

GUIDO BAUSENHART · HILDESHEIM

FREIHEIT – DAS GEHEIME MOTIV ALTKIRCHLICHER CHRISTOLOGIE

Alois Grillmeier hat in seinem mehrbändigen, schließlich unvollendet gebliebenen monumentalen Werk ›Jesus der Christus im Glauben der Kirche‹ den überwältigenden Reichtum und zugleich die verwirrende Vielfalt des theologischen Denkens über Jesus von Nazareth, den Christus, in den ersten Jahrhunderten ausgebreitet, – ›präsentiert‹ in doppeltem Sinn: vorgestellt wie vergegenwärtigt.

Höchst bemerkenswert ist, dass diese verwirrende Vielfalt der Christologie – aus der geschichtlichen Distanz betrachtet und rekonstruiert, den zeitgenössischen theologischen Protagonisten kaum durchschaubar und bewusst – einer einheitlichen Logik folgt, der ›Logik der Sache‹ – Zeichen dafür, dass die Theologen bei aller Leidenschaft ihrer Frömmigkeit erfolgreich versucht haben, ›bei der Sache zu bleiben‹, ihr Denken ›gefangen nehmen zu lassen‹, «so dass es Christus gehorcht» (2 Kor 10,5).

Hier soll folgende These in drei Schritten begründet werden: Der geheime Motor der Weichen stellenden theologischen Auseinandersetzungen um die Christologie in der Alten Kirche war die Frage der Freiheit des Menschen Jesus von Nazareth. Ausdrücklich kommt diese Frage erst im 7. Jahrhundert auf die theologische Tagesordnung der Kirchenväter. Maximus führt sie unter dramatischen Umständen einer Lösung zu.

1. Die soteriologisch motivierte Bestreitung der Freiheit

Von Anastasios Sinaites ist ein Fragment des Apollinaris (315–390) überliefert, in dem er seine Ablehnung einer menschlichen Freiheit in Jesus von Nazareth, dem Christus, begründet: «Zwei vernunft- und willensbegabte Wesen können nicht zusammen wohnen, damit nicht das eine mit dem anderen in Konflikt gerät aufgrund des eigenen Willens und der eigenen Wirkkraft. Darum nahm der Logos keine menschliche Seele an, sondern nur den Samen Abrahams». (Fr. 2) Die Einheit Christi duldet kein Nebeneinander zweier geistiger Prinzipien: «Denn wenn jeder *nus* seiner selbst mächtig ist, weil er von einem eigenen Willen entsprechend seiner Natur bewegt wird, können in ein und demselben Subjekt nicht zwei einander entgegengesetzte Wollende miteinander existieren, da jeder (*nus*) das von ihm selbst Gewollte ausführt – er bewegt sich ja selbst.» (Fr. 150)

GUIDO BAUSENHART, geb. 1952, Professor für Katholische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Hildesheim.

Dass göttlicher und menschlicher Wille für Apollinaris zu keiner Harmonie finden (können), ergibt sich aus der Eigenart des menschlichen *nus* gegenüber dem göttlichen: «Der göttliche bewegt sich selbst, und zwar in Übereinstimmung mit sich selbst, denn er ist unwandelbar; der menschliche aber bewegt sich zwar auch selbst, jedoch unbeständig, denn er ist wandelbar» (Fr. 151), gemeint: wankelmütig.

Die Wahlfreiheit allein als «Möglichkeit zur Sünde» genügt Apollinaris, sie für mit Christus unvereinbar zu halten. Sie gefährdete die Erlösung. Dem Erlöser genügt keine auf einer menschlichen Freiheit beruhende und von göttlicher Gnade getragene faktische Sündenlosigkeit; diese muss vielmehr prinzipiell und absolut sein.

Apollinaris steht fest auf dem theologischen Boden Nikaias und fühlt sich als Erbe des Athanasius, beansprucht nach dessen Tod sogar seinen Nachlass. Erlösen kann allein Gott. Dies halten die Väter von Nikaia gegenüber Arius fest. Göttlichkeit auf der Basis von Erwählung aufgrund sittlicher Bewährung, wie sie Arius denkt, erfüllt diese Bedingung nicht. Darum betont Athanasius mit Verve, dass die göttlichen Prädikate dem Logos als der zweiten göttlichen Person «*physei kat' usian*» – mehr geht nicht: «der Natur und dem Wesen nach» – zugeschrieben werden müssten. Hinge das Heil von einem (arianischen) *Logos treptos* ab, bliebe es bedroht.

Um die Erlösung nicht zu gefährden, stellt Athanasius generell die naturhaften (notwendigen) Wirkungen über das Wirken des freien Willen: «So hoch der Sohn über dem Geschöpf steht, so auch das Naturhafte über dem Willen». Die Soteriologie des Athanasius – ohnehin der Schlüssel zu seiner Theologie – kennzeichnet darum ein Misstrauen gegenüber der (geschaffenen) Freiheit und ihrer möglichen Unentschiedenheit (*rope eis hekatera*) und Fehlgriffe: Freies Handeln ist Sache einer wandelbaren Natur. Allein ein *Logos atreptos*: ein unwandelbarer, absolut verlässlicher Logos kann die Erlösung gewährleisten, ein «*Kyrios ho aei kai physei atreptos*».

Dieser Logos ist für Athanasius konsequent das einzige Subjekt der Erlösung, die alles bestimmende Wirklichkeit in Christos, das alleinige Lebensprinzip. Damit ist aber – im Interesse der Erlösung – kein Bedarf für eine menschliche (Geist-)Seele und ihre Freiheit. Für die *Sarx Christi* bleibt nach ihrer völligen Durchdringung mit dem göttlichen Logos nur noch die Rolle eines passiven, «logoshaft gemachten» Werkzeugs. Sie ist Instrument des offenbarenden und Wunder wirkenden Logos.

Ein Sprung ins 7. Jahrhundert: Auch die Monotheleten bekennen sich zum Konzil von Chalkedon – alles andere wäre theologischer Anachronismus. Aber das soteriologisch motivierte – und vielleicht von kritischer Selbsterfahrung bestärkte – Misstrauen gegenüber menschlicher Freiheit ist geblieben.

Pyrrhos, der monenergetische Patriarch von Konstantinopel, verteidigt etwas treuherzig sich und die Seinen: Nicht böse Absicht leite sie, es gehe ihnen vielmehr darum, in Christus die größtmögliche Einheit auszusagen. Dieses Motiv verbindet sich mit dem anderen, um jeden Preis die Sündenlosigkeit Christi festhalten zu müssen, im zentralen Argument der Monenergeten/Monotheleten: die absolute Unmöglichkeit eines Gegensatzes (*enantiosis*) zwischen göttlicher und menschlicher Wirklichkeit in Christus. Dieses Argument hat nicht nur bereits Tradition; es gehört zum Standardrepertoire des ganzen Monenergeten-/Monotheletenstreits.

Schulemachender Text ist die sog. Psephos, eines der drei Glaubensdekrete des Kaisers Herakleios, in dem er die Rede von nur einer oder aber zwei Wirkkräften (*energeiai*) untersagte: Von zwei Wirkkräften sprechen heiße, «ebenso zwei Willen

zu lehren, die einander entgegengesetzt sind, so als habe der Gott-Logos das erlösende Leiden auf sich nehmen wollen, aber seine Menschheit sich seinem Willen entgegengestellt und widersetzt, und von daher zwei das Entgegengesetzte Wollende einzuführen, was gottlos ist» (Mansi XI,533E).

Sergios, Vorgänger des Pyrrhos auf dem Patriarchenstuhl in Konstantinopel, greift zurück auf das aristotelische Widerspruchsprinzip und formuliert in einem Brief an Papst Honorius: «In ein und demselben Subjekt können nicht zwei Willen existieren, die zugleich und in derselben Hinsicht Entgegengesetztes wollen» (533E). Daraus schließt er, «dass das Fleisch des Herrn mit seiner geistigen Seele niemals getrennt und aus eigenem Antrieb entgegen dem Wink des ihm hypostatisch geeinten Gott-Logos seine naturhafte Bewegung vollzog, sondern wann, wie und in welchem Maß sie der Gott-Logos wollte» (536A). Danach gibt es in Christus nur ein einziges Aktzentrum, nur eine Quelle der Initiative, nur eine wirkmächtige Wurzel: die Person selbst, die eine Hypostase, die als der Gott-Logos von der göttlichen Natur gar nicht unterschieden wird; Wille und Wirkkraft kennzeichnen die Person.

Der von den Monenergeten/Monotheliten unterstellte unversöhnliche Gegensatz zwischen Gott und Mensch zwingt sie, in Christus jede Quelle möglicher Gegensätzlichkeit auszuschließen. Sie reduzieren seine Menschheit zum willenlosen Werkzeug: Mit dem Ausschluss von Eigenwilligkeit fällt auch der eigene Wille, und einer menschlichen Wirkkraft wird als einer der göttlichen potentiell widerstrebenden jeder eigene geistige Impuls abgesprochen. Zwei Jahrhunderte nach dem Konzil von Chalkedon und prinzipiell auf dem Boden dieses Konzils mit seiner Glaubensdefinition bringt die 451 festgestellte «Vollständigkeit (*teleiotes*)» in der Menschheit Jesu die Monotheliten in Not: Wohl anerkennen sie menschliche Geistigkeit in Christus, denken sie aber, um in Christus nicht nur faktisch, sondern prinzipiell jede Sünde auszuschalten, wenn nicht unwirklich, so doch unwirksam – wobei sich dieses jenem asymptotisch nähert.

2. Die soteriologisch motivierte Behauptung der Freiheit

Dasselbe soteriologische Motiv in derselben Ernsthaftigkeit, die biblisch bezeugte Heilsbedeutung Jesu von Nazareth als des Christus zu denken, führt auch zur diametral anderen Konsequenz: zur entschiedenen Behauptung gerade der menschlichen Freiheit Jesu.

Gregor von Nazianz reklamiert die Vollständigkeit der menschlichen Natur Jesu – und damit implizit auch die menschliche Freiheit – implizit! Seit Gregor gehört das «*assumptum-sanatum*-Axiom» zum festen Repertoire der Theologie: «Was nicht angenommen ist, ist auch nicht erlöst» (ep. 101: PG 37,181Cf); d.h. implizit: Wenn die menschliche Freiheit nicht mit eingeht in die Einheit mit dem göttlichen Logos, dann fällt sie auch aus dem Erlösungsgeschehen heraus.

Das Denkmal Chalkedon bleibt Denkmal, auch wenn man die Definition vom 22. Oktober 451 nicht für das letzte christologische Wort halten kann. Fraglos ist hier das «*assumptum-sanatum*»-Axiom systembildend geworden: Die Vollständigkeit von Gottheit wie Menschheit in der Einheit der einen Hypostase ist das Herz der Aussageabsicht der Konzilsväter. Völlig symmetrisch wie ein Schmetterling oder ein Klecksbild ist der Text aufgebaut: «vollständig in der Menschheit» wird der eine

und selbe Sohn und Herr Jesus Christus bekannt, «vollständig auch in der Gottheit», «die Eigentümlichkeit (*idiotes*) jeder der beiden Naturen bleibt gewahrt.»

Und doch bleiben Fragen: Was meint die *idiotes* jeder Natur in Christus? Sind die Mysterien des Christus der Evangelien: Geburt, Leben, Botschaft, Wunder, Leiden, Tod und Auferweckung, in dieser doppelten *idiotes* mitgedacht, «aufgehoben»? Ist also die geschichtliche Dimension miterkannt, *physis* auch in ihrem Vollzug bedacht? Daran erinnert die abstrakte *idiotes* der chaledonischen Definition – wenn überhaupt, dann nur – von weit fern. Das berühmte *«agit utraque forma quod proprium est»* aus dem Tomus Leonis, dem Brief Papst Leos I. 449 an Bischof Flavian von Konstantinopel, auf dem Konzil und auch danach heftig umstritten, hätte über das *«agere»* die statische und abstrakte Rede von den «Eigentümlichkeiten» dynamisieren können, wird aber nicht in die Definition aufgenommen. So wird auch die mühsam erkämpfte und auch vom Konzil noch einmal ausdrücklich definierte Anerkennung der menschlichen Geistseele (*ek psyches logikes*) um vieles ihrer Kraft gebracht und im Verständnis der «Natur» nur der washafte Bestand eines konkret Seienden fest- und sichergestellt. Das Interesse des Konzils gilt dem Bestand; *«teleiotes»* meint «Vollständigkeit», nicht «Vollkommenheit».

Wo die Eigendynamik der menschlichen Natur, ihre existentielle Dimension zwar nicht bestritten wird, aber doch unterbestimmt bleibt, wird eine mono-existentialistische, monenergetische, monotheletische Sicht Christi möglich; «dann drängt sich das Empfinden auf: wo *eine* Person, da *eine* Freiheit, da *ein* einziges personales Aktzentrum, dem gegenüber alle übrige Wirklichkeit (= Natur, Naturen) an und in dieser Person nur Material und Instrument, Befehlsempfänger und Manifestation dieser einen personalen Freiheitsmitte sein kann»¹.

Die bis Chalkedon und noch ein Jahrhundert weiter eher implizit soteriologisch motivierte Behauptung der Freiheit des Menschseins Jesu erfährt seine explizite Thematisierung im 7. Jahrhundert im Monotheletenstreit. Der diese Auseinandersetzung theologisch, dem als Mönch sie sich förmlich aufdrängte, der sich ihr dann auch nicht verweigerte, der persönlich daran scheiterte und sich posthum auf dem III. Konzil von Konstantinopel schließlich durchsetzte, war Maximos mit dem Beinamen Homologites, Confessor, der Bekenner.

Jetzt stehen die Fragen nach der Wirkkraft und der Freiheit in Jesus, dem Christus, im Mittelpunkt: Mit Wirkkraft und Willen wird die Betrachtung der Idiome und Merkmale der Naturen, die das Konzil von Chalkedon alle inklusiv festzuhalten vorschreibt, wesentlich verinnerlicht: Geistiges wird ausdrücklich Thema. Eine doppelte Bedeutung kommt dieser Verinnerlichung der Fragestellung zu: einmal, «dass die Naturen dadurch im moderneren Sinne personalistischer erscheinen. Insofern wird jetzt ein neuer und erfolgreicher Anlauf zur volleren Würdigung des evangelischen Christusbildes genommen. Zum anderen war damit das wohl tiefste soteriologische Moment ins Spiel gekommen. Hing doch von der Frage nach dem einen Willen Christi das Verständnis des für uns frei gewählten Erlösungstodes ab.»²

Die Lehre von den zwei Willen in Christus ist die Lehre von seinem zweiten, dem menschlichen Willen, und zwar als solchem des göttlichen Logos. Dieser menschliche Wille folgt aus dem Bekenntnis Chalkedons zu Christus als *teleios en anthropoteti*, wenn und weil der Wille – wie die Wirkkraft – ein konstitutives Merkmal der menschlichen Natur ist und als solches ihr gleichzeitig (*sygchronos*) und

unbedingt, un-willkürlich (*aproairetos*) zukommend. Maximus fragt in op.8: «Ohne den naturhaften Willen und die zum Wesen gehörende Wirkkraft des göttlichen und menschlichen Wesens – wie soll er da Gott oder Mensch sein?» (PG 91,96B) Ja, der Wille ist Maximus sogar «vor den anderen natürlichen Eigentümlichkeiten und Regungen der Natur die erste angeborene Kraft» (op. 16: PG 91,193Df). Dies hat zutiefst soteriologische Gründe: Adams Sünde ist eine seiner Freiheit, so ist das Wollen des Menschen zuerst in Mitleidenschaft gezogen und darum auch zuerst der Erlösung bedürftig. Maximus wertet hier das erwähnte Axiom voll aus, nach dem nicht geheilt ist, was von Gott nicht angenommen wurde.

Maximos fragt Pyrrhos zurück, was denn – einmal zwei Willen unterstellt – der Grund für die *enantiosis* sei: «etwa der naturhafte Wille oder die Sünde?» (disp.: PG 91,292A) Mit dieser exklusiven Alternative kann Maximus nicht nur einen Gegensatz in Christus von vorneherein ausschalten, denn das Axiom der Sündenlosigkeit teilen er und seine Kontrahenten, und der erste Fall bedeutete, den Gegensatz in Gott selbst hineinzutragen als Gegensatz zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung, die ontologische Güte alles Geschaffenen zu zerstören: «Überhaupt nichts Natürliches steht im Widerspruch zu Gott» (op.3: PG 91,193A).

Maximos fährt fort mit Unterscheidungen: zunächst mit der Unterscheidung, von der aus er die Unterstellung der Psephos, jede Verschiedenheit (der *thelēmata thelonta*) bedeute auch Gegensätzlichkeit (der gewollten Objekte), zu überwinden suchen wird: «Wenn etwas verschieden ist, ist es nicht unbedingt auch gegensätzlich.» Gleichzeitig gilt: «Es genügt zur Einheit nicht, nicht entgegengesetzt zu sein; denn alles ist, wenn es natürlich und makellos ist, Gott nicht entgegengesetzt, ihm aber keineswegs auch schon geeint.» (op. 20: PG 91,236Af)

Die wichtigste und hilfreichste Unterscheidung verdankt Maximus den Kappadokiern. Er macht sie jetzt fruchtbarer, als sie bei den Kappadokiern je war: die Unterscheidung von *logos* und *tropos*. Dabei ist *logos* wie immer schwer zu übersetzen. Am einfachsten unterscheidet man zwischen dem *Was* und dem *Wie*. Weil die Monotheliten diese Unterscheidung von *logos* und *tropos* nicht mitvollziehen, müssen sie, um in Christus ein menschliches *Wie* ohne Sünde festzuhalten, das menschliche *Was*, die Natur, der Möglichkeit zur Sünde berauben, während Maximus mit der ethischen Kategorie des *Wie* operieren kann, ohne die ontologische des *Was* zu tangieren. Unverkürzt (in allem uns gleich) kann Christus so gleichzeitig ohne Sünde gedacht werden.

Maximos unterscheidet drei Modi (*tropoi*) des Menschseins gegenüber Gott: den sündhaften Widerspruch, die tugendhafte Übereinstimmung sowie die – einzig Christus realisierte – Einheit. Ziel der Askese ist eine von allen ungeordneten Regungen freie *akinesia* der Seele bzw. ihre unveränderliche *aeikinesia* um Gott bzw. ihre unanfechtbare *apatheia*. Dies bedeutet zugleich ein Schwinden der Freiheit der Entscheidung (*proairesis*), da dem einen Gut Gott keine ernsthaft konkurrierenden Güter mehr erwachsen können; die Ambivalenz der Entscheidung weicht vor einer Transparenz des Guten, es wächst die Intensität der Konzentration auf das eine absolute Gut: Gott.

Christi Menschsein unterscheidet sich aber noch einmal von dem der Heiligen: Er ist nicht nur faktisch ohne Sünde, sondern prinzipiell und absolut. Er ist gut, darum tut er das Gute; Menschen tun Gutes und sind darum gut. Augustinisch ge-

sprochen wird aus dem *«posse non peccare»* ein *«non posse peccare»*. Ein das Moment der Entscheidung einschließender Vollzug des menschlichen Willens bedeutet Selbstbestimmung in bleibender, wenn auch im Falle der Heiligen sich asymptotisch verringernder Differenz zwischen dem empirischen und dem idealen Ich, die eine Distanz ist zu Gott, seinem Willen und seiner Bestimmung, in der erst sich wahre Selbstverwirklichung erfüllt. Jesu Menschsein kennt keine solche Distanz; er lebt ganz von der Sendung des Vaters her, neben der auf ihn, den Sohn, nichts anderes Einfluss hat.

Ist mit diesem Unterschied im Menschsein die ganze Menschlichkeit Christi noch gewahrt? Die Unterscheidung zwischen dem, was den Menschen zum Menschen macht (*logos*), von der Art und Weise des Vollzugs dieses Menschseins (*tropos*), lässt in Christus ein spezifisches *«Wie»* denken, einen nicht mehr defizienten Modus des Menschseins, der *«anders»*, *«übernatürlich»*, *«göttlich»* ist, und dieses spezifische *«Wie»* beeinträchtigt das gemeinsame *«Was»* des Mensch-Seins nicht. Maximus braucht das menschliche *«Was»* nicht – wie die Monotheleten – seiner Bedingung der Möglichkeit zur Sünde, also seiner Freiheit zu berauben.

Der menschliche Vollzug geschaffener Freiheit schließt notwendig Suchen und Überlegen, Zögern und Abwägen mit ein. So aber wäre Christus einer, *«der wie wir, während er überlegte, nicht wusste, zweifelte und Unvereinbares in sich trug»* (disp.: PG 91, 308D). Von Balthasar spricht treffend von *«der doppelten Situation eines naturhaften Wollen-Müssens einerseits, eines nicht Voll-übersehen-Könnens andererseits»*³, vom indifferent-tastenden und schwankenden Mutmaßen über den einzuschlagenden Weg. Unentschiedenheit bedeutet Ambivalenz, *«Neigung nach zwei Richtungen»* (op.20: PG 91,236D), nämlich *«sowohl auf das Gute hin als auch auf das Böse»* (op.1: PG 91,33A); darauf kommt es Maximus an. Wer aber solcher Veränderlichkeit unterliege, sei *«nicht mehr absolut ohne Sünde»* (op.2: PG 91,45A). In der Freiheit der Entscheidung (*proairesis*) wird dann die Ambivalenz eindeutig: als Wählen des Willens Gottes oder aber als Sünde.

Eine solche Wahlfreiheit als *«Qual der Wahl»* braucht es nicht mehr zu geben, *«sobald nichts mehr zweideutig, also die Wahrheit an sich allen klar und deutlich offenbar ist»* (op.1: PG 91,24Bf). Maximus scheint gerade dies bei Christus anzunehmen, also Nicht-Wissen, das dann zur Entscheidung zwingt, von ihm auszuscheiden. Der Wille der Menschheit Christi habe nicht nach zwei Richtungen auseinandergestrebt, sondern – er formuliert hier geradezu paradox: sich beständig bewegt (*stasimon kinesin*).

Maximos ist hier nicht nur ins Herz des Arguments seiner monotheletischen Gegner gelangt, sondern hat auch von orthodoxer Seite erstmals adäquat das apollinaristische Argument zur Sprache gebracht, nach dem Christus keinen wandelbaren Geist haben dürfe, der sich mit einem natürlichen Willen auf Gegensätzliches hin bewege. In der Formulierung des zentralen Anliegens des Apollinaris durch Alois Grillmeier wird die sich über vier Jahrhunderte durchhaltende Fragestellung deutlich: *«Das ganze Heil des Menschen beruht darauf, dass ein unfehlbarer, göttlicher Nous, ein unveränderlicher Wille und eine göttliche Kraft dieses menschliche Fleisch in Christus beseelt und seine Unsündlichkeit bewirkt. Dieser Einfluss darf nicht von außen kommen, sondern muss genau in derselben Weise innerlich sein wie die Lebensbewegung der menschlichen Natur.»*⁴

3. Einheit als Freiheitsgeschehen

Apollinaris verdanken wir auch den ersten profilierten Versuch die Einheit von Gott und Mensch in Jesus von Nazareth, dem Christus, zu denken, ungenügend, aber immerhin gedacht. Es gilt nichts weniger zu denken als die Menschwerdung Gottes. Wenn Gott Mensch wird, muss er ein Mensch werden. Das ist nur vordergründig tautologisch. Menschsein kennt Apollinaris in seiner philosophischen Tradition als Einheit von *nus*, *psyche* und *sarx*, von Geist, Seele und Leib. Gott ist Geist und Vernunft; der göttliche *nus*/das göttliche *pneuma* kann so in Christus sich mit einer menschlichen *Sarx* vereinen, ohne die formale Struktur des Menschseins – *nus* – (*psyche*–) *sarx* – zu sprengen; das Ergebnis ist ein Mensch: «Gott, der in einem Menschen wohnt, ist kein Mensch; ein Mensch ist vielmehr ein mit einem Fleisch vereinter Geist.» (Anaceph. 16)

Aristoteles formuliert in seiner Metaphysik (1039a 3–6) das Axiom, dass zwei vollständige Substanzen nicht wirklich eins werden können. Apollinaris nimmt dies auf und folgert: «Wenn Gott sich mit einem Menschen verbunden hätte, ein ganzer mit einem ganzen, wären es zwei gewesen: ein Sohn Gottes von Natur und ein anderer durch Adoption.» (Apodeixis Fr. 70) Will Apollinaris also eine Trennung in Christus vermeiden, sieht er sich gezwungen, Gott und Mensch in Christus – analog zur menschlichen Leib-Seele-Einheit – als zwei einander ergänzende, erst im Zusammentreffen eine einzige Substanz bildende Teilsubstanzen zu denken.

Apollinaris kann sich darin einig wissen mit seinen kappadokischen Zeitgenossen: Gregor von Nazianz sieht die menschliche Natur von der göttlichen «übermächtig und verwandelt» – so seine berühmte, immer wieder aufgegriffene Formulierung. Menschliches geht in Göttlichem auf – und unter, wie der mit dem Meer vermischte Essigtropfen – so Gregor von Nyssa – oder das mit einem großen Feuer zusammengebrachte kleine Licht – so der Namensvetter von Nazianz. Aber auch die Göttlichkeit Christi wird tangiert, wenn sie – im Übergewicht der einen göttlichen Wirkkraft / des einen göttlichen Willens – seine Menschheit nicht sein lässt, was sie ist. Maximus deckt dies auf, wenn er gegen Monenergeten, die offenbar von, der einen Wirkkraft als «Übermächtigung» (*kat' epikrateian*) reden, argumentiert, dies bedeute auch eine Minderung der göttlichen Wirkkraft selbst: «Denn das Beherrschende gehört auch selbst durchaus zum Passiven; es wird nämlich auch beherrscht von dem, was beherrscht wird, wenn auch in geringerem Maße.» (op.5: PG 91,64Af) Eine Entsprechung göttlicher und menschlicher Kräfte, in der sie quasi aufeinander angewiesen wären, ist – nach Maximus – gerade ausgeschlossen, ihre Einheit sei eine absolut freie zweier freier Naturen.

Wenn von der Einheit von Gott und Mensch die Rede sein soll, müsse von seiner Hypostase gesprochen werden – so will Chalkedon. Die begriffliche Bestimmung der *hypostasis* blieb den theologischen Bemühungen der folgenden beiden Jahrhunderte überlassen.

Alle drei Kappadokier unterscheiden im Zusammenhang ihrer Trinitätsspekulationen von der einen göttlichen *usia* die drei *hypostaseis* und erklären übereinstimmend, *usia* und *hypostasis* verhielten sich zueinander wie «*to koinon*» zu «*to kath' hekaston*», wie das Gemeinsame zum Besonderen, Individuellen. Gregor von Nyssa hat eine frühe Abhandlung 379/380 dem Unterschied der Begriffe *usia* und *hypo-*

stasis gewidmet. Darin resümiert er im Blick auf die Trinität: «Die Rede von der Gemeinsamkeit führt zur *usia*, die *hypostasis* aber bezeichnet das Besondere eines jeden.» (ep.38,5)

Gregor beginnt diese berühmte ep. 38 mit einer sprachlichen Betrachtung: Wer «Mensch» sage, rede von der gemeinsamen Natur, bezeichne aber keinen bestimmten Menschen. Der gemeinsame Charakter des Bezeichneten treffe in gleicher Weise ohne graduelle Unterschiede auf alle zu, die unter diese Bezeichnung fallen. Darum brauche es Namen mit einer mehr individuellen Bedeutung, «durch die am Bezeichneten nicht die Gemeinsamkeit der Natur in den Blick kommt, sondern die Umschreibung irgendeiner Sache, die keine Gemeinsamkeit zum Gleichartigen im Sinne des Besonderen besitzt, wie z.B. Paulus oder Timotheus.» (ep.38,2) Daraus leitet Gregor dann ab: «Mit dem Wort *hypostasis* wird etwas als Besonderes bezeichnet.» (ep.38,3) Die (logisch und phänomenologisch) undeterminierte *usia* erfährt also durch die sie charakterisierenden *idiomata* ihre Bestimmung als unverwechselbar besondere, konkret existierende *hypostasis*. Die individuellen Besonderheiten unterscheiden die Hypostasen, ja die *hypostasis* ist *he syndrome ton peri hekaston idiomaton*.

Die Aporie, in die die kappadokische Konzeption, angewandt auf die Christologie, gerät, deckt Severus mit der einfachen Überlegung auf: wenn in Christus zwei *usiai* bestehen, *usia* aber als das *koinon* verstanden wird (dem gegenüber die göttlichen und menschlichen Personen lediglich idiomatisch bestimmt sind), dann hat sich die ganze Trinität mit dem ganzen Menschengeschlecht vereinigt. Dagegen zwei individuelle Naturen in Christus anzunehmen, führte unweigerlich zur Behauptung zweier Hypostasen. Der menschlichen Natur eine eigene *hypostasis* abzusprechen hieße aber, ihr alle konkreten Merkmale zu nehmen.

Das gegenüber der traditionellen, idiomatisch bestimmten Hypostasen-Definition neue Moment – das *einai kath' heauto* – wird zum ersten Mal greifbar, freilich nur in Andeutung – bei Johannes von Kaisareia, dem Grammaticus. In seiner Apologie des Konzils von Chalkedon wird die Menschheit Christi beschrieben als solche, die für sich weder subsistiert noch in irgendwelcher Weise Existenz hat, die vielmehr immer im göttlichen Logos subsistiert. Er unterscheidet von der *substantia* ihre *subsistentia*. So wird die «Hypostase» zur «Subsistenz» und steht für das «In-sich-Stehen (*kath' heauto einai*) eines Seienden. Über das «Individuum» als Einzelnes einer Artnatur (*kath' hekaston einai*) hinaus wird das «Subjekt» an-gedacht. Das Neue dieses Hypostasis-Begriffs kommt darin zur Sprache, wenn Leontios von Byzanz kurz sagt: *«allon poiiei ouk alloion – sie macht etwas anderes, nicht etwas anders»* (Epil: PG 86,1917B).

Besser als jede Idiomensynthese ist ein konsequentes Enhypostasie-Modell geeignet, die Idiome den Naturen und ihrer *teleiotes* zu belassen, die Hypostase allein durch das *kath' heauto einai* zu definieren und mittels dieser konsequenten ontologischen Unterscheidung von *physis* und *hypostasis*, getreu dem chalkedonischen *atreptos* und *asygchytos*, die Integrität der individuellen Menschheit Christi festzuhalten. Dies wird sich im Monenergeten- und Monotheletenstreit bewähren.

«Hatten also – fragt Pyrrhos – wie die Naturen auch ihre natürlichen Eigenschaften nichts gemeinsam?» Und Maximus antwortet: «Nichts als allein die Hypostase eben der Naturen selbst.» (disp.: PG 91,296Cf) Diese Hypostase wiederum ist frei von

positiven inhaltlichen Bestimmungen; diese gehören den Naturen, Sie ist zunächst rein negativ und formal bestimmt als «nichts» im Sinne des «nicht etwas». Maximós: «Er (= der menschengewordene Gott-Logos) ist als nichts anderes zu erkennen denn als das, aus dem, in dem und was er ist... Er ist vielmehr in Wahrheit genau eben das, aus dem und in dem er genau in Wahrheit ist. Aus der Gottheit und Menschheit nämlich und in der Gottheit und Menschheit der Natur nach seiend ist Christus von Natur Gott und Mensch – und sonst überhaupt nichts.» (op.9: 117C; 121Af)

Physis und *hypostasis* erscheinen in ihren Bestimmungen nicht mehr als konkurrierende Größen. Maximós kann – gerade auf der Basis ihrer konsequenten Unterscheidung – in neuer Weise ihre Identität aussagen: er erweitert die traditionellen Formeln *ek dyo physeon* und *en dyo physesin* um eine dritte: als zwei Naturen (*dyo physeis*). In ep.15 heißt es von der Gottheit und Menschheit: «Nicht nur aus diesen, sondern auch in diesen – und noch genauer gesagt: diese ist der Christus» (573A). Hier hat die Bestimmung der *hypostasis* als *usia meta idiomaton* ausgedient. Hypostase in dieser Weise als die Instanz der Einheit gedacht schließt jede substantielle, naturhafte Einheit im Gottmenschen aus und öffnet die Möglichkeit, Einheit als perichoretisches Geschehen zweier Freiheiten zu konzipieren.

Was ist die Hypostase nun, wenn sie «nichts» ist, nicht etwas? Frei von naturhaften Bestimmungen ist die *hypostasis* ontologisch reines, leeres Subjekt, das «Selbst» der Naturen, in dem Gottsein und Menschsein unvermischt vermittelt sind, ihr einmaliges Für-sich-selbst-Sein. Die *hypostasis* ist ihre Naturen, wäre so aber meta-physisch selbst nicht mehr substanzhaft zu begreifen, wäre jenseits der Naturen, die erst in ihr Existenz finden und ermächtigt werden, als sie selbst da zu sein.

In der Hypostase sind Gottsein und Menschsein unverändert und unvermischt vermittelt. Sie ist die Mächtigkeit, die Naturen sie selbst sein zu lassen; sie setzt sie frei und ihre Dynamik «in Gang». «Gehen» ist Sache der Naturen, auch was da «vor sich geht». Der Person als Person komme nicht die Wirkkraft zu – die gehöre der Natur, sagt Maximós, wohl aber «die Art und Weise, wie und als welche sie (die Wirkkraft), als sie, hervorgeht» (op.10: 136Df). Dieser Modus ist von der Hypostase bestimmt und in Christus, das unterscheidet ihn, göttlich; genauer: es ist der Modus des Sohn-Seins. Die enhypostasierte menschliche wie die innertrinitarische göttliche Natur bewegen sich in Christus gleichsinnig, in identischer Weise: als Sohn vor dem Vater. Christoph von Schönborn, sagt ebenso schön wie treffend: «Die Weise seines Gottseins wird zur Weise seines Menschseins.»⁵ Damit ist das zentrale Argument der Monotheliten getroffen.

Das Konzil von Chalkedon gibt vor, die Einheit von Gottheit und Menschheit als eine unvermischte Einheit zu denken. Maximós fasst das In-eins-Kommen und Sich-in-einem-Vollziehen beider dabei unvermischt (*asygchytos*) und sie selbst bleibenden (*atreptos*) Naturen im dynamischen Terminus der «Perichorese». Als Bewegung ausdrückender und so auch Freiheit mitzudenken erlaubender Terminus dient er ihm dazu, das Einheit und Verschiedenheit Vermittelnde der Hypostase zu beschreiben, das Sich-gegenseitig-und-vollständig-Durchdringen von Göttlichem und Menschlichem bei gleichzeitiger unvermischter Wahrung ihres Eigenseins zur Sprache zu bringen, kurz: *communio* als *communicatio* zu denken.

Mit seiner Perichoresenlehre erläutert Maximós die Vollzüge Jesu Christi, in denen Menschliches menschlich bleibend über sich erhoben, Göttliches göttlich

bleibend menschlich erscheint. Wiederholt sagt Maximos von Christus: «Göttliches wirkte er auf menschliche, Menschliches auf göttliche Weise.» (op.15: 573B) In der menschlichen Weise göttlichen Handelns zeige sich die unaussprechliche Selbstentäußerung des Sohnes in die Gestalt eines Sklaven. Maximos führt die Wunder an, die Christus durch sein Fleisch und dessen Wirkkraft gewirkt habe. Als Menschliches gelten Maximos die *pathe* bzw. die Vergänglichkeit (*phthora*). Der Erfahrung der *pathe* nun unterzieht sich Christus freiwillig, frei jeden naturhaften Zwangs. Im Menschlichen werde die göttliche Kraft sichtbar, die durch Leiden die Vergänglichkeit überwinde und durch den Tod unvergängliches Leben schaffe. So offenbart sich im Leben eines Menschen – Jesus – Gott, und göttliches Wirken offenbart Menschsein in seiner letzten Vollendung und Würde. Es zeigt sich, «dass die menschliche Wirkkraft, sie selbst bleibend, mit der göttlichen Kraft verbunden ist in einer höchsten Einheit. Denn die Natur hat die Natur, der sie unvermischt geeint ist, ganz durchdrungen». (Amb.Th.: 1053B)

Maximos illustriert die Perichorese beider Naturen Christi gerne mit dem Bild des «glühenden Schwerts», das ebenso wie die Naturen, das Feuer nämlich und das Eisen, auch seine natürlichen Wirkkräfte, nämlich das Brennen und das Schneiden, bewahrt und diese immer zugleich und in ein und demselben zum Vorschein bringt. Brennen und Schneiden erscheinen – aufgrund ihrer gegenseitigen Durchdringung – in einer einzigen Gestalt (*henoeidos*) und sind doch Vollzüge ihrer jeweiligen «Naturen»: des Feuers und des Schwerts. Ihr Einssein hebt ihr Eigensein nicht auf, und doch wird zugleich im Eigensein auch das jeweilige Anderssein erfahrbar: im Brennen das Schneiden und im Schneiden das Brennen. So lässt auch die Vergöttlichung der Menschennatur Christi – nach der Art, wie Feuer Eisen durchglüht – in der Perichorese der einen Hypostase dieses Menschsein selbst ganz als vergöttlichendes erscheinen, ohne es oder etwas davon in seiner Integrität zu verfälschen.

4. Das Getsemani-Gebet

Wie bei keinem anderen Kirchenvater und Theologen des ersten Jahrtausends steht bei Maximos die Ölbergszene im Zentrum seiner christologischen Meditation. Maximos ist auch der erste in der griechischen Patristik, der das ganze Gebet Jesu als Äußerung seines menschlichen Willens liest, auch die zweite Bitte: «Nicht, was ich will, sondern was du willst, soll geschehen» (Mk 14,36). Hier spricht sich die höchste Zustimmung des menschlichen Willens aus zu dem des Vaters als seiner eigenen Bestimmung. Gegenstand dieses Wollens ist das Heil der Menschen, nicht der Tod, wenn auch das Ja zum göttlichen Heilsplan den Tod mitbejaht. Dieses Ja manifestiert die unvermischte Einheit beider Naturen, wird aber als menschliches gesprochen und synchron mit der göttlichen Natur vollzogen. Op. 6 schließt mit den Worten: «So konnte man erkennen, dass er nach beiden Naturen, in denen und als die er existierte, willensbegabt und handlungsfähig war zu unserem Heil: indem er einerseits gemeinsam mit dem Vater und dem Geist dieses Heil beschloss und andererseits dem Vater um dieses Heiles willen, «gehorsam wurde bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz, und so durch das Fleisch selbst das große Geheimnis unserer Erlösung wirkte.» (68Cf) Hier wird Erlösung auf menschliche Weise vollzogen – mitvollzogen – gedacht, was Apollinaris nicht möglich gewesen war.

Maximos unterstreicht die Angemessenheit der Bitte, der Kelch möge vorübergehen. Diese Bitte die wahre Menschlichkeit Christi. Ausdruck seines menschlichen Willens ist die Todesangst. Auch das gehorsame Ja der zweiten Bitte wird notwendig vom menschlichen Willen Jesu gesprochen, soll man nicht aus deren erstem Teil, der Absage an den eigenen Willen (‹nicht, was ich will›) auf einen zweiten und verschiedenen Willen im göttlichen Wesen schließen müssen. In der zweiten Bitte spricht sich «die höchste Zustimmung (*synneusis*) des menschlichen Willens zu seinem und des Vaters göttlichem Willen» (op.6: 68A) aus.

Also wäre im menschlichen Willen Christi als dem einen und selben ein doppeltes Moment anzunehmen: einmal der Naturwille, die spontane Tendenz zu allseitiger Vollendung, zur Abwehr alles Bedrohlichen, dann aber auch die Freiheit des Sich-dazu-Verhaltens, die den bestimmenden Vollzug des Willens anzeigt und im Gehorsam ihren Ausdruck findet. Ich schlage vor, hier von ‹Selbstverwirklichung› und ‹Selbstbestimmung› zu sprechen. Die sich aus der inneren Spontaneität einer geistigen Natur ergebende Tendenz zur Selbstverwirklichung als elementare, instinktive Selbsterhaltungsdynamik wird darin offenbar, dass sie hindrängt (*horme*) zur vollen Realisierung ihrer Möglichkeiten und vor allem zurückweicht (*aphorme*), was diese gefährdet. So liege es notwendig in der geistigen Natur, nicht sterben zu wollen, sondern am gegenwärtigen Leben zu hängen. In dieser Logik liegt die Todesangst, nicht aber die freiwillige Annahme des Leidens als gehorsames Ja zum Willen des Vaters.

Das menschliche Wollen Jesu erschöpft sich aber nicht in diesem geschehen lassenden Nach- oder Mitvollzug einer ohnehin wirksamen naturhaften, spontanen Regung; sein Vollzug bedeutet zugleich eine freie Bestimmung und Verfügung über sie. Diese Selbstverfügung und -bestimmung erweitert die stoisierende Vorstellung von Freiheit als ‹Einstimmung› in ein immer schon wirksames Naturstreben, eine dem eigenen Wesen immanente Tendenz, um das Moment der ‹Zustimmung› zu einem Anruf, einer Berufung. Im Bedenken des Ölberggeschehens, genauer in der Deutung des Ja zu Leiden und Tod als eines Ja des menschlichen Willens bringt Maximos das Moment der Selbstbestimmung und Selbstverfügung deutlich zur Sprache.⁶

ANMERKUNGEN

¹ Karl RAHNER, *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, in: Aloys GRILLMEIER–Heinrich BACHT (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Band III*, Würzburg ⁵1979, 3–49, hier 13.

² Basil STUDER, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik (HDG III-2a)*, Freiburg–Basel–Wien 1978, 215.

³ Hans URS von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln ²1961, 262f.

⁴ Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg–Basel–Wien 1979, 486f.

⁵ Christoph SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen 1984, 119.

⁶ Vgl. zum Ganzen: Guido BAUSENHART, *«In allem uns gleich außer der Sünde»*. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der *«Disputatio cum Pyrrho»* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 5), Mainz 1992; DERS., *Einheit als Freiheitsgeschehen. Die Christologie des 7. Jahrhunderts an der Grenze substanz-metaphysischen Denkens*, in: Dieter HATTRUP – Helmut HOPING (Hg.), *Christologie und Metaphysikkritik (FS Peter Hünemann)*, Münster 1989, 35–57.