

«...DEN MENSCHEN ZU BEFREIEN»

Die Freiheit Jesu bei Maximus Confessor im Kontext
der gegenwärtigen Christologie

1. Die kontroverse Rezeption von Maximus Confessor in der deutschsprachigen Christologie

Das Werk von Maximus Confessor (580–662), dem großen geistlichen Meister und spekulativen Theologen am Ausgang der altkirchlichen Christologie, ist in den vergangenen Jahrzehnten international auf wachsendes Interesse gestoßen.¹ Stand sein Name in den 1960er und 70er Jahren noch vor allem in patrologischen oder spiritualitätsgeschichtlichen Darstellungen, hat er mittlerweile Eingang in die gängigen dogmatischen Handbücher gefunden. Innerhalb der deutschsprachigen Christologie fällt seine Rezeption ebenso breit wie kontrovers aus.

Hans Urs von Balthasar, der bekanntlich zu den «Entdeckern» und ersten Übersetzern von Maximus gehört, verdankt ihm für die Anlage seiner «Theodramatik» und deren zentrales Kapitel über «Unendliche und endliche Freiheit» Entscheidendes.² Auch Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. verwendet Maximus als Kronzeugen für den Konstruktionspunkt seiner Christologie, die Willensgemeinschaft Jesu mit dem Vater.³ Christoph Schönborn hat sich eingehend mit seinem Werk befasst und sieht darin «die reifste Synthese der nachchalcedonensischen Christologie.»⁴ Peter Hünermann weist besonders auf Maximus' Beitrag zur rationalen Erhellung des Christusbekenntnisses hin und nennt ihn den «theologischen Vordenker» der Zwei-Willen-Lehre.⁵ Die Studie seines Schülers Guido Bausenhart stellt bis heute die wohl wichtigste Quelle für die Kenntnis von Maximus in der deutschsprachigen Theologie dar.⁶ Von Hünermann ausgehend, haben auch Helmut Hoping⁷ und Jan-Heiner Tück⁸ die Bedeutung des Bekenntners für die christologische Theoriebildung unterstrichen.

Schließlich wäre Hans Kessler zu nennen, der in dem viel gelesenen «Hand-

buch der Dogmatik» Maximus eine «glänzende ... Synthese altkirchlich-hellenistischer Christologie»⁹ bescheinigt, ferner Gerhard Ludwig Müller, der die Erkenntnisse von Maximus transzendentaltheologisch auswertet¹⁰, und Karl-Heinz Menke, in dessen Augen Maximus «den theologisch und geistlich gesehen effektivsten Beitrag zur Monotheismus-Debatte»¹¹ erbracht hat.

Dem Lob gegenüber steht eine nicht weniger profilierte Kritik an der christologischen Konzeption von Maximus Confessor, die vor allem aus zwei Richtungen kommt. Einmal hat Wolfhart Pannenberg bereits 1964 in seinem Standardwerk zur Christologie Maximus ein unzureichendes Verständnis der Person Jesu Christi und seiner Willensfreiheit vorgeworfen.¹² Jüngst griff Georg Essen in seiner Studie zur Freiheit Jesu die Kritik Pannenbergs wieder auf mit der Absicht aufzuweisen, dass Maximus' Konzeption aporetisch bleibe und mit dem neuzeitlichen Verständnis von Person und Freiheit nicht vereinbar sei.¹³

Während sich die kritischen Rückfragen von Pannenberg und Essen eher auf die strukturelle Logik der Christologie richten, hat Raymund Schwager deren Konsequenzen für die Soteriologie problematisiert. Vor dem Hintergrund seiner «dramatischen Theologie» sieht er die menschliche Willensfreiheit Jesu, die die Voraussetzung für die wirkliche Erlösung des Menschen wäre, bei Maximus gerade nicht gewahrt, sondern lediglich als Instrument in der Hand des göttlichen Logos.¹⁴

Für beide Seiten der Rezeption, die positiv zustimmende wie die kritisch hinterfragende, gilt: die Diskussion über Maximus Confessor wird in der deutschsprachigen Theologie auf einer denkbar schmalen Textbasis geführt. Das mag daran liegen, dass die Schriften des Bekenners bisher nur teilweise in zweisprachigen Ausgaben vorliegen. Vor allem fehlen die für die christologischen Fragen so wichtigen Briefe und Opuscula, so dass man sich hauptsächlich auf die Mitschrift von Maximus' «Disputation mit Pyrrhus» stützt, die zum einen einer späten Phase seines Werks entstammt und zum anderen stark von den vorgegebenen Streitfragen abhängig bleibt. Das mag auch daran liegen, dass das Denken des Bekenners sehr voraussetzungsreich ist und einen inneren Zusammenhang bildet, der sich erst nach längerem Studium erschließt. So lässt sich auch Maximus' Zwei-Willen-Lehre, mit der er in die Dogmengeschichte eingegangen ist, nur aus dem Zusammenhang mit seiner Schöpfungstheologie und Anthropologie heraus verstehen; weiterhin muss die soteriologische Intention seiner christologischen Überlegungen stets im Auge behalten werden. Dem nachzugehen, ist Aufgabe einer größeren Studie. Im Folgenden soll lediglich der Lösungsvorschlag, den Maximus zum Verständnis der Freiheit Jesu erarbeitet hat, kurz skizziert werden, um von dort aus zu sehen, wo er Anregung bieten kann für einige Fragen, die die Christologie gegenwärtig beschäftigen.

2. Die Verinnerlichung des christologischen Dogmas im Monotheletismus-Streit

Als Maximus 633/634 auf die Bitte seines Lehrers Sophronius hin in die Auseinandersetzung mit dem Monotheletismus eintrat, hatten die Theologen der Alten Kirche bereits seit zwei Jahrhunderten um die authentische Interpretation des Christusbekenntnisses von Chalkedon gerungen. Die Diskussion kreiste um zwei große Fragen: das Verhältnis der beiden Naturen in Jesus Christus zur hypostatischen Union sowie die Personeneinheit Jesu Christi.¹⁵ Während die erste Frage zur Zeit von Maximus schon weitgehend geklärt war, stand die zweite an einem äußerst kritischen Punkt. Die Reichskirche des Ostens sah sich durch den Ansturm des Islam gefährdet und drängte auf eine rasche Einigung.

Der Vorschlag der monophysitischen Christologie, die Personeneinheit Jesu auf der Naturebene zu fassen, stand im Raum und bot eine mehrheitsfähige Alternative an. Dass die Gottheit der Menschheit qualitativ unendlich überlegen sei und mithin auch nach der Inkarnation den Menschen Jesus vollständig in seinem Eigensein bestimmen müsse, war im hellenistisch-neuplatonischen Denkhorizont der Väter völlig plausibel. Auch die orthodoxe neuchalkedonische Theologie trug dazu bei, dass der bereits mehrfach zurückgewiesene Monophysitismus weiterwirkte und gewissermaßen «salonfähig» blieb. Neuere Forschungen zeigen, wie der kurzlebige Monenergismus und der wirkungsvollere Monotheletismus vom Neuchalkedonismus mit vorbereitet und ermöglicht wurden.¹⁶ Dessen Intention war eine «Vermittlungschristologie»¹⁷, die die Differenzen abschwächen und die gemeinsamen Anliegen stark machen wollte. Eine grundsätzliche und dauerhafte Lösung konnte so nicht erreicht werden.

Dennoch haben Monenergismus und Monotheletismus Maximus insofern den Weg bereitet, als sie durch die Arbeit mit den Begriffen «energeia» (Bewegung, Wirkkraft) und «thelema» (Wille) die Ebene ansteuerten, auf der allein eine Klärung erwartet werden konnte: die Ebene der individuellen Existenzweise, die Maximus im Sinne von Aristoteles als Bewegung versteht d.h. als Selbsttätigkeit, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung (autexousiotes). Während das allgemeine Willensvermögen (logos) ein Proprium der menschlichen Natur bleibt, ist die individuelle Betätigung des Willens und sein Hinlenken auf ein bestimmtes Ziel (tropos) der freie Selbstvollzug der Hypostase. Um den Monotheletismus zu überwinden, war es unumgänglich, die inneren Vollzüge des Menschseins (und damit auch des Menschseins Jesu Christi) genauer in den Blick zu nehmen. Durch diese Verinnerlichung näherte sich das dogmatische Christusbild, wie Werner Elert wohl richtig gesehen hat¹⁸, zugleich wieder dem Christusbild der Evangelien an. Der Dogmenhistoriker Karlmann Beyschlag spricht von der «monotheletischen Existenzialisierung der Chris-

tologie»¹⁹ und fasst damit die im Werk von Maximus gipfelnde theologische Entwicklung des 7. Jahrhunderts treffend zusammen.

3. Die Freiheit Jesu bei Maximus Confessor

3.1 Die Lehre von der «zusammengesetzten Person» Jesu Christi

Die Lehre von der zusammengesetzten Person (*hypostasis synthetos*) nennt Paul Blowers in seiner jüngsten Monografie das «Herzstück der Christologie» von Maximus und damit auch die Grundlage für seine Verteidigung des Dyotheletismus.²⁰ Den Begriff der Hypostasis übernimmt der Bekenner vor allem in der Bedeutung, wie ihn die drei Kappadokier für die Trinitätstheologie fruchtbar gemacht haben: als eine Weise des Selbstseins der drei göttlichen Personen, in der Einheit und Differenz, Identität und Alterität vollkommen vermittelt sind. Das eine göttliche Wesen/die göttliche Natur besteht in der Verschiedenheit der drei göttlichen Hypostasen. Auf Jesus Christus angewendet, heißt das: bei der Inkarnation nimmt die zweite göttliche Hypostase/der Logos zusätzlich zur göttlichen Natur eine bestimmte menschliche Natur an und verleiht ihr in sich Selbststand und Eigensein. So wie innertrinitarisch Identität und Alterität vermittelt sind, so bestehen auch heilsgeschichtlich in der Person Jesu Christi Gottheit und Menschheit ungetrennt und unvermischt je für sich, sind aufeinander bezogen und wirken zusammen.

Um dieses wechselseitige Innesein des Göttlichen und Menschlichen in Jesus Christus verständlich zu machen, kommt Maximus die Formulierung von der «neuen theandrischen Energie» entgegen, die von Dionysius Areopagita stammte und in der Unionsformel von 633 verwendet wurde. Die zusammengesetzte Person Jesu Christi stellt eine *neue Weise der Einheit auf personaler Ebene* dar, auf der die Proprietäten der jeweiligen Natur miteinander in regem Austausch stehen und gemeinsam tätig sind. In der Aktivität der Person Jesu Christi, wie sie die Evangelien bezeugen, ist «die unbegrenzte göttliche dynamis geeint mit der begrenzten menschlichen energie.»²¹ Diese Aktivität zielt in allem ab auf die Erlösung des Menschen, auf die Wiedergewinnung der im Sündenfall verlorenen Einheit von Schöpfer und Geschöpf. Es ist dieser Erlösungs- oder Heilswillen, der die Hypostase Jesu Christi sowohl seinem göttlichen wie seinem menschlichen Willensvermögen nach bestimmt und ihre Einheit gewährleistet.

3.2 Das Erlösungsdrama in Getsemani

Die Frage nach dem Willen Christi behandelte Maximus in den ersten Jahren des Monotheletismus-Streits eher indirekt, indem er entsprechende Passa-

gen des Vaterunser-Gebets oder andere Schriftstellen kommentierte. Erst mit *Opusculum* 20 (ca. 640) wendet er sich dem Ringen Jesu mit dem Willen des Vaters zu, wie es in der Getsemani-Perikope (Mt 26,36–46 parr) narrativ entfaltet ist. Insgesamt viermal legt Maximus in der folgenden Zeit diese Schriftstelle aus und gewinnt ihr immer größere Tiefen ab.²²

Neu im Vergleich zur vorausgehenden Auslegungsgeschichte ist, dass der Bekenner die Getsemani-Erzählung streng christologisch liest. Die Bitte Jesu, den Kelch des Leidens an ihm vorübergehen zu lassen, ist für Maximus kein Dialog zwischen Gott Vater und Gott Sohn, sondern der ursprüngliche Ausdruck der *menschlichen Willensfreiheit Jesu*, die auch in der Hypostase des Logos gewahrt bleibt und ausgeübt werden kann. Die «zusammengesetzte Person» Jesu Christi wird so zur «Bühne», auf der sich das «Drama» unserer Erlösung abspielt und entscheidet.²³

Der eigentliche «Kampf» findet für Maximus aber nicht zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit statt, wie Raymund Schwager aufgrund seines «dramatischen» Ansatzes annimmt und wie es auch dem neuzeitlichen Autonomieverständnis entspricht, von dem Georg Essen ausgeht. Das «Drama» entscheidet sich vielmehr zwischen der menschlichen Freiheit des gefallenen Menschen, die Jesus Christus bei der Inkarnation stellvertretend angenommen hat, und der «neuen» menschlichen Freiheit, die sich ihrer Vereinigung mit der Hypostase des Logos verdankt und in ihr ihre höchste Verwirklichung findet. Im Verlauf und im Ergebnis der Getsemani-Perikope zeichnet sich umrisshaft die «Freiheit des Sohnes»²⁴ ab, der das «natürliche» Zurückschrecken des Menschen vor Einsamkeit, körperlichem Schmerz und Tod an sich selber erlebt, diesen inneren Aufruhr aber in sich niederkämpft und so in einen Akt der Zustimmung zum Willen des Vaters verwandelt. Das Menschsein Jesu, so wird in der Getsemani-Auslegung des Bekenners vollends deutlich, ist immer schon «umgriffen und getragen ... von der souveränen Freiheit seiner Person.»²⁵ Der qualitative und für das Erlösungsgeschehen zentrale Unterschied zwischen Jesu und unserem Menschsein besteht darin, dass er Kreuz und Tod nicht schicksalhaft, sondern freiwillig auf sich nahm und erlitt, wie Maximus hervorhebt:

«Auf göttliche Weise, um es so zu sagen, hatte er das Leiden, nämlich freiwillig, er war nicht ein bloßer Mensch ... Deshalb sind seine Leiden staunenswert, weil sie der Natur nach mit der göttlichen Kraft dessen erneuert wurden, der sie erlitt.»²⁶

Anders gesagt: Jesus Christus vollzieht die natürliche Bestimmung seines Menschseins (logos) auch im Zugehen auf das Kreuz in der Existenzweise des Sohnes (tropos)²⁷ und erweitert so den menschlichen Umgang mit Leiden und Sterben um ein «Repertoire» an Verhaltensmöglichkeiten²⁸, die den Gläubigen zur geistlichen Reifung und zur Vereinigung mit Gott dienen sollen. Am

Leben der Heiligen und der Märtyrer (bis hin zu den jüngsten Beispielen der Mönche von Tibhirine und der «21») lässt sich exemplarisch ablesen, wie das Erlösungsleiden Jesu Christi dem Menschen tatsächlich eine «neue» Form der Hingabe, der Feindesliebe und der Überwindung der natürlichen Todesfurcht eröffnet hat.

Der springende Punkt bei der Auslegung des Geschehens in Getsemani ist nun, ob Jesus Christus überhaupt etwas anderes hätte wählen können als den Kelch des Leidens oder seine menschliche Zustimmung nicht schon a priori durch die Enhypostasie seines Menschseins im Logos festgelegt war. Nachdem Maximus in seinen früheren Schriften durchaus einen «gnomischen Willen» d.h. ein menschliches Wählen-Können für Jesus Christus annahm, lehnte er in seiner öffentlichen Disputation mit Pyrrhus eben dies ab mit der Begründung, in Christus könne es keinen unwissenden, mithin unsicheren und für Fehlentscheidungen anfälligen Willen geben; sein menschlicher Wille sei durch die Vereinigung mit der Hypostase des Logos in allem auf das Gute/auf den Willen Gottes ausgerichtet.

Dass Maximus Jesus keine Wahlfreiheit zugesteht, ist ein Hauptgrund der modernen Kritik an seiner Konzeption. Doch diese Kritik übersieht allzu leicht, wie ernst Maximus in seiner Anthropologie die Sünde nimmt. Man wird seiner Position in dieser entscheidenden Frage nur dann gerecht, wenn man sie nicht auf den Willensbegriff reduziert und sie stattdessen im Zusammenhang mit seiner Anthropologie und Christologie behandelt.

Die Möglichkeit zur Sünde ist für den Bekenner zeitgleich mit dem Auftreten des Menschen gegeben; sie ist der Preis jener Freiheit, die Gott dem Menschen als seinem Ebenbild verliehen hat. Auch wenn er seine Freiheit falsch d.h. nicht dem Willen Gottes gemäß gebraucht, geht sie nicht vollständig verloren. Aber die Sünde verdunkelt und verwirrt ihn, so dass der Mensch das Gute nicht mehr klar erkennt, unsicher wird, zögert und abwägt, bevor er sich entscheidet, und dabei zuweilen auch das Falsche wählt. Deswegen hat Lars Thunberg darauf hingewiesen, dass man den Begriff «gnome» eigentlich nicht mit «Wahlfreiheit» übersetzen dürfe, da die Ausübung der Wahl im Verständnis von Maximus durch die Erbsünde eingeschränkt und damit keine wirklich «freie» sei.²⁹ Indem sich der Mensch von Gott abwendet und seine Freiheit nicht mehr als Teil seiner geschaffenen Natur d.h. als Gabe Gottes versteht, verfällt er der Eigenliebe und verliert sein eigentliches Ziel aus den Augen. Doch «sich selbst verfallen» bedeutet gerade «sich selber verfehlen»³⁰, oder, wie Maximus schreibt, «die Dinge Gottes haben wollen ohne Gott und vor Gott und nicht Gott gemäß.»³¹ Seine eindringliche Beschreibung der inneren Tragik und Widersprüchlichkeit einer sich selbst verfehlenden Freiheit erinnert in vielem an Augustinus.

Weil die Selbstverfehlung des Menschen der Preis seiner Freiheit und die Folge seines geschwächten Willens ist, muss sie nach Maximus gerade dort geheilt werden, wo sie von der Sünde deformiert wurde – im Willensvollzug eines Menschen, der so mit Gott geeint ist, dass er sich in allem, auch in der Ambivalenz seiner Freiheitsgeschichte, dem Willen Gottes anschließt. In diesem Gott-Menschen Jesus Christus ist sowohl die Anlage als auch die Ausübung der Willensfreiheit vollkommen verwirklicht. Erst durch ihn, nicht in sich selbst, erfährt der Mensch, was wirkliche, heile, ungetrübte Freiheit ist. Balthasar spricht in seiner Studie denn auch von einem «Wandel im Freiheitsbegriff durch die Christologie»³², was in der Maximusforschung noch eingehender bedacht werden müsste.³³

3.3 Ein perichoretisches Freiheitsverständnis

Um die Einheit und Verschiedenheit der göttlichen und menschlichen Freiheit in der Person Jesu Christi denken zu können, musste nochmals auf die Trinitätstheologie zurückgegriffen werden. Aus ihr übernimmt die Christologie der Väter bereits vor Maximus das Verbum «perichorein.» Das Substantiv «perichoresis» taucht als theologischer Fachbegriff zum ersten Mal beim Bekenner auf.³⁴ Guido Bausenhart definiert ihn folgendermaßen:

«Als Bewegung ausdrückender Terminus dient (er) ihm dazu, das Einheit und Verschiedenheit Vermittelnde der Hypostase zu beschreiben, das Sichgegenseitig-und-vollständig-Durchdringen von Göttlichem und Menschlichem bei gleichzeitiger unvermischter Wahrung ihres Eigenseins zur Sprache zu bringen, kurz: *communio* als *communicatio* zu denken.»³⁵

Von dort aus lässt sich auch das Freiheitsverständnis bei Maximus angemessen interpretieren. In der zusammengesetzten Person Jesu Christi ist die Menschennatur mit der göttlichen Natur enhypostatisch geeint.³⁶ Sie hat keine eigene Hypostase, ist aber deswegen nicht «hypostaselos (anhypostatos)», sondern in die Hypostase des Logos «hineinverwirklicht»³⁷, das heißt: sie ist *im Anderen ihrer selbst* in höchstem Maße *sie selbst*. Diese Einheit liegt nicht in einer wie auch immer verstandenen äußerlichen (naturhaften oder instrumentell-funktionalen) Verbindung, sondern auf personaler Ebene, im Modus wechselseitiger Hingabe und Durchdringung.³⁸

Maximus fasst diese neue gottmenschliche Weise der «Einheit ohne Vermischung» nicht nur negativ, indem er das «unvermischt» von Chalkedon und damit die Wahrung des geschöpflichen Eigenseins auch innerhalb seiner Einheit mit dem Logos unterstreicht. Er gewinnt ihm auch einen positiven, ja, kreativen Sinn ab: in der Einheit von Geschöpf und Schöpfer, wie sie in Jesus Christus als einmaliger Höchstfall verwirklicht ist, ist der innere Sinn der Schöpfung erfüllt. Auf den Menschen hin angewendet, bedeutet dies: das

Einssein mit Gott löscht seine Eigenheit gerade nicht auf, sondern profiliert und steigert sie zur höchsten Erfüllung. Die «perichoretische Einheit»³⁹ des Menschen mit Gott in Jesus Christus ist zugleich eine «freisetzende»⁴⁰ und «erlösende Einheit»⁴¹; sie bedeutet keineswegs eine Ergänzung oder Ersetzung des Menschlichen durch das Göttliche, sondern dessen Erhaltung und Aktivierung auf einmalig-höchste Weise.

Die These von der Unvereinbarkeit des neuzeitlichen Subjektbegriffs mit der Enhypostasielehre, wie sie Essen vertritt, schöpft m.E. die Möglichkeiten eines perichoretischen Freiheitsverständnisses, wie es sich von Maximus aus entwickeln ließe, nicht genügend aus. Die neuchalkedonische Christologie geht davon aus, dass Jesus Christus das Menschsein auf eine andere, «neue», heile und damit auch erlösende Weise begonnen (Inkarnation), bewährt (Passion) und vollendet hat (Auferstehung). Die Weise seines Menschseins (und damit auch seines Subjektseins) ist die seines ewigen Sohnseins. Damit ist ihr nicht nur *dieses bestimmte Menschsein* des Jesus aus Nazareth mit Gott geeint, sondern *die Menschennatur insgesamt* ist einbezogen in das Erlösungsgeschehen: «Gott selbst in den Vielen, im Fleisch *einer unter vielen*; der *Einzig*e als göttliche Person im Fleisch ein *Einzelner*, dem die ganze Menschennatur, die ganze Menschheit (humanitas) «ein-personiert» ist...»⁴² Jesus Christus ist als der «Erstgeborene aus den Toten» (Kol 1,18) auch «der Erstgeborene unter vielen Brüdern» (Röm 8,29) und als dieser der Urheber des Heils für alle Menschen. Ist diese dogmatische Aussage mit einem kantisch-fichteschen Subjektbegriff, wie ihn Pröpper und Essen verwenden, tatsächlich kompatibel? Wäre nicht von der christologischen Überlieferung aus die Normativität des neuzeitlichen Subjektbegriffs noch einmal zu überdenken?

Im 20. Jahrhundert hat vor allem Karl Rahner das bereits von Maximus formulierte Proportionalitätsaxiom für die Christologie fruchtbar gemacht, wenn er etwa im «Grundkurs des Glaubens» schreibt: «Die Menschwerdung Gottes ist der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, dass der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen.»⁴³ Im Blick auf die Freiheit Jesu bedeutet dies: je mehr sein Freiheitsvermögen (als Eigenschaft seiner menschlichen Natur) mit dem Logos geeint und aus dieser Einheit heraus aktiviert wird, umso vollkommener ist der Vollzug dieser Freiheit (als unmittelbarer Ausdruck seines gottmenschlichen Personseins). «Jesus ist der freieste Mensch nicht *obwohl*, sondern *weil* er mit Gott geeint ist.»⁴⁴

Umgekehrt gilt auch: die unbegrenzte Freiheit Gottes hat sich «für uns und zu unserem Heil» mit unserer menschlichen Freiheit, sie annehmend, «mit-begrenzt»⁴⁵ und sich ihr so angeschlossen, dass die göttliche Weise ihres Vollzugs ein völlig menschlicher bleibt und daher auch für jeden Menschen vorbildlich

und nachahmenswert ist. Die Freiheit Jesu bildet daher sowohl die Gestalt als auch den Gehalt erlösten Menschseins.

4. Die Freiheit Jesu bei Maximus Confessor im Kontext der gegenwärtigen Christologie

Trotz des großen zeitlichen wie kulturellen Abstands haben sich viele Einsichten von Maximus Confessor in den christologischen Kontroversen als erstaunlich modern und anregend für die gegenwärtige Theologie erwiesen. Drei aktuelle Diskurse seien am Ende kurz benannt, zu denen die Christologie des Bekenners Wichtiges beizutragen hätte.

4.1 Freiheit - Selbstursprünglichkeit oder Selbstgegebenheit?

Thomas Pröpper und Georg Essen denken Freiheit als Selbstursprünglichkeit und sehen darin das Moment ihrer Unbedingtheit. Jürgen Werbick hat kürzlich darauf hingewiesen, dass in der transzendentalen Freiheitsanalyse der Aspekt des Empirischen, der geschichtlichen Entwicklung und Bewährung von Freiheit zu kurz komme.⁴⁶ Der Mensch erfährt sich in seiner Freiheit auf vielfältige Weise durch andere Freiheit begrenzt; seine Freiheitsgeschichte ist ein ständiges Ringen darum, Anerkennung zu finden und er selbst sein zu dürfen. Als Mensch «ist» man nicht einfach frei, sondern «wird» es erst, indem man sich auf andere Freiheit bezieht, sie anerkennt und von ihr anerkannt wird. Müsste von dieser Beobachtung aus Freiheit dann nicht ausdrücklicher als Gabe und die Freiheit des einzelnen eher als Selbstgegebenheit (statt Selbstursprünglichkeit) gedacht werden? Zeigt sich das Wesen von Freiheit nicht gerade in ihrer Bezogenheit auf andere Freiheit? Wirkliche Freiheit, so Werbick, ist die von anderen gewährte und selbst errungene «Freiheit des Selbstwerdenkönnens.»⁴⁷

Bei Maximus ließe sich eine theologische Rahmentheorie für diese mehr phänomenologischen Anfragen an das transzendente Freiheitsverständnis finden: zum einen in der grundlegenden Unterscheidung von logos und tropos, von naturgemäßer Vorgabe und personaler Verwirklichung der Freiheit, zum anderen durch die Ambivalenz des Freiheitsvollzugs und dessen Erneuerung in der Passion Jesu Christi. Im logos der Freiheit wäre das Moment des Unbedingten gewahrt, der individuelle Modus ihrer Realisierung ließe Raum für eine praktisch-empirische Beschreibung des Freiheitsvollzugs, seiner Gefährdung und seines Gelingens. Ausgehend von Balthasar und dem personal-dialogischen Freiheitsdenken Ferdinand Ulrichs hat Adrian Walker Maximus in dieser Weise interpretiert⁴⁸, eine direkte Auseinandersetzung mit dem Ansatz Pröppers steht noch aus.

4.2 Die Freiheit Jesu als Geschichte seines Menschseins

Die Freiheit Jesu zeigt sich in der Geschichte seines Menschseins, wie sie die Evangelien und die apostolische Tradition überliefert haben. Die Weise, in der Jesus lebt und handelt, betet und heilt, leidet und stirbt, ist unmittelbarer Ausdruck seiner Personidentität mit dem göttlichen Logos. Essen formuliert zutreffend: «Das Eingehen der Freiheit des ewigen Sohnes in die Lebensform eines vergänglichen Menschen besagt mithin, dass sie als göttliche Freiheit geschichtlich existieren will in der unschließbaren Differenz von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit.»⁴⁹ Gleichzeitig schränkt er seine Aussage wieder ein, wenn er schreibt, es genüge, den «Übergang des ewigen Sohnes von der göttlichen Sphäre in die Begrenztheit seines endlichen zeitlichen Daseins gleichsam «von außen» und lediglich formal ... zu kennzeichnen und sich darüber hinaus weiterer mystischer Spekulationen über die Art und Weise des «Eingewöhnens» des göttlichen Sohnes als Mensch unter Menschen zu enthalten.»⁵⁰ In der Theologiegeschichte gibt es durchaus ernsthafte Ansätze, diese «Eingewöhnung» des ewigen Logos in die menschliche Existenz in ihrer «materialen Bedingtheit» zu beschreiben. Man denke an die Theologie der Mysterien des Lebens Jesu bei Thomas von Aquin oder die sorgfältigen Abwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu in der Scholastik. Ist nicht eine zumindest grundsätzliche Darstellbarkeit der inneren Entwicklung Jesu eine Voraussetzung dafür, bei ihm von einer echten menschlichen Freiheit und deren Verwirklichung sprechen zu können? Fordert nicht gerade das Kreuz Jesu als Gipfelpunkt des Erlösungsgeschehens ein Verständnis seines Menschseins, das sich *beständig* in «Gottvertrauen und Gottverbundenheit»⁵¹ vollzog und aus dieser lebenslang geübten (und angefochtenen!) Haltung heraus auch Passion und Tod annehmen und in die Geschichte des ewigen Sohnes integrieren konnte?

Maximus hat in seinem Werk *Anthropologie und Christologie* aufs engste miteinander verschränkt. Er versteht das ganze Leben Jesu als die heilsgeschichtliche Verwirklichung seines Sohnseins, als eine «Transformation» des von Gott abgefallenen «gnomischen Willens» des Menschen in den Willen Gottes und so als «Reintegration» des Freiheitsvollzugs in die natürliche, von Gott geschaffene Freiheitsordnung.⁵²

Weil «unsere Erlösung in unserem Willen» liegt⁵³, hat der Bekenner in einer bis dahin ungekannten Tiefe die verschiedenen Elemente des menschlichen Willensaktes analysiert. Mit seiner Christologie lässt sich sowohl die «materiale Bedingtheit» der Freiheit Jesu beschreiben, die er «für uns» angenommen und bis zur «Rebellion»⁵⁴ gegen Gott in Getsemani erfahren hat, als auch die beständige, in der Enhypostase begründete Rückbindung dieses menschlichen Freiheitsvollzugs an den Willen des Vaters. «Die Unterwerfung seiner mensch-

lichen Freiheit unter die des Vaters steht in Korrespondenz mit seiner ewigen Relation zum Vater als Sohn», sie ist «die Verlängerung seiner Sohnschaft»⁵⁵ in die endliche Geschichte eines Menschen hinein.

4.3 Die Vollendung der Freiheit in der Hingabe

Das Verständnis der Freiheit Jesu klärt und entscheidet sich in seiner Passion und hier noch einmal zugespitzt in der freien Annahme des Leidens und Sterbens für uns in Getsemani. Die beiden wichtigsten Kritiker des Freiheitskonzepts von Maximus im deutschsprachigen Raum, Georg Essen und Raymund Schwager, setzen jeweils voraus, dass göttliche und menschliche Freiheit im selben Subjekt nicht nebeneinander existieren bzw. in ihm zusammenwirken können, weil in diesem Fall der Mensch automatisch seine Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung an Gott verlieren würde.

Doch wenn Maximus von einer erlösten bzw. befreiten Freiheit spricht, dann geht er offensichtlich davon aus, dass die individuelle Freiheit des Menschen, in der er sich vorfindet und selbst bestimmt, noch nicht die endgültige Gestalt seiner Freiheit darstellt, sondern einen Prozess durchlaufen muss, um auf neue, erlöste Weise frei zu sein.⁵⁶ Diese Freiheit erlangt er nur dann, wenn er Gott anerkennt und sich freiwillig an ihn bindet. Indem der Mensch «sich selbst «dazu bestimmt», sich von Gott «bestimmen zu lassen»⁵⁷, ist er nicht weniger frei als wenn er sich alle Möglichkeiten offenhielte, sondern realisiert gerade dadurch den Sinn seiner geschaffenen Freiheit, der eben in jener unerzwingbaren, nur in Freiheit vollziehbaren Übereinstimmung des Menschen mit dem Willen Gottes liegt.

Bei Jesus Christus ist die Entscheidung, in allem den Willen des Vaters zu tun, bereits bei der Inkarnation, in der gehorsamen Annahme der Menschenatur, gefallen. Aus dieser Entscheidung heraus lebt er als Mensch. Diese Entscheidung wird in Getsemani durch die unwillkürlichen Empfindungen seiner menschlichen Natur wie Verlassenheit, Todesangst oder Zweifel am Erfolg seiner Sendung auf die Probe gestellt. Die Anfechtungen richten sich also nicht, wie Schwagers Deutung voraussetzt⁵⁸, auf die *Wahl*, sondern auf das *Gewählthaben* dieses Weges zu unserem Heil.⁵⁹

So wie ein Mensch sich für etwas entschieden haben und zugleich unter den Folgen dieser Entscheidung leiden kann, ohne sie deswegen noch einmal in Frage zu stellen, so ist auch von seiner ganzen Sendung her Jesus Christus für unser Heil entschieden und leidet in Getsemani und auf seinem Weg ans Kreuz die Konsequenzen dieser Entscheidung aus. «Willensfreiheit» bedeutet für Maximus «die Freiheit, Gottes Willen entsprechend zu handeln – auch wenn dies äußerst schmerzhaft und schwierig sein sollte – mit einem klaren Ziel vor Augen und mit der Gewissheit, das Richtige zu tun.»⁶⁰

Die Erlösung des Menschen geschieht eben dadurch, dass Jesus Christus seine menschliche Freiheit *als Sohn des Vaters* vollzieht und sie damit von Grund auf, «aus ihrer Quelle erneuert.»⁶¹ Im Sohnesgehorsam Jesu, in der Hingabe seines Lebens und so auch seiner Freiheit an den Vater liegt die Vollendung seiner Freiheit, weil in der Sicht von Maximus die Annahme von Gottes Willen für den Menschen nichts Fremdes, Äußerliches sein kann, sondern das innerste Ziel seiner Geschöpflichkeit darstellt, die Übereinkunft mit der Gott gemäßen Lebensweise, zu der er berufen ist.

Eine eingehendere Beschäftigung mit dem Werk von Maximus Confessor lohnt sich für die gegenwärtige Christologie in jedem Fall. Auf ihre Weise kann sie dazu beitragen, den tiefer zu verstehen, der «Mensch geworden ist, den Menschen zu befreien» (*Tē Deum*).

Anmerkungen

- 1 Zum aktuellen Forschungsstand vgl. Pauline ALLEN – Bronwen NEIL (Hg.), *The Oxford Handbook of Maximus Confessor*, Oxford 2015.
- 2 Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekennters*, Einsiedeln – Trier ³1988, bes. 204–273; DERS., *Theodramatik II/1: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 170–288; II/2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 136–210; III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 342–357.
- 3 Vgl. Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. 2. Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 181–182. Die Verbindung zu Maximus wird herausgearbeitet von Jan-Heiner TÜCK, *Gethsemani – das Drama des menschlichen Willens Jesu*, in: Thomas SÖDING (Hg.), *Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 143–159.
- 4 Christoph SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, unter Mitarbeit von Michael Konrad und Hubert Philipp Weber (AMATECA 7), Paderborn 2002, 178–188, hier: 178.
- 5 Peter HÜNERMANN, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster ²1997, 179–192, hier: 187.
- 6 Guido BAUSENHART, «In allem uns gleich außer der Sünde.» *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekennters zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der «Disputatio cum Pyrrho»* (TSTP 5), Mainz 1992.
- 7 Vgl. Helmut HOPING, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2004, 118–122.
- 8 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Das Drama der Freiheit. Maximus Confessor und der menschliche Wille Jesu im Streit der Interpretationen*, in: Mathias MOOSBRUGGER – Józef NIEWIADOMSKI (Hg.), *Auf dem Weg zur Neubewertung der Tradition. Die Theologie von Raymund Schwager und sein neu erschlossener Nachlass*, Freiburg – Basel – Wien 2015, 175–196.
- 9 Hans KESSLER, *Christologie*, in: Theodor SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd.1, Düsseldorf ³2000, 241–442, hier 357.
- 10 Vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Christologie – die Lehre von Jesus dem Christus*, in: Wolfgang BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Dogmatik*, Bd.2, Paderborn u.a. 1995, 3–300, bes. 214–216; DERS., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1995 (¹⁰2016), 353–355.
- 11 Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008 (³2012), 265–273, hier 269.
- 12 Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964 (⁶1982), 302–303, 362–364.
- 13 Vgl. Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalcedonische Enhypostasiiebegriff im Horizont neuzeitlicher Person- und Subjekthilosophie (ratio fidei 5)*, Regensburg 2001, 59–65, 118–121.
- 14 Vgl. Raymund SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*

- (RSGS 3), Freiburg – Basel – Wien 2015, 235–275 (zu beachten ist aber auch die weitere Auseinandersetzung mit Maximus ebd. 303, 308–310, 371–374). Schwagers Kritik an Maximus wird im Wesentlichen entkräftet durch Athanasios VLETSIS, *Das Drama unserer Erlösung: Ein Sieg Gottes oder des Menschen? Die Freiheit Jesu in der Theologie von Maximus Confessor und deren Rezeption durch Raymund Schwager*, in: Józef NIEWIADOMSKI (Hg.), *Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers*, Freiburg – Basel – Wien 2017, 42–66.
- 15 Neben den oben genannten christologischen Lehrbüchern vgl. vor allem Karlmann BEYCHLAG, *Grundriss der Dogmengeschichte. Bd. II. Gott und Mensch. Teil 1: Das christologische Dogma*, Darmstadt 1991, bes. 170–192.
- 16 Vgl. Karl-Heinz UTHEMANN, *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus*, *Studia Patristica* 29 (1997), 373–413.
- 17 BEYCHLAG, *Grundriss* (s. Anm. 15), 172.
- 18 Vgl. Werner ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Wilhelm Maurer und Elisabeth Bergsträsser, Berlin 1957, bes. 71–75, 92, 122 u.ö. Der Einfluss der altkirchlichen Schriftauslegung auf die christologische Dogmenentwicklung wird in der heutigen Forschung oft unterschätzt.
- 19 BEYCHLAG, *Grundriss* (s. Anm. 15), 190 (Anm. 341).
- 20 Vgl. Paul M. BLOWERS, *Maximus the Confessor. Jesus Christ and the transfiguration of the world*, Oxford 2016, 146–156, hier 146.
- 21 BLOWERS, *Maximus* (s. Anm. 20), 151.
- 22 Die Texte wurden erstmals im Zusammenhang kommentiert von Francois-Marie LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du fils de dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (TH 52), Paris 1979; DERS., *Introduction*, in: MAXIME LE CONFESSEUR, *L'agonie du Christ* (Les pères dans la foi), Paris 1996, 7–20. Vgl. außerdem René LAFONTAINE, *La liberté du sauveur en agonie selon Maxime le Confesseur*, *NRTh* 125 (2003/04), 574–595; BLOWERS, *Maximus* (s. Anm. 20), 156–165, 225–246.
- 23 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (s. Anm. 2), 265.
- 24 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (s. Anm. 2), 251.
- 25 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (s. Anm. 2), 264.
- 26 MAXIMUS CONFESSOR, *Amb.Th.5*, PG 91, 1056 A, zitiert nach der griechisch-englischen Ausgabe: *On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua. Vol. I. Maximos the Confessor*. Edited and translated by Nicholas Conostas (DOML 28), Harvard 2014, 49.
- 27 Zu der für Maximus grundlegenden Unterscheidung von logos und tropos vgl. Felix HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Freiburg/Schweiz 1980, 117–145.
- 28 BLOWERS, *Maximus* (s. Anm. 20), 239.
- 29 Lars THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago 1995, 208–230, hier 215 Anm. 284.
- 30 BAUSENHART, «In allem uns gleich» (s. Anm. 6), 139 Anm. 202.
- 31 MAXIMUS CONFESSOR, *Amb.Io.10*, PG 91, 1156C, zitiert nach Conostas (s. Anm. 26) I, 247.
- 32 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (s. Anm. 2), 226.
- 33 Dieser Aspekt fehlt zum Beispiel bei Michael SEEWALD – Bertram STUBENRAUCH, *Freiheit – ein Modewort der Theologie? Systematische Klärungsversuche im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor*, in: *IKaZ* 40 (2011) 381–395, weshalb die dort vertretene Maximusdeutung am Kern der Sache vorbeigeht.
- 34 Zum Begriff «Perichoresis» bei Maximus vgl. THUNBERG, *Microcosm* (s. Anm. 29), 24–32; Daniel MUNTEANU, *Theosis und Perichoresis in den Theologien von Gregor von Nazianz und Maximus Confessor*, in: Theresia HAINTHALER u.a. (Hg.), *Für uns und für unser Heil. Soteriologie in Ost und West. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente XXXVII), Innsbruck – Wien 2014, 389–405.
- 35 BAUSENHART, *In allem uns gleich* (s. Anm. 6), 173.
- 36 Zum Begriff «Enhypostatos» bei Maximus vgl. Benjamin GLEED, *The development of the term Enhypostatos from Origen to John of Damascus* (VGS 113), Leiden – Boston 2012, 141–155.
- 37 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (s. Anm. 2), 245.
- 38 Zum Verständnis von Einheit und Differenz bei Maximus vgl. Melchisedec TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Thought of Maximus the Confessor*, Oxford 2007 (zur Christologie ebd. 81–124); Aaron RICHES, *Eccle Homo. On the divine unity of Christ*, Grand Rapids 2016, 131–145.

- 39 THUNBERG, *Microcosm* (s. Anm. 29), 31 (Anm. 60).
- 40 Vgl. Hans STICKELBERGER, *Freisetzende Einheit. Über ein christologisches Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner*, in: Felix HEINZER – Christoph SCHÖNBORN, Hg., *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, 2–5 sept. 1980 (Paradosis 27), Freiburg/Schweiz 1982, 375–384.
- 41 THUNBERG, *Microcosm* (s. Anm. 29), 31 spricht von der «redemptive unity of human and divine in Christ.»
- 42 Ferdinand ULRICH, *Die babylonische Transzendenz. Der eine Logos und die vielen Sprachen*, in: DERS., *Logo-tokos. Der Mensch und das Wort* (Schriften IV). Herausgegeben und eingeleitet von Stefan Oster, Einsiedeln – Freiburg 2003, 351–505, hier: 490 (Hervorhebungen im Original).
- 43 Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, in: DERS., *Sämtliche Werke* Bd. 26, Zürich – Düsseldorf – Freiburg 1999, 8–421, hier 210.
- 44 Aaron LANGENFELD – Magnus LERCH, *Theologische Anthropologie* (UTB 4757), Paderborn u.a. 2018, 111.
- 45 MAXIMUS CONFESSOR, Ep. 21, PG 91, 351 B, zitiert nach der frz. Übersetzung: MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*. Introduction par Jean-Claude Larchet. Traduction et notes par Emmanuel Ponsoye, Paris 1998, 206.
- 46 Vgl. Jürgen WERBICK, *Anerkennung – Die Gabe der Freiheit*, in: Veronika HOFFMANN u.a. (Hg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Freiburg – München 2016, 76–91.
- 47 WERBICK, *Anerkennung* (s. Anm. 46), 91.
- 48 Adrian WALKER, *Creation and Human Freedom in Maximus the Confessor. A philosophical study of creation out of nothing as the metaphysical foundation of human freedom in light of selected works of Maximus the Confessor*, Rom 2000.
- 49 ESSEN, *Die Freiheit Jesu* (s. Anm. 13), 311. Moderater und näher am Denken Maximus' ist dieser Zusammenhang dargestellt in DERS., *Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen Sohn Gottes. Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung der altkirchlichen Konzilienchristologie*, in: *IKaZ* 41 (2012), 80–103, bes. 89–93.
- 50 ESSEN, *Die Freiheit Jesu* (s. Anm. 13), 310 Anm. 191.
- 51 KESSLER, *Christologie* (s. Anm. 9), 392–401, hier 395.
- 52 John MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, 177–206 (zu Maximus), hier 203: «La vie spirituelle en Jésus-Christ ... suppose essentiellement la transformation de notre «volonté gnomique» en une «gnome divine et angélique» ... Cette transformation ... ne suppose pas l'acquisition de vertus «surnaturelles» ou «extrinsèques», mais la réintégration de celles qui nous étaient propres dès la création.»
- 53 MAXIMUS CONFESSOR, *Liber Asceticus*, PG 90, 953C, zitiert nach MEYENDORFF, *Le Christ* (s. Anm. 51), 202.
- 54 Maximus nennt Jesus Christus in Opusc. 4 «anhypotaktos» (nicht untertänig, ungehorsam, rebellisch), insofern er sich die Weise der menschlichen Auflehnung gegen Gott ganz aneignete, um sie von innen her in einen Akt der Zustimmung zu verwandeln. Vgl. BLOWERS, *Maximus* (s. Anm. 20), 242.
- 55 Olegario González DE CARDEDAL, *Cristología* (Manuales de teología 24), Madrid 2001, 279–286 (zu Maximus), hier 285: «La sujeción de su libertad humana a la del Padre es la correspondencia a su relación eterna de Hijo ... La sujeción de la voluntad de Jesús a la de Dios es la prolongación de su la filiación.»
- 56 Vgl. zum Beispiel MAXIMUS CONFESSOR, *Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis*. Übersetzt und kommentiert von Andreas Wollbold. Text erstellt von Kerstin Hajdú (FC 66), Freiburg – Basel – Wien 2016, I,15, I,98, II,48 u.ö., wo die existenzielle Situation des Menschen als Unfreiheit/Gefangenschaft und der Aufstieg zu Gott als Weg der Befreiung gedeutet wird.
- 57 Ich übernehme die Formulierung von TÜCK, *Gethsemani* (s. Anm. 3), 154.
- 58 Vgl. besonders SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch* (s. Anm. 14), 373: «In der Ölbergzene wird ... eine klare Alternative und eine Entscheidung beschrieben. Die Gottverlassenheit des Gekreuzigten zeigt zudem, dass für die Wahl ein Raum wie bei keiner anderen menschlichen Entscheidung offen war.»
- 59 Ich folge hier der Deutung von TÜCK, *Das Drama der Freiheit* (s. Anm. 8), 188.
- 60 TÖRÖNEN, *Union* (s. Anm. 39), 114.
- 61 Louis BOUYER, *Das Wort ist der Sohn. Die Entfaltung der Christologie* (Theologia Romanica VIII), Einsiedeln 1976, 411–418 (zu Maximus), hier 418.

Abstract

«...to deliver man». The Freedom of Jesus Christ in the Work of Maximus Confessor and Present Christology. The work of Maximus Confessor (580–662) is widely accepted in contemporary theology. His struggle against monotheletism made him sensible for the redemptive importance of the humanity and freedom of Christ. But for a correct interpretation of Maximus' christology one has to consider the correlation with cosmology, anthropology and the theory of fall and original sin. The freedom of man reaches his destination only in obedience to God, in the restoration of the free will through the communion with God's will.

Keywords: christology – monotheletism – redemption – free will – perichoresis – enhypostasis