

same und einheitliche Kernpunkte existieren“ (36) als bisher angenommen wurde und daß die ihm unterstellten Inkonsistenzen in Wirklichkeit gar nicht bestehen.

W. faßt das Ergebnis seiner Beschäftigung mit der Friedensethik Augustins selbst sehr nuanciert so zusammen: „Zwar kommt diese Arbeit im Gegensatz zu einigen anderen Interpretationen nicht zu dem Schluß, daß Spannungen und Ambivalenzen oder womöglich gar Widersprüche das Zentrum der Friedenslehre Augustinus' prägen oder ihr eigentliches Spezifikum ausmachen. Vermeintliche Paradoxa lösen sich vielmehr auf, wenn die Situativität der Einzelaussagen berücksichtigt und der Blick auf das augustini-sche Gesamtwerk ausgeweitet wird. Andererseits bestehen auch unseres Erachtens nach punktuelle Spannungen in den friedensethisch relevanten Überlegungen und Haltungen Augustinus' bzw. den damit verknüpften Fragen“ (518). Als konkretes Beispiel nennt der Autor die Frage der Trennung zwischen Staat und Kirche: „Zum einen wirkt Augustinus' Sichtweise im Vergleich zur antiken Auffassung und zur eusebianischen Reichstheologie klar in Richtung auf eine Trennung von Staat und Kirche. Zum anderen aber existieren insbesondere in bezug auf sein Verständnis des Verhältnisses zwischen Staat und Religion noch ernste Spannungen“ (ebd.).

Zustimmung zum Gesamtergebnis schließt Zweifel an Details nicht aus, so z. B., ob aufgrund der auf S. 174/5 angeführten Texte Augustinus' eine „geradezu prinzipielle“ Ablehnung der Folter geschrieben werden kann. Auch wird man bemängeln dürfen, daß der Autor bei seiner Absicht, für Augustins Friedenslehre einen „breiten und zuverlässigen Verständnishorizont“ zu erarbeiten, bisweilen über das Ziel hinausgeschossen und zu weit vom Thema abgekommen ist. Insgesamt stellt die Arbeit jedenfalls einen hervorragenden Beitrag zur neueren Augustinus-Forschung dar. Niemand wird sich in Zukunft über Augustins Friedensethik wissenschaftlich seriös äußern dürfen, ohne diese überzeugend aufgebaute, ausnahmslos klar formulierte, die immense vorliegende Literatur zur Kenntnis nehmende Arbeit eingesehen zu haben. H.-J. SIEBEN S. J.

THÜMMEL, HANS-GEORG, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert*. Das 7. ökumenische Konzil in Nikaia 787 (Konziliengeschichte; Reihe A: Darstellungen). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2005. 319 S., ISBN 3-506-71374-4.

Im Zentrum der Darstellung dieses Bds. steht sicher Nikaia II von 787, welches mit 111 Seiten (87–198) etwas mehr als ein Drittel einnimmt. Aber der Verf. spannt bewußt den Bogen weiter: Er behandelt alle östlichen und westlichen Konzilien des 7. und 8. Jhdts, welche sich mit der Bilderfrage befassen, auch die bilderfeindlichen (der Ausdruck „ikonoklastisch“ wird von ihm bewußt als polemisch und unzutreffend abgelehnt) von Hiereia 754 und Konstantinopel 815 sowie die westlichen von Frankfurt 794 und Paris 825 sowie alle sonstigen Stellungnahmen in der Bilderfrage. So sucht er eine Gesamtgeschichte des Bilderstreites zu bieten.

Dieser stellt sich einerseits als komplizierter dar, als in den geläufigen Darstellungen zu lesen ist. Nicht etwa zweimal, sondern viermal wurde der offizielle Kurs in Byzanz gewechselt, und dies jedesmal durch kaiserliches Machtwort, mit einer jeweils nur schwachen kirchlichen Opposition: zuerst durch den bilderfeindlichen Kurs, der 730 unter Kaiser Leon III. begann und Höhepunkt und konziliare Sanktion in Hiereia 754 erfuhr; dann unter Kaiserin Eirene durch die Wiedereinführung des Bilderkultes, gipfelnd in Nikaia 787; dann durch die erneute bilderfeindliche Reaktion seit 815; und schließlich durch die definitive „Wiederaufrichtung der Bilder“ 843. Man versteht den Bilderstreit nicht, wenn man meint, er sei 787 beendet und wenn man seine zweite, noch heftigere Periode ausklammert, wie auch, wenn man meint, die Bilderfeindschaft sei etwas Neues, das urplötzlich, gar durch jüdische oder islamische Einflüsse, am Anfang des 8. Jhdts auftaucht.

Im wesentlichen läuft die Darstellung des Verf. darauf hinaus, den Bilderstreit in seiner Bedeutung und praktischen Relevanz zu relativieren. Bis über die Mitte des 4. Jhdts hält sich im Christentum eine bilderfeindliche Haltung. Dann gibt es Bilder; das eigentlich neue Verhältnis zum Bild als Präsenz des Heiligen entsteht jedoch im Osten erst im 6. Jhd.; erst jetzt kann man von „Ikonen“ im eigentlichen Sinn sprechen. Aber auch jetzt ist das Ausmaß der realen Verbreitung der (Kult-)Bilder in Ost und West unklar.

Jedenfalls ist der Kampf gegen die Bilder nur zu verstehen, wenn das christliche Bild nicht so eingewurzelt ist, daß seine Legitimität nicht in Frage gestellt werden konnte (36). „Wenn in den folgenden Jahrzehnten die Bischöfe anstandslos ihre Meinung ändern konnten, so scheint das doch auch anzuzeigen, daß in ihren Gemeinden die Frage kaum von Bedeutung war“ (ebd., vgl. 50, 63).

In der ersten Phase des Bilderstreits läßt sich noch kaum ein größeres konkretes „ikonoklastisches“ Vorgehen gegen Bilder, erst recht noch keine Verfolgung der (wohl nur sehr wenigen) Bilderfreunde nachweisen, zumal das Konzil von 787 von Bilderzerstörungen oder Bildermartyrern nichts weiß. Reaktionen gegen die bilderfeindliche kaiserliche Politik erfolgten außer durch den Papst (dessen Protest als in Konstantinopel bekannt jedoch vom Verf. in Zweifel gestellt wird: 76) durch den (dann abgesetzten) Patriarchen Germanos v. Konstantinopel, durch Johannes v. Damaskus (außerhalb des Reiches) und Georgios v. Kypros. Wohl, wie der Verf. vermutet (65), wegen ihrer Aktivitäten wurde dann der bilderfeindliche Kurs durch ein „ökumenisches“ Konzil, das von Hiereia 754, sanktioniert, ein Konzil nur des Patriarchats Konstantinopel, ohne Rom und die orientalischen Patriarchen, was jedoch wohl nicht als Mangel empfunden wurde (69).

Wie kommt es dann unter Kaiserin Eirene zum Umschwenken des Kurses? Letzten Endes sieht der Verf. hierin ein „ungeklärtes Problem“ (103). Jedenfalls bedurfte es dazu eines neuen Konzils und der Ungültigkeitserklärung des Konzils von 754; Hebel und entscheidende Legitimation dafür war die Pentarchie-Idee bzw. die Notwendigkeit der Mitwirkung und Teilnahme Roms einerseits, der (in Nikaia 787 freilich nur durch Mönche ohne ausweisbare Legitimation präsenten) orientalischen Patriarchen anderseits. Die in Nikaia anwesenden Bischöfe hatten dabei alle eine bilderfeindliche Vergangenheit. Um Bischöfe zu werden oder ihre Sitze zu behalten, hatten sie sich auf den bilderfeindlichen Kurs verpflichten müssen. Der Verf. deutet dies so, daß für die meisten Bischöfe die Bilderfrage eine so geringe Bedeutung hatte, „daß sie nicht gewillt waren, ihrertwillen sich zu exponieren oder gar ihr Bistum zu verlieren“ (125f.). Im Konzil gilt Patriarch Tarasios v. Konstantinopel als Repräsentant einer relativ nüchternen und zurückhaltenden Bilderverehrung. Im Horos setzte sich diese nüchterne Linie auch durch; letztlich aber habe das Konzil, zumal durch die in ihm vorgetragenen Wundergeschichten, deren Präsentation auf Regie des Patriarchats zurückgehe, „nicht die nüchterne Theorie des Tarasios zur Wirkung gebracht, sondern das wuchernde Brauchtum legitimiert“ (193). – Die von Alexakis 1996 vorgebrachte These, daß die Väterzitate im Konzil samt und sonders von einer Vorlage herkommen, die mit dem Codex Parisinus graecus 1115 identisch ist, wird vom Verf. zurückgewiesen und widerlegt: In Wirklichkeit ist dieser Codex ein Florilegium aus Nikaia II (210–213).

Der fränkische Widerspruch gegen Nikaia II in den „Libri Carolini“ und dem Frankfurter Konzil ist, wie der Verf. im Anschluß an den hier mittlerweile herrschenden Forschungskonsens ausführt, nicht auf die schlechte lateinische Übersetzung der Konzilsakten, sondern darauf zurückzuführen, daß bei ihnen die Rolle des Bildes eine andere war (218). Sachlich argumentierten die fränkischen Theologen „theologisch klar und schriftbezogen“. „Nicht Rom hat die theologische Situation in ihrer Tiefe erfaßt, während die Franken durch eine irreführende Übersetzung zu falschen Ablehnungen kamen, sondern Rom hat nur ein oberflächliches Verständnis des Problems gehabt, während die Franken trotz der schlechten Übersetzung in seine Tiefen eingedrungen sind“ (226). Immer wieder unterstreicht der Verf., m. E. zu Recht, das unterschiedliche Verhältnis zum Bild im Westen einerseits, wie es besonders im Gregor-Brief an Serenus v. Marseille seinen autoritativen Ausdruck findet, bei den östlichen Bilderverehrern anderseits (79f., 114, 215f., 304).

Als Hintergrund für die erneute bilderfeindliche Reaktion unter Kaiser Leon V. ab 815 ist der grassierende abergläubische Umgang mit wundertätigen Bildern zu sehen (233f.). „Diese Erscheinungen hatten die Bildergegenen im Blick, und man wird ihnen kaum gerecht, wenn man die Gegenposition in den zurückhaltenden Theorien der Theologen sieht“ (234). Ein erneutes Konzil 815 setzte Hiereia wieder in Geltung. Erst in dieser zweiten Phase des Bilderstreites zeigten sich stärkere Widerstände von engagierten Kämpfern für die Bilder, sind auch einzelne Martyrien bezeugt. Theologischen Ausdruck findet dieser Widerstand bei Nikephoros v. Konstantinopel und vor allem

Theodor Studites. Die erneute Wende 843 ist letzten Endes im Friedenswillen zu sehen, nachdem es nicht gelungen war, die verfeindeten Parteien zu Gesprächen zu bringen (271). Es kam wieder zur raschen Kehrtwende, jedoch, da die radikale Bilderpartei inzwischen stärker geworden war, nicht mehr zur gewünschten vollen Rehabilitierung des bis jetzt bilderfeindlichen Klerus, sondern teilweise zu seiner Säuberung.

Letzten Endes ist die Frage nach dem Bild und seinem theologischen Stellenwert, wie der Verf. in seinen interessanten Schlußreflexionen darstellt, nach wie vor offen. Eine Bejahung der Bilder nur zur Belehrung und Information (wie dies im Gregor-Brief an Serenus intendiert war) und nicht auch zur Verehrung, sei letztlich nicht haltbar, einmal weil die meisten Bilder repräsentativ, nicht szenisch seien, dann auch, weil szenische Bilder nur durch vorherige Unterweisung verständlich seien (306 f.) – wobei letzteres Gregor der Große sicher zugestanden hätte. „Wenn ein Mädchen auf dem Nachttisch ein Foto des fernen Geliebten stehen hat und einen Kuß darauf drückt, dann gibt das ein besseres Paradigma zum Verständnis dessen ab, worum es im Bilderstreit ging, als die meisten theologischen Definitionen“ (307). Es bleibe die Frage, wie das Bild im Miteinander der Konfessionen zu verstehen sei: im Sinne der relativ nüchternen (philosophisch aristotelischen) Bilderlehre der meisten Theologen des Bilderstreits, oder im Sinne des platonischen Bildverständnisses eines Johannes v. Damaskus, wie es in der russischen Religionsphilosophie des 19. Jhdts. aufgegriffen sei und auch einem im Westen verbreiteten ästhetischen Verständnis der Ikone entspreche? (312).

Wenn der Verf. sich bemüht, den Bildergegnern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, dann kann ihm der Rez. hierin nur zustimmen, gerade gegen eine heute manchmal verbreitete „postmoderne“ unkritische Haltung gegenüber Bild und Volksfrömmigkeit. Auch der theologischen Ehrenrettung der fränkischen Theologen, die klar und deutlicher als damals Rom die Unterschiede zwischen westlicher und östlicher Bildauffassung erfaßten, ist im Prinzip zuzustimmen. Andererseits ist zu sagen, daß bei der historischen Darstellung des Verf.s vieles rätselhaft bleibt. Wenn das Bild tatsächlich einen so geringen Stellenwert hatte und die Opposition gegen den jeweiligen offiziellen Kurs so gering war, ist schwer oder gar nicht zu erklären, wie es jeweils zu dem Kurswechsel kam. Vollends abenteuerlich ist eine Erwägung wie diese: „Man könnte erwägen, ob es sich bei Eirene nicht um eine auch in Diktaturen geläufige Disziplinierungsmaßnahme handelt. Wenn alle gezwungen werden, das Gegenteil von dem zu bekennen, was sie zuvor bekannt haben, dann fühlen sie sich gedemütigt und vom Herrscher abhängig“ (104, Anm. 443). Das ist doch gegen alle Grundsätze politischer Stabilität: Wo geht ein Herrscher von dem bisherigen religiösen Kurs ab, außer entweder aus Überzeugung oder weil dieser Kurs eben keine politische Stabilität mehr gewährleistet? Angesichts der ohnehin für diese Zeit sehr dünnen Quellenbasis ist dann wohl eher damit zu rechnen, daß der Streit doch tiefgreifender und ausgedehnter war, als die Quellen unmittelbar belegen, oder zumindest ist dies offenzulassen. Wenn ferner die Pentarchie-Idee (mitsamt der herausgehobenen Rolle Roms) der Hebel war, Hierieia 754 außer Kraft zu setzen, dann trifft dies sicher insofern zu, als bei den Bilderverehrern die Pentarchie als Grundlage der Ökumenizität eines Konzils ein neues Gewicht und vor allem einen reichskritischen, gegen die Identifikation des Patriarchats Konstantinopel mit der Ökumene gerichteten Akzent erhält. Dies darf jedoch nicht zu der Interpretation verleiten, die Pentarchie-Idee sei ad hoc erfunden. Sie ist doch schon in Konstantinopel III ganz deutlich die Grundlage der Ökumenizität des Konzils (vgl. Mansi 11, 209 C/D, 681); und schon in Chalkedon wurde – gegen die „Räubersynode“ – das Prinzip anerkannt, daß ein ökumenisches Konzil nicht ohne und gegen den römischen Sitz stattfinden dürfe. Wenn daher Hierieia einen ökumenischen Anspruch erhob, obwohl es nur als Konzil des Patriarchats Konstantinopel gehalten wurde, dann mag es stimmen, daß es „kein Zeugnis dafür [gibt], daß die Kopflosigkeit oder die fehlende Ökumenizität von den Teilnehmern oder von der Umwelt als Mangel empfunden worden wären“ (69). Dann stellt sich jedoch die Frage, ob solche Stimmen unterdrückt wurden oder sich gar nicht erst zu artikulieren wagten. Daß es jedenfalls völlig unproblematisch war und in keinem erkennbaren Gegensatz zu der bisherigen Tradition der Konzilien stand, wird man wohl kaum behaupten können.

KL. SCHATZ S. J.