

Heinz Ohme

Die Kirche von Zypern im sogenannten monenergetisch-monotheletischen Streit des 7. Jh.s

Abstract: This essay examines the main sources on the attitude of the Church of Cyprus in the so-called monoenergetic-monotheletic dispute. It is shown that the Church of Cyprus was a loyal and active partner in Constantinople's policy of reconciliation with the Antichalcedonian churches of the East. Cyprus was also, especially under Archbishop Arkadios (624/25–641/2), a place of exile for opponents of this reconciliation, and in 636 also the venue of an important synod which was attended by legates of almost the whole church. The resulting *Ekthesis* was approved also in Rome and Jerusalem. Even Maximos did not succeed, after 636, to influence the position of Arkadios through the Cypriot priest monk Marinos. His six letters to Marinos offer no evidence for a dyenergetic or dyotheletic position of the Church of Cyprus. A letter from 643, written by the successor of Arkadios, Sergios (642–655), clearly shows that there was until then no protest against the Constantinopolitan church policy in Cyprus in this time. This letter, which demonstrates the firm dyenergetic and dyotheletic position of the whole Church of Cyprus, was presented at the Lateran Synod of 649, but forged or completely rewritten for this Synod. Even after 643, there is no evidence for public dissent in the Church of Cyprus, nor should it actually be expected.

Adresse: Prof. Dr. Heinz Ohme, Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Burgstr. 26, 10178 Berlin, DEUTSCHLAND; Heinz.Ohme@rz.hu-berlin.de

Der älteste historische Bericht über den sog. monenergetisch-monotheletischen Streit¹ des 7. Jh.s stammt von dem Mönch und Priester des Sinai-Klosters und

¹ Vgl. dazu F. WINKELMANN, Der monenergetisch-monotheletische Streit. *Berliner Byzantinistische Studien*, 6. Frankfurt/M. 2001, 1–44; CH. LANGE, Mia Energieia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel. *Studien und Texte zu Antike und Christentum*, 66. Tübingen 2012; H. OHME, *Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen Streit. *ZAC* 12 (2008) 308–343; DERS., Die Bedeutung der Geschichtstheologie

bedeutenden Theologen Anastasios Sinaites (ca. 610 – nach 701).² Er findet sich in einer Predigt,³ die Anastasios ca. 701 verfasst hat, also nach dem VI. Ökumenischen Konzil (680/81), das diese letzte große christologische Kontroverse des ersten Jahrtausends bekanntlich zu einem gewissen Abschluss brachte. Im Kern ging es dabei um die Frage, ob es dem Christusbekenntnis der Kirche angemessen sei, ein einziges einheitliches Wirken (μία ἐνέργεια) Jesu Christi zum Heil des Menschen zu bekennen und von seinem einzigen einheitlichen Willen und Wollen zu sprechen (μία θέλησις; ἓν θέλημα), oder ob dem Bekenntnis zu den zwei Naturen Christi entsprechend nur zwei naturhafte Wirkweisen und Willen in ihm gedacht und bekannt werden dürfen, wie es dann das Konzil im Jahre 681 entschied und dogmatisierte.⁴ Es war der um diese nur scheinbar marginale Frage ausgefochtene Streit, der einige Theologen schließlich in einen direkten Konflikt mit dem byzantinischen Staat und dem Kaiser führte „and ... which perhaps more than anything else in these years points to the real nature of the political crisis within the byzantine world.“⁵

In dem äußerst polemischen und sehr fehlerhaften⁶ historischen Rückblick des Anastasios auf diese Kontroverse aus dyotheletischer Sicht kommt Zypern nicht vor. Dies wäre besonders verwunderlich, wenn Anastasios tatsächlich aus Amathus stammen sollte⁷ und die frühe Phase der Kontroverse dann in Zypern

im monenergetisch-monotheletischen Streit. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 112 (2015) 27–61; DERS., Maximos Homologetes (†662): Martyrium, Märtyrerbewusstsein, „Martyriumssucht“? *ZAC* 20 (2016) 306–346; DERS., Wer hat den Dyotheletismus erfunden? Zur Frage der Authentizität der *Apologia Honorii* Papst Iohannes' IV. (640–642). *BZ* 110 (2017) 89–140; M. JANKOWIAK, Essai d'histoire politique du monothélisme. Diss. Paris/Warschau 2009 [ungedruckt.]; PH. BOOTH, Crisis of empire: doctrine and dissent at the end of late antiquity. Berkeley u. a. 2013; J. TANNOUS, In search of Monotheletism. *DOP* 68 (2014) 29–67.

2 *PmbZ* Nr. 268. Zu Anastasios s. jetzt K.-H. UTHEMANN, Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft. *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 125. Berlin u. a. 2015; DERS., Studien zu Anastasios Sinaites: mit einem Anhang zu Anastasios von Antiochien. Texte und Untersuchungen, 174, Berlin 2017.

3 Sermo adv. Monotheletas qui communiter dicitur Homilia tertia de creatione hominis (55, 11–61, 112, *CCSG* 12 UTHEMANN); WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1), Nr. 175.

4 Dazu jetzt: H. OHME, Rom, der *Tomus Leonis* und das VI. Ökumenische Konzil (680/81). *ZAC* 2020 (im Druck).

5 J. HALDON, Byzantium in the seventh century. The transformation of a culture. Cambridge 1990, 282.

6 Nachweis bei J. L. VAN DIETEN, Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715). *Enzyklopädie der Byzantinistik*, 24. Amsterdam 1972, Exkurs II, 179–194; siehe auch OHME, Geschichtstheologie (wie oben Fußnote 1).

7 Dies ist umstritten. Für die Herkunft aus Zypern plädierte vor allem B. FLUSIN, Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègēmata stèriktika de l'Anastase le Sinaite. *TM* 11 (1991) 381–409: 391, 394 f.; DERS., L'Esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes d'après deux récits

erlebt haben müsste. Und weil Theophanes Confessor (759/60–816) dann ca. 100 Jahre später bei seiner Darstellung⁸ weitgehend von Anastasios abhängig war,⁹ blieb es dabei in der weiteren byzantinischen historiographischen Überlieferung. Über Zypern kein Wort! Glücklicherweise aber verfügen wir über eine ganze Reihe von direkten Quellen, die das Gegenteil deutlich machen: Zypern und die Kirche von Zypern haben in der ersten Hälfte des 7. Jh.s in diesem Konflikt eine bemerkenswerte Rolle gespielt. Ein detaillierte Untersuchung dieser Quellen legt sich schon aus diesem Grunde nahe, vor allen Dingen aber auch deshalb, weil in den neusten byzantinistischen Monographien zur Geschichte Zyperns in diesem Zeitraum eine grob fehler- und lückenhafte Darstellung dieser Thematik festzustellen ist,¹⁰ die auf mangelhafter Kenntnis der theologischen Quellen und fehlender Berücksichtigung der einschlägigen Literatur der letzten 40 Jahre dazu beruht.

Kaiser Herakleios (610–641)¹¹ hatte zusammen mit dem Konstantinopler Patriarchen Sergios (610–638)¹² den Plan zu diesem letzten Versuch, die kirchliche Einheit mit den Gegnern der Zwei-Naturen-Lehre des IV. Ökumenischen Konzils von Chalcedon (451) wiederherzustellen, bald nach seiner Machtergreifung ab ca. 616 entwickelt und ab den zwanziger Jahren des 7. Jh.s konsequent umgesetzt. Schon seit den ersten Maßnahmen des Herakleios fällt auf, dass Zypern dabei eine besondere Bedeutung gewann. Im Folgenden werde ich zuerst nach den ersten Anzeichen dafür in der Zeit des aus Zypern stammenden alexandrinischen Patriarchen Ioannes Eleemon (610–619) fragen und auch dessen persönliche Haltung in den Blick nehmen (1). In einem zweiten Schritt werden die Quellen über den zyprischen Erzbischof Arkadios I. von Konstantia (624/25–641/42) untersucht, der in der aufflammenden Kontroverse eine bedeutende Rolle spielte (2). Dem dient auch eine Untersuchung der sechs Briefe, mit denen Maximus Homologites ab 636 versuchte, auf Arkadios und seinen Nachfolger Sergios Einfluss zu nehmen, um Arkadios schließlich posthum für die eigene Sache zu vereinnahmen (3). Das letzte Kapitel bietet eine Analyse des Briefes von Erzbischof Sergios von Konstantia (642–nach 655) an Papst Theodoros I. (642–649) und fragt

byzantins, in J. Raby/J. Johns, Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem. Oxford 1992, 17–31, hier 23. Dagegen UTHEMANN, Byzantinisches Christentum (wie oben Fußnote 2), 7 f.

8 Theophanes, Chronographia AM 6021, 6149, 6150, 6160 (329–332, 347, 351 DE BOOR).

9 Nachweis bei VAN DIETEN, Geschichte (wie oben Fußnote 6).

10 D. M. METCALF, Byzantine Cyprus 491–1191. *Cyprus Research Centre. Text and Studies in the History of Cyprus*, 62. Nicosia 2009, 391–395; L. ZAVAGNO, Cyprus between late antiquity and the early middle ages (ca. 600–800). An island in transition. London/New York 2017, 72, 97.

11 W. E. KAEGLI, Heraclius. Emperor of Byzantium. Cambridge (2003) ND 2004.

12 Zu ihm vgl. VAN DIETEN, Geschichte (wie oben Fußnote 6) 1–56; WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) 258–260.

nach der Authentizität der darin enthaltenen entschiedenen Zustimmung zur dyotheletischen Position des Papstes (4). Eine Zusammenfassung mit Schlussfolgerungen schließt die Darstellung ab.

1. Die neue Kirchenpolitik des Kaisers Herakleios und Patriarch Ioannes Eleemon von Alexandria (610 – 619)

Als Herakleios i. J. 608/09 von Karthago aus seinen Staatsstreich gegen den verhassten Kaiser Phokas (602–610) mit der Eroberung Ägyptens durch seinen Cousin Niketas begann,¹³ geriet Zypern schnell in den strategischen Fokus. Denn die Insel lag an der zentralen Schifffahrtsroute von Alexandria nach Konstantinopel, über die die für die Hauptstadt lebenswichtigen Getreidelieferungen (*annona*) transportiert wurden. Zypern scheint deshalb bald von den Anhängern des Herakleios übernommen worden zu sein, die dort offensichtlich auf Unterstützung gestoßen waren.¹⁴ Es spricht auch einiges dafür, dass Herakleios i. J. 610 seine usurpatorische Reise mit einer Flotte nach Konstantinopel via Zypern unternahm.¹⁵ Es ist jedenfalls auffällig, dass eine wesentliche Personalentscheidung des neuen Kaisers eine aristokratische Familie aus Amathus betraf, die Herakleios wohl bei seiner Machtergreifung unterstützt hatte. Denn er erhob Ioannes, den Sohn des Epiphantos, der als *Archon*¹⁶ mit der Leitung der Verwaltung Zyperns betraut war, zum neuen Patriarchen von Alexandria. Die *Vita* des Ioannes, der als Ioannes Eleemon zu einem der bedeutendsten Heiligen Zyperns werden sollte, berichtet ausdrücklich, dass dies auf „auf starken Druck“ des Kaisers „und auf Vorschlag“ des Niketas geschehen sei, der mittlerweile *praefectus augustalis* in

13 Dazu KAEGI, Heraclius (wie oben Fußnote 11) 37–57.

14 Ebd. 40 mit Anm. 80; ZAVAGNO, Cyprus (wie oben Fußnote 10) 68; METCALF, Byzantine Cyprus (wie oben Fußnote 10) 341.

15 So BOOTH, Crisis (wie oben Fußnote 1) 50; D. OLSTER, The politics of usurpation in the seventh century: rhetoric and revolution in Byzantium. Amsterdam 1993, 127; C. RAPP, All in the family: John the Almsgiver, Nicetas und Heraclius. *Nea Rhome* 1 (2004) 123–134: 130. Vgl. auch E. CHRYSOS, Cyprus in early Byzantine times, in A. A. M. Bryer / G. S. Gheorghallides (eds.), *The Sweet Land of Cyprus. Papers given at the twenty-fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies*. Birmingham March 1991. Nikosia 1993, 3–14.

16 Ausweislich der Bleisiegel war dies der Titel der staatlichen Verwalter Zyperns im 7. Jh., vgl. METCALF, Byzantine Cyprus (wie oben Fußnote 10) 206–210, 223–225.

Ägypten und auch an der Regierung beteiligt war.¹⁷ Darüber hinaus war Ioannes durch rituelle Bruderschaft (ἀδελφοποίησις) und Patenschaft (συντεκνία) mit Niketas und möglicherweise durch Letzteres sogar auch mit Herakleios eng verbunden.¹⁸ Die Neuwahl eines alexandrinischen Patriarchen war nötig geworden, weil der Vorgänger des Ioannes, Theodoros (Σκρίβων, 606–608) als Parteigänger des Phokas bei den Kämpfen in Ägypten vom Mob ermordet worden war.¹⁹ Die These von J. MASPERO, dass Ioannes die Weihe in Konstantinopel durch Patriarch Sergios empfangen hat²⁰ ist m. E. bedenkenswert, denn er fragt zu Recht, wer dies denn in Alexandrien hätte vornehmen sollen. Offensichtlich sollte mit der Installation des Ioannes auch eine neue Seite im Verhältnis zu den dissentierenden antichalcedonensischen Kirchen Ägyptens aufgeschlagen werden. Der neue Patriarch war kein Theologe und beteiligte sich auch nicht an theologischer Polemik. Als Laie war er eigentlich unkanonisch ins Patriarchenamt erhoben worden, als Witwer führte er einen asketischen Lebenswandel. Ioannes begegnete den Antichalcedonensern nicht mit Repression und Gewaltmaßnahmen, wie sie unter seinen Vorgängern üblich waren.²¹ Sein Amt als Richter im Rahmen der *audentia episcopalis* übte er unparteiisch aus und verwendete den Reichtum der alexandrinischen Kirche zu massenhaften täglichen Armenspeisungen und zur Versorgung der vor den Persern nach Alexandrien Geflohenen, ohne einen Unterschied zwischen „Orthodoxen“ und „Monophysiten“ zu machen.²²

17 Ἐντεῦθεν ὑπὸ τοῦ βασιλέως Ἡρακλείου λίαν ἐκβιασθεὶς εἰσηγήσει μάλιστα Νικήτα τοῦ τρικαῦτα τῆ τῆς πατρικίότητος τιμῆ τετιμημένου καὶ παραδυναστεύοντος εἰς τὸν πατριαρχικῆς ἀρχιερωσύνης θρόνον ἀνάγεται: H. DELEHAYE (éd.), Une vie inédite de Saint Jean l'Aumônier. *Analecta Bollandiana* 45 (1927) 5–75: 20, 35–21, 3.

18 Nachweise bei RAPP, All in the family (wie oben Fußnote 15); zusammenfassend jetzt auch DIES., Brother-making in late antiquity and Byzantium: monks, laymen and Christian ritual. Oxford 2016, 183–186.

19 J. MASPERO, Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518–616). Paris 1923, 276, 326; F. WINKELMANN, Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung. *Byzantinoslavica* 40 (1979) 161–182 (Nachdruck in DERS., Studien zu Konstantin dem Großen und zur byzantinischen Kirchengeschichte. Birmingham 1993, Nr. IV, 167).

20 MASPERO, Histoire (wie oben Fußnote 19) 327.

21 Die Erfolglosigkeit der Unionspolitik unter Iustinos II. (565–578) hatte zu Gewaltmaßnahmen geführt. Vgl. HALDON, Seventh century (wie oben Fußnote 5) 297–300; W. H. C. FRENDE, The rise of the Monophysite movement. Cambridge 1972, 322–324, 332–334; „La charité ... et l'absence de recours à la force ouverte contre les monophysites de son temps, par contraste avec certains patriarches antérieurs, sont un fait établi“: V. DÉROCHE, Études sur Léontios de Néapolis. *Acta Universitatis Upsaliensis*, 3. Uppsala 1995, 137.

22 Vgl. dazu DÉROCHE, ebd. 137–154.

Es ist bemerkenswert, dass es in der Zeit des Episkopates des Ioannes Eleemon (610 – 619) zur Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen bedeutenden Teilen der stark zerstrittenen Antichalcedonenser²³ kam. An erster Stelle ist hier die Wiedervereinigung der beiden „monophysitischen“ Hauptkirchen in Syrien und Ägypten zu nennen, die sich seit 587 im Schisma befanden.²⁴ Von dieser Union des Jahres 616/17²⁵ ist im vorliegenden Zusammenhang Folgendes festzuhalten. Sie fand auf Vermittlung des Niketas statt, der den Patrikios Flavios Strategios Paneuphemos aus Arsinoë damit beauftragte, den Vorsitz bei den Verhandlungen der Unionssynode zu führen, zu der Patriarch Athanasios I. Gamala (593/94 – 630/31) von Antiochien mit mehreren Bischöfen nach Alexandrien gereist war. Der Bericht²⁶ des antiochenischen Patriarchen schließt mit einer Eloge auf Niketas und den Patrikios Flavios Strategios. Es sei Niketas gewesen, der zu dieser Union ermahnt, eingeladen und angetrieben habe und mit seinen hilfreichen Worten das Ende der Spaltung bewirkt habe.²⁷ Weiterhin ist es durch diese Vermittlung den beiden Parteien nicht nur gelungen, sich in der umstrittenen Trinitätstheologie auf eine gemeinsame dogmatische Erklärung zu verständigen, sondern es gelang auch, die „querelle de mots“ in den ab 587 entstandenen po-

23 Timotheos von Konstantinopel, *De receptione haereticorum*. PG 86/1, 52 – 66 listet um 600 zwölf verschiedene Gruppen auf.

24 Eine Schrift des severianischen alexandrinischen Patriarchen Damianos (578 – 607) an Patriarch Petros III. Kallinikos von Antiochien über den Tritheismus hatte zum gegenseitigen Vorwurf der Häresie geführt und das Schisma aufgelöst. Vgl. dazu TH. HAINTHALER, in A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 2/4. Freiburg u. a. 1990, 78 – 81. Zum dahinterstehenden Problem des Tritheismus des Johannes Philoponos ebd. 134 – 138.

25 Vgl. dazu D. OLSTER, *Chalcedonian and Monophysite: the union of 616*. *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 27 (1985) 93 – 108.

26 Michael Syrus, *Chronik* X 26 – 27 (381 – 399 CHABOT) hat wichtige Quellen dazu überliefert: 1. Den Bericht des Patriarchen Athanasios in einem Brief an Kyriakos von Amida (381 – 394); 2. Den Synodalbeschluss (381 – 392); 3. Die Enzyklika des alexandrinischen Patriarchen Anastasios „Apozygarios“; 4. Ein Brief des Patriarchen Anastasios an Patriarch Athanasios (394 – 399). Chabots Übersetzung des Vorsitzenden als „*strategos Patrikios*“ von Arsinoë ist im oben genannten Sinne zu korrigieren. Vgl. B. PALME, *Die domus gloriosa des Flavius Strategios Paneuphemos*. *Chiron* 27 (1997) 95 – 125, hier 99.

27 In der Übersetzung von CHABOT: „Nous souhaitons la victoire à nos empereur, par l'envoyé de Dieu, le général, le célèbre et illustre Nicetas, qui a exhorté et invité à une semblable union, et qui par ses paroles salutaires a fait cesser notre séparation. Il nous entraînés vers l'union“ (ebd. 398), siehe auch ebd. 385, 386. Die 1923 von MASPERO, *Histoire* (wie oben Fußnote 19) 329 – 334 geäußerten Einwände gegen die hier Niketas zugewiesene Rolle und das Wirken des Patrikios Flavios Strategios sind mit JANKOWIAK, *Essai* (wie oben Fußnote 1) 19 f. und BOOTH, *Crisis*, (wie oben Fußnote 1) 104 m. E. hinfällig. Maspero hielt dieses Engagement der Niketas der damaligen Sicht entsprechend für ausgeschlossen und machte den Arsenoiten kurzerhand zum „Monophysiten“ (331).

lemischen Schriften zu überwinden, indem deren Argumentationen nicht erneut verhandelt wurden. Man verständigte sich vielmehr darauf, mit dem Ableben der Polemiker jener Jahre auch deren Schriften dem Urteil Gottes anheimzustellen.²⁸ Dadurch wurde die gemeinsame Lehrentscheidung durch keinerlei Anathematismen – schon gar keine namentlichen – belastet. Hier ist dem Urteil von J. MASPERO zuzustimmen: „cette solution – l’oubli décrété sur le passé – est un phénomène extraordinaire dans l’histoire des Eglises d’Orient. Pour la première fois, la sagesse politique et l’intérêt commun prenaient le pas sur les subtilités théologiques et la vanité d’auteur des hérésiarques.“²⁹ Überdies scheint es im Rahmen dieser Union i. J. 619 kurz vor der persischen Eroberung Alexandriens auch noch zu Wiederherstellung der Kircheneinheit zwischen den alexandrinischen Severianern unter Patriarch Anastasios „Apozygarios“ (607–619) und einem Zweig der dortigen Tritheisten gekommen zu sein.³⁰

Diese unter der Ägide der byzantinischen Verwaltung Ägyptens zustande gekommene Union wesentlicher Teile der Antichalcedonenser ist ein erstes Indiz für die Methoden und Ziele der unter Herakleios verfolgten Kirchenpolitik. Die Beförderung größerer Einheit der dissentierenden Kirchen wurde anscheinend als Voraussetzung für die angestrebte Verständigung mit ihnen betrachtet. Es fällt deshalb auf, dass diese Union und die Rolle des Niketas dabei in der Vita des Ioannes Eleemon des Zyprioten Leontios von Neapolis³¹ nicht vorkommt, obwohl der Widerstand des Ioannes gegen andere Maßnahmen des Niketas dort durchaus berichtet wird.³² Sollte sich der Patriarch diesen Unionen nicht in den Weg gestellt haben? Dies wäre ein deutlicher Unterschied zu seinem Vorgänger Eulogios (581–608), der gegen die mögliche Union von „Theodosianern“ – es handelt sich dabei um dieselbe Gruppierung der Severianer, die sich 616/17 mit den Syren verständigte – und „Gaianiten“ heftig protestiert hatte.³³ Allerdings zeichnet die ältere Vita des Ioannes, die von Ioannes Moschos und Sophronios verfasst wurde

28 Michael Syrus, Chronik X, 26 (391 f. CHABOT).

29 MASPERO, Histoire (wie oben Fußnote 19) 334.

30 Dies berichtet eine west-syrische Chronik von 640, s. A. PALMER (trans.), The seventh century in West-Syrian chronicles. *Translated Texts for Historians*, 15. Liverpool 1993, 17 („AG 930“). Dazu JANKOWIAK, Essai (wie oben Fußnote 1) 20 f.

31 *PmbZ* Nr. 4570.

32 In Kap. X verhindert Ioannes den Plan des *Augustalis*, das Vermögen der alexandrinischen Kirche für staatliche Zwecke zu konfiszieren, in Kap. XIII die Anhebung der Marktsteuer. Siehe A. J. FESTUGIÈRE (éd.), Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre. Paris 1974, 356 f., 361 f.

33 Vgl. Photios, Bibliotheca cod. 227 (IV, 111–114 HENRY).

und nur in zwei anonymen Epitomierungen überliefert ist,³⁴ ein anderes Bild des Patriarchen. Ioannes wird hier präsentiert als ein auf strikte liturgische und lehrmäßige Abgrenzung zwischen Chalcedonensern und Antichalcedonensern bedachter Bischof. Sein erstes Anliegen sei die Abschaffung des Trishagion-Hymnus' mit Zusatz³⁵ in den eigenen Gemeinden gewesen, der dort weit verbreitet gewesen sein muss. Ebenso habe er von Weihkandidaten zum Priester- und Bischofsamt schriftliche Bestätigungen (λίβελλους) der vier (!) Ökumenischen Synoden und der kanonischen Tradition samt Anathematisierung von Häresien und Häresiarchen verlangt.³⁶ Dasselbe forderte er auch von geflüchteten Klerikern, die keine bischöflichen Empfehlungsbriefe vorlegen konnten. Hier präzisiert die ausführlichere Epitome sogar, dass die *akribeia* der kirchlichen Kanones bestätigt werden musste.³⁷ Die als Ergänzung zur älteren Vita verfasste Vita des Leontios macht allerdings deutlich, von wem dieser Ansatz rigoroser Abgrenzung stammte: Ioannes Moschos und Sophronios seien die Berater des Ioannes gewesen, denen er „ohne zu Zögern gehorchte als seien sie Väter und die er als besonders edle und mutige Soldaten für die Frömmigkeit pries.“ Diese hätten „in der Kraft des Geistes und der des Erzhirten mutig einen jeden Waffenstillstand ausschließenden Krieg (πόλεμον ἄσπονδον) gegen die Severianer und die übrigen im Lande befindlichen unreinen Häretiker geführt.“³⁸ Moschos und der Sophist und spätere Patriarch von

34 DELEHAYE, Une Vie inédite (wie oben Fußnote 17) § 1–15, S. 19–25; E. LAPPA-ZIZICAS, Un Épitomé inédit de la Vie de S. Jean l'Aumônier par Jean et Sophronios. *Analecta Bollandiana* 88 (1970) 265–278. Dazu DÉROCHE, Léontios (wie oben Fußnote 21) 37–95.

35 Das in der orthodoxen eucharistischen Liturgie fest verankerte Trishagion: Ἄγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς wurde seit ca. 471 in Antiochien unter Patriarch Petros Gnapheus (Fullo) in folgender Gestalt gesungen: Ἄγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς. Dadurch wurde aus einem trinitarischen Hymnus ein Lobpreis auf Christus, den menschengewordenen Logos Gottes, der in tiefster Erniedrigung „für uns gekreuzigt wurde“. Zwischen 510 und 518 kam es in Konstantinopel zu schweren Tumulten, als diese Fassung auch dort in der Liturgie verankert werden sollte. Beide Varianten wurden je länger je mehr zu liturgischen Unterscheidungsmerkmalen der Befürworter und Gegner der Synode von Chalcedon (451). S. JANERAS, Les Byzantins et le Trishagion christologique, in: *Miscellanea liturgica in onore di sua Eminenza Cardinale G. Lercaro*, Band II. Rom 1967, 469–499 hat allerdings gezeigt, dass ein christologisches Verständnis den Ursprüngen dieses i.J. 451 erstmals literarisch belegten Hymnus durchaus entspricht und auch in der byzantinischen liturgischen Tradition verankert ist.

36 DELEHAYE, Vie inédite (wie oben Fußnote 17) § 5, S. 21; LAPPA-ZIZICAS, Épitomé (wie oben Fußnote 35) § 5, S. 274f.

37 DELEHAYE, Vie inédite (wie oben Fußnote 17) § 12, S. 24.

38 Σύμβουλοι γὰρ ἦσαν χρηστοὶ ἀληθῶς, οἷς καὶ ὡς πατράς ἀδιακρίτως ὑπήκουεν καὶ ἠχαρίσται ὡς γενναίους μάλιστα καὶ ἀνδρείους στρατιώταις ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας, καὶ γὰρ τῆ τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ ἀρχιποιμένου δυνάμει θαρρήσαντες καὶ πόλεμον ἄσπονδον μετὰ τῶν Σεβηριο-

Jerusalem, Sophronios (ca. 550 – 638 [639])³⁹ waren nach der Invasion Palästinas nach Alexandrien geflohen und hatten dort auch Unterricht bei dem letzten bedeutenden Philosophen der alexandrinischen Schule, Stephanos, genommen.⁴⁰ PH. BOOTH hat jüngst deutlich gemacht, wie der Geist strikter und aggressiver sakramentaler und dogmatischer Abgrenzung und Verurteilung der „Monophysiten“ auch das *Leimonarion* des Moschos und die *Narratio miraculorum Cyri et Joannis* des Sophronios bestimmt hat.⁴¹ Bezeichnend für diese Haltung ist, wie Sophronios i. J. 634 in seiner Synodika, in der er abschließend 124 namentliche Anathematismen ausspricht, die Union von 616/17 und die dafür verantwortlichen Bischöfe beurteilt:

Verdammt und verflucht seien auch Athanasios der Syrer und der Quertreiber Anastasios und diejenigen, die dummerweise und uneinig deren uneinige Einigung gebilligt haben und von ihnen wie vernunftloses Vieh getäuscht wurden und sich vermischt haben als seien sie Freunde, obwohl sie in feindlicher Weise durch wechselseitig vorgenommene Anathematismen verwundet sind.⁴²

Der theologisch wohl kaum urteilsfähige, asketisch lebende Ioannes Eleemon ist nach seiner Ankunft in Alexandrien offensichtlich von der asketischen Autorität des Moschos und der philosophisch-dialektischen Brillanz des Asketen und Sophisten Sophronios überwältigt gewesen und hat sich von deren theologischer Haltung völlig bestimmen lassen. Er hat beide als geistliche und theologische Autoritäten („als seien sie Väter“) betrachtet und unter ihrem Einfluss Maßnahmen durchgeführt, die seiner zyprischen Sozialisation kaum entsprechen konn-

μανίτων καὶ λοιπῶν τῶν περὶ τὴν χώραν τυγχανόντων ἀκαθάρτων αἰρετικῶν συγκρούσαντες; FESTUGIÈRE, Léontios (wie oben Fußnote 32) Kap. XXXIII, 383, 4 – 10.

39 Zu Sophronios vgl. CH. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Théologie historique*, 20. Paris 1972; DÉROCHE, Léontios (wie oben Fußnote 21) 31 – 35; P. ALLEN, *Sophronius of Jerusalem and seventh-century heresy. The Synodical Letter and other documents*. Oxford 2009, 15 – 23. Zu Ioannes Moschos und seiner Partnerschaft mit Sophronios BOOTH, *Crisis* (wie oben Fußnote 1) 44 – 139.

40 Johannes Moschos, *Pratum spirituale* 77 (PG 87/3, 2929 – 2931) berichtet von der Teilnahme beider am Unterricht des „Philosophen Stephanos“. Vgl. W. WOLSKA-CONUS, Stéphane d’Athènes et Stéphane d’Alexandrie. *Essai d’identification et de biographie*. *REB* 47 (1989) 5 – 89. Dazu kritisch CH. TORNAU, Stephanos, in Ch. Riedweg / Ch. Horn / D. Wyrwa, *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike. Die Philosophie der Antike*, 5/3. Basel 2018, 2097 – 2107.

41 BOOTH, *Crisis* (wie oben Fußnote 1) 46 – 49, 54 – 79, 138 f.

42 Ἀνάθεμα ἔστωσαν καὶ κατὰθεμα Ἀθανασίος τε ὁ Σύρος καὶ ὁ ἀποζυγάριος Ἀναστάσιος καὶ οἱ τούτων ἀσύμβατον σύμβασιν ἀσυμβάτως τε καὶ ἀμαθῶς προσιέμενοι καὶ ἀλογίστων δίκην κτηνῶν ὑπ’ αὐτῶν βουκολούμενοι καὶ ἀλλήλοις μὲν [φρησι] ᾤσει φιλικῶς συμφυρόμενοι, ὑπ’ ἀλλήλων δὲ τοῖς ἀναθεματισμοῖς ἐχθρωδῶς τιτρωσκόμενοι: Sophr. Hierus., *Synodica* (ACO ser. II 2/1, p. 482, 9 – 13 RIEDINGER).

ten. Denn die liturgische Verwendung des Trishagions mit Zusatz ist dort offensichtlich gängige Praxis gewesen.⁴³ Ein striktes Verbot dieser Praxis hat erst das Concilium Quinisextum (691/92) unter Androhung des Anathema durchzusetzen versucht.⁴⁴

Diese Radikalisierung des Ioannes Eleemon unter dem Einfluss von Ioannes Moschos und Sophronios hat dann auch nach den Worten des Maximus Homologetes – wenn man ihm denn Glauben schenken darf – zu einer Distanzierung gegenüber den Anfängen der neuen Kirchenpolitik des Herakleios geführt. In der – allerdings erst zwischen 655 und 662 entstandenen⁴⁵ – literarischen Fassung der Disputation mit dem abgesetzten Konstantinopler Patriarchen Pyrrhos (638–641, 654),⁴⁶ die i. J. 645 in Karthago stattfand, erwähnt Maximus eine erste Kontaktaufnahme des Konstantinopler Patriarchen Sergios mit verschiedenen Theologen, um die theologische Tragfähigkeit des Konzeptes der *μία ἐνέργεια* für die angestrebte Verständigung mit den Antichalcedonensern zu prüfen.⁴⁷ Die Absicht des Maximus dabei war es, den im Disput von Pyrrhos erhobenen Vorwurf zu entkräften, dass Sophronios für die Entstehung des daraus entstandenen innerkirchlichen Konfliktes verantwortlich sei. Er fragt deshalb rhetorisch, wo denn Sophronios bei diesen Kontaktaufnahmen des Sergios gewesen sei,⁴⁸ was er also damit zu tun hatte, und fährt dann fort:

... oder als er (sc. Sergios) an Georgios mit Beinamen Arsas schrieb, der Paulianist war, er solle ihm Testimonia über die *μία ἐνέργεια* schicken, indem er auch dies in dem Brief hinzufügte, dass er auf dieser Grundlage auch die Einheit der Kirche mit ihnen bewirken wollte. Diesen Brief aber entriss der selige Papst Ioannes von Alexandrien dem Arsas mit eigener Hand,

43 Dazu s. unten Kapitel 2, S. 1876.

44 Concilium Quinisextum, Canon 81 (ACO ser. II 2/4 p. 53 OHME).

45 J. NORET, La rédaction de la *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698) de Saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655? *Analecta Bollandiana* 117 (1999) 291–296; WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 92.

46 *PmbZ*, Nr. 6386.

47 *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 332B–333 A). Neben Georgios Arsas werden Theodor von Pharan und Kyros von Phasis erwähnt. Vgl. dazu WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 9–10a; LANGE, *Mia Energeia* (wie oben Fußnote 1) 540–553.

48 Aus dieser rhetorischen Frage ist nicht zu schließen, dass Sophronios zu diesem Zeitpunkt nicht mehr in Alexandrien gewesen sei, wie DÉROCHE, Léontios (wie oben Fußnote 21) 28 mit Anm. 48, meint. JANKOWIAK, *Essai* (wie oben Fußnote 1) 127.136, und BOOTH, *Crisis* (wie oben Fußnote 1) 100f. haben gezeigt, dass Moschos und Sophronios Alexandrien erst 619 zusammen mit Ioannes Eleemon verlassen haben.

weshalb er auch beabsichtigte, ihn aufgrund des Briefes abzusetzen. Er wurde jedoch durch den damaligen Einfall der Perser nach Ägypten daran gehindert.⁴⁹

Es handelt sich hier um die einzige Quelle für einen solchen Widerspruch des Ioannes Eleemon. Wie bei allen Aussagen des Maximus und der Maximianer über die Haltung anderer Personen in der Frühphase des monenergetisch-monotheletischen Streites ist auch hier Vorsicht geboten.⁵⁰ So ist es unglaubwürdig, dass der Alexandriner beabsichtigte, Sergios abzusetzen. Diese Aussage ist dem Stand der gegenseitigen Polemik nach der Lateransynode von 649 geschuldet, ganz unabhängig von den objektiv fehlenden Möglichkeiten für ein solches Vorgehen. Sie kann sich auch nur auf Sergios beziehen, denn Georgios Arsas unterstand nicht dem Ioannes Eleemon.⁵¹ Er war anscheinend das Oberhaupt jener Splittergruppe syrischer Jakobiten, die nach dem Patriarchen Paulos von Antiochien (564–581) benannt wurde.⁵² Diese Gruppe war entweder vor den Persern nach Ägypten geflohen oder siedelte bereits länger dort.⁵³ Sie war an der oben genannten Union von 616/17 nicht beteiligt und wurde anscheinend deshalb von Sergios nun gezielt angesprochen. Möglicherweise spielte auch persönliche Bekanntschaft eine Rolle,⁵⁴ dass Sergios diesen ansonsten unbekanntem Antichalcedonenser zur patristischen Tradition der dogmatischen Grundlegung des offen benannten Zieles der Wiederherstellung kirchlicher Einheit ansprach. Nach den Angaben des Maximus muss man davon ausgehen, dass in diese Kontakt-

49 Ἡ ὄτε πρὸς Γεώργιον τὴν ἐπίκλην Ἀρσᾶν, Παυλιανιστὴν ὄντα, ἔγραψε, χρήσεις αὐτῷ πεμφθῆναι περὶ μιᾶς ἐνεργείας αὐτῶν, ἐνθήμενος καὶ τοῦτο τῇ ἐπιστολῇ, ὅτι ἐν ταύταις, καὶ τὴν πρὸς αὐτοὺς τῆς Ἐκκλησίας ποιεῖν ἔνωσιν. Ταύτην δὲ τὴν ἐπιστολὴν ὁ μακάριος Ἰωάννης ὁ πάπας Ἀλεξανδρείας ἀφείλετο χειρὶ ἀπὸ τοῦ Ἀρσᾶ· ὅθεν καὶ βουλευθεῖς δι' αὐτὴν ποιῆσαι τὴν καθαίρεσιν αὐτοῦ, ἐκωλύθη ἐκ τῆς ἐν Αἰγύπτῳ τηνοκαῦτα γενομένης τῶν Περσῶν ἐπιδρομῆς; *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 333 A).

50 Vgl. z.B. nur deren spätere Umdeutung der Haltung des Papstes Honorius und des Kaisers Herakleios. Dazu OHME, Wer hat den Dyotheletismus erfunden? (wie oben Fußnote 1); H. OHME, Mehrheit und Minderheit in den Anfängen des monenergetisch-monotheletischen Streites, *AHC* 49 (2018/19) 97–126: 117–125.

51 Davon ging A. N. STRATOS, *Byzantium in the seventh century*, I. Amsterdam 1968, 299, noch aus, weil er die Aussage auf Georgios beziehen wollte.

52 WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) S. 206; G. BAUSENHART, „In allem uns gleich außer der Sünde“. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie. *Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie*, 5. Mainz 1992, 278 f. Das innersyrische Schisma war seit 575 wegen der Rolle des Paulos bei der Weihe des dann von der Mehrheit nicht anerkannten alexandrinischen „monophysitischen“ Patriarchen Theodoros (575–587) entstanden. Vgl. FRENZ, Monophysite movement (wie oben Fußnote 21) 323–328.

53 So Michael Syr., *Chronik X* 21 (362 CHABOT).

54 Dies vermutete VAN DIETEN, *Geschichte* (wie oben Fußnote 6), 25 f.

aufnahme auch der Patriarch von Alexandrien mit einbezogen worden ist. Denn die Begegnung mit Georgios Arsas muss in Alexandrien stattgefunden haben, und die Reaktion des Ioannes Eleemon wird unter dem Einfluss des Moschos und Sophronios nachvollziehbar. Nimmt man die oben genannten⁵⁵ anderen Konflikte mit Niketas hinzu, so könnte es zu einer zunehmenden Entfremdung zwischen dem Patriarchen und Konstantinopel gekommen sein. Dies könnte gegebenenfalls auch eine Erklärung für jenes von der anonymen Epitome der Vita des Ioannes Eleemon berichtete Mordkomplott des Generals Isaakios gegen Ioannes sein, der für die Verteidigung Alexandriens zuständig war, aber ebenfalls 619 nach Zypern geflohen war.⁵⁶

Der aus Zypern stammende, von Kaiser Herakleios zum Patriarchen von Alexandrien erhobene und offensichtlich auch unter Aspekten der beabsichtigten Versöhnungspolitik gegenüber den Antichalcedonensern ausgesuchte und dazu mit der kaiserlichen Familie durch rituelle Verwandtschaftsbeziehungen verbundene Ioannes Eleemon ist in Ägypten unter den dominanten Einfluss zweier asketischer Autoritäten einer Theologie rigoroser Abgrenzung und Verurteilung der „Monophysiten“ geraten. Damit sind bereits in diesen Anfangsjahren die Konfliktlinien erkennbar, die den sog. monenergetisch-monotheletischen Streit dann bestimmt haben.

2. Erzbischof Arkadios I. von Konstantia im monenergetisch-monotheletischen Streit

In den entscheidenden Anfangsjahren des sog. monenergetisch-monotheletischen Streites kam dem Erzbischof von Konstantia, Arkadios I. (624/25 – 641/42),⁵⁷ eine Schlüsselrolle zu. Schon bald nach seiner Amtsübernahme i. J. 624/25 erreichte ihn eine *iussio/κέλευσις*⁵⁸ des Kaisers Herakleios. Diese war „gegen Paulos,

55 Siehe Fußnote 32.

56 DELEHAYE, *Vie inédite* (wie oben Fußnote 17) § 15, S. 25.

57 Zu ihm vgl. WINKELMANN, *Streit* (wie oben Fußnote 1) 196 – 198; DÉROCHE, Léontios (wie oben Fußnote 21) 26 – 31. Zur Datierung J. P. SODINI, *Les inscriptions de l'Aqueduc de Kythrea à Salamine de Chypre*, in: ΕΥΨΥΧΙΑ. *Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, II. *Byzantina Sorbonensia*, 16. Paris 1998, 619 – 638; 629 – 633; METCALF, *Byzantine Cyprus* (wie oben Fußnote 10) 383.

58 F. DÖLGER/A. E. MÜLLER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*. I/1. *Regesten 565 – 867*, 2. Auflage besorgt unter Mitarbeit v. J. PREISER-KAPPELLER / A. RIEHLE. München 2009, Reg. 180a; WINKELMANN, *Streit* (wie oben Fußnote 1) Nr. 14. Die ältere, überholte Datierung war 623, so VAN DIETEN, *Geschichte* (wie oben Fußnote 6) 28f.; DÉROCHE, Léontios (wie oben

das Oberhaupt der üblen Gruppe der *Akephaloi*“ gerichtet und enthielt eine Darlegung des orthodoxen Glaubens, „die der Rede von zwei Wirkweisen nach der Einung (sc. der beiden Naturen) bei unserem Herrn Jesus Christus entgegentrat“. Der vollständige Text ist nicht erhalten. Wir wissen davon nur aus einem Briefwechsel des Patriarchen Sergios von Konstantinopel i. J. 626 mit dem Bischof Kyros von Phasis,⁵⁹ dem Sergios diesen Text zugeschickt hatte.⁶⁰ Sergios hatte den Inhalt der *iussio* zuvor mit einer *anaphora* kirchlich bestätigt.⁶¹ Aus dem Bericht des Patriarchen in seinem Brief an Papst Honorius von Ende 633/34 erfahren wir dazu, dass der Kaiser bei seinem Feldzug gegen die Perser in Armenien mit „Paulos, einem der Führer der verfluchten Partei des gottlosen Severos“ ein theologisches Gespräch geführt hatte und „dabei auch *ein* Wirken Christi, unseres Gottes, erwähnte.“⁶² Schließlich berichtet Maximos Homologetes in jener oben genannten, für die Anfänge des monenergetisch-monotheletischen Streites wichtigen Passage der Disputation mit Pyrrhos, dass dieser Paulos, den er „Monophthalmos“ nennt, in Theodosiupolis (Karin/Erzurum) zu lokalisieren ist und Sergios ihm danach den Logos des Patriarchen Menas an Papst Vigilius von 552 über den *einen* Willen und das *eine* Wirken Christi sowie die Zustimmung des Bischofs Theodor von Pharan⁶³ zu diesem Text und seine eigene zustimmende Erklärung zugesandt hatte.⁶⁴ In keiner dieser Quellen wird gesagt, dass dieser Paulos Monophthalmos „Führer der Monophysiten von Zypern“ war.⁶⁵ Diese aus der Adresse der *iussio* gezogene

Fußnote 21) 26; und noch ALLEN, Sophronius (wie oben Fußnote 39) 27. Vgl. aber SODINI, Les inscriptions (wie oben Fußnote 56).

59 *PmbZ*, Nr. 4213.

60 Sergius Patr. Cpl., ep. Cyr. Phas.: Ἐντυχεῖν γὰρ σημάνασα τῇ πρὸς Ἀρκάδιον τὸν τῆς Κυπρίων νήσου θεοφιλῆ πρόεδρον γενομένη πανευσεβεῖ παρὰ τοῦ κρατίστου καὶ θεοσθηρίτου ἡμῶν βασιλέως κατὰ Παύλου τοῦ κεφαλαιωτοῦ τῆς τῶν Ἀκεφάλων πονηρᾶς συμμορίας καὶ τὴν εἰρημένην εὐσεβῆ κέλευσιν εὐρεῖν δύο κωλύουσαν ἐπὶ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν λέγειν ἐνεργείας (*ACO* ser. II 2/2 p. 528, 4–7 RIEDINGER).

61 Vgl. WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 15.

62 Ep. Sergii, Patr. Cpl. ad Honorium pp. (*ACO* ser. II 2/2 p. 534, 10–21 RIEDINGER): ...τις τῶν πρωτευόντων τῆς δυσσεβοῦς Σεβήρου τοῦ καταράτου μερίδος Παῦλος τοῦνομα ... ἡ πανευσεβῆς αὐτοῦ καὶ βασιλικῆ μεγαλόνοια ... διελέγξασα τε καὶ θριαμβεύσασα τὴν μοχθηρὰν τούτου δυσσεβεῖαν ... ἐν οἷς καὶ μᾶς ἐνεργείας Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐποιήσατο μνήμην. Vgl. dazu LANGE, Mia Energeia (wie oben Fußnote 1) 545–549.

63 Vgl. WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1), Nr. 1, 8.

64 Max. Conf., Disput. (*PG* 91, 332C6–8). Das *Synodicon vetus* (Ende 9.Jh.) ist wie in den meisten diesen Streit betreffenden Fällen auch hier unzuverlässig, vermengt die Geographie und lässt das Glaubensgespräch am Fluss Phasis stattfinden, an dem „einer der Akephaloi eine Befragung über Willen und Wirkweisen mit ihm (sc. dem Kaiser) durchführte: Synodicon vetus Nr. 128 (106f. DUFFY/PARKER). Das *Synodicon vetus* benutzt hier das spätere Erklärungsmuster für das Entstehen der sog. monenergetischen Christologie als monophysitische Einflüsterung.

65 So VAN DIETEN, Patriarchen (wie oben Fußnote 6) 28.

Schlussfolgerung findet sich allerdings durchgängig in der Literatur.⁶⁶ Alle Quellen verweigern Paulos die Bezeichnung „Bischof“ und verwenden andere Begriffe, darunter auch *Akephalos*. Dieser Begriff war im 7. Jh. in einem unspezifischen Sinn zu einer polemischen Titulatur für alle Gruppen der Antichalcedonenser geworden.⁶⁷ Es ist deshalb davon auszugehen, dass Paulos Bischof war,⁶⁸ allerdings nicht in Zypern, sondern in Theodosiupolis, der Metropolis der römischen Provinz Armenia magna.⁶⁹ Das bedeutet, dass es im Rahmen der Perserfeldzüge des Herakleios in Armenien zu einem ersten persönlichen Versuch des Kaisers gekommen ist, mit einer Kirche der Antichalcedonenser in theologische Verhandlungen einzutreten. Dabei hat Herakleios eine gemeinsame Grundlage in der Lehre von der *μία ἐνέργεια* gesucht. Dieser erste Versuch ist mittelfristig auch nicht ohne Erfolg gewesen, denn i. J. 631 (632/33) kam es auf einer Synode in Theodosiupolis zur Wiederherstellung der Kircheneinheit mit der armenischen Kirche.⁷⁰ Diese Union, die die Anerkennung der chalcedonensischen Zwei-Naturen-Lehre implizierte, scheint allerdings von Anfang an auf innerarmenischen Widerstand gestoßen sein, und ist nach dem Tod des Herakleios von den Armeniern auf einer Synode von Dvin (645) rückgängig gemacht worden. Zu den Gegnern scheint auch Paulos Monophthalmos gehört haben, der wahrscheinlich gegen die Argumentation des Kaisers das Standardargument der

66 Vgl. M. ALBERT/CH. VON SCHÖNBORN, *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre*. PO 32,9, Nr. 179. Turnhout 1978, 171 mit Anm. 18; BAUSENHART, „In allem uns gleich außer der Sünde“ (wie oben Fußnote 52) 278; SODINI, *Inscriptions* (wie oben Fußnote 56) 629f.; WINKELMANN, *Streit* (wie oben Fußnote 1) 248; ALLEN, *Sophronius* (wie oben Fußnote 39) 27. Zur Adresse s. oben Fußnote 59.

67 Vgl. G.H.W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*. Oxford ¹⁰1991, 61 s.v. 3. In diesem Sinne bezeichnet z. B. Sophronios den Patriarchen von Antiochien, Petros Gnapheus (471, 475–477) als Πέτρος ὁ ἀκέφαλος (Sophr. Patr. Hier., ep. Arcad., cap. 23 [213 Z.2 ALBERT/VON SCHÖNBORN]); vgl. auch ebd. cap.31, S. 221.

68 So auch: ALLEN, *Sophronius* (wie oben Fußnote 39) 27.

69 Zur römischen Provinzeinteilung in Armenien in dieser Zeit vgl. H. OHME, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 56. Berlin/New York 1990, 276–286. Eine Schwierigkeit besteht darin, dass Patriarch Sergios Paulos als „Severianer“ bezeichnet, die Armenier aber Severos bereits auf der 2. Synode von Dvin 552 oder 555 verurteilt hatten und danach bis 726 unter den Einfluss von Julianisten gerieten. Man wird aber bedenken müssen, dass Sergios bei diesem Anlass diese Differenzierung innerhalb des antichalcedonensischen Lagers nicht unbedingt im Blick gehabt haben muss. Es wird sich hier um eine Sammelbezeichnung für alle miaphysitischen Gegner Chalcedons handeln.

70 WINKELMANN, *Streit* (wie oben Fußnote 1) Nr. 25; Vgl. dazu LANGE, *Mia Energeia* (wie oben Fußnote 1) 571–575; J.P. MAHÉ, *Die armenische Kirche von 611–1066*, in G. Dagron / P. Riché / A. Vauchez, *Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054). Die Geschichte des Christentums*, 4. Freiburg u. a. 1994, 473–542: 484–485.

Gegner Chalcedons, den sog. *Tomus Leonis*,⁷¹ ins Feld geführt haben wird. So wird jedenfalls nachvollziehbar, dass Sergios dem Paulos die oben genannten Dokumente und Erklärungen zuschickte, um ihn davon zu überzeugen, dass die Lehre der *μία ἐνέργεια* in der Tradition der Chalcedonenser verankert sei. Paulos muss aber unversöhnlich geblieben sein, denn anders ist die *iussio κατὰ Παύλου* kaum zu verstehen. Es handelt sich hierbei ja um die erste offizielle Positionierung des Kaisers zu der neuen Unionspolitik auf der Grundlage der Lehre von der *μία ἐνέργεια*. Ob es sich hierbei allerdings bereits um ein direktes allgemeines Verbot⁷² der Rede von *δύο ἐνέργεια* gehandelt hat, scheint mir fragwürdig zu sein. Denn zu einer solchen Maßnahme sah sich die Regierung offensichtlich erst mit der *Ekthesis* von 636/37⁷³ gezwungen, nachdem darüber innerhalb der Reichskirche offener Streit ausgebrochen war. Man kann diese Situation nicht einfach mehr als ein Jahrzehnt früher voraussetzen! Deshalb ist auch die in der Literatur verbreitete Erklärung anachronistisch, die in einem postulierten „Verbot“ eine Maßnahme erblicken will, „in der chalcedonisch gesinnten Kirche von Zypern“ eventuelle Proteste gegen die Versöhnungspolitik zu verhindern.⁷⁴ Alle im Weiteren dieses Aufsatzes dargelegten Beobachtungen sprechen m. E. gegen diese Deutung. Viel einleuchtender ist, dass Herakleios angesichts der Ablehnung seiner Unionspolitik, die ja eine Anerkennung der Synode von Chalcedon implizierte, den Bischof von Theodosiupolis daran hindern wollte, in Armenien auch noch dagegen zu agitieren. Gleichzeitig hat er so die christologische Position offiziell zur Kenntnis gebracht, auf deren Grundlage weitere Gespräche geführt werden sollten. M. JANKOWIAK hat in diesem Sinne den m. E. überzeugenden Vorschlag gemacht, die an Arkadios gerichtete *iussio* so zu verstehen, dass damit Paulos nach Zypern exiliert worden sei und dort unter die Aufsicht des Arkadios gestellt wurde.⁷⁵ Er hat überdies darauf verwiesen, dass diese Exilierung eines sich der Unionspolitik verweigernden Bischofs nach Zypern kein Einzelfall gewesen ist. Dasselbe Schicksal ereilte i. J. 628 offensichtlich auch den severianischen Metropoliten von Edessa, Isaias.⁷⁶ Für die Stellung des Arkadios ist daraus zu schließen, dass er das

71 Zu ihm s. unten S. 966.

72 So wurde die Formulierung *κωλύουσαν* bisher verstanden. Vgl. z. B. VAN DIETEN, Patriarchen (wie oben Fußnote 6) 29; WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 14.

73 Zu diesem Datum vgl. H. OHME, Die Konstantinopler Synoden von 638/9 (?) und die *Ekthesis* des Kaisers Herakleios (610–641). *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 129 (2018) 289–315.

74 So VAN DIETEN, Patriarchen (wie oben Fußnote 6) 29.

75 JANKOWIAK, Essai (wie oben Fußnote 1) 32–40; BOOTH, Crisis (wie oben Fußnote 1) 219 schließt sich ihm an.

76 Nach dem *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens*, hrsg. und übers. von J.-B. CHABOT. *CSCO*, 109. *Scriptores Syri*, 56. Louvain 1937, CII, S. 185, verweigerte der Metropolit dem Kaiser die Kommunion, nachdem dieser Edessa erobert hatte. Die melkitische Universalgeschichte

besondere Vertrauen des Kaisers gehabt haben muss. Es kann kein Zufall gewesen sein, dass die erste Verlautbarung der miaenergetischen Unionspolitik mit Sanktionen gegen Opponenten auf miaphysitischer Seite an Arkadios gerichtet war.

Ca. acht Jahre nach dieser *iussio* ist es zu einem ungewöhnlichen Briefwechsel zwischen Sophronios und Arkadios gekommen, der der Bedeutung des Erzbischofs von Zypern deutlichere Konturen verleiht. Die politische und kirchenpolitische Lage hatte sich inzwischen grundlegend verändert. Herakleios befand sich nach dem endgültigen Sieg über die Perser auf dem Höhepunkt seiner Macht. Darüber hinaus hatte er bei seinem jahrelangen Aufenthalt im Osten persönlich das Projekt der Unionspolitik mit weiteren antichalcedonensischen Kirchen vorangetrieben.⁷⁷ Am 3.6.633 war es schließlich Kyros, inzwischen zum Patriarchen von Alexandrien ernannt (631–642), gelungen, eine Union mit jener Gruppe der ägyptischen Antichalcedonenser zu vollziehen, die 616/17 mit Hilfe des Niketas die Gemeinschaft mit den Syern wieder hergestellt hatte.⁷⁸ Ermöglicht wurde sie durch das gemeinsame Bekenntnis zu „einer gottmenschlichen Wirksamkeit“ „ein- und desselben Christus in zwei Naturen“,⁷⁹ und vollzogen wurde sie durch die gemeinsame Feier der Eucharistie. Sophronios hatte zuvor in Alexandrien vergeblich versucht, diese Union zu verhindern und war daraufhin nach Konstantinopel gereist, um Patriarch Sergios zur Rücknahme zu bewegen. Bei beiden Patriarchen aber war er erfolglos, denn beide beriefen sich auf die Anwendungsmöglichkeiten des kirchlichen Handlungsprinzips der *Oikonomia* auch in Fragen der Lehre. Sergios war es dann gelungen, auf der Grundlage eines Synodalentscheids (sog. *Psephos*) über das Verbot einer numerischen Bezeichnung der Wirkweisen Christi Sophronios das Versprechen abzunehmen, für den von ihm propagierten Dyenergetismus nicht öffentlich zu agitieren.⁸⁰ In dieser Situation hat sich Sophronios nun mit einem umfangreichen Schreiben⁸¹ an Arkadios gewandt und versucht, ihn für seine Überzeugung zu gewinnen. Der Erzbischof von Konstantia war der letzte verbliebene Leiter einer autokephalen Kirche im Osten, den Sophronios noch hätte gewinnen können. Denn der Stuhl von Antiochien war

des Agapius berichtet, Herakleios habe ihn darauf nach Zypern exiliert: Kitab al-'Unvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, hrsg. und übers. von A. A. VASILIEV. *PO*, 8/3. 467. Vgl. JANKOWIAK, Essai (wie oben Fußnote 1) 60–62.

77 Dazu vgl. LANGE, *Mia Energeia* (wie oben Fußnote 1) 553–575.

78 Vgl. LANGE, ebd. 575–581.

79 *ACO* ser. II 2/2 p. 598, 20f. RIEDINGER.

80 Zu diesen Vorgängen vgl. OHME, *Mehrheit und Minderheit* (wie oben Fußnote 50); zur Berufung auf die *Oikonomia* DERS., *Oikonomia* (wie oben Fußnote 1).

81 ALBERT/VON SCHÖNBORN, *Lettre* (wie oben Fußnote 65).

vakant,⁸² und in Jerusalem war nach dem Tod des Patriarchen Modestos i. J. 631 Sergios von Joppe⁸³ als Topoteret eingesetzt worden, der im Sinne der Unionspolitik gleichgesinnte Bischöfe weihte. Möglicherweise war Sophronios seit seinem Zypernaufenthalt in den Jahren 619/20 mit Arkadios persönlich bekannt.⁸⁴ Er hat diesen Brief mit großer Wahrscheinlichkeit noch vor seiner überraschenden Wahl zum Jerusalemer Patriarchen i. J. 634 geschrieben.⁸⁵ Erhalten ist ein umfangreiches Fragment, allerdings nur in der syrischen Überlieferung, wie wir auch von der weiteren Korrespondenz zwischen beiden nur syrische Quellen zur Verfügung haben.

Die Eröffnung des Schreibens spiegelt genau die beschriebene Situation. Sophronios erklärt, dass sich „Personen in hoher Stellung kürzlich wohlwollend zu einer gewissen *Oikonomia* verhalten haben“. Er denke jedoch nicht so und sei überzeugt, dass es letztlich doch zu einer klaren Bestätigung der *Energeia* kommen werde, die dann nicht mehr zurückgehalten werde.⁸⁶ Die „Trägheit und Fahrlässigkeit, das Glaubensgut präzise zu definieren“,⁸⁷ verhindere jedoch dessen wei-

82 Vgl. W. BRANDES, Die melkitischen Patriarchen von Antiocheia im 7. Jahrhundert. Anzahl und Chronologie. *Le Muséon* 111 (1998) 37–57: 42. Die Kathedra war seit 609 vakant. Herakleios hatte bei seinen Verhandlungen mit dem jakobitischen Patriarchen Athanasios I. Gamala zwischen 629–631 diesem den vakanten Stuhl angeboten. Dazu LANGE, Mia Energeia (wie oben Fußnote 1) 553–566.

83 *PmbZ*, Nr. 6575.

84 Anders ist die Anrede als „lieber Freund“ in § 1 des Briefes kaum zu verstehen: ALBERT/VON SCHÖNBORN, Lettre (wie oben Fußnote 65) 191, Z. 2. Zum Zypernaufenthalt: *Pratum spirituale* 30 (PG 87, 2877B).

85 So: S. BROCK, An early Syriac Life of Maximus the Confessor. *Analecta Bollandiana* 91 (1973) = DERS., Syriac perspectives on late antiquity. London 1984, Nr. XII = S. 299–346: 322; WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 29; BOOTH, Crisis (wie oben Fußnote 1) 219 mit Anm. 130; JANKOWIAK, Essai (wie oben Fußnote 1) 142 f. Dagegen hatten ALBERT/VON SCHÖNBORN, Lettre (wie oben Fußnote 65) 169–176 den Brief in die Zeit des Patriarchats vor die Synode von Zypern von 636 datiert, nachdem die *Synodika* des Sophronios auf Ablehnung gestoßen war. Über die von WINKELMANN, Streit ebd. zusammengefassten Gegenargumente hinaus ist wichtig, dass die Engergienproblematik in diesem Brief fast keine Rolle spielt. Sie wird nur kurz an einer Stelle (§ 32) gestreift. Sophronios polemisiert auch nicht gegen die Lehre von der *μία ἐνέργεια*. Er hält sich also noch an das Sergios gegebene Versprechen, während er sie in der *Synodika* ins Zentrum stellt und die *μία ἐνέργεια* ausdrücklich ausschließt (ACO ser. II 2/1 p. 446, 11–15 RIEDINGER). Diese Steigerung der Konfliktbereitschaft ist m. E. nicht umkehrbar.

86 Certes, si les positions en haut lieu furent récemment favorables à une certaine économie, je ne dissimulerai pas, pour sûr, (en disant) que je ne suis pas au fait: en conséquence, cette économie va recevoir une confirmation, à la fois propre (à elle) et en relation avec [l'énergie]: ALBERT/VON SCHÖNBORN, Lettre (wie oben Fußnote 65) 189, 7–11.

87 Mais, s'il existe une certaine inertie et cette négligence qui ne définissent pas le bien correctement ... : ebd. 189, 15–191, 1.

tere Ausbreitung und mache die Diener Gottes zu Waisen. Diese Gefahr sei genauso bei der Verwendung des Trishagions mit dem bei den Gegnern von Chalcedon verwendeten Zusatz⁸⁸ gegeben. Damit ist das zentrale Thema des Schreibens benannt, das eine breit angelegte polemische theologische Argumentation in 55 Paragraphen gegen die Verwendung des Trishagions mit Zusatz in Kirchen chalcedonensischen Bekenntnisses bietet. Sophronios verurteilt diese liturgische Praxis als Theopaschitismus, Gottlosigkeit, Häresie und Blasphemie⁸⁹ und wendet sich mehrmals direkt an den Erzbischof von Zypern: Arkadios solle jede Verbindung und Gemeinsamkeit mit den Häretikern aufheben, denn sie rufe den Zorn Gottes hervor.⁹⁰ Durch diese liturgische Gemeinsamkeit würde die Orthodoxie in den Irrtum abgleiten, dem weitere Irrwege folgen würden.⁹¹ Arkadios mache sich sonst zum Komplizen der Heterodoxen „wegen einer x-beliebigen Ähnlichkeit eines Lobgesanges, der den Glauben betreffe.“⁹² Wenn er aber einen solchen Irrtum und eine solche Blasphemie beseitige, werde er sich als wachsamer Hirte erweisen und die Krone der Herrlichkeit empfangen.

Sophronios weicht mit diesem polemischen Traktat auf ein Thema aus, das bereits bei seiner Beratung des Ioannes Eleemon zwischen 610 und 619 im Zentrum stand und von ihm und Ioannes Moschos mehrfach in literarischen Arbeiten propagiert worden war: Der Kampf gegen jede liturgisch-rituelle Gemeinsamkeit – geschweige denn eucharistische *Communio* – mit den antichalcedonensischen Kirchen, verbunden mit einer scharfen dogmatischen Abgrenzung. Er spricht dabei aber auch aus, dass die dabei übergeordnete Frage die Berechtigung der Berufung auf die *Oikonomia* ist. Insofern die *Oikonomia* als Möglichkeit eines außerordentlichen kirchlichen Handelns in bestimmten Situationen von den kirchenleitenden Personen in Konstantinopel und Alexandrien auch für die Suche nach einem dogmatischen Konsens mit den Gegnern der Synode von Chalcedon in Anspruch genommen wurde,⁹³ ist das Ausweichen auf diese Parallelkontroverse

88 S. oben Fußnote 36.

89 ALBERT/VON SCHÖNBORN, *Lettre* (wie oben Fußnote 65) § 2–16. Grundlage dieser Argumentation ist die exklusiv trinitarische Deutung dieses Hymnus, wodurch das im Zusatz erwähnte Kreuz und Leiden zu einer die gesamte Trinität betreffenden Aussage wird. Die Möglichkeit eines christologischen Verständnisses des Trishagions nimmt Sophronios gar nicht erst in den Blick.

90 Ebd. § 17.

91 *Fuyez donc, sans relâche, un tel précipice et la fosse, ô très saints, fuyez, ainsi que vos communautés....* : ebd. § 18 (207, Z. 4f.). Angesprochen wird hier die ganze Synode der Bischöfe von Zypern.

92 *Vous en veniez à être les complices, aussi, des autres qui sont hétérodoxe, par un ressemblance quelconque à ces louanges et qui concerne la foi, ou plutôt une égale infidélité!*: ebd. § 19 (207, Z. 13–16); vgl. auch § 35.

93 Dazu s. oben Fußnote 79.

ein geschickter Schachzug, um prinzipiellen Dissens deutlich zu machen. Gleichzeitig zeigt sich dadurch aber auch, wie eng die beiden Streitfragen „Trishagion“ und „μία ἐνέργεια“ miteinander verknüpft sind. Sophronios ist ein radikaler Propagandist lehrmäßiger Abgrenzung durch präzise Definitionen und liturgische Distanz unter Anwendung umfassender *Akribeia*. Es stellt sich die Frage, ob ihm die Schrift Περὶ Οἰκονομίας des Vorvorgängers von Ioannes Elee-mon, Eulogios (581–607), tatsächlich nicht bekannt gewesen war. Dieser als Theologe anerkannte Verteidiger der Synode von Chalcedon hatte darin die Möglichkeiten der *Oikonomia* bei Lehrdifferenzen systematisch aus der Tradition entfaltet.⁹⁴

Oder übergeht er einfach, was seinen Überzeugungen widerspricht? Sophronios bestätigt hier schließlich, dass die von ihm bekämpfte liturgische Praxis in den Gemeinden des Arkadios weit verbreitet gewesen sein muss.⁹⁵ Auffällig ist der dem Erzbischof gegenüber angeschlagene herrische und vorwurfsvolle, ja geradezu „anmaßende und beleidigende“ Tonschlag.⁹⁶ Arkadios hat die Vorhaltungen des Sophronios in einem – nicht erhaltenen – Brief zurückgewiesen,⁹⁷ und es ist gut vorstellbar, dass das Verhältnis beider seitdem belastet war. Die syrische *Vita Maximi* weiß zu berichten, dass Arkadios in seiner Antwort Sophronios Verachtung gezollt habe und dieser daraufhin gegen Arkadios einen Groll hegte.⁹⁸ Auf Anraten seines Schülers Maximus aber habe sich Sophronios als Patriarch erneut an Arkadios gewandt⁹⁹ und ihn gebeten, eine Synode zur gesamtkirchlichen Klärung der anstehenden Kontroversfragen durchzuführen. Arkadios habe daraufhin Einladungen nach Rom, Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem verschickt. Die Initiative zu dieser Synode, die dann i. J. 636 stattfand, ist jedoch von Sophronios ausgegangen! Wir sind über dieses bedeutende Ereignis nur durch die syrische *Vita Maximi* informiert, die der zur Synodaldelegation des Sophronios

⁹⁴ Vgl. dazu OHME, *Oikonomia* (wie oben Fußnote 1) 325–332.

⁹⁵ Genauso: BROCK, *Early Syriac Life* (wie oben Fußnote 84) 322; DÉROCHE, Léontios (wie oben Fußnote 21) 138, Anm. 126: „Toute la lettre ... atteste, qu'un diocèse autocéphale chalcédonien entier pouvait utiliser le Trishagion monophysite“.

⁹⁶ So WINKELMANN, *Streit* (wie oben Fußnote 1) Nr. 29 (S. 69). Daraus ist allerdings nicht zu schließen, dass Sophronios bereits als Patriarch schreibt. Dies entspricht vielmehr dem mönchischen Bewusstsein höheren theologischen Erkenntnisvermögens, das Maximus im Auftrag des Sophronios in ep. 20 entfaltet. Dazu s. unten Kapitel 3.

⁹⁷ WINKELMANN, *Streit* (wie oben Fußnote 1), Nr. 30.

⁹⁸ „Maximos reminded Sophronios ... of the letter in which ,Arkadios the archbishop of Cyprus showed you contempt‘ „: Syr. *Vita Max.* § 7 (315 BROCK).

⁹⁹ Nach § 10 der Syr. *Vita Max.* (316 BROCK) wurde der Brief vom Notar des Sophronios überbracht. WINKELMANN, *Streit* (wie oben Fußnote 1) Nr. 31 will den Brief vor der Wahl zum Patriarchen datieren.

gehörende Bischof Georgios von Resh'aina als Augenzeuge verfasst hat.¹⁰⁰ Alle späteren dyotheletischen Quellen verschweigen es.¹⁰¹ Die Synode hatte 46 Teilnehmer, darunter waren als Vertreter des Honorius von Rom der Diakon Gaius und als Vertreter des Sergios von Konstantinopel der Archidiakon Petros. Patriarch Kyros von Alexandrien war mit fünf Bischöfen angereist und Sophronios von Jerusalem mit insgesamt neun Bischöfen, darunter Georgios von Resh'aina. Mit Arkadios hatten sich fünf zypriotische Bischöfe versammelt. Auf der Synode waren damit bis auf das vakante Antiochien alle Hauptsitze der Kirche vertreten. Zu den restlichen Teilnehmern macht Georgios keine Angaben. Er berichtet aber, dass Maximus nicht erschienen sei, sondern nur seinen Schüler Anastasios geschickt hätte, dem er eine seiner Schriften mitgab.¹⁰² Maximus ist also anscheinend ebenfalls eingeladen gewesen. Arkadios ist nicht nur der Einladende, sondern auch der Vorsitzende der Synode gewesen, und so liegt es nahe, dass sie in Konstantia – wohl in der Kathedrale des Hl. Epiphanos¹⁰³ – stattfand. Gegenstand der Verhandlungen ist das Trishagion und die Ablehnung der sog. monenergetischen Christologie durch Sophronios und Maximus gewesen.¹⁰⁴ Sophronios hatte seine Ablehnung davor in seiner Synodika¹⁰⁵ mit einer klaren Tendenz zum Dyenergetismus formuliert. Die Synodalen konnten sich allerdings nicht auf ein gemeinsames Urteil verständigen.¹⁰⁶ Der Augenzeuge berichtet, dass es Arkadios gewesen sei, der für eine Anathematisierung der Lehre des Sophronios und des Maximus plädiert habe, während Kyros von Alexandrien dagegen sein Veto einlegte.¹⁰⁷ Man beschloss schließlich, den Kaiser als Schiedsrichter anzurufen. Die Problematik wurde ihm in einem Synodalbrief vorgelegt, der von einer Delegation, zu der der Archidiakon des Arkadios, der Diakon des Kyros und der Notar des Sophronios gehörten, überbracht wurde. Herakleios habe dann die Lehre des Sophronios und Maximus verurteilt und ein Edikt erlassen, das m. E. mit der sog.

100 Die ablehnende bis feindselige Haltung des Autors gegenüber der Person und Theologie des Maximus berechtigt nicht zu einer pauschalen Infragestellung aller Informationen der Vita. Die Faktizität dieser Synode ist inzwischen allgemein anerkannt. Vgl. BOOTH, *Crisis* (wie oben Fußnote 1) 143–155; OHME, *Konstantinopler Synoden* (wie oben Fußnote 72) 301 mit Anm. 88, 90. ZAVAGNO, *Cyprus* (wie oben Fußnote 10) 97 kennt die Synode nicht.

101 Zu den Gründen siehe OHME, *Konstantinopler Synoden* (wie oben Fußnote 72) 300–310.

102 *Syr. Vita Maximi* § 10–11 (316 BROCK).

103 Von den drei Kirchen von Salamis/Konstantia war sie die Kathedrale, vgl. ZAVAGNO, *Cyprus* (wie oben Fußnote 10) 96.

104 *Ebd.* § 9.13.

105 WINKELMANN, *Streit* (wie oben Fußnote 1) Nr. 45; ALLEN, *Sophronius* (wie oben Fußnote 39).

106 *Syr. Vita Maximi* § 12 (316 BROCK).

107 *Ebd.* § 13–14 (316f. BROCK).

Ekthesis zu identifizieren ist.¹⁰⁸ Die *Ekthesis* wurde in Konstantinopel durch eine Synode bestätigt und an die anderen drei auf der Synode von Zypern vertretenen Kirchen verschickt, die sie bestätigten, also auch die Kirche von Zypern und die von Jerusalem!¹⁰⁹

Der Erzbischof von Zypern, Arkadios, hat in diesem Zusammenhang offensichtlich das Vertrauen aller Beteiligten genossen. Er begegnet uns als Verteidiger einer geistlichen und theologischen Haltung, die nach Möglichkeiten der Verständigung mit den Antichalcedonensern suchte, um die kirchlichen Spaltungen in den Kirchen des Ostens zu überwinden. Er war damit ein Gegner einer rigoristischen und integralistisch-zelotischen Anwendung der *Akribeia* im Bereich von Liturgie und Lehre. In dieser Haltung ist er Herakleios anscheinend auch bis zum Schluss persönlich verbunden gewesen. Als der Kaiser am 11.1.641 starb, brach in Konstantinopel bekanntlich ein Machtkampf zweier rivalisierender dynastischer Gruppierungen aus mit der Aufeinanderfolge von vier Kaisern in einem Jahr.¹¹⁰ Diese Rivalitäten, die zu einem politischen Chaos führten, übertrugen sich auch auf die kirchliche Hierarchie. Wenn man dem Bericht des Ioannes von Nikiu glaubt,¹¹¹ gehörte neben Pyrrhos, dem Nachfolger des Patriarchen Sergios, und Kyros von Alexandrien auch Arkadios zum Lager Martinas. Er sei deshalb bei Konstantin III. beschuldigt worden, der daraufhin Truppen nach Zypern geschickt habe, um Arkadios nach Konstantinopel zu bringen und zur Rechenschaft zu

108 Ἐκθεσις τοῦ τῆς Ὀρθοδοξίας δόγματος; ACO ser. II 1, p. 156, 20–162, 13 RIEDINGER. Zum Nachweis siehe OHME, Konstantinopler Synoden (wie oben Fußnote 72) 300–307. Das traditionelle Datum der *Ekthesis* (638) ist jetzt mit JANKOWIAK, Essai (wie oben Fußnote 1), 155–160; OHME, ebd. 307–310, auf 636/7 zu korrigieren. Dieses Gesetz untersagte einen öffentlichen Streit darüber, ob es notwendig sei, von *einem* Wirken oder zwei Wirkweisen/Energien Christi zu reden, indem jede weitere Rede von *einem* Wirken oder zwei Wirkweisen/Energien Christi verboten wird. Die Überwindung des Streites wurde in der vermeintlichen Konsensformel von dem einen Willen Christi gesucht, mit der allerdings kein neues Dogma formuliert werden sollte.

109 Syr. Vita Maximi § 16 (317 BROCK). Dass dieser Bericht selbst für Sophronios glaubwürdig ist, lässt sich plausibel machen. Vgl. OHME, Konstantinopler Synoden (wie oben Fußnote 72) 305–307.

110 Es standen sich die Anhänger von Herakleios' Sohn aus erster Ehe Konstantin III. und dessen Sohn Konstans II. sowie die Unterstützer der zweiten Ehefrau Martina und deren Sohn Heraklonas gegenüber. Vgl. KAEGI, Heraclius (wie oben Fußnote 11) 290–294; P. SPECK, Das geteilte Dossier: Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und die seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros. *Poikila Byzantina*, 9. Bonn 1988; W. TREADGOLD, A note on Byzantium's year of the four emperors. *BZ* 83 (1990) 431–433.

111 Chronique de Jean, évêque de Nikiou, hrsg. und übers. von H. ZOTENBERG, Paris 1883, 120, 64–67. Dazu und zur Rolle von Pyrrhos, Kyros und Arkadios siehe PH. BOOTH, The last years of Cyrus, Patriarch of Alexandria († 642). *TM* 20 (2016) 509–558, hier 521–550, zu Arkadios 548–550.

ziehen.¹¹² Zu diesem Prozess ist es jedoch nicht gekommen, weil Konstantin III. überraschend am 24. 641 verstarb und genauso auch Arkadios Ende 641/Anfang 642.

In seinen letzten Lebensjahren erteilte Arkadios Leontios von Neapolis den Auftrag, eine Vita des Ioannes Eleemon zu verfassen, die den von Ioannes Moschos und Sophronios verfassten *ἐπιτάφιος λόγος* ergänzen sollte.¹¹³ Die Redaktion dieser Vita ist nach dem Tod Konstantins III. erfolgt.¹¹⁴ Seit der populären Darstellung der Vita durch H. GELZER¹¹⁵ i. J. 1889 wird diskutiert, wie das Fehlen jeder Positionierung zum sog. monenergetisch-monotheletischen Streit und das Verschweigen des Patriarchentitels für Sophronios durch Leontios zu erklären sei. GELZER wollte darin und in der Betonung der karitativen, den Menschen dienenden Amtsausübung des Ioannes Eleemon „eine geschickte Verteidigung der damaligen kirchlichen Versöhnungspolitik“ erblicken. Deren Ziel sei es gewesen, „dem öden Wortgezänk durch Zurückgehen auf die Grundwahrheiten des Christentums ein Ende (zu) bereiten“, für „ein Christentum der realen Tatsachen“ zu werben und „durch ihre populäre Darstellung für die herrschende Kirchenpolitik unter den Massen Propaganda zu machen“.¹¹⁶ Dieses Urteil basiert ohne Zweifel auf einer Fehlinterpretation der Konstantinopler Versöhnungspolitik und ist eher dem neuprotestantischen antidogmatischen Zeitgeist des 19. Jh.s geschuldet. Ebenso ist aber aus dem Schweigen der Vita m. E. auch nicht auf „une neutralité délicate“ des Arkadios und der Kirche von Zypern zu schließen und er selbst als „un indécis“ zu charakterisieren, wie V. DÉROCHE meint.¹¹⁷ Demgegenüber sind für die Darstellung des Leontios von Neapolis m. E. folgende Aspekte entscheidend: Die Vita wurde in Auftrag gegeben und redigiert, während die *Ekthesis* in Geltung

112 Eine entscheidende Rolle spielte dabei der General Valentinus Arsakuni. Zu ihm *PmbZ*, Nr. 8545.

113 FESTUGIÈRE, Léontios (wie oben Fußnote 32) 343–409; vgl. dazu DÉROCHE, Leontios (wie oben Fußnote 21) 16; S. EFTHYMIADIS/V. DÉROCHE, The case of Leontios of Neapolis, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, I. Farnham 2011, 72–77: 73. Die Bezeichnung *ἐπιτάφιος λόγος* stammt von C. MANGO, A Byzantine hagiographer at work: Leontios of Neapolis, in I. Hutter, *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des Europäischen Mittelalters. Österr. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl. Sitzungsbericht*, 432. Wien 1994, 25–41, hier: 34).

114 FESTUGIÈRE, Léontios (wie oben Fußnote 32) 350, 34–36.

115 H. GELZER, Ein griechischer Schriftsteller des siebten Jahrhunderts. *HZ* 61 (1889) 1–38 (Neudruck in DERS., *Ausgewählte kleine Schriften*. Leipzig 1907, 1–56).

116 GELZER, ebd. 38f., 41.

117 DÉROCHE, Léontios (wie oben Fußnote 21) 30f. Dieses Urteil ist inzwischen verbreitet. Vgl. z. B. WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) 196: „eher neutral und abwartend“; JANKOWIAK, *Essai* (wie oben Fußnote 1) 199.

stand. Damit war die Energienfrage – bis auf weiteres – kirchlich und politisch offiziell entschieden. Und dies nicht zuletzt durch das Engagement des Arkadios. Die massiven Versuche des Maximus, den zyprischen Erzbischof doch noch für seine Position zu gewinnen, von denen im nächsten Kapitel die Rede sei wird, waren erfolglos geblieben. Es gibt kein einziges Zeugnis, das den Schluss nahelegt, Arkadios habe einen Dyenergetismus/ Dyotheletismus vertreten. Die posthumen Versuche des Maximus, ihn für den Dyotheletismus zu vereinnahmen, müssen in einer anderen Perspektive bewertet werden. Und auch die angeblich entschieden dyotheletische Haltung des Nachfolgers von Arkadios, Sergios, bedarf einer kritischen Überprüfung.¹¹⁸ Arkadios hat sich deutlich gegen Versuche gestellt, unter Beanspruchung der *Akribeia* umstrittene theologische Definitionen zum Dogma der Kirche erheben zu wollen, bestehende Schismen zu zementieren und neue zu provozieren. Man muss daraus m. E. schließen, dass Leontios auf dieser Basis den Auftrag erhielt, Sophronios nur in seinem alexandrinischen Wirken in den Jahren 610–619 zu schildern und damit die späteren Ver- und Entwicklungen seiner Person unberücksichtigt zu lassen. Damit fiel auch der sog. monenergetisch-monotheletische Streit und die Episode um Ioannes Eleemon und Georgios Arsas unter den Tisch.¹¹⁹

3. Die Kirche von Zypern auf dem Weg zum Dyotheletismus? Die Briefe des Maximus an Marinos

Unter den Schriften des Maximus Homologetes finden sich sechs umfangreiche Briefe an einen Mönch Marinos, der bald als Diakon, später als Presbyter in Zypern adressiert wird und in der handschriftlichen Überlieferung dieser Briefe als *ὀσιώτατος πρεσβύτερος καὶ οἰκονόμος τῆς ἀγιωτάτης μητροπόλεως Κωνσταντίας τῆς Κυπρίων νήσου* bezeichnet wird.¹²⁰ Marinos gehörte offensichtlich in das

118 Zu beidem S. unten S. 963 und Kapitel 4.

119 S. oben S. 943. Letzteres wäre kaum erfolgt, wenn DÉROCHE, Léontios (wie oben Fußnote 21) 25 Recht hätte mit seiner These, dass die Vita des Ioannes „à été rédigée sous les empereurs monothelites par un milieu qui témoigne d’une hostilité larvée, ou au moins d’une réticence contre le monothélisme.“

120 Die sechs Briefe sind ep. 20 und – in der Reihenfolge der Entstehung – die opusc. theol. et pol. 7, 20, 10, 1, 19. Dazu im Einzelnen s. unten. Der Titel des *Oikonomos* findet sich in der Überlieferung zu opusc. 1 im Cod. Athous Batopediu 57 (s. XIII) und im Cod. Ferrar. 144 (s. XIV). Zu Marinos vgl. *PmbZ*, Nr. 4775.

Umfeld des Erzbischofs Arkadios und hat möglicherweise ein hohes Amt in der Kirchenverwaltung ausgeübt. Die Briefe des Maximus datieren aus den Jahren 636, 640/41 und 643/46. Sie dokumentieren einen erst zaghaften, dann intensiven und stetigen Versuch, auf die theologische Haltung der Kirche von Zypern im aktuellen Konflikt einzuwirken. Fünf dieser Briefe gehören zu den sog. *Opuscula theologica et polemica* und sind de facto lange dogmatische Traktate. Der Charakter des ältesten, bisher wenig beachteten Briefes (ep. 20) weicht davon deutlich ab. Er verdient hier eine nähere Betrachtung, weil er für das Verständnis der bisherigen Position der Kirche von Zypern und ihre weitere Entwicklung m. E. eine Schlüsselfunktion hat.

Die ep. 20 von ca. 636 an den Mönch Marinos ist ein überraschender Text,¹²¹ weil Maximus hier kein dogmatisches Thema traktiert und vordergründig auch die theologisch-kirchenpolitische Lage nicht zur Sprache bringt. Er präsentiert sich vielmehr eingangs dem Adressaten als bußfertiger Mönch und Theologe, der sich der Menge seiner Verfehlungen in Erwartung des Jüngsten Gerichtes bewusst geworden ist und deshalb beschlossen hatte, in Zukunft zu theologischen Fragen zu schweigen. Zu „den göttlichen Lehrsätzen noch zu reden oder zu schreiben“ hätte er sich völlig versagt, weil sie offensichtlich seine Fähigkeiten überstiegen und als „Worte Gottes“ durch seinen Mangel an guten Werken wirkungslos seien und bei den Hörern kein Leben in Gnade entfalten konnten.¹²² Der sein ganzes Denken und alles bestimmende, verehrte und ehrwürdige *Hegumenos* habe ihn jedoch mit vielen Beschwörungen göttlicher Gedanken in seinem Schweigeentschluss überwunden. Wegen der hervorstechenden Vortrefflichkeit von dessen Tugenden habe Maximus ihn nicht zurückweisen können, als dieser ihn bedrängte, „diesen maßvollen Brief an Deine Gottesfurcht zu schreiben“.¹²³ Was er nun darlege, solle Marinos wie ihm selbst und „allen, die es hören wollen“, nützlich sein und zum Heil gereichen.¹²⁴

Im Folgenden bietet Maximus einen Grundkurs in monastischer Tugend- und Lasterethik sowie Gotteserkenntnis im Anschluss an Psalm 110,10 LXX („Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang“). Die Ausführungen erhalten allerdings

121 PG 91, 597–604. Vgl. dazu M. JANKOWIAK/PH. BOOTH, A new date-list of the works of Maximus the Confessor, in P. Allen/B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford 2015, 19–83, Nr. 40 (ca. 636).

122 Max. Conf., ep. 20 (PG 91, 597B10–C3.12–14).

123 Ἐπειδὴ δὲ νενίκηκέ μου τῆς σιωπῆς τὴν ψῆφον ταῖς πολλαῖς τῶν θεῶν ἐπωδαῖς λογισμῶν, ὁ πολὺς τὴν φρόνησιν, καὶ πάντα μοι τίμιος ὁ οὐράτος ἡγούμενος, ὃν οὐκ ἠδυνήθην ἀπώσασθαι διὰ τὴν ἐμπρέπουσαν αὐτῷ κατὰ θεῖαν σύνεσιν τῶν ἀρετῶν καλλονῆν· καὶ ταύτην ἐβίασατό με χαράξει τὴν μέτριαν συλλαβὴν πρὸς τὴν σὴν θεοσέβειαν: ebd. 597D.

124 Ebd. 597D.

schnell einen polemischen Ton, der dann das ganze weitere Schreiben bestimmt.¹²⁵ Maximus polemisiert gegen diejenigen, die sich nur gewohnheitsmäßig (ἤθεσι μόνους) scheinbar gottesfürchtig verhalten, aber gar nicht die entsprechende seelische Disposition (διάθεσις ψυχῆς) und Demut des Herzens haben. Sie glichen Affen, die Menschen nachahmen, aber über kein Erkenntnisvermögen verfügen (τὴν τῆς γνώμης διάθεσιν οὐκ ἔχων), und seien die neuen Sadduzäer und Schriftgelehrten.¹²⁶ Genauso aber sei derjenige, „der bloß im Vortrag die Worte der wahrhaft Einsichtigen (οἱ ἀληθῶς συνετοί) zur Verblüffung der Zuhörer nachahme, „aber gar keine Erkenntnishaltung besitzt, die durch Tugendpraxis erworben wird, ein wahrhaft neuer Pharisäer und tadelnswerter Priester.“¹²⁷ Das sei „offensichtlich eine Theologie der Dämonen, die für die sich darin um der Ruhmsucht willen Aufblähenden ohne praktische Erkenntnis besteht.“¹²⁸ Jesus tadele einen so scheinbar von Gott Redenden (τὸν δῆθεν θεολογούμενον), auch wenn dieser vom Laster Beherrscht dies gar nicht merke.¹²⁹ Mit Adhortativen zur wahren Gottesfurcht, zum Tun der göttlichen Worte, zum Erstreben der im einzeln aufgelisteten Tugenden und dem so gewonnenen Ewigen Leben endet das Schreiben.¹³⁰

Es stellen sich m. E. folgende Fragen: 1. Zu welcher Situation der *Vita Maximi* passt dieser Brief? 2. Warum wendet sich Maximus mit einer solchen persönlichen Erklärung und Abhandlung über das Verhältnis von persönlichem Tugendleben und Valenz theologischer Aussagen an diesen zypriotischen Mönch?

Die am Anfang des Briefes deutlich werdende tiefe Enttäuschung des Maximus über die Wirkungslosigkeit seiner theologischen Erkenntnisse, die zu dem Entschluss geführt hatte, in Zukunft zu theologischen Frage zu schweigen, sowie der ins Umfeld des Arkadios gehörende Adressat legen es nahe, diesen Text in die Zeit unmittelbar nach der Synode von Zypern i. J. 636 einzuordnen.¹³¹ Denn nach der syrischen *Vita Maximi* ging der eigentliche Anstoß zu dieser Synode von Maximus aus, der Sophronios dazu überredet hatte, dazu die Initiative zu ergreifen

125 Vgl. ebd. 600C–601C.

126 Ebd. 601 A.

127 Ὡσπερ καὶ ὁ μέχρι μόνης τῆς ψιλῆς προφορᾶς, τοὺς μὲν τῶν ἀληθῶς συνετῶν λόγους πρὸς τὴν τῶν ἀκούοντων κατάπληξιν μιμηλευόμενος, τὴν δὲ τῆς γνώσεως ἔξιν οὐκ ἔχων τῇ πράξει τῶν ἀρετῶν πεποιωμένην, Φαρισαῖός τις ἄλλος ὡς ἀληθῶς, ἢ φεκτός ἱερεὺς καὶ ὦν καὶ καλούμενος; ebd. 601B–C.

128 ... ὅτι δαιμόνων θεολογία προδήλως, ἢ τῶν ἐπ' αὐτῇ διὰ φιλοδοξίαν μέγα φυσῶντων καθέστηκε δίχα πράξεως γνώσις; ebd. 601C.

129 Ebd. 601C.

130 Ebd. 601D–604B.

131 Dies haben zuerst überzeugend JANKOWIAK/BOOTH, Date-list (wie oben Fußnote 120) Nr. 40 vorgeschlagen.

und der zu diesem Zweck auch noch eine Apologie in Aussicht gestellt hatte. Außerdem wurden die strittigen Fragen auf der Synode anhand der Lehre des Maximus diskutiert und im Synodalbrief so dargestellt.¹³² Die Entscheidung der Synode, die *Ekthesis* des Kaisers und deren kirchliche Rezeption muss deshalb für Maximus ein persönliches Desaster bedeutet haben. Bemerkenswerterweise berichtet auch die syrische *Vita*, dass Maximus nach der *Ekthesis* sich in seine Mönchszelle zurückgezogen hätte und dort bis zum Auftauchen der Araber geblieben sei.¹³³ Ep. 20 bestätigt damit auch die Glaubwürdigkeit der syrischen *Vita Maximi* in diesen Zusammenhängen. Seit ca. 634 befand sich Maximus mit Sophronios wieder in Palästina.¹³⁴ Und es ist m. E. auch niemand anderes denkbar als der inzwischen zum Patriarchen gewählte Sophronios, der Maximus von seinem Schweigegelübde hätte abbringen können und auf dessen geistliche Autorität er sich hier beruft. Die sonst nicht belegte Bezeichnung *Hegumenos* für Sophronios spricht m. E. nicht dagegen.¹³⁵ Sie ist eher ein Beleg dafür, dass Maximus gegenüber seinem Adressaten nicht offenbaren will, wer hinter diesem Versuch der Kontaktaufnahme letztlich steckt. Denn es ist Sophronios, der Maximus bedrängt hat, an Marinos zu schreiben,¹³⁶ so dass man annehmen muss, dass Marinos Sophronios aus seinen mehrfachen Aufenthalten auf Zypern persönlich bekannt gewesen war. Von Maximus lässt sich das nicht feststellen; der Brief bietet dazu keine Anhaltspunkte.¹³⁷ Demgegenüber wird Maximus jedoch dem zyprischen

132 Syr. *Vita Maximi* § 8.13 (315 f. BROCK).

133 Now Maximus confined himself in a small cell out of fear of the emperor and the patriarchs who had anathematized his teaching ... He stayed in this cell until the Arabs appeared: Syr. *Vita Max.* § 17 (317 BROCK).

134 P. ALLEN, *Life and times of Maximus the Confessor*, in Allen/ Neil, *Handbook* (wie oben Fußnote 120) 3 – 18: 14.

135 JANKOWIAK/BOOTH, *Date-list* (wie oben Fußnote 120) Nr. 40 wollen deswegen ausschließen, dass Sophronios gemeint sein könnte. Vgl. dagegen J.-C. LARCHET, *Introduction*, in ders./E. Ponsoye, *Saint Maxime le Confesseur*, *Lettres*. Paris 1998, 46 („sans doute Sophrone“).

136 Maximus hat ep. 20 nicht „à la demande de Marinos“ geschrieben, wie LARCHET, *Introduction* ebd. meint. Grundlage dieses Irrtums ist die Fehlübersetzung von E. PONSOYE zu PG 91, 597D (καὶ ταύτην ἐβιάσατό με χαράξαι τὴν μέτριαν συλλαβὴν) mit: „tu m’as forcé à tracer ces pauvres lignes“ (LARCHET/PONSOYE, *Lettres* (wie oben Fußnote 134) 203).

137 Es existiert kein direkter Hinweis, dass Maximus jemals auf Zypern gewesen ist. In *Opusc. theol. et pol.* 3 (JANKOWIAK/BOOTH, *Date-list*, wie oben Fußnote 120, Nr. 61) erwähnt er zwar einen Aufenthalt auf Kreta, nirgends aber einen auf Zypern. Auch für eine persönliche Bekanntschaft mit Marinos oder gar Arkadios fehlt ein direktes Zeugnis. Beides wurde in der älteren Forschung allein aus der Tatsache der Briefe an Marinos und unter der Voraussetzung der Faktizität der sog. griechischen *Vita Maximi* (BHG 1234) geschlossen. Vgl. z. B. P. SHERWOOD, *An annotated date list of the works of Maximus the Confessor*. Rom 1952, 5. Auf dieser Grundlage mit weiteren spekulativen Konstruktionen B. KARAGIANNIS, Ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς καὶ ἡ Ἐκκλησία τῆς Κύπρου.

Mönch durch die Menge seiner asketisch-theologischen Schriften aus der Zeit vor 636,¹³⁸ vor allem aber durch die Synode von Zypern und ihre Folgen ein Begriff gewesen sein. So ist es gut nachvollziehbar, dass Maximós darauf eingangs Bezug nimmt und sich als nunmehr bußfertiger Mönch präsentiert, um dann auch scheinbar unverfänglich ein Thema mönchischen Selbstverständnisses aufzuwerfen. Die eigentliche Absicht des Schreibens wird freilich erst in seinem polemischen Subtext deutlich. Indem der Mönch Marinos bei den Grundlagen seiner asketischen Überzeugungen abgeholt wird, zielen diese Ausführungen jedoch darauf ab, einen Gegensatz zwischen wahrer Theologie und der „Theologie der Dämonen“ aufzubauen, indem die Gültigkeit theologischer Aussagen an die asketische Verbindung von „Praxis“ und „Erkenntnis“ gebunden werden. Gleichzeitig wird insinuiert, dass unter der Priesterschaft der Kirche neue Sadduzäer, Schriftgelehrte und Pharisäer sind, die sich nur zum Schein und aus Gewohnheit gottesfürchtig gebärden, gleichwohl aber unter Benutzung der Worte der „wahrhaft Einsichtigen“ theologische Aussagen trafen. Es lässt sich deshalb kaum der Schluss vermeiden, dass hier bei dem Mönch Marinos Zweifel an der Richtigkeit der durch die Synode von Zypern getroffenen Entscheidung und ihren Folgen geweckt werden sollte. Hinter dem Brief steht m. E. die Absicht, eine Tür im Umfeld des Arkadios für beabsichtigte spätere Anfragen an die getroffenen Entscheidungen zu öffnen. Er ist gleichzeitig ein Zeugnis für eine in monastischen Kreisen verbreitete und bei Marinos stillschweigend vorausgesetzte arrogante Beanspruchung höherer theologischer Erkenntniskompetenz. Der Brief offenbart eine asketisch grundgelegte theologische Selbstermächtigung, die sich mit dem synodal autorisierten theologischen *status quo* nicht abzufinden bereit ist. Sein Inhalt ist so alles andere als „purement spirituel“.¹³⁹

Opusc. 7 von ca. 640/41 an den Diakon Marinos und opusc. 20 von 641 an den inzwischen zum Presbyter Geweihten wurden noch während des Episkopates von Arkadios geschrieben.¹⁴⁰ Es handelt sich jetzt um zwei sehr umfangreiche dogmatische Tomoi gegen die *Ekthesis*. Sie gehören zu den ersten Zeugnissen, in denen Maximós seine theologische Opposition öffentlich gemacht hat. Es ist bezeichnend, dass dies in Briefen nach Zypern erfolgte. Zu Beginn von opusc. 7 knüpft Maximós an das Thema von ep. 20 an, indem er Marinos für dessen Eifer bei seinem erfolgreichen asketischen Kampf um Erkenntnis und Tugend über-

Apostolos Barnabas 53 (1992) 379–398. Zur Problematik der griechischen Vita vgl. BOOTH, *Crisis* (wie oben Fußnote 1) 143–155; ALLEN, *Life and Times* (wie oben Fußnote 133) 9–14.

138 Vgl. JANKOWIAK/BOOTH, *Date-list* (wie oben Fußnote 120) 80f.

139 Dies meint LARCHET, *Introduction* (wie oben Fußnote 134) 46.

140 *PG* 91, 69B–89B; 228B–245D. Vgl. dazu JANKOWIAK/BOOTH, *Date-list* (wie oben Fußnote 120) Nr. 41.42; WINKELMANN, *Streit* (wie oben Fußnote 1) Nr. 59, 60.

schwänglich lobt. Wenn es sich um mehr als die übliche¹⁴¹ *captatio benevolentiae* handeln sollte, müsste man weitere inzwischen erfolgte Kontakte annehmen. Maximus kommt aber schnell zu seinem eigentlichen Thema, indem er mehrfach vom „fürchterlichen Verrat“ derjenigen spricht, die „den königlichen Weg der Lehre der Väter betreten haben.“¹⁴² Im Zentrum steht die von Maximus vorgenommene dyotheletische Interpretation patristischer Chreseis, die von den sog. Monenergeten beansprucht werden.¹⁴³ Es wird deutlich, dass sich die Polemik und Kontroverse nunmehr auf die Frage des richtigen Verständnisses patristischer Testimonia konzentriert.

Mit opusc. 20 antwortet Maximus auf eine gezielte Anfrage des Marinos, der ihn mit drei Traditionszeugen konfrontiert hatte, von denen zwei ausdrücklich von μία ἐνέργεια und ἓν θέλημα sprechen.¹⁴⁴ Maximus muss hier u. a. konzedieren, dass es mit Anastasios von Antiochien eine theologisch legitime Möglichkeit gebe, von μία ἐνέργεια zu reden.¹⁴⁵ Seine Interpretation der Aussage des Papstes Honorius über den *einen* Willen Christi,¹⁴⁶ die sich angeblich nur auf die Widerspruchsfreiheit seines menschlichen Willens beziehe, ist der erste Versuch einer Umdeutung der Position des Papstes.¹⁴⁷ Beide kurz nacheinander geschriebenen Traktate machen deutlich, dass Maximus von seinem Briefpartner mit zentralen Testimonia der Anhänger der Konstantinopler Versöhnungspolitik konfrontiert wird. Es ist m. E. eher unwahrscheinlich, dass dies nur dem persönlichen Interesse des Marinos geschuldet ist und nur auf seine Initiative zurückgeht. Er wird diese

141 Opusc. 20 beginnt genauso: PG 91, 228B–229B.

142 PG 91, 72C, 73 A.

143 Es geht vor allem um Greg. Naz., oratio 30,12 zu Mt 26,39 (τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν οὐδὲ ὑπενάντιον θεῶ θεωθὲν ὄλον); Ps.-Dionysios. Ar., Ep. 4 (καινήν τινα θεανδρικήν ἐνέργειαν); Cyrill. Alex., Comm. In Ioann. IV,2 (μία τε καὶ συγγενῆς ... ἐνέργεια).

144 Dies sind Anastasios Antioch., Fragm. contra arbitr. Io. Philop.; nochmals Greg.Naz., oratio 30,12; und Honorius I., ep. I Sergio Patr.

145 PG 91, 229D–233B. Zu der μία ἐνέργεια bei Anastasios von Antiochien vgl. K.-H. UTHE-MANN, Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus. *Studia Patristica* 29 (1997), 373–413: 394–403 (= DERS., Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Theologie als Beiträge zu einer historischen Theologie. *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 93. Berlin/New York 2005, 207–255) 394–403; H. OHME, Theodor von Pharan revisited: Häretiker und Häresiarch der μία ἐνέργεια Jesu Christi? *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 117 (2020), im Druck; S. BROCK, A Monothelete Florilegium in Syriac. *Orientalia Lovanensia Analecta* 18 (1985) 35–45 (= DERS., *Studies in Syriac Christianity*. Aldershot 1992, XVI 35–45) 40–42.

146 Ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ: Honorius I., ep. Sergio Patr. (ACO ser. II 2/2 p. 550, 16–17 RIEDINGER).

147 PG 91, 237C–244B. Hierzu und zu den weiteren Versuchen vgl. OHME, Wer hat den Dyotheletismus erfunden? (wie oben Fußnote 1) 107–114.

Fragen eher nach Rücksprache mit Arkadios gestellt haben. Die Schlussworte des Maximus zu seinen Antworten weisen darauf hin:

Dies mach dem hierarchisch unserem makellosen orthodoxen Glauben Vorsitzenden bekannt, unter dessen Flügeln wir alle in der Nähe und Ferne fromm ruhen werden (ἐπαναπαυσόμεθα), indem wir als einzige Grundlage durch ihn seine selige Erleuchtung der heiligen Lehren haben, durch die wir im Heiligen Geist zum ungetrübten Licht der Väter an die Hand genommen und emporggeführt werden. Zu ihm als Anführer unseres Heils – zusammen mit dem, der es von Natur aus und als Erster ist – schauen wir auf.¹⁴⁸

Entscheidend ist das Futur ἐπαναπαυσόμεθα: Ruhe für alle wird nach Maximus einkehren, wenn Arkadios sich seine Interpretationen zu eigen macht und diese öffentlich vertritt. Die hinzugefügten Schmeicheleien sollen diese Erwartung wohl befördern.

Die anderen drei Briefe des Maximus an Marinus wurden in den ersten Jahren des Episkopates von Erzbischof Sergios von Konstantia (ca. 642 – nach 655),¹⁴⁹ dem Nachfolger von Arkadios, geschrieben. In opusc. 10¹⁵⁰ geht es zuerst um „die Synodika des jetzigen hochheiligen Papstes“, ¹⁵¹ bei dem es sich um Papst Theodoros I. (24.4. 642–14.5.649)¹⁵² handeln muss. Maximus verteidigt ihn gegen Angriffe aus Konstantinopel wegen seiner Aussagen in der Synodika über den Ausgang des Hl. Geistes „auch aus dem Sohn“. ¹⁵³ Diese vieldiskutierte Aussage ist jetzt als authentisch zu betrachten.¹⁵⁴ Aus dem Schreiben kann man schließen,

148 Ταῦτα γνώρισον τῷ ἱεραρχικῶς προκαθημένῳ τῆς ἀμωμότητος ἡμῶν καὶ ὀρθοδόξου πίστεως, οὗ πάντες οἱ τε πλησίον, καὶ οἱ μακρὰν ὑπὸ τὰς πτέρυγας ὁσίως ἐπαναπαυσόμεθα, μόνην κρηπίδα δογματῶν ἱερωτέρων τῆν αὐτοῦ τε καὶ δι' αὐτοῦ μακαρίαν ἔχοντες ἔλλαψιν, δι' ἧς πρὸς τὸ ἄσκιον φῶς καὶ Πατρικὸν ἐν Πνεύματι ἀγίῳ χειραγωγούμεθα τε καὶ ἀναγόμεθα πρὸς αὐτὸν ὡς ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας ἡμῶν, μετὰ τὸν φύσει καὶ πρῶτον, ἀποσκοποῦντες ...: PG 91, 245C. Die Wendung ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας aus Hebr. 2, 10 ist eine neutestamentlich exklusive Aussage für Christus (vgl. auch Hebr. 1, 2; Apg 3, 15; 5, 31). Sie neben Christus auch Arkadios zuzubilligen, ist pure Schmeichelei und abgeschmackt.

149 PmbZ, Nr. 6532.

150 PG 91, 133C–137C. Vgl. JANKOWIAK/BOOTH, Date-list (wie oben Fußnote 120) Nr. 43 („c. 643–46“).

151 ... τῶν τοῦ νῦν ἀγιωτάτου Πάπα συνοδικῶν: PG 91, 133D8f.

152 PmbZ, Nr. 7769.

153 ... κατὰ τὴν ἐκπόρευσιν ... δι' αὐτοῦ: ebd. 136B1.

154 Vgl. A. E. SIECIENSKI, The authenticity of Maximus the Confessor's Letter to Marinus: the argument from theological consistency. *Vigiliae Christianae* 61 (2007) 189–227. Gegen die These einer Interpolation in Rom während des Photianischen Schismas von V. KARAYIANNIDIS, Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. *Théologie Historique*, 93. Paris 1993, 88–90 mit Anm. 142, ist in historischer Perspektive Folgendes zu ergänzen: Die Polemik des Photios gegen das *filioque* betraf die von fränkischen Missionaren bei der Bulgarenmission vorgenommenen

dass die Kirche von Zypern ebenfalls zu den Empfängern der Ende 642/Anfang 643 expedierten Synodica des Papstes gehörte und dort anscheinend ebenfalls Fragen hervorrief.¹⁵⁵ Maximus habe sogar „auf Eure Forderung hin“ die Römer um Klarstellung gebeten.¹⁵⁶

Das umfangreiche opusc. 1¹⁵⁷ bietet Definitionen zentraler Begriffe des maximianischen Dyotheletismus und eine Reihe von Verteidigungen und Selbstkorrekturen von Aussagen in früheren Schriften. „It is evident that some of Maximus' inconsistencies have been pointed out, and that Marinus needs the arguments set out here in some ongoing discussions.“¹⁵⁸ Auch dieser Text unterstreicht, dass die maximianische Argumentation in Zypern nicht ohne weiteres rezipiert wurde, sondern Einwände provozierte.

Das letzte erhaltene an Marinos gerichtete Schreiben (opusc. 19)¹⁵⁹ bietet zwei ausführliche Antworten des Maximus auf zwei ἀπορίαι/πεῦσεις des „Diakons, Rhetors und Synodikarios Theodoros“ des Konstantinopler Patriarchen Paulos II. (1.10.641–27.12.653).¹⁶⁰ Aporie 1 akzeptiert die Aussage eines naturhaften menschlichen Willens bei Christus, der ihm jedoch nur durch Appropriation (οἰκειῶσις) zuzuschreiben sei. Würde er mit der Annahme der menschlichen Natur (πρόσληψις) verbunden, müsste man bei Christus auch Nichtwissen und Ungehorsam als naturhaft gegeben annehmen. Aporie 2 wirft der Rede von zwei na-

Maßnahmen. In der Kontroverse zwischen Papst Nicolaus und Photios spielte die Filioque-Frage keine Rolle. (Vgl. P. GEMEINHARDT, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter. *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 82. Berlin/New York 2002, 188–201, hier: 227 f.). In Rom wurde das Credo zu dieser Zeit ohne *filioque* gesprochen und auf der Konstantinopler Synode von 879/80 mit Zustimmung der päpstlichen Legaten so festgeschrieben. Es ist deshalb auch nachvollziehbar, dass die in opusc. 10 von Maximus verteidigte Aussage im Text der in den *Collectanea* des Anastasius Bibliothecarius († 879) nur fragmentarisch erhaltenen Synodika Papst Theodoros' I. fehlt, wie auch der gesamte Bekenntnistext dort fehlt, der am Anfang des Schreibens gestanden haben muss. Anastasius ging es bei seinen in den *Collectanea* zusammengestellten Texten vor allem um die Unfehlbarkeit und den Primat der römischen Kirche. Vgl. B. NEIL, Seventh-century popes and martyrs. The political hagiography of Anastasius Bibliothecarius. *Studia Antiqua Australiensia*, 2. Turnhout 2006, 71–79, 125; ΟΗΜΕ, Wer hat den Dyotheletismus erfunden? (wie oben Fußnote 1) 93–96, 102, 122–130.

155 Maximus schreibt sogar: „Jedenfalls haben die in der Hauptstadt nicht an so vielen Kapiteln (sc. der Synodika) etwas auszusetzen gehabt wie Du sie mir geschrieben hast“ (οὐκ ἐν τοσοῦτοις, ὅσοις γεγράφατε, κεφαλαίοις, οἱ τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων ἐπελάβοντο): PG 91, 133D8–136 A2.

156 Ebd. 136C1f.

157 PG 91, 9 A–37 A. Vgl. JANKOWIAK/BOOTH, Date-list (wie oben Fußnote 120) Nr. 44 („probably c. 643–46“).

158 JANKOWIAK/BOOTH, ebd. 50.

159 PG 91, 216B–228 A; vgl. JANKOWIAK/BOOTH, Date-list (wie oben Fußnote 120) Nr. 45 („post c.643, and perhaps 645“).

160 Zu Theodoros vgl. *PmbZ*, Nr. 7290; zu Paulos *PmbZ*, Nr. 5763.

turhaften Willen Christi Neuerung (καινοτομία) und wissentlich falsche Beanspruchung der Väter vor, weil jene diesen Ausdruck nicht verwenden. Man muss sich m. E. fragen, warum die überaus polemischen ἐπιλύσεις des Maximos an Marinos gerichtet sind. M. JANKOWIAK und PH. BOOTH haben wegen des im Gesandtschaftswesen belegten seltenen Titels *Synodikarios* vermutet, dass Theodoros der Überbringer des dogmatischen Synodalschreibens Patriarch Paulos' II. an Papst Theodorus gewesen sei¹⁶¹ und diese Aporien an Rom gerichtet gewesen sind. Dabei bleibt allerdings unklar, warum Maximos seine Antworten an Marinos adressiert. Wahrscheinlicher scheint es mir zu sein, dass der Rhetor – möglicherweise im Auftrag seines Patriarchen – Aporien an ausgewählte Adressaten verschickt hat, von denen man annahm oder wusste, dass sie unter dem Einfluss des Maximos standen. So werden sie auch nach Zypern gelangt sein und Marinos hatte sie an Maximos weitergeleitet mit der Bitte um Beantwortung.

Zusammenfassend lässt sich zu allen sechs Briefen des Maximos an Marinos festhalten, dass aus ihnen nicht auf eine in der Kirche von Zypern vorherrschende dyenergetische und dyotheletische Christologie geschlossen werden kann. Damit stellen sich zwei Fragen: 1. Wie passt zu dem bisherigen Befund das spätere Zeugnis des Maximos über den angeblichen Dyotheletismus des Arkadios? 2. Wie ist der Brief seines Nachfolgers Sergios an Papst Theodorus mit einer Zustimmung zur dyotheletischen Position des Papstes und einer Erklärung zu Arkadios zu beurteilen? Es sind diese beiden Texte, die ins Feld geführt werden, um die Haltung des Arkadios als unentschieden oder neutral zu charakterisieren.¹⁶² Dabei wurde bisher jedoch weder der Kontext noch die damit verbundene Absicht dieser Texte berücksichtigt. Im ersten Fall kann das im Folgenden schnell nachgeholt werden.¹⁶³ Bei der zweiten Frage ist eine eingehende Textanalyse erforderlich, die im nächsten Kapitel geboten wird

In einem ca. 645 an den *Magister militum* von Numidien (στρατηγὸς Νομηδίας), den Patrikos Petros, geschriebenen Brief (opusc. 12)¹⁶⁴ teilt Maximos mit, dass Arkadios bis zu seiner letzten Lebensstunde nicht aufgehört habe – so wie dies alle frommen Priester getan hätten –, die Anhänger der *Ekthesis* zu bitten, von

161 Vgl. WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 104. Von dieser Hypothese hängt ihre spätere Datierung auf 645 ab.

162 S. oben Fußnote 117.

163 Denn die kontextuelle Analyse von opusc. 12 mit detaillierten Nachweisen wurde bereits vorgelegt; vgl. OHME, Mehrheit und Minderheit (wie oben Fußnote 79) 112–125.

164 PG 91,141–146 = PL 129, 573–576. Vgl. JANKOWIAK/BOOTH, Date-list (wie oben Fußnote 120) Nr. 66, datieren den Brief auf das Jahr 645. Er ist nur auszugsweise und in der lateinischen Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius († 879) erhalten, der sein Exzerpt in seine 874/75 entstandenen sog. *Collectanea* einfügte. Dazu s. oben Fußnote 154.

jener Häresie Abstand zu nehmen.¹⁶⁵ Die Bedeutung dieser Aussage erschließt sich nur im Kontext des Briefes. Denn Maximus antwortet hier auf eine Anfrage des Generals, ob der inzwischen abgesetzte Patriarch Pyrrhos, der sich bei ihm aufhielt, mit den Titeln *sanctissimus* und *almificus* anzureden sei, was Maximus strikt verneint.¹⁶⁶ Petros Illustrios muss aber von Pyrrhos auch Informationen über den Verlauf der Kontroverse in den 630er Jahren erhalten haben, die mit dem von Maximus bisher dem General gegenüber gezeichneten Bild nicht übereinstimmen. Denn Maximus geht nun auf solche Informationen und Argumente näher ein, die Petros ihm wohl fragend mitgeteilt hatte. Bezeichnenderweise betreffen sie die Haltung von Sophronios und Arkadios von Zypern, ebenso aber auch Papst Honorius und den Kaiser Herakleios. Maximus reagiert darauf, indem er eine dramatisierende Apologie des Sophronios vornimmt und die Haltung des Honorius und des Kaisers einer Umdeutung unterzieht. Diese Umdeutungen sind durch das Verschweigen von Fakten aus der ersten Phase des Streites in den 630er Jahren, ein Ausweichen ins Allgemeine und die Verfälschung von Tatsachen gekennzeichnet. In dieser Perspektive muss m. E. auch die oben genannte Erklärung zu Arkadios gewichtet werden. Sie widerspricht eindeutig den Informationen über Verlauf und Ergebnis der Synode von Zypern, die mit gutem Grund von Maximus und seinen Anhängern verschwiegen wurde und deren dramatische Folgen für ihn er selbst in ep. 20 bestätigt hat. Die Behauptung des Maximus ist m. E. einerseits dem persönlichen Interesse geschuldet, seine eigene Stellung und Glaubwürdigkeit bei Petros Illustrios sicherzustellen, mit dem er seit Anfang der 30er Jahre in Briefkontakt stand.¹⁶⁷ Andererseits gehören diese Umdeutungen in den größeren Zusammenhang jener seit 641 von Maximus gestarteten Kampagne, die in der Lateransynode von 649 ihren Höhepunkt erreichte. Und nur dort ist auch ein dyotheletisches Bekenntnis des Nachfolgers von Arkadios überliefert.

4. Erzbischof Sergios von Konstantia (642 – nach 655) – ein entschiedener Dyothelet?

In den Akten der Lateransynode (649) ist ein Brief des Nachfolgers von Erzbischof Arkadios von Zypern an Papst Theodoros I. (24. 4. 642 – 14. 5. 649) enthalten, der auf

¹⁶⁵ *Quis pius et orthodoxus non supplicavit antistes, cessare illos a propria haeresi clamando et obtestando? Siquidem ultima sua exspirabat sacer Arcadius et spiritum Deo tradebat: sed neque usque ad horam illum eos rogare cessavit: PG 91, 143B.*

¹⁶⁶ PG 91, 141 A – 142B.

¹⁶⁷ Vgl. WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 87, 88, 132.

den 29.5.643 datiert ist und eine entschiedene Zustimmung zur dyotheletischen Position des Papstes enthält.¹⁶⁸ Dabei spricht Sergios auch für seine Mitbischöfe,¹⁶⁹ so dass der Brief ausdrücklich das Bekenntnis der gesamten „Synode“¹⁷⁰ der Kirche von Zypern bezeugen soll. Darüber hinaus stellt er eine Petition an den römischen Stuhl dar, nicht näher benannte häretische Schriften und deren Verteidiger zu anathematisieren. Bis jetzt hat der Brief vor allem deshalb Aufmerksamkeit gefunden, weil Sergios sich dort zur bisherigen Haltung der Kirche von Zypern, des Arkadios und seiner selbst äußert. Es heißt dort:

Denn wir haben auch bis heute denen gegenüber geschwiegen, die eine gewisse *Oikonomia* praktizieren, weil wir der Meinung sind, dass sie die eigenen Belehrungen zum Besseren wenden. So dachte auch unser unter den Heiligen weilender göttlicher Arkadios, der Eurer orthodoxen Lehre folgte. Wir geloben, ihm in seinen Schritten mit aller Kraft zu folgen im Einklang mit Eurer orthodoxen und inspirierten Lehre.¹⁷¹

Damit ist eindeutig, dass es bis zu diesem Zeitpunkt weder durch Arkadios noch durch Sergios eine öffentliche Stellungnahme gegen die *Ekthesis* oder die Konstantinopler Synoden des Sergios und Pyrrhos zu ihrer kirchlichen Durchsetzung gegeben hat. Das Perfekt ἐσιγήκαμεν deutet sogar an, dass das Schweigen „gegenüber denen, die eine gewisse *Oikonomia* praktizieren“ noch anhält! Die fundamentale Abkehr, die dieser Brief – allerdings nur in einem Schreiben nach Rom – davon vollzieht, bedarf offensichtlich einer Erklärung. Dass die hier gebotene überzeugend ist, wird man kaum sagen können! Erneut wird mit diesen Sätzen auch bestätigt, dass die Grundlage der aktuellen Konstantinopler Religionspolitik die Anwendung der *Oikonomia* in Lehrfragen ist.

168 ACO ser. II 1, p. 60, 30–64, 12 RIEDINGER; WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 83; englische Übersetzung: R. PRICE / P. BOOTH / C. CUBITT, The Acts of the Lateran Synod of 649, transl. by R. PRICE. *Translated Texts for Historians*, 61. Liverpool 2014, 157–160. Zu Sergios: *PmbZ*, Nr. 6532.

169 Vgl. ACO ser. II 1, p. 62, 2f., 34; 64, 7 RIEDINGER.

170 Der Begriff meint hier wohl die Gemeinschaft aller Bischöfe Zyperns und nicht ein Konzil. Auf dem VI. Ökumenischen Konzil werden die Bischöfe von Soloi und Kition in den Präsenzlisten bezeichnet als: Στρατονίκου ἐπισκόπου Σόλων καὶ Τύχωνος ἐπισκόπου τοῦ Κιτίου, ἀμφοτέρων τῆς συνόδου τυγχανόντων τῆς φιλοχρίστου τῶν Κυπρίων νήσου (ACO ser. II 2/2 p. 634, 2f. RIEDINGER). „Das bedeutet hier schwerlich ‚Bischofsversammlung‘“: R. RIEDINGER, Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. ökumenischen Konzils (680/81) und der Papyrus Vind. G.₃. *Bayerische Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl. Abh.*, NF 85. München 1979, 6 mit Anm. 12.

171 Μέχρι γὰρ καὶ τῆμερον οἰκονομίαν τινὰ πραγματευομένοις ἐσιγήκαμεν, οἰόμενοι πρὸς τὰ κρείττω μετοχετεύσαι αὐτοὺς τὰ οἰκεία διδάγματα. οὕτω γὰρ καὶ ὁ ἐν ἁγίοις γενόμενος ἡμῶν θεῖος Ἀρκάδιος πεφρόνηκε, τῇ ὑμετέρα ὀρθοδόξῳ ἐπόμενος διδασκαλίᾳ, ᾧ καὶ ἡμεῖς παντὶ σθένει εὐχόμεθα τοῖς αὐτοῦ ἐξακολουθεῖν ἴχνεσι, συνάδοντες τῇ ὀρθοδόξῳ καὶ θεοπνεύστῳ διδασκαλίᾳ ὑμῶν: Ep. Sergii Cypr. Theodoro I pp. (ACO ser. II 1, p. 62, 27–32 RIEDINGER).

Obwohl die durch diesen Brief dokumentierte vermeintliche Kehrtwende der Kirche von Zypern zumindest überraschend ist und von den Anhängern des Maximus ca. 20 Jahre später mitgeteilt wurde, dass Sergios danach wieder seine Meinung geändert habe,¹⁷² ist bislang nicht die Frage nach der Authentizität des Textes aufgeworfen worden. Sie stellt sich m. E. schon deshalb, weil für alle in den Akten der Lateransynode zur Rechtfertigung des eigenen Vorgehens ins Feld geführten Dokumente besonders kritische Aufmerksamkeit gilt.¹⁷³ Vor allen Dingen aber offenbart dieser Text bei näherer Betrachtung eine Fülle von Auffälligkeiten, die begründete Zweifel an seiner Authentizität wecken. Im Folgenden wird deshalb eine eingehende Analyse des Textes geboten.

1. Das Schreiben beginnt mit einer steilen primatstheologischen und papatologischen Aussage, die vollständig dem römischen Selbstbewusstsein Genüge leistet. Christus habe die römische Kathedra als „festen und unerschütterlichen Rückhalt sowie deutliches Mahnmal des Glaubens“ gegründet.¹⁷⁴ Mit dem Zitat von Mt 16,18–19 und unter Rückgriff auf 1Tim 3,15 wird das an Petrus gerichtete „Du“ Christi von Mt 16 auf den Adressaten des Briefes gewendet:

„Du (sc. Papst Theodorus) bist Petrus und auf Deinem Fundament sind die Säulen der Kirche befestigt. Dir (sc. Theodorus) hat er die Schlüssel des Himmels übergeben und vollmächtig bestimmt, auf Erden und im Himmel zu binden und zu lösen. Du (sc. Theodorus) wurdest zum Zerstörer der gottlosen Häresien eingesetzt als an der Spitze Stehender und Wegweiser des orthodoxen und makellosen Glaubens.“¹⁷⁵

Auf dieser Grundlage wird der Papst nun gebeten, nicht zu übersehen, dass der Glaube „vergewaltigt und gefährdet“ sei. Er möge vielmehr „die Blasphemien und

172 THEODOROS SPUDAIOS berichtet in seinen *Narrationes de exilio Sancti papae Martini*, dass er Papst Martin während dessen Gefangenschaft in Konstantinopel ca. 653 mitgeteilt habe, Sergios habe „Schiffbruch“ erlitten. Diese Wendung wird allgemein als Übergang zum sog. Monothelismus verstanden. Vgl. NEIL, *Seventh-century popes and martyrs* (wie oben Fußnote 153) 166, 13–14.

173 Vgl. dazu R. RIEDINGER, *Kleine Schriften zu den Konzilsakten des 7. Jahrhunderts. Instrumenta Patristica*, 34. Turnhout 1998; P. CONTE, *Il Sinodo lateranense dell'ottobre 649. Collezione Teologica*, 3. Vatikan 1989; R. PRICE, *General introduction*, in PRICE/BOOTH/CUBITT, *Acts* (wie oben Fußnote 167) 59–76; H. OHME, *Was war die Lateransynode von 649? Was sollte sie sein?* *AHC* 48 (2016/17) 109–157.

174 Στήριγμα θεοπαγές καὶ ἀσάλευτον καὶ στηλογραφίαν διαφανῆ τῆς πίστεως τὴν σὴν ἀποστολικὴν κάθεδραν ἰδρύσατο, ᾧ ἱερὰ κορυφή, Χριστός ὁ θεὸς ἡμῶν: Ep. Sergii Cypr. Theodoro I pp. (*ACO* ser. II 1, p. 60, 36 RIEDINGER).

175 Ebd. 60, 37–41.

das Toben der häretischen Lehrer vernichten.¹⁷⁶ Man muss hier m. E. die Frage stellen, ob solche primatstheologischen Spitzenaussagen durch das Oberhaupt der Kirche von Zypern und seine gesamte Synode im Jahr 643 denkbar sind.¹⁷⁷ Denn die an Petrus gerichtete Verheißung wird mit diesen Worten ja durch eine aus der Petrusmystik geborene Gleichzeitigkeit direkt mit dem Wirken des Papstes Theodorus verbunden und dient zur Begründung der vom Absender anerkannten gesamt-kirchlichen Autorität des römischen Stuhles. Auffällig ist hier bereits in der Adresse die Titulatur des Papstes als οἰκουμενικὸς Πατριάρχης.¹⁷⁸ Angesichts der seit dem Ende des 6. Jh.s schwelenden Streitfrage nach der Berechtigung dieses Titels für den Patriarchen von Konstantinopel¹⁷⁹ erweckt der Text den Eindruck, als solle hier die alleinige Berechtigung dieses Titels für den römischen Bischof bestätigt werden, zumal der lateinische Text dafür *uniuersalis papa* bietet.¹⁸⁰ Schließlich tritt zu dem formulierten Universalitätsanspruch der römischen Kirche auch noch die ausgesprochene Subordination des Sergios und seiner Bischöfe unter die römische Kirche. Sie zeigt sich in der Anrede des Papstes als *μοῦ δεσπότης, πατὴρ πατέρων, ἱερά κορυφή* sowie *καθηγητῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*¹⁸¹ und gilt für die gesamte römische Kirche. Denn in der Mitte des Textes erfolgt ein Wechsel des Adressaten, indem nun eine Gruppe von Bischöfen angeredet wird, die als *θεοδίδακτοι καὶ ἀποστολικοὶ πατέρες* und *δεσπότες ἡμῶν καὶ θεόπνευστοὶ πατέρες* angeredet werden.¹⁸² Dies setzt sich fort, indem diese Gruppe (ὧ ἁγιάτατοι) nun zu bestimmten Maßnahmen aufgefordert wird (s. unten), wobei in Aussicht gestellt wird, dass „wir, wenn ihr dies befiehlt“, entsprechend handeln.¹⁸³ Offensichtlich wird hier vorausgesetzt, dass Papst Theodorus mit einer Synode versammelt ist, die ebenfalls durch den Brief angesprochen werden soll.

176 *μη ὑπερίδης τοίνυν τῶν πατέρων ἡμῶν, πάτερ, τὴν πίστιν κλυδωνιζομένην καὶ ὑπό τινων αἰρετικῶν ἀμέμων βιαζομένην καὶ κινδυνεύουσαν* [...] *ἄνελε τὰς βλασφημίας καὶ φρυάγματα τῶν καινοφύων καὶ νεοφύτων αἰρετικῶν διαδασκάλων*: ebd. 60, 43 f.

177 JOHN HACKETT hatte bereits i. J. 1901 – lange bevor die Geschichte des sog. monenergetisch-monothelischen Streites einer kritischen Neubewertung unterzogen wurde und ohne den Text weiter zu analysieren – wegen dieser Formulierungen Zweifel an seiner Authentizität geäußert: „But its genuineness may well be questioned, as the language in places is such as an Orthodox prelate can scarcely be supposed to have used towards a Pope (DERS., *A history of the Orthodox Church of Cyprus from the coming of the apostles Paul and Barnabas to the commencement of the British occupation (A.D. 45 – A.D. 1878)*. London 1901, 35 mit Anm. 1.

178 Ep. Sergii Cypr. Theodoro I pp. (ACO ser. II 1, p. 60, 31 RIEDINGER).

179 Vgl. z. B. E. G. FARRUGIA SJ, *Patriarch Ecumenical*, in ders., *Encyclopedic dictionary of the Christian East*, Rom 2015, 1445 f.

180 Ep. Sergii Cypr. Theodoro I pp. (ACO ser. II 1, p. 61, 29 RIEDINGER).

181 Ebd. 60, 30.36.41 f; 64, 3 f.7.

182 Ebd. 62, 15. 23 f. 32.

183 *ἐπεὶ καὶ ἡμεῖς* [...] *διακελευόντων ὑμῶν*: vgl. ebd. 62, 21.23.

Hinzu tritt schließlich noch eine merkwürdige Nachordnung der östlichen theologischen Tradition, indem festgestellt wird, dass „Eurer apostolischen Anordnung und Tradition nichts fehlt, als ob das Glaubensgut bei uns noch irgendeinen Zusatz erhalten sollte.“¹⁸⁴ M. E. sind all diese Aussagen nach dem bisherigen Befund zur Haltung der Kirche von Zypern kaum vorstellbar und erschließen sich erst in ihrem Kontext, also der Lateransynode von 649.

2. Es muss ebenso auffallen, dass die theologische Streitfrage inhaltlich mit keinem Wort zur Sprache gebracht wird. Die Begriffe *ἐνέργεια* und *θέλημα/θέλησις* kommen im Text nicht vor. Die Rede ist nur vom „Toben Neues tönender häretischer Lehreneulinge“,¹⁸⁵ deren Lehren als *αἰρετικοὶ ἄνεμοι, βλασφημία, τὰ κατὰ καινῆς ψυχοφθόρα δόγματα* und *λύμη τῆς αἰρεσεως* bezeichnet werden.¹⁸⁶ Sie werden durch keinen einzigen Ansatz einer Darstellung des „orthodoxen und makellosen Glaubens“¹⁸⁷ kontrastiert. Soll man annehmen, dass der zypriotische Erzbischof dazu nicht in der Lage gewesen ist?

3. Umso merkwürdiger ist die vollständige Fokussierung der Lehrfrage auf die Geltung des sog. *Tomus Leonis* mit einem Teil seines Spitzensatzes: „Denn jede der beiden Gestalten handelt in Gemeinschaft mit der anderen.“¹⁸⁸ Dies hätten Sergios und seine Synode stets „gedacht, bekannt, verkündet und verehrt“.¹⁸⁹ Als sollte die vollständige Suffizienz des römischen Glaubensgutes demonstriert werden, kommt das Schreiben nicht weniger als vier Mal¹⁹⁰ auf den *Tomus Leonis* zu sprechen, um in der abschließenden Aussage sogar zu versichern, dass „unsere Synode den *Tomus* des hochheiligen und gotttragenden Leo annimmt, hoch-

184 Οὐδὲν γάρ ἐστιν ἑλλιπὲς τῇ ὀρθοδόξῳ ἀποστολικῇ ὑμῶν διατάξει καὶ παραδόσει, ὅπως καὶ προσθήκη τινὰ λάβοι πρὸς ἡμῶν τὰ τῆς πίστεως: ebd. 60, 45 – 62, 2.

185 Φρυάγματα τῶν καινοφόνων καὶ νεοφύτων αἰρετικῶν διδασκάλων: ebd. 60, 44 f.

186 Ebd. 60, 43 f.; 62, 9 f. 17.19.

187 Ebd. 60, 41.

188 Ebd. 62, 5. Leo I. pp., *Tomus ad Flavianum* (ep. 28 BALLERINI): ACO ser. I 2/2/1 p. 24 – 33; 28, 12 SCHWARTZ: *agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est*. Der Nebensatz fehlt im Sergios-Brief. Er bietet nur: *ἐνεργεῖ γὰρ ἑκάτερα μορφή μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας*. Bereits in den Akten der Synode von Chalcedon hat die griechische Übersetzung für *agit ἐνεργεῖ*: *ἐνεργεῖ γὰρ ἑκάτερα μορφή μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκεν* (ACO ser. I 2/1/1 p. 14, 27 f. SCHWARTZ). Zur Bedeutung dieses Satzes im sog. monenergetisch-monotheletischen Streit und auf dem VI. Ökumenischen Konzil vgl. OHME, Rom (wie oben Fußnote 4).

189 Ep. Sergii Cypr. Theodoro I pp. (ACO ser. II 1, p. 62, 2 – 4 RIEDINGER).

190 Ebd. 62, 4 f. 11.22.35 f.

schätzt und als rettenden Anker der orthodoxen Lehre bewahrt.“¹⁹¹ Sehr ungewöhnlich ist, dass der Leo-Satz stets isoliert präsentiert wird, ohne die Synode von Chalcedon (451) zu erwähnen, die die Grundlage seiner Autorität ist. Diese exklusive Herausstellung der römischen Tradition wird besonders deutlich, wenn man die Briefe des Maximus an Marinus damit vergleicht. Denn dort spielt der *Tomus Leonis* gar keine Rolle. Maximus argumentiert dort ausschließlich mit östlichen Vätern oder interpretiert sie in seinem Sinne. Noch in seinem letzten Schreiben, in dem es gerade um die Berechtigung der Berufung auf „die Väter“ geht, nennt er Athanasios, Basileios, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos, Theophilus und Kyrill von Alexandrien, nicht aber Leo.¹⁹² Selbst wenn man voraussetzt, dass der Sergios-Brief die Antwort auf die Synodica des Papstes Theodoros mit der angehängten *Propositio* zum Vorgehen gegen Pyrrhos und die *Ekthesis* darstellt,¹⁹³ bedürfte die exklusive Betonung des *Tomus Leonis* bei Sergios einer Erklärung, denn gerade auch der Papst argumentiert nur mit der Synode von Chalcedon, nicht aber mit dem *Tomus Leonis*.¹⁹⁴

4. Man fragt sich weiterhin, warum „die Gegner“¹⁹⁵ an keiner Stelle namentlich benannt werden. Es fällt kein einziger Name. Zur Zeit des Briefdatums war Paulos II. Patriarch von Konstantinopel (1.10.641–27.12.653).¹⁹⁶ Seinen Namen nicht zu erwähnen – zumal auch der Papst ihn zu diesem Zeitpunkt noch als „Bruder“ anredet (s. unten), ist nachvollziehbar. Dass aber auch der Name des längst abgesetzten ehemaligen Patriarchen Pyrrhos nicht fällt, dessen Bestrafung im Rahmen eines kanonischen Prozesses ganz im Zentrum der Synodika des Papstes steht, ist unverständlich.

191 ταῦτα καὶ τῆς καθ’ ἡμᾶς ἱερᾶς συνόδου φρονήματα, καὶ τὸν Τόμον τοῦ παναγίου καὶ θεοφόρου προσίεται καὶ ἀσπάζεται Λέοντος, καὶ ὡς ἄγκυραν σωτηριώδη τῆς ὀρθοδοξίας διακρατεῖ: ebd. 62, 34–36.

192 Opusc. theol. et pol. 19 (PG 91, 224D).

193 Dies setzte E. CASPAR, Geschichte des Papsttums, II. Tübingen 1933, 544 mit Anm. 2, voraus.

194 Theodoros I pp., ep. synodica Paulo Patr. Const. (PL 129, 577–582: 580C, 581D). Dazu vgl. WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 79.80. Bei diesem Text handelt es sich um eine Rückübersetzung aus dem Griechischen durch Anastasius Bibliothecarius († ca. 879), die kein Textauszug ist wie die anderen von Anastasius in seinen *Collectanea* versammelten Schriften. Vgl. OHME, Wer hat den Dyotheletismus erfunden? (wie oben Fußnote 1) 102.

195 Οἱ ἐνάντιοι; οἱ τάναντία φρονοῦντες; Ep. Sergii Cypr. Theodoro I pp. (ACO ser. II 1, p. 62, 7.12 RIEDINGER).

196 *PmbZ*, Nr. 5763.

5. Der Sergios-Brief indiziert die aktuelle kirchliche Lage als durch Trennungen und Schismata gekennzeichnet¹⁹⁷ und spricht vom „vorhandenen Schaden schriftlicher blasphemischer Häresien und Anathematismen“.¹⁹⁸ Bestanden am 29.5.643 Schismata in diesem Sinne? Weder die *Ekthesis*, noch die Synodalbeschlüsse der Synoden der Konstantinopler Patriarchen Sergios und Pyrrhos enthalten aktuelle Anathematismen, sondern drohen mit Exkommunikationen.¹⁹⁹ Sieht man von der zunehmenden Radikalisierung des Maximos-Kreises seit 641 ab, kann von einem Schisma zwischen den Kirchen von Rom und Konstantinopel zu diesem Zeitpunkt m. E. keine Rede sein. Alle in späteren Quellen von der römischen Synode des Jahres 641 unter Papst Iohannes IV. (24.12.640 – 12.10.642)²⁰⁰ angeblich verhängten lehrmäßigen und personellen Anathematismen sind unhistorische spätere Zuschreibungen.²⁰¹ Ebenso dokumentiert das nur in arabischer Überlieferung erhaltene Schreiben von Papst Theodoros I. an Kaiser Konstans II. (9.11.641 – 15.7.668)²⁰² von 642/43 bei aller Schärfe und Unverschämtheit im Ton keine schismatische Situation.²⁰³ Die Synodica des Papstes an Patriarch Paulos anathematisiert die *Ekthesis* und alle, die zur geltenden Lehre etwas hinzufügen oder von ihr etwas wegnehmen.²⁰⁴ Ein Schisma war jedoch erst gegeben, als der Papst nach den Wirren um Pyrrhos und dessen Rückkehr nach Konstantinopel Paulos zu einer theologischen Stellungnahme aufforderte und nach dessen schriftlicher Ablehnung²⁰⁵ des Dyotheletismus gegen ihn das Anathema und seine Absetzung dekretierte.²⁰⁶ Diese Vorgänge sind jedoch in die Jahre 646/47 zu datieren. Der Brief des Sergios aber setzt ein bestehendes Schisma voraus, berichtet von einer Aufforderung an den Papst, „sie“ (sc. die Gegner) dem Anathema zu unterwerfen und spricht das persönliche Anathema gegen „sie“ aus: „Weil sie aber Euch gottgeliebten und apostolischen Vätern nicht folgen, anathematisieren wie

197 Διαίρεσις; σχίσματα: Ep. Sergii Cypr. Theodoro I pp. (ACO ser. II 1, p. 62, 13 f. RIEDINGER).

198 Προκειμένης τῆς λύμης τῶν αἰρέσεων καὶ ἀναθεμάτων βλασφημῶν ἐγγεγραμμένων: ebd. 62, 17 f.

199 Vgl. OHME, Konstantinopler Synoden (wie oben Fußnote 72) 292 f. 315.

200 *PmbZ*, Nr. 2689.

201 Dazu OHME, Wer hat den Dyotheletismus erfunden? (wie oben Fußnote 1) 114 – 122.

202 WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 77.

203 Der Papst bezeichnet Patriarch Paulos mehrfach als „unseren Bruder Paulos“. Vgl. J. SCHACHT, Der Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst von 641/42 in arabischer Überlieferung. *Orientalia N.S.* 5 (1936) 229–268, hier: 251 fol. 83b, Sp. 2; fol. 84a, Sp. 1.

204 Theodoros I pp., ep. synodica Paulo Patr. Const.: *PL* 129, 581B; 582 A.

205 Paulus II. Patr. Cpl., ep. synodica Theodoro I. pp. (ACO ser. II 2/1 p. 196, 16 – 204, 8); WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 104.

206 Liber Pontificalis LXX (I 333 DUCHESNE).

sie (αὐτούς) schriftlich und mündlich“.²⁰⁷ Dies entspricht nicht der kirchlichen Lage des Jahres 643.

6. Deshalb ist es auch unverständlich, dass der Briefschreiber die Bereitschaft signalisiert, für seine Dissidenz das Martyrium auf sich zu nehmen.²⁰⁸ Eine das Martyrium voraussetzende Verfolgungssituation ist zum Zeitpunkt des Briefdatums nicht gegeben und steht auch nicht in Aussicht. Das Thema kommt erst nach der Lateransynode mit ihren Anathematismen gegen drei Konstantinopler Patriarchen (Sergios, Pyrrhos und Paulos), Patriarch Kyros von Alexandrien, Bischof Theodor von Pharan und zwei kaiserliche Gesetze (*Ekthesis* und *Typos*) im Zusammenhang der Prozesse gegen Papst Martin I. (649–653)²⁰⁹ und Maximos Homologetes in den Jahren 653–662 auf und bestimmt dann das Selbstverständnis der Maximianer.²¹⁰

Damit legt sich m. E. die Lateransynode oder ihre Vorbereitung auch als Zeitpunkt für die Entstehung dieses Textes in seiner gegenwärtigen Gestalt nahe. Diese Synode tagte vom 5. – 31.10.649 als bischöflicher Gerichtshof und führte einen sog. Akkusationsprozess gegen die oben Genannten durch,²¹¹ der mit ihrer Anathematisierung endete. Weil nach der bis dahin geltenden Rechtslage dafür allein eine Ökumenische Synode zuständig gewesen wäre, sind die auf der Synode gehaltenen Reden von Anfang an auf die Legitimierung ihres Verfahrens konzentriert. Die Legitimität des römischen Vorgehens wird stets mit einer ausführlichen theologischen Entfaltung des päpstlichen universalen Lehr- und Jurisdiktionsprimates begründet. Dies trifft genauso auch für die auf der zweiten Sitzung der Synode verlesenen und für das rechtsförmige Verfahren substantiell bedeutsamen Anklageschriften und Petitionen zu. Bei diesen wiederum waren Anklagen aus dem Osten besonders wichtig, denn sie dienten der den Tatsachen widersprechenden Fiktion,²¹² dass die Anklagen „aus fast der gesamten Ökumene“ stammen und auch „fast alle Bischöfe im Osten“ dies alles verlangen.²¹³ Dies zu belegen ist

207 ἐπεὶ τοῖς θεοδιδάκτοις καὶ ἀποστολικοῖς ὑμῖν πατράσιν οὐχ ἐπόμενοι, ἐν γράμμασι καὶ ἀγράφως αὐτοὺς ἀναθεματίζομεν: Ep. Sergii Cyr. Theodoro I pp. (ACO ser. II 1, p. 62, 14–16 RIEDINGER). Ähnlich: ebd. 62, 23 f.

208 Μακρηγορίαν οὖν καὶ ἀντιρρήσεις τῶν ἐναντίων οὐ προϊέμεθα, ἔτοιμοι γὰρ καθεστήκαμεν ὑπὲρ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως [...] τὸ μαρτύριον ἀποδέξασθαι: ebd. 62, 7–9.

209 *PmbZ*, Nr. 4851.

210 Vgl. OHME, Martyrium (wie oben Fußnote 1), 306–346.

211 Zum Folgenden vgl. OHME, Lateransynode (wie oben Fußnote 172).

212 Vgl. ebd. 139 f., 145 f.

213 Ebd., 118, 126.

auch die zentrale Funktion des Sergios-Briefes, der mit den Anklageschriften des palästinischen Bischofs Stephanos von Dora und der 36 östlichen Mönche zusammengesehen werden muss. Alle drei setzten mit einer Bestätigung des römischen Universalprimates ein und befördern die Behauptung östlicher Zustimmung zum Vorgehen der Synode.²¹⁴ Dabei spielen auch die in der Anklageschrift der Mönche ultimativ geforderten namentlichen Anathematismen gegen die Angeklagten eine besondere Rolle,²¹⁵ eine Forderung, die durch den darauffolgenden Sergios-Brief nochmals unterstützt wird. Auf der Lateransynode tritt weiterhin erstmals die Argumentation mit dem *Tomus Leonis* in den Vordergrund.²¹⁶

Seit den Untersuchungen zu den Akten der Lateransynode durch R. RIEDINGER im Rahmen seiner Edition ist klar, dass der Text der Akten von der um Maximus Homologetes in Rom versammelten Gruppe östlicher Mönche seit 646/47 in griechischer Erstfassung vollständig vor Beginn der Synode formuliert, mit älteren Dokumenten kompiliert und mit örtlicher Hilfe ins Lateinische übersetzt worden war.²¹⁷ Dabei scheute man sich auch nicht, unerwünschte Dokumente und Tatsachen zu unterdrücken oder so selektiv heranzuziehen, bis sie dem eigenen Vorgehen entsprachen. Dies betraf vor allem das Verschweigen des ersten Honoriusbriefes an den Konstantinopler Patriarchen Sergios und überhaupt die Person des Honorius, weiterhin die verkürzte Heranziehung der Akten der Konstantinopler Synoden des Sergios und Pyrrhos und die damit verbundene Um-datierung der Synode des Sergios und damit auch der *Ekthesis* auf 638.²¹⁸ Genauso

214 Ebd., 125 – 129.

215 Ebd., 136.

216 Ebd., 129 f.

217 RIEDINGER hat klar beweisen können, dass der gesamte lateinische Aktentext (ausgenommen sind nur wenige in die Akten aufgenommene original lateinische Texte) einschließlich aller auf der Synode gehaltenen Reden eine Übersetzung aus dem Griechischen darstellt. Und weil der von der Synode dogmatisierte und in den Reden vertretene Dynenergismus und Dyotheletismus bis in einzelne Formulierungen hinein vollständig der maximianischen Argumentation entspricht, ist auch klar, wer mit der Erstellung der Texte vor der Synode befasst gewesen ist. Inzwischen konnte aufgrund von kunstgeschichtlichen Untersuchungen sogar wahrscheinlich gemacht werden, wo diese Arbeiten durchgeführt wurden, nämlich in der Palastkirche Sta. Maria Antiqua auf dem Palatin. Vgl. RIEDINGER, *Kleine Schriften* (wie oben Fußnote 172); E. RUBERY, *Papal opposition to imperial heresies: text as image in the Church of Sta. Maria Antiqua in the time of Pope Martin I (649 – 54/5)*. *Studia Patristica* 50 (2011) 3 – 29; DIES., *Conflict or collusion? Pope Martin (649 – 654/55) and the exarch Olympius in Rome after the Lateran Synod*. *Studia Patristica* 52 (2012) 339 – 374. Dieses Ergebnis kann nicht durch die in Fußnote 172 genannten Studien von Conte, Price und Cubitt in Frage gestellt werden. Problematisch war nur Riedingers Hypothese, dass den Synodalen dann der fertige Text nur noch vorgelesen worden ist. Vgl. insgesamt jetzt OHME, *Lateransynode* (wie oben Fußnote 172).

218 OHME, *Konstantinopler Synoden* (wie oben Fußnote 72).

aber wurde auch die Synode von Zypern v. J. 636 und die Haltung des Erzbischofs Arkadios verschwiegen.²¹⁹ Hier kam dem Sergios-Brief nun die Aufgabe zu, eine Erklärung für die Haltung der Kirche von Zypern zu bieten und deren angeblich tatsächliche Überzeugung als über jeden Zweifel erhaben darzustellen. Sollte der Erzbischof von Konstantia tatsächlich in Reaktion auf die *Propositio* Papst Theodoros' I. i. J. 643 mit einer Zustimmung zu den Vorwürfen des Papstes reagiert haben, so ist nach dem Befund der obigen Analyse m. E. davon auszugehen, dass dessen Schreiben im Vorfeld der Lateransynode einer umfassenden „Anpassung“ an deren aktuelle Bedürfnisse unterzogen wurde. Wir müssen zumindest mit einem verunechteten Text rechnen, wobei auch eine vollständige Neufassung m. E. nicht ausgeschlossen werden kann. Das Äußerste, was sich für das Briefdatum konzedieren ließe, wäre eine zustimmende Reaktion des Sergios auf die Forderung des Papstes, die *Ekthesis* abzulehnen und einen nachträglichen kanonischen Prozess gegen den ehemaligen Patriarchen Pyrrhos mit Verurteilung durchzuführen. Sergios könnte im Zusammenhang der Thronwirren nach dem Tod des Herakleios auf Distanz zu dessen anscheinend während der kurzen Herrschaft Martinas erneuerter Religionspolitik²²⁰ gegangen sein. Sein Bekenntnis und das seiner Synode, „bis heute“ geschwiegen zu haben, erlaubt jedoch nur die Annahme eines stillen Protests. Auch bei einem zustimmenden Antwortschreiben an den Papst ist jedoch nicht mit einer öffentlichen Dissidenz im Stil des Briefes zu rechnen. Dies ist m. E. schon deshalb unwahrscheinlich, weil Zypern nach den in den Jahren 636–642 erfolgten arabischen Eroberungen Syropalästinas und Ägyptens militärisch im Zentrum des byzantinischen Interesses lag. „The Byzantines regrouped in Cyprus“ nach 636/37, und nach 642 war Zypern „on the frontline“. Der Versuch, im Jahr 645 ein Expeditionskorps in Ägypten zu landen, wurde von Zypern aus gestartet.²²¹ Die byzantinische Verwaltung der Insel war als „dual governance“ organisiert,²²² insofern der Erzbischof und alle seine Bischöfe daran unmittelbar beteiligt waren. Selbst nach den arabischen Überfällen in den Jahren 649 und 653 war trotz sich verändernder politischer Lebensbedingungen

219 An der Lateransynode hat nicht Bischof Leontios von Neapolis auf Zypern, der Verfasser der Vita des Ioannes Eleemon, teilgenommen, wie Chrysovalantis KYRIACOU neuerdings behauptet (vgl. DERS., A microhistoric of monastic networks in Late Antique Mediterranean. *Post Augustum* 4 (2020) 32–39, hier: 38 mit Anm. 51. Der Synodale Leontius von Neapolis, der in den Anwesenheitslisten an 83. Stelle, in der Subskriptionsliste zu den Anathematismen an 87. Stelle auftaucht (ACO ser. II 1, p. 6,16;399,37 RIEDINGER), ist der namensgleiche Bischof von Neapel. Ein zypriotischer Bischof wäre nicht unter die italischen Bischöfe eingereicht worden, sondern gesondert, wahrscheinlich prominent vor den italischen Suffraganen aufgelistet worden.

220 Vgl. dazu BOOTH, Last years (wie oben Fußnote 110) 544–550.

221 ZAVAGNO, Cyprus (wie oben Fußnote 10) 73.

222 METCALF, Byzantine Cyprus (wie oben Fußnote 10) 355–362.

die byzantinische Verwaltung und Militärbürokratie auf der Insel präsent.²²³ Dazu gehörte weiterhin auch die Einbeziehung des Erzbischofs und der Bischöfe in das byzantinische Steuersystem.²²⁴ Dies alles fällt in die Regierungszeit des Sergios. Der von den Maximianern berichtete „Schiffbruch“²²⁵ ist angesichts dieser Lage auf Zypern naheliegend.

Die Akten der Lateransynode sind noch 649 in lateinischer und griechischer Fassung mit einem Brief Papst Martins nach Konstantinopel geschickt worden;²²⁶ ein Brief des Papstes an Sergios von Zypern ist nicht überliefert.²²⁷ Es ist m. E. nicht davon auszugehen, dass der Erzbischof von Konstantia seinen Brief in der Fassung der Akten der Lateransynode je zu Gesicht bekommen hat.

Zusammenfassung und Fazit

Als nach dem Staatsstreich des Herakleios (610–641) erste Anzeichen eines erneuten Versuchs, mit den antichalcedonensischen Kirchen des Ostens zu einer Verständigung zu kommen, sichtbar wurden, war auch Zypern und seine seit 431 autokephale Kirche von den damit verbundenen Ereignissen zunehmend betroffen. Es war bereits kein Zufall, dass die Wahl eines dafür geeigneten alexandrinischen Patriarchen, in dessen Machtbereich die größte Anzahl der dissidentierenden, aber selbst zerstrittenen Gruppen lebte, auf den Sohn einer aristokratischen Familie aus dem zyprischen Amathus fiel. Diese hatte Herakleios bei seiner Usurpation wohl materiell unterstützt, und deren Sohn Ioannes zeichnete sich durch einen liebenswürdigen und friedfertigen Charakter im Um-

223 ZAVAGNO, Cyprus (wie oben Fußnote 10) 74–82; R.-J. LILLIE, Zypern zwischen Byzantinern und Arabern (7.–10.Jh.), in J.G. Deckers / M.-E. Mitsou / S. Rogge (Hrsg.), Beiträge zur Kulturgeschichte Zyperns von der Spätantike bis zur Neuzeit. Münster/New York 2005, 65–89.

224 „It is perfectly clear, however, that the imperial government continued to supplement the money supply in these years and almost certain that Byzantine taxation continued. The administration of the province by bishops, *illoustrioi*, and imperial administrators went on as before.“ – „The central government continued to be a driving force in the economic life of the province until c. 663/4“: METCALF, Byzantine Cyprus (wie oben Fußnote 10) 380, 381 f.

225 S. oben Fußnote 172. In der von Theodoros von Paphos verfassten Vita des Hl. Spyridon wird deren Verlesung bei einer Bischofsversammlung zum Fest des Heiligen am 14. 12. 655 in Trimithus berichtet. Unter den Teilnehmer war neben Erzbischof Sergios auch der kretische Erzbischof Paulos, der sich auf einer Reise von Alexandrien nach Konstantinopel befand. Vgl. P. VAN DEN VEN, La légende de S. Spyridon évêque de Trimithonte. *Bibliothèque du Muséon*, 33. Louvain 1953, 89, 6–90, 3; Kommentar *109–*110. Vgl. dazu auch ZAVAGNO, Cyprus (wie oben Fußnote 10) 77.

226 Vgl. OHME, Lateransynode (wie oben Fußnote 172) 154 mit Anm. 257.

227 Zu den überlieferten Briefen vgl. WINKELMANN, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 114–124.

gang mit Menschen aus – auch mit Gegnern! Die Erhebung dieses Laien zum Patriarchen von Alexandrien (610 – 619), die vom Kaiser mit Nachdruck durchgesetzt wurde, war offensichtlich mit konkreten Erwartungen im Zusammenhang der geplanten Versöhnungspolitik verbunden. Dazu gehörte die enge Kooperation mit Niketas, dem Cousin des Kaisers und *praefectus augustalis* von Ägypten, die durch *adelphopoiesis* und *synteknia* in einer rituellen Verwandtschaft religiös verankert wurde. Zu den Aufgaben des Niketas gehörte es offensichtlich, die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit von wesentlichen Teilen der severianischen Antichalcedonenser Ägyptens und Syriens mit staatlicher Hilfestellung zu befördern. Unter seiner Vermittlung ist dies i. J. 616/17 gelungen. Die Unionsdokumente lassen wesentliche methodische Voraussetzungen erkennen, die den Erfolg ermöglichten. Dazu gehörte die Bereitschaft, die literarischen polemischen Argumentationen der Vergangenheit nicht als Anknüpfungspunkt der Verhandlungen zu nehmen und der vollständige Verzicht auf Anathematismen im gemeinsamen Beschluss. Patriarch Ioannes Eleemon hatte sich diesem Engagement des Niketas anscheinend nicht in den Weg gestellt. Auch durch seine fürsorgliche, uneigennützig und unparteiische Amtsführung gegenüber der gesamten Bevölkerung unabhängig von der kirchlichen Orientierung hat er den kaiserlichen Erwartungen durchaus entsprochen. Allerdings stand er bald je länger je mehr unter dem Einfluss von Ioannes Moschos und dem Sophisten und späteren Patriarchen von Jerusalem, Sophronios, die er in theologischen Fragen als Autorität betrachtete und denen er „ohne zu zögern gehorchte, als seien sie Väter“. Dadurch wurde dieser der Kirche von Zypern entstammende Hierarch mit dem Geist rigoroser und polemischer Abgrenzung und Verurteilung konfrontiert, der ihm in zwei führenden Vertretern des palästinischen Mönchtums begegnete. Ioannes Eleemon hat sich diesen Autoritäten gebeugt, obwohl er sich damit von seiner zyprischen religiösen Sozialisation entfremdet haben muss. So gehörte zu seinen Maßnahmen nicht nur die strikte schriftliche Festlegung aller seiner Kleriker auf die chalcedonensische synodale und kanonische Tradition, sondern auch das Verbot des Trishagion-Hymnus mit dem bei den Antichalcedonensern üblichen Zusatz, obwohl ihm diese Praxis aus der Kirche von Zypern vertraut gewesen sein musste. Unter dem Einfluss von Moschos und Sophronios scheint es gegen Ende seines Patriarchats zu einer Entfremdung gegenüber der Konstantinopler Versöhnungspolitik gekommen zu sein. Maximus Homologites berichtet jedenfalls, dass er seine Kooperation bei der Kontaktaufnahme des Konstantinopler Patriarchen Sergios mit dem severianischen „Paulianisten“ Georgios Arsas demonstrativ verweigerte.

Als Herakleios während seiner Perserfeldzüge erstmals persönlich den Kontakt zu einem führenden Antichalcedonenser suchte und bei dem armenischen Bischof von Theodosiupolis, Paulos (Monophthalmos) theologisch auf Wider-

stand stieß, führte dies i. J. 624/5 zu dessen Exilierung nach Zypern. Der Kaiser wollte damit anscheinend die Möglichkeit antiunionistischer Agitation des Paulos bei den Armeniern verhindern, mit denen dann i. J. 631 die Kircheneinheit auch wiederhergestellt werden konnte. Paulos wurde deshalb unter die Aufsicht des Erzbischofs von Konstantia, Arkadios (624/25 – 641/42), gestellt. Dieser ist nicht ein Anführer der „Monophysiten“ in Zypern gewesen, und die kaiserliche *iussio* in dieser Angelegenheit sollte auch nicht dazu dienen, in der Kirchen von Zypern eventuelle Proteste gegen seine Versöhnungspolitik zu verhindern. Die in der *iussio* enthaltene theologische Erklärung, „die der Rede von zwei Wirkweisen (ἐνέργεια) nach der Einung (sc. der beiden Naturen) bei unserem Herrn Jesus Christus entgegentrat“, sollte vielmehr der Agitation des Paulos entgegenwirken, der den Chalcedonensern anscheinend unter Berufung auf den bei ihren Gegnern verhassten *Tomus Leonis* unterstellte, dass das Dogma von Chalcedon darauf und damit auf die Zerreißung der Person Jesu Christi hinauslaufe. Die in dieser *iussio* erfolgte erstmalige öffentliche Proklamation der miaenergetischen theologischen Basis für die Einigungsbestrebungen war an Arkadios von Zypern gerichtet und mit Sanktionen gegen Opponenten auf der miaphysitischen Seite bewehrt! Dasselbe Schicksal wie Paulos hat anscheinend auch den severianischen Metropolit von Edessa, Isaias, ereilt. Arkadios muss das besondere Vertrauen des Kaisers genossen haben.

Dieses Vertrauen wurde bestätigt, als Sophronios nach dem Scheitern seiner Interventionsversuche gegen die ägyptische Union des Kyros von Alexandrien mit der Majoritätsgruppe der dortigen Severianer („Theodosianer“) i. J. 633 den Versuch unternahm, Arkadios für seine Überzeugungen zu gewinnen. Der Erzbischof von Zypern war der letzte Vorsteher einer autokephalen Kirche im Osten, den er noch hätte gewinnen können. Sophronios wick dabei in seinem umfangreichen dogmatischen Schreiben auf das Thema des Trishagions mit Zusatz aus, das er als Häresie und Blasphemie bandmarkte. Er machte dabei deutlich, dass er trotz seines Versprechens gegenüber Patriarch Sergios von Konstantinopel, in der Energienfrage nicht weiter zu agitieren, dieses Thema nicht als erledigt betrachtete, deshalb aber ins Grundsätzliche auswich, indem er die der Unionspolitik zugrundeliegende Anwendung der *Oikonomia* in Lehrfragen prinzipiell ablehnte. Als Verfechter konsequenter *Akribeia* in allen kirchlichen Belangen war er sogar der Überzeugung, dass eine möglichst umfassende theologische Definition des Glaubensgutes der Ausbreitung des Christentums dienlich sei. Die anmaßende Aufforderung des noch nicht zum Patriarchen erhobenen Sophronios an Arkadios, jede liturgische Gemeinsamkeit mit den „Häretikern“ zu beenden, stieß bei Arkadios freilich auf taube Ohren. Daraus lässt sich eindeutig auf die in Zypern verbreitete Praxis des Trishagions mit Zusatz auch bei den Chalcedonensern schließen. Als Patriarch von Jerusalem hat Sophronios nach Abfassung seiner

Synodika ca. 635 nochmals die Initiative ergriffen, um nunmehr auf gesamt-kirchlicher Ebene seine dyenergetische Christologie und seine Theologie liturgisch-sakramentaler Abgrenzung durchzusetzen. Die Anregung dazu kam von seinem Schüler Maximos Homologetes, der ihm riet, Arkadios zu bitten, eine Synode zu diesen Fragen einzuberufen. Diese Synode fand i. J. 636 in Zypern – wohl in Konstantia – statt und war mit Ausnahme des vakanten Stuhles von Antiochien gesamt-kirchlich besetzt. Die 46 Synodalen konnten sich jedoch nicht auf ein gemeinsames Urteil verständigen und Arkadios sich mit seinem Vorschlag der Anathematisierung der Lehre des Maximos und Sophronios nicht durchsetzen. Es erfolgte hier also keine Verurteilung beider. Man verständigte sich aber darauf, die Entscheidung in der Kontroversfrage dem Kaiser zu überlassen. Herakleios hat darauf i. J. 636/37 die sog. *Ekthesis* erlassen, die einen öffentlichen Streit darüber untersagte, ob es notwendig sei, von *einem* Wirken oder zwei Wirkweisen/Energien Christi zu reden, indem jede weitere Rede von *einem* Wirken oder zwei Wirkweisen/Energien Christi verboten wurde. Die Überwindung des Streites wurde in der vermeintlichen Konsensformel von dem einen Willen Christi gesucht, mit der allerdings kein neues Dogma formuliert werden sollte. Dieses Edikt wurde in Konstantinopel synodal bestätigt und von allen an der Synode von Zypern beteiligten Kirchen – also auch von den Kirchen von Zypern und Jerusalem – rezipiert. Der Erzbischof von Zypern hat in diesem Zusammenhang offensichtlich das Vertrauen aller Beteiligten genossen. Er begegnet uns als Verteidiger einer geistlichen und theologischen Haltung, die nach Möglichkeiten der Verständigung mit den Antichalcedonensern suchte, um die kirchlichen Spaltungen in den Kirchen des Ostens zu überwinden. Arkadios war damit ein Gegner einer rigoristischen und integralistisch-zelotischen Anwendung der *Akribeia* im Bereich von Liturgie und Lehre. In dieser Haltung ist er Herakleios anscheinend auch bis zum Schluss persönlich verbunden gewesen. Diese Erkenntnis hat auch Folgen für die Beantwortung der Frage, wie das Fehlen des sog. monenergetisch-monotheletischen Streites und des Patriarchentitels für Sophronios in der von Arkadios bei Leontios von Neapolis in Auftrag gegebenen Ergänzung der ersten Vita des Ioannes Eleemon von Ioannes Moschos und Sophronios zu verstehen ist.

Die Untersuchung der sechs Briefe des Maximos Homologetes an den zyprischen Mönch, Diakon, späteren Presbyter und möglicherweise auch *Oikonomos* des Erzbischofs, Marinos, hat keinerlei Indizien für eine Zustimmung des Marinos oder des Arkadios zur dyotheletischen Christologie des Maximos ergeben. Sie dokumentieren vielmehr einen intensiven theologischen Meinungsaustausch und konfrontieren Maximos mit den Argumenten seiner Gegner. Das älteste Schreiben von ca. 636 (ep. 20) bestätigt außerdem die Folgen der Synode von Zypern für Maximos und macht deutlich, dass Maximos auf Drängen des Sophronios Kontakt zu diesem ihm wahrscheinlich unbekanntem Mönch aus dem Umfeld des Arkadios

aufgenommen hat. Es war dabei seine Absicht, über Marinus auf den Erzbischof von Zypern einzuwirken. Die dabei deutlich werdende Geringschätzung der Autorität synodaler und kirchenamtlicher Entscheidungen und die asketisch-mönchische Beanspruchung höherer theologischer Erkenntniskompetenz stellt eine der Grundlagen der gesamten in den folgenden Jahren durchgeführten Kampagne des Maximus gegen die *Ekthesis* und ihre Anhänger dar. Eine erfolgreiche Einflussnahme auf den Erzbischof wird auch nicht dadurch wahrscheinlicher, weil Maximus ca. 645 behauptet hat, dass Arkadios bis zu seiner letzten Lebensstunde nicht aufgehört habe, die Anhänger der *Ekthesis* zu bitten, von ihrer Häresie Abstand zu nehmen. Unter Berücksichtigung des Kontextes dieser Aussage und der Absicht des Briefes, in dem sie formuliert wurde (opusc. 12), wird klar, dass sie vielmehr Bestandteil einer umfassenderen Umdeutung der Haltung zentraler Gestalten des monenergetisch-monotheletischen Streites der 630er Jahren gewesen ist. Es geht dabei um Sophronios, Papst Honorius, Kaiser Herakleios und eben auch Arkadios. Deren Positionierungen standen der inzwischen betriebenen Kampagne mit dem Ziel der Anathematisierung der *Ekthesis* und der Konstantinopler Patriarchen Sergios, Pyrrhos und dann auch Paulos, des alexandrinischen Patriarchen Kyros und des Bischofs Theodor von Pharan substantiell im Wege und wurden in diesem Schreiben durch das Verschweigen von Fakten, Ausweichen ins Allgemeine und Verfälschung von Tatsachen neutralisiert. Für die tatsächliche Haltung des Arkadios lassen sich daraus keine Rückschlüsse gewinnen. Ein ähnliches Urteil muss auch über den Brief des Nachfolgers von Arkadios, Sergios (642–nach 655) an Papst Theodoros I. (642–649) gefällt werden. Dieser Brief enthält eine entschiedene Zustimmung zur dyotheletischen Position des Papstes, fordert persönliche Anathematismen und enthält die Bereitschaft zum Martyrium – dies alles im Namen der gesamten Synode der Kirche von Zypern. Das Schreiben ist Teil der Akten der als Akkusationsprozess durchgeführten Lateransynode von 649. Es dient auf deren zweiter Sitzung zusammen mit zwei Anklageschriften aus dem Osten als Nachweis ihrer beanspruchten Autorität, einen Häresiprozess gegen die oben Genannten durchzuführen und dazu auch „von fast allen Bischöfen aus dem Osten“ aufgefordert worden zu sein. Die Analyse des Briefes hat gezeigt, dass dieser Text wegen seiner papatologischen, theologischen und zeitgeschichtlichen Aussagen und Argumentationen nicht an dem angegebenen Datum 29.5.643 geschrieben worden sein kann. Er lässt sich vielmehr nur aus dem Kontext der Lateransynode verstehen und muss zumindest für diese verunechtet oder sogar neu verfasst worden sein. Zudem bezeugt er, dass Arkadios und auch Sergios bis dahin sich mit keinem Wort gegen die *Ekthesis* und die Konstantinopler Kirchenpolitik ausgesprochen hatten. Es handelt sich um einen Versuch, Arkadios und die ganze Kirche von Zypern aktuell für die Absichten der Lateransynode zu vereinnahmen.

Nach der Lateransynode konzentrierten sich alle mit dem sog. monenergetisch-monotheletischen Streit verbundenen Ereignisse ganz auf das Verhältnis der Kirchen von Konstantinopel und Rom. Dies entspricht der grundlegend veränderten politischen Lage im Osten, die ab 649 auch Zypern direkt betraf. Die komplexe Situation der Insel nach den arabischen Überfällen von 649 und 653 und der damit verbundene neue politische Status der Insel²²⁸ haben andere Themen und Fragen dominant werden lassen. Im Zusammenhang der christologischen Kontroverse des 7. Jh.s begegnet uns die Kirche von Zypern erst wieder in ihren Teilnehmern am VI. Ökumenischen Konzil, das unter Kaiser Konstantin IV. (668–685)²²⁹ vom 7.11.680–16.9.681 im Kuppelsaal (Trullos) des Konstantinopler Kaiserpalastes tagte. Dieses Konzil ist in einer für die Geschichte der ökumenischen Synoden singulären Art und Weise vom Kaiser vollständig gelenkt gewesen, um das von ihm erstrebte Ziel der Wiederherstellung der Lehreinheit mit der römischen Kirche im Zusammenwirken mit den päpstlichen Legaten zu erzwingen. Der dabei durchgesetzte theologische Umschwung einschließlich der namentlichen Anathematisierung von zehn chalcedonensischen Theologen gegenteiliger Überzeugung – darunter nunmehr vier Konstantinopler, einem alexandrinischen und einem antiochenischen Patriarchen –, führte zu einer tiefen Demütigung der Kirche von Konstantinopel und der großen Mehrzahl ihrer theologisch denkenden Hierarchen.²³⁰ Der zu Beginn der Synode unklare Ausgang der Verhandlungen hatte eine abwartende Haltung der Bischöfe zur Folge, als im September 680 die Einladungen zur Synode verschickt wurden. So sind auf den entscheidenden ersten acht Sitzungen zwischen dem 7.11.680 und dem 8.3.681 nur 42 Bischöfe anwesend gewesen. Unter ihnen war bezeichnenderweise kein einziger Zypriot. Erzbischof Epiphianos nahm nicht an der Synode teil. Von den zwölf Bistümern Zyperns²³¹ waren allein Theodoros von Trimithus,²³² der als Stellvertreter des Erzbischofs unterschrieb, Stratonikos von Soloi²³³ und Tychon von Kition²³⁴ er-

228 Vgl. dazu LILIE, Zypern (wie oben Fußnote 222); ZAVAGNO, Cyprus (wie oben Fußnote 10) 77–91; METCALF, Byzantine Cyprus (wie oben Fußnote 10) 380–385, 395–425.

229 *PmbZ*, Nr. 3702.

230 Vgl. dazu jetzt OHME, Rom (wie oben Fußnote 4).

231 Nach dem Bericht des angelsächsischen JerusalemPilgers Willibald vom Beginn des 8. Jh.s hatte die Kirche von Zypern in dieser Zeit insgesamt 12 Bistümer. Vgl. LILIE, Zypern (wie oben Fußnote 222), 72. G. FEDALTO, *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, I. Patriarchatus Constantinopolitanus; II. Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus. Padua 1988, 875–888, verzeichnet 14 Bistümer.

232 *PmbZ*, Nr. 7342.

233 *PmbZ*, Nr. 7146.

234 *PmbZ*, Nr. 8536.

schienen. Sie nahmen alle erst ab der 14. Sitzung am 5.4.681 teil.²³⁵ Wie die meisten anderen der insgesamt nur 165 Bischöfe kamen auch sie erst hinzu, als alle wesentlichen Entscheidungen bereits gefallen waren, in die sie sich nun fügten.

Als Fazit ist festzuhalten, dass die Kirche von Zypern bei den Konstantinopler Maßnahmen der Versöhnungspolitik mit den antichalcedonensischen Kirchen des Ostens ein loyaler und aktiver Partner war. Insbesondere unter Erzbischof Arkadios (624/25 – 641/42) war sie Exilsort für deren Gegner und i. J. 636 Tagungsort einer bedeutenden fast gesamtkirchlich beschickten Synode. Die daraus entstandene *Ekthesis* wurde auch in Rom und Jerusalem rezipiert. Arkadios wandte sich sowohl gegen die von Sophronios verlangte Ablehnung jeder *Oikonomia* als auch gegen die von diesem propagierte strikte sakramentale und dogmatische Abgrenzung von den Antichalcedonensern. Das Trishagion mit Zusatz wurde in Zypern weiterhin praktiziert! Auch Maximus ist es nach 636 nicht gelungen, über den zypriotischen Priestermonch Marinos auf die Haltung des Arkadios Einfluss zu nehmen. Seine sechs Briefe an Marinos bieten keinerlei Anhaltspunkte für eine dyenergetische oder dyotheletische Haltung der Kirche von Zypern. Selbst der Nachfolger der Arkadios, Sergios (642 – nach 655), bezeugt in seinem Brief von 643, dass es bis dahin keinen Protest gegen die Konstantinopler Kirchenpolitik auf Zypern gab. Dieses auf der Lateransynode von 649 präsentierte Schreiben einer entschiedenen dyenergetischen und dyotheletischen Haltung der ganzen Kirche von Zypern wurde für diese Synode verunechtet oder sogar völlig neu verfasst. Auch nach 643 ist öffentlicher Dissens aus der Kirche von Zypern weder festzustellen noch auch eigentlich zu erwarten.

235 Vgl. RIEDINGER, Präsenz- und Bischofslisten (wie oben Fußnote 169) 14–17.