

DER SOHN, DAS WESENSGLEICHE BILD DES VATERS.

Bekanntlich war es der erste große innere Sturm, den die soeben erst aus der Zeit der staatlichen Verfolgungen hervorgegangene Kirche zu überwinden hatte, der die Väter jener Epoche dazu brachte, ein durchaus originelles - in der bisherigen hellenistischen Spätantike unbekanntes und, man kann sagen, unvorstellbares - Konzept des Bildes zu entwickeln. Ich meine die Krise des Arianismus.

"Ebenso wie Monade und Ursprung des Alls, ist Gott, auch v o r allem. Deshalb ist er sogar v o r d e m S o h n e."¹⁾ Dies war, wie wir alle wissen, der grundlegende Gedankengang des Arius mit seinem alttestamentlich anmutenden Monotheismus des "einzig ungeborenen, einzig ewigen, einzig anfanglosen, einzig wahren"²⁾ des "einzig einzigen" Gottes, dem niemand gleicht, weder ähnelt noch mit ihm dieselbe Herrlichkeit zueigen hat. Was kann nun aber in diesem Zusammenhang die Aussage Pauli "Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol I,15), oder gar das Herrenwort "Wer Mich sieht, sieht den Vater" (Jo XIV,9) bedeuten? Im System des Arius bleibt der Sohn als Bild des Vaters zu einer r a d i k a l e n U n ä h n l i c h k e i t, zu jener a b s o l u t e n V e r s c h i e d e n h e i t verurteilt, die das Geschöpf vom Schöpfer unterscheidet. Niemals darf er als das vollkommene Bild des Vaters betrachtet werden, und deshalb kann er ihn auch nicht wirklich, nicht dem Wesen nach, offenbaren.

Die Antwort der Kirche kristallisiert sich im Credo von Nicäa im Wort "ὁμοούσιος", in einem Bekenntnis, das zum Banner der Orthodoxie und zum verbindlichen Kriterium aller rechtgläubigen Theologie wird. Der glühendste Verfechter des Bekenntnisses von Nicäa, der hl. Athanasius der Große, war auch derjenige unter den Vätern, der als erster zu dem neuen Begriff des wesensgleichen, des konsubstantiellen Bildes fand. Die Vaterschaft wird uns vom Sohne als eine der Grundeigenschaften der ersten Person der Allheiligen Dreieinigkeit offenbart, argumentiert Athanasius, sie ist kein Zufall, sie ist sogar eine der wenigen positiven Aussagen, die wir über die erste Person machen können, und nach der wir sie bestimmen. Demnach ist der Vater vor allem Anfang und vor aller Ewigkeit Vater seines anfanglosen und mitewigen Sohnes, des wesensgleichen Logos. Wenn aber das Vater-Sohn Verhältnis Wesensgleichheit ausdrückt, so muß sich das auch auf das trinitarisch angewendete Prinzip der bildhaften Wiedergabe auswirken. Deshalb sagt Athanasius: "Der Vater ist ewig, unsterblich, mächtig, Licht, König, Gott, Herrscher und Schöpfer. Alle diese Eigenschaften müssen sich im Bilde wiederfinden, damit es wahr sei, daß derjenige, der den Sohn sieht (auch) den Vater sieht".³⁾

Die Bezeichnung Bild, die in der Heiligen Schrift auf den Sohn angewendet wird, muß sozusagen auf eine höhere Ebene als der des allgemeinen Sprachgebrauchs und auch der profanen Philosophie gebracht wer-

1) Zitiert bei Athanasius "De Synodis" 16, P.G. XXVI, col. 708, C.

2) ibid. D.

3) Or I c Ar 21

den. Erst in der Sphäre der göttlichen Offenbarung wird es möglich, den neuen Begriff von dem, dem väterlichen Urbilde wesensgleichen, göttlichen Bilde, das der Sohn ist, zu prägen. Ein für die heidnisch-hellenistische Gedankenwelt wahrhaft skandalöser und schier unfaßbarer Begriff der jegliche Vorstellung von Mangel, von Unvollkommenheit und geschwächter Widerspiegelung ausschließt.

Es war das große Verdienst des hl. Athanasius, die christliche Theologie, um diesen Begriff des wesensgleichen Bildes, der sehr schnell zum festen Bestandteil der patristischen Triadologie wurde, bereichert zu haben. Lassen wir aus dem Chor der Väter wenigstens noch einen, Basilius den Großen, zur Sprache kommen. In seiner Schrift "Über den Heiligen Geist" überträgt der Bischof von Cäsarea den Vergleich von Bild und im Bilde Dargestellten auf Vater und Sohn in der Allheiligen Dreieinigkeit. "Was hier das Bild in der Weise der Nachahmung ist, das ist dort in der Weise der Natur der Sohn. Wie es in der Kunst Ähnlichkeit hinsichtlich der Form gibt, besteht die Einheit bei der göttlichen und einfachen Natur in der Gemeinschaft der Göttlichkeit".¹⁾

Den gleichen Gedanken drückt Vladimir Lossky so aus: der Sohn - Bild des Vaters - zeigt "nicht die Person des Vaters, sondern sein Wesen, seine Natur, die im Sohne die gleiche ist. Die Gleichheit des Wesens offenbart sich in der Verschiedenheit der Personen- im Bezug auf den²⁾ Anderen. Der Sohn als "ἕκων", zeugt von der Gottheit des Vaters".

Hier erkennen wir den tiefsten Grund christlicher Bilderverehrung: "der unaussprechliche, unfaßbare, unsichtbare und unergründliche Vater hat in unserem Herrn Jesus Christus, dem großen Gott und Retter unserer Hoffnung, das Ebenbild seiner Güte, ein Siegel gleicher Prägung, das IHN den Vater, in sich zeigt", wie es im Kanon der Basilius-Liturgie heißt.

Um aber jeglichen Mißverständnissen, vor allem bezüglich der Ikontheologie, vorzubeugen, müssen wir sofort nachdrücklichst darauf hinweisen, daß dieses "im Sohne gleiche Wesen des Vaters" als solches stets und immer u n s i c h t b a r also auch u n b e s c h r e i b l i c h im Sinne von u n d a r s t e l l b a r bleibt. Der Begriff vom wesensgleichen Bild gehört a u s s c h l i e ß l i c h in die Triadologie, kann also einzig und allein in der göttlichen Sphäre innertrinitärer Beziehung angewendet werden, und stellt somit auf keinen Fall das erste Glied einer langen Kette von Bildern dar, die sozusagen aus den höchsten Himmeln und intra-trinitären Urgründen herab bis zu unserer optischen Wahrnehmung und ihrer malerischen Wiedergabe reichen würde.

Als "wesenhaftes" und "natürliches" Bild des Vaters bleibt der Sohn auf trinitärer Ebene s t r i k t u n s i c h t b a r, also un-

1) P.G. XXXII, col. 145

2) Vl. Lossky, A l' image et à la ressemblance de Dieu", Paris 1967, La théologie de L' image - p. 133

be- und unumschreiblich, da die Unumschreiblichkeit eine Eigenschaft der "ὁμοία" des Vaters ist, die er mit dem Sohn gemein hat. In der Heilsökonomie offenbart der Sohn als wesensgleiches Bild des Vaters, der Welt diese - den Beiden gemeinsame - Göttlichkeit in seiner P e r s o n. Wenn wir nach dem in der Christusikone Dargestellten und Darstellbaren fragen werden, werden wir wohl daran tun, uns daran zu erinnern, daß diese Person auch nach der Menschwerdung die Hypostase des göttlichen Wortes bleibt.

Aber zurück zum Sieg über den Arianismus! Eine der Folgen dieses Sieges war es, erst einmal die Möglichkeit einer spezifisch christlichen Kunst sicherzustellen. Von nun an galt es, die Herabkunft Gottes in seine Schöpfung und ihre Konsequenzen als Gegenstand künstlerischen Schaffens zu gestalten. Sichtlich inspiriert von der überragenden Bedeutung dieser Aufgabe, scheuten nun die bildenden Künste keine Mühe mehr, mit allen verfügbaren Mitteln das Bekenntnis von Nicäa zu verteidigen und übersetzten es recht treffend in für die Zeitgenossen leicht verständliche und "leserliche" Bilder vom Triumphator und König des Alls. So besteht denn auch die bezeichnendste Eigenheit der Kunst des 4. bis 6. Jahrhunderts darin, daß man "zu keiner anderen Epoche der christlichen Kunst je wieder soviel Passagen des Neuen Testaments abbildete, die Jesus in seiner Herrlichkeit erscheinen lassen"¹⁾ - der göttlichen Herrlichkeit des Eingeborenen Sohnes, der mit dem Vater eines Wesens ist.

Nach diesen kurzen Bemerkungen zum Bildbegriff in den triadologischen Aussagen über Vater und Sohn, dürfen wir uns jetzt der Anthropologie zuwenden.

GOTTESBILDHAFTIGKEIT UND GOTTESÄHNLICHKEIT DES MENSCHEN -NATÜRLICHE GEgebenHEIT UND PERSÖNLICHE AUFGABE.

Bekanntlich ist die Septuaginta die einzige Version des Alten Testaments, die bei uns Orthodoxen eine vom consensus patrum anerkannte kirchliche Autorität besitzt. In der Tat ist sie eine wichtige Etappe der Offenbarung, war sie doch die Bibel der Autoren des Neuen Testaments und der Väter. In Genesis I, 26 lesen wir: "Und Gott sprach: 'Lasset uns den Menschen machen "κατ' εἰκόνα ἡμῶν καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν" - nach unserem B i l d und nach unserer A h n l i c h k e i t also".

DAS BILD GOTTES

ist somit eine feste, eine ontologische Gegebenheit in jedem Menschen. Es bedingt ein besonderes Verhältnis zwischen den Beiden und bleibt eine im göttlichen Schöpfungsakt verankerte, unveräußerliche und unzerstörbare Eigenschaft der menschlichen Natur. Nicht autonom und sich selbst genügend wird der Mensch geschaffen, sondern für die Anteilnahme am göttlichen Leben, nur "in Gott" kann er sich seiner Bestimmung

1) André Grabar "L'empereur dans l'art byzantin", Strasbourg 1936

nach entwickeln. Nichts ist für den Menschen "natürlicher" als in der Gnade zu leben und zu wachsen. Anstatt grundsätzlich aufgefaßt zu werden, drücken Natur und Gnade die lebenspendende Dynamik der Beziehungen zwischen Schöpfer und Geschöpf aus, die zwar der Natur nach verschieden sind, aber in einer *communio* leben, die nicht allein den folgeschweren Gegensatz von Freiheit und Gnade nicht kennt, sondern, die aus der ungeschaffenen göttlichen Energie oder Gnade geradezu das natürliche Milieu menschlicher Existenz macht. Ganz in diesem Sinne verstanden die Väter die biblische Erzählung vom Garten Eden als Bericht über die Paradies-Kirche, wo Adam noch, wie Palamas sagt: "die alte Würde eines freien Mannes" besaß. Vater Jean Meyendorff spricht in diesem Zusammenhang gern von *o f f e n e r* Anthropologie. Der sozusagen "neutralen" in sich verkapselten menschlichen "natura pura" der Scholastik stellt er den seinem Gott in *Synergia* und *Koinonia* offen gegenüberstehenden und durch die Gnadentat der Schöpfung sozusagen "v o n H a u s a u s" g n a d e n v o l l e n, buchstäblich begnadigten Menschen gegenüber. Diese gottgewollte und wesensgemäße Gnadenhaftigkeit der menschlichen Existenz ist letztlich in der biblischen Lehre vom Bilde Gottes im Menschen begründet. Wir dürfen somit in Adam den Träger des ersten g e s c h a f f e n e n B i l d e s G o t t e s sehen, nachdem ja der Logos, wie schon festgestellt, das ungeschaffene, vorewigliche und unsichtbare Bild des Vaters ist. Genesis I,27 sagt das ganz deutlich: "Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Weib schuf er sie".

Verschiedene Väter haben versucht, das Bild Gottes im Menschen irgendwie zu "situieren". Eine gewisse Anzahl unter ihnen hat hier wie Gregor von Nyssa unter dem Einfluß des Origines und durch ihn des Neoplatonismus, mit seinem Konzept der *συγγενεία* gestanden. Deshalb erschien ihnen der Verstand-*νοῦς* am geeignetesten, diese "Verwandtschaft" auszudrücken. Andere dagegen, wie Irenäus von Lyon, mit seiner Theologie der *recapitulatio* in Christus, dem Neuen Adam, oder Palamas, versicherten ganz im Stil ihres biblischen Realismus, daß nicht allein der Geist und die Seele, sondern auch der menschliche Körper an dieser Bildlichkeit teilhat. So sagt zum Beispiel Palamas: "Der Name 'Mensch' wird nicht getrennt nur auf die Seele oder nur auf den Körper angewendet, sondern auf beide gemeinsam, denn gemeinsam sind sie nach dem Bilde Gottes geschaffen worden".¹⁾ Im gleichen Sinne äußert sich auch Vladimir Lossky: "Die menschliche Person ist kein Teil des menschlichen Wesens, genau so wie die Personen der Dreieinigkeit nicht Teile Gottes sind. Deswegen geziemt die Gottesbildhaftigkeit nicht irgend einem Teil des Gesamtmenschen, sondern betrifft die menschliche Natur als Ganzes",²⁾ die ja auch in ihrer Totalität durch Christi Menschwerdung und Auferstehung erlöst worden ist. Wir dürfen also sagen, daß das Bild Gottes die menschliche Natur als Ganzes - ohne den Körper auszuschließen - betrifft. Worin es aber eigentlich besteht, ist nicht möglich näher zu bestimmen, weil dieses Bild, wie Gregor von Nyssa es

1) P.G., CL, col. 1361,C.

2) Vl. Lossky "La théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris 1944, p. 11

ausdrückt, "nötigerweise unergründlich" (und als solches auch unbe- und unumschreiblich) ist, da es die Fülle seines Archetypus widerspiegeln- d auch die Unergründlichkeit des göttlichen Wesens besitzen muß. "Wir können es nicht anders begreifen", kommentiert Lossky, "als ein Teilhaftigwerden an der unendlichen Güte Gottes".⁴⁾

Wie gesagt, das Bild Gottes gehört unveräußerlich zur menschlichen Natur, und nichts kann dieses Bild zerstören auch nicht der höchst "widernatürliche" Sündenfall. Für die Väter besteht kein Zweifel daran, daß nur eine freie Person eine Sünde begehen kann, und daß diese Sünde immer "persönlich" bleibt. Der heilige Photios nennt die Doktrin von einer "Sünde der Natur nach" eine *H ä r e s i e*. Wir können in diesem Rahmen nicht näher auf die in Ost und West sehr verschiedenen Auffassungen vom Sündenfall und seinen Folgen eingehen. Was das orthodoxe Verständnis anbetrifft, dürfen wir auf das besonders wertvolle Kapitel "Le Peché originel" in der "Initiation à la Théologie Byzantine"⁵⁾ von Vater Jean Meyendorff verweisen, wo er zeigt, der Sündenfall der Ureltern in der Patristik nicht zur "Erbsünde" und schon gar nicht zu einer "Erbschuld" führt, sondern, wenn ich so sagen darf, zur "Erbsterblichkeit". Deshalb ist Christi Kreuzestod auch nicht grausame Sühne am Menschensohn, sondern göttlicher Sieg über eben diese Sterblichkeit (1. Kor XV, 22) und vollständige Wiederherstellung der durch Tod und Sünde beinahe unkenntlich gewordenen ursprünglichen Pracht des Gottesbildes.

Damit sind wir aber bei der Ähnlichkeit angelangt. Wenn wir nämlich so viel vom unveräußerlichen und unergründlichen Bilde Gottes, das letztlich der "theologische Ort" des Geheimnisses alles menschlichen Wesens ist, gesprochen haben, so vor allem deshalb, weil die Ähnlichkeit das Bild voraussetzt - genau so, wie die Chrismation (oder Firmung), die Taufe. Und in bezug auf die Ikonentheologie interessiert uns natürlich zur Hauptsache.

DIE ÄHNLICHKEIT.

Diese ist nun aber das Werk des Heiligen Geistes, der "alles vollendet".

3) Übrigens wurzelt auch die königliche Priesterschaft aller Gläubigen (1. Petrusbrief II,9), ebenso wie die "ontologische Katholizität", die die ganze Menschheit in jedem einzelnen Menschen betrifft, in dem Bilde Gottes im Menschen. Die Devise "Liberté, Fraternité et Egalité" ist nur eine säkularisierte Version der biblisch begründeten Menschenwürde. Der Herr sagt, "was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan" (Mt 25,40). Aber auch umgekehrt, wenn, wie Basilius d.Gr. sagt, "die Ehrung des Bildes auf den dargestellten übergeht", so gilt das ebenfalls für die Schmä- hung, und deshalb ist jede einem Menschen angetane Schmach auch Schmä- hung Gottes.

4) Lossky ibid. p. 113

5) Paris 1975, pp. 192-198

"Der Logos", schreibt Athanasius der Große, "hat uns die Gaben des Geistes geschenkt, damit wir zu Söhnen Gottes werden, entsprechend dem B i l d e d e s G o t t e s s o h n e s".¹⁾ In Christus wird das verschlissene Gottesbild in der allen Menschen gemeinsamen Natur restauriert. In der Taufe, in der der alte Adam stirbt und wir in Christus auferstehen, vollzieht sich die Restauration für den einzelnen Gläubigen. Der Heilige Geist macht es allen entsprechend diesem Bilde Neugeschaffenen, aus dem Taufwasser Erstandenen, möglich, die persönliche Ähnlichkeit weiter herauszuarbeiten, sie zu vollenden. Christus nimmt die der Vielzahl der Menschen gemeinsame Natur in seine eine göttliche Hypostase auf. Der Heilige Geist verteilt seine mit dem Vater und dem Sohne gemeinsame göttliche Natur an die Vielzahl der menschlichen Hypostasen. Diese Selbsthingabe des Heiligen Geistes beschreibt Lossky als "ein unauffälliges Zurücktreten seiner göttlichen Person (le S. Esprit s'efface entant que personne) hinter die geschaffenen Personen, denen er die Gnade zuteil werden läßt. In ihm ist uns der Wille Gottes nichts Äußerliches mehr: Er teilt uns die Gnade von innen mit, tut sich in unserer Person kund, solange unser menschlicher Wille mit dem göttlichen übereinstimmt, mit ihm zusammenwirkt und so die Gnade erwirbt, die auf diese Weise zur unseren wird.

Beschreiten wir diesen Weg der Vergöttlichung - der Theosis - so gelangen wir in das Reich Gottes, welches der Heilige Geist schon in diesem Leben in die Herzen einführt. Denn der Heilige Geist ist die königliche Salbung, die auf Christus und auf allen Christen ruht, die berufen sind, mit Ihm im kommenden Äon zu herrschen. Dann wird diese bis dahin anerkannte göttliche Person, - der Heilige Geist - der sein Bild nicht in einer anderen Hypostase hat, sich in den vergöttlichten (menschlichen) Personen offenbaren: denn die Vielzahl der Heiligen wird sein Bild sein".²⁾

Nun sind es ja aber gerade all diese Gesalbten, Christus und die Vielzahl der Heiligen, die wir auf den Ikonen darstellen.

Was ist eine Heiligenikone? Das ist das Bild von jemandem, der seine Heiligkeit verwirklicht hat, das Bild von Einem, der durch die Erwerbung des Heiligen Geistes dessen Früchte trägt, ein Bild von demjenigen also, der die Möglichkeiten, die ihm die gänzliche Wiederherstellung seiner Gottbildhaftigkeit in der Taufe verschuf, voll genutzt hat.

Die Ikone bemüht sich, die v e r w i r k l i c h t e Ä h n l i c h k e i t darzustellen. Das spezifisch christliche Bild ist jenes, welches mit dem ihm eigenen Mitteln die gottgewollte "natürliche Heiligkeit" des Geschöpfes, das in die gnadenvolle communio mit dem Schöpfer zurückgefunden und sie ganz verwirklicht hat, zeigt. Dem zähen, alten Adam passiert ja doch etwas, und das muß gezeigt werden, und zwar nicht die Anfechtung und der Kampf, sondern das Endresultat, der Friede im Herrn, der nur noch Anbetung und Lobpreis ist. Die wahre

1) P.G. 23, col 109, B

2) Lossky, ibid. p. 169

sakrale Kunst zeigt die Veränderung, das Heil, die Transformation der
gefallenen und sterblichen Welt durch Gott und in Gott - mit einem
Wort die Transfiguration, die Verklärung.

Wer an der Verwirklichung der Ähnlichkeit schafft, der schafft an
der Verklärung der Welt!

Mit dem heiligen Seraphim von Sarov zu sagen "der Sinn des mensch-
lichen Lebens ist, den Heiligen Geist zu erwerben", heißt das gleiche,
wie zu sagen, "der Sinn des Lebens ist, sich selbst völlig als Mensch
zu verwirklichen, denn dies ist nur "in Gott" möglich. Die menschliche
Person wird Christus ähnlich in dem Maße, in dem sie den Heiligen Geist
erwirbt, denn es ist der Heilige Geist, der Christus dem Menschen offen-
bar und zuteil werden läßt. Somit ist es also tatsächlich der Heilige
Geist, der die göttliche Ähnlichkeit im Menschen vollendet.

In diesem Zusammenhang erschließt sich uns die tiefe Bedeutung ei-
nes anderen Anspruchs desselben heiligen Seraphim: "Rette du dich
selbst, und Tausende um dich werden gerettet werden ..." - jeder von
uns, der sich um sein Heil müht, arbeitet an der Verklärung der Welt.
Diese ist sozusagen der Gegenstand selbst und das Thema aller Ikonen.

Das dritte Gebiet, das wir vom Gesichtspunkt "Theologie des Bildes"
aus noch kurz betrachten wollen, ist die Christologie.

DER THEOPASCHISMUS ALS NOTWENDIGE VORAUSSETZUNG FÜR DAS RICHTIGE VERSTÄNDNIS DER CHRISTUSIKONE.

Was für die Triadologie das Konzil von Nicäa (325) gewesen war, das
wurde für die Christologie das von Chalzedon (451). Wenn die Kirche
nach Nicäa das ¹⁾"ὁμοούσιος" , wenn ich so sagen darf, erst einmal "verdau-
en" mußte, so gilt, das gleiche von der Lehren über die "zwei Naturen
in einer Person".

Vor allem galt es, die grundlegende soteriologisch orientierte In-
stitution des heiligen Kyrill von Alexandrien zu wahren, die er selber
in den Worten zusammenfaßte: "der Logos hat im Fleisch gelitten". Schon
der auf dem dritten ökumenischen Konzil von Ephesus (431) proklamierte
Ausdruck "Θεοτόκος" (Gottesgebärer), der, wie Johannes von Damaskus
meint, in einem einzigen Wort die ganze Heilsökonomie resümiert, soll-
te nichts anderes besagen, als daß es in Christus k e i n a n d e r e s
S u b j e k t gibt als den L o g o s.

Es ging also um die soteriologisch notwendige p e r s ö n l i c h e
I d e n t i t ä t des vorewighen und anfanglosen Wortes mit
dem menschengewordenen Logos,¹⁾ wie sie schon im Bekenntnis von Nicäa
deutlich ausgedrückt war: "Ich glaube an den einen Herrn Jesus

1) Siehe dazu das Kapitel "Dieu a souffert dans la chair", im umfas-
senden christologischen Werk von Vater Jean Meyendorff "le Christ
dans la Théologie Byzantine".

Christus, den Sohn Gottes, den Einziggeborenen, den aus dem Vater Gezeugten vor allen Äonen, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater, durch den (den Sohn) alles ward. Der für uns Menschen und um unseres Heiles willen von den Himmeln herniedergestiegen ist und Fleisch angenommen hat aus dem Heiligen Geist und Maria der Jungfrau und Mensch geworden ist. Der für uns gekreuzigt worden ist unter Pontius Pilatus, gelitten hat und begraben worden ist. Und auferstanden ist am Dritten Tage ...".

Hier im Credo wird diese persönliche Identität sozusagen selbstverständlich vorausgesetzt. Besonders hervorgehoben wird sie in dem, dem großen Justinian persönlich zugeschriebenen Hymnus ὁ μονογενὴς Υἱός - "O einzig geborener Sohn" - der bei jeder Chrysostomos-¹⁾ oder Basilius-Liturgie am Ende des zweiten Antiphons gesungen wird. Da heißt es unter anderem: O einziggeborener Sohn und Wort Gottes, Du Unsterblicher ... bist, ohne Dich zu verändern Mensch geworden ... Gekreuzigt o Christus Gott hast Du den Tod durch den Tod zertreten, Du E i n e r d e r H e i l i g e n D r e i e i n i g k e i t gleich verherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geist, errette uns!"

Wie Vater Jean Meyendorff es ausdrückt: "Das präexistente Wort ist das Subjekt des Todes Christi, denn in Christus gibt es kein anderes persönliches Subjekt als das Wort. "Nicht "etwas", sondern nur "j e m a n d" kann sterben, weder Eine Natur" noch das "Fleisch" ...²⁾ Das fünfte ökumenische Konzil (533) unterstreicht die ganze Wichtigkeit der hypostatischen Einheit des menschengewordenen Wortes, indem es den kyrillischen Begriff von der "Einheit"³⁾ oder besser der Einzigkeit des Subjekts" in Christus rehabilitiert ! Es war Vater Georges Florovsky gewesen, der den Ausdruck von der "Asymmetrie der orthodoxen Christologie" geprägt hatte. Asymmetrisch, weil im Gegensatz zur göttlichen der menschlichen Natur keine eigene Hypostase entspricht, sondern diese menschliche Natur ihre Person in der göttlichen Hypostase hat, in diese aufgenommen, sozusagen "hypostasiert" ist. Was jedoch keineswegs bedeutet, daß ihre Energien und Aktionen nicht wirklich menschlich waren. Im Gegenteil, er war gerade der Begriff der Hypostase, der der orthodoxen Theologie in ihrem Begreifen des menschengewordenen Gottes erlaubt hat, den positiven Inhalt des antiochenischen Denkens und des Tomos von Leo dem Großen, nämlich, daß "jede Natur auf die ihr eigene Art wirkt", zu bewahren.

Den Grund, warum wir uns hier kurz beim Thema "Einer der Heiligen Dreieinigkeit hat im Fleische gelitten" aufgehalten haben, werden Sie schon erraten haben: es scheint mir der Schlüssel zum richtigen Verständnis der Christusikone zu sein. Wie Sie wissen, war sie es und eigentlich ihre schiere Möglichkeit, die den großen Zankapfel zwischen den Bilderstürmern und den Orthodoxen darstellte. Für beide Seiten

-
- 1) Zum ursprünglichen Platz dieses Hymnus in der Liturgie der justinianischen Zeit siehe Hans Joachim Schulz, "Die byzantinische Liturgie" Trier 1980, pp. 58-59
 - 2) Meyendorff "Le Christ..." ibid. p. 95
 - 3) ibid. P. 114

aber war es klar, daß es sich hierbei um eine zentrale Frage des christlichen Glaubens, man könnte sagen, um den Punkt auf dem "i" der orthodoxen Christologie handelte. Bekanntlich zerfällt die Epoche des Ikonoklasmus, die von 730 bis 843 dauerte, in zwei Teile, die durch den kurzen Zeitraum, in dem das siebte Ökumenische Konzil, das zweite von Nicäa (787), stattfand, getrennt sind.

Die erste Periode beherrscht die alles überstrahlende Persönlichkeit des heiligen Johannes von Damaskus. In seiner leidenschaftlichen Verteidigung der Ikonenverehrung lassen sich deutlich zwei Hauptthemen unterscheiden. Erstens, die Christusikone als Bekenntnis der wahren Menschwerdung. Eine Ikone zu malen, die "ἐνσαρκη οἰκονομία", die Heilsökonomie Gottes im Fleische zu bekennen, seine wirkliche Menschwerdung zu verkünden. Zweitens, die Ikone als Offenbarung der gnadenerfüllten (gnadenträchtigen), verklärten Materie, die sie zeigt und auch selber ist. Niemals natürlich verehrt Johannes die Materie, "sondern den Schöpfer der Materie, der für mich Materie geworden ist ... und mein Heil durch die Materie gewirkt hat ..." ¹⁾, sagt er.

Wenn jedoch Gott in seine Schöpfung tritt und mehr noch, die Materie eines menschlichen Körpers in seiner Person aufnimmt, dann geschieht etwas mit dieser Materie, dann wird dieser Körper vergöttlicht, weil er menschlicher Körper Gottes ist.

Johannes nennt ihn "δμόθεος". Durch und durch ist dieser Körper also von göttlichen Energien erfüllt, fließt von ihnen sozusagen über und wird in Bezug auf die noch nicht verklärte Schöpfung zu deren Quelle, ganz wie ein im Feuer gehaltenes Schmiedeeisen selbst zu Feuer wird, ohne seine Stofflichkeit zu verlieren.

Aber nicht nur der Leib Christi ist dank der Menschwerdung Quelle der göttlichen Energien geworden. Alles, was aufgenommen ward in sein großes Heilswerk und alles, was dieses Werk weiterführt, vor allem auch in der Liturgie, ist überschattet vom Heiligen Geist und teilt also seine Gnade mit. "Aber ich verehere auch noch die verbleibende Materie, durch die mir ebenfalls das Heil zuteil wurde als von göttlichen Energien und von Gnade erfüllt. Das Holz des Kreuzes ... ist das keine Materie? Golgotha ... ist das nicht Materie? Oder jener lebensspendende Stein des heiligen Grabes, ist er nicht die Quelle unserer Auferstehung? Die Tinte und das Buch der heiligen Evangelien, sind sie nicht Materie? Oder der Altar, der uns das Brot des Lebens gibt, das Gold, das Silber, aus denen man die Kreuze macht ... und die heiligen Kelche, sind sie nicht Materie? - Billige also der Überlieferung der Kirche auch die Verehrung der Bilder zu, die durch den Namen Gottes und seiner Freunde (der Heiligen) geheiligt sind, und die deshalb der Heilige Geist überschattet. Schmähe die Materie nicht, sie ist nicht schändlich - nichts, was Gott geschaffen hat, ist schändlich!" ²⁾

1) De imag. I 16, P.G. XCIV, col. 1245 AC.

2) ibid.

Daher bemüht sich die Ikone in ihrem Stil, in ihrer Form, die Transfiguration, diese Verklärung des menschlichen Körpers, und all dessen, was ihn umgibt, darzustellen ... Dabei kommt das einzig wichtige Kriterium der Form der Ikone aus ihrer liturgischen Funktion, und dieses Kriterium ist das Gebet. Alles muß in der Ikone dem Gebet dienen - muß das Gebet selbst ausdrücken.....

Um abzuschließen, wollen wir noch kurz einen Blick auf die zweite Periode des Bilderstreites werfen. Hier müssen vor allem der heilige Patriarch Nikephoros von Konstantinopel und der heilige Theodor der Studite genannt werden. Beide wiederholen und lassen die vom Damaszener ins Feld geführten Argumente in ihren Schriften aus. Aber jeder von Ihnen leistet auch einen persönlichen Beitrag zur Vertiefung der Ikonentheologie.

Den Beitrag des Nikephoros könnte man so formulieren: "das Bild hat eine Ähnlichkeit des Vorbildes, das in sich durch diese Ähnlichkeit das ganze Aussehen (*εἶδος*) des Dargestellten ausdrückt mit dem Unterschied, daß es aus einer anderen materiellen Substanz besteht".¹⁾ Die historische Ähnlichkeit mit der porträtierten Person, bestätigt durch die obligatorische Aufschrift des Namens, läßt das Bild zu einem wechselseitigen Bindeglied zwischen Betendem und im Gebet Angesprochenen werden, wobei Nikephoros unterstreicht, das im Plane der Schöpfung ein Bild nie mit dem Vorbild wesensgleich, sondern immer substantiell verschieden ist.

Damit wendet er sich ganz entschieden gegen die Lehre der Ikonoklasten, daß die Eucharistie die einzig wahre, weil wesensgleiche Ikone Christi sei.

Der letzte Schritt ist dann von Theodor dem Studiten gemacht worden, der die Ikone des Herrn als Bild der Hypostase Christi definiert und somit ganz in der christologischen Linie des Kyrill von Alexandrien, des fünften Ökumenischen Konzils und Maximus des Bekenners steht. So schreibt er zum Beispiel: "Wir folgen dem Glauben der Kirche, und wir bekennen, daß die Hypostase des Logos die gememeinsame Hypostase beider Naturen geworden ist, und daß sie die menschliche Natur, mit den Eigenschaften, die sie unterscheidet in sich "einhypostasiert" hat ... Deswegen nennen wir mit Recht, die einzige und gleiche Hypostase des Logos, die nach ihrer göttlichen Natur unumschreiblich (nicht darstellbar) ist, nach unserer (menschlichen) Natur umschreiblich"...²⁾

Hiermit sind wir bei unserer zusammenfassenden Grundlage angelangt: "Was ist umschreibbar oder darstellbar in Christus?"

Auf trinitärer Ebene zeugt der Sohn als wesensgleiches Bild des Vaters von der Gottheit des Vaters. Diese Gottheit bleibt selbstver-

1) Antirrhетиens I,28; P.G.C., col 277,A

2) ibid III, 1, 22; P.G. XCIX, col 400, C.D.

ständig immer unsichtbar, und zwar ebenso sehr als Natur wie als Göttlichkeit.

Im menschengewordenen Wort bleibt die göttliche, dem Vater wesensgleiche, Natur selbstverständlich auch unsichtbar und als solche nicht darstellbar. Seine uns wesensgleiche menschliche Natur aber, die keine eigene (menschliche) Hypostase besitzt, sondern in die Person des Logos "einhypostasiert" ist, bewahrt jedoch ihre naturgemäße Eigenschaft der Umschreibbarkeit, genau so, wie sie zum Beispiel ihren spezifisch menschlichen Willen bewahrt.

Die Gottähnlichkeit der Menschheit Christi ist vollkommen - nicht gnadenhalberweise, sondern, sozusagen, "der göttlichen Person nach". Tatsächlich braucht der Heilige Geist hier keine Person zu vollenden", da die Person, die die vollständige menschliche Natur des neuen Adam in sich aufnimmt, die göttliche Hypostase selbst ist.

Die umschreib- und darstellbare, uns wesensgleiche Menschheit Christi, ist also vollkommene Ähnlichkeit, weil sie in die totale und vollkommene Heilige Person des Wortes "einhypostasiert" ist. Das bedeutet aber, daß die darstellbare Menschheit Christi uns die Person des Wortes zeigt, denn eine vollkommene Ähnlichkeit kann nur vollkommen persönlich sein!

*

Die Ikone zeigt die eine Person Christi, des menschengewordenen Wortes, das als neuer Adam die Gottähnlichkeit vollkommen realisiert hat, indem es die Totalität der menschlichen Natur in seine göttliche Hypostase aufgenommen hat.

Wir sind somit berechtigt, den Satz "Gott hat im Fleische gelitten und ist am Kreuze gestorben", folgendermaßen umzuwandeln: "Einer der Allheiligen Dreieinigkeit ist im Fleisch umschreibbar geworden, und wir malen das Bild seiner göttlichen Person".

Erzpriester Nicolas Ozoline,
Paris