

Heinz Ohme

Das 7. Ökumenische Konzil von Nicaea (787) und die Bildertheologie des Johannes von Damaskus

Die magistrale Edition der Akten des 7. Ökumenischen Konzils (787) durch Erich Lamberz¹ stellte den Herausgeber nicht nur durch die komplizierte Überlieferungslage und den bis dahin philologisch, historisch und theologisch kontroversen Diskussionstand vor außerordentliche Herausforderungen. Hinzu kam auch noch die Unmenge der patristischen Testimonia, die zu identifizieren und deren Textbestand und Authentizität in den Protokollen der ersten fünf Sitzungen kritisch zu bewerten waren. Der entsprechende Index enthält dazu 84 Einträge,² unter denen aber kein einziger zu Johannes von Damaskus (ca. 675–ca. 750)³ zu finden ist. Kein einziges der Werke des Damaszeners wird in den Akten namentlich zitiert. Auf den ersten Blick muss dies überraschen. Denn die drei Λόγοι ἀπολογητικοί des Jerusalemer Mönches „gegen diejenigen, die die heiligen Ikonen verleugnen“⁴ aus der Frühzeit des Bilderstreites⁵ waren ohne Zweifel die wichtigste und wirkungsgeschichtlich bedeutendste Schrift zur Bildertheologie. Erstmals bieten sie eine „systematische Begründung des Kultes der Bilder in der Kirche“, wobei der Damaszenener „nicht nur alle bisher vorgebrachten Argumente sammelt und ordnet, sondern

1 Concilium Universale Nicaenum Secundum. Ed. E. LAMBERZ. *ACO* II, 3/1–3. Berlin / New York 2008 / 2012 / 2016; Vgl. dazu die Rezensionen von H. OHME: *AHC* 40 (2008) 213–219; *AHC* 45 (2013) 220–221; *AHC* 48 (2016/17) 225–228. Englische Übersetzung der Akten auf der Grundlage der Edition von Lamberz: *The Acts of the Synod of Nicaea (787)*, translated with notes and an introduction by R. PRICE. *Translated Text for Historians*, 68. Liverpool 2018.

2 Siehe G. DUURSMA, Index (*ACO* II, 3/3, 985–987 LAMBERZ).

3 PmbZ, Nr. 2969.

4 B. KOTTER (Ed.), Johannes von Damaskus, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*. PTS, 17. Berlin / New York 1975.

5 Traditionell wurden die *Logoi* früh nach 726 und 730 datiert. So noch: H.-G. THÜMMEL, Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787. Paderborn u.a. 2005, 46f. 54. Es mehren sich jedoch die Stimmen, die den 1. *Logos* als Antwort auf die *Peuseis* Konstantins V. und den 2. *Logos* in Erwartung der bevorstehenden Synode von Hiereia (754) geschrieben sehen und so zu einer späteren Datierung gelangen. Siehe P. SPECK, Artabasdos, der rechtläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. *Poikila Byzantina*, 2. Bonn 1981, 179–243; P. SPECK, Bild und Bilderstreit in Byzanz, in M. Brandt / A. Effenberger, *Die Macht der Bilder*. Katalog, Hildesheim 1998, 56–67; L. BRUBAKER / J.F. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era ca. 680–850: A history*. Cambridge 2011, 120. 183–187.

sie auch in wesentlichen Punkten neu durchdenkt, erweitert und absichert“.⁶ In den Konzilsakten lassen sich zwar Parallelen zu diesen und anderen seiner Schriften feststellen,⁷ die sich aber stets nur auf auch von Johannes herangezogene Testimonia beziehen. Sie beweisen jedenfalls nicht, dass die Werke des Damaszeners den Teilnehmern des II. Nicaenums oder den Organisatoren des Konzils bekannt gewesen sind oder sogar von ihnen benutzt wurden. Häufig wird daraus der weitreichende Schluss gezogen, dass diese Apologien nicht bekannt oder zumindest „unbenutzt“ gewesen seien.⁸ Ergänzt wird diese Aussage häufig mit dem Urteil, dass die Bildertheologie des 7. Ökumenischen Konzils als dürftig zu qualifizieren sei,⁹ und dazu auch auf den geringen Umfang des Horos¹⁰ von 787 im Vergleich mit dem von Hiereia hingewiesen. H.-G. Thümmel hat außerdem noch argumentiert, dass „auch seine neuplatonisch geprägte Bilderlehre vom Konzil nicht übernommen worden“ sei.¹¹

Nun findet sich der Name des Johannes von Damaskus allerdings zweimal in den Akten des II. Nicaenums. Zum einen in der 6. Sitzung in einem Zitat des Horos der bilderfeindlichen Synode von Hiereia (754), die ihn zusammen mit Patriarch Germanos¹² und Georgios von Zypern¹³ anathematisierte. Johannes traf das Anathema sogar viermal, allerdings unter seinem Patronym „Mansur“.¹⁴ Anathe-

6 K. WESSEL, Dogma und Lehre in der Orthodoxen Kirche von Byzanz, in C. Andresen (Ed.), Handbuch der Dogmen – und Kirchengeschichte. Göttingen 1982, I, 299.

7 Siehe G. DUURSMA, Index (ACO II, 3/3, 1028f. LAMBERZ).

8 M.-F. AUZÉPY, De la Palestine à Constantinople (VIIIe–IXe siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène. *TM* 12 (1994) 183–218. 193: „il ne fut pas utilisé par les hautes instances de l'Église byzantine.“ Übernommen von BRUBAKER / HALDON, Iconoclast era (wie oben Anm. 5) 188; THÜMMELE, Konzilien (wie oben Anm. 5), 181; E. LAMBERZ, Concilium Nicaenum II. (ACO II 3/2), Einleitung VIII Anm. 4, allerdings im Zusammenhang seiner Ablehnung einer Abhängigkeit der Konzilsakten von den Florilegien der *Logoi*.

9 So z.B. H.-G. BECK, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. *Die Kirche in ihrer Geschichte*, 1, D1. Göttingen 1980, 79: „keinerlei theologische Brillanz“; THÜMMELE, Konzilien (wie oben Anm. 5) 181: „mager“.

10 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 820, 12–828, 17 LAMBERZ).

11 THÜMMELE, Konzilien (wie oben Anm. 5) 181. Dieser Hypothese kann hier aus Raumgründen nicht nachgegangen werden. Sie bedürfte einer eigenen Untersuchung. Jedenfalls wird die von Thümmel gebotene Begründung (ebd. 54–57) der Bildertheologie des Damaszeners nicht gerecht.

12 PmbZ, Nr. 2298.

13 PmbZ, Nr. 2157.

14 Johannes wurde als Sohn des Sergios (Sargūn) ibn Mansūr geboren. Die Familie hatte sich in den Dienst der Umayyaden gestellt und war für die Steuererhebung zuständig. Nach einem Umschwung in der Religionspolitik des Kalifats begab er sich nach Jerusalem, um dort Mönch und Priester zu werden. AUZÉPY, Palestine (wie Anm. 8), 197, hält es für möglich, dass Mansur der „weltliche“ Eigenname des Damaszeners und Johannes sein Mönchsname war.

matisiert wurde er als „Ikonenanbeter und Fälscher“, als „Beleidiger Christi“ und „Verschwörer gegen das Reich“ sowie als „Lehrer der Gottlosigkeit und Fehldeuter der Hl. Schrift“.¹⁵ Das zweite Mal wird er am Schluss der 7. Sitzung des II. Nicaenums erwähnt, wieder zusammen mit Germanos und Georgios und jetzt nur mit seinem Vornamen Johannes. Zusammen mit den beiden wurde er nun allerdings zum Abschluss des Konzils akklamiert und als „Verkünder der Wahrheit“ dem ewigen Gedenken anbefohlen in der Überzeugung, dass die „Dreifaltigkeit die Drei verherrlicht hat“. Das Protokoll schließt mit der Bitte, dass „wir durch das Erbarmen und die Gnade“ Christi, die Fürbitten der Gottesgebälerin und aller Heiligen „gewürdigt werden, ihren Reden zu folgen“.¹⁶ Das sind die letzten Worte des Protokolls des II. Nicaenums! M.-F. Auzépy wollte darin nicht mehr als eine Antwort „de façon quasi anecdotique“ auf die Anathematismen von Hiereia erblicken.¹⁷ M.E. wird damit nicht nur die Bedeutung konziliarer Akklamationen¹⁸ verkannt, sondern auch deren Inhalt. Nun sind schon die Anathematismen von Hiereia ohne die Kenntnis der Bilderreden des Johannes nicht denkbar. Umso mehr stellt sich die Frage, ob es angesichts der letzten Worte des II. Nicaenums naheliegt, dass die *Logoi* des Damaszeners – zumindest der Konzilsleitung – unbekannt waren?

Angesichts der Quellenlage ist diese Frage m.E. vornehmlich über einen Vergleich der theologischen Argumentationen zu beantworten. Ich werde deshalb zuerst die wichtigsten Aspekte der Bildertheologie des Johannes von Damaskus darstellen (1) und in einem zweiten Kapitel jene des 7. Konzils danebenstellen (2). Dann wird sich auch (3.) die Frage der Zurückhaltung der Konzilsleitung gegenüber direkten Bezügen zu seiner Person und seinem Werk eindeutig beantworten lassen.

1 Zur Bildertheologie des Johannes von Damaskus

Das 4. Kapitel des Logos I,¹⁹ das erste theologische nach den nach den einleitenden Kap. 1–3, nimmt in einem beeindruckenden Auftakt die wichtigsten Themen der Apologie gleichsam vorweg. Johannes setzt mit einer ausführlichen Bestätigung des

15 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 782, 1–8 LAMBERZ).

16 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 856, 6–10 LAMBERZ).

17 Auzépy, Palestine (wie Anm. 8) 193.

18 Th. KLAUSER, Akklamation. RAC 1 (1950) 216–233; H.-U. WIEMER, Akklamationen im spätrömischen Reich. Zur Typologie und Funktion eines Kommunikationsrituals. *Archiv für Kulturgeschichte* 86 (2004) 27–73.

19 Joh. Damasc., Imag. I 4 (75–78 KOTTER).

alttestamentlichen Bilderverbotes ein, indem er einschlägige Schriftstellen zitierend²⁰ ein Glaubensbekenntnis zum Dreieinigen Gott, zu seiner Einzigkeit und Transzendenz ablegt, die jede bildliche Darstellung Gottes unmöglich mache. Dazu gehört die grundlegende Aussage: „Ich bete nicht das Geschöpf anstelle des Schöpfers an (οὐ προσκυνῶ)“, die freilich sofort folgendermaßen präzisiert wird: „sondern ich bete den Schöpfer an, weil er um meinetwillen Geschöpf wurde“.²¹ Für die Frage der rechten Anbetung Gottes wird von Johannes somit die Menschwerdung Gottes axiomatisch zugrunde gelegt. Das aber bedeutet, dass die Anbetung Gottes die Anbetung des menschgewordenen Gottes in der Inkarnation Jesu Christi ist und damit notwendigerweise auch die der menschlichen Natur Christi. Johannes formuliert das so:

Zusammen mit dem König und Gott (scil. Christus) bete ich das Purpurkleid des Leibes (Christi) an (συνπροσκυνῶ) – nicht als ein (scil. ablegbares) Gewand oder als eine vierte Person (das sei ferner!), sondern als gottgleich (ὁμόθεον) geheißenen und unverändert das geworden, was ihn gesalbt hat. Denn die Natur des Fleisches ist nicht zur Gottheit geworden, sondern so wie das WORT Fleisch geworden ist, indem es unwandelbar das geblieben ist, was es war, so ist auch das Fleisch WORT geworden, ohne zu verlieren, was es ist, jedoch der Hypostase nach mit dem WORT eins geworden.²²

Die grundlegende Bedeutung der Inkarnation Christi für das Christusbild war seit can. 82 des Quinisextums (681/2)²³ schon von anderen Bildervertheidigern hervorgehoben worden.²⁴ Hier muss aber auffallen, dass Johannes 1. die Bilderfrage sofort auf das Christusbild konzentriert und damit 2. sofort eine christologische Argumentation verbindet, die der Entwicklung der sog. Zwei-Naturen-Lehre des IV. Ökumenischen Konzils von Chalcedon (451) im sog. Neuchalkedonismus entspricht.²⁵ Ausgangspunkt des Denkens ist hier die Einheit der einen Hypostase, d.h. des unverwechselbaren Individuums Jesus Christus, in der der göttliche Logos sich untrennbar mit der menschlichen Natur verbunden hat. Das Menschsein Christi, hier wegen seiner höchsten Würdigung durch Gott mit der Metapher des in kaiserlicher Reservatfarbe gefärbten kaiserlichen Gewandes bezeichnet, könne deshalb gar nicht abgelegt und so isoliert werden, dass der Vorwurf der Anbetung eines

²⁰ Dtn 6, 4.13; 5, 7f.; Ps 97, 7; Jer 10, 11.

²¹ Joh. Damasc., *Imag.* I 4 (77, 54–57 KOTTER).

²² Joh. Damasc., *Imag.* I 4 (77, 62–78, 77 KOTTER).

²³ Concilium Constantinopolitanum a. 681/2 in *Trullo habitum* (Concilium Quinisextum). Ed. H. OHME. *ACO* II, 2, 4, Berlin / New York 2013, 54, 1–13.

²⁴ So z.B. von Patriarch Germanos im Brief an Thomas von Klaudiopolis: Concilium Nicaenum II (*ACO* II, 3/2, 462, 18–464, 6 LAMBERZ).

²⁵ Siehe z.B.: P.T.R. GRAY, Neuchalkedonismus. *TRE* 24 (1994) 289–296.

Menschen, die doch allein Gott gebühre, zuträfe. Die menschliche Natur Christi habe außerhalb ihrer Einheit mit dem göttlichen Logos kein eigenständiges Sein und keine Existenz, ist also auch keine Hypostase und so auch nicht die vierte Hypostase²⁶ neben dem dreihypostatischen einen Gott. Diese Einheit verändere das Menschsein Jesu Christi nicht in seinem Wesensbestand so wie auch der es mit sich vereinende göttliche Logos dadurch keine Einbuße seines Gottseins erfahre. Aber diese seinsmäßig das Menschsein auf eine neue Grundlage stellende Gottesgemeinschaft bringt diesen Menschen Gott so nahe, dass die menschliche Natur mit einer Spitzenformulierung, die erstmals Gregor von Nazianz verwendet wurde,²⁷ dann aber zum christologischen Vokabular gehörte,²⁸ als ὁπόθεος bezeichnet werden kann. Die dahinterstehenden hier nicht weiter zu entfaltenden theologischen Konzepte lauten *Theosis* und *communicatio idiomatum*. Das durch die Gottesgemeinschaft bereicherte Menschsein bleibt dabei aber unverändert in seinem Wesensbestand, so dass der Damaszener an diesen christologischen Höhenflug sofort den entscheidenden Satz anschließen kann, auf den alles zuläuft:

Darum wage ich es getrost und bilde den unsichtbaren Gott nicht als einen Unsichtbaren ab (εἰκονίζω), „sondern ich bilde das sichtbar gewordene Fleisch Gottes ab.“²⁹

Die Christologie stellt so für Johannes die entscheidende Begründung für die Möglichkeit des Christusbildes dar. Er ist aber nicht der Initiator für diese Konzentration der Bilderfrage im Ansatz auf das Christusbild und die Christologie gewesen. Vielmehr wird hier m.E. die politische Kampagne Konstantins V. (741–775)³⁰ gegen die Bilderfrömmigkeit vorausgesetzt. Denn mit seiner bilderfeindlichen Kampfschrift, den sog. *Peuseis*, war es dieser Kaiser, der die christologische Argumentation mit der so begründeten Behauptung der Unmöglichkeit des Christusbildes ganz in den Vordergrund gerückt hatte.³¹ Es ist das Verdienst des Damaszeners gewesen, auf dieser entscheidenden Ebene die Argumentation der *Peuseis* – und damit implizit auch die Hiereias – zu widerlegen.³² War für die *Peuseis* und dann

26 So lautete dann der Vorwurf in Hiereia, siehe Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 666, 7–22; 768, 4–8 LAMBERZ).

27 Gregorius Nazianzenus, oratio 45, 13 (PG 36, 641A).

28 Siehe G.W.H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, Oxford ¹⁰1991, 953 s.v.

29 Joh. Damasc., Imag. I 4 (77, 71f.; 78, 77f., 83–85 KOTTER).

30 PmbZ, Nr. 3703.

31 Das kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Siehe aber: Constantinus V imp., *Peuseis* (PG 100, 205–374); dazu: I. ROCHOW, Kaiser Konstantin V. (741–775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben. *Berliner Byzantinistische Studien*, 1. Frankfurt/M. 1994, 177–188.

32 Zu Hiereia Siehe T. KRANNICH / Chr. SCHUBERT / C. SODE, Die ikonoklastische Synode von Hiereia. *Studien und Texte zu Antike und Christentum*, 15. Tübingen 2002.

Hiereia wegen der Nicht-Darstellbarkeit des göttlichen Logos auch in der hypostatischen Union die Hypostase des Menschgewordenen, ja sogar das Fleisch „unumschreibbar“ geworden,³³ so bleibt die menschliche Natur Christi in der hypostatischen Union der *einen* Person für Johannes gemäß der chalcedonensischen Tradition mit ihren Eigenschaften erhalten, was ihre Darstellbarkeit einschließt.

Ebenfalls schon in Kap. 4 wird vom Damaszener eine hermeneutische Grundstruktur für seinen Umgang mit dem alttestamentlichen Bilderverbot angedeutet, indem er den einschlägigen Schriftstellen (Dtn 5, 7f.; Ps 97, 7) sogleich Hebr 1, 1–3 und Joh 17, 3 anfügt.³⁴ Inhaltlich wird das in Kap. 5 und 6 ausgeführt: Zur Zeit des Deuteronomiums sei die Herstellung eines Abbildes (ὁμοίωμα) verboten gewesen, weil die Offenbarungen Gottes ohne wahrnehmbare Gestalt stattgefunden haben und deshalb jede bildliche Darstellung der Grundlage entbehrte. Deshalb habe Gott auch die *Proskynesis* begrifflich eng mit der *Latreia* verbunden, damit keine Anbetung des Geschöpfes anstelle des Schöpfers stattfinde.³⁵ Durch die Zeitenwende der Offenbarung Gottes in Jesus Christus sei das Bilderverbot von der Inkarnation gleichsam eingeholt worden. Dies wird nochmals zugespitzt durch die Anwendung der paulinischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auf die Bilderfrage in Kap. 8. Mit dem Zitat von Gal 3, 25 („Wir sind nicht mehr unter dem Zuchtmeister!“) wird den Christen die „Unterscheidungsgabe“ (διακριτικὴ ἔξις) zugebilligt zwischen dem „was abbildbar ist und was nicht im Bild zu umschreiben sei“.³⁶ Wer deshalb bei einer inneralttestamentlichen Argumentation stehen bleibe wie die Bilderfeinde und so „um des Gesetzes willen“ die Ikonen verbiete, der sehe zu, wie er „mit dem Halten des Sabbats und der Beschneidung zurecht kommt!“³⁷ Es ist diese Hermeneutik, die Johannes den Vorwurf eines „Fehlinterpretieren der Hl. Schrift“ (siehe oben) eingebracht hatte.

Von grundlegender Bedeutung ist weiterhin seine Differenzierung des Bildbegriffes. Das Bild sei ein „Abbild (ὁμοίωμα), das das Urbild (πρωτότυπον) bezeichnet mit einem gewissen Unterschied zu ihm“.³⁸ Es sei ein Beispiel (παράδειγμα) und ein Abdruck (ἐκτύπωμα).³⁹ Das Bild steht somit in einer Ähnlichkeitsbeziehung zum Prototyp. Der Begriff ἐκτύπωμα bezeichnet den engen Zusammenhang zwischen Abbild und Urbild, insofern das Bild ohne das Urbild gar nicht existieren kann. Es

33 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 762, 2–5 LAMBERZ): οὐδὲν ἦττον καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν ἀπερίγραφον ὄντα.

34 Joh. Damasc., Imag. I 4 (76, 16–27 KOTTER).

35 Joh. Damasc., Imag. I 6 (79, 1–4 KOTTER).

36 Joh. Damasc., Imag. I 8 (81, 15–19 KOTTER).

37 Mit Berufung auf Gal 5, 2.4: Joh. Damasc., Imag. I, 16 (92, 84–89 KOTTER).

38 Joh. Damasc., Imag. I 9 (83, 3–5 KOTTER).

39 Joh. Damasc., Imag. III 16 (125, 1f. KOTTER).

ist kein Phantasieprodukt, sondern in gewisser Weise die zweite Setzung des Urbildes. Bei aller Abhängigkeit und Korrelation aber bleibt das Bild dennoch nur ein *paradeigma*, dessen Ähnlichkeit nie in eine Identität übergeht. Es gleicht dem *Prototypos* oder *Archetypus* nicht in allem; ein Unterschied bleibt stets bestehen.⁴⁰ Deshalb unterscheidet er nun auch verschiedene Arten von Bildern, die man sich klar machen müsse, wenn man nach der Zulässigkeit der Ikonen frage. Er benennt hier fünf Bildtypen. Der erste ist das „natürliche Bild“ (εἰκὼν φυσική), das durch Identität gekennzeichnet sei. In diesem Sinne sei nach Kol 1, 15 der Sohn das Bild des unsichtbaren Vaters, wie auch der Hl. Geist Bild des Sohnes sei. Aber auch hier bestehe noch ein Unterschied, denn der Sohn z.B. sei vom Vater hinsichtlich der Ursächlichkeit unterschieden.⁴¹ Der zweite Bildtyp bezieht sich auf die in Gott vorhandenen „Musterbilder des Zukünftigen“. In Gottes Ratschluss sei alles als „Vorhersehung“ (προορισμός) gekennzeichnet und abgebildet.⁴² Bei dem dritten Bildtypus hat Johannes die körperlichen Abbildungen des an sich Unsichtbaren und Gestaltlosen vor Augen, die einer annäherungsweisen, „getrübten Betrachtung“ dienen.⁴³ Er denkt dabei insbesondere an Gestalten der Engel, die auch in der Hl. Schrift in bildlicher Gestalt vorkämen, z.B. die Cherubim im Allerheiligsten (Ex 25, 18–20).⁴⁴ Der vierte Bildtypus umfasst die im Alten Testament gegebenen „typologischen“ Schattenbilder als Vorausdeutung des Zukünftigen, wie z.B. das Meer des Exodus auf die Taufe vorausweist (1Kor 10, 1–4).⁴⁵ Der 5. Bildtypus bezieht sich auf Bilder von Gewesenen, die zur Erinnerung (μνήμη; εἰς μνημόσυνον) dienen. Durch die so dargestellten Personen werde der Betrachter z.B. an ihre Tugenden erinnert. Diese Bilder nun gebe es in zweifacher Weise, einmal in dem in Büchern aufgeschriebenen Wort, sodann in der sinnlichen Betrachtung. „In diesem Sinn machen wir auch jetzt Aufzeichnungen von Gewesenen (scil. Personen) und ihren Tugenden.“⁴⁶

Für Johannes ist auch die Christusikone ein Bild des 5. Typs, das allerdings den darstellt, der ein Bild des ersten Typs ist. Für Hiereia war nur der erste Bildtypus dem Christismysterium angemessen. Diesem ersten Typus hat der Damaszener – offensichtlich bewusst – nicht die Eucharistie zugeordnet, für die Konstantin V. in

⁴⁰ Joh. Damasc., Imag. I 9; III 16 (83, 5–84, 6; 125, 5–8 KOTTER).

⁴¹ Joh. Damasc., Imag. I 9; III 18 (84, 7–10; 127, 23f. KOTTER).

⁴² Joh. Damasc., Imag. I 10; III 19 (84, 1f.9; 127, 1–12 KOTTER).

⁴³ Joh. Damasc., Imag. I 11 (84, 2f. KOTTER).

⁴⁴ Hier ist Johannes abhängig von G. HEIL / A.M. RITTER (Ed.), Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelsti hierarchia. PTS, 36. Berlin / New York 1991, II, 3; XV (13, 2–7; 50–59).

⁴⁵ Joh. Damasc., Imag. I 12 (86, 1–7 KOTTER).

⁴⁶ Joh. Damasc., Imag. I 13 (86, 2–12 KOTTER).

den *Peuseis* und dann auch *Hiereia* den Bildbegriff exklusiv reserviert hatten.⁴⁷ Denn die Abendmahls Elemente als τύποι sind für ihn keine Bilder, sondern „der vergöttlichte Leib des Herrn selbst“.⁴⁸ Um den Unterschied zum Bild deutlich zu machen, will er deshalb sogar den Begriff τύπος nicht mehr auf die eucharistischen Elemente angewendet wissen.⁴⁹ Damit wird deutlich, dass für Johannes Bild und Sakrament auseinanderzuhalten sind und der für die innertrinitarische Verhältnisbestimmung eingesetzte Begriff des „natürlichen Bildes“ für diesen Zusammenhang reserviert bleiben soll.

Zentral ist auch die vom Damaszener erreichte Klärung der Bedeutung und Verwendung des Begriffes Proskynesis, dessen semantisches Spektrum von der Anbetung bis zum zwischenmenschlichen Ehrerweis reicht. Die Bilderfeinde hatten den Begriff exklusiv im Sinne der allein Gott geschuldeten Anbetung verwendet und von daher stereotyp den Vorwurf der Anbetung der materiellen Schöpfung anstelle des Schöpfers erhoben.⁵⁰ Johannes nimmt deshalb zuerst eine – zutreffende – etymologisch orientierte Definition vor. Grundsätzlich sei Proskynesis ein „Symbol des Niederfallens und des Ehrerweises“ oder ein „Zeichen des Niederfallens, der Unterordnung und Demut“.⁵¹ Von dieser allgemeinen Bedeutung her müsse nun hinsichtlich der Adressaten der Proskynese grundsätzlich unterschieden werden zwischen einer anbetenden *Proskynesis* (προσκύνησις κατὰ λατρείαν), die „allein dem von Natur aus zu verehrenden Gott“ zukomme, und einer Ehrerbietung (προσκύνησις κατὰ τιμὴν oder ἐκ τιμῆς), die auch Geschaffenem zukomme, das an Würde überlegen ist.⁵² Zu Letzterem rechnet er einerseits die Heiligen, die biblischen Wirkungsorte und Gegenstände der Heilsgeschichte – allen voran das Hl. Kreuz –, weiterhin die für den Gottesdienst geweihten Gegenstände und Bücher, aber auch den Ehrerweis, der anderen Menschen als Ebenbilder Gottes sowie den Herrschenden, Herren und Wohltätern entgegengebracht werde.⁵³ Dies aber sind alles Konkretionen der Proskynese, die auch den Bilderfeinden in der Frömmigkeitspraxis wie im alltäglichen menschlichen Umgang selbstverständlich gewesen

47 Siehe Constantinus V imp., *Peuseis*. PG 100, 340D; Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 672, 9–13 LAMBERZ).

48 So in seiner Dogmatik: B. KOTTER (Ed.) Johannes von Damaskus, *Expositio fidei*. PTS, 12, Berlin / New York 1973, 86 (195, 115f.): τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον.

49 Ebd.

50 Vgl. z.B. in *Hiereia*: Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 634, 22–29; 750, 4–9 LAMBERZ).

51 Joh. Damasc., *Imag.* I 14 (87,2 KOTTER); ὑποπτώσεως καὶ τιμῆς ἐστὶ σύμβολον; Joh. Damasc., *Imag.* III 27 (135, 1–3 KOTTER): σημεῖον.

52 Joh. Damasc., *Imag.* I 14; III, 28 (87, 1–4; 135, 1–3 KOTTER).

53 Joh. Damasc., *Imag.* I 14 (87, 1–20 KOTTER); III 27–40 (135–141 KOTTER).

sind und denen Johannes nun auch die Ikonenverehrung zuordnet. So gelte für das Bild Christi als „Abdruck seiner menschlichen Gestalt“:

Ritze auf einem Brett den ein, der es auf sich genommen hat gesehen zu werden, und stelle ihn zum Anschauen aus [...]. Habe keine Angst, keine Scheu! (Denn) ich kenne den Unterschied in der Art der Verehrungen.⁵⁴

Während dem menschengewordenen Christus Anbetung entgegenzubringen ist,⁵⁵ gelte beim Christusbild, dass auch ihm nur προσκύνησις κατὰ τιμὴν im Sinne des fünften Bildtypus zukommt. Diese Unterscheidung ist nicht inkonsequent,⁵⁶ sondern ein deutliches Signal, dass auch die Christusikone nicht einfach mit dem Dargestellten identisch ist. Sie ist eben kein Sakrament, denn der Eucharistie kommt Anbetung zu! In den Bildern aber ist für Johannes die dargestellte Person nicht wesensmäßig präsent, sondern sie ermöglichen, in eine Beziehung zum Abgebildeten einzutreten, indem sie auf das Urbild verweisen. Dies deutlich zu machen, ist die Funktion des von ihm erstmals auf die Bilderverehrung als Paradigma angewendeten Zitates von Basilius von Caesarea (329–378): „Die dem Bild erwiesene Ehre geht nämlich auf das Urbild über“.⁵⁷

In diesem Sinne sei der Begriff der προσκύνησις κατὰ τιμὴν nun mit σέβειν austauschbar. Dies wird z.B. deutlich, wenn der Vorwurf der Anbetung der Materie zurückgewiesen wird:

Ich bete die Materie nicht an (οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ), ich bete vielmehr den Schöpfer der Materie an (προσκυνῶ δὲ), denjenigen, der um meinetwillen Materie geworden ist, der es auf sich genommen hat, in Materie zu wohnen, und der durch die Materie mein Heil gewirkt hat. Und ich werde nicht aufhören, der Materie Ehre zu erweisen (καὶ σέβων οὐ παύσομαι), durch die mein Heil gewirkt ist.⁵⁸

Hier erfolgt nun auch eine gegenüber der bilderfeindlichen Sicht grundsätzlich andere Bewertung der Materie, für die ebenfalls die Inkarnation eine Schlüsselfunktion hat. Konkret benennt Johannes die Materie des Kreuzes, Golgatha, das Hl. Grab, Tinte und Beschreibmaterial der Evangelien, den Altartisch, die

54 Joh. Damasc., Imag. I 8 (82, 56–59; 83, 76f. KOTTER): Οἶδα διαφορὰν προσκυνήσεων. Mit dem Einritzen ist hier wohl der erste Vorgang der Ikonenmalerei gemeint: das Einritzen der Umrisse in den Kreidemaßgrund.

55 Vgl. oben Anm. 22. Siehe auch: Joh. Damasc., Expositio fidei 76 (174, 17–20 KOTTER).

56 Thümmel erhebt diesen Vorwurf: THÜMMELE, Konzilien (wie oben Anm. 5) 53–57.

57 Joh. Damasc., Imag. I 21 (108, 31–43 KOTTER). Siehe auch: I 35; I 51; III 15; III 41 (147, 6; 154, 8f.; 125, 8f.; 143, 54–56 KOTTER). Zitat: B. PRUCHE (Ed.), Basilius Caesariensis, De spiritu sancto 18, 45. SC 17^{bis}. Paris 1968, (406,19f.). Basilius bezog dies auf den Umgang mit dem Kaiserbild.

58 Joh. Damasc., Imag. I 16 (89, 4–9 KOTTER); Siehe auch 89, 14–90,1 KOTTER.

Abendmahlsgeräte und -elemente. Insofern deren Verehrung allgemeine Frömmigkeitspraxis war, kann er nun folgern:

Nimm all diesen Dingen ihre Ehre und Verehrung (τὸ σέβας καὶ τὴν προσκύνησιν), oder gestehe der kirchlichen Tradition auch die Verehrung (προσκύνησιν) der Bilder Gottes und der seiner Freunde zu.⁵⁹

Für Johannes ist die Materie durch die Inkarnation und die konstitutiv materielle Seite der Sakramente geradezu zu einem Medium des göttlichen Handelns geworden. Als solches könne die Materie auch zum Träger göttlicher Gnade werden. Denn die zuvor genannten Orte und Dinge würden geehrt und geachtet „als voll von göttlichem Wirken und göttlicher Gnade“, sie seien geradezu „Gefäße göttlichen Wirkens“.⁶⁰ Ähnliches gelte auch von den Ikonen, denn diese seien „durch den Namen geheiligt“, d.h. durch die namentliche Beschriftung „und (werden) deshalb von der Gnade des göttlichen Geistes überschattet“.⁶¹ Diese mögliche Gnadenwirkung bedeutet freilich keinen magischen Automatismus einer mit göttlicher Energie aufgeladenen Sache, sondern sie bleibt eingeordnet in die durch das Bild begründete Beziehung zum Abgebildeten. Sei deshalb dessen „Abdruck“ nicht mehr erkennbar, könne man die Ikone ins Feuer werfen!⁶² Ohne Zweifel hat der Damaszener mit diesen Aussagen eine Brücke geschlagen zum Phänomen der wundertätigen Ikone und den dazu gehörenden Frömmigkeitsformen, so dass man schwerlich behaupten kann, dass hier eine abstrakte Bildertheologie unverbunden neben der Praxis des Bilderkultes steht.

Schließlich hat Johannes auch die anthropologische Begründung des Bildes vertieft. Das Bild sei für die Gotteserkenntnis des Menschen geradezu unvermeidbar. Denn wegen seiner Konstitution aus Leib und Seele sei es dem Menschen nicht möglich, ohne Denken in körperlichen Vorstellungen zur geistigen Erkenntnis zu gelangen. Führe das Wort zum geistigen Verstehen, müsse es doch sinnlich mit den leiblichen Ohren gehört werden. Ebenso aber führe auch das körperliche Sehen zur geistigen Betrachtung.⁶³ Ausführlich wird dies im Zusammenhang des dritten Bildtypus, der Bilder des an sich Gestaltlosen, dargelegt.⁶⁴ Sie seien ursächlich mit der menschlichen Schwäche verbunden, sich nicht unmittelbar zur geistigen Schau

⁵⁹ Joh. Damasc., Imag. I 16 (90, 28–31 KOTTER).

⁶⁰ Joh. Damasc., Imag. I 16 (90, 1f. KOTTER): ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλεων; Joh. Damasc., Imag. III 34 (139, 16 KOTTER): δοχεῖα θείας ἐνεργείας.

⁶¹ Joh. Damasc., Imag. I 16 (90, 31f. KOTTER): καὶ διὰ τοῦτο θείου πνεύματος ἐπισκιάζομένων χάριτι; siehe auch: II, 14 (105, 19f. KOTTER).

⁶² Joh. Damasc., Imag. II 19 (118, 10–13 Kotter).

⁶³ Joh. Damasc., Imag. III 12 (123, 29–124, 30 KOTTER).

⁶⁴ Siehe oben S. 571.

emporstrecken zu können. Der Mensch bedürfe einer Hinführung (ἀναγωγή) aus dem Bereich des Körperlichen.⁶⁵ Es sei geradezu göttliches Entgegenkommen, dem Gestaltlosen eine Gestalt zu geben, um so dem Menschen eine bruchstückhafte Erkenntnis in Entsprechung zu seiner Natur zu geben.⁶⁶ Hören *und* Sehen als Sinneswahrnehmungen führen hier also in einem anagogischen Sinn zu geistiger Erkenntnis. Die Ikone vermittelte aber keine unmittelbare Schau, sondern sei Ausgangspunkt einer Erkenntnisbewegung des Glaubens, die zur „Einsicht“ führt. Vor allem aber sei sie „eine glühende Kohle der Erinnerung“.⁶⁷ Mit dieser Metapher ist als zentrale Funktion der Ikone benannt, dass sie ein „Feuer“ der Erinnerung entfacht. Sie habe so eine didaktische und öffentliche Funktion, indem sie den Sieg über die Sünde sichtbar mache und zur Nachahmung ansporne.⁶⁸ Und sie sei aufs engste mit dem Wort verbunden, so dass es im glaubenden Verstehen zu einer Einheit von Hören des Wortes und Sehen des Bildes komme.⁶⁹

2 Zur Bildertheologie des 7. Ökumenische Konzil von Nicaea (787)

In der m.E. gegenwärtig wichtigsten Untersuchung zur Bildertheologie des 7. Konzils hat J.B. Uphus nachgewiesen, dass im Vergleich mit den Horoi früherer Ökumenischer Synoden die dogmatische *Definitio* von Hierieia formal und strukturell-inhaltlich völlig aus dem Rahmen der Gattung Horos fällt.⁷⁰ Das hing wesentlich damit zusammen, dass die Argumentation sich in Hierieia ganz auf das Christusbild konzentrierte und mit einer christologischen Argumentation der vermeintliche Beweis angetreten wurde, dass die Person Jesu Christi prinzipiell bildlich nicht darstellbar sei. Diese argumentative Beweisführung führte zu einer umfänglichen Aufblähung des Horos von 754. Dem Horos von Nicaea ging es dagegen primär um konkrete Anordnungen für die Ikone in Bezug auf die Frömmigkeitspraxis der Kirche, war dies doch auch der ursprüngliche Ausgangspunkt der gesamten Kontroverse um die Bilder.⁷¹ Will man die theologischen Begründungszusammenhänge zur Bildertheologie des 7. Ökumenischen Konzils verstehen, muss man also andere zentrale

65 Joh. Damasc., Imag. I 11; III 21 (85, 7–10; 128, 5f. 9–12 KOTTER).

66 Joh. Damasc., Imag. I 11; III 25 (85, 6; 131, 6; 132, 15f. KOTTER).

67 Joh. Damasc., Imag. I 22 (111, 4–9 KOTTER).

68 Joh. Damasc., Imag. I 17; II 11 (93, 5–7; 102, 25–31 KOTTER).

69 Joh. Damasc., Imag. III 12; I 17 (123, 10–17; 93, 7f. KOTTER).

70 J.B. UPHUS, Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787. Paderborn 2004.

71 BRUBAKER / HALDON, Iconoclast era (wie oben Anm. 5) 50–66.

Texte des Konzils heranziehen. Dies ist – wie Uphus gezeigt hat – vor allem die erste dogmatische Verlautbarung der Synode am Ende der 4. Sitzung (sog. *Ekphonesis*)⁷² sowie die detaillierte *Refutatio* des Horos von Hiereia auf der 6. Sitzung.⁷³ Damit ist der Vorwurf dürrtger Theologie des II. Nicaenums obsolet geworden.

Der Horos des II. Nicaenums⁷⁴ kommt nach einer einleitenden Klärung der theologischen Grundlagen, der Schilderung des Anlasses der Synode und der Bestätigung der dogmatischen Tradition zu folgendem Beschluss:

Alle kirchlichen Überlieferungen, die uns in geschriebener oder ungeschriebener Form verkündet worden sind, bewahren wir ohne Neuerung. Eine von ihnen ist auch die Abbildung durch ikonische Malerei: Sie stimmt ja mit der erzählenden Darstellung der Botschaft des Evangeliums zusammen (ὡς τῇ ἱστορίᾳ τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος συνάδουσα) zur Beglaubigung der wirklichen und nicht eingebildeten Menschwerdung des Gott-Logos und dient uns zu ähnlichem Nutzen (ὁμοίαν λυσιτελείαν); denn was aufeinander hinweist, hat unzweifelhaft auch spiegelbildliche Bedeutsamkeit. [...] In ähnlicher Weise wie das Zeichen des kostbaren und lebensspendenden Kreuzes sollen die ehrwürdigen und heiligen Ikonen aus Farben, Mosaikwerk und anderem geeigneten Material in den heiligen Kirchen Gottes, auf heiligen Geräten und Gewändern, an Wänden und auf Tafeln, an Häusern und Wegen angebracht werden, und zwar die Ikone unseres Herrn, Gottes und Heilandes Jesus Christus, unserer makellosen Herrin, der heiligen Gottesgebärerin, der verehrten Engel und aller Heiligen und Seligen; denn in welchem Maße sie andauernd (συνεχῶς) durch ikonische Abbildung gesehen werden, in solchem Maße werden auch diejenigen, die sie betrachten, zum Gedenken an die Urbilder (τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην) und zur Sehnsucht (ἐπιπόθεσιν) nach ihnen erweckt; und man soll ihnen *Aspasmos* und ehrende *Proskynese* (ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν) erweisen, nicht allerdings die unserem Glauben entsprechende wahre Anbetung (λατρείαν), die nur der göttlichen Natur gebührt, sondern auf die Weise, wie dem Zeichen des kostbaren und lebensspendenden Kreuzes, den heiligen Evangelien und den übrigen heiligen Weihgaben Verehrung erwiesen wird; und zu ihrer Ehre sollen Weihrauch und Lichter dargebracht werden, wie es auch bei den Alten fromme Sitte war; denn die der Ikone erwiesene

72 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/2, 482–486, 26 LAMBERZ). Kritische Edition und deutsche Übersetzung bei: UPHUS, Horos (wie oben Anm. 5) 72–81.

73 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 602, 8–792, 12. *Ekphonesis* und Horos werden von UPHUS, Horos (wie oben Anm. 70) 82–349 detailliert analysiert, ohne dass Uphus allerdings auch die Parallelen zu Johannes von Damaskus zieht.

74 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 820, 12–828, 17 LAMBERZ). Kritische Edition und deutsche Übersetzung des Horos bei: Uphus, Horos (wie oben Anm. 70) 2–11. Der Mansi-Text, der auszugsweise bei H. DENZINGER / P. HÜNERMANN (Ed.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Freiburg i.Br. 2007, Nr. 600–603 und vollständig in J. WOHLMUTH, Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Paderborn / München / Wien / Zürich³1998, I, 133–136 abgedruckt wurde, ist danach an mehreren Stellen korrekturbedürftig.

Ehre geht über auf das Urbild, und der die Ikone verehrt, verehrt in ihr die Hypostase des Dargestellten.⁷⁵

Erstmals wird hier mit höchster kirchlicher Autorität angeordnet, dass Ikonen genauso wie das Kreuz in den Kirchen anzubringen sind und dass ihnen Verehrung erwiesen werden soll. Die erstmals von Johannes von Damaskus entwickelte Differenzierung von Anbetung (λατρεία) und ehrender Prokynese (τιμητική προσκύνησις) wird übernommen⁷⁶ und dazu auch das erstmals vom Damaszener hierfür eingesetzte Basilius-Zitat⁷⁷ im Horos zur Geltung gebracht. Uphus hat zu *latreia* und *proskynēsis* eine detaillierte, begriffsgeschichtliche Untersuchung dieser Begriffe mit dem Nachweis der Polysemie des Begriffs *proskynēsis* bereits seit dem 3. Jh. vorgelegt, die die Unterscheidung des Damaszeners bestätigt.⁷⁸ Das II. Nicaenum hat *proskynēsis* im Sinne einer Geste der Verehrung durch die konsequente Hinzufügung des Begriffes *Aspasmos* (ἀσπασμός) verdeutlicht und die dazugehörige Erklärung im Synodalbrief an die Kaiser geboten.⁷⁹ Dort wird zuerst etymologisch zutreffend erklärt, dass der Begriff Proskynesis selbst mit dem *Aspasmos* als Kuss ehrender Zuneigung verbunden ist:

Beides ist dasselbe. „Κυβεῖν“ bedeutet nämlich im Altgriechischen so viel wie „durch Kuss begrüßen“ und „küssen“, und die Präposition „πρὸς“ bezeichnet eine Steigerung des Verlangens, wie φέρειν und προσφέρειν („tragen, bringen“) [...]. Denn was jemand schätzt, das küsst er auch, und was jemand küsst, das schätzt er gewiss auch. So bezeugt es die menschliche Zuneigung, die wir zu unseren Freunden hegen, und das Zusammentreffen, das bei beidem praktiziert wird.⁸⁰

Weiterhin wird deutlich gemacht, dass diese Praxis ehrender Wertschätzung bereits lange bevor die Bilderfrage aufkam praktiziert wurde und sowohl in der biblischen Überlieferung als auch als frommer Brauch gegenüber dem Kreuz, den *vasa*

75 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 824, 23–826, 18 LAMBERZ); Übersetzung: UPHUS, Horos (wie oben Anm. 70) 7. 9.

76 Selbst Thümmel kommt hier im Widerspruch zu seiner Annahme, dass die Logoi de Johannes i.J. 787 unbekannt gewesen seien, zu der Aussage: „Man möchte dies vor allem auf Ioannes von Damaskos zurückführen, doch zeigen die Konzilsakten keine Kenntnis seines Werkes“ (THÜMMEL, Konzilien [wie oben Anm. 5] 181).

77 Siehe oben S. 573.

78 UPHUS, Horos (wie oben Anm. 70) 2004, 323–332.

79 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 862, 15–866, 20 LAMBERZ); siehe auch in der Refutatio, ebd. 788, 14–19. Zum Verhältnis von Proskynesis und Aspasmos vgl.: UPHUS, Horos (wie oben Anm. 70) 326–331.

80 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 862, 25–864, 1; Übersetzung: UPHUS, Horos (wie oben Anm. 70) 327.

sacra und den Orten des Wirkens, Leidens und Auferstehens Jesu Christi in der kirchlichen Tradition verankert sei. Der *Aspasmos* wird hier also nicht als eine zusätzliche Geste eingeführt, sondern dient der Begründung für die Unterscheidung von *Latreia* und ehrender Proskynese. Damit ist die Grundlage dieser Differenzierung in einer im östlich-hellenistischen Kulturbereich verankerten Praxis wertschätzender Begrüßung von Menschen zu suchen, die genauso die Ausdrucksformen der Frömmigkeit bestimmt. Die Argumentation des Horos mit der kirchlichen Überlieferung, „in geschriebener oder ungeschriebener Form“ scheint mir hier ihre eigentliche Spitze zu haben. Hatte Johannes von Damaskus sich dabei erstmals auf die Schlusskapitel von *De spiritu sancto* des Basilius von Caesarea⁸¹ bezogen, so folgt ihm der Horos in seiner abschließenden Formulierung auch darin. Die These Thümmels,⁸² es handle sich bei der Unterscheidung von *Latreia* und ehrender Proskynesis um ein platonisierendes, absteigendes „abgestuftes System der Verehrungen, wobei die Idee dahinter steht, daß dem weniger Heiligen die geringere Verehrung gebührt“ zu deuten, scheint mir deshalb unangemessen und konstruiert.

Das II. Nicaenum vertritt weiterhin die aus den *Logoi* schon bekannte Parallelität von ikonischer Malerei und Wortverkündigung hinsichtlich der gemeinsamen Bezeugung der Inkarnation durch beide Medien. In den Horos ist dies mit der markanten Formulierung eingegangen, dass beides „zusammenstimme“ und „ähnlichen Nutzen“ habe, weil es aufeinander hinweise und spiegelbildlich aufeinander bezogen sei. J.B. Uphus hat zutreffend darauf hingewiesen, dass das συνᾶδειν mehr als eine bloße Übereinstimmung oder einen nicht vorhandenen Widerspruch zum Ausdruck bringt. Vielmehr trete hier ein anamnetisch-anagogischer Charakter der Ikone gleichrangig neben die mündliche Mitteilung des Evangeliums. Die *Refutatio* hat dies näher entfaltet:

Denn durch die Lesung nehmen wir in den Ohren (das lesend Vorgetragene) als Gehörtes auf und übermitteln es dem Verstand, und wenn wir mit den Augen die ikonischen Darstellungen (τὰς εἰκονικὰς ἀνατυπώσεις) sehen, werden wir ebenso im Verstand erleuchtet, und durch zwei Dinge, die einander entsprechen, durch die Lesung nämlich und die Malerei, nehmen wir das Wissen um *einen* (Sachverhalt) dadurch auf, dass wir zur Erinnerung gelangen an das, was geschehen ist.⁸³

Die Bildbetrachtung hat also nicht nur eine erinnernde Funktion an das zuvor Gehörte, sondern bezieht sich auf das Geschehen, dessen man „in demselben Maße

⁸¹ Siehe dazu: UPHUS, Horos (wie oben Anm. 70) 140–158.

⁸² THÜMMEL, Konzilien (wie oben Anm. 5) 56.

⁸³ Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 622,8–12 LAMBERZ). Übersetzung: UPHUS, Horos (wie oben Anm. 70) 175.

deutlicher inne wird⁸⁴. Der hier benutzte Komparativ ἐφανικώτερον meint nicht, dass Zusätzliches oder Anderes verstanden werden könnte, sondern dass das Bild die Verkündigung „im Betrachter gleichsam innerlich erklingen“ lasse,⁸⁵ modern gesprochen: eine vertiefende Wirkung hat. Hinzu kommt, dass die Ikone dies in zeitlicher Unabhängigkeit von der Wortverkündigung bewirken kann, denn das Dargestellte kann „andauernd“ (συνεχῶς) gesehen werden.⁸⁶ Aber sie tut dies nicht unabhängig von der Wortverkündigung und schon gar nicht selbständig als „Ersatz“, sondern in wechselseitiger Aufeinander-Bezogenheit. Die Bildertheologie des II. Nicaenums ist somit auf die Verkündigung bezogen, aber die Ikone ist dabei nicht nur ein „sekundäres“ Element. Die wesentlichen Ansätze für dieses Argumentation mit der komplementären Bedeutung von Wort und Bild hatte Johannes von Damaskus entwickelt.⁸⁷ In den Texten des 7. Konzils wird daran angeknüpft und der Gedanke vertieft.⁸⁸

Dass der Ikone diese Bedeutung zukomme, liege nun nicht nur daran, dass „wir durch die Darstellung zur Erinnerung (ὑπόμνησις) und zum Gedenken (μνήμη) an das Urbild (πρωτότυπον) gelangen und einer Heiligung teilhaftig werden können“⁸⁹, sondern die Bilder wecken in uns „Sehnsucht“ nach den Urbildern, wie der Horos sagt.⁹⁰ Die besondere Bedeutung der Ikone bestehe demnach darin, einen persönlichen Bezug zwischen der dargestellten Person und dem Betrachter herzustellen und Sehnsucht nach Gemeinschaft zu bewirken. Dies hatte auch Johannes von Damaskus betont.⁹¹

Auch wenn die dogmatisch-christologische Dimension der Bilderfrage im Horos von 787 keine Rolle spielt, musste sie doch nach den in Hiereia erhobenen Vorwürfen behandelt werden. Sie steht deshalb im Zentrum der *Refutatio* Hiereias in actio VI. Danach ist auch für das II. Nicaenum die Menschwerdung Gottes die entscheidende Grundlage der Ikonentheologie. Und die Christusikone steht deshalb im Mittelpunkt der Argumentation und ist der Bezugspunkt aller anderen ikonischen Motive. So verbindet sich hier der nizänische Bildbegriff mit der Christologie. So betont die *Refutatio*,⁹² dass die im Horos formulierte Beziehung von Urbild und Abbild als relative Einheit beider nur recht verstanden wird, wenn gleichzeitig der

84 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 678, 27–29 LAMBERZ).

85 UPHUS, Horos (wie oben Anm. 70) 182.

86 So im Horos; ebenso in der *Refutatio*: ACO II, 3/3, 788, 2–6 LAMBERZ.

87 Vgl. Imag. I 17; III 12 (93, 1–8; 123, 12–21 KOTTER).

88 Siehe ausführlich: UPHUS, Horos (wie oben Anm. 70) 158–187.

89 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/2, 486, 16–18 LAMBERZ).

90 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 826, 12 LAMBERZ).

91 Vgl. z.B. Imag. III 12 (123f. KOTTER).

92 Vgl. UPHUS, Horos (wie oben Anm. 70) 211–229.

grundlegende wesentliche Unterschied und ontische Abstand zwischen beiden deutlich ist. Denn die Ikone hat mit ihrem Urbild „nur den Namen, aber nicht das Wesen gemein“⁹³. Diese Grundaussage der nizänischen Bildertheologie entspricht ganz dem fünften Bildbegriff des Johannes, der das „natürliche“, wesensidentische Bild auf den ewigen Gottessohn beschränkt hatte und dem Abbild der Christus-ikone nur Ähnlichkeit zubilligte, die auch für ihn durch die namentliche Beschriftung gegeben ist.⁹⁴ Damit verbunden ist die Ablehnung des Vorwurfes, dass mit dem Christusbild notwendigerweise „von vornherein“ die Gottheit Christi abgebildet werde. Das II. Nicaenum übernimmt hier bis in den Horos das vom Damaszener entwickelte zentrale christologische Argument, dass nicht die Naturen, sondern die eine Hypostase des Menschgewordenen auf der Christusikone dargestellt werde. In diesem Zusammenhang wird sogar der vom Damaszener verwendete Terminus ὁμοθεος verwendet,⁹⁵ jetzt unter Angabe seiner Herkunft.⁹⁶ Dabei betont das Konzil, dass in Analogie zu üblichen Porträts nur die leibliche Gestalt des Dargestellten so wiedergegeben wird, wie sie vom Maler beim Vorgang des Malens gesehen wird. Mit Johannes von Damaskus lehnt die *Refutatio* auch die Anwendung des Bildbegriffes auf die Eucharistie ab.⁹⁷

J.B. Uphus hat schließlich zeigen können, dass die den Kernteil des Horos von 787 beschließenden Zitate von Basilius von Caesarea („die der Ikone erwiesene Ehre geht über auf das Urbild“)⁹⁸ und Athanasius von Alexandrien („derjenige, der das Bild verehrt, verehrt in ihm die Hypostase des Dargestellten“)⁹⁹ deutlich machen, dass auch die vom Konzil vertretene „relative Proskynesis“¹⁰⁰ der Ikonen vom gängigen Umgang mit dem Kaiserbild her zu verstehen sei.¹⁰¹ So kann sogar einsichtig gemacht werden, dass gerade durch diese Analogiesierung die Wiedereinsetzung der Ikone eine „Affirmation der obersten Herrschaft Christi“ bedeutete, hatten doch die bilderfeindlichen Kaiser mit der Beseitigung des Christusbildes von den Münzen zugunsten der Prägung eigener Darstellungen zusammen mit der ihrer Nachfolger zu einer intensiven Verbreitung des Kaiserbildes beigetragen.¹⁰²

93 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 658, 17f.; siehe auch 766, 29–31 LAMBERZ).

94 Siehe oben S. 574.

95 Siehe oben S. 569.

96 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 766, 24 LAMBERZ).

97 Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 672, 22–676, 9 LAMBERZ).

98 Siehe oben Anm. 12f.

99 Athanasius Alexandrinus, Contra Arianos, or. 3, 5 (311 METZLER / SAVVIDIS).

100 σχετική προσκύνησις: ACO II, 3/3, 694, 32 (LAMBERZ).

101 Vgl. den detaillierten Nachweis bei UPHUS, Horos (wie oben Anm. 70) 282–306.358–361.

102 Zur Münzprägung vgl.: BRUBAKER / HALDON, Iconoclast era (wie oben Anm. 5) 146–150. 226f. Justinian II. (685–695. 705–711) hatte das Christusbild auf der Frontseite der Münzen eingeführt,

Was in den zentralen Texten des II. Nicaenums nicht auftaucht, ist eine mögliche Gnadenwirkungen von Ikonen, wie sie Johannes aus der Hochschätzung der Materie abgeleitet hatte. Nun haben wundertätige Ikonen im Zusammenhang des Traditionsbeweises auf der 4. Sitzung allerdings keine geringe Rolle gespielt. Indem die Synode dies jedoch im Horos und in der dogmatischen Argumentation nicht aufnimmt, wird man schließen können, dass mit dem Horos eine theologische Leitlinie für die kirchliche Praxis verabschiedet wurde, mit der idolisierende Formen der Bilderfrömmigkeit einer Korrektur unterzogen werden können.

3 Das nizänische Schweigen

Das 7. Ökumenische Konzil hat die Bilderreden des Johannes von Damaskus kein einziges Mal zitiert und auch nicht ausgeschrieben. Aber wesentliche Aspekte der Bildertheologie des Konzils, seines Bildbegriffes, seiner christologischen Argumentation und seiner Begründung der Verehrung von Bildern für die Frömmigkeitspraxis sind ohne die Apologien des Damaszeners nicht denkbar. Den Autoren der wichtigsten Teile der Akten, vor allem der Widerlegung von Hiereia in der 6. Sitzung – ein schon vor Beginn des Konzils fertiggestelltes *Syntagma*, das das „theologische Herzstück der Akten“ ist –,¹⁰³ aber auch der *Ekphonesis* auf der 4. Sitzung und der Briefe der Synode an die Kaiser und an den Klerus von Konstantinopel müssen diese Schriften bekannt gewesen sein. Und diese Kenntnis ist auch nicht auf Patriarch Tarasios¹⁰⁴ zu beschränken, denn bei diesen Aktenteilen „dürfte es sich eher um eine Gemeinschaftsarbeit einer unter seiner Leitung stehenden Gruppe im Patriarchat handeln.“¹⁰⁵ Ca. 30 Jahre davor war Johannes vom Konzil von Hiereia (754) wegen dieser Schriften anathematisiert worden. Die Apologien müssen m.E. in den Jahren danach zumindest in diesen hauptstädtischen Kreisen zirkuliert sein und ihre Wirkung entfaltet haben. Dafür sprechen neben den oben gezeigten theologischen Parallelen auch noch folgende Überlegungen.

Johannes war bekanntlich nicht nur Bildertheologe, sondern ein ausgesprochen vielseitiger kirchlicher Schriftsteller. Er war auch ein wortgewandter

wodurch das Kaiserbild auf die Rückseite geriet. Vgl.: C. HEAD, Justinian II of Byzantium. Madison / London, 1972, 55–58.

103 LAMBERZ, Einleitung (ACO II, 3/3, XI–XIV) XI.

104 C. LUDWIG, T. PRATSCH, Tarasios (784–806), in R.-J. Lilie (Ed.), Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. – Methodios I. (715–847). *Berliner Byzantinische Studien*, 5. Frankfurt/M. 1999, 57–108.

105 LAMBERZ, Einleitung (ACO II, 3/3) XII.

Prediger, wie seine Homilien bezeugen, und ein begnadeter Dichter, dessen Oden, Troparien und Kanones schnell Teil der orthodoxen liturgischen Tradition geworden sind. Und er war ein genialer Kompilator, dessen dreiteiligem dogmatischen Hauptwerk, der sog. „Quelle der Erkenntnis“ (Πηγή γνώσεως),¹⁰⁶ eine enorme Wirkungsgeschichte beschieden war. Deren zweiter Teil, die *Expositio fidei* macht in ihren christologischen Teilen bis in die Formulierungen klar, bei welchem Theologen der Damaszener seinen letzten theologischen Schliff gefunden hatte: Maximos Confessor.¹⁰⁷ Denn dort findet sich eine Fülle von – allerdings dem Programm des Damaszeners entsprechend nicht kenntlich gemachten – Zitaten des Maximos.¹⁰⁸ Maximos war bekanntlich i.J. 662 in einem Prozess in Konstantinopel wegen Hochverrats verurteilt worden¹⁰⁹ und im selben Jahr an seinen schweren Körperstrafen in der Verbannung gestorben. Unter seinen Schülern hatte sich unmittelbar danach ein Märtyrer- und Heiligenkult entwickelt, als dessen Zentrum sich Jerusalem herauskristallisierte.¹¹⁰ Das lag einerseits nahe, weil er selbst und seine Schüler und Anhänger fast alle aus dem sabaitischen Mönchtum Palästinas stammten,¹¹¹ und zum anderen ein offizieller Kult eines als Hochverräter Verurteilten innerhalb des byzantinischen Reichs in dieser Zeit undenkbar war. Nach seinem Eintritt in das Sabaskloster bei Jerusalem muss Johannes mit diesen maximianischen Kreisen in Kontakt gekommen sein, möglicherweise auch durch Patriarch Johannes V. von Jerusalem, den er selbst als seinen Lehrer bezeichnet hat.¹¹² Er hat m.E. wahrscheinlich erst durch diese Kontakte jene in propagandistischer Absicht von den

106 B. KOTTER (Ed.), Johannes von Damaskos. Institutio elementaris – Dialectica. Capita Philosophica. PTS, 7. Berlin / New York 1969; Expositio fidei. PTS, 12. Berlin / New York 1973; Liber de haeresibus. Opera polemica (PTS, 22), Berlin / New York 1981.

107 Siehe dazu: H. OHME, Zur theologischen Rezeption des Energieia-Begriffes im 7./8. Jahrhundert, in W.Ch. Zimmerli / V. von der Osten-Sacken (Ed.), Energieia. Göttingen 2022, 63–86.69–82.

108 Siehe B. KOTTER, Johannes von Damaskos. *Expositio fidei*. PTS, 12. Berlin / New York 1973, Indices, 256–257.

109 W. BRANDES, ‚Juristische‘ Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I. und Maximos Homologites. FM 10 (1998), 141–212.

110 Siehe H. OHME, Der lange Widerstand gegen eine offizielle Heiligenverehrung des Maximos Homologites († 662) im byzantinischen Reich. BZ 109 (2016) 109–150.122–131 (= H. OHME, Kirche in der Krise. Zum Streit um die Christologie im 7. Jahrhundert. *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 146. Berlin / Boston 2022, 455–497.469–476.

111 Siehe Chr. BOUDIGNON, Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain? in J. Noret / B. Janssens / B. Roosen / P. van Deun (Ed.), Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to J. Noret for his 65th Birthday. *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 137, Leuven 2004, 11–43; Chr. BOUDIGNON, Le pouvoir de l’anathème ou Maxime le Confesseur et les moines palestiniens du VIIe siècle, in A. Camplani / G. Filoramo (ed.), Foundations of Power and Conflict of Authority in Late Antique Monasticism. *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 157. Leuven 2007, 245–274.

112 Siehe PmbZ, Nr. 2952.

Anhängern des Maximos verfassten Schriften kennengelernt, die sie dann als Märtyrerakten von Maximos und des vor ihm verurteilten und in der Verbannung verstorbenen Konzilpapstes der Lateransynode von 649, Martin I. (649–653),¹¹³ bezeichneten. Dazu gehörten vor allem die sog. *Relatio motionis*, die *Disputatio Bizyae*, das *Hypomnesticon* des Theodoros Spudaios, und auch noch der Text *Contra Constantinopolitanos*.¹¹⁴ Eine Textpassage aus der sog. *Disputatio Bizyae*, einem als Protokoll stilisierten Bericht über ein Gespräch zwischen Maximos und dem Bischof Theodosios von Kaisareia am ersten Ort der Verbannung des Maximos in Bizye am 24. August 656, hat hier für die Bilderfreunde eine merkwürdige Bedeutung gewonnen. Der Text berichtet nämlich, dass dort nach einer scheinbar zustande gekommenen Verständigung alle niederknieten und zur Bestätigung des Gesagten das Evangelium, das Kreuz sowie eine Christus- und eine Marienikone küssten.¹¹⁵ Diese Stelle ist ein frühes Zeugnis für eine in der Mitte des 7. Jh.s praktizierte Proskynese von Ikonen, die besonders unter den Anhängern des Maximos verbreitet gewesen zu sein scheint. Denn von einer allgemeinen Praxis der Ikonenverehrung im arabisch beherrschten Syropalästina kann für das 7./8. Jh. keine Rede sein.¹¹⁶ Johannes hat dann diese Passage unter die Testimonia seiner Bilderreden aufgenommen.¹¹⁷ Und einige Jahrzehnte später findet sich dieser Text auch zweimal unter den Testimonia des II. Nicaenums, einmal sogar im *Syntagma* zur Widerlegung des Horos von Hiereia.¹¹⁸ Damit soll hier keine literarische Abhängigkeit behauptet werden, aber es wird so m.E. deutlich, dass sich eine gewisse Verbindung von Maximoskult und Bilderverehrung ergeben hatte und in diesem Zusammenhang auch die Bilderreden des Damaszeners von Jerusalem nach Konstantinopel gelangt sein können. Am Anfang des 9. Jh.s lässt sich eine palästinische Lobby von geflüchteten bilderfreundlichen Mönchen aus Mar Saba in Konstantinopel nachweisen.¹¹⁹ Aber auch i.J. 787 haben solche Mönche schon eine Rolle gespielt, wie die beiden von Tarasios

113 PmbZ, Nr. 4851.

114 P. ALLEN / B. NEIL (Ed.), *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita*. CCSG, 39. Turnhout / Leuven 1999, 12–51; 75–119; 191–227; 229–232.

115 *Disputatio Bizyae* 462–467 (CCSG 39, 117 ALLEN / NEIL); vgl. ebd., 648–651 (CCSG, 39, 133 ALLEN / NEIL).

116 Den Nachweis hat AUZÉPY, Palestine (wie oben Anm. 8) 190–193 geliefert.

117 Joh. Damasc., *Imag.* II 65 (PTS 17, 164 KOTTER); III 131 (PTS 17, 196 KOTTER).

118 *Concilium Nicaenum II* (ACO II, 3/2, 340, 9–342, 19; 3/3, 788, 31–790, 1 LAMBERZ).

119 Siehe AUZÉPY, Palestine (wie oben Anm. 8) 204–213.

zu „Topotereten der apostolischen Throne der östlichen Diözese“¹²⁰ beförderten Priestermonche Johannes und Thomas zeigen.¹²¹

Aus der Kenntnis der Schriften zum Märtyrerkult von Maximus – in der zweiten Bilderrede wird er als φιλόσοφος καὶ ὁμολογητής bezeichnet – hat Johannes allerdings Konsequenzen gezogen, die seine Apologien für das II. Nicaenum schlechterdings nicht zitabel machten. Denn er hat sich bei seiner Polemik namentlich gegen Kaiser Leon III. (717–741)¹²² und bei seiner prinzipiellen Infragestellung der kaiserlichen Autorität in der Kirche durch Maximus inspirieren lassen. Maximus war ja auch deswegen während seines ersten Prozesses i.J. 655 angeklagt worden.¹²³ Der Damaszener hat allerdings nicht wie G. Dagron meint, „equally vehemently“ die Beschwerden des Maximus wiederholt.¹²⁴ Seine Vorwürfe haben vielmehr eine Schärfe, die jene des Maximus bei weitem übersteigt. So sagt er im Zusammenhang der Berufung auf die ungeschriebene Tradition der Kirche:

Denn da so vieles in der Kirche ungeschrieben überliefert und bis jetzt beachtet wird, warum macht ihr dann die Bilder verächtlich? Die Manichäer haben ein Evangelium nach Thomas geschrieben, schreibt ihr eins nach Leon! Ich akzeptiere keinen Kaiser, der nach Tyrannenart (τυραννικῶς) das priesterliche Amt (τὴν ιερωσύνην) an sich reißt! Die Kaiser haben nicht die Vollmacht zu binden und zu lösen empfangen! Ich kenne einen Kaiser Valens,¹²⁵ der sich Christ nannte, aber den orthodoxen Glauben verfolgte. Ich kenne einen Zenon¹²⁶ und

¹²⁰ PmbZ Nr. 8444.3056. Siehe Concilium Nicaenum II (ACO II, 3/3, 1070 LAMBERZ).

¹²¹ Zu deren wahrscheinlicher Rolle bei der Abfassung des Einladungsschreibens des Tarasios an die Hierarchen des Ostens siehe LAMBERZ, Einleitung (ACO II, 3/1) LV.

¹²² PmbZ, Nr. 4242.

¹²³ Relatio motionis 182–208 (CCSG 39, 25–29 ALLEN / NEIL). Siehe dazu: G. DAGRON, Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium. Cambridge 2003, 167–181; H. OHME, Maximus Homologetes († 662): Martyrium, Märtyrerbewusstsein, „Martyriumssucht“? ZAC 20 (2016) 306–346: 321–325 (= H. OHME, Kirche in der Krise [wie oben Anm. 109], 406–410).

¹²⁴ DAGRON, Emperor and Priest (wie oben Anm. 122) 184: „John of Damascus does little more than repeat, equally vehemently, the complaints formulated by Maximus the Confessor.“

¹²⁵ Kaiser Valens (364–378) beharrte auf dem homöischen Dogma der Reichskirche im Osten und bekämpfte die (neu)nizänische Orthodoxie mit Amtsenthebungen und Verbannungen von Bischöfen.

¹²⁶ Kaiser Zenon (474–491) erließ ein von Patriarch Akakios formulierte Edikt, das sog. *Henotikon*, das zum Bruch mit der römischen Kirche führte.

Anastasios,¹²⁷ Herakleios¹²⁸ und Konstantinos¹²⁹ – der von Sizilien – und einen Bardanes, der sich auch Philippikos nannte. Ich gehorche nicht kaiserlichen Regelungen, um die Kirche zu ordnen, sondern den schriftlichen und ungeschriebenen Überlieferungen der Väter.¹³⁰

Die Ablehnung eines kaiserlichen Priestertums nach der Ordnung Melchisedeks, um das es hier geht, hat auch Maximus vertreten. Und auch Maximus hatte bereits insinuiert, dass damit auch spezifische Aufgaben und Vollmachten des kirchlichen Amtes beansprucht würden, was tatsächlich aber nicht der Fall war.¹³¹ Er hatte bei seiner Kampagne gegen den kaiserlich geförderten sog. Monotheletismus zwar jede Zuständigkeit des Kaisers für kirchliche Angelegenheiten abgelehnt, er hat den Kaisern aber keine Usurpation kirchlicher Zuständigkeiten „nach Tyrannenart“ vorgeworfen. Vor allem aber hat er die herrschenden Kaiser seiner Zeit, Herakleios und Konstans II., nicht direkt angegriffen, sondern versucht, sie aus der Schusslinie seiner Radikalopposition zu nehmen, indem er behauptete, Herakleios habe sich selbst noch vor seinem Tod von der *Ekthesis* distanziert,¹³² die ihm untergeschoben worden sei, und es seien die Berater von Konstans II., die für den *Typos* verantwortlich seien.¹³³ Hier aber werden diese beiden Kaiser, die weder auf der Lateransynode von 649 noch auf dem 6. Ökumenischen Konzils (680/1) verantwortlich gemacht wurden und so offiziell als rechthgläubig galten, in eine Reihe gestellt mit dem Hömöer Valens und dem Usurpator Philippikos Bardanes, der i.J. 712 die Akten des VI. Ökumenischen Konzils auf einer Synode verbrennen ließ. Schließlich erklärte Johannes auch noch den namentlich genannten Kaiser Leon III. mit einem Vergleich zum Verfasser eines häretischen Evangeliums und krönt das Ganze durch die Aufkündigung des Gehorsams. Dieser hier öffentlich gemachte Häresievorwurf und die Aufkündigung des Gehorsams führten zur Verurteilung des Damaszeners als „Verschwörer gegen das Reich“ in Hiereia. Die von Leon III. begründete

127 Kaiser Anastasios I. (491–518) drängte Anhänger des Konzils von Chalcedon, das von ihnen nicht akzeptierte *Henotikon* zu unterschreiben.

128 Kaiser Herakleios (610–641) initiierte die sog. monenergetisch-monotheletische Verständigungspolitik gegenüber den Antichalcedonensern und erließ 636/7 ein Gesetz (die sog. *Ekthesis*), das später die Lateransynode (649) anathematisierte.

129 Kaiser Konstans II. (641–668) ist hier gemeint, der die Religionspolitik seines Großvaters Herakleios fortsetzte und i.J. 648 ein weiteres Gesetz erließ, den sog. *Typos*. In Syrakus fiel er einer Verschwörung zum Opfer.

130 Joh. Damasc., *Imag.* II 16 (113f. KOTTER). Vgl. auch: *Imag.* I 66; II 69 (166f. KOTTER).

131 Siehe dazu Anm. 123.

132 Siehe dazu: H. OHME, Mehrheit und Minderheit in den Anfängen des monenergetisch-monotheletischen Streites. *AHC* 49 (2018–19) 97–126: 117–125 (= H. OHME, Kirche in der Krise [wie oben Anm. 109] 131–139).

133 Siehe Concilium Lateranense a. 649 (*ACO* II, 1, 54, 6–8; 380–382 RIEDINGER).

Dynastie regierte aber auch noch im Jahre 787 und gerade Leon III. und sein Sohn Konstantin V. hatten weiterhin viele Anhänger, nicht zuletzt im Militär. Hier war höchste Vorsicht geboten, zumal nach dem Scheitern des ersten Konzilsversuchs i.J. 786. Dies ist m.E. der wesentliche und einzige Grund, dass die *Logoi* des Johannes von Damaskus beim 7. Ökumenischen Konzil nicht zitiert werden konnten.