Studien zur systematischen und spirituellen Theologie

Manuel Schlögl

Die Freiheit des Sohnes

Christologie und Schriftauslegung bei Maximus Confessor

echter

Manuel Schlögl
Die Freiheit des Sohnes

Studien zur systematischen und spirituellen Theologie

58

**Begründet von Gisbert Greshake,
Medard Kehl und Werner Löser
Herausgegeben von
Jan-Heiner Tück und Klaus Vechtel**

Manuel Schlögl

Die Freiheit des Sohnes

Christologie und Schriftauslegung bei Maximus Confessor

echter

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über ›http://dnb.d-nb.de‹ abrufbar.

© 2022 Echter Verlag GmbH, Würzburg
www.echter.de
Umschlag: Crossmediabureau, Gerolzhofen
Druck und Bindung: CPI-books, Clausen & Bosse, Leck

ISBN
978-3-429-05658-2
978-3-429-05170-9 (PDF)

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2021/22 von der Universität Wien als Habilitationsschrift angenommen und für die Drucklegung überarbeitet und ergänzt.

Mehr noch als die Promotionszeit waren die Jahre der Habilitation für mich ein Weg des persönlichen Wachsens und Reifens, auf dem mich viele begleitet, unterstützt und beraten haben.

Die Idee, eine Studie zur Christologie von Maximus Confessor zu verfassen, entstand während eines Gesprächs, das ich im November 2013 im Wiener „Café Central“ mit Prof. Dr. Jan-Heiner Tück führte. Er hat mir in all den Jahren hilfreich zur Seite gestanden und den Weg zur Habilitation geebnet. Seine Fähigkeit, aktuelle Fragen theologiegeschichtlich einzuordnen und so einem tieferen Verstehen zu öffnen, bleibt mir ein Vorbild, für das ich auch über die Betreuung dieser Arbeit hinaus dankbar bin.

Frau Professorin Dr. Barbara Hallensleben, Prof. Dr. Dirk Ansorge und Prof. Dr. Athanasios Vletsis haben die Mühe auf sich genommen, meine Arbeit zu begutachten; dafür und für ihre weiterführenden Anregungen, die teilweise bereits im Text aufgenommen wurden, danke ich ihnen aufrichtig.

Neben den im Literaturverzechnis angeführten Studien über Maximus Confessor, die ich alle mit Gewinn gelesen habe, stellten mir Prof. Dr. Andreas Wollbold und Dr. Adrian Walker ihre noch unveröffentlichten Arbeiten zur Verfügung; Christoph Kardinal Schönborn und Prof. Dr. Ferdinand Ulrich (+) haben mir wertvolle Einsichten aus ihrer persönlichen Beschäftigung mit dem heiligen Maximus mitgeteilt; Prof. Dr. Otto Schwankl hat den neutestamentlichen Teil kritisch überprüft. Dafür sei ihnen allen herzlich gedankt.

Papst em. Benedikt XVI., zu dessen Neuen Schülerkreis ich gehören darf, hat in unseren Begegnungen im Monastero Mater Ecclesiae, die ich wie einen kostbaren Schatz in meinem Herzen trage, und in seinen Briefen immer wieder sein Interesse an meiner Arbeit bekundet; diese Treue und Güte im Kleinen ist mir

ebenso wie sein großes theologisches Werk ein bleibender Auftrag in der Vermittlung des Glaubens.

Neben den fachlichen Verbindungen war auch der alltägliche Lebensraum für das Gelingen meines Studiums von Bedeutung. Ich danke daher allen, die mich während meiner Jahre als Pfarrvikar im Pfarrverband Passau-St. Anton und St. Peter freundlich aufgenommen und meinen Dienst als Priester geschätzt haben, sowie den Schwestern der Congregatio Jesu, in deren Haus über den Dächern Passaus diese Arbeit schließlich ihren Abschluss fand. Immer waren meine Eltern, mein Bruder und seine Familie für mich da und haben mich in jeder Hinsicht unterstützt.

Mein Heimatbistum Passau, die Erzbistümer Köln und Wien sowie die Joseph-Ratzinger-Stiftung haben jeweils einen großzügigen Druckkostenzuschuss zur Verfügung gestellt; ihnen danke ich ebenso wie dem Echter-Verlag und seinem Lektor Heribert Handwerk, durch deren Zusammenwirken die zeitnahe Publikation gelingen konnte.

Möge die vorliegende Studie dazu beitragen, das Potenzial von Maximus‘ Theologie auch im deutschen Sprachraum wiederzuentdecken und so zu einer inneren Erneuerung der Kirche beitragen.

Köln, am Fest der Darstellung des Herrn 2022

Manuel Schlögl

Inhaltsverzeichnis

Einführung 14

Kapitel I: Schriftauslegung bei Maximus Confessor 20

1. Das exegetische Werk von Maximus Confessor 20

2. Zur Eigenart patristischer Exegese 22

3. Einflüsse auf die Schriftauslegung von Maximus Confessor 27

3.1 Origenes und die alexandrinische Exegese 27

3.2 Die monastische Exegese 29

4. Grundzüge der Schriftauslegung bei Maximus Confessor 32

4.1 Sein Schriftgebrauch 32

4.2 Methodik, Buchstabe und Geist 35

4.3 Die Analogie von Schöpfung, Schrift und Inkarnation 39

4.4 Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament 45

4.5 Die anagogische Schriftauslegung 49

5. Zur Bedeutung der Schriftauslegung in den christologischen Kontroversen der Alten Kirche 51

5.1 Christologie und Schriftauslegung in den theologischen Kontroversen der Alten Kirche 51

5.2 Christologie und Schriftauslegung bei Maximus Confessor 55

Kapitel II: Nach Chalcedon. Der dogmengeschichtliche Kontext der Christologie von Maximus Confessor 65

1. Der Horos von Chalcedon 451 – Größe und Grenze einer christologischen Formel 65

1.1 Text und Aufbau der Formel 65

1.2 Biblische Bezüge der Formel 72
1.3 Größe und Grenze der christologischen Aussagen 74
2. Die negative Rezeption von Chalcedon im Monophysitismus 80
2.1 Monophysitische Christologie als Gegenentwurf zu Chalcedon 80
2.2 Die soteriologische Sinnspitze monophysitischer Christologie bei Severus von Antiochien..... 84
2.3 Die begrenzte Leistungsfähigkeit monophysitischer Christologie..... 90
3. Die positive Rezeption von Chalcedon im Neuchalcedonismus..... 93
3.1 Der Neuchalcedonismus als Antwort auf den Monophysitismus 93
3.2 Die Enhypostasielehre und ihre Bedeutung für die weitere Entfaltung der chalcedonischen Christologie bei Leontius von Byzanz 97
3.3 Die Bestätigung der neuchalcedonischen Christologie im Zweiten Konzil von Konstantinopel 553 106
4. Der Monenergismus 113
4.1 ἐνέργεια als philosophisch-theologisches Konzept.. 113
4.2 Der Monenergismus in seinem Verhältnis zu Chalcedon und zum Neuchalcedonismus 115
4.3 Die Bedeutung des Monenergismus für die Christologie..... 124
5. Der Monotheletismus..... 126
5.1 Die Frage nach dem Ursprung des Monotheletismus 126
5.2 Die dogmengeschichtliche Entwicklung des Monotheletismus bis zur Lateransynode 649..... 128
5.3 Lösungsansätze einer dyotheletischen Christologie 133

Kapitel III: Die Christologie von Maximus Confessor 136

1. Die Einheit von Schöpfungstheologie, Anthropologie und Christologie im Werk von Maximus Confessor 136

2. Schöpfungstheologie und Christologie 137

2.1 Biblisch-christliches Schöpfungsverständnis in Abgrenzung von griechischer Kosmologie 137

2.2 Die Lehre von den logoi der Schöpfung 141

2.3 Kosmische Christologie 144

3. Anthropologie und Christologie 146

3.1 Der Mensch als Mikrokosmos und Schöpfungsmittler 146

3.2 Die Unterscheidung von λόγος und τρόπος im Menschen 149

3.3 Die menschliche Willensfreiheit 150

3.4 Der Mensch – Ebenbild und Gleichnis Gottes 153

3.5 Die Reziprozität von Gott und Mensch und ihre Vollendung in der Hypostatischen Union 157

4. Grundzüge der Christologie 162

4.1 Die „einzigartige ὑπόστασις σύνθετος“ - Maximus‘ Rezeption chalcedonischer und neuchalcedonischer Christologie 162

4.2 „Einer aus der Trinität…“ – Die Auswertung der Trinitätstheologie für die Christologie 171

4.3 „Mensch geworden für uns“ – Die Deutung des Inkarnationsgeschehens 175

Exkurs: Inkarnation als Schöpfungsakt 178

4.4 „Mensch auf göttliche Weise“ – Die neue Weise des Menschseins Jesu 181

4.5 „Mittler zwischen Gott und den Menschen“ – Die Schöpfungs- und Heilsmittlerschaft Jesu Christi 184

4.6 Die Deutung der Hypostatischen Union als Perichorese 187

4.7 Die Anschaulichkeit des „für uns“ im konkreten Lebensvollzug Jesu – Zum Verhältnis von biblischer Überlieferung und dogmatischer Christologie 192

5. Die Bewährung von Maximus‘ Christologie in der Auseinandersetzung mit dem Monotheletismus..... 196

5.1 Die Einheit von Schöpfung und Erlösung – schöpfungstheologische und anthropologische Voraussetzungen der Soteriologie von Maximus..... 196

5.2 Die Willensfreiheit Jesu bei Maximus Confessor.... 203

Kapitel IV: Getsemani. Rekonstruktion eines theologischen Wendepunktes 235

1. Getsemani in der Sicht heutiger Exegese..... 235

2. Die Deutung der Getsemani-Perikope in der Theologie der Alten Kirche vor Maximus Confessor (2.-7.Jh.)..... 252

3. Die Deutung der Getsemani-Perikope im Monotheletismus 276

4. Die Deutung der Getsemani-Perikope bei Maximus Confessor 281

4.1 Der menschliche Wille Jesu und die Wahrung seiner Sündlosigkeit (Th.pol.4) 282

4.2 Die erlösende Annahme des menschlichen Willens durch den Logos (Th.pol.20)..... 285

4.3 Die Übereinstimmung von menschlichem und göttlichem Willen im Gehorsam des Sohnes (Th.pol.6) 293

4.4 Das heilbringende Leiden des Gottessohnes (Th.pol. 16)..... 296

4.5 Der „ganz vergöttlichte Wille“ Jesu und seine schöpfungstheologische Begründung (Th.pol.7)..... 299

4.6 Der „ganz vergöttlichte Wille“ Jesu als Vollendung seiner menschlichen Freiheit (Th.pol.3) 306

4.7 Das gemeinsame Wirken von menschlichem und göttlichem Willen in der „zusammengesetzten Hypostase“ des Logos (Th.pol.15 und 24) 310

5. Maximus‘ dyotheletische Christologie 314

5.1 Der Dyotheletismus als konsequente Fortführung Chalcedons 314

5.2 Die Relevanz der dyotheletischen Christologie für die Soteriologie 319

5.3 Die Einheit der Person Jesu Christi als Gegengewicht zu einer dyotheletischen Christologie 323

6. Die Interpretation der Getsemani-Perikope bei Maximus als Beispiel dogmatischer Schriftauslegung 328

6.1 Der Erkenntniswert von Maximus‘ Getsemani-Interpretation für das Verständnis des biblischen Textes 328

6.2 Die Bedeutung von Maximus‘ Getsemani-Interpretation für die Annäherung von dogmatischem und biblischem Christusbild 331

Kapitel V: Die Rezeption der Christologie von Maximus Confessor in den Lehrentscheidungen der Alten Kirche . 333

1. Maximus‘ Einfluss auf die Lateransynode 649 333

1.1 Das Verhältnis der Lateransynode zur voraufgehenden Lehrtradition 333

1.2 Die lehramtliche Rezeption von Maximus‘ dyotheletischer Christologie in den Texten der Lateransynode 340

2. Die Bestätigung von Maximus‘ Christologie durch das Dritte Konzil von Konstantinopel 680/681 345

2.1 Die endgültige Überwindung des Monotheletismus 345

2.2 Maximus‘ Christologie als hermeneutische Voraussetzung der Konzilsbeschlüsse 350

3. Rückblick und Ausblick..... 359

3.1 Das Dritte Konzil von Konstantinopel als Abrundung des dogmatischen Christusbildes der Alten Kirche 359

3.2 „Freiheit“ als Motiv altkirchlicher Christologie? 362

Kapitel VI: Christologische Perspektiven im Anschluss an Maximus Confessor..... 373

1. Diskussion kritischer Stellungnahmen zur Christologie von Maximus Confessor..... 374

1.1 Hatte Christus keine Wahl(freiheit)? Zu Raymund Schwagers Kritik an Maximus‘ Erlösungsverständnis .. 374

1.2 Führt die Zweinaturenlehre notwendigerweise in die Aporie? Zu Georg Essens Kritik an Maximus‘ Personenverständnis 388

2. Positive Anknüpfungspunkte an Maximus‘ Christologie: Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. 409

3. Die Freiheit Jesu – die Freiheit des Sohnes. Eine systematische Skizze 416

3.1 Die Geschichte Jesu als Freiheitsgeschichte im Zeugnis des Neuen Testaments 417

3.2 Dogmenhermeneutische Erschließung der Geschichte Jesu als Freiheitsgeschichte 427

3.3 Die andere Freiheit Jesu als bleibende Aufgabe des Christseins..... 473

Literaturverzeichnis 481
A. Quellentexte 481
1. Maximus Confessor 481
2. Andere Autoren der Alten Kirche 483
3. Kirchliche Lehrschreiben und Dokumente 485
B. Sekundärliteratur 486

Einführung

„Freiheit" ist in den Diskursen der Moderne ein häufig und vielfältig verwendeter Begriff[1]; in der Theologie wurde er geradezu zum „Modewort."[2] Die auf der transzendentalen Freiheitsanalyse von Kant, Fichte und Krings aufbauende „Theologische Anthropologie" von Thomas Pröpper[3] bildet die hermeneutische Voraussetzung für eine ganze Reihe neuerer Entwürfe in der deutschsprachigen systematischen Theologie.[4] Mittlerweile mehren sich allerdings auch die Stimmen, die bei diesem äußerst stringenten Entwurf einen Bedarf nach Ergänzung und Weiterführung sehen.[5] Es ist gewissermaßen die Freiheitsthematik selbst, die die Theologie von innen her dazu drängt, ihre jeweilige Denkform auf Handlungsoptionen hin zu konkretisieren[6], der Phänomenologie und den intersubjektiven Bezügen eines *Lebens* in der Freiheit des Glaubens mehr Raum zu gewähren[7] und so letztlich eine neue Philosophie der Freiheit auszuarbeiten[8], in die dann auch das ganze Erbe der eigenen theologischen Tradition eingebracht und auf dem Niveau heutigen Fragens diskutiert werden könnte.

„Mit dem Thema der Freiheit" ist die Theologie „ganz und gar bei sich selbst."[9] Denn „die Wissenschaft der Freiheit"[10] begann ja keineswegs erst mit der Neuzeit, sondern ist der Theologie wirklich vom „Anfang" her, durch das Verständnis von Welt als freier Schöpfung Gottes, aufgegeben und hat in der Reflexion des

---

[1] Als Überblick über die aktuelle Diskurslage vgl. Schockenhoff 2007, Recki 2009, Bieri 2013, Laube 2014.
[2] Vgl. Seewald/Stubenrauch 2011.
[3] Vgl. Pröpper 2011 sowie als Vorarbeiten dazu Pröpper 1991, 1993, 1995.
[4] Vgl. u.a. Essen 2001a, Lerch 2015a, 2015b, 2019b, Langenfeld 2016, 181-293, Striet 2018, 2019.
[5] Vgl. die kritischen Anmerkungen zu Pröpper bei Fößel 2007, Axt-Piscalar 2013 und Verweyen 2013. Die mittlerweile erreichte Bandbreite der Diskussion zeigen eindrucksvoll die Sammelbände von Stosch/Wendel/ Breul/Langenfeld 2019 und Göcke/Schärtl 2020.
[6] Vgl. so die konsequente Ausrichtung der Studie von Stürzekarn 2015, 212-278.
[7] Vgl. Werbick 2016b, bes. 85-88, Lerch 2016, bes. 412-416, Langenfeld/Lerch 2018, 238-242.
[8] Vgl. das Plädoyer für eine neue relationale Ontologie bei Khorchide/von Stosch 2018, 76-83.
[9] Stinglhammer 2013, 182.
[10] Vgl. so der Untertitel der einflussreichen Studie von Gay 1996 zur Epoche der Aufklärung.

Christusgeschehens als des Weges in diese erlösende Freiheit Gottes hinein noch einmal eine ganz neue Tiefendimension erreicht. Im Verhältnis von unendlicher, schöpferischer zu endlicher, geschaffener Freiheit (und umgekehrt) hat Hans Urs von Balthasar die Mitte des christlichen Menschenbildes gesehen und dafür die gesamte biblische und patristische Theologie auf Freiheitsmomente hin untersucht.[11] Die Behandlung der Freiheit Jesu im Kontext der Soteriologie hat, mit einem Wort von Alois Grillmeier, ganz wesentlich zur „christologischen Entdeckung des Humanum“[12] beigetragen – nämlich der unverlierbaren Würde des Menschen als Ebenbild Gottes, die durch das Erlöserleiden Christi „noch wunderbarer“ wiederhergestellt und dadurch bekräftigt und vollendet wurde.

Dass „Freiheit“ ein ganz wesentliches „Motiv der altkirchlichen Christologie“[13] darstellt, scheint mir auch das schlagkräftigste Argument gegen das von Harnack gefällte, mittlerweile eindeutig widerlegte, unterschwellig aber immer noch wirksame Pauschalurteil einer „Hellenisierung des Christentums“ zu sein.[14] Und zwar nicht nur dergestalt, dass man in der Theologie der ersten Jahrhunderte, in den Lehrschreiben der Päpste und den Beschlüssen der frühen Konzilien unter vielen anderen Einflüssen der hellenistischen Metaphysik *auch* Freiheitsmotive finden könne, sondern vielmehr so, dass das beständige Ringen um die Freiheit des Menschen vor Gott jeweils an *entscheidender Stelle* einem biblisch-heilsgeschichtlichen Denken zum Durchbruch verhalf.

Die Weise, in der die Kirchenväter gegen die unbestrittene Gefahr einer hellenistischen Verfremdung des biblischen Erbes von der „Weisheit“ der Griechen und den „Zeichen“ der Juden Gebrauch machten (vgl. 1 Kor 1,22) und deren Denktraditionen in

[11] Vgl. Balthasar 1976a, 1978, 1980a sowie die Weiterführung seines Freiheitsdenkens bei Greiner 2000, Tück 2003, 2005, 2009, 163-166, Stinglhammer 1997, 2018a, 2018b, 2019.

[12] Vgl. Grillmeier 1997, 17-32, der dort die patristische Christologie mit der Anthropologie des Zweiten Vatikanischen Konzils (GS 12-22) ins Gespräch bringt.

[13] Bausenhart 2012.

[14] Vgl. Markschies 2009, 2012, Essen 2017. Aus dogmengeschichtlicher Sicht bleiben dazu wichtig Grillmeier 1975, 423-488, Hübner 1979, Scheffczyk 1982, Böhm 1991, 257-313. Sehr lehrreich für den Einfluss der Hellenisierungsthese auf die gegenwärtige Christologie sind die Studie von Kuschel 1990 und die darauffolgende Diskussion bei Müller 1993 und Laufen 1997.

eine christliche Weltanschauung integrierten, könnte der Theologie sogar als Vorbild für eine Assimilation *heutiger* Erkenntnisse über Mensch und Welt dienen.[15] Dabei ist es freilich unverzichtbar, die Texte der Väter nicht nur dogmengeschichtlich zu rekonstruieren, sondern auch systematisch auszuwerten und weiterzuführen.

Eben dies will die vorliegende Arbeit am Beispiel der Christologie von Maximus Confessor (580-662) leisten. Die Wahl dieses Theologen ist keineswegs zufällig. In den vergangenen Jahren hat der byzantinische Mönch in der westlichen Theologie eine beispiellose Renaissance erlebt.[16]

Nach einer ersten Reihe von mehr thomistisch geprägten französischsprachigen Forschungsarbeiten aus der Schule von P. Marie-Joseph Le Guillou[17] hat die englischsprachige Patrologie Maximus zunehmend für sich entdeckt und dabei auf erhellende Weise auch literaturwissenschaftliche, soziokulturelle oder spiritualitätsgeschichtliche Erkenntnisse über das 7.Jahrhundert miteinbezogen.[18] In den vergangenen Jahren fanden bedeutende interdisziplinäre und auch interkonfessionelle Symposien zu den philosophischen und theologischen Kontexten seines Denkens statt[19], mustergültige Texteditionen erweitern beinahe jährlich den Kenntnisstand[20], und so scheint es an der Zeit, diese vielen

---

[15] Vgl. dazu Schlögl 2021a im Rückgriff auf die in der Theologie bislang kaum rezipierten Forschungen von Gnilka 1993, 2012, 2019.

[16] Vgl. dazu die Bibliografien Gatti 1987, van Deun 1999, 2009 und Knezevic 2012. Ausgewählte Literatur zu Maximus besprechen auch Nichols 1993 und Louth 1998. Als erster Zugang empfehlen sich die (allerdings schon etwas veralteten) Lexikonartikel Dalmais 1980, De Vocht 1992, Altaner/Stuiber 1993, 521-524, Breukelaar 1993, Gatti 1998, Perl 2002, Ritter 2002a, Suchla 2002. Einen ausgezeichneten Überblick (mit je unterschiedlichem Schwerpunkt) findet man in den größeren Beiträgen von Bradshaw 2010, van Deun/Mueller-Jourdan 2015, Booth 2017, Janssens/van Deun/Steel 2018. Zuverlässige Einführungen in Leben und Werk bieten Louth 1996 und Larchet 2011. Für den deutschsprachigen Raum vgl. auch die einführenden Texte von Kattan 2003a, XXI-LIX, Weichlein 2013, 9-27, Wollbold 2016, 10-20, Ansorge 2017, 101-104, Schlögl 2018a, 2019.

[17] Vgl. Le Guillou 1976, 1979, 1982 und die Arbeiten seiner Schüler Riou 1973, Garrigues 1976a, Léthel 1979, Piret 1983. Sachlich gehören dazu auch die erstmals 1976 publizierte Studie Schönborn 1998 und die von ihm betreute Arbeit Heinzer 1980.

[18] Vgl. als Überblick bes. die Beiträge in Allen/Neil 2015 sowie die umfassende Studie Blowers 2016a.

[19] Vgl. die Tagungsbände Vasiljevic 2013, Lévy 2015, Mitralexis/Steiris/Podbielski/Lalla 2017.

[20] Vgl. bes. die Ausgaben von Larchet 2010-2015, Constas 2014, 2018, Wollbold 2016, 2020.

neuen Forschungsergebnissemöglichst umfassend für die uns beschäftigende Frage nach der Freiheit Jesu auszuwerten.

Im deutschen Sprachraum ist die Dissertation von Guido Bausenhart (abgeschlossen im Jahr 1989)[21] die einzige größere Arbeit zu diesem Themenkreis geblieben. Ihre Ergebnisse stellen einen nach wie vor gültigen Referenzpunkt dar, an den die vorliegende Studie dankbar anknüpft. Mehr als diese möchte ich allerdings die Schriftauslegung als hermeneutischen Zugang zum Denken des Bekenners und so auch zu seiner Christologie und seinem Freiheitsverständnis profilieren und damit zwei Stränge zusammenführen, die in der Maximusforschung bisher eher lose nebeneinander liegen.

Dies bietet sich auch insofern an, als die epochale Bedeutung dieses Kirchenvaters eben in der dogmatischen Auswertung einer *Bibelstelle* liegt: dem Gebet Jesu in Getsemani (Mk 14,32-42 parr). Ohne Maximus' Erkenntnis, dass gerade die Rede vom „Gehorsam" Jesu gegenüber dem Willen des Vaters einen eigenen menschlichen Willen voraussetzt und Jesu Zustimmung zur Passion auch in echt menschlicher Freiheit getroffen worden ist, wäre es nicht möglich gewesen, die dogmatische Reflexion auf überzeugende Weise mit dem biblischen Narrativ zu verbinden. So aber konnte sich das in der Dogmengeschichte noch immer zu wenig beachtete Dritte Konzil von Konstantinopel auf Maximus' Vorarbeiten stützen, das Christusbild der Alten Kirche zur Abrundung bringen und eine Einsicht festhalten, die bis heute nichts an Aktualität eingebüßt hat – nämlich dass die „Erlösung des Menschen in der Hand seines Willens liegt."[22] Es ist der Wille und die sich darin zeigende Freiheit[23], mit denen der Mensch sich Gott annähern, ja, angleichen – oder aber ihn (und damit sich selbst) verfehlen kann.

Der Aufbau der Arbeit versucht, diesen Gedankengang nachzuzeichnen. Kapitel I stellt auf dem Hintergrund allgemeiner Erkenntnisse zur patristischen Exegese die Schriftauslegung von

[21] Bausenhart 1992 (zur Datierung vgl. ebd. 17).
[22] Maximus Confessor, Lib.Asc. 42 (Sherwood 1955, 133).
[23] Zu Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen dem Verständnis von „Wille" und „Freiheit" in der antiken Philosophie vgl. Dihle 1985, Ramelow 2004a, 2004b, Frede 2012, Arendt 2015.

Maximus Confessor vor und würdigt dabei insbesondere seinen dogmatischen Schriftgebrauch in den monotheletischen Kontroversen.

In Kapitel II wird der dogmengeschichtliche Kontext skizziert, in dem sich Maximus vorfindet. Es geht um das Erbe Chalcedons, dem er sich ebenso verpflichtet weiß wie dessen Weiterführung in der neuchalcedonischen Christologie. Dabei lege ich Wert auf die Verdeutlichung der Unterschiede, die zwischen Monophysitismus und Neuchalcedonismus, aber auch zwischen Monenergismus und Monotheletismus bestehen, weil sich so die Trennlinien zwischen „hellenistischem" und „biblischem" Gedankengut besser herausarbeiten lassen.

Kapitel III legt dann mit der Darstellung der Grundzüge von Maximus' Christologie das theologische Zentrum dieser Studie frei. Auf der Grundlage einer „chalcedonischen Logik" der Komplementarität von Einheit und Differenz gelingt es dem Bekenner im Laufe seiner christologischen Traktate immer besser, die eine „zusammengesetzte Hypostase" des Logos als jenen personalen Raum zu umschreiben, in dem sich Gottheit und Menschheit durchdringen und so jeweils in ihrer Eigenart nicht nur gewahrt, sondern auch in höchstem Maße aktiviert und realisiert werden.

Ein eigenes Kapitel (IV) ist Maximus' Deutung des Ölberggebets Jesu gewidmet. Es mag erstaunen, wie nahe er in manchen Einsichten an die heutige Exegese heranreicht. Erstmals wird die Auslegungsgeschichte der Getsemani-Perikope bei den Kirchenvätern des Westens und des Ostens im Zusammenhang dargestellt und theologisch ausgewertet. Durch diesen Vergleich kann auch die Eigenleistung des Bekenners noch deutlicher gesehen und gewürdigt werden.

Ebenfalls dogmengeschichtliches Neuland betritt Kapitel V, welches die Rezeption von Maximus' Christologie in den Texten der Lateransynode 649 sowie des Dritten Konzils von Konstantinopel 680/681 im Detail entfaltet und das theologische Potenzial der beiden weithin vernachlässigten Kirchenversammlungen sichtbar macht. Dass dieser zutiefst von der Spiritualität des östlichen Mönchtums geprägte Gelehrte die innere Freiheit besaß,

sich in einer Krisenzeit des Christentums über alle Gräben hinweg mit dem Bischof von Rom zu verbünden, sichert ihm bis heute den Rang eines „Vermittlers zwischen Ost und West“[24] und eines authentischen Glaubenszeugen.[25]

Kapitel VI versucht dann, das erarbeitete dogmengeschichtliche Material fruchtbar auf Fragen der gegenwärtigen Christologie zu beziehen und stellt dabei neben der Trinitätstheologie besonders die Schöpfungstheologie und die Mariologie als bislang unterschätzte Orte freiheitstheologischer Reflexion heraus.

Im Vergleich zu den eingangs erwähnten, an Pröppers Freiheitsanalyse orientierten Arbeiten versuche ich, der biblischen Überlieferung mehr Rechnung zu tragen und sie durchgehend in die systematische Ausarbeitung mit einzubeziehen. Das mag diese Skizze zur Freiheit Jesu als weniger geschlossen, vielleicht auch als weniger terminologisch stringent erscheinen lassen als andere Entwürfe, eröffnet dafür aber hoffentlich mehr Raum für jene *Wirklichkeit*, von der sie spricht: die Freiheit des Sohnes, in der allein der Mensch erst wirklich menschlich und wahrhaft frei zu werden vermag.

[24] Vgl. so der Titel der Studie von Larchet 1998c.

[25] Dieses Glaubenszeugnis leuchtet besonders auf in den Berichten über seinen Prozess und sein Martyrium, die hier nicht weiter behandelt werden. Vgl. dazu die Texte bei Rahner 1961, 392-435, Garrigues 1976b, 2011b, Allen/Neil 2002 sowie die Darstellung bei Brandes 1998 und Ohme 2016.

Kapitel I: Schriftauslegung bei Maximus Confessor

1. Das exegetische Werk von Maximus Confessor

Unter den überlieferten Werken von Maximus Confessor bilden jene, die sich zur Gänze oder in Teilen der Schriftauslegung widmen, die früheste und neben den späteren dogmatischen Schriften sicher auch die bedeutendste Gruppe. Versucht man, das exegetische Werk von Maximus chronologisch zu überblicken, ergibt sich folgendes Bild.[26]

Bereits die auf Fragen der Spiritualität und der Liturgie ausgerichteten frühen Werke, der *Liber Asceticus*[27], die vierhundert *Centurien über die Liebe*[28] (beide ca. 626) und die *Mystagogie*[29] (ca. 630), verraten eine tiefe Vertrautheit des Autors mit der Heiligen Schrift und ihrer Anwendung auf das geistliche Leben. Es folgen die *Expositio zu Psalm 59*[30] (ebenfalls ca. 626) und eine Auslegung des *Vaterunsers*[31] (628-630), nicht besonders umfangreiche, jedoch gehaltvolle und wirkmächtige Schrifterklärungen. Sie sind auch die einzigen Bibelstellen, die Maximus einer vollständigen Kommentierung unterzogen hat.

Zur vollen Meisterschaft erhebt sich Maximus‘ Schriftauslegung dann in den *Ambigua ad Joannem*[32] (628-630) und den *Quaestiones ad Thalassium*[33] (630-634), die heute zurecht als sein exegetisches Hauptwerk angesehen werden. Auch ein Teil der um 626 datierten *Quaestiones et dubia*[34] bezieht sich auf schwer verständliche und erklärungsbedürftige Schriftstellen. In den *Capita*

[26] Für die Chronologie orientiere ich mich an der Werkübersicht von Jankowiak/Booth 2015.
[27] PG 90, 912-956. Übersetzung: Sherwood 1955. Ich gebe nur die Übersetzungen an, die ich selbst benutzt habe. Weitere Übersetzungen sind jeweils aufgeführt in Allen/Neil 2015.
[28] PG 90, 960-1073. Übersetzung: Sherwood 1955, Wollbold 2020.
[29] PG 91, 657-717. Übersetzung: Balthasar 1961.
[30] PG 90, 856-872. Edition: Van Deun 1991.
[31] PG 90, 872-909. Edition: Van Deun 1991. Übersetzung: Bausenhart 1996.
[32] PG 91, 1061-1417. Übersetzung: Constas I-II (2014).
[33] PG 90, 244-785. Übersetzung: Larchet I-III (2010-2015), Constas 2018.
[34] PG 90, 785-856. Übersetzung: Larchet 1999.

theologica et oeconomica[35] (630-634) werden etliche Aussagen mit Schriftbelegen verknüpft. Aus derselben Zeit stammen die von der Forschung nur selten beachteten *Quaestiones ad Theopemptum*[36] (630-633), welche drei neutestamentlichen Texten eine ebenso kurze wie dichte Kommentierung widmen. In den späteren Werken aus der Zeit der christologischen Kontroversen, den *Opuscula theologica et polemica*[37], den Briefen[38] und der *Disputatio cum Pyrrho*[39] finden sich keine expliziten exegetischen Arbeiten mehr. Dennoch bleibt das beständige Gespräch mit der Heiligen Schrift der lebens- wie werkgeschichtliche Hintergrund, vor dem Maximus gerade in den theologischen Streitfragen Orientierung in der Sache und Sicherheit im Urteil gewinnt.[40]

Wie in seinen dogmatischen Schriften strebte Maximus auch in seiner Schriftauslegung nicht nach einer umfassenden systematischen Ordnung des Stoffs, er hinterließ keine Hermeneutik und keine größeren Schriftkommentare, sondern gab lediglich Durchblicke durch das Gewebe der Schrift, klärte am Beispiel das Grundsätzliche und zeigte am Mosaikstein eines einzelnen Wortes, eines Namens oder einer Zahl die Struktur und Stimmigkeit des Ganzen auf.

Die Hermeneutik und Praxis seiner Schriftauslegung kann daher nur aus seinem Schriftgebrauch insgesamt rekonstruiert werden, in dem Bewusstsein, dass sich Maximus‘ Schriftverständnis nicht völlig in einer Theorie abbilden lässt, weil es grundsätzlich offen bleibt auf die Aneignung und Übersetzung ins Leben des jeweiligen Lesers hin. Diese wie eine Reihe anderer Überzeugungen gelten nicht nur für Maximus, sondern für die Exegese der Kirchenväter insgesamt. So ist zunächst an die Eigenart patristischer Exegese zu erinnern, ehe die beiden wichtigsten Traditionen näher beschrieben werden, auf denen Maximus aufbaut, und

[35] PG 90, 1084-1173. Übersetzung: Balthasar 1961, Wollbold 2016.
[36] PG 90, 1393-1400. Übersetzung: Roosen-van Deun 2003.
[37] PG 91, 9-285. Übersetzung: Larchet 1998.
[38] PG 91, 364-649. Übersetzung: Larchet 1998.
[39] PG 91, 288-353. Übersetzung: Bausenhart 1992.
[40] Man vergleiche nur die zahlreichen Stellungnahmen von Maximus zur Getsemani-Perikope in den Opuscula und die biblischen Belege für den menschlichen wie auch den göttlichen Willen Jesu in Disp.Pyrrh. S. dazu III.5.2.

schließlich Maximus' eigene Schriftauslegung eingehender untersucht werden kann.

2. Zur Eigenart patristischer Exegese

Als man sich in der ersten Hälfte des 20.Jahrhunderts der patristischen Exegese wieder neu zuwandte, sah man die Schrifthermeneutik des frühen Christentums vor allem in der Unterscheidung von „Buchstabe" und „Geist", Literalsinn und geistigem Sinn begründet und legte die Forschungen zu den einzelnen Vätern dementsprechend an.[41]

Mittlerweile ist deutlich geworden, dass man damit das Selbstverständnis patristischer Exegese nur unzureichend erfasst hat, und ordnet die eher methodische Unterscheidung der Schriftsinne in einen größeren, heilsgeschichtlich bestimmten Rahmen ein.[42]

Den Ausgangspunkt für die Entstehung einer eigenen christlichen Exegese bildet das Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu von Nazareth, den die Apostel als den erhöhten Herrn erkannten und verkündeten. Schon in den ersten Osterberichten wird er als der bezeichnet, von dem „Mose und die Propheten" gesprochen und in dessen Schicksal sich das Gesetz und die Propheten „erfüllt" haben.[43]

Aus der vom Glauben an Jesus Christus geleiteten Relecture des Alten Testaments bildet sich langsam das Neue Testament heraus. Für die ersten Christen war es selbstverständlich, dass im Alten und Neuen Testament derselbe Gott spricht und beide Teile die eine Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk erzählen. So ist

[41] Diese Einteilung der Väterexegese findet man beispielsweise bei Grant 1957, de Lubac 1968 und 1999, Simonetti 1985.
[42] Einen Überblick über die Väterexegese geben de Margerie 1980, Simonetti 1981 und 1994, Kugel/Greer 1986, Henne 2010, Young 2018. Auch die entsprechenden Lexika und Handbücher sind hilfreich: Gerber 1966, Horn 1978, Pépin 1988, Dorival 1996, Paget/Schaper 2013, bes. 547-570. Zu einer vorsichtigen Würdigung aus exegetischer Sicht findet Luz 2014, 467-515, für ihre Wiederentdeckung plädiert Schwienhorst-Schönberger 2011. Den gegenwärtigen Forschungsstand bieten Kannengießer 2006 und Blowers/Martens 2019. Vgl. ferner O'Keefe/Reno 2005 und Baker/Mourachian 2016.
[43] Vgl. Wilken 2003, 50-79, O'Keefe/Reno 2005, 24-44.

das Verhältnis der Christen zum Alten Testament und damit zum Judentum von Anfang an ambivalent.

Einerseits betonen sie die *Kontinuität* der Ereignisse und Prophetien des Alten Bundes mit dem Christusgeschehen und deuten die Geschichte Jesu ganz im Licht der alttestamentlichen Überlieferung; andererseits beanspruchen sie die *Erneuerung* des Alten Bundes durch Jesus Christus. In ihm sind das Gesetz und die Propheten erfüllt worden, sie verweisen nun nicht mehr auf etwas Zukünftiges, sondern auf etwas Geschehenes. Weil aber die Juden, obwohl sie die Schrift ja ebenso lasen und schätzten wie die Christen, Jesus nicht als Messias anerkannten, tat man das jüdische Schriftverständnis als ein „buchstäbliches" ab, als ein „fleischliches", „irdisches" Lesen der Schrift, das sie den in ihr enthaltenen Geist, der doch auf Jesus Christus hinweise, nicht erkennen ließ.

Aus diesem letztlich apologetischen Interesse heraus ergibt sich von Paulus über die folgenden Kirchenväter des Westens wie des Ostens bis hin zu Maximus eine für den heutigen Leser oft anstößige Abwertung des jüdischen Schriftverständnisses und, in Abhebung davon, eine starke Betonung des geistigen Sinns der Schrift, so, als ob die wörtliche Bedeutung und der historische Kontext einer Schriftstelle für ihre Auslegung völlig bedeutungslos wären. Erst das genauere Studium der Väter zeigt, dass diese Ungleichbehandlung von Literal- und geistigem Schriftsinn eher eine rhetorische als eine inhaltliche Aussage über deren Auslegungspraxis darstellt. Vielmehr nehmen philologische, semantische, soziokulturelle und traditionskritische Erwägungen nicht wenig Raum in der Väterexegese ein und sorgen dafür, dass der geistige Sinn der Schrift stets zurückgebunden bleibt an die Fakten und Realien der Geschichte.

Dies gilt auch, wenn man die beiden großen Schulen von Antiochia und Alexandria einander gegenüberstellt und die mehr buchstäbliche, philologisch und historisch genauere Exegese der einen von der mehr geistig-allegorischen, über historische Einzelheiten leichter hinweggehende Auslegung der anderen abhebt. Neuere Forschungen haben gezeigt, wie philologisch genau auch in Alexandria gearbeitet wurde und wie umgekehrt in Antiochia die geistige Schriftauslegung in hohem Ansehen stand, so dass

auch diese etwas künstliche Polarisierung zugunsten eines gemeinsamen, differenzierten Schriftverständnisses der Väter aufgegeben werden sollte.[44]

Eine wichtige Methode, die sich aus der christlichen Relecture des Alten Testaments ergab, war die typologische Schriftauslegung: Personen oder Ereignisse des Alten Testaments wurden auf die Person Jesu Christi oder bestimmte Ereignisse in seinem Leben bezogen; später wurden auch Ereignisse aus dem Leben Jesu auf das Leben der Christen, beispielsweise auf ihre Taufe, hin ausgelegt.[45]

Nur von diesem typologischen Verweischarakter des Alten Testaments zum Neuen Testament ist die allegorische Schriftauslegung als eine Methode christlicher Exegese zu legitimieren. Bereits die Kirchenväter wussten um die Verbreitung und Beliebtheit der Allegorie in der paganen Literatur und sahen so auch die Grenzen bei ihrer Übertragung auf Texte der Heiligen Schrift. Ohne Orientierung am Wortlaut der Schrift kann allegorische Exegese leicht zur Unsachlichkeit führen oder gar Häresien befördern.[46] Versteht man allerdings wie die Väter die ganze Schrift als Wort Gottes, ist die Allegorie ein unverzichtbares Interpretationsmittel: „Die Allegorese entspringt in erster Linie einem produktiven Impuls, der eine kreative Auseinandersetzung mit der Tradition sucht und auf die Konstruktion einer formal und ästhetisch einheitlichen ‚Weltanschauung' zielt."[47] Die Möglichkeit allegorischer und typologischer Auslegung von alttestamentlichen Gestalten und Motiven ist bereits im Neuen Testament bezeugt (vgl. Joh 3,14; Röm 5,12-21; 1 Kor 10,1-11; Gal 4,21-31; Hebr 7-10; 1 Petr, 3,31).[48] Die Allegorese erwies sich auch als hilfreich, um bestimmte im Wortlaut anstößige oder missver-

[44] Vgl. dazu Young 1997 und 2003. Zur antiochenischen Schule vgl. Schäublin 1974 und 1992. Zur Bedeutung des Literalsinns bei Origenes vgl. Neuschäfer 1987.
[45] Vgl. O'Keefe/Reno 2005, 73. Etliche Beispiele für die typologische Deutung von Ereignissen aus dem Alten Testament wie aus dem Leben Jesu auf die christliche Existenz und Liturgie bietet Daniélou 1963. Zur Differenzierung von Typologie und Allegorie vgl. Jacob 1992, Kannengießer 2006, 213-255.
[46] Vgl. dazu Fiedrowicz 2007, 152-162 („Der Kampf um die Allegorese").
[47] Jacob 1992, 148.
[48] Zusammenstellung nach Bultmann 1950, der trotz seiner grundsätzlichen Ablehnung der allegorischen Schriftauslegung wichtige Hinweise zu ihrer Funktionsweise gibt.