

Schau Gottes und Bild Christi im östlich-orthodoxen Christentum

Karl Pinggéra

1 Eine wenig beachtete Problemanzeige

In den Sitzungsberichten einer Akademie der Wissenschaften zu publizieren, ist eine ehrenvolle Sache, doch scheint das elitäre Medium im Heftchenformat die Rezeption des vorgelegten Textes nicht immer zu befördern. Das mag ein Grund dafür sein, dass die Überlegungen von Hans-Georg Beck, des führenden Byzantinisten seiner Generation, zur „Fragwürdigkeit der Ikone“ von 1975 nicht die ihnen gebührende Beachtung gefunden haben.¹ Eine andere Ursache der mangelhaften Rezeption könnte mit den kulturwissenschaftlichen Turns der vergangenen Jahrzehnte, darunter ein „ikonischer“, zu tun haben, die, wie es scheint, den Zugang zu einer Gedankenreihe verstellen, in der die faktische Bedeutungslosigkeit der Ikone für die byzantinische Theologie, Liturgie und Spiritualität thematisiert wird.² Dabei war sich Beck bewusst, dass diese Aussage auf den ersten Blick verstörend wirken muss. Gehören die Ikonen nicht zum Kern dessen, was orthodoxe Identität ausmacht? Beck sieht sehr wohl, dass beispielsweise die Kirchen auf dem Athos von Ikonen „sozusagen überwuchert“ seien.³ Für das heutige Selbstverständnis der Orthodoxie, für das die Ikonen zum Kernbestand der eigenen Identität gehören, verweist Beck auf den russischen Kunsthistoriker und Ikonographen Leonid Uspenskij (1902–1987), dessen im französischen Exil entstandenen Abhandlungen für die neuere orthodoxe Theologie von grundlegender Bedeutung sind.⁴ Uspenskij's Aussage, die Iko-

¹ HANS-GEORG BECK, *Von der Fragwürdigkeit der Ikone*, München 1975.

² Diesen Eindruck gewinnt man zumindest bei PETER HOEMANN, *Bildtheologie. Position – Problem – Projekt*, Paderborn 2016, 108 Anm. 184. Beck's Ausführungen erscheinen dem Verfasser vermutlich nur deswegen als „scharfe, in der Sache aber desto unklarere Auseinandersetzung“, weil sie nicht in sein Konzept passen.

³ BECK, *Fragwürdigkeit* (s. Anm. 1), 5.

⁴ Vgl. besonders LÉONIDE OUSPENSKY, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris 1980; LEONID OUSPENSKY/WLADIMIR LOSSKY, *Der Sinn der Ikonen*, Olten 1952. Zu Uspenskij und sei-

ne sei „Ausdruck der Orthodoxie als solcher“, dürfte für Mitglieder wie auch Sympathisanten der östlich-orthodoxen Kirche heute eine Selbstverständlichkeit sein.⁵

Den erstaunlichen Sachverhalt, dass dieses Gegenwartsbewusstsein an der theologischen Literatur der Byzantiner kaum einen Anhalt hat, zeichnet Beck für mehrere Themenbereiche nach. Für die im engeren Sinne theologische, also dogmatische Theologie wird gezeigt, dass der Komplexitätsgrad, auf dem sich die bilderfreundlichen Apologien in den ikonoklastischen Streitigkeiten des 8./9. Jahrhunderts bewegt haben, später weder gesucht noch erreicht wurde. Dass es Ikonen und ihre Verehrung gab, war zum Traditionsgut geworden, das keine theologische Leidenschaft mehr entfachte: „Wir stehen hier auf dem Boden einer typisch byzantinischen, ausgelaugten Minimaltradition.“⁶

Für die Rolle der Ikone in der Liturgie, auf die Uspenskij besonderes Gewicht legt, kommt Beck zu einem ähnlich ernüchternden Ergebnis. Natürlich seien die Ikonen im Kirchenraum anwesend, aber eine eigene Rolle im gottesdienstlichen Geschehen komme ihnen nur in äußerst beschränktem Umfang zu.⁷ Es sei etwas anderes, „ob die Ikonen sozusagen den Zuschauer bei der Liturgie spielen, oder ob sie in den Ritus als solchen integriert sind, einen Bestandteil des Ritus bilden.“⁸ Schließlich gingen auch die wichtigen Liturgiekommentare der Byzantiner so gut wie nie auf die Ikonen ein; *eikon* diene hier weniger zur Bezeichnung des Kultbildes, als vielmehr zur Charakterisierung der Liturgie als solcher, die als Abbild eines himmlischen Geschehens verstanden wird.⁹

Drittens macht Beck auf die Gegenläufigkeit von Ikone und hesychastischer Spiritualität aufmerksam.¹⁰ Die normative Gestalt, die die byzantinische Mystik bei Gregor Palamas († 1359) gefunden hat, zielt darauf, das ungeschaffene Licht der Gottheit schon in diesem Leben zu schauen. Beck verweist darauf, wie dieses Ziel mystischer Vereinigung über eine Mediationsmethode

ner Bedeutung siehe PATRICK DOOLAN, *Recovering the Icon. Life and Works of Leonid Ouspensky*, Crestwood, NY 2008 sowie KARL CHRISTIAN FELMY, *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Münster 2014, 89–93.

⁵ Der Sicherheit halber sei darauf hingewiesen, dass der vorliegende Beitrag es ausschließlich mit den östlich-orthodoxen, nicht mit den orientalistisch-orthodoxen Kirchen zu tun hat. Für diese Kirchen, die in der Ikonographie und Ikonentheologie andere Wege als die Byzantiner gegangen sind, vgl. den Überblick bei CHRISTINE CHAILLOT, *Die Rolle der Bilder und die Ikonenverehrung in den Orientalischen Orthodoxen Kirchen. Syrische, armenische, koptische und äthiopische Traditionen*, Münster 2018.

⁶ BECK, *Fragwürdigkeit* (s. Anm. 1), 30.

⁷ BECK, a. a. O., 31f. verweist hier auf die Stellen in den Rubriken, an denen bestimmte Gebete vor der Christus- bzw. der Gottesmutterikone zu verrichten, die Ikonen zu inzensieren oder in Prozessionen mitzuführen sind.

⁸ Ebd.

⁹ A. a. O., 35.

¹⁰ A. a. O., 37–44.

erreicht werden soll, mit der das diskursive Denken zur Ruhe gebracht und *sämtliche* bildhaften Vorstellungsgehalte ausgeschaltet werden. Denn die Lichtschau auf dem Gipfel des geistlichen Aufstiegs werde stets als gestalt-, also bildlos vorgestellt. Beck verweist u. a. auf Stellen bei Gregor Sinaites († 1346), die vor jeglichen visionären Elementen im mystischen Gebet warnen. Und Beck zieht daraus die Folgerung, dass die Ikone damit „ihrer Funktion im Leben des Frommen“ eigentlich enthoben sei. Natürlich hätten sich die geistlichen Autoren nicht gegen das VII. Ökumenische Konzil stellen wollen. Es sei durchaus möglich, dass „die Folgerungen in Bezug auf die Ikonenverehrung ihnen überhaupt nicht bewußt wurden“¹¹. Doch hätten sie in logischer Konsequenz die Ikonen in ihrem System nirgends erwähnt. Im Sinne einer Strukturanalogie weist Beck darauf hin, dass die Hesychasten zwischen der von ihnen gepflegten Mystik und dem liturgischen Beten des ‚einfachen‘ Gläubigen zu unterscheiden wussten im Bild von reifem Mann und vom Jüngling. Auf letzterer Seite wäre die Ikonenverehrung implizit anzusiedeln, die mit der Hochform der Lichtmystik dann doch diese eine, für Byzanz insgesamt charakteristische Gemeinsamkeit aufweise: das Streben nach *theoria* „als Ausgangspunkt und Zielpunkt für jegliche Erhebung des Geistes und Quelle jeglichen religiösen Affekts.“¹²

Im Folgenden werden wir dem impliziten Spannungsverhältnis von Spiritualität und Ikone noch einmal nachgehen. Dabei werden wir auf die Frage zusteuern, welche konkrete Funktion die Ikone im Gebetsleben angesichts dieses Spannungsverhältnisses überhaupt ausfüllen kann. Von diesen Beobachtungen her soll schließlich der *cantus firmus* des vorliegenden Bandes, die offenkundige Krise des Christusbildes in den Kirchen des Westens, in gebotener Kürze aufgegriffen werden. Der Zugang über das Gebet scheint uns ebenso viel heuristisches Potential zu besitzen wie die kunst- oder dogmengeschichtlichen Dimensionen der Ikone.

2 Gebet – Gestaltlose Schau – Ikone

Orthodoxe Autoren legen zuweilen eine scharfe Beobachtungsgabe an den Tag, wenn sie die Begeisterung mancher westlicher Christen für das ostkirchliche Erbe beschreiben. Für Archimandrit Placide Deseille waren es zunächst die Ikonen, die ihre Faszination ausübten in einem westkirchlichen Umfeld, dem der Sinn für heilige Bilder abhanden gekommen ist. Mittlerweile schmückten östliche Ikonen, sozusagen ein ästhetisches Vakuum füllend, römisch-katholische Kirchen. Sodann sei es über die Bekanntschaft mit den Ostkirchen zu einer Wiederentdeckung der Kirchenväter (unser Autor schreibt in einem französischen Kontext!) und einer Wertschätzung der russischen geistlichen Chormusik gekommen. Aber:

¹¹ A. a. O., 39.

¹² A. a. O., 41.

„Cette connaissance de l'orthodoxie n'atteint pourtant que son aspect extérieur. Tout au plus laisse-t-elle pressentir la réalité spirituelle qui se cache derrière ces apparences somptueuses, pittoresques ou désuètes, selon les cas.“¹³

Deseille geht in seiner Geschichte der orthodoxen Spiritualität zurück bis in die Zeit der Kirchenväter und zählt unter die magistralen Gestalten u. a. den ägyptischen Mönchsvater Evagrius Ponticus († 399), dessen Einfluss namentlich auf die griechische mystische Tradition kaum zu überschätzen sei.¹⁴ Freilich hat Evagrius diesen Einfluss nur anonym ausgeübt. Nach seiner Verurteilung auf dem V. Ökumenischen Konzil zu Konstantinopel 553 hatte lediglich ein Teil seines Œuvres überlebt, und zwar unter dem Pseudonym des heiligen Nilus vom Sinai, an dessen Rechtgläubigkeit kein Zweifel bestand. Vollständig erhalten ist das Werk des Evagrius in syrischen Übersetzungen. Evagrius, der sich seit 383 in der ägyptischen Wüste aufhielt, bemühte sich um eine systematische Zusammenschau und Klärung der asketischen Praxis und ihrer Theorie, wie sie in dem keineswegs einheitlichen Mönchtum des Niltales gepflegt wurde.¹⁵ Unverkennbar steht er dabei im Traditionsstrom des großen Origenes, dessen Denken er für eine monastisch-asketische Theologie fruchtbar zu machen suchte.¹⁶

Gewagte kosmologische und eschatologische Spekulationen finden sich in den uns interessierenden Schriften, die in der Welt byzantinischen Klöster und Einsiedeleien eifrig gelesen wurden, nicht. Doch ist auch für die Spruchsammlung „de oratione“, der wir uns im Folgenden zuwenden, ein soteriologischer Aufriss vorzusetzen, der mit dem uralten Fall der Vernunftwesen beginnt und sich über ihre stufenweise Rückkehr zu Gott, ihrem Ursprung, erstreckt. Dieser Stufenweg gliedert sich nach den anthropologischen Grundkomponenten des Menschen Leib, Seele und Geist. Auf der ersten Stufe, der *praktike* („Praxis“), stellt sich dem Menschen die Aufgabe, seine Seele von allen verderblichen und verkehrten Eigenschaften zu reinigen. Das asketische Leben befähigt zum Kampf gegen die bösen Gedanken. In diesem Zusammenhang entfaltet Evagrius seine Unterscheidung von acht Hauptleidenschaften, die im lateinischen Bereich zur Lehre von den Todsünden umgebildet wurde. Der Sieg über diese Formen affektiver Fremdbestimmung führt zur *apatheia*, der Freiheit von den Leidenschaften.

¹³ PLACIDE DEISEILLE, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Paris 1997, 6.

¹⁴ A. a. O., 26: „La tradition hésychaste grecque est tout entière dans son sillage.“

¹⁵ Vgl. etwa SAMUEL RUBENSON, *Evagrius Pontikos und die Theologie der Wüste*, in: HANNS CHRISTOF BRENNECKE/ERNST LUDWIG GRASMÜCK/CHRISTOPH MARKSCHIES (Hg.), *Logos*, Berlin/New York, NY 1993, 384–401.

¹⁶ Wie weit der Origenismus die Lehre des Evagrius in ihrer Substanz berührt, ist durchaus strittig. Im Gefolge von Gabriel Bunge warnt Augustine Casiday davor, Evagrius vorschnell zum verkappten Origenisten zu stempeln; vgl. etwa AUGUSTINE M. CASIDAY, *Evagrius Ponticus (The Early Church Fathers)*, London 2006, 31–35.

Erst die so verstandene Apathie ermöglicht wahre Liebe. Diese öffnet dann das Tor zum weiteren geistlichen Fortschritt und führt auf die Stufe der *theoria physike*: die unverstellte Schau der Dinge in ihrem Verweischarakter auf Gott. Schließlich erreicht der Geist die krönende dritte Stufe der *theoria theologike*, wenn er die Betrachtung der Dinge hinter sich lässt und sich der ersten Ursache allen Seins unmittelbar zuwendet.

Pseudo-Nilus, „de oratione“, lässt erkennen, wie sich dieser Aufstieg in ein anspruchsvolles Gebetsleben umsetzt. Dass der Traktat aus 153 Sprüchen besteht, gibt einen dezenten Hinweis darauf, dass es sich um Ratschläge für ein fortgeschrittenes, auf Vollkommenheit (Joh 21,11!) zielendes Leben des Geistes handelt.¹⁷ Die rezeptionsgeschichtliche Bedeutung der Spruchsammlung zeigt sich daran, dass sie Nikodemos Hagiorites in seine 1782 erstmals in Venedig gedruckte „Philokalie“, der bis heute maßgeblichen Quellensammlung östlich-orthodoxer Spiritualität, aufgenommen hat.¹⁸

Folgende Gedankenlinie ist für uns von Interesse: Von Anfang an wird geraten, während des Gebetes weder auf Sorgen, noch auf irgendwelche anderen auftauchenden Gedanken zu achten.¹⁹ Das Beten soll ganz auf das Ziel, auf Gott selbst, ausgerichtet sein. Deswegen müsse der Geist „ganz taub und still“ werden.²⁰ Das Bittgebet mit seinen konkreten Inhalten erscheint als untere Stufe des Betens, die um des höheren Gutes willen verlassen wird.²¹ Nicht nur die Leidenschaften oder mancherlei Sorgen können sich ins Gebet drängen; Gedanken *aller Art* bergen die Gefahr der Ablenkung. Selbst wenn jemand von den störenden Leidenschaften frei geworden sei, heißt das noch nicht, dass er auch beten könne. Er sei fern von Gott, auch wenn er nur noch abstrakte (wörtlich: „nackte“) Gedanken habe und ihren Narrativen nachsinne.²² Die Zielgerichtetheit auf Gott, der jenseits aller Dinge gesucht wird, zwingt dazu, sämtliche Gedanken zu vermeiden. Dieser Sachverhalt gilt nicht nur für körperliche, sondern auch unkörperliche „Dinge“. Man sieht, wie im Gebet ein Versenkungszustand angestrebt wird, der sich jenseits aller Vorstellungsgehalte und auch jenseits des diskursiven Denkens befindet. Wer sich Gott so öffnet, darf sich kein Bild von ihm machen: „Wenn du betest, dann stelle dir die

¹⁷ Vgl. IRÉNÉE HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960; GABRIEL BUNGE, „In Geist und Wahrheit“. Studien zu den 153 Kapiteln „Über das Gebet“ des Evagrius Pontikos, Bonn 2010.

¹⁸ Da es uns um die Bedeutung des Evagrius für die orthodoxen Spiritualität geht, zitieren wir im Folgenden nicht aus der kritischen Edition (PAUL GÉHIN [Hg.], *Évagre le Pontique, Chapitres sur la prière*, Paris 2017), sondern aus: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ, Τόμος α', Athen 1982.

¹⁹ Spruch 9 (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ α', 178).

²⁰ Spruch 11 (ebd.).

²¹ Spruch 34 (a. a. O., 179): Man solle nicht unwillig werden, wenn man das Erbetene von Gott nicht empfangt. Er wolle Besseres für einen tun, „wenn man im Gebet vor ihm ausharrt“ (προσκαρτεροῦντα αὐτῷ ἐν τῇ προσευχῇ).

²² Spruch 56 (a. a. O., 181).

Gottheit nicht als Bild vor. Halte deinen Geist überhaupt frei von jeglicher Form, sondern schreite fort vom Immateriellen zum Immateriellen – und du wirst verstehen.“²³ Gott, auch der trinitarische Gott, ist für Evagrius im strengen Sinne unsichtbar und ohne Gestalt.²⁴ Deswegen darf man nicht danach verlangen, während des Gebetes irgendeine „Form oder Gestalt“ zu sehen.²⁵ Das geht bis zu der Konsequenz: „Verlange nicht danach, Engel, Mächte *oder Christus* sinnhaft zu sehen, damit du nicht den Verstand verlierst, den Wolf anstelle des Hirten empfängst, und deine Feinde, die Dämonen, anbetest.“²⁶ Die „Engel und Mächte“ erinnern an Röm 8,38f. Die Warnung vor dämonischen Täuschungen, überhaupt eine gesunde Reserviertheit gegenüber Visionen, begegnet auch sonst in der monastischen Literatur. Vielleicht spielt Evagrius bewusst auf den Fall des Mönches Valens an, der als sein Zeitgenosse in den Kellia lebte. Von ihm liest man bei Palladius, wie er sich in seiner Verblendung gerühmt habe, die Engel und Christus selbst zu sehen, dabei jedoch den Teufel, der das Aussehen Christi angenommen hatte, anbetete.²⁷ Evagrius stellt die Warnung vor Visionen, auch der Christusvision, freilich in einen anderen Rahmen. Hier wird sie zur Mahnung, auch das, was an Christus sinnlich erfahrbar ist, also seine menschliche Natur, im Aufstieg zur reinen Gottesschau abzublenden. Damit sind wir an die Wurzel der von Hans-Georg Beck beschriebenen Problematik gelangt. Denn die Ikone stellt genau diese sichtbare Seite des inkarnierten Gottessohnes dar, seine menschliche Natur bzw. in der reifen Gestalt der Ikonentheologie bei Theodor Studites: seine Hypostase, insofern sie die Menschennatur angenommen hat. Muss die Ikone für den wahrhaft Betenden dann nicht überflüssig, sogar hinderlich sein?

„De oratione“ führt nicht mehr weiter aus, wie man sich das Ziel der gestaltlosen Gottesschau näherungsweise vorstellen soll. An anderen Stellen spricht Evagrius von dieser Erfahrung in der Metapher des Lichtes. Es ist das „formlose“ Licht der Trinität, das dem „nackt“ gewordenen Geist aufstrahlt. Evagrius kann die von aller Erinnerung an das Irdische gereinigte Seele des Menschen mit einem Spiegel vergleichen, auf den der trinitarische Lichtstrahl trifft.²⁸ – Es ist ein reicher Traditionsstrom, der von Evagrius durch die spirituelle Literatur der griechischen und der

²³ Spruch 67 (a. a. O., 182): Μὴ σχηματίσης τὸ Θεῖον ἐν σεαυτῷ προσευχόμενος, μηδὲ πρὸς μορφὴν τινὰ συγχωρήσης τυπωθῆναι σου τὸν νοῦν, ἀλλ' ἀύλωσ τῷ ἀύλῳ πρόσιθι, καὶ συνήσεις.

²⁴ Vgl. Spruch 69 (ebd.): πρὸς ἄυλον γνῶσιν καὶ ἀνείδεον.

²⁵ Spruch 114 (a. a. O., 187): Μὴ ζῆτει παντελῶς μορφὴν ἢ σχῆμα δέχεσθαι, ἐν τῷ τῆς προσευχῆς καιρῷ.

²⁶ Spruch 115 (ebd.): Μὴ πῶθει ἀγγέλους ἰδεῖν ἢ δυνάμεις ἢ Χριστὸν αἰσθητῶς, ἵνα μὴ τέλεον φρενήρης γένῃ, λύκον ἀντὶ ποιμένος δεχόμενος καὶ προσκυνῶν τοῖς ἐχθροῖς δαιμοσιν.

²⁷ PALLADIUS, *Historia Lausiaca*, 25; vgl. den Apparat von GÉHIN, Chapitres (s. Anm. 18), 334.

²⁸ Siehe dazu besonders die sogenannten „Skemmata“. In Spruch 27 wird das (vollkommene) Gebet definiert als Zustand des Geistes, der durch das „einzigartige Licht der Heiligen Trinität“ eintritt; vgl. EVAGRIUS OF PONTUS, *The Greek Ascetic Corpus*, translated with introduction and commentary by ROBERT E. SINKIEWICZ, Oxford 2003, 213.

syrischen Kirchen fließt.²⁹ Bei Isaak von Ninive, einem ostsyrischen Autor des 7. Jahrhunderts, wird der Überschritt vom vorstellungshaften und diskursiven Beten in den ungegenständlichen Bereich sogar noch gesteigert.³⁰ Den Zielpunkt des geistlichen Weges bezeichnet er pointiert als „Nicht-Gebet“, in dem Lippen, Zunge, Herz, Verstand und Geist schweigen.³¹ Im 9. Jahrhundert wurde ein gewichtiger Teil von Isaaks Werk von Mönchen des Sabas-Klosters in Palästina ins Griechische übersetzt. Isaaks Gedanken übten einen erkennbaren Einfluss auf Symeon den Neuen Theologen und die hesychastische Bewegung des 14. Jahrhunderts aus. Von dort reicht Isaaks Wirkung nach Russland, wo sich Nil Sorskij im 15. Jahrhundert auf ihn bezieht. Im ausgehenden 18. Jahrhundert übersetzte Paisij Veličkovskij Isaaks Schriften ins Kirchenslawische und trug damit zu ihrer weiteren Verbreitung bei. Noch bei Kireevskij und Dostoevskij wird Isaak erwähnt. Auf dem Athos gilt Isaak bis heute als maßgebliche geistliche Autorität.³² Wir stehen hier also keineswegs einem Randphänomen ostkirchlicher Frömmigkeit gegenüber.

Erstaunlich an diesem Sachverhalt ist weniger, dass Ikonen bei Evagrius und Isaak keine Erwähnung finden. Beide lebten vor dem byzantinischen Bilderstreit; letzterer war zudem ostsyrischer Mönch. Erstaunlich ist, dass in ihrem Traditionsstrom auch spätere Autoren, die in der östlich-orthodoxen Kirche anerkannte Autoritäten sind, das Gebet jenseits aller Vorstellung lehren und mit keinem Wort auf eine mögliche Rolle der Ikone im geistlichen Leben eingehen. Wenn Symeon der Neue Theologe (949–1022) seine ekstatischen Lichterfahrungen schildert, führen diese gnadenhaften Momente zu einem über jede irdische Gestalt hinausgehenden Innesein göttlicher Gegenwart. Gelegentlich nennt Symeon verschiedene Situationen, in denen ihm solche Erfahrungen geschenkt wurden: so beim Sprechen bestimmter Gebete, einmal auch beim Grüßen einer Marienikone. Doch war dies nur der äußere Anlass einer Lichtschau im eigenen Inneren.³³ Später wird die Symeon zugeschriebene, im 12./13. Jahr-

²⁹ ANTOINE GUILLAUMONT, *Les ‚Kephalaia Gnostica‘ d’Évagre le Pontique et l’histoire de l’Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962); GEORG GÜNTER BLUM, *Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik*, in: Georg Günter Blum, „In der Wolke des Lichtes“. *Gesammelte Aufsätze zu Spiritualität und Mystik des Christlichen Ostens*, hg. v. KARL PINGGÉRA, Erlangen 2001, 25–45.

³⁰ Vgl. SABINO CHIALÀ, *Dall’ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Florenz 2002.

³¹ Vgl. dazu NESTOR KAVVADAS, *Isaak von Ninive und seine Kephalaia Gnostika. Die Pneumatologie und ihr Kontext*, Leiden 2015, 125–127.

³² Vgl. etwa die Aussagen der Altväter Joseph des Hesychasten (1895–1959), wonach Isaaks Schriften ausreichten, auch wenn alle anderen Schriften zum Gebet verloren gehen sollten, und Hieronymus von Ägina (1883–1966) mit der Anweisung, jeden Tag „eine Seite von Abba Isaak“ zu lesen; vgl. *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, translated by the Holy Transfiguration Monastery, Boston, MA 1984, IX.

³³ Vgl. GEORG GÜNTER BLUM, *Byzantinische Mystik. Ihre Praxis und Theologie vom 7. Jahrhundert bis zum Beginn der Turkokratie, ihre Fortdauer in der Neuzeit*, Berlin 2009, 213.

hundert entstandene „Methode des heiligen Gebetes und der Achtsamkeit“ eine regelrechte Parodie auf die Anfänger im Gebet liefern, die sich „himmlische Schönheiten, Hierarchien der Engel und Wohnungen der Gerechten“ ausmalen. Doch seien dies „Zeichen der Verblendung“, die es streng zu vermeiden gilt.³⁴ Der große Gregor Sinaites (1255–1346) warnt eindringlich vor Visionen als Merkmal des „billigsten, fehlerhaftesten Gebetes“³⁵. Selbst das Licht darf nicht Gegenstand der eigenen Vorstellungskraft sein: Wer ganz bei Gott sein möchte, dürfe sich von keiner Sinneswahrnehmung beeindrucken lassen, auch nicht in seinem Inneren, „selbst wenn es ein Bild Christi oder angeblich die Gestalt eines Engels oder eines Heiligen ist.“³⁶ Auch die wohl Anfang des 15. Jahrhunderts verfasste Zenturie (Hundertspruchsammlung) der Mönche Kallistos und Ignatios, eine Art hesychastische Summe des alten Byzanz, nennt als Voraussetzung für das Ruhegebet, den Geist von jeglicher Farbe und Form freizuhalten. Dies gelte selbst für das Bild Christi, eines Engels oder die Gestalt eines Heiligen, wenn sie im Geist des Betenden erscheinen.³⁷ Unbeschadet seines eigenen theologischen und spirituellen Profils steht auch Gregor Palamas (1296–1359) in dieser Tradition. Im Brief an die Nonne Xene, Erzieherin der Kaisertöchter, werden u. a. Nilus (Evagrius) und Isaak der Syrer als Zeugen dafür aufgerufen, dass der Geist über alle Anschauungen und Vorstellungen hinauszugehen habe, um, „taub und sprachlos“ geworden, zur Schau des trinitarischen Lichts zu gelangen.³⁸ In diesen Aufstiegsweg wird auch Dionysius Areopagita eingeordnet: Dessen apophatische Theologie erreiche noch nicht die völlige Loslösung des Geistes von allem Irdischen. Indem er erkennt, dass alle Dinge *nicht* Gott sind, bleibt er im selben Zug auf diese Dinge bezogen. Palamas versteht die *via negationis* deswegen nur als „Bild“ (*eikon*) jener bildlosen Schau und der Vollendung des Geistes in dieser Schau; sie selbst *ist* aber nicht diese Schau.³⁹ Überflüssig zu erwähnen, dass hier nicht von „Ikonen“ die Rede ist. Für Palamas ist klar, dass der von den Leidenschaften befreite Mensch zunächst bei der Schau der Geschöpfe verweilt und den Schöpfer verherrlicht,

³⁴ A. a. O., 314f. mit Stellennachweisen.

³⁵ EIJI HISAMATSU, Gregorios Sinaites als Lehrer des Gebetes, Altenberge 1994, 393.

³⁶ Σὺ δὲ ἐὰν ἠσυχάζῃς καλῶς, προσδοκῶν μετὰ τοῦ Θεοῦ εἶναι, μηδέποτε παραδέξῃ εἶτι ἂν ἴδῃς αἰσθητόν, ἢ νοερόν, ἢ ἔξωθεν, ἢ ἔσωθεν, ἢ κἂν εἶδος Χριστοῦ, ἢ δῆθεν Ἀγγέλου, ἢ Ἁγίου μορφήν, ἢ φῶς φαντάζεσθαι τῷ νοῖ, ἢ ἐκτυποῦν· (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΙΤΙΚΩΝ, Τόμος δ', Athen 1982, 85,29–32; die Übersetzung bei BLUM, Byzantinische Mystik [s. Anm. 33], 337).

³⁷ BLUM, Byzantinische Mystik (s. Anm. 33), 477.

³⁸ A. a. O., 365f.

³⁹ BLUM, Byzantinische Mystik (s. Anm. 33), 379, mit einer Analyse von Triade I,3,19. Die englische Übersetzung der Triaden kommentiert diese Stelle so: „The cardinal point about the *via negativa* is that it is neither a species of agnosticism nor itself the vision of God, but rather a necessary preliminary process of mental detachment from created things which provides an image of the otherness of divine ones.“ (GREGORY PALAMAS, *The Triads*, edited with an introduction by JOHN MEYENDORFF, translation by NICHOLAS GENDLE, Mahwah 1983, 123 Anm. 30).

dabei aber durch das Staunen über den Schöpfer weitergeführt wird „hin zu Größerem“. Der Geist gelange, mit einem Zitat Isaaks, „zu Schätzen, die mit Sprache nicht aussagbar sind“. Das Gebet dient als Schlüssel „zu den Geheimnissen, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, und die in keines Menschen Herz gekommen sind“, Geheimnisse, die nach dem Wort des Paulus denen, die würdig sind, vom Geist gezeigt werden (1Kor 2,9).⁴⁰

Diesem geistlichen Weg zugeordnet ist das sogenannte „Jesusgebet“, dessen Spur sich bis in die Zeit der Wüstenväter zurückverfolgen lässt.⁴¹ Schon dort begegnen kurze Anrufungen Christi, zu denen sich erstmals Diadochus von Photike (5. Jahrhundert) in systematischer Weise geäußert hat. In den „Hundert Kapiteln über die geistliche Vollkommenheit“ wird vorausgesetzt, dass der menschliche Geist von Hause aus mit einem Drang zur Tätigkeit ausgestattet sei. Die beständige Anrufung des Namens Jesu soll dazu dienen, diesen Drang zu stillen: „Man muss ihm [dem Geist] deshalb den ‚Herr Jesus‘ geben als alleinige Beschäftigung, die ganz seinem Ziel entspricht. [...] Mit aller Entschiedenheit muss er dieses Wort in seinen Schatzkammern erwägen, damit er sich nicht zu Phantasiebildern hinlenken lässt.“⁴² Wer diesen Namen unablässig im Herzen erwägt, könne zur Lichtschau des eigenen Geistes gelangen. Die Anrufung des Jesusnamens ist ein vom Heiligen Geist gewirktes Hilfsmittel, um den Geist von sinnlichen Wahrnehmungen zu entleeren. Als Ort der Anrufung wird das Herz genannt, eine Evagrius fremde Vorstellung, die aber in den Schriften des Pseudo-Macarius zentral ist. Von Diadochus ausgehend ist die Vorstellung, im Herzen zu beten und dabei den Geist zum Herzen zu neigen, in der späteren byzantinischen Mystik fest verwurzelt. Seit dem 13. Jahrhundert werden detailliert Anweisungen zur Meditationspraxis gegeben, wie die Anrufung „Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner“ im Sitzen mit dem Ein- und Ausatmen verbunden werden soll. Im angestrebten Zustand der inneren Stille könne, so Pseudo-Symeon, jeder sich regende Gedanke zerstört werden, „noch bevor er Gestalt an-

⁴⁰ Triade I,1,20: καὶ παραμένει δοξάζουσα τὸν κτίστην, καὶ διὰ τοῦ θαύματος τούτου χειραγωγεῖται πρὸς τὰ μείζω· κατὰ γὰρ τὸν ἅγιον Ἰσαὰκ „θησαυροῖς ἐντυγχάνει, διὰ γλώττης φρασθῆναι μὴ δυναμένοις“, καὶ οἷά τι κλειθρῶ χρησαμένη τῇ εὐχῇ, δι’ αὐτῆς εἰσδύεται πρὸς τὰ μυστήρια ἐκεῖνα „ἂ ὀφθαλμὸς οὐκ οἶδε, καὶ οὐς οὐκ ἤκουσε, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη“, διὰ τοῦ Πνεύματος καθά φησιν ὁ Παῦλος, φανερούμενα τοῖς ἀξίοις. (GRÉGOIRE PALAMAS, Défense des saints hésychastes, introduction, texte critique, traduction et notes par JEAN MEYENDORFF, Louvain 1973, 59,8–15).

⁴¹ Vgl. dazu jetzt GABRIELE ZIEGLER (Hg.), Jesusgebet, Münsterschwarzach 2020.

⁴² Kap. 59: Δεῖ οὖν αὐτῷ δίδοναι τὸ κύριε Ἰησοῦ μόνον εἰς ὀλοκληρον πραγματείαν τοῦ σκοποῦ [...] Ἄλλ’ οὕτω στενῶς τὸ ῥητόν διὰ παντός ἐν τοῖς ἑαυτοῦ ταμείοις θεωρεῖτω, ἵνα μὴ εἰς φαντασίας ἐκτρέποῖτο τινας. (DIADOQUE DE PHOTICÉ, Œuvres spirituelles, introduction, texte critique, traduction et notes de Édouard des Places, Paris 1966, 119,4–9; Übersetzung: DIADOCHUS VON PHOTIKE, Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit, eingel. u. übers. v. KARL SUSO FRANK, Einsiedeln 1982, 81).

nehmen und zum Bild werden kann⁴³. Nie geht es darum, den Namen mit einer bildlichen Vorstellung Jesu Christi zu verbinden, oder, wie im abendländischen Rosenkranz, bestimmte heilsgeschichtliche Ereignisse zu meditieren. Aus der Reihe wichtiger orthodoxer Autoren der Gegenwart kann man etwa auf Kallistos Ware, Bischof des Ökumenischen Patriarchats und Professor in Oxford,⁴⁴ verweisen, der betont, das Jesusgebet sei „keine vorstellungsgebundene Meditation über verschiedene Ereignisse im Leben Jesu; es ist ein Sich-Sammeln auf die Worte – oder vielmehr in den Worten – des Gebetes, abgewandt von allen Vorstellungen und Bildern.“⁴⁵ Das Gebet sei ein Ablegen der Gedanken; Bischof Kallistos zieht dabei die Linie von Evagrius bis Nil Sorskij.⁴⁶ Das Jesusgebet wird charakterisiert als „non-discursive, non-iconic prayer“⁴⁷. Es gehe nicht darum, sich bildliche Vorstellungen von Jesus zu machen, sondern mit ihm geeint zu werden und dabei in seinem eigenen Inneren eins zu werden. Auch wenn dieses Programm durchaus anspruchsvoll erscheine, sei es doch keineswegs eine Angelegenheit weniger Auserwählter.⁴⁸ Mit Gregor Sinaites wird eine sitzende Körperhaltung empfohlen, bei der die Augen auf den Ort des Herzens gerichtet sind.⁴⁹ Vom Anschauen einer Ikone wird dabei nirgends gesprochen.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Ikonenverehrung und hesychastisches Gebet zwei Stränge der orthodoxen Spiritualität sind, die berührungslos nebeneinander her laufen. Allerdings soll man nicht übersehen, dass Theodor Studites († 826), der wohl scharfsinnigste Verteidiger der Ikonen im Bilderstreit, durchaus darüber nachgedacht hat, welchen Platz die Ikone im kontemplativen Leben einnimmt.⁵⁰ Dabei bezieht Theodor die Aussagen des Dionysius Areopagita, wonach der Mensch auf materielle Symbole für den geistigen Aufstieg an-

⁴³ BLUM, Byzantinische Mystik (s. Anm. 33), 318 mit Stellenangabe.

⁴⁴ Vgl. zu ihm: ANDREW LOUTH, *Modern Orthodox Thinkers. From the Philokalia to the Present*, Downers Grove, IL 2015, 332–348.

⁴⁵ KALLISTOS WARE, *Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung*, Bern 1998, 167.

⁴⁶ So in: KALLISTOS WARE, *The Power of the Name*, Oxford 1974. Der Text wurde als Schlusskapitel aufgenommen in: ELISABETH BEHR-SIGEL, *Le lieu du cœur. Initiation à la spiritualité de l'Église orthodoxe*, Paris 1989, 121–154; die Stelle oben auf a. a. O., 139f.

⁴⁷ Wir zitieren aus der englischen Version des Buches von Behr-Sigel, weil der betreffende Abschnitt in der französischen Ausgabe fehlt (die Lücke befindet sich dort a. a. O., 141 nach dem ersten Absatz): ELISABETH BEHR-SIGEL, *The Place of the Heart. An Introduction to Orthodox Spirituality*, Torrance, CA 1992, 154.

⁴⁸ Vgl. ebd.: „We know him, not through a series of successive images and concepts, but with the unified sensibility of the heart. So the Jesus Prayer concentrates us into the *here* and *now*, making us single-centered, one-pointed, drawing us from a multiplicity of thoughts to union with the one Christ.“

⁴⁹ A. a. O., 162.

⁵⁰ Vgl. zum Folgenden CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen 1984, 218–223.

gewiesen sei, konsequent auf die Ikone.⁵¹ Damit hätten die Bilder den Sinn, uns so weit wie möglich zur geistigen Schau emporzuführen. Das Verhältnis von Bild und der „eigentlichen Schau“ sei „wie das Licht des Mondes im Verhältnis zum Sonnenlicht.“⁵² Wir sollen Christus durchaus auch geistig, ohne Ikonen, verehren. Und doch muss die geistliche Erfahrung für Theodor stets rückgebunden bleiben an den menschengewordenen Christus, von dem die Ikone Zeugnis ablegt. Theodor, der als Abt für seine geistlichen Kinder noch im Exil seiner letzten Lebensjahre Sorge trug, räumt dem steten Gottesgedenken einen festen Platz in seinen Unterweisungen ein. Wie Christoph Schönborn gezeigt hat, geht es für Theodor nicht darum, die „Phantasie“, das menschliche Vorstellungsvermögen, ganz auszuschalten. Vielmehr geht es ihm um die Reinigung dieses Vermögens. Und hier spielt die Ikone eine zentrale Rolle: „Der häufige Blick auf die heiligen Bilder reinigt ebenso die Vorstellungen wie das häufige Hören des Wortes Gottes.“⁵³ Es scheint, als würde sich die Spannung zwischen einer dauernden Angewiesenheit auf die Bilder und der rein geistigen Schau bei Theodor nicht ganz auflösen lassen. Eine Synthese mit der evagrianischen Tradition hat Theodor jedenfalls nicht geschaffen und auch nicht beabsichtigt.

Unter den Ikonentheologen des 20. Jahrhunderts war es Paul Evdokimov, der eine solche Synthese anvisiert hat.⁵⁴ In seiner „Theologie der Schönheit“ von 1972 findet sich ein eigenes Kapitel über die Ikone in ihrem Zusammenhang mit der apophatischen Theologie.⁵⁵ Evdokimov geht von der Zurückhaltung aus, die die orthodoxe Kirche gegenüber jeder visuellen oder auch auditiven Repräsentation pflegt. Die Askese bereite auf einen mystischen Weg vor, auf dem jegliche visuelle Erscheinung unerbittlich ausgeschieden werde. Daraus ergibt sich die uns beschäftigende Problematik: „Or, c’est bien l’Orthodoxie qui a créé le culte de l’icône, s’est entourée d’images et de symboles et a construit d’une manière riche et complexe l’aspect visible de l’Église. Il y a là une vraie question.“⁵⁶ Evdokimov geht bei seinem Lösungsweg von der palamitischen Unterscheidung von Gottes Wesen und seinen Energien aus.⁵⁷ Diese Unter-

⁵¹ Siehe dazu auch TORSTEIN TH. TOLLEFSEN, *St Theodore the Studite’s Defence of the Icons. Theology and Philosophy in Ninth-Century Byzantium*, Oxford 2018, 82.

⁵² Ep. 380: ...ἐμφασις γάρ ἐστὶν τῆς αὐτοψίας καὶ σεληνιαῖόν τι φῶς, ἵνα καὶ οἰκείῳ παραδείγματι χρῆσομαι, πρὸς ἡλιακὸν φάος ἢ εἰκῶν· (Theodori Studitae Epistolae, Pars altera, ed. GEORGIOS FATOUROS, Berlin 1992, 518, 157–159). Diese und ähnliche Stellen werden im Blick auf das Verhältnis von Ikonentheologie und geistlichem Aufstieg analysiert bei GARY W. A. THORNE, *The Ascending Prayer to Christ. Theodore Stoudite’s Defence of the Christ-eikῶν against Ninth Century Iconoclasm*, Diss. Durham 2003.

⁵³ SCHÖNBORN, *Christus-Ikone* (s. Anm. 50), 222 mit Belegstellen.

⁵⁴ Vgl. zu ihm: LOUTH, *Thinkers* (s. Anm. 44), 159–177, zu Evdokimovs Ikonentheologie a. a. O., 174f.

⁵⁵ PAUL EVDOKIMOV, *L’art de l’icône. Théologie de la beauté*, Paris 1972, 195–201 (ch. 11: L’apophase ou la voie ascendante de l’icône).

⁵⁶ A. a. O., 196.

⁵⁷ Vgl. zum Folgenden a. a. O., 198f.

scheidung parierte ursprünglich den Vorwurf, die Hesychasten würden für sich in Anspruch nehmen, das – *a limine* unzugängliche – Wesen Gottes selbst zu sehen. Ins Leere läuft diese Kritik, wenn das Taborlicht, das in der mystischen Vereinigung aufleuchtet, auf die Seite der Energien Gottes gestellt wird. Für Evdokimov steht fest, dass auch die Erfahrung der Mystiker keine im strengsten Sinne bildlose Schau ist. Denn noch in solcher Schau gibt Gott sich zu sehen *in einem Bild*, eben dem formlosen Licht. Die Gottesschau besteht also nicht in der Abwesenheit jeglicher Bildhaftigkeit. Sie liegt *jenseits* des Bildes; das Taborlicht ist Gottes unbeschreibbare „Hyper-Ikone“. Von der irdischen Welt dorthin zu führen, darin besteht nun die Aufgabe der gemalten Ikonen. Evdokimov verweist dafür u. a. auf das Synodikon, das am 1. Sonntag der Fastenzeit, an dem man des Sieges über die Ikonoklasten gedenkt, im Gottesdienst verlesen wird: Die Ikonen „heiligen die Augen jener, die sehen; durch sie wird der Geist zur Gotteserkenntnis geführt“⁵⁸. Die Ikone sei eine symbolisch-hypostatische Repräsentation, die dazu einlade, das Symbol zu transzendieren, mit der Hypostase (im Fall der Christus-Ikone: mit der Person des Gottessohnes) selbst in Gemeinschaft zu treten, um am Unbeschreibbaren teilzuhaben.⁵⁹ Von daher kommt es zu dem schönen Spitzensatz, wonach die Ikone „der letzte Speer des menschlichen Eros“ sei, der „ins Herz des Mysteriums“ ziele.⁶⁰

Auch Mariamna Fortounatto und Mary Cunningham gehen in ihrem Handbuchbeitrag zur Ikonentheologie von 2008 auf den Zusammenhang mit dem Hesychasmus ein. Im Anschluss an Uspenskij legen sie Wert auf die Konsequenzen, die sich aus der hinführenden Funktion der Ikonen für die künstlerische Gestaltung ergeben.⁶¹ Für den Ikonographen bestehe die Herausforderung darin, Heilige zu malen, die bereits in ihrem irdischen Leben das Göttliche erfahren hatten. Diese Erfahrung der Heiligen müsse ins Bild übersetzt werden, „so that the beholder may contemplate the Kingdom through the icon and acquire sanctification through the grace of the Holy Spirit“⁶². Unter hesychastischem Einfluss habe die

⁵⁸ Das Zitat ebd., 198. – Hier der ganze Abschnitt, der sich in einer Reihe von Strophen befindet, die verschiedene rechtgläubige Ansichten vorstellen und den so Glaubenden „ewiges Gedenken“ wünschen (danach folgt übrigens eine Reihe ikonoklastischer Positionen, die jeweils mit Anathema belegt werden): Τῶν τῷ λόγῳ ἀγιαζόντων τὰ χεῖλη, εἶτα τοὺς ἀκροατὰς διὰ τοῦ λόγου, εἰδόντων τε καὶ κηρυσόντων, ὡς ἀγιάζεται μὲν ὁμοίως διὰ τῶν σεπτῶν εἰκόνων τὰ ὄμματα τῶν ὁρώντων, ἀνάγεται δὲ δι’ αὐτῶν ὁ νοῦς πρὸς θεογνωσίαν, ὡσπερ καὶ διὰ τῶν θείων ναῶν, καὶ τῶν ἱερῶν, καὶ τῶν ἄλλων κειμηλίων, Αἰωνία ἡ μνήμη.

⁵⁹ ΕΥΔΟΚΙΜΟΒ, *L'art* (s. Anm. 55), 198: „Elle [l'icône] rencontre l'Hypostase et introduit à l'expérience de la Présence dépouillée de formes empiriques.“

⁶⁰ A. a. O., 199: „L'icône est la dernière flèche de l'éros humain envoyée au cœur du Mystère.“

⁶¹ MARIAMNA FORTOUNATTO/MARY B. CUNNINGHAM, *Theology of the Icon*, in: MARY B. CUNNINGHAM/ELIZABETH THEOKRITOFF (Hg.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge 2008, 136–149, der Abschnitt „Icons of Christ and the Vision of God“, 141f.

⁶² A. a. O., 142.

Ikonenkunst zu einer neuen Qualität des Lichtes und der Transparenz gefunden. Das Gold in den Heiligenscheinen und im Hintergrund sei zum Zeichen der Vergöttlichung („deification“) geworden. Aus dieser spirituellen Dimension der Ikone ergebe sich auch die asketische Zurückhaltung, was die Farbigkeit und die narrative Komposition angeht. Es sei nicht die Aufgabe der Ikone, mit naturalistischen Abbildungen das Leben zu versüßen. Das würde den Betrachter noch immer an diese Welt des trügerischen Scheins binden. Vielmehr gehe es darum, die Schönheit der verklärten Welt darzustellen. – Die Gebundenheit der Ikonen-Motive an die kirchliche Tradition betont auch Theodor Damian in der 2011 erschienenen Enzyklopädie des östlich-orthodoxen Christentums. Ausführlich wird die christologische Dimension des Bilderstreites entfaltet und auch die didaktische Funktion der Ikonen in den Blick genommen. Knapp und noch zurückhaltender als die bisher aufgewiesene Linie sind die Aussagen zum Gebet: Die Ikonen seien „sign of the divine presence in the world and a reminder of our essential relationship with God“; „they serve to open the spirit toward a profound longing for God“⁶³.

Bei unserer Sichtung einschlägiger Literatur haben wir bislang keine eindeutige Handlungsanweisung gefunden, wie sich das Verhältnis von Ikone und Kontemplation in der konkreten Gebetspraxis niederschlägt. Hilfreich erweist sich hier Martin Dudleys persönlich gehaltenes Buch „Being Orthodox“ von 2019, in dem es um Glaube und Praxis der östlich-orthodoxen Kirche geht.⁶⁴ Dudley, ursprünglich ein populärer Priester der Kirche von England, hat den Band kurze Zeit nach seiner Konversion zur Orthodoxie verfasst. Das macht die Lektüre reizvoll, weil der Autor im Überschwang des Neophyten zu allzu pointierten Urteilen neigt. In wünschenswerter Klarheit wird die Frage gestellt, wie die Ikone im Gebet gebraucht werden sollte. Die Antwort erfolgt schrittweise: Orthodoxe Gläubige hätten Ikonen in ihren Wohnungen hängen; sie würden vor den Ikonen ihre täglichen Gebete sprechen oder sich an einen einzelnen Heiligen wenden. In der Kirche würden man sich eher nicht auf eine bestimmte Ikone fokussieren, freilich beim Betreten und Verlassen des Gotteshauses bestimmte Ikonen verehren. „Yet they cannot be said to be using an icon to pray.“⁶⁵ Es gebe zwar Bücher mit Titeln wie „How to pray with Icons“, aber diese stammten nie von orthodoxen Autoren.⁶⁶ So ganz

⁶³ THEODOR DAMIAN, Art. Icon, in: JOHN ANTHONY MCGUCKIN (Hg.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity I*, Chichester 2011, 330–336, hier: 330. 336.

⁶⁴ MARTIN DUDLEY, *Being Orthodox. Faith and Practice in Eastern Orthodoxy*, London 2019.

⁶⁵ A. a. O., 45. – Dort auch die im Folgenden gegebenen Zitate.

⁶⁶ Dudley nennt hier die beiden weit verbreiteten Bücher von Rowan Williams, eines Anglikaners, und Henri Nouwens, eines Katholiken. Die Bände sind auch in deutscher Sprache erschienen: HENRI NOUWEN, *Bilder göttlichen Lebens. Ikonen schauen und beten*, Freiburg 1987 (engl. 1986; weitere deutsche Aufl. 1991 und 2009); ROWAN WILLIAMS, *Wo das Licht wohnt. Betrachtungen zu Christus-Ikonen*, Göttingen 2006 (engl. 2004).

stimmt das nicht,⁶⁷ dennoch ist hier etwas Richtiges gesehen. Dudley kann es wertschätzen, wenn westliche Autoren ihr Lesepublikum dazu anregen, in Ikonen nicht bloß Kunstwerke zu sehen, und durch die Beschreibung von Ikonen Grundelemente des christlichen Glaubens vermitteln. Wie auch unser kleiner Literaturüberblick bestätigt, ist es aber wirklich so, dass orthodoxe Autoren sich so gut wie nie auf Ikonen beziehen, wenn sie Anweisungen zum Gebet geben. Dudley erinnert an Kallistos Ware, der ganz in der Tradition des Hesychasmus dazu rät, das Jesusgebet im Dunkeln mit geschlossenen Augen zu üben, „not with open eyes before an icon illuminated by candles or a votive lamp“. Seinen eigenen spirituellen Mentor Andrew Louth, orthodoxen Theologieprofessor in Durham, gibt Dudley auf die Frage, ob man mithilfe einer Ikone beten solle, sinngemäß so wieder: „Stand before it and *close your eyes*.“⁶⁸

Mit diesem Ratschlag, vor der Ikone die Augen zu schließen, sind unsere Überlegungen an ein vorläufiges Ende gekommen. Zugegeben, wir hätten mit diesem Ratschlag eines anerkannten orthodoxen Gottesgelehrten gleich beginnen können. Aber dann wäre nicht erkennbar geworden, dass hinter dem kurzen Satz eine lange Geschichte des kontemplativen Betens steht. Es wäre undeutlich geblieben, in welche Ordnung des geistlichen Aufstiegs sich das Schließen der Augen einzeichnet, eine Ordnung, die von der Menschwerdung des Herrn ihren Ausgang nimmt, dann aber entschieden ausgreift nach der radikalen Transzendenz Gottes.

3 Ein östlicher Blick auf westliche Kirchen

Mit östlich-orthodox geschärften Sinnen betreten wir nun, das Beispiel legt sich nahe, die 1930 von Rudolf Schwarz errichtete Fronleichnamskirche zu Aachen. Darin sehen wir – nichts. Zumindest sehen wir keine Bilder. Denn wir stehen vor einer riesigen weißen Wand. Um dieses Nichts willen wird die Kirche als Initialbau der modernen Sakralarchitektur gerühmt. In der Tat, mit dem Verzicht auf religiöse Bilder handelt es sich um einen Schlüsselbau für zahllose Kirchen, die im römisch-katholischen und evangelischen Westteil der Christenheit im Laufe des 20. Jahrhunderts entstanden sind. Die Bilder sind aus ihnen weitgehend verschwunden. Mindestens bis in die 1960er Jahre wurden auch noch vorhandene Bilder entfernt, die Kirchen ausgeräumt, das Sinnliche ausgemerzt. Dabei wurde vielleicht nicht überall die anspruchsvolle Grundintention der ersten Generation moderner Kirchenarchitekten durchgehalten. Einem Baumeister wie Schwarz ging es mit seiner weißen Wand ja darum, das *mysterium ineffabile*

⁶⁷ Siehe als Gegenbeispiel: JIM FOREST, *Praying with Icons*, Maryknoll, NY 1997. Forest war 1988 von der römisch-katholischen zur östlich-orthodoxen Kirche übergetreten und wurde Generalsekretär der ‚Orthodox Peace Fellowship‘. Das Buch ist für unseren Zusammenhang aber nicht weiterführend. Vermutlich würde es Dudley aus diesem Grund auch nicht genuin orthodox finden.

⁶⁸ Hervorhebung im Original.

besser und angemessener zum Ausdruck zu bringen, als dies einer gelegentlich dem Kitsch nahestehenden Kirchenkunst vergangener Zeiten möglich war. Einer Kirche wie Fronleichnam in Aachen wird man nicht unrecht tun, wenn man sie als in Beton gegossene apophatische Theologie interpretiert. Es ist der gebaute Verzicht, sich von Gott ein Bildnis zu machen.

Als sich der damalige Kardinal Ratzinger im Jahr 2000 mit dem Ikonoklasmus in Kirchbau und Kirchenkunst der Gegenwart beschäftigte, hat er hellseherisch bemerkt, dass diese „scheinbar höchste Demut Gott gegenüber“ von selbst zum Hochmut werde.⁶⁹ Und es ist kein Zufall, dass Ratzinger in diesem Zusammenhang ausführlich Paul Evdokimov zu Wort kommen lässt. Von ihm lasse sich lernen, dass die apophatische Theologie nicht nur ein Nein, sondern auch ein Ja beinhalte: Gott ist der ganz Andere, aber doch mächtig genug, sich dem Menschen zu zeigen. Wir haben diesen Gedanken Evdokimovs weiter oben entfaltet. Während Ratzinger v. a. den inkarnationstheologischen Defiziten der Gegenwart nachgeht, könnte man seinen Hinweis *summa humilitas, summa superbia* auf dem Hintergrund ostkirchlicher Spiritualität auch so pointieren: Die leere Wand will in ihrer Reduktion nicht zu wenig, sondern zu viel. Aber die gestaltlose Schau des Göttlichen steht nicht am Anfang, sondern am Ende eines geistlichen Weges. Diese Ordnung wird hier in ihr Gegenteil verkehrt. Denn die Liturgie und der Bau, in dem diese Liturgie gefeiert wird, bilden den Ausgangs-, nicht Endpunkt dieses Weges. Außerdem gilt: Das Ziel des Aufstiegs ist nicht beliebig verfügbar; es ist Geschenk der Gnade. In dieser Hinsicht kann man unsere leeren Kirchenwände nicht nur überfordernd, sondern sogar anmaßend finden: Sie geben vor, eine Dimension von Transzendenz abzubilden, die damit quasi dauernd verfügbar gehalten wird. Vorwitzig wird eine Bildlosigkeit simuliert, die in Wirklichkeit und *per definitionem* sinnlich nie anschaulich werden kann – auch nicht als weiße Wand! Das „formlose“ Licht, um das allein es geht, wird in einer Kirche auch dann nicht sichtbar, wenn die Augen nichts sehen. Denn der ins Herz geneigte Geist, nicht die Kirche aus Stein oder Beton, ist der Ort, an dem dieses Licht aufscheint. So gesehen ist eine bildlose Kirche ein Selbstmissverständnis, das jene grundlegende Dialektik unterläuft: Wenn es dem betenden Menschen aufgetragen ist, vor der Ikone die Augen zu schließen, muss eine Ikone allererst einmal da sein.

Thomas Lucas hat sich der Analyse Ratzingers angeschlossen und bringt das Dilemma zwischen traditioneller Kirchenkunst, die uns heute nicht mehr anspricht, und moderner Bildlosigkeit, die uns religiös unbefriedigt lässt, auf den Punkt: „It is just as easy to err on the side of nostalgic historicism as it is to create a modernist, whitewashed cell.“⁷⁰ Ferner ist sicher

⁶⁹ JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2002, 106. – Das Folgende auf a. a. O., 106–108.

⁷⁰ THOMAS M. LUCAS, *Out of the White Box and Back to Imagery. Post-Vatican II Iconoclasm and Beyond*, in: NICHOLAS DENYSENKO (Hg.), *Icons and the Liturgy, East and West. History, Theology, and Culture*, Notre Dame, IN 2017, 35–55, hier: 48.

auch richtig, dass viele Gemeinden ihre sterilen „whitewashed cell“ Kirchen nie wirklich angenommen haben.⁷¹ Legion sind die leeren Kirchenwände, die von Postern und Plakaten aller Art überwuchert werden, sofern sie nicht durch die Aufforstung eines dichten Waldes von Gummibäumen und anderen Grünpflanzen schon längst verdeckt sind. Hinter den zuweilen unbeholfenen Versuchen, dem *horror vacui* des modernen Kirchbaus zu entkommen, könnte durchaus das unthematische Empfinden stehen, dass die Kirche nicht der Ort radikaler Bildlosigkeit sein kann.

Damit ist die Frage, wie die Erneuerung des abhanden gekommenen Christusbildes im Westen aussehen könnte, bestenfalls eingekreist, nicht beantwortet. Wenn man auf der Suche nach einer Antwort auf das Erbe der östlich-orthodoxen Christenheit hören möchte, wären zumindest folgende Aspekte zu berücksichtigen: Die Ikone wurzelt im Glauben an die Menschwerdung Gottes. Bilder helfen den Gläubigen, sich der Gegenwart Gottes zu versichern, weil sich Gott in seinem Sohn zu sehen gegeben hat: „Wer mich sieht, sieht den Vater.“ (Joh 14,9) Das Christus-Bild kann sich deswegen nicht in abstrakter Symbolik erschöpfen, sondern muss die Person des Gottessohnes zu zeigen versuchen.⁷² Diese Darstellung wird freilich nur in einem eng begrenzten Rahmen naturalistisch sein. Vielmehr wird sie mit geeigneten künstlerischen Mitteln andeuten, dass das Dargestellte in der Darstellung Symbol ist, das über sich hinausweist. Und zwar über sich hinausweist in einen Bereich, der jenseits aller Form und Gestalt liegt. – Wie immer solche Bilder im Einzelnen aussehen werden: Sie sind gelungen, wenn sie einen Zielpunkt für das ritualisierte Gebet anbieten und darüber hinaus einweisen in das Gottesgedenken. Vor allem aber dies: wenn es Bilder sind, vor denen man die Augen schließen kann.

⁷¹ A. a. O., 54 Anm. 25 zitiert in diesem Zusammenhang die köstliche Stelle bei Tom Wolfe, in der sich die Bewohner einer Stararchitekten-Villa vergeblich bemühen, das Gebäude angesichts „the whiteness & lightness & leanness & cleanness & bareness & sparseness of it all“ wohnlich zu machen (TOM WOLFE, *From Bauhaus to our house*, London 2009, 3).

⁷² Allein deswegen sind die theologisch oft überschätzten schwarzweißen Quadrate Malevičs auch keine Ikonen (auch nicht in ihrem Selbstverständnis). Malevič selbst hatte kein genuin religiöses oder gar theologisches, sondern ein ethnologisch-kunstgeschichtliches Interesse an der Ikonenkunst; vgl. KASIMIR MALEWITSCH, *Selbstzeugnisse*, Berlin 2020. – Vgl. zum inkarnatorischen Aspekt der Ikone KARL CHRISTIAN FELMY, *Das Buch der Christus-Ikonen*, Freiburg 2004, 6, der von einer Seminarübung berichtet, in der die Studierenden ein Gottesbild malen sollten: „Die meisten Studenten gingen mit Eifer an die Sache, malten Dreiecke, Kreise und Linien, die sie dann tief sinnig interpretierten. Es gab aber auch orthodoxe Seminarteilnehmer. Sie zögerten zwar mehrheitlich, selbst zum Zeichenstift zu greifen, erklärten aber übereinstimmend, das Christusbild sei die einzige Möglichkeit der Gottes-Darstellung.“