

## Einzelbesprechung

HANS GEORG THÜMMEL, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787* (Konziliengeschichte Reihe A). Schöningh, Paderborn u. a. 2005, 319 S.

Auf Seiten evangelischer Christentumsgeschichtler wird in der gegenwärtigen Forschung – von wenigen Ausnahmen abgesehen (z. B. Heinz Ohme) – die Konziliengeschichte weitgehend gemieden. Dies gilt zumal für das Konzil von Nikaia des Jahres 787, das sich mit der Bilderfrage auseinandersetzte. Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt hier der Greifswalder Emeritus und Universalkirchengeschichtler Hans Georg Thümmel dar, der bereits zahlreiche einschlägige Arbeiten zur Bilderfrage vorgelegt hat. Viele seiner älteren Forschungsergebnisse fasst er im vorliegenden Band zusammen. T. geht dabei in 17 Kapiteln chronologisch vor. Er beginnt nach einleitenden Bemerkungen mit der Darstellung der Bilderfrage bis zum 8. Jh. und endet mit der Wirkungsgeschichte des »Bilderstreites« zumindest in einigen groben Linien. Dabei beseitigt T. durch den von ihm angestrebten »unvoreingenommenen« Umgang mit den Quellen (p. XXI–XXII) zahlreiche Klischees der Christentumsgeschichte. Einige Punkte seien hervorgehoben.

Mehrere Grundfragen werden von T. neu fokussiert: Warum brach der Bilderstreit überhaupt aus? Warum wurde das immerhin als ökumenisch geltende Konzil von Hieria 754 durch ein anderes ersetzt (p. XXII)? T. versucht diese Fragen zu beantworten, indem er nicht einfach die Konzilsakten oder die Chronik des Theophanes nach erzählt, sondern kritisch auswertet (p. XXII). Textgrundlage boten dabei die Vorarbeiten für die kritische Edition der Konzilsakten, die T. von deren Herausgeber Erich Lambez zur Verfügung gestellt bekommen hat. Inzwischen ist zumindest ein erster Teilband der Lambez'schen Edition erschienen.

Schon in seinem einleitenden ersten Kapitel (1–19) rückt T. zahlreiche Klischees zurecht: Seine erste grundsätzliche Hypothese besteht darin, dass nicht die Anerkennung, sondern die Ablehnung der Bilder im Vorfeld des Bilderstreites das Selbstverständliche war (1). Auch warnt T. vor der unhistorischen Konstruktion einer einheitlichen östlichen Ikonentheologie durch die russische Religionsphilosophie des beginnenden 20. Jh.s, die auf platonischer Grundlage in der nichtnaturalistischen Darstellungsweise der Ikonen den Ausdruck einer anderen Welt behauptete (4 f.), wohingegen die byzantinische Theorie von der Nichtdarstellbarkeit des Göttlichen ausging (5).

Im zweiten Kapitel (21–37) untersucht T. die Entwicklung der Bilderfrage bis zum 8. Jh. Dabei betont er, dass sich erst im 6. Jh. ein Wandel im Verhältnis zum bis dahin weitgehend abgelehnten Bild im Osten einstellte: dort beginnen z. B. die Bilder der Heiligen nun wirksam zu werden (23), und so kommt es auch zu einer theologischen Rechtfertigung des Bildes (24). T. unterscheidet dabei die theologische Literatur zu den Bildern einerseits, die Heiligenlegenden andererseits, die von den durch die Bilder gewirkten Wundern berichten (24). Beide Literaturen dienten Bilderfreunden wie Bilderfeinden im 8./9. Jh. zur Bestätigung ihrer Argumentation (26). T. betont, dass unklar sei, ob auch im Westen Vorstellungen von der Wundermacht der Bilder wirk-

sam geworden sind (33). Wieder und wieder betont T. – allerdings ohne wirkliche Belege –, dass die Zahl der Bilder im Osten vor dem Bilderstreit relativ gering gewesen sei (33). Für den Westen nimmt er eine größere Zahl von Bildern an, die aber nicht verehrt worden seien (34 f.).

Im dritten Kapitel über den Ausbruch des Bilderstreites (39–52) stellt T. ein bestimmtes Schema bei Lehrentscheidungen fest: Der Kaiser macht dabei Theologie, wenn auch die eigentlichen Autoren seiner Verlautbarungen Theologen sind (40). T. betont dementsprechend: »Alle Bestrebungen, im Konzil eine rein kirchliche Veranstaltung zu sehen, entsprechen zwar heutigem Empfinden, aber nicht den historischen Verhältnissen.« T. konstatiert beim Kaiser eine christliche Motivation und hält die Herleitungen der Bilderfeindlichkeit von Juden, Moslems (sic!) usw. für reine Verunglimpfungen im 2. Nicaenum (46).

Im vierten Kapitel behandelt T. ikonophile Reaktionen auf die beginnende Auseinandersetzung. Die Bilderreden des Ioannes von Damaskos stellen seine eigenständigste theologische Leistung überhaupt dar (54). Auch für ihn ist das Bild ein Erinnerungszeichen, besonders für Analphabeten – ein Vergleich zur Position Gregors I. wird dabei von T. leider nicht unternommen (54). Interessant ist die – argumentativ etwas kurz geratene – Verortung der Bilderlehre des Damaszeners im Umfeld der Theologie des Ps–Dionysios Areopagites (54–57). T. sieht eine Übernahme derselben z. B. in der Unterscheidung zwischen dem Wesen (οὐσία) und den Wirkungen (ἐνεργεῖαι) Gottes (56). »Einem absteigenden System der verschiedenen Arten des Bildes entspricht ein Abnehmen der Energie.« (56) Auch Anm. 215 (55) mit einem Vergleich zwischen den beiden Denksystemen reicht m. E. nicht aus, um Ioannes' Bilderlehre auf Ps–Dionysios zurückzuführen. Sie könnte vielmehr auch nur allgemein im neuplatonischen Denken angesiedelt werden. Jedenfalls ist Gott nach Ioannes »Anbetung zu erweisen, allem Geschaffenen ein niederer Grad der Verehrung« (57).

Im fünften Kapitel (63–78) stellt T. die bilderfeindliche Synode von Hieria des Jahres 754 dar, die sich immerhin als 7. Ökumenisches Konzil stilisiert hat (63). T. sieht die Motivation Konstantins V. für die Durchführung dieses Konzils darin, sich gegen die Aktivitäten des Ioannes Damaskenos und vielleicht auch des Georgios Kyprios durch ein Konzil abzusichern (65). Die Konzilsteilnehmer sind nach T. keine überzeugten Ikonoklasten gewesen, sondern vielmehr solche Bischöfe, »die sich ohne Bedenken der kaiserlichen Politik angeschlossen hatten« (69). Eine »bilderfreundliche Kirche« und ein »bilderfeindliches Kaisertum« sind hier ohnehin nicht zu konstatieren, zumal alle Bischöfe nach 754 auf die Konzilsbeschlüsse festgelegt waren (77). Inhaltlich wird vor allem neu festgehalten, dass die Eucharistie das wahre Bild Christi darstelle (71). Damit wird der Vorstellung des Ioannes von der Ikone als Gnadenträger ein Argument entgegengesetzt dass sich wie die Argumentation des Ioannes in der späteren Auseinandersetzung nicht mehr findet (76). Im sechsten Kapitel (79–86) geht es um synodale Stellungnahmen des Westens zum Bild und zum byzantinischen Bilderstreit.

Den Hauptteil des Buches bildet das siebte Kapitel über das 7. Ökumenische Konzil von 787 (87–198). Hier bietet T. eigens einen Überblick über die Quellen mit einigen bemerkenswert kritischen Äußerungen zu Hypothesen des Herausgebers Erich Lamberz (87–102). T. ist z. B. zuversichtlicher als dieser, dass die Gestalt der Akten dem entspricht, was am Ende der 7. oder 8. Sitzung des Konzils vorlag. Auch die 8. Sitzung hält T. für historisch (91–93). Besonders wichtig ist ihm auf der Basis der Aktenanalyse die Vorstellung, dass Patriarch Tarasios auf dem wiederum kaiserlich herbeigeführten Konzil »sehr streng Regie geführt und nichts dem Zufall überlassen

hat« (98). So liefen die Sitzungen nach einem bestimmten Schema ab. Selbst spontane Äußerungen von Konzilsvätern »sind gewiß vom Patriarchat eingeplant gewesen« (98). T. argumentiert hier mit den vorgebrachten Väterzitaten – die Bischöfe hätten ja schließlich nicht mit ganzen Bibliotheken anreisen können, um zur gegebenen Zeit das passende Dokument zur Hand zu haben (99).

Zur Aussetzung des Konzils von 754 war die Autorität eines Ökumenischen Konzils nötig – in diesem Zusammenhang wurde aufgrund des aktuellen politischen Interesses auf die Idee der Pentarchie zurückgegriffen (104–106). Diese diente, obwohl sie den konkreten Verhältnissen nicht entsprach, da die Reichskirche *de facto* nur noch aus dem Patriarchat Konstantinopel bestand, also als »Instrument, eine konziliare Entscheidung für ungültig zu erklären« (108) – in Hierieia hatten immerhin Rom und die Orientalen gefehlt (126).

T. betrachtet das Konzil von 787 insgesamt als »geschickt inszeniertes, im Detail vorbereitetes Geschehen, dessen Ergebnis von vornherein feststand – auch wenn die Kaiser in der Sakra an die Konzilsväter Meinungsfreiheit zusicherten« (120). Theologisch sei für diese Inszenierung Patriarch Tarasios verantwortlich gewesen. Das Konzil stellte sich dementsprechend auch eigentlich als Bischofskonferenz des Patriarchats Konstantinopel dar. Von den anderen Patriarchaten sicherten nur insgesamt vier Vertreter den Anspruch des Konzils auf Ökumenizität durch die Pentarchie (122).

Das Ergebnis des Konzils, nämlich die Unterscheidung zwischen Eidola und Eikones, ist bereits mit dem Grußschreiben des Kaisers an die Konzilsväter vorweggenommen (134). Theologisch hält T. ferner fest, dass die neuplatonisch geprägte Bilderlehre des Damaszeners auf dem Konzil nicht rezipiert worden ist (181). Ansonsten sei das eigentliche Ergebnis mager (181). T. betont noch, dass die Erinnerungsfunktion der Ikone hervorgehoben wurde, die zur Verehrung führt – somit sei der bloße Bildcharakter der Ikone betont worden (182). Der Unterschied zwischen Verehrung und Anbetung ist zunächst nur ein verbaler und ist – so T. – nicht angemessen definiert (182). Die Anerkennung des Konzils war keineswegs unumstritten – auch »orthodoxe« Quellen sprechen durchaus noch im 9. Jh. nur von sechs ökumenischen Konzilien (196 f.).

Im achten Kapitel (199–213) beschäftigt sich T. mit Florilegien zu den Bildern – das Florileg von 787 spielte unter diesen eine wichtige Rolle (199). Aus einem Archetyp dürften die verschiedenen überlieferten Florilegien, die Gebrauchsliteratur darstellten, anders als von Alexander Alexakis behauptet, kaum entstanden sein (210). Dessen These lässt sich auch nicht auf der Basis des Parisinus graecus 1115 stützen (211). An diesem ist vielmehr die Kompilation mehrerer alter Florilegien abzulesen (212) – dabei wurden nur die Belegstellen ausgewählt, die für den jeweils eigenen Gebrauch nützlich schienen. Ein Stemma von Florilegien lässt sich kaum aufstellen (213).

Im neunten Kapitel (215–230) geht T. auf die Reaktionen des Westens auf Nikaia ein, die unterschiedlich waren (215). Die Bilderverehrung des Konzils entsprach nicht der römischen Position – insbesondere Bilderkult und Bilderwunder waren hier vor dem 10./11. Jh. nicht bekannt. Rom war diese Differenz aber wohl gar nicht so bewusst wie den Franken, die die diffizilen Unterschiede nach T. – entgegen der gängigen Forschungsposition – viel besser verstanden (216), auch wenn sie eine schlechte und verfälschende Übersetzung der Konzilsakten vorliegen hatten (218). Die *Libri Carolini* sind jedenfalls von viel höherer Qualität, als ihnen durch die neuere Forschung zugebilligt wird (221). So wissen sie durchaus zwischen verschiedenen Formen der Verehrung zu differenzieren (224): der Unterschied zwischen Anbeten und Begrüßen war ihnen klar.

Im zehnten Kapitel (231–245) behandelt T. die Erneuerung der bilderfeindlichen Beschlüsse auf der Synode von 815. Die Zeit nach 787 »scheint weniger eine Fülle der Bilder und eine Blüte ihres Kultes hervorgebracht zu haben, als vielmehr eine bilderfreundliche Gesinnung«, vgl. etwa die *Vita Stephanos' des Jüngeren* (232). Mit dem Regierungsantritt Leon V. im Jahr 813 wurde allerdings wieder ein bilderfeindlicher Kurs eingeschlagen (233). Ein Grund dafür mag im übertriebenen Bilderkult gelegen haben – Bilder wurden sogar zu Taufpaten gemacht (233). Die erneute Bilderfeindschaft wurde 815 durch ein Konzil in der Konstantinopolitaner Hagia Sophia einberufen, das den Horos von 754 wieder zur Geltung bringen sollte (237).

Im elften Kapitel beschäftigt sich T. mit der bilderfreundlichen Theologie im 9. Jh. (247–255). Gerade dieses Jh. hat eine auf der aristotelischen Philosophie basierende theologische Bilderlehre hervorgebracht. Somit kam es zu einer deutlichen Abgrenzung gegen die platonisch orientierte Bilderlehre des Ioannes von Damaskos. Bedeutende Vertreter waren nun der abgesetzte Patriarch Nikephoros und Theodor Studites (247). Nach Nikephoros ist das Bild Abbildung von etwas, das existiert, und dadurch vom Eidolon unterschieden, dem nichts in der Wirklichkeit entspricht (248). Prototyp und Archetyp verhalten sich wie Ursache und Wirkung zueinander. Hier gilt die aristotelische Kategorie der Relation (248).

Für Theodor Studites ist das Bild erforderlich. Wenn nämlich die geistige Anschauung gereicht hätte, hätte Christus nur auf geistige Weise kommen müssen (251). Ziel der Verehrung ist allerdings der erhöhte Christus, der auch nach der Auferstehung umschreibbar ist (251). Bei Theodor fehlt das gesamte System abgestufter Heiligkeit, wie es sich bei Ioannes von Damaskos findet. Der Dargestellte ist demnach nicht wirklich im Bilde – das Bild ist vielmehr die auf Ähnlichkeit beruhende Wiedergabe des Urbildes (251); eine Bilderverehrung gibt es bei Theodor eigentlich nicht. Andernfalls wäre nach ihm die eine latreutische Verehrung Christi aufgespalten (252).

Auch auf die fiktive bilderfreundliche Synode in Jerusalem im Jahr 836 geht T. im zwölften Kapitel kurz ein (257–267). T. vermutet, dass Bilderfreunde in Byzanz einen Vorstoß zur Wiederaufrichtung der Bilder unternommen hätten, »aber wegen der Gefährlichkeit der Situation sich auf die Autorität einer fingierten, unter arabischer Herrschaft tagenden Synode berufen, deren Veranstalter nicht belangbar waren« (263).

Mit der Wiederaufrichtung der Bilder im Jahr 843 beschäftigt sich das 13. Kapitel (269–283). Rahmenbedingung war der Tod des Kaisers Theophilos 842 und die Vormundschaftsregierung seiner Witwe Theodora für ihren unmündigen Sohn Michael III. Nach Theophanes Presbyter hat ihre Entscheidung mit der Einsicht zu tun, dass ihre Herrschaft nur durch die Sorge für das Fromme, d. h. auch eine Beendigung der kirchlichen Wirren, abzusichern sei (271). Der Klerus war nun wohl wieder bereit, die Position zu wechseln (272). Am 11. März, dem ersten Sonntag der Fastenzeit, fand eine große Prozession von der Blachernenkirche zur Hagia Sophia statt, in der die Wiederherstellung der Bilder proklamiert und Methodios eingesetzt wurde (273). Gegenstimmen wurden nicht laut. Mönche forderten allerdings strengste Buße der umkehrwilligen Hierarchie (274) – zum wiederholten Male verstand sich das Mönchtum somit als »Wächteramt für die Orthodoxie« (275). Ob eine große Zahl der Bischöfe ihre Sitze räumen musste, lässt T. offen (276). T. stellt jedenfalls in den Raum, dass der Klerus anders als bei vorherigen Kurswechseln weitgehend nicht übernommen wurde (283). Möglicherweise ist die Wiedereinführung der Bilder bereits 844 zum ersten Mal gefeiert worden (281). Ob das Fest aber auch von Anfang an als »Fest der Orthodoxie« bezeichnet wurde, ist fraglich (281). Wohl erst unter Photios wurde die Bildausschmückung von Kirchen tatsächlich zum Programm erhoben. Mit dem »konzilsähnlichen

Akt« von 843 ist in der Ostkirche die Existenz von Bildern und die Forderung nach ihrer Verehrung prinzipiell unbestritten (283).

Im 14. Kapitel stellt T. die Haltung der Franken in der Bilderfrage im 9. Jh., speziell auf dem Pariser Konzil von 825 dar (285–289). Michael II. hatte Ende 824 Gesandte zu Ludwig dem Frommen geschickt, um ihn über die abergläubigen Praktiken des Bilderkultes zu informieren und zu bitten, die nach Rom geflohenen Bilderfreunde zu vertreiben (285). Dennoch bleiben die Franken bei ihrer Aussage, dass Bilder zu errichten erlaubt, deren Verehrung aber Frevel sei (286).

In 15. Kapitel (291–296) stellt T. die Synoden im Spannungsfeld der Patriarchen Ignatios und Photios dar. Während des zwischen ihnen herrschenden Konkurrenzkampfes waren die bilderfeindlichen Stimmen selten. In dieser Zeit verbreitete sich die Idee, dass mit dem Sieg über die Bilderfeinde ein Zeitalter der Orthodoxie anbreche. Im 16. Kapitel wird das Fortleben und die liturgische Würdigung des 2. Nicaenums bedacht (297–304). Gegenwärtig bestimmen moderne platonische Systeme und die moderne, am Ästhetischen orientierte Ikonenbegeisterung den Umgang mit dem Konzil. Die Kultpraxis mit der Ikone in der Ostkirche wird dabei kaum beachtet, so grundlegend und ausgeprägt sie auch ist (304).

Schließlich bietet T. noch einen kurzen Rückblick und Ausblick (305–312). Er schließt mit der Frage, »wie heute das Bild im Miteinander der Konfessionen zu verstehen ist«. Er sieht nach wie vor u. a. eine Alternative zwischen der nüchternen Position der Theologen des Bilderstreites wie Germanos, Hadrian, Tarasios, aber auch Nikephoros und Theodor Studites einerseits und dem platonischen Verständnis eines Iohannes von Damaskos andererseits, das in der russischen Religionsphilosophie repräsentiert worden ist (312).

T. ist mit seinem Band ein großartiger Wurf zur Geschichte des Bilderstreits gelungen, der lediglich an einigen Stellen durch Wiederholungen etwas mühsam zu lesen ist. Gelegentlich wird allerdings der konfessionelle Standpunkt des Autors sehr deutlich. Dieser hinterlässt selbst terminologisch seine Spuren: So spricht er z. B. davon, wie östliche Pilgergruppen eine Reihe von Ikonen »durchküssen«, ohne sie eines Blickes zu würdigen (4).

Fragen lassen sich an T.s Konstruktion eines vollkommen durchinszenierten Konzils von 787 stellen. M.E. beachtet T. zu wenig, dass die Bischöfe ja durchaus eigenständig einige Zitate vorbereitet haben könnten. Selbst spontane Aktionen wie jene des Mönchspriesters Ioannes werden von T. als von der Konzilsleitung vorhergeplant dargestellt (99). War tatsächlich die Diskussion strittiger Fragen auf dem Konzil nicht vorgesehen bzw. nicht zumindest denkbar gewesen (vgl. 101)? Wenn T. behauptet, dass die Rolle der Teilnehmer nur Zustimmung sein konnte (101), könnte er die Konzilssituation überzeichnet haben. Jedenfalls greift T.s Alternative zu kurz: »So kann die Frage nur sein, ob in den Akten ein Protokoll des konkreten Verlaufs oder ob nicht das Regiebuch vorliegt, in das dann auch Konkretes eingefügt werden konnte.« (101) Ich halte hingegen auch eine nachträgliche Glättung der tatsächlichen Ereignisse für möglich. T. bemerkt immerhin, dass mit den zuvor erarbeiteten Planungen, Dokumenten, den vorbereiteten Texten und Schemata das konkrete Konzilsgeschehen zusammengearbeitet worden sei (102). M.E. wären grundsätzlich auch weit über T.s Arbeit hinaus Kriterien für die Beurteilung zu erarbeiten, ob ein Konzilsgeschehen nur nachträglich inszeniert dargestellt oder dieses auch historisch entsprechend durchgeführt worden ist.

Einige weitere kleine Anmerkungen seien noch aufgeführt: Die Zahl von erhaltenen Mosaiken aus der Zeit vor dem Bilderstreit (34 Anm. 128) lässt sich noch erwei-

tern, z. B. um die Mosaiken aus Zypern (Kiti; Panagia Kanakaria). T.s Behauptung, dass höchstens eine kleine Zahl von Bildern zerstört worden sein kann (51), lässt sich genauso wenig absichern wie das Gegenteil. Wichtige Quellen zur Verehrung von Bildern wie die Pilgerberichte des Anonymus von Piacenza und Arkulfs werden von T. nicht thematisiert, obwohl sie eine bereits ausgeprägte Bilderfrömmigkeit im 6. und 7. Jh. schildern. Z.T. wirken die Argumentationen T.s sehr konstruiert, so z. B. die Vorstellung der Rückprojektion der Abnahme des Christus-Bildes an der Chalke um gut 100 Jahre (vgl. 51 Anm. 193). Wenn es vor dem Bilderstreit nur so wenig Bildkunst gegeben haben soll, stellt sich die Frage, warum diese z. B. auf Zypern erhalten ist, in Konstantinopel hingegen nicht – hat es in den Zentren des byzantinischen Reiches vielleicht doch eine solche Zerstörung gegeben, während die Bildwerke in der Peripherie verschont geblieben sind?

Einige Behauptungen begründet T. in vorliegender Arbeit leider nicht, so z. B. dass das Kreuz in der Hagia Sophia in Thessaloniki erst im 11. Jh. durch eine Gottesmutter ersetzt worden sein soll. Andere Vermutungen sind auch gewagt, so z. B. diejenige, dass die Delegaten Roms auf dem Konzil von 787 deswegen ausgewählt worden seien, »weil sie den Namen Petrus trugen und so der päpstliche Anspruch noch sinnfälliger wurde« (127). Steil ist auch die These T.s: »Religionsphänomenologisch betrachtet sind der Bilderkult der Antike und der der Ostkirche weithin gleich. Die gleichen Phänomene der Hilfeleistung, der Verehrung und des wunderbaren Verhaltens der Bilder begegnen hier wie dort.« (7)

An manchen Stellen hätte sich der Leser eine explizitere Auseinandersetzung mit der neueren Literatur gewünscht. So berücksichtigt T. z. B. bei der Behandlung der Synode von Hiereia die neue Edition von Torsten Krannich u. a. nicht, sondern weist nur in Anm. 278 (69) kurz auf eine Rezension zu dem Opus.

Unverständlich ist der Satz: »Den Gegnern der Bilder wurde nicht vorgeworfen, dass sie christologische Ketzer seien und ihre Ketzerei sie zur Anfertigung und Verehrung von Bildern führe, sondern dass die Anfertigung von Christusbildern *de facto* häretisch sei.« (43) Ähnliches gilt für die Formulierung auf S. 180: »... dann reden die Kaiser, also wohl Eirene, [die?] das Konzil akklamiert«. Und der Terminus ἀπερίγραπτος (181) sollte wohl besser mit »unumschreibbar« statt mit »unumschrieben« übersetzt werden.

Trotz dieser kleineren Anfragen und Anmerkungen wird eine Beschäftigung mit dem »Bilderstreit« ohne T.s einschlägiges Werk zukünftig nicht mehr möglich sein. Mit seinen genauen Beobachtungen anhand der Quellentexte und seinen vielen neuen Einsichten stellt das Buch einen Meilenstein der Forschung zu dieser Zeit und diesem Thema dar.

Andreas Müller