 36. Kanon des Konzils von Elvira (kurz nach 300), der Brief des Eusebius von Caesarea an die Kaiserin Konstantia und etliche Stellen in den Schriften des Ketzerbekämpfers Epiphanius von Salamis, seien eher Ausnahmen als Belege für eine allgemeine Bilderfeindlichkeit; Euseb habe wohl als erster den Maßstab von Rechtgläubigkeit und Irrlehre an die Kunstwerke gelegt; diese Haltung sei von den Nizänern nicht geteilt worden, deshalb in Vergessenheit geraten und erst wieder mit den Ikonoklasten aufgelebt. P. Maraval befaßt sich eigens mit Epiphanius, dem »Lehrer der Bilderstürmer«: Der habe gewußt, daß er in seinem Kampf gegen die Bilder allein stand; er habe den Bildern hauptsächlich vorgeworfen, sie seien trügerisch, weil die Künstler Christus, die Apostel, die Engel nicht so darstellten, wie sie wirklich sind, sondern wie sie selbst sie sich vorstellen (S. 60).

II. C. Scouteris befaßt sich mit der Argumentation der Ikonoklasten und der von dem Studitenmönch Theodor darauf gegebenen Antwort; die Lehre des Johannes von Damaskus bilde den theologischen Hintergrund für das Konzil von 787, die des Theodor dagegen den Kommentar dazu. (Auffällig ist allerdings, worauf Ch. Walter, S. 163, hinweist, daß sich das Konzil an keiner Stelle auf den Damaszener beruft.) Für Theodor ist die Ikone nicht nur ein geweihter Gegenstand, nicht nur Illustration der Hl. Schrift, sondern vor allem Beweis der Wahrheit der Inkarnation (S. 122).

M. F. Auzépy hebt mit Recht den eigentlich unerwarteten Schwerpunkt der Konzilsaussagen von 787 hervor: Das Konzil hat, jedenfalls in den Kanones, nicht etwa in erster Linie die Herstellung von Bildern gerechtfertigt, sondern einerseits auf

der ihnen geschuldeten Verehrung bestanden, andererseits die Bedeutung der Heiligen unterstrichen; so nahm deren Verehrung einen großen Aufschwung, weil sie nun nicht mehr an bestimmte Orte (Grab oder Reliquie) gebunden war; das Bild war gewissermaßen überall und mit ihm dann der Heilige gegenwärtig; durch das Bild, das ja bald kanonische Züge aufwies, war der Heilige identifizierbar, mit Hilfe der Bilder erkannten die Gläubigen ihre heiligen Wundertäter.

III. E. Lanne macht darauf aufmerksam, daß für Jahrzehnte, nämlich während der zweiten Phase des byzantinischen Bilderstreites, das Papsttum praktisch allein die Bilder gegen Byzanz und gegen die Franken verteidigte, weil in beiden Reichen *Nizäa II* bekämpft wurde. Die beiden römischen Legaten hätten nicht nur einschlägige (griechische) Vätertexte aus Rom mitgebracht, sondern auch dem Konzilsablauf eine entscheidende Wende gegeben, indem sie forderten, es solle eine Ikone in die Versammlung gebracht und von ihr verehrt werden. Dies hat sich in der Ikonographie niedergeschlagen; Darstellungen des 7. Allgemeinen Konzils unterscheiden sich von den übrigen häufig dadurch, daß nicht das Evangelienbuch, sondern die Christusikone die Mitte einnimmt. A. Boureau deckt die ekklesiologischen und kirchenpolitischen Quellen des fränkischen Bilderstreites auf; dem Bilderstürmer Claudius von Turin sei es gewiß zunächst darum gegangen, Überreste von Heidentum auszurotten und den Aberglauben zu bekämpfen, aber der Kern der Auseinandersetzung sei nicht das Bild, sondern die Kirchendisziplin und die Geltung der Reliquien gewesen. Claudius fand so heftigen Widerspruch, weil durch die Bekämpfung der Bilder auch die Reliquien und damit die Wächter- und Mittlerfunktion des Episkopats für das Heilige gefährdet schien. Nachdem aber die Verehrung der Reliquien gesichert war, gerieten die Bilderbekämpfung und damit zugleich das Konzil von 787 im Westen in Vergessenheit. In noch einer anderen Hinsicht meldete sich, wie K. Schatz zeigen kann, im Zusammenhang mit dem *Zweiten Nizänum* das Interesse der Franken zu Wort. Während das Papsttum und ebenso Byzanz, ja die ganze christliche Mittelmeerwelt, auf dem Konzil die gesamte Christenheit nach dem Schema der Pentarchie (der fünf Patriarchate von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) vertreten sah, fühlte sich die fränkische Kirche trotz ihrer Verehrung für Rom als so eigenständig, daß sie sich durch die päpstlichen Legaten nicht vertreten ließ; vielmehr fühlte sie sich übergangen und betrachtete deshalb das Konzil von 787 als eine Teilsynode der Griechen. Die Franken waren sich also bewußt, daß durch die Bekehrung der Germanen (und durch die arabische Invasion im Osten und Süden des Mittelmeeres) die Christenheit eine neue Gestalt bekommen hatte.

Der bedeutendste Beitrag ist der von J.-C. Schmid über das Verhältnis des Westens zu *Nizäa II* und den Bildern vom 8. bis zum 13. Jahrhundert. Auch Schmid sieht das *Zweite Nizänum* im Frankenreich zunächst bekämpft, dann aber vergessen; man habe auf der Linie Gregors des Großen, nach dessen Brief an Serenus von Marseille, zunächst in den Bildern nur die Bibel der Leseunkundigen sehen wollen, den Bildern also nur Erinnerungs- oder allenfalls Ausschmückungswert beigemessen, den Gedanken eines »Übergangs« vom Bild zum Urbild dagegen entschieden abgelehnt. Nicht die Bilder habe man für geheiligte Gegenstände gehalten, sondern nur die Eucharistie, das Zeichen des Kreuzes, das den Bösen vertreibt, die Hl. Schriften, die die inneren Augen erleuchten, die heiligen Gefäße und schließlich die Reliquien. Dann begann

aber ein unechter Einschub in einem anderen Gregorbrief eine Rolle zu spielen, wonach die unsichtbaren Wirklichkeiten durch die sichtbaren hindurch erreicht werden können; die Franken setzten keine Zweifel in die Echtheit dieses angeblichen Gregoriustextes, blieben aber zunächst dabei, dem Bild jede heilige Kraft abzusprechen, auch wenn sie damit rechneten, daß eine Darstellung biblischer Szenen den Betrachter zu innerer Rührung, ja Zerknirschung führen kann (S. 276). Die nächste Generation des fränkischen Episkopats erlebte einen echten (allerdings kleinen) Bildersturm im Westen und verteidigte gegen ihn gleichzeitig Bilder und Reliquien. Trotzdem wurde man in der Reserve gegen beide bestärkt durch den Brief des byzantinischen Kaisers Michael II. an Ludwig den Frommen, in dem er abergläubische Praktiken der Bilderverehrer beklagte (S. 280), die so weit gingen, sogar die Farben von den heiligen Bildern abzukratzen und sie unter das eucharistische Brot und den eucharistischen Wein zu mischen (S. 257). In der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts schließlich vertiefte sich der Graben zwischen Ost und West, nahm die Polemik (vor allem über das *filioque*) zu; gleichzeitig aber übte die byzantinische Bilderwelt einen immer stärkeren Einfluß auf den Westen, vor allem die ottonische Kunst aus, und es bildete sich im Westen ein Verhalten zu den Bildern heraus, welches dem der Byzantiner entsprach. Das war durch zwei neue Entwicklungen begründet: An die Stelle des bloßen Kreuzes trat immer mehr das Bild des Gekreuzigten, welches die fromme Aufmerksamkeit auf den Menschen Jesus zog; andererseits nahmen die Reliquiare die Gestalt von Statuen an, was schließlich dazu führte, daß sogar Statuen, in denen keine Reliquien verborgen waren, Verehrung empfangen. Um dieselbe Zeit traten die ersten volkstümlichen Häresien auf, welche die Berechtigung der Eucharistie und der übrigen Sakramente bestritten. In der Auseinandersetzung mit ihnen und auch in der neu aufflammenden Auseinandersetzung mit den Juden wurden immer auch die Bilder verteidigt. Im 12. Jahrhundert machte sich der Einfluß des christlichen Neuplatonismus bemerkbar, der etwa den Abt Suger die Ausschmückung seiner neuen Kirche Saint Denis, den ganzen Ornatus, als sichtbares Mittel verstehen ließ, das zur Betrachtung des Unsichtbaren führt. Zwar sah Bernhard von Clairvaux in all dem nur überflüssigen Zierat, der den Mönch vom rechten Heilsweg ablenkt, aber die Zukunft gehörte auch im Westen den Bilderfreunden. Sogar die Kanonistik trug dem Rechnung: Im berühmten *Dekret* Gratians ist der bilderfeindliche Kanon des Konzils von Elvira verworfen, dafür aber der bilderfreundliche des *Zweiten Nizänums* aufgenommen. Im 13. Jahrhundert nahmen sich nicht nur die neuen Orden, die Franziskaner und die Dominikaner, sondern auch die Bruderschaften der Bilderverehrung an, öffentliche Prozessionen einerseits, die Privatfrömmigkeit andererseits stellten die Bilder oder Statuen immer stärker in den Mittelpunkt. In einer Zeit der stärksten feudalen Zerstückelung der Macht in der Gesellschaft hat der Klerus seine Beziehung zur Laienwelt neu überdenken müssen. In demselben Rahmen, in dem er die Theologie der sieben Sakramente, die Verehrung der Eucharistie, die Pflege von Beichte und Predigt entfaltete, entwickelte sich auch die vom Klerus unterstützte Bilderverehrung.

IV. Im diesem Teil kommen erwartungsgemäß einige orthodoxe Theologen zu Wort, die die Bedeutung der Ikone herausstellen. B. Bobrinsky sieht in ihr das »Sakrament des Himmelreiches«, eine besondere Weise der »Allsakramentalität der Kirche«

(S. 367); die Ikone vermittele dem Menschen »die heiligende Gegenwart Christi und seiner Heiligen« und erhebe das Gebet der Gemeinde und des einzelnen zu Gott (S. 371); sie spiegele nicht nur die Herrlichkeit des Himmelreiches, sondern enthalte seine lebenspendende Energie, ja sei erfüllt vom Hl. Geist. I. Reznikoff versucht von der nizanischen Bilderverteidigung aus das Verständnis für sakrale Kunst (die er von religiöser Kunst unterscheidet) und Liturgie zu erschließen; vor der Ikone könne man auch mit geschlossenen Augen verweilen, weil sie nach innen führen wolle. N. Ozoline referiert zunächst das gewiß überraschende Urteil des großen russischen Theologen Bulgakow über die Väter des 7. Ökumenischen Konzils; sie hätten nur Meinungen geäußert, die wir keineswegs zu übernehmen verpflichtet seien, da sie, in sich irrig, konsequent weitergedacht, zur Zerstörung der Bilder führen würden. Dieses Urteil sei der »fatalen Verblendung« zu verdanken, die aus dem »sophiologischen« System entspringt (S. 403 mit Ann.); das Bild lasse vielmehr unverkennbar jede Abweichung von der apostolischen Überlieferung erkennen; die westliche Auffassung, es gebe keinen speziellen religiösen oder kirchlichen Stil, sei nichts anderes als ein neues Dogma, das an die Stelle der Bilderverehrung die Verehrung der Kunst setze (S. 405). Dem müßte man doch entgegenhalten, daß in Nikaia 787 kein Stil definiert wurde und daß die Bilder, die den Vätern bekannt waren, an die sie also bei ihren Bestimmungen dachten, der klassischen Tradition viel näherstanden als den heutigen »Ikonen«, die meist 1000 Jahre jünger sind als das Konzil. Gewiß war die Zurückweisung des Arianismus grundlegend für den Fortbestand des rechten Glaubens, aber daß damit erst die Möglichkeit einer christlichen Kunst sichergestellt worden sei, die darüber hinaus dadurch ihre Eigenart gewonnen hätte, leuchtet überhaupt nicht ein (S. 410). Die beiden Baptisterien von Ravenna und der christologische Bilderzyklus in Sant' Apollinare Nuovo zeigen, daß es keine ikonographischen Unterschiede zwischen Arianismus und Orthodoxie gab. Da möchte man schon eher D. Sahas zustimmen, der in der Entscheidung von *Nizäa II* die Wahrung des geheiligten Ursprungs des Menschen und seiner Nähe zu Gott und damit auch der grundsätzlich sakralen Eigenart der Kunst sieht (S. 440).

An dieser Stelle lohnt es, einen Blick auf die Zeitschrift für ostkirchliche Kunst, *Hermeneia*, Heft 4 (1987), zu werfen, welches dem Konzilsjubiläum gewidmet ist und in dem natürlich der orthodoxe Standpunkt dargestellt wird. Da mag sich dann bei einem westlichen Christen schon gleich Widerstand regen, wenn er im Geleitwort ein Zitat aus dem 1. Sticheron zum 140. Psalm der Vesper liest: »... der Herr, der ... auf Erden erschienen ist, ... der den Trug des Götzendienstes zerstört und uns aufgetragen hat, seine Ikone mit dem menschlichen Bild zu verehren« (S. 185). Der Herr hat uns aufgetragen, sein Gedächtnis zu feiern, seinen Leib zu essen, sein Blut zu trinken, nicht aber seine Ikone zu verehren. A. Kallis stellt die Bedeutung des nach orthodoxer Auffassung letzten ökumenischen Konzils heraus; vor allem das Traditionsprinzip jenes Konzils könnte heute »im ökumenischen Kontext neue Impulse geben«. Kallis findet in vielen »zeitgenössischen Ideologien und Systemen« einen »ikonoklastischen Geist«, der »das Bild Gottes, den Menschen«, bedroht, weil er nämlich seine Gottebenbildlichkeit ablehnt. Wie der Gedanke von N. Ozoline, in den Bildern verrate sich am schnellsten die Abweichung von der apostolischen Überlieferung, so ist auch dies ein sehr sympathischer Gedanke; so nämlich können die Ikone und das neue Verständnis, ja das Verlangen nach Ikonen als Zeugnis für die Gottebenbildlich-

keit des Menschen, und das heißt für die unaufhebbare Würde jedes einzelnen, verstanden und zu ihrem Schutz aufgeboten werden. Obwohl bei den orthodoxen Gläubigen, die auch in der Liturgie (S. 186) den Sieg des Ikonenkultes als den Sieg der Orthodoxie erleben, die »anikonische Einstellung« den Verdacht einer doketischen »Interpretation der Inkarnation Gottes« erregen kann (S. 189), findet Kallis doch eine Möglichkeit, »die anikonischen Kirchen des Westens« von der Verpflichtung der Bilderverehrung auszunehmen; sie hätten zwar gemeinsam mit dem Osten das Konzil getragen und den Bruch mit der Tradition (des Ostens) zurückgewiesen, sich aber die Ikonenverehrung nicht zu eigen gemacht; hinter dieser stehe zwar die ganze Kirche, ohne sie aber allen (Teil-)Kirchen aufzuzwingen. Auch dies ein sehr interessanter Gedanke, der erwogen zu werden verdient. Sollte er sich freilich als tragfähig erweisen, könnten von daher dann doch Sondertraditionen einzelner Kirchen gerechtfertigt werden, denn die Ikonenverehrung, die nach der Meinung von Kallis den Kirchen des Westens in ihrer Tiefe fremd war, hat sich im Osten ja schon vor dem Konzil von 787 eingebürgert, ist also auch ein »Alleingang« gewesen (vgl. S. 191). Kallis betont und sieht offenbar heute noch als vorbildlich an die »pentarchische Synodalität« von *Nizäa II*, d. h. die Auffassung der in Kirchenverbänden gegliederten Kirche; aber einerseits stieß diese Auffassung damals schon, wie K. Schatz gezeigt hat (s. o.), auf den heftigen Protest der fränkischen Kirche, andererseits ist die Wirklichkeit des Konzils von 787 doch wohl ein bißchen anders gewesen, als es manchmal dargestellt wird. Die Vertretung der östlichen Patriarchate Alexandrien, Antiochien und Jerusalem war äußerst spärlich, wenn nicht gar eine rein interpretative. Ein auf dem Konzil verlesener Brief wird zwar als Schreiben der Hohenpriester (*archiereis*) des Ostens an den Erzbischof Tarasius von Konstantinopel eingeführt, stammt aber von Absendern, die sich selbst als die »letzten derer« bezeichneten, »die die Wüste bewohnen«, also von Mönchsvorstehern oder Äbten. Sie schreiben, sie hätten wegen der Gefahren unter der arabisch-islamischen Herrschaft die beiden Abgesandten, die von Konstantinopel gekommen waren, von dem Gedanken abgebracht, bis zu den drei Patriarchen selbst vordringen zu wollen (Mansi 12, 1131b). Das heißt aber nichts anderes, als daß die Einladung zum Konzil von 787 keinen der drei östlichen Patriarchen erreicht hat. Statt dessen haben die Mönchsvorsteher zwei der ihren, die offenbar zuvor enge Mitarbeiter der »zwei heiligen und großen Patriarchen« von Alexandrien und Antiochien gewesen waren, dazu überredet, die ihnen (inzwischen?) lieb gewordene Ruhe des klösterlichen Lebens aufzugeben und als Zeugen der apostolischen Tradition der Kirchen Ägyptens und Syriens nach Konstantinopel zu gehen. (Jerusalem war also gar nicht vertreten; nur ein bilderfreundlicher, schon etliche Jahre alter Brief des inzwischen verstorbenen Patriarchen wurde verlesen.) Die Mönchsvorsteher forderten dazu auf, keinen Anstoß daran zu nehmen, daß die drei Patriarchen der drei apostolischen Throne und die ihnen unterstehenden Bischöfe auf der Synode fehlen werden; auch schon auf der 6. heiligen und ökumenischen Synode sei kein Bischof aus diesen drei Patriarchaten dabeigewesen; dies aber sei kein Hindernis für die Aufstellung der Dogmen des rechten Glaubens gewesen, »zumal der heiligste und apostolische Papst von Rom ihr (der Synode) zustimmte und durch seine Apokrisiare vertreten war« (ebd., 1134e). So werde es auch jetzt sein; durch die Vermittlung des Tarasius von Konstantinopel und »dessen, der den apostolischen Thron des Spitzen(apostels) verwaltet, werde (der rechte Glaube) überall unter der

Sonne verkündet« werden. Natürlich dachten die Briefschreiber nicht an eine bloß technische Verbreitung der Konzilsbeschlüsse, sondern an eine der gläubigen Annahme sichere Verkündigung. Sie hielten also die gesamtkirchliche Akzeptanz eines konstantinopolitanischen Konzils dann für garantiert, wenn der Bischof von Rom ihm zustimmte; im Gegensatz dazu habe die Synode von Hiereia, welche die Bilder verworfen hatte, im Osten keine Anerkennung gefunden, offenbar weil auf ihr eben der römische Papst nicht vertreten war und ihr nicht zustimmte, obwohl sie sich selbst als 7. allgemeines Konzil bezeichnet hatte (ebd., 1134 bc).

N. Thon legt im gleichen Heft der *Hermeneia* »Die Grundgedanken der Apologie des heiligen Damaskos für die Bilder« dar und fügt einige längere Zitate aus dem Damazener selbst bei. Erzbischof Melchizedek von Sverdlovsk und Kurgan beschreibt »Die Verehrung der heiligen Ikonen in der russisch-orthodoxen Kirche«. Informativ ist dabei die mit Zeichnungen illustrierte Beschreibung der drei verschiedenen Typen orthodoxer Mariendarstellungen, nämlich der Gottesmutter des »Zeichens« (wo Maria auf der Brust eine in einem Kreis umschlossene Darstellung des jugendlichen Christus trägt), der »Gottesmutter Tröstung« (wo der Jesusknabe die Mutter liebkost) und der *Odëgëtria*, der Weggeleiterin (wo Maria mit einer Hand auf den lehrenden jugendlichen Christus hinweist). Man möchte aber doch fragen, ob sich »die hohen Wahrheiten des christlichen Glaubens wie die Einheit der Gottheit in der Dreiheit der Hypostasen oder Personen usw. ...« wirklich »uns zuerst durch die Ikonen erschließen«. Selbst Menschen, die irgendwie in christlicher Tradition aufgewachsen sind, sind oft, wie jedenfalls die Erfahrung im Westen lehrt, nicht im Stande, religiöse bildliche Darstellungen zu verstehen. Das Bild sagt doch wohl nur dem etwas, der die Glaubensverkündigung durch das Wort in Erinnerung hat. Wem nicht gepredigt wurde, der kann in der Gottesmutter »Tröstung« nichts anderes finden als die Liebe zwischen Mutter und Kind.

Ch. Dohmen findet denn auch die vom Propheten Hosea vorgetragene »Bilderkritik« darin begründet, daß »die Ikonographie ... im Normalfall eine spezifische Differenz, wie sie die Zeit Hoseas zwischen Gott Jahwe und dem Gott Baal forderte, nicht liefern« kann und daher »das Bild als polyvalenter Träger religiöser Ideen abgelehnt werden« mußte, um den »Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes« durchzusetzen (S. 203); damit sei aber durch den Propheten ein Bilderverbot weder vorausgesetzt noch geschaffen worden. Da das Bilderverbot des Alten Testaments, welches das inzwischen überholte Fremdgötterverbot abgelöst hatte, aus seinem biblischen Kontext nicht herausgelöst werden könne, habe es im Bilderstreit die Entscheidung nicht bringen können. Da es Reinheit und Einheit des Gottesglaubens sichern soll, war es im Bilderstreit tatsächlich gar nicht einschlägig; auch die Bilderfreunde verteidigten nur Bilder des inkarnierten Gottessohnes, keineswegs aber des ewigen geistigen Gottes selbst. Trotzdem sind solche Bilder später üblich geworden; vereinzelt gibt es sie auch im Osten, z. B. die Ikone »Vaterschaft«. Deshalb sollte man sich hüten, »jene würdige Großvatergestalt, die noch heute an manchen Kirchendecken prangt«, als »eine der absurdesten Formen« zu bezeichnen und darin gar noch die für alle westlichen Übel verantwortlich zu machende »Trennung von Natur und Übernatur« belegt zu finden (so R. Hotz, S. 218 bzw. S. 220, Anm. 2, unter Berufung auf Berdjaew). Auch in den sog. »Gnadenstuhldarstellungen« erscheint, wenn man das unbedingt so ausdrücken will, Gott selbst als »würdige Großvatergestalt«; aber diese Darstellungen ge-

hören nicht nur zu den künstlerisch, sondern auch zu den theologisch reichsten. Th. Sternberg führt in dem von ihm und Ch. Dohmen herausgegebenen Sammelband ... *kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch* (Würzburg 1987) reich dokumentiert (S. 25-27) die unterschiedliche Stellungnahme westlicher Theologen des 4. bis 6. Jahrhunderts zur Bilderfrage vor. Ambrosius und Hieronymus gaben der Mildtätigkeit vor der kostbaren Ausstattung von Kirchen den Vorzug. Später hat die Reformation ähnlich argumentiert und die kirchliche Kunst binnen zweier Jahrzehnte fast zum Erliegen gebracht, wie C. Göttler und P. Jezler (S. 119-148) zeigen; allerdings war die Stiftung von Altarbildern auch in der Sorge um das Heil nach dem Tode begründet gewesen, d. h. in der Furcht vor dem Fegfeuer; indem die Reformation die Lehre vom Fegfeuer verwarf, nahm sie den Gläubigen die Motivation für die Stiftung von Altarbildern. Augustinus billigte zwar die Kritik an den Götterbildern, die etwa schon der heidnische Philosoph Varro vorgetragen hatte, rechnete aber doch damit, »daß für die Ohnmacht unseres Geistes der Blick auf das Bild vertrauter und leichter ist« als das bloße Wort (*De trinitate* 9, 2, 2; hier S. 43). So ist schließlich das Bild bei den späten lateinischen Vätern, vor allem bei Papst Gregor dem Großen, zum »Lehrmittel für die Ungebildeten« geworden. Dies habe (so Sternberg, S. 51) »fatale Konsequenzen für die Einschätzung der christlichen Kunst bis heute« gehabt; sie hätte nicht »den gleichen Maßstäben und Regeln wie etwa die Exegese« unterlegen, sei nicht geachtet worden »wie im Osten, wo dem Bild eine eigene Verkündigungsqualität zuerkannt« worden sei. Da würde man aber doch fragen, ob es der Kunst ganz allgemein, erst recht der sakralen gut bekommen wäre, wenn sie mit den gleichen Maßstäben gemessen worden wäre wie die Exegese. Nach F. Boespflug entspricht es wohl der Natur der Kunst, daß es nie einen »Index verbotener Bilder« gegeben hat, daß zwar Clemens VIII. eine einschlägige Arbeit des Kardinals Paleotti zu solchem Rang erheben wollte, das Vorhaben aber mit diesem Papst starb und nie wieder aufgegriffen wurde (S. 150 und 163, Anm. 4). »Das Richteramt der Kirche über verbale Äußerungen ist nicht einfachhin (auf die Bilder) übertragbar« (S. 161). Aber selbst dort, wo etwa das heilige Officium Bilder verurteilt hat, geschah dies meist mit sozusagen indirekter, d. h. auf die Lehre zielender Begründung. In der Mitte des 18. Jahrhunderts erregte die Darstellung des Hl. Geistes »in Form eines schönen Jünglings« im Crescentia-Kloster von Kaufbeuren Anstoß; das Bild wurde schließlich verworfen, weil es vielleicht den »von den Kirchenvätern verurteilten Irrglauben wecken« könnte, »die göttliche Person des Hl. Geistes habe menschliche Gestalt angenommen«.

Ch. Dohmen zeigt hier, ähnlich wie in *Hermeneia*, daß die Frage »Religion gegen Kunst?« nicht mit dem alttestamentlichen Bilderverbot zu beantworten ist, daß dieses »nicht nur kein Kunstverbot ist, sondern eigentlich mit Kunst auch nur sekundär zu tun hat«. Man dürfe es als »Wächter der Theologie« verstehen; es gehe ihm um die »Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch«, so daß die späten Schriften des Alten Testaments eine ausdrückliche *Imago-Dei*-Lehre entwerfen konnten; so würden Bilderverehrer und Bilderstürmer gleichermaßen nach ihrem Gottes- und Menschenbild gefragt (S. 22). Das Konzilsjubiläum scheint mir mehr zu sein als nur die Frage »nach unserem heutigen christlichen Verhältnis zur Bilderverehrung« oder auch zum »Bilderverbot des AT«. Das Konzil heute nur noch als Anfrage verstehen zu wollen, wird ihm wohl genausowenig gerecht wie der Versuch von Kallis, das Bildervereh-

rungsgebot als nur für die byzantinische Kirche gültig anzusehen. Vielmehr müßte man wohl, im Blick auch auf die eben nicht so ganz unterschiedliche Entwicklung von West und Ost, im Blick also auf die westliche Verehrung von Gnadenbildern und Kreuzen, eine Neurezeption der Hauptanliegen des Konzils von 787 betreiben. Nicht so sehr um Theologie geht es, auch nicht um Kunst, sondern um den Umgang mit den greifbaren, sichtbaren Gegenständen der Religion. Man kann sich wohl ein weitgehend bilderloses Christentum vorstellen; aber dort, wo es Bilder gibt, die nicht als bloße Illustration gemeint sind, dürfen und müssen sie Ehrfurcht, ja Verehrung fordern; wenn das Kreuz am Karfreitag verehrt wird, darf man doch wohl an den übrigen Tagen des Jahres nicht achtlos an ihm vorübergehen. Auch die Verehrung der Eucharistie, die ja für die Bilderfeinde das einzig legitime (und eben deshalb auch für sie zu verehrende) Bild Christi war, dürfte da neu in den Blick treten. Eine Wiederbegegnung mit dem *Zweiten Nizänum* von 787 könnte der nach dem Zweiten Vatikanum eingetretenen, vom Konzil gewiß nicht gewollten Ehrfurchtslosigkeit abhelfen. Da könnte vielleicht sogar mancher moderne Ikonoklast seine Untaten aus den 60er Jahren bereuen und fruchtbare Buße tun.

Die Fundamente der Theologie Rudolf Bultmanns (I)

Von Michael Waldstein

Rudolf Bultmann ist in diesem Jahrhundert zweifellos der einflußreichste neutestamentliche Exeget. In der ersten Hälfte des Jahrhunderts war sein Einfluß vorwiegend in der protestantischen Exegese spürbar, aber seitdem ist er auch für die Katholiken immer wichtiger geworden.¹ 1976, im Todesjahr Bultmanns, schrieb K. Neufeld: »In der exegetischen und theologischen Wissenschaft lebt sein Werk – vielleicht intensiver denn je. Seine Beiträge stecken als meist unsichtbare Fundamente im Gros jener Arbeiten, die heutzutage neutestamentliche Exegese und Theologie bestimmen.«²

Bultmanns Forschungsbeitrag zur Exegese des Neuen Testaments besteht zunächst in seinem historisch-kritischen Werk, z. B. in seinen bahnbrechenden Arbeiten zur Kritik der Evangelien (formale Kritik) und seinen religionsgeschichtlichen Forschun-

1 Eine ausführliche Besprechung von Bultmanns Bedeutung für die katholische Theologie, speziell in Deutschland, gibt K. Hollmann, *Existenz und Glaube: Entwicklung und Ergebnis der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie*. Paderborn 1972; frühe Reaktionen von katholischer Seite sind gesammelt in: *Kerygma und Mythos* 5, hrsg. von H. W. Bartsch, Hamburg 1955; vgl. auch: *Rudolf Bultmann in Catholic Thought*, hrsg. von Th. F. O'Meara, New York 1968; einen Überblick über die letzten Jahre gibt H. Häring, *Ungeliebter Kronzeuge – Zur Bultmannrezeption in der katholischen Theologie*, in: *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, hrsg. von B. Jaspert, Darmstadt 1984, S. 379-395.

2 K. H. Neufeld, *Theologie durch Kritik: Zum Tod Rudolf Bultmanns*, in: *Stimmen der Zeit* 194 (1976), S. 773.