

Die Theologie der Ikone

von Elias D. Moutsoulas

Über die Ikonen der Ostkirche zu sprechen, ist nicht leicht, und zwar deshalb nicht, weil dieses Thema die ganze Theologie und Spiritualität der Ostkirche einschließt. Darum möchte ich nur einige wenige Gedanken vortragen, die aber vielleicht dazu beitragen können, die Schönheit der orthodoxen Ikonen und ihren Wert etwas tiefer fühlen zu lassen, als es gerade abendländischen Betrachtern gewöhnlich möglich ist. Insbesondere will ich mich mit dem Thema einer „Theologie der Ikone“ beschäftigen.

Um die Ikonen verstehen und sich ihren Inhalt sachgemäß aneignen zu können, muss man von vornherein jeden Gedanken an einen Dualismus aufgeben. Sehr oft heißt es ja in unserem Katechismus, dass Gott Geist sei, so als ob es möglich wäre, Gott in eine bestimmte Kategorie des Seienden einzuschränken. Gott ist aber ebenso sehr Geist als Materie. Die Fleischwerdung des Logos, des Sohnes Gottes, zeigt ja an, dass die Materie als solche nichts Böses ist. Sie ist von Gott geschaffen, Gott aber kann nichts Böses schaffen.

Diese Gedanken hat in einer sehr ansprechenden Weise Pater Eucharis Berbuir in seinem Aufsatz: „Schöpfung in Gottes Herrlichkeit“ zum Ausdruck gebracht: „Das kreatürliche Sein ist gnadenhaft in Gott, und das göttliche Sein ist gnadenhaft in der Kreatur. Dieses lebendig flutende, im wunderbaren Austausch hin und her strömende, in Gnade wirkende Ineinander von Gott und Kreatur erhebt die Schöpfung in Gottes Herrlichkeit. Mag auch durch die Sünde dieses Ineinander gelockert und getrübt sein, es ist nicht zerstört und vernichtet worden. Wenn der Mensch der Sünde das Ineinander verneint, Gott steht unwiderruflich dazu mit seinem Ja. Das Gelockerte ist durch das ganze Heilswerk des fleischgewordenen Sohnes neu gebunden, das Getrübe neu geklärt und das lebendige Ineinander über den Ur-Bund hinaus im Neuen Bund von Gott und Schöpfung in den Abgrund und auf die Spitze getrieben worden. Der aus der Jungfrau angenommene Leib des Logos ist zwischen Ostern und Himmelfahrt den Glaubenden in Gottes Herrlichkeit erschienen. Es ist nicht die Herrlichkeit des Auferstandenen allein, sondern zugleich auch die Herrlichkeit der dem Leibe des Logos entstammenden und mit diesem Leibe unlösbar verbundenen Ekklesia. In eben dieser Ekklesia aber hat jetzt schon die gesamte, dem Logos zugeschaffene und zugehörige Kreatur ihre Zusammenfassung, ihr Gefüge als ganzer Logos-Leib (Eph. 1, 20-23). Darum ist die gestürzte und durch den Sturz versehrte Schöpfung in ihrem Seins-Grund schon erlöst und verherrlicht (Joh. 1, 29; Heb. 9, 12. 26-28; 2, 6-13; Eph. 1, 3-10).“[\(1\)](#)

Mit diesen Worten sind wir zu dem eigentlichen Hauptpunkt Gottes Themas gekommen. Man könnte sagen, dass die Ikone in der Tat nichts anderes als die Abbildung dieser verherrlichten Schöpfung ist. Die Ikone Christi zeigt die Herrlichkeit Gottes auf Erden an. Die Ikonen der Heiligen machen die Wunder Gottes sichtbar und anschaulich, die er an den Menschen wirkt. Ein Hymnus der Ostkirche singt:

„Gott ist wunderbar in seinen Heiligen.“

Angesichts der Ikonen darf man keinen Gedanken an Idolatrie aufkommen lassen. Die Ikonen der Ostkirche haben in sich etwas „Weltfremdes“, könnte man sagen. Sie sind nämlich keine Abbildung irdischer Modelle. Charakteristisch ist, dass die Ikonen zweidimensional sind. Sie sind nicht im Profil gemalt, etwa um eine unmittelbare Beziehung zwischen dem abgebildeten Heiligen und dem Betrachter herzustellen. Es herrscht Ruhe in den Ikonen. Nur die Dämonen sind im Profil und in Bewegung gemalt.

Die Schönheit der Ikonen hat nichts mit der Schönheit dieser Welt zu tun. Sie schließen die wahre Schönheit ein, weil sie die göttliche Wahrheit einschließen. Gerade diesen Gedanken hat Paul Evdokimov zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: „Es ist der begreifbare Inhalt der Ikonen, der

dogmatisch ist; deswegen ist nicht die Ikone ein Kunstwerk, das schön ist, sondern es ist ihre Wahrheit, die sie schön macht. Eine Ikone kann niemals hübsch sein, sie fordert eine geistige Reife, damit man sie überhaupt erkennen kann.“[\(2\)](#)

Man kann von der „Fremdheit der Ikonen“ der Ostkirche sprechen. Ernst Benz hat sich in seinem Buche über die Ostkirche bemüht, gerade diese „Fremdartigkeit“ der Ikonen zu beschreiben und sie gleichzeitig mit der Malerei der westlichen Kirchen in Vergleich zu bringen. So sagt er: „Es ist nun im Westen ziemlich üblich geworden, unsere westliche Auffassung von der religiösen Kunst als selbstverständliche Norm auch der Beurteilung der Ikonenmalerei zugrunde zu legen. Dabei sind meistens sehr negative Urteile herausgekommen, Urteile, die der östlich-orthodoxen Kirchenkunst jegliche schöpferische Originalität absprechen und die ihre Traditionsgebundenheit als künstlerisches Unvermögen bezeichnen. Tatsächlich spielt der einzelne Künstler innerhalb der Geschichte der orthodoxen Kirchenmalerei kaum eine Rolle. Die meisten orthodoxen Kirchenmaler sind anonym geblieben. Auch ist die Ikonenmalerei gar nicht von der Tätigkeit eines Künstlers im westlichen Sinne abhängig; sie ist vielmehr ein heiliges Handwerk, das in Klöstern ausgeübt wird, die bestimmte Malerschulen entwickelt haben. Diese Malerschulen beruhen auch nicht auf dem Vorhandensein eines hervorragenden Malers, eines Schulhauptes, der neue schöpferische Impulse seinen Schülern mitteilt, vielmehr überwiegt das traditionelle und handwerkliche Element so sehr, dass sich häufig sogar verschiedene Funktionen teilen: der eine malt die Augen, der andere die Haare, ein dritter die Hände, ein vierter die Gewandung, so dass bei der Herstellung selbst das Moment der schöpferischen, künstlerischen Individualität in Wegfall kommt. Es ist nun aber grundsätzlich falsch, von vornherein die Unterschiede zwischen der westlichen und östlichen Kirchenmalerei einseitig zugunsten der westlichen zu interpretieren und aus der Traditionsgebundenheit der östlichen Ikonenmalerei Rückschlüsse auf die künstlerische Unproduktivität und das Unvermögen der orthodoxen Maler zu ziehen. Um die ostkirchliche Malerei zu verstehen, gibt es für den abendländischen Betrachter keinen andern Weg, als sich zunächst mit einer gewissen Willensanstrengung von den westlichen Anschauungen frei zu machen und die Eigenart der östlichen Ikonenmalerei von ihrer theologischen Eigenbegründung her zu erfassen.“[\(3\)](#)

Mit den letzten Worten von Ernst Benz haben wir die Frage einer „Theologie der Ikone“ berührt. Wenn man darüber sprechen will, so muss man zuerst ihre biblische Grundlage ausmachen. Diese biblische Basis findet sich im 1. Buch Moses, im 3. Kapitel, wo die Rede von der Schöpfung des Menschen ist. Nach der Lehre der Kirchenväter, die dieses Stück der Heiligen Schrift erklären, ist die Erschaffung des Menschen ein Teil der Erschaffung der ganzen Welt. Diese hat Gott nicht aus irgendeiner Notwendigkeit heraus geschaffen, sondern aus seiner großen Liebe, um den Menschen an seiner Glückseligkeit teilnehmen zu lassen.[\(4\)](#) Der Mensch, so sagt Gregor von Nyssa, ist gerade zu dem Zweck geschaffen, dass er an der Güte Gottes teilhaben kann.[\(5\)](#) Wie jedes Tier so geschaffen ist, um seinen Zweck zu erfüllen, so ist der Mensch mit allen Elementen „geschmückt“, die es ihm ermöglichen, seine Bestimmung zu erfüllen. Er ist, mit einem Wort, als „Ebenbild Gottes“ geschaffen.[\(6\)](#)

Über den Zusammenhang von Bild und der im Bilde dargestellten Sachen bemerkt Paul Evdokimov: „Man findet keinen vollkommenen Zusammenhang bei den Kirchenvätern, was das Bild betrifft. Der Reichtum seines Inhalts erlaubt, diesen Zusammenhang in den verschiedenen Gegebenheiten unseres Geistes zu finden.“ Der heilige Athanasius besteht auf dem ontologischen Charakter der Teilhabe am Göttlichen. Das Bild wird nun entscheidend an dem Punkte, an dem Schöpfung „Teilhabe“ am Göttlichen bedeutet.[\(7\)](#) Gerade weil das Wort, dass Gott den Menschen „nach seinem Bilde“ geschaffen hat, nicht einfach als eine moralische Aussage zu verstehen ist, drückt sich diese besondere Art des Geschaffenseins in der Erleuchtung des menschlichen Verstandes aus, dem die Fähigkeit der Gotteserkenntnis zugeschrieben wird. Auch der heilige Basilius sagt zu diesem Problem: „Wie in einem Mikrokosmos, so wirst du in dir den Abdruck der göttlichen Weisheit finden.“[\(8\)](#) Es ist auf alle Fälle keine intellektualistische Auffassung, da der Intellekt nicht an sich gemeint ist, sondern in seiner ursprünglichen Bezogenheit auf Gott hin. Gregor von Nazianz entwickelt hier einen anderen Aspekt:

„In meiner Qualität als Erde bin ich an das Leben hier unten gebunden, aber da ich auch einen göttlichen Teil habe, trage ich in mir das Verlangen nach dem zukünftigen Leben.“⁽⁹⁾ So bedeutet also „nach dem Bilde Gottes geschaffen sein“ die anfängliche Gnadengabe; das Bild trägt die unzerstörbare Gegenwart der menschlichen Natur innewohnenden Gnade in sich, es ist in den Akt der Schöpfung selbst einbegriffen. Dem Menschen wird nicht nur moralisch befohlen, indem er von Gott ein Gebot über das Göttliche bekommen hat, sondern er ist von der Art, von dem γένος Gottes, wie Paulus sagt: „Wir sind von der Art Gottes.“⁽¹⁰⁾ So sagt auch Gregor von Nyssa: „Der Mensch geht aus Gott hervor“,⁽¹¹⁾ das Bild prädestiniert den Menschen zur Vergöttlichung.

Zusammenfassend kann man sagen, dass jede Menschlichkeit des göttlichen Geistes das Bild zurückstrahlt, aber dieses ist vor allem auf die Gesamtheit des Menschen ausgerichtet, auf das Geistige, auf dessen Eigenart, ganz auf sich selbst zu verzichten, um sich in den unendlichen Ozean des Göttlichen zu werfen, um hier Erleichterung von seinem Heimweh zu finden. Die Richtung der Ikone geht auf ihr Original hin, die des Bildes auf seinen Anfang. Mit dem Mittel des Bildes, sagt der heilige Makarius, treibt die Wahrheit den Menschen an, ihr nachzugehen. Schon in seinem Wunsch nach Gott finden wir seine Gegenwart, denn wie Gregor von Nyssa sagt: „Das göttliche Leben ist eine immer wirkende Liebe, und Gott zu finden, heißt, ihn ohne Unterlass zu suchen.“⁽¹²⁾

Durch das oben Gesagte ist klar geworden, dass das Bild Gottes im Menschen nicht von der menschlichen Substanz getrennt werden kann. Es ist diese ontologische Gottähnlichkeit, die erklärt, dass die Gnade mit der Natur zusammenwirkt, ebenso wie aber auch die Natur mit der Gnade wirkt. Die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes bedeutet also, dass der Mensch am göttlichen Leben teilhat, so wie auch der Sohn durch seine Fleischwerdung an der menschlichen Natur teilhat. Diese Einheit der zwei Naturen in Christus und besonders die Tatsache, dass Jesus Christus Gott und Mensch in Ewigkeit bleibt, zeigen, dass es zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen eine Übereinstimmung gibt. Sicher, die Ikone ist, wie Professor Evdokimov sagt, keine Inkarnation: „Die Ikone ist niemals eine Inkarnation, sie ist auch kein Ort, sondern sichtbares Zeichen der strahlenden Gegenwart des Unsichtbaren. Die Ikone trägt den Namen, aber nicht das Wesen des Originals. So ist in der Ikone keine „eingeschriebene“ und besonders keine „umschriebene“ Ontologie, sondern die Sache ist bildlich dargestellt. Seine Realität strahlt in unsichtbarer Weise von der Ikone aus. Der in der Ikone gegebene Raum bedeutet keine Einschränkung, sondern nimmt an der Vergegenwärtigung des Urbildes teil und wird dadurch heilig gemacht. Die Ikone hat keine eigene Existenz, sondern ihre einzige Aufgabe ist es, den Betrachtenden zum Seienden selbst zu führen. Nach den Vorstellungen der Väter hat die Ikone eine pädagogische Unterrichtsfunktion, sie ist eine konstante Erinnerung an Gott und weckt immer wieder den Wunsch, ihm nachzufolgen. Diese drei Ergebnisse sind eine Antwort auf das wahre Bedürfnis des Menschen: „Auch der Vollendete braucht die Ikone, wie er das Buch braucht, um Zugang zum Evangelium zu bekommen.“⁽¹³⁾

Mit diesen Ausführungen sind wir schon bei dem dogmatischen Charakter der Ikone angelangt. Dieser Wesenszug der Ikone macht klar, weshalb der Kampf gegen die Ikonen ein Kampf gegen das christologische Dogma gewesen ist. Der Kampf gegen die Bilderverehrung kann nämlich ebensowohl als eine Phase der Rationalisierung des Mysteriums erklärt werden, die sich ebenso auch gegen das Mönchtum und die Jungfräulichkeit der Theotokos (Gottesmutter) gerichtet hat. Die Bilderfeindlichkeit führt auch in gewisser Weise zur Verneinung der sichtbaren Kirche, d.h. auch der sichtbaren Gestalt des Leibes Christi, wenn man bedenkt, dass die Ablehnung der Realität und Unwandelbarkeit der Menschwerdung auch die Ablehnung des ganzen Heilsplanes Gottes bedeutet. Für die Ostkirche ist aber im Gegensatz dazu die Ikone immer ein Zeichen und eine sichtbare Repräsentation des Glaubens der Kirche. Der heilige Johannes von Damaskus sagt: „Wenn ein Heide nach deinem Glauben verlangt, führen ihn in die Kirche und stelle ihn vor die Ikonen.“⁽¹⁴⁾

Weshalb haben aber die Ikonen eine so große Bedeutung für das Glaubensleben der Ostkirche? Weil sie, um es mit den Worten von Ernst Benz zu sagen, in einem gewissen Sinn „die Vergegenwärtigung des himmlischen Urbildes, das sie abbildlich darstellen, bedeuten. Die Ikonen gelten als Abbilder de

himmlischen Urbilder selbst, sie sind die Fenster, durch die die Heiligen zu der irdischen Kirche hereinschauen, die Fenster, auf denen sich die Urbilder, von der goldenen Aura der Himmelswelt umflossen, zweidimensional abzeichnen und so an dem Gottesdienst der irdischen Gemeinde teilnehmen, die irdische Gemeinde zur Gesamtheit der Gemeinschaft der Heiligen ergänzend“.(15) Die Beziehung zwischen dem Modell und seinem Abbild ist aber weder materiell noch psychologisch zu erfassen. Sie steht über all den Kategorien diese greifbaren Wirklichkeit. Nur der Gläubige entdeckt in einer mystischen Beziehung das rettende Verhältnis zwischen der Ikone und ihrem Urbild.(16)

Die Ikonen führen die Gläubigen zu der unsichtbaren Wirklichkeit des Himmels empor. Das Abendland hat oft gegen die Bilderverehrung in der orthodoxen Kirche die stärksten Bedenken geäußert, weil es darin eine materialistische Auffassung des Göttlichen, einen Verstoß gegen die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit erblickt. Diese Vorwürfe treffen aber die Ostkirche nicht.(17) Der „Oros“, d. h. die dogmatische Wahrheit des 7. Ökumenischen Konzils lautet: „Je mehr der Gläubige die Ikonen betrachtet, desto mehr denkt er an den, der repräsentiert wird, und strengt sich an, ihm nachzufolgen. Er bezeugt Ehrfurcht und Verehrung ohne jede Anbetung, die nur allein Gott betrifft.“

„Die Ikone wird in platonischem Sinne als „Erinnerung und Sehnsucht nach den Urbildern“ aufgefasst.(18) Das 7. Ökumenische Konzil hat aber auch erklärt: „Die den Ikonen erwiesene Ehre geht auf das Urbild über, so dass der, der das Bild kniefällig verehrt, in ihm kniefällig die Person des Dargestellten verehrt.“ Die Kirchenväter unterscheiden genau zwischen Ikone und Idol, indem sie sagen: „Die Ikone ist der Ausdruck und die Ähnlichkeit des Existierenden. Ein Idol dagegen ist die Ähnlichkeit des Nichtexistierenden, ein Trugbild. Eine Ikone als Idol zu verehren, würde bedeuten, sie zu zerstören, denn wenn man die abgebildete Person in einem Stück Holz einschließt, macht man sie zu einem Idol und stellt diese Person als nichtexistierend dar.“

Es ist wahr, dass Christus den Menschen von der Idololatrie befreit hat. Das ist aber nicht einfach negativ durch die Vernichtung der Ikonen geschehen, sondern positiv durch die Offenbarung der wahren menschlichen Gestalt Gottes. Wenn die göttliche Natur Christi über jede Vorstellungsmöglichkeit hinausgeht und wenn die menschliche Natur, von der göttlichen getrennt, keine eigene Existenz und keinen Sinn mehr hat, so betonen die Kirchenväter des 7. Ökumenischen Konzils, dass es diese menschliche Natur des Logos ist, welche die Gottheit abbildet. Das Sichtbare zeigt sich in seiner ikonographischen Eigenart als Eikon des Unsichtbaren. Es gibt also kein dogmatisches Hindernis, die Ikonen auch theologisch anzuerkennen.

Wir müssen das Verhältnis zwischen Ikone und Dogma noch etwas eingehender untersuchen. Es ist nicht falsch zu sagen, dass die Ikone ein Ausdruck des Dogmas ist. Johannes von Damaskus sagt: „Mit meinem menschlichen Auge betrachte ich die Ikonen, dann wird mein geistliches Leben von dem Mysterium der Fleischwerdung des Logos erfüllt.“(19)

Um dieses Verhältnis zwischen Dogma und Ikone noch weiter zu verdeutlichen, möchte ich einige Beispiele anführen.

Die orthodoxe Ikonographie stellt die Geburt Christi nach der Heiligen Schrift nicht in einem Stall, sondern in einer Höhle dar. Die dunkle Höhle, in der das Jesuskind liegt, symbolisiert die Hölle. Um das Reich des Satans zu überwinden, ist Jesus unter der Erde geboren worden, dies ist ein mystischer Gedanke. Das gleiche Symbol finden wir in der Taufe, wo der Täufling mit Christus stirbt und zur Hölle hinuntersteigt -erinnern Sie sich an die Weise, wie die Taufe in der Ostkirche vollzogen wird, d.h. durch Untertauchen-, um mit Christus aufzuerstehen und in sein Reich einzugehen.

Das Verhältnis von Dogma und Ikone wird noch klarer in der Darstellung der Kreuzigung. In der Malerei des Westens wird die menschliche Natur des Herrn abgebildet, die leidet. Die Ikonographie des Ostens dagegen ist vielmehr dogmatisch ausgerichtet. Sie geht tiefer und „zittert“ – um den

Ausdruck von Paul Evdokimov zu gebrauchen – an der Schwelle der Apophase vor dem unsagbaren Mysterium des „leidenden Gottes“. Diese Ausdruck (πάσχων θεός) kommt von dem heiligen Gregorius dem Theologen, der das Lamm betrachtet, das schon vor der Fleischwerdung geschlachtet ist; er betont das Leiden des „wahren Seienden“, das als solches nicht leiden kann. Der heilige Johannes Chrysostomos sagt in einer sehr charakteristischen Ausdrucksweise: „Wir brauchen das Leben und den Tod eines Gottes, um zu leben.“ Und Paul Evdokimov bemerkt hierzu: „Das Leiden nur der menschlichen Natur meint nicht die nestorianische Trennung. Wenn man jede Gefahr des Patropassianismus fortlässt, so muss man sagen, dass sich die Passion auf die Hypostase des Logos bezieht, weil auch diese nicht von der Menschheit getrennt sein kann, die in ihr enhypostatisiert ist. Die orientalische Christologie ist an der Perichorese, der communicatio der idiomata, d.h. der gleichzeitigen Teilnahme der göttlichen Natur an der menschlichen und der menschlichen an der göttlichen, interessiert.“[\(20\)](#)

So ist der Leidende kein anderer, wie die Kirchenväter sagen, als Gott, der nicht leiden kann. Die Darstellung der Kreuzigung betont im Westen mehr das Leiden eines Menschen, der gewiss Gott war, während der Osten das Leiden des Gottmenschen Jesus darstellt, der leidet, um den Menschen zu retten. Der Osten sieht im Gekreuzigten den Sieger über den Tod. Hier liegt das Mysterium, das die Ikonographie der Ostkirche besser als jedes Wort darzustellen vermag.[\(21\)](#)

Der Sieg über den Tod, der zugleich auch ein Sieg über den Teufel ist, zeigt sich auch in der Ikonographie der Auferstehung. Sehr oft ist die Darstellung der Auferstehung mit der Höllenfahrt Christi verbunden. Wer will also leugnen, dass das Dogma der Ostkirche in der Ikone seinen lebendigen Ausdruck gefunden hat? Die Synode von 860 sagt: „Das, was das Buch in Worten sagt, gibt uns die Ikone in Farben und macht uns dies gegenwärtig.“

Ebenso wie das Buch kann auch die Ikone nicht mit ihrem Inhalt identifiziert werden. „Die Ikone hat keine eigene Existenz, sondern bekommt ihren Wort durch die Teilnahme am Abgebildeten. Das Abgebildete kann sie also nicht in sich selbst einschließen. Die Ikone ist eine schematische Abbildung des Glanzes der Vergegenwärtigung (des Abgebildeten) und diese Vergegenwärtigung kann nicht örtlich eingeschränkt sein. Die Ikone bezeugt sie nur, als ob man von Angesicht zu Angesicht sehen könnte.“[\(22\)](#) Zu diesem Punkt möchte ich das oben Gesagte noch einmal wiederholen: „Jedes Bild ist die sichtbare Darstellung von etwas, das nicht mehr als konkrete sichtbare Wirklichkeit existiert, und es zeigt so die Abwesenheit oder das Nichtvorhandensein des Abgebildeten. Die Ikone dagegen vergegenwärtigt das Vorbild, wie schon gesagt, ohne es zu objektivieren.“[\(23\)](#)

Wenn man das über das Verhältnis von Ikone und Dogma Gesagte zusammenfassen will, so muss man betonen, dass für die Theologie, Christologie, Anthropologie, Soteriologie und Ekklesiologie der Bildgedanke maßgebend ist. Das bringt z.B. Ernst Benz gut zum Ausdruck, wenn er sagt: „Der göttliche Logos ist das Bild des Vaters, in dem er sich in eine erste Gestalt fasst, das „Ebenbild seines Wesens“, der „Glanz seiner Herrlichkeit“ (Hebr.1,3). Das Heilswerk des menschengewordenen Logos, der ein Abbild des himmlischen Vaters ist, in dem „die ganze Fülle der Gottheit wohnt“ (Kol. 2,9), besteht darin, das durch die Sünde befleckte Gottesbild des ersten Menschen wieder zu erneuern. Christus ist der „neue Adam“, in dem das ursprüngliche Gottesbild des „alten Adam“ wiederhergestellt ist. Demgemäß ist auch die Anschauung vom Heilswerk durch den Bildgedanken beherrscht: die Erlösung des Menschen besteht darin, dass er erneuert wird in das Bild Jesu Christi, dass er in Jesus Christus eingebildet wird, dass er erneuert wird nach seinem Bild und so in Jesus Christus die Erneuerung seines Gottesbildes erfährt. Dieser Bildbegriff bestimmt aber auch die Anschauung von der Kirche, die „Ekklesiologie“, denn in der Kirche werden die vielen Glieder eingebildet in das eine Bild Jesu Christi, des „vollkommenen Mannes“ (Eph.4,13), indem die einzelnen Gläubigen „verklärt werden in dasselbe Bild“ (2. Kor. 3,18). So stellt die orthodoxe Theologie der Ikone den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis des orthodoxen Dogmas dar.“[\(24\)](#)

Aufgrund des bisher Gesagten glauben wir, hinreichend dargelegt zu haben, dass „die Kategorie des

Bildes“, um jetzt mit Leonid Uspensky zu sprechen, „nicht nur in keinem Widerspruch zum Wesen des Christentums steht, sondern als seiner Grundwahrheit entsprechend ein von ihm untrennbares Kennzeichen bildet“. Darauf weist auch die Überlieferung hin, indem sie uns zeigt, dass die Kirche von Anfang an die christliche Religion sowohl durch das Wort als auch durch das Bild verkündigt hat. Aus diesem Grunde konnten die Väter des 7. Ökumenischen Konzils sagen: „Die Ikonenmalerei ist gar nicht von den Malern erfunden worden, sondern ist im Gegenteil eine bestätigte Einrichtung und Überlieferung der katholischen Kirche“ (Sitzung 6). Dass das Bild der christlichen Religion seinem Wesen nach von Anfang an zugehört, macht auch verständlich, warum es im kirchlichen Leben ganz selbstverständlich und stillschweigend trotz des alttestamentlichen Bilderverbots und trotz gewisser Widerstände den ihm gebührenden Platz behauptet hat. Schon im vierten Jahrhundert berufen sich eine ganze Reihe von Kirchenvätern, wie der heilige Basilius der Große, Gregor der Theologe, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos u.a., in ihren Lehren auf bildliche Darstellungen als einer durchaus normalen und allgemeinen kirchlichen Einrichtung.[\(25\)](#)

Nun möchte ich noch etwas über das Verhältnis von Ikone und Liturgie anschließen.

Man kann sagen, dass die Liturgie selbst ein Bild der göttlichen Heilsökonomie ist.[\(26\)](#) Die Liturgie auf Erden ist die Ikone der himmlischen Liturgie.[\(27\)](#) Die Menschen sind die Ikonen der Engel in ihrem Werk der Verehrung und des Gebetes. Zu diesem Punkt möchte ich die Worte des „Cherubikon“, die während des großen Einzuges des Priesters gesungen werden, erwähnen: „Wir stellen auf mystische Weise die Cherubim dar und singen der lebendig machenden Dreieinigkeit den dreimal heiligen Hymnus. Alle weltliche Sorge legen wir ab...“

Man kann einen Kommentar zu diesen Ausführungen in den Büchern von Paul Evdokimov und Ernst Benz finden.

Gerade Ernst Benz spricht über die Stellung der Ikone innerhalb des Gotteshauses. Nur noch eines möchte ich dazu sagen. Die Gottesmutter zur linken Seite der Hauptpforte, die den Hauptteil der Kirche vom Altar trennt, wird immer mit dem Jesuskind dargestellt. Fast ausschließlich wird die Gottesmutter mit dem Kind wiedergegeben. Das bedeutet nichts anderes als eine Darstellung des Mysteriums der Menschwerdung. Dies mag noch einmal den dogmatischen Charakter der Ikone in der Ostkirche verdeutlichen.

Die Beziehung zwischen der Ikonenmalerei und der Liturgie kommt aber auch noch in einer anderen Weise zum Ausdruck, auf die Ernst Benz verweist: „Jeder Tag, und vor allem jeder Festtag, hat seine besondere Ikone, so etwa das Weihnachtsfest die Ikone der Geburt Christi in der Höhle zu Bethlehem. Die Beziehung der Liturgie zur Ikone kommt darin zum Ausdruck, dass die Gebete und liturgischen Texte der betreffenden Feste im Gläubigen genau dieselbe Bildvorstellung des heiligen Geschehens, denselben Archetypus erwecken, wie er auf Ikonen traditionellerweise festgehalten wird. So erwecken etwa die Hymnen und Gebete der Weihnachtsliturgie, die sich aus der hymnologischen Überlieferung der größten Hymnendichter unter den orthodoxen Heiligen des 4. bis 9. Jahrhunderts zusammensetzt, dieselbe archetypische Vorstellung von der Höhlengeburt, wie sie auf der traditionellen Weihnachtsikone abgebildet wird.“[\(28\)](#)

Man könnte in bezug auf all das, was wir über das Verhältnis von Liturgie und Ikone gesagt haben, auch den eschatologischen Charakter der Ikonen betonen. Gerade Pater Tyciak hat diesen hervorgehoben: „Wie die Liturgie den Abstieg der himmlischen Liturgie, die in der Geheimen Offenbarung zum Ausdruck kommt, darstellt, so wird die Ikone, die auf vielfache Art in den göttlichen Dienst gestellt wurde, selbst zum Ausdruck jener Erscheinung (Epiphanie). Deshalb richtet sich die Ikone zur Wiederkehr des Herren im jüngsten Gericht. Sie eröffnet uns einen neuen Aufblick auf das, was noch kommen wird. So hat ihre Theologie einen eschatologischen Charakter.“[\(29\)](#)

Zum Schluss dieser kurzen Darstellung des Verhältnisses von Liturgie und Ikonenmalerei möchte ich

folgende Zusammenfassung geben. Wie die orthodoxe Liturgie im Unterschied zu der westlichen sich mehr darum bemüht, nicht das Göttliche auf die Erde herabzuholen, sondern die Teilnehmer in den Himmel zu erheben, so bemühen sich auch die Ikonen, die keine reale Darstellung des Göttlichen zeigen, mit ihrer ganzen Fremdartigkeit, die eine tiefe Spiritualität enthält, die sie Betrachtenden in die unsichtbare Welt des Göttlichen zu erhöhen.

Wie es ein Unterschied ist, ob man über die Liturgie spricht oder ob man einen Gottesdienst feiert, ob man einen Vortrag über die Bedeutung des Gebetes hält, oder ob man selbst betet, so ist es auch ein Unterschied, über die Ikonen zu referieren und sie selbst zu erleben. Nun bleibt uns nichts anderes übrig, als den inneren Reichtum der Ikonen sprechen zu lassen, um uns dadurch auch zu Gott näherbringen zu lassen.

Man hat gesagt, und das ist sicher wahr, dass in unserer müde gewordenen Gesellschaft, die in einem Zeitalter der Industrie lebt, die Kirchen Oasen der Ruhe und des Friedens sind. Das gleiche könnte man von Bildern sagen, die in der morgenländisch-orthodoxen wie in der abendländisch-katholischen Kirche untrennbar mit zum Gotteshaus hinzugehören. Die Ikonen, und zwar gerade die byzantinischen mit ihren besonderen Kennzeichen, die wir versucht haben zu analysieren, treten in unser materialistisches Leben, in unsere dingliche und sinnenhafte Welt, um uns daran zu erinnern, dass der Mensch nicht nur Materie, sondern auch Geist ist. Man darf deshalb auch den Satz sagen, dass die Ikonen ein Gebet sind, weil ihre Künstler der Überzeugung waren, nicht ein Kunstwerk zu schaffen, sondern ein Heilswerk zu tun. Die Ikonen sind ein Gebet, weil die Verfertiger nicht nur vor ihrem Werk Gott um Erleuchtung und Hilfe anriefen, sondern weil sie auch im Geiste und in der Haltung des Gebetes lebten. Man darf sagen, dass das Leben der Mönche, die zumeist die Schöpfer der Ikonen gewesen sind, ein ununterbrochenes Gebet gewesen ist.

„Erheben wir die Herzen in die Höhe“, sagt der Priester in der Liturgie, bevor sich das Sakrament der heiligen Eucharistie vollzieht. Das ist auch der Leitspruch, den die Ikonen uns heute geben, unsere Herzen immer nach oben zu richten. Und wie in den byzantinischen Ikonen es nicht der Künstler ist, der durch die Ikone spricht, sondern die Ikone, die durch den Künstler zum Sprechen gebracht wird, so muss es auch unsere Aufgabe sein, ihre Stimme zu vernehmen. Die durch dieses mystische Gespräch geschaffene Beziehung mit dem Göttlichen, mit dem Heiligen ist das Schönste und Höchste, das wir Menschen in diesem Leben erfahren können.

NOTES

[1.](#) Pater Eucharius Berbuir, „Schöpfung in Gottes Herrlichkeit“ in: Liturgische Haltung und soziale Wirklichkeit (Liturgie und Mönchtum, Heft XIX, S. 98).

[2.](#) Paul Evdokimov, L'Orthodoxie. Ed. Delachaux et Niestlé. Suisse 1959, p. 216.

[3.](#) Ernst Benz, Geist und Leben: der Ostkirche. Ed. Rowohlt, Hamburg 1957, S. 9-10.

[4.](#) Vgl. Gregor von Nyssa, Oratio Catechetica V, 3.

[5.](#) A. a. O.V, 4. Vgl. D. Balás, Μετουσία Θεού. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa. Romae 1966.

[6.](#) Vgl. E. Moutsoulas, Die Fleischwerdung des Logos und die Vergöttlichung des Menschen nach der Lehre Gregors von Nyssa (Griech.), Athen 1965, S. 68, Anm. 2.

[7.](#) De incarnatione Verbi 13-14. P. G. 25, 120 CD.

- [8.](#) Migne P. G. 31, 213 D - 216 A.
- [9.](#) Poemata dogmatica VIII. P. G. 37, 452.
- [10.](#) Act. 17, 29.
- [11.](#) Orat. cat. V 4.
- [12.](#) Migne P. G. 46, 97 A - Vgl. P. Evdokimov, L'Orthodoxie, a. a. O.S.79-80, 83.
- [13.](#) P. Evdokimov a. a. O. S. 279.
- [14.](#) Migne P.G. 95, 325 C.
- [15.](#) Ernst Benz, Die Glaubenswelt der Ostkirche. In: „Heiteres Licht der Herrlichkeit, S. 35.
- [16.](#) Vgl. I. Tyciak, Maintenant il vient. L'Esprit épiphannique de la liturgie orientale. Ed. Xavier Mappus, Lyon 1963, S. 24-25.
- [17.](#) Wie P.Theodor Bogler bemerkt: „Wenn für das Abendland die heiligen Bilder in erster Linie Gegenstand der Unterweisung, der Erziehung oder der Erbauung sind, die Ikone der Ostkirche hingegen bedeutet etwas Gottgegebenes und das ist so, und es ist gerade deshalb so, weil ihre Formsprache nicht individualistisch ist, sondern weil sie ihre Formung vom Typus erhält. Der Mensch und das menschliche Wollen treten in der Ikone ganz zurück. Sie wollen nur dienen, empfangen, aufnehmen.“ Aphorismen zur Christlichen Kunst, Verlag Ars Liturgica, Maria Laach 1954, S. 36.
- [18.](#) Mit Recht aber betont Tyciak, dass es nicht genug ist, in der Ikone einen christlichen Platonismus zu sehen. Während für Platon zwischen der Welt der Ideen und der irdischen Wirklichkeit ein tiefer Abgrund existiert, der nicht überwunden werden kann, herrscht in der Theologie der Ikone die christliche Idee der Menschwerdung Gottes, die die Verbindung des Göttlichen und Irdischen betont und so alles weiht. Maintenant a. a. O. S. 26.
- [19.](#) Migne P.G. 96, 1360 B.
- [20.](#) Paul Evdokimov a. a. 0, S. 221, Anm. 66.
- [21.](#) Dieses Verhältnis zwischen Kreuz und Auferstehung merkt man nicht nur in der frühchristlichen und byzantinischen, sondern auch in der romanischen Kunst, wo auch der Gekreuzigte sich als der Sieger zeigt. Ein romantisches Kreuz schreibt auf die vier Kreuzbalken Rex, Lux, Dux, Pax. Vgl. P. Theodor Bogler, Aphorismen... S. 51.
- [22.](#) Paul Evdokimov a. a. O. S. 222.
- [23.](#) Ders. S. 223.
- [24.](#) Ernst Benz, Geist und Leben S. 21-22
- [25.](#) Leonid Ouspensky, Sinn und Sprache der Ikonen, In: L. Ouspensky-W. Losky, Der Sinn der Ikonen, Bern 1952, S. 23.
- [26.](#) Wie J. Tyciak sagt: „Die Liturgie ist die Verwirklichung des göttlichen Heils unter uns. Die vielfachen Formen und Aspekte, die Töne, die Bilder, die Worte und die Symbole nehmen teil an der Sprache des Mysteriums, sie enthüllen teilweise die Geheimnisse der Welt des Jenseits, die sich uns in

der Liturgie öffnet. Inmitten dieses gesamten Organismus befindet sich die Ikone als Ausdrucksmittel einer göttlichen Wirklichkeit, die sich nur unter dem Schleier des Mysteriums eröffnet.“ a.a. O.S. 22.

[27.](#) Erinnern Sie sich an das schöne Bild der himmlischen Liturgie, wo Christus selbst der Liturg ist und die Engel die Ministrantendienste versehen.

[28.](#) Ernst Benz, Geist und Leben: S. 13-14.

[29.](#) J. Tyciak, s.o. S. 36-37.

Myriobiblos