

Die Freiheit des Sohnes.

Die Gethsemane-Christologie Maximus des Bekenners (580–662)

Vortragstext und seminaristischer Appendix

Wenn der vielleicht zwölfjährige Knabe, dem später der Name „Maximos“ zugelegt wurde, durch die Straßen Konstantinopels zog und sein Blick auf die Hagia Sophia fiel, so können wir uns klarmachen, dass sich der imposante Kirchenbau zu dieser Zeit gerade einmal seit gut einem halben Jahrhundert über der Stadt erhob — d.h. noch in gleichsam kindlich-jugendlicher Frische erglänzte.¹ Die älteren Bürger Konstantinopels würden sich noch an die Bauzeit unter Kaiser Justinian erinnern können. Der junge Mann, zu dem der Knabe heranwuchs, wird hier wohl wie sie manches Mal die „heilige und göttliche Liturgie“ — nach den hll. Basilius und Chrysostomus — mitgefeiert haben.

Dies nur als ein erstes, stimmungsmäßiges biographisches Indiz. — Um intensiver auf die Lebensgeschichte des Bekenners einzugehen, ist zuerst erforderlich, sein geistiges Lebensumfeld zu sichten. Denn die Biographie lässt sich kaum anders als in ihrem hochgradigen Verflochtensein mit diesem Umfeld darstellen.

Im Anschluss an die Biographie und einzelne, zentrale Einblicke in die Gethsemane-Christologie des Maximus, wie ich sie nennen möchte, soll die damalige Zeit abschließend auch kurz mit dem Fokus auf die Akademie von Gondishapur in Betracht gezogen werden. Rudolf Steiner hat ja über den Gondishapur-Impuls Wesentliches geäußert, Gesichtspunkte, die auch Maximus Confessor betreffen.

Die nachfolgenden Ausführungen können — das soll gleich eingangs zugegeben werden — ohne die Diskussion einiger theologischer Einzelfragen nicht auskommen. Gelingt es uns, da mit wachem Sinn einzusteigen, so wird es — hoffentlich — alles andere als ein trockenes Missvergnügen.

Das geistig-religiöse Umfeld

Es ist also gut, sich zu vergegenwärtigen, wie es zu Lebzeiten Maximus des Bekenners um das Christentum bestellt war — sowohl im östlichen als auch im westlichen Mittelmeerraum. Es handelt sich um die zwei Jahrhunderte im Anschluss an die vier ersten großen Ökumenischen Konzilien:

Nicaea (325)
 Konstantinopel (381)
 Ephesus (431)
 Chalcedon (451) – Concilium Chalcedonense

¹ Die vorliegende Betrachtung entstand in Würdigung der groß angelegten Studie: Manuel Schlögl, Die Freiheit des Sohnes. Christologie und Schriftauslegung bei Maximus Confessor. Würzburg 2022. – Der Ausarbeitung liegen die Referate zugrunde, die der Verfasser am 3. April 2025 vor der Markus-Gemeinde der Christengemeinschaft in Hamburg-Harburg sowie am 19. September 2025 vor der Gemeinde der Christengemeinschaft in Bonn-Bad Godesberg gehalten hat.

In diesen anschließenden Jahrhunderten hatte sich in den Auseinandersetzungen um ein angemessenes Christus-Verständnis weiträumig — vor allem im Osten des Byzantinischen Reiches — die Lehre des Monophysitismus etabliert. In der Abwehr des Nestorius, der für das Vorhandensein zweier Wesenheiten, zweier Naturen ohne ein Einheitliches, in Jesus Christus eingetreten sein soll, hatte sich im 5. Jahrhundert die entgegengesetzte Formel herausgebildet, dass es sich in ihm, dem Gottes- und Menschensohn, nach der Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur (durch die Verkündigung an Maria bzw. durch die Geburt in Bethlehem) nur um die eine, die göttliche Natur — oder Wesenheit — handelte: *monophysis* = die eine Natur.

Auf diese Entwicklung, die sie ablehnten, antworteten die Väter des vierten Ökumenischen Konzils (451) mit einer großen christologischen Erklärung, dem Horos von Chalcedon, die eigentlich bis heute von tragender Bedeutung ist — für die orthodoxe wie für die römisch-katholische Christenheit.

An dieser Stelle Wortlaute aus dem Horos von Chalcedon (vgl. vorletztes Blatt, S. 15)

Dabei ist die entscheidende Antwort auf den vermeintlichen Nestorianismus diese: Dass die zwei Naturen in ihrem Zusammenkommen unvermischt bestehen bleiben, dass sie durch die Vereinigung nicht verwandelt werden und dass sie dennoch ungeteilt sind und ungetrennt. Und überdies, dass diese beiden Naturen zusammenkommen in der Einheit einer Person oder Hypostase.

Diese Erklärung (Horos heißt: Grenze; eine Glaubensbestimmung ist gemeint) ist auch rückblickend so sehr von bleibender Bedeutung, dass das Zeitalter der Patristik, d.i. die Zeit der Kirchenväter in den ersten sieben Jahrhunderten des Christentums, nach diesem 4. Konzil häufig eingeteilt wird in eine vor- und eine nachchalcedonische Ära.

Bemerkenswert ist, dass gerade auch in der Zeit nach dem Chalcedonense nicht zuletzt dessen Erklärungen über die Jungfrau Maria immer wieder angegriffen wurden — insbesondere wegen des Ausdrucks „Theotokos“, denn dieser bedeutet: Gottesgebärerin. Die anhaltende Ablehnung dieses Titels kam vor allem aus den Reihen des syrisch-aramäischen Christentums, das den Lehren des Nestorius anhing.

„Theotokos“ ist eine Bezeichnung, die viel Christologie in sich birgt, weil sie besagt, dass Jesus Christus von der Verkündigung durch den Erzengel Gabriel an, bzw. von seiner Geburt im Stall in Bethlehem an, sowohl Mensch als auch Gott war: der menschengewordene Sohn Gottes.

Um die Zeit, etwa zwei Jahrhunderte nach Chalcedon, stand Maximus ganz für die besagte Erklärung ein und er leuchtete in zahlreichen Einzelfragen aus, was das heißt:

„in zwei Naturen unvermischt und unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt“.

Wie auch das andere, das Zusammenkommen der zwei Naturen

„in einer Person oder Hypostase“.

„Hypostase“ ist hier nur das andere Wort für Person. – Im lateinischen Christentum spricht man mit Blick auf die Trinität in der Regel von „drei Personen eines Wesens“, im griechischen Christentum eher von der „einen Wesenheit in ihren drei Hypostasen“. Die „Drei“ sind dabei aber im Osten wie im Westen stets Vater, Sohn und Heiliger Geist.

Der Monophysitismus, der mit dem Chalcedonense zurückgewiesen werden sollte, war vor allem in Palästina, in Teilen Syriens, in Ägypten und im Süden der arabischen Halbinsel verbreitet. Man kann auch sagen: er dominierte über weite Strecken das religiöse Leben im Osten des Byzantinischen Reiches. Man muss aber festhalten, dass die bedeutenden Theologen der Reichskirche auch schon vor Chalcedon klar von der Zwei-Naturen-Lehre ausgegangen waren und die Lehren der ersten Monophysiten bestritten hatten.

Solche theologischen Diskussionen waren den Menschen der damaligen Zeit keineswegs gleichgültig, wie sie es heute wohl vielerorts wären, denn daran hing — außer den Stellungen der monophysitischen Patriarchen und Bischöfe — auch das elementare Empfinden der Volksfrömmigkeit. Aus diesem Grund war die Orthodoxie der oströmischen Reichskirche vielen Menschen mit monophysitischer Ausrichtung zunehmend verhasst — und mit ihr die kaiserliche Macht in Konstantinopel überhaupt. Spannungen und Feindseligkeiten bestimmten immer wieder das Verhältnis zwischen der Herrschaft von Byzanz und den Ostgebieten.

Waren Monophysiten während des späten 6. Jahrhunderts vielfach exkommuniziert worden, so entwickelten die Theologen unter Kaiser Herakleios im frühen 7. Jahrhundert — das ist also zu Lebzeiten Maximus des Bekenners — eine Christologie, die zwischen den beiden Lagern vermitteln sollte. Eine Lehre, nach der es zwar — entsprechend dem Chalcedonense — in Jesus Christus zwei Naturen gab, dafür aber doch nur einen Willen. Die zwei Naturen sollten anerkannt bleiben, es würde im Gottes- und Menschensohn aber nur der einzige Wille wirken, der göttliche. Diese Lehre heißt Monotheletismus (zu gr., *thélema* = der Wille). Den Monophysiten wurde sie gleichsam zur Versöhnung angeboten, als Möglichkeit, der Orthodoxie treu zu bleiben und der Exkommunikation zu entgehen.

Allerdings, dieser Versuch des Kaisers Herakleios wird heute in der Regel als vor allem politisch — und nicht theologisch — motiviert bewertet. Die Ostgebiete sollten befriedet und die Einheit des Reiches gestärkt werden, weil man sich von jenseits der östlichen Reichsgrenzen durch zweierlei Bedrohungen militärisch bedrängt sah:

zunächst durch die persischen Sassaniden;

und später immer stärker durch die arabischen Reiterheere — im Zuge der Ausbreitung dessen, woraus der Islam wurde, durch das Schwert.

Hier kann man sich klarmachen, dass zu Lebzeiten des Bekenners Syrien, Mesopotamien, Persien, Palästina, Ägypten und ganz Nordafrika an die Araber fielen, die eine Religion verbreiteten, aus der später der Islam erwuchs. Für das 7. und 8. Jahrhundert möchte ich von einem Proto-Islam sprechen, der zunächst in manchem noch mit dem syro-aramäischen Christentum verwandt ist.

Mit Blick auf den Proto-Islam ist auf zwei ganz unterschiedliche Bezüge zu dem uns hier interessierenden Monophysitismus zu verweisen:

1. In den östlichen Regionen des oströmischen Reiches wendeten sich viele der monophysitisch ausgerichteten Gemeinden begeistert der Religion der arabischen Eroberer zu. Diese wurden gesehen als die „Befreier von der verhassten Reichskirche“. Die Forschung hebt dazu hervor, dass beide Religionsformen sich treffen in einem fatalistischen Weltbild und einem absolutistischen Gottesbild.
2. Demgegenüber vollzog sich in Südarabien eine Entwicklung, die auf einen starken Gegensatz zwischen dem Proto-Islam und den dort, in der Gegend des heutigen Jemen, ansässigen

Monophysiten hinauslief. Das hing damit zusammen, das Letztere dort eine Art von Tritheismus ausgebildet hatten, der dem Glauben an die christliche Trinität nur noch von ferne ähnelte. Denn hier verehrte man eigentlich drei Götter: den Vater, Mutter Maria als Göttin und den Sohnes-Gott. Drei Götter, die nicht in einer Wesenseinheit miteinander verbunden waren. Die proto-islamischen Araber nun hielten diese Figur für die christliche Trinität. Sie konnten deswegen nicht anders, als sie entschieden abzulehnen und stattdessen zu verkünden: „Allah – der Einzige!“

Biographisches

Maximus wurde um das Jahr 580 in eine angesehene Familie in Konstantinopel geboren und erhielt – späteren Zeugnissen kann man das entnehmen – eine erstklassige Ausbildung.² Diese Zeit erstreckte sich bis in sein 21. Lebensjahr und er verstand seine Bildung so wirksam geltend zu machen, dass Kaiser Herakleios bald nach der Thronbesteigung auf ihn aufmerksam wurde und ihn als persönlichen Sekretär in die Führung seiner Staatsgeschäfte mit einbezog. Der ähnlich junge Privatsekretär der Kaiserin, Anastasios, scheint damals schon Maximus' Schüler geworden zu sein. Beide blieben sich ihr Leben lang als Freunde verbunden.

Maximus selbst aber verabschiedete sich schon nach wenigen Jahren vom kaiserlichen Hof, um Mönch zu werden. Er gab dem stilleren Leben – Studium, Meditation, Gebet und Askese – den Vorzug. Zunächst war er ordiniert in Chrysopolis nahe Konstantinopel, wo er bereits die Stellung des Abts einnahm, und später in Kyzikos am Marmarameer. Einige weitere Male wechselte er die Klöster.

Um das Jahr 630 erhob sich das persische Großreich mit einer Invasion gegen die oströmischen Territorien, weshalb Maximus Kleinasien verließ. Er zog nach Aufenthalt in Klöstern auf Zypern und Kreta schließlich nach Karthago nahe dem heutigen Tunis, wo er für lange Zeit verblieb.

Abt des dortigen Euchratas-Klosters war Sophronius, mit dem ihm bald ein tiefes Einvernehmen verband. Sophronius wurde allerdings schon 634 abberufen, zum Patriarchen von Jerusalem ernannt und ließ somit Maximus in Karthago zurück. Sophronius war der erste bedeutende Opponent der zahlreichen Vertreter der erwähnten, von Byzanz propagierten Ein-Willen-Lehre, des Monotheletismus. Als Schüler des Sophronius wiederum – während der gemeinsamen Zeit in Karthago – trat Maximus zunehmend entschieden in dessen Bestrebungen zur Abwehr des Monotheletismus mit ein. Und bald schon sollte er den Älteren darin überflügeln.

Die Monotheleten wollten ein eigenes, menschliches Willensvermögen in Jesus Christus nicht zugeben, weil sie ein solches nur als Ausdruck eines auch intentionalen Gegensatzes zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in Christus denken konnten. Einige von ihnen fanden sogar, von zweierlei Willensvermögen in Christus auszugehen, käme dem gleich, zu meinen, dass im Menschen- und Gottessohn eine widergöttliche Sünde möglich wäre.

Sophronius und Maximus bewerteten solche Einwände als eine Tendenz, den chalcedonischen Satz von Jesus Christus als „vollkommen der Menschheit nach“ in bedenklicher Art zu diskreditieren. Ihre Bestrebungen gingen dahin, die vollständige Inkarnation des Göttlichen in der Menschheit Jesu durch und durch als denkbar darzustellen; bis dahin, dass die Annahme des vollkommenen Menschlichen durch die Gottheit in keiner Weise ausschloss, dass damit zugleich auch das menschliche Willensvermögen mit aufgenommen wurde.

² Zu dem Biographischen vgl.: Lars Thunberg, *Man and the Cosmos*. New York 1985. Insbesondere das 1. Kapitel.

Die Ein-Willen-Lehre aber würde gerade dies bestreiten. Und deswegen würde sie in letzter Konsequenz darauf hinauslaufen, die Tatsache der vollen Inkarnation des Gottmenschen und auch seine Leidensfähigkeit zu leugnen.

Finden sich bei Maximus zwar früh schon Spuren seiner festen Überzeugung, dass in Christus göttliches und menschliches Willensvermögen — in gewisser Hinsicht gleichwertig — in der Einheit der Person oder Hypostase zusammengekommen sind, so kann man doch insbesondere die späteren Jahre der Zusammenarbeit mit Sophronius als die Zeit verstehen, in der er die Zwei-Willen-Lehre immer konsequenter ausbildete: den Dyotheletismus.

Allein, die Staatsgewalt ruhte nicht. Im Jahr 633 erließ der mit dem Kaiserhof verbundene Patriarch von Konstantinopel, Sergius I., den sogenannten „Psephos“, einen Synodalbescheid, demzufolge es nicht mehr erlaubt war, die Lehre von den zwei Energien in Christus zu vertreten, eine ungeschickte Vorform der Zwei-Willen-Lehre. Und im Jahr 638 wurde sogar ein kaiserliches Gesetz erlassen, die „Ekthesis“, die besagte, dass in der Reichskirche einzig noch die Ein-Willen-Lehre, der Monotheletismus erlaubt war. Derselbe Patriarch, Sergius I., hatte auch hier die Feder geführt.

Zunächst beherzigte Maximus Psephos und Ekthesis, was den Umstand erklärt, dass er für einige Zeit kaum Schriften zum Dyotheletismus erscheinen ließ. Gleichwohl befand er sich — ebenso wie Sophronius — in innerer Opposition zur kaiserlichen Politik. Immerhin wurde die Ablehnung derselben in Nordafrika und Italien von Vielen geteilt.

641 bestieg der erst elfjährige Kaiser Konstans II. den Thron. Zu dieser Zeit wurde die Bedrohung durch die herandrängenden arabischen Stämme besonders stark empfunden. Umso mehr wollte man seitens der Regierung das Reich im Osten — gerade in Sachen christologische Streitigkeiten — endlich zur Ruhe bringen. Und so kam es 648 im Namen des jungen Kaisers zu einem weiteren Erlass, dem „Typos“. Darin wurde jede öffentliche Diskussion der Fragen um eine oder zwei Energien in Christus, um einen oder zwei Willen, rundweg verboten.

Maximus lehnte das Edikt generell ab und intensivierte sein dyotheletisches Engagement — auch in der Öffentlichkeit.

So kam es unter Papst Theodor I., der wie Maximus den Monotheletismus als schweren Irrtum ansah, im Jahr 645 zu einem viel beachteten, öffentlichen Streitgespräch zwischen dem ehemaligen Patriarchen von Konstantinopel, Pyrrhus, einem entschiedenen Monotheleten, und Maximus Confessor. Diese *disputatio* endete allerdings damit, dass Pyrrhus dem Maximus in allem Recht gab und ihn schließlich sogar unterwürfig um Verzeihung bat dafür, dass er es gewagt hatte, anderer Meinung zu sein als er.³

Nachfolger von Papst Theodor I. war ab 649 Martin I., der dieselben Auffassungen wie Maximus vertrat. Noch in demselben Jahr berief Martin ein Konzil in der römischen Lateranbasilika ein, was sich als ein folgenschwerer Schritt erweisen sollte. Denn hier wurden die Lehren von der einen Energie und dem einen Willen lehramtlich zurückgewiesen, sehr zum Unwillen des Kaisers Konstans, der Martin und Maximus von nun an als gefährliche Aufrührer ansah.

³ Vgl. Raphael Weichlein, *Gottmenschliche Freiheit. Zum Verhältnis von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus Confessor*. Saarbrücken 2013. S. 37 ff.

653 wurde Martin in Rom ergriffen und nach Konstantinopel verschifft. Man klagte ihn wegen Hochverrats an und verurteilte ihn zum Tode. Nach einer Begnadigung wurde er auf die Krim verbannt, wo er 655 an den Folgen schwerer Misshandlungen verstarb.

Ebenfalls 653 wurde Maximus in Konstantinopel vor Gericht gestellt und verurteilt. Er verblieb für zwei Jahre in schwerer Kerkerhaft und wurde anschließend nach Thrakien verbannt. Im Jahr 662 geprüft, ob er Reue zeigte, lehnte er es erneut ab, dem kaiserlichen Typos von 648 zu gehorchen. Zur Strafe wurde ihm die Zunge herausgeschnitten und die rechte Hand amputiert, damit er künftig weder sprechen noch schreiben könnte — die sogenannte „persische Strafe“. Daraufhin wurde er in die Gegend des heutigen Georgien in Verbannung geschickt, wo er auf Kastell Schemarion seinen Verletzungen erlag. Er starb am 13. August 662.

In der heutigen nordgeorgischen Ortschaft Zageri findet man sein Grab, sowie ein Kloster und eine Kirche seines Namens. In der Welt der Orthodoxie lautet sein Name Maximos Homologetes. Und sowohl in der orthodoxen als auch in der katholischen Kirche wird er als heiliger Märtyrer verehrt.

Gethsemane

Das Geschehen in der Nacht zwischen Abendmahl und Kreuzigung ist für die Christologie des Bekenners von vorrangiger Bedeutung.

Die Gethsemane-Perikope nach Matthäus lautet in der Übersetzung von Heinrich Ogilvie so:

Da kommt Jesus mit ihnen in einen Garten namens Gethsemane und spricht zu den Jüngern: Setzt euch hier nieder, während ich dorthin gehe und bete. Er nahm Petrus und die zwei Zebedäussöhne mit. Und er begann, Trauer und unheimliche Unruhe zu spüren. Darauf sagte er zu ihnen: Todesmatt ist meine Seele, bleibt hier und wachet mit mir. Er ging einige Schritte weiter und warf sich auf sein Angesicht und betete: Mein Vater, wenn es möglich ist, dann gehe dieser Kelch an mir vorüber, doch nicht wie ich will, sondern wie du willst.

Und er kommt wieder zu den Jüngern und findet sie schlafend und sagt zu Petrus: So seid ihr nicht stark genug, eine einzige Stunde mit mir zu wachen? Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet! Der Geist ist zwar bereit, aber der Leib ist schwach. Und er ging zum zweiten Mal hin und betete mit den Worten: Mein Vater, wenn es nicht möglich ist, daß dieser Kelch vorübergeht, ohne daß ich ihn trinke, so geschehe dein Wille.

Als er zurückkam, fand er sie wieder schlafend; schwer lag es auf ihren Augen. Da ließ er sie, ging abermals hin und betete ein drittes Mal, wiederum mit denselben Worten. Dann kommt er zu den Jüngern und spricht zu ihnen: Ihr schlaft noch immer und ruht? Siehe, die Stunde ist da, daß der Menschensohn Sündern in die Hände geliefert wird. Wachet auf, wir wollen gehen. Siehe, er ist da, der mich verrät. (Mt 26,36–46)⁴

Die Worte „doch nicht wie ich will, sondern wie du willst“ bezeichnen fraglos genau dasjenige Moment, in das Maximus sich unentwegt — betend und meditierend — vertiefen sollte: die Wirklichkeit der zwei Willen.

⁴ Heinrich Ogilvie, Das Neue Testament in der Übersetzung von Heinrich Ogilvie. Zweite durchgesehene Auflage, Stuttgart 2001. S. 65 f.

Diese Worte sind unmittelbar Ausdruck dessen, dass in dem Menschensohn ein Willensprinzip regsam ist, das nicht dasselbe ist wie der göttliche Wille, sondern eben das Willensprinzip seiner menschlichen Natur oder Wesenheit. Ausdrücklich ist in dieser Perikope ja von dem Menschensohn die Rede [ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου].

Es sind im Werk des Bekenners 33 Stellen mit Zitaten aus der Gethsemane-Perikope bekannt. Die wichtigsten von ihnen, auf die auch ich zurückgreifen möchte, finden sich in den „Opuscula theologica et polemica“ – einer Sammlung kleinerer Schriften unseres Autors.

Eindrucksvoll zeigt Maximus hier auf, warum die Fragen um die Wirklichkeit der Willensfreiheit in Jesus Christus relevant sind – eben auch und gerade für uns Menschen. Er äußert sich darüber u.a. auf schöpfungstheologischer Grundlage. Denn es gehe um das „neue Mysterium der gottgewirkten Gestaltung des Gott Logos nach Menschenart, der wegen uns Fleisch geworden und auf vollkommene Weise Mensch geworden ist“ (Th.pol. 4, 57C).⁵ Und: „Als Gott nämlich [ist] er auch wesensgleich wie also auch wir, zu Adam und Eva hin, und zu demselben wegen uns Fleisch gewordenen Gott sind wegen der Menschheit auch wir verwandt und wesensgleich.“ (Th.pol. 4, 61A)⁶

Und er erinnert daran, dass Unterschiedenheit – zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus – etwas anderes ist als Entgegensetzung. Denn „nichts Natürliches ist [sc. Gott] entgegengesetzt“ (Th.pol. 20, 236B).⁷ Nämlich deswegen, weil Gott der Schöpfer alles Natürlichen ist. Explizit spricht er dann von dem „menschlichen Wollen [τὸ θέλειν τοῦ ἀνθρώπου], das den Erlöser betrifft“, und stellt für dasselbe fest: „wenn es zwar dieses [sc. ein menschliches Wollen ist], [ist] es aber keinesfalls jenes, [nämlich] entgegengesetzt“ (Th.pol. 20, 236C).⁸

Entgegensetzung würde die Tendenz zur Sünde in sich enthalten. Sünde aber sei eine nicht natur- oder schöpfungsgemäße Bewegung und daher „eine Weise gemäß falschem Gebrauch der Bewegung“ (Th.pol. 20, 236C).⁹ – Dabei spielt die Unterscheidung von naturgemäßer Bewegung und falschem Gebrauch dieser Bewegung an auf die früher schon erwähnte Unterscheidung von Wesenheit oder Natur auf der einen und Person oder Hypostase auf der anderen Seite. Für Maximus gilt es, dieselbe Unterscheidung nicht nur mit Blick auf Jesus Christus, sondern auch hinsichtlich jedes Menschen zu berücksichtigen. Ist doch Sünde nur möglich aus der Willensfreiheit der menschlichen Person heraus, ist sie doch ein personaler Akt – wie auch die Zurückweisung der Sünde.

Sündlosigkeit wiederum eignet – auch seiner menschlichen Natur nach – insbesondere dem Menschensohn, weil er durch die Vereinigung mit der zweiten Hypostase der Gottheit, in der Henosis also, „auf höchste Weise vergöttlicht ist“ (Th.pol. 20, 236C).¹⁰

In all diesen Passagen ist es Maximus darum zu tun, dass der menschliche Wille in Jesus Christus, die menschliche Willensfreiheit, gegeben sein muss, weil das vollkommene Menschliche in ihm, von dem das Chalcedonense spricht, in allem auch vollkommenes Ebenbild Gottes ist. Ein Mangel an Willensfreiheit müsste einen Defekt der dem Menschen zukommenden Ebenbildlichkeit bedeuten. Und dieselbe Freiheit

⁵ Manuel Schlögl, Die Freiheit des Sohnes. Op.cit. S. 283.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., S. 286.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

müsse außerdem gegeben sein, weil sie dem Göttlichen in ihm, wie gezeigt, eben nicht entgegengesetzt ist.

An einer anderen Stelle widerlegt der Bekenner eine monotheletische Deutung des Gethsemane-Gebetes. Wenn Jesus nur einen, und zwar den göttlichen Willen besessen hätte, dann hätte er aus diesem heraus um das Vorübergehen des Kelches gebeten, damit aber einen Widerspruch in Gott hineingetragen, der zur „Aufhebung unserer Erlösung“ hätte führen müssen. Äußert Jesus die Kelch-Bitte aber seinem menschlichen Willen gemäß, dann muss diesem Willen auch die zweite Bitte, die freie Ergebung in den Willen des Vaters, zugeschrieben werden („nicht, was ich will“), die, „indem sie jede Entgegensetzung wegschaffte, die Verwandtschaft des menschlichen [sc. Willens] des Erlösers zu seinem göttlichen und väterlichen Willen bewies“ (Th.pol. 6, 68C).¹¹

In derselben Schrift zitiert Maximus den Apostel Paulus mit den Worten, Christus sei dem Vater „gehorsam geworden bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,8). Gehorsam aber war bei den Vätern immer eine Eigenschaft des Menschen Gott gegenüber. Hier wird also von Paulus die Eigenwirklichkeit des Menschseins Jesu gekennzeichnet. Gehorsam, da es sich nicht um die Ausübung oder das Erleiden von Zwang handelt, setzt aber die Freiheit des Gehorchenden voraus, die Freiheit, Gott aus eigener Überzeugung zuzustimmen.

Manuel Schlögl schreibt in seiner erstaunlichen Maximus-Monographie: „Gehorchen zu können, d.h. seine Freiheit auch als Mensch in die Verfügung des Vaters stellen zu können, scheint für Maximus der tiefste Sinn der Annahme eines menschlichen Willens durch Jesus Christus gewesen zu sein.“ Dabei ist dies, so Schlögl, „*der menschliche Wille des ewigen Sohnes*, der sein ‚Übereinkommen‘ mit dem Vater zu unserem Heil ebenso innertrinitarisch vollzieht wie in seinem immer wieder neu errungenen und ‚bis zum Tod am Kreuz‘ durchgehaltenen Gehorsam als Mensch“.¹²

Dieser Abschnitt zur Gethsemane-Christologie soll mit der Erwähnung einer besonders zu Herzen gehenden Darlegung des Bekenners, die nur noch anzudeuten ist, abgerundet werden.

Maximus geht hier näher ein auf den „Zeitpunkt des heilbringenden Leidens“ und führt aus, dass wir gerettet worden sind durch „das Weinen, das Gebet, die Betrübniß, die Todesangst, das Kreuz, den Tod, das Grab“ (Th.pol. 16, 196D).¹³ Er sieht, ganz im Sinne der Väter-Überlieferung, das Flehen Jesu um Verschonung an als eine „natürliche Schwäche“ der Menschennatur. Diese habe er aber erstens „freiwillig“ übernommen, so dass sie kein bloßes Leiden ist, sondern heilbringende Tat des Logos. Und zweitens sei sie, diese Schwäche, vereinigt mit der „Stärke“ des ewigen Gottes und zielle so auf die „Befreiung“ des Menschen ab. Diese „Schwäche“ bleibt wie alle anderen Eigenschaften auch in der Vereinigung von göttlichem Wesen und zweiter Hypostase echte, menschlich empfundene „Schwäche“. Doch weil sie mit dem Logos vereinigt ist, wird hier „die Natur des ihm eigenen Fleisches gestärkt“ (Th.pol. 16, 197A).¹⁴

Alles Menschliche, das Christus angenommen hat, ist dem Erlösungsgeschehen innewohnend, also, um die obigen Beispiele aufzugreifen, auch die „Schwäche“, auch Weinen, Gebet, Betrübniß, Todesangst, Leiden und Sterben.

¹¹ Ebd., S. 294.

¹² Ebd., S. 295 f.

¹³ Ebd., S. 296.

¹⁴ Ebd., S. 297.

Doch ebenso die menschliche Willensfreiheit. Der griechisch-orthodoxe Protopriester Nikolaos Loudovikos, Professor für Dogmatik und Philosophie an der Universität der Kirchlichen Akademie Thessaloniki, ein ausgewiesener Maximus-Kenner, fasste dessen Freiheits-Lehre einmal so zusammen, dass er sagte, diese Freiheit bestehe immer in einem „inneren Dialog zwischen dem freien Willen des Menschen und den göttlichen Willensakten“.¹⁵

Einer späteren Darstellung soll es vorbehalten sein, die bleibenden Nachwirkungen des Wirkens des Bekenners zu untersuchen. Dazu an dieser Stelle nur der Hinweis, dass der Dyotheletismus, für den er mit seinem Leben zahlte, durch das 3. Konzil von Konstantinopel (680/81), keine zwanzig Jahre nach seinem Tod, bestätigt und der Monotheletismus, dem er andauernd entgegengetreten war, zur Häresie erklärt wurde.

Seminaristischer Appendix

Maximus und der Impuls von Gondishapur

In der heutigen Runde soll noch zu Maximus' Todesjahr — 662 — eine Überlegung vorgebracht werden, die sich ergeben kann, wenn man die damalige Zeit von Rudolf Steiners Geisteswissenschaft her befragt.¹⁶ – Denn der Tod des Bekenners geschah nur vier Jahre vor dem Jahr 666.

Das letztere Datum brachte Rudolf Steiner — in Anknüpfung an die Geheime Offenbarung des Johannes — mit dem Widersacher-Impuls der Akademie von Gondishapur in Verbindung. Gondishapur war eine sassanidische Lehrstätte im Westen des heutigen Iran, wo sich z.B. nestorianische Christen und hellenistische Philosophen eingefunden hatten. Diese als Vertriebene, nachdem 529 unter Kaiser Justinian die platonische Akademie von Athen den Lehrbetrieb hatte einstellen müssen. Es kamen hier zusammen aristotelische Physik und neuplatonische Spekulation, aber auch Ideen mehr östlicher, etwa buddhistischer Herkunft. Später suchten hier außerdem proto-islamische Araber ihren Einfluss geltend zu machen.

Steiner bringt den Impuls von Gondishapur mit der Wesenheit des Sonnendämons Sorat in Verbindung. Dieses Wesen hatte intendiert, die Menschheitsentwicklung auf eine Art zu korrumpieren, dass auf lange Sicht — hätte es Erfolg gehabt — die Ausbildung der höheren geistigen Wesensteile des Menschen verhindert worden wäre. Es ging zu jener Zeit konkret um das Verhältnis der Verstandes- und Gemütsseele des Menschen zu seiner Bewusstseinsseele und um eine bestimmte „Prozedur“, auf die „das Tier“ es angelegt hatte. Hier Betreffendes aus einem Vortrag Rudolf Steiners:

Die Prozedur, die da mit der Menschenentwicklung vorgenommen werden sollte durch dieses Wesen, den Sorat, das Tier, sollte darin bestehen, dass dieses Wesen, das schon voll ausgebildet hatte die Bewusstseinsseele, während der Mensch erst bei der Verstandes- oder Gemütsseele

¹⁵ Nikolaos Loudovikos, A Eucharist Ontology. Brookline/MA 2010, S. 85.

¹⁶ Gelegentlich der Zusammenkunft in Bonn-Bad Godesberg fand am 20. September 2025 noch eine seminaristische Arbeit statt. – Hier wurde Gondishapur erst im Laufe dieser Besprechungen thematisiert; der Abschnitt über Gondishapur war referatsförmig vorbereitet.

angekommen war, dem Menschen geben wollte alle die seelisch-geistigen Errungenschaften, die der Mensch damals nicht hatte vermöge seiner Verstandes- oder Gemütsseele, sondern die er erst bekommen kann mit der Bewusstseinsseele, die also dem Menschen erst eignen können im späteren Zeitalter. Verfrüht sollte sie dem Menschen zukommen, die Kultur der Bewusstseinsseele. Und nach den Weltenverhältnissen war 666 der günstigste Zeitpunkt; da konnte dieses Wesen solchen Einfluss auf die Erde nehmen, dass es hätte sagen können: Ich lehre jetzt den Menschen alles, was sie jemals durch ihre Bewusstseinsseele finden können. Ich träufle das, was die andern Götter, die ich bekämpfe, erst im nächsten Kulturzeitalter den Menschen geben wollen, den Menschen jetzt schon ein in dem Zeitalter der Verstandes- oder Gemütsseele. — Die Vermischung der Verstandes- oder Gemütsseele mit der Bewusstseinsseele auf ungerechtfertigte Art, das war dasjenige, was beabsichtigt war.¹⁷

Es wäre diesen Absichten gemäß zum Auftreten von „Genies“ gekommen, die in Verbindung mit einem intelligent gemachten Instinktleben, mit Suggestionen und magischen Beeinflussungen hätten bewirken können, dass das Tier, das sich „zum Gotte machen“ wollte, die Erdenmenschen nicht zum freien Ergreifen der eigenen Wesenheit hätte kommen lassen. Die vorgezogene, „eingeträufelte“ „Bewusstseinsseele“ wäre nur ein Surrogat der echten Bewusstseinsseele gewesen.

Würde man sich künstlich in eine Zeit versetzen, in der das Tier das Beabsichtigte erreicht hätte, so sähe es so aus — nochmals Worte Rudolf Steiners: „Weil die Bewusstseinsseele nur erfassen sollte das Gespenst vom Menschen, blieb der wirkliche Mensch zurück; er erfasste sich nicht.“

Der intendierte Angriff war ein Angriff auf die wahrhafte Menschwerdung des Menschen und zugleich auf seine Freiheit. Denn alles hängt daran, dass der Mensch seine Entwicklung zunehmend bewusst und selbstbewusst vollzieht:

„Nun kann im Zeitalter der Bewusstseinsseele der Mensch nur dadurch Mensch werden, dass er es bewusst wird, sonst bleibt er Tier, bleibt er zurück hinter seiner Menschheitsentwicklung.“¹⁸

Das Tröstende wird aber auch gesagt — an anderer Stelle, wo Rudolf Steiner darauf hinweist, dass dies alles verhindert wurde durch das rechtzeitige Eintreten des Mysteriums von Golgatha.¹⁹

Natürlich gäbe es über den Impuls von Gondishapur viel Weiteres zu berichten. Ich möchte jetzt aber das Gemeinte abrunden mit einem Gedanken, mit dem in eine Frage gekleideten Gedanken, der auf künftige Untersuchungen hin einen Ausblick eröffnen könnte:

Muss Maximus Confessor nicht ein wirklich bedeutender Helfer des Christus gewesen sein? Indem er in den Raum des menschlichen Denkens, seines freilich überaus erleuchteten Denkens, die Möglichkeit hereinstellte, das Wesen der menschlichen Willensfreiheit, in ihrem Zusammenstimmen mit der menschlichen Willensfreiheit des Christus Jesus, in seiner Tiefe denkend zu erfassen?

Und hat er damit nicht die Verhinderung des soratischen Impulses, die wir dem Gottmenschen verdanken, aus seinem rein menschlichen Vermögen heraus gewissermaßen fortwirkend mitgetragen? Als ein Vorbote gleichsam der uns von den guten Wesenheiten unserer Welt vorgezeichneten Entwicklung der echten Bewusstseinsseele?

¹⁷ Rudolf Steiner, Die Polarität von Dauer und Entwicklung im Menschenleben (GA 184). Dornach 2002. S. 268f.

¹⁸ Die letzten Zitate: Ebd., S. 272.

¹⁹ Vgl. Rudolf Steiner, Der Tod als Lebenswandlung. Vortrag, 16.10.1918 (GA 182). Dornach 1986. S. 172.

Willensumkehr

Maximus vermochte in seinen Meditationen, diesen Eindruck vermittelt die Vertiefung in seine Gedanken, eine für die ausgehende Zeit der Patristik gewiss einzigartige, innigste Verbindung mit dem Innenraum des Bewusstseins des Christus Jesus einzugehen. Nur so wird annähernd nachvollziehbar, wie es ihm bis in seine sprachlichen Darlegungen hinein möglich wurde, das Geheimnis der Willensumkehr sichtbar zu machen, ein Geheimnis, das — aus heutiger Sicht — mit der Ausbildung der echten Bewusstseinsseele in ihrer am meisten fortgeschrittenen Art zu tun hat. Worum es geht, kann man sich mit Blick auf den von Rudolf Steiner als solchen benannten „Lichtseelenprozess“ klar machen, auf den, so heißt es auch, „neuen Yoga-Willen“. Dies ist ein seelisch-geistiger Prozess, über den — bzw. über dessen Verwirklichung — Steiner sagt: „Das wird Michael-Kultur sein.“²⁰

Man hat es zu tun mit einem neuen, auch bewusstseinsmäßigen Atmen im Licht, statt bloß in der Luft. Einer der Zustände, die durch dieses yogische Arbeiten mit dem Licht erreicht werden können, wird von Steiner in dem vormichaelischen 25. Wochenspruch des „Anthroposophischen Seelenkalenders“ mit den Worten vom Ausbreiten des Innenlichts zum Ausdruck gebracht:

Ich darf nun mir gehören
Und leuchtend breiten Innenlicht
In Raumes- und in Zeitenfinsternis.
Zum Schlafe drängt natürlich Wesen,
Der Seele Tiefen sollen wachen
Und wachend tragen Sonnengluten
In kalte Winterfluten.²¹

Gemeint ist, knapp gefasst, dies: Die Art des Willens, die das Innenlicht-Ausbreiten trägt, kann im Gegensatz zu der üblichen Willensgeste, die vom Zentrum her ansetzend, ausstrahlend, „sich“ in der Welt geltend machen will, als ein loslassender Wille angesehen werden, der mit dem Umkreis verbunden ist und nicht vom Zentrum ausgeht.

Diese neue Art scheint dem verwandt zu sein, wie — Maximus zufolge — der Menschensohn seine Willensfreiheit in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen brachte. Ein neuer Gestus, an dem der Mensch, dem Christus nachfolgend, Anteil gewinnen kann, den er gleichsam aus Christus zu verwirklichen lernen kann.

Rudolf Steiner charakterisierte in seinem Werk „Vom Menschenrätsel“, wie eine solche Willensumkehr im Einzelnen möglich ist, und, inwiefern sie der Erlangung höherer Bewusstseinsstufen zugrunde liegt. Dazu ein etwas längerer Passus aus dem genannten Werk. Zunächst geht es hier um den allgemein üblichen Willensgestus:

Der Wille strömt von dem Ich aus und taucht in das Begehren, in die Leibesbewegung, in die Handlung unter. Ein Wille in dieser Richtung ist unwirksam für das Erwachen der Seele aus dem gewöhnlichen Bewusstsein. Es gibt aber auch eine Willensrichtung, die in einem gewissen Sinne

²⁰ Rudolf Steiner: Die Sendung Michaels (GA 194). Dornach 1994. S. 116. – In dem betreffenden Vortrag vom 30.11.1919 legt Steiner grundlegend dar, was den Lichtseelenprozess, bzw. den „neuen Yogawillen“, ausmacht. – Vgl. dazu auch die zweiteilige Arbeit des Verfassers: Klaus J. Bracker: Menschliches Ich, Lichtseelenprozess und indischer Yoga – Teile 1 und 2. In: Anthroposophie. Vierteljahresschrift. Mitteilungen aus der anthroposophischen Arbeit in Deutschland. Stuttgart 2015 (Teil 1: Heft Nr. 2, Johanni 2015; Teil 2: Heft Nr. 3, Michaeli 2015).

²¹ Rudolf Steiner: Wahrspruchworte (GA 40). Dornach 1998. S. 35.

dieser entgegengesetzt ist. Es ist diejenige, welche wirksam ist, wenn man, ohne unmittelbaren Hinblick auf ein äußeres Ergebnis, das eigene Ich zu lenken sucht. In den Bemühungen, die man macht, um sein Denken zu einem sinngemäßen zu gestalten, sein Fühlen zu vervollkommen, in allen Impulsen der Selbsterziehung äußert sich diese Willensrichtung. In einer allmählichen Steigerung der in dieser Richtung vorhandenen Willenskräfte liegt, was man braucht, um aus dem gewöhnlichen Bewusstsein heraus zu erwachen. Eine besondere Hilfe leistet man sich in der Verfolgung dieses Zieles dadurch, daß man mit innigerem Gemütsanteil das Leben in der *Nat u r* betrachtet. Man sucht zum Beispiel eine Pflanze so anzuschauen, daß man nicht nur ihre Form in den Gedanken aufnimmt, sondern gewissermaßen mitfühlt das innere Leben, das sich in dem Stängel nach oben streckt, in den Blättern nach der Breite entfaltet, in der Blüte das Innere dem Äußeren öffnet und so weiter. In solchem Denken schwingt der Wille leise mit; und er ist da ein in Hingabe entwickelter Wille, der die Seele lenkt; der nicht aus ihr den Ursprung nimmt, sondern auf sie seine Wirkung richtet. Man wird naturgemäß zunächst glauben, daß er seinen Ursprung in der Seele habe. Im Erleben des Vorgangs selbst aber erkennt man, daß durch diese Umkehrung des Willens ein außerseelisches Geistiges von der Seele ergriffen wird.

Wenn ein Wille nach dieser Richtung erstarkt ist und das Gedankenleben in der angedeuteten Art ergreift, so wird in der Tat aus dem Umkreise des gewöhnlichen Bewusstseins ein anderes herausgehoben, das sich zu dem gewöhnlichen verhält wie dieses zu dem Weben in den Traumbildern. Und ein solches schauendes Bewusstsein ist in der Lage, die geistige Welt erlebend zu erkennen.²²

Sichtbar wird, wie die Seelenaktivität im Sinne der Willensumkehr ihren Ursprung nicht mehr aus sich nimmt, sondern aus der Verbindung mit einem „außerseelischen Geistigen“. – Das könnte zunächst zwar nur als ein erster Ansatz dessen verstanden werden, was Maximus mit Blick auf den Christus Jesus gemeint haben mag. Allein, die bloße Blicklenkung mag schon hilfreich sein.

Menschliche Freiheit – sich Christus verdankend

Rudolf Steiner gab zudem einen bemerkenswerten Hinweis darauf, inwiefern die menschliche Willensfreiheit nicht angemessen begriffen wird, wenn man von einem vom Zentrum her ausstrahlenden Willen ausgeht. – Das Besondere an der nachfolgend zitierten Stelle liegt wohl darin, dass Freiheit hier als etwas verstanden wird, das sich einem Höheren verdankt. Steiner in dem Zyklus „Von Jesus zu Christus“:

Nachdem [...] das Ich – um der Freiheit* willen – in die Materie verstrickt werden musste, musste nun, um von dem Verstricktsein in die Materie wieder befreit zu werden, die ganze Liebe des Sohnes zu der Tat von Golgatha führen. Dadurch allein ist Freiheit des Menschen, vollständige menschliche Würde erst möglich geworden. Dass wir freie Wesen sein können, das verdanken wir einer göttlichen Liebestat. So dürfen wir uns als Menschen fühlen wie freie Wesen, dürfen aber nie vergessen, dass wir diese Freiheit verdanken der Liebestat des Gottes. Wenn wir so denken, wird schon der Gedanke in die Mitte unseres Fühlens rücken: Du kannst zur menschlichen Würde kommen; nur eines darfst du nicht vergessen, dass du das, was du bist, dem verdankst, der dir wieder zurückgebracht hat dein menschliches Urbild durch die Erlösung auf Golgatha! – Den

²² Rudolf Steiner: Vom Menschenrätsel (GA 20). Dornach 1984. S. 163 f.

Freiheitsgedanken sollten die Menschen nicht ergreifen können ohne den Erlösungsgedanken des Christus. Dann allein ist der Freiheitsgedanke ein berechtigter. Wenn wir frei sein wollen, müssen wir das Opfer bringen, unsere Freiheit dem Christus zu verdanken! Dann erst können wir sie wirklich wahrnehmen. Und die Menschen, die ihre Menschenwürde beschränkt glauben, wenn sie sie dem Christus verdanken, die sollten erkennen, dass menschliche Meinungen gegenüber Weltentatsachen nichts bedeuten, und dass sie einmal recht gern ihre Freiheit als von dem Christus erworben anerkennen werden.²³

Wie bei der Willensumkehr ein Außerseelisches, Geistiges wirksam wird, so in ähnlicher Weise auch hier ein Göttliches im Verhältnis zu dem Seelisch-Geistigen des Menschen. Maximus Confessor scheint geradezu im Einzelnen christologisch aufgezeigt zu haben, wie dies möglich werden konnte, dass wir „unsere Freiheit dem Christus [...] verdanken“.

In demselben, „unsere Freiheit dem Christus zu verdanken“, darf man ein besonderes Gnadenwirken erblicken. Von daher schließlich noch Auskünfte des Geisteslehrers über die Art und Weise von „Gnade“, Worte, die in einem gewissen Kontrast zu stehen scheinen zu verschiedenen Darlegungen Steiners aus der Zeit der erkenntnistheoretischen Grundlegung seiner späteren Geisteswissenschaft. Es handelt sich um Auskünfte, die sich ebenfalls finden in dem Vortrags-Zyklus „Von Jesus zu Christus“.

Gnade

Mit Blick auf die Gnade weist Rudolf Steiner darauf hin, dass es in der geisteswissenschaftlichen Bewegung mehr und mehr darum geht, überzugehen „zu einer tieferen Charakteristik des Christentums“. Und er weist darauf hin, dass in Verbindung damit derjenige bestimmte Voraussetzungen zu erfüllen hat, der die höheren Wahrheiten, wie sie dem spirituell Strebenden seit dem Beginn des Michael-Zeitalters zuströmen können, aufnehmen und womöglich auch weiter verbreiten möchte. Diese Voraussetzungen ihrerseits hängen mit der Art zusammen, wie „der Mensch in seinem Inneren der geistigen Welt gegenüber“ sich zu verhalten geneigt ist. Und so heißt es:

Da ist es notwendig, dass, wenn man auch nicht viel redet über den Begriff der Gnade, man ihn praktisch aber sehr übt. Und jeder Okkultist ist sich heute darüber klar, dass dieser Begriff der Gnade zu seiner inneren Lebenspraxis in einem ganz besonderen Grade gehören muss. Wie ist das gemeint?

Das ist so gemeint, dass man heute, ganz unabhängig von den Evangelien und jeder Überlieferung, über die tiefsten Wahrheiten, insofern sie mit dem Christentum zusammenhängen, forschen kann. Dass aber alles, was mit einer gewissen Erkenntnisbegierde verbunden ist, mit einer Sucht, so schnell als möglich zu einer gewissen Summe von Begriffen zu kommen, dass alles das, wenn auch nicht in vollständigen Irrtum, so doch ganz sicher in eine Entstellung der Wahrheit hineinführen wird. Wer sich also sagen würde: Ich muss, da ich doch einmal okkultistisch vorbereitet bin, mir Aufklärung verschaffen, wie zum Beispiel die Paulus-Briefe oder das Matthäus-Evangelium in ihrem Inhalt zu erkennen sind, — wer das unternehmen wollte und glauben würde, er könne in einem gewissen Zeitpunkt damit fertig werden, der wird sich ganz gewiss täuschen. Man kann diese Dokumente ja menschlich durchdringen, aber alles was gewusst werden kann, das kann heute nicht bekannt werden. Denn da gibt es ein goldenes Wort

²³ Rudolf Steiner: Von Jesus zu Christus (GA 131). Dornach 1974. S. 228 f. – Zum Sternchen *): Hier ist die „alte“, Steiner zufolge durch den Sündenfall ermöglichte, Freiheit gemeint, also die luziferische Freiheit.

gerade für den okkult Forschenden: Geduld haben und warten, bis nicht wir die Wahrheiten erfassen wollen durch uns, sondern bis sie zu uns kommen. So wird denn mancher an die Paulus-Briefe herantreten können und wird sich bereit fühlen, dieses oder jenes zu erkennen, weil es ihm in der geistigen Welt durch sein geöffnetes Auge hereinfällt; würde er aber eine andere Stelle, vielleicht daneben, in demselben Zeitpunkt gleich ergreifen wollen, so würde er es nicht können. Diese Begierde des Erkennens zu unterdrücken, ist notwendig für die heutige Zeit. Man soll sich vielmehr sagen: Die Gnade hat mir eine gewisse Anzahl von Wahrheiten gebracht, und ich werde geduldig warten, bis weitere Wahrheiten mir zuströmen. Es ist heute wirklich ein gewisses passives Verhalten gegenüber den Wahrheiten mehr notwendig als vielleicht vor zwanzig Jahren. Das ist aber nötig, weil unsere Geistsinne erst ganz heranreifen müssen, um die Wahrheiten in ihrer richtigen Gestalt in uns hereinzulassen. Das ist eine praktische Lehre in Bezug auf die Erforschung der geistigen Welten, besonders in ihrem Verhältnis zu dem Christus-Ereignis. Es ist grundfalsch, wenn die Menschen glauben, ergreifen zu können, was ihnen in einer gewissen passiven Weise zuströmen soll. Denn dessen müssen wir uns bewusst sein, dass wir das, was wir sein sollen, doch nur sein können, insofern wir von den geistigen Mächten gewürdigt werden, dies oder jenes zu sein. Und alles, was wir tun können an Meditationen, Kontemplationen und so weiter, ist im Grunde genommen nur dazu da, um unsere Augen zu öffnen, nicht, um die Wahrheiten zu ergreifen, die zu uns kommen müssen, denen wir nicht nachlaufen dürfen.²⁴

Solche Art christlichen Gnadenwirkens wird einem Maximus Confessor durch und durch vertraut, selbstverständlich gewesen sein. Wie — in dem Mysterium von Golgatha — der Christus Jesus dem Göttlichen gegenüber, der Sohn dem Vater gegenüber, die menschliche Willensfreiheit wahr machte und somit die Wirklichkeit veranlagte, dass jeder, der guten Willens ist, Anteil gewinnen kann an derselben menschlichen Willensfreiheit, in ähnlicher Art scheint es sich auch mit dem Verhältnis von Gnade und Erkennen zu verhalten. Und in dieser Perspektive wird der Bekenner reinstes, höchstes Gnadenwirken geschaut haben, Gnadenwirken zur Freiheit.

Klaus J. Bracker

28. September 2025

Nachfolgend: der Horos von Chalcedon (451) und die Literaturübersicht

²⁴ Ebd., S. 104 f.

DER HOROS DES KONZILS VON CHALCEDON (451)

Nachfolgend den heiligen Vätern
lehren wir allen und bekennen uns einstimmig zu
ein und demselben Sohn,
unserem Herrn Jesus Christus,

derselbe ist
vollkommen der Gottheit nach und vollkommen der Menschheit nach

derselbe ist
wahrer Gott *und wahrer Mensch,*
 bestehend aus einer Vernunftseele
 und einem Leib

dem Vater wesensgleich *uns wesensgleich*
der Gottheit nach seiner Menschheit nach,
 in allem uns gleich,
 die Sünde ausgenommen (Hebr. 4,15)

er ist vom Vater gezeugt in den letzten Tagen aber für uns
vor aller Zeit der Gottheit nach und um unseres Heiles willen
 geboren aus der Jungfrau Maria,
 der Theotokos,
 seiner Menschheit nach.

Er ist
in zwei Naturen
unvermischt und unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt.

Der Unterschied der Naturen wird keineswegs aufgehoben durch die Vereinigung:
vielmehr bleiben die Eigenschaften einer jeden Natur bewahrt, indem sie zusammen-
kommen

in einer Person oder Hypostase,
nicht geteilt oder getrennt in zwei Personen,
sondern ein und derselbe
eingeborene Sohn,
Gott,
Logos,
der Herr Jesus Christus.

Literatur:

Balthasar, Hans Urs von: Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Johannes Verlag Einsiedeln/Trier 1988.

Gleich, Sigismund von: Geisteswissenschaftliche Entwicklungslinien im Hinblick auf den Impuls von Gondi-Schapur. Stuttgart 1966.

Hörzer, Dietmar: Dogma und Frömmigkeit bei Maximus dem Bekenner (Diplomarbeit). Wien 2009.

Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie. Herder Verlag Freiburg/Basel/Wien 1995.

Ohme, Heinz: Kirche in der Krise. Zum Streit um die Christologie im 7. Jahrhundert. Berlin/Boston 2022.

Schlögl, Manuel: Die Freiheit des Sohnes. Christologie und Schriftauslegung bei Maximus Confessor. Echter Verlag Würzburg 2022.

Schöffler, Heinz Herbert: Die Akademie von Gondischapur. Stuttgart 1980.

Steiner, Rudolf: Der Tod als Lebenswandlung (GA 182). Dornach 1986.

Steiner, Rudolf: Die Polarität von Dauer und Entwicklung im Menschenleben (GA 184). Dornach 2002.

Steiner, Rudolf: Die Sendung Michaels (GA 194). Dornach 1994.

Steiner, Rudolf: Vom Menschenrätsel (GA 20). Dornach 1984.

Steiner, Rudolf: Von Jesus zu Christus (GA 131). Dornach 1974.

Steiner, Rudolf: Wahrspruchworte (GA 40). Dornach 1998.

Thunberg, Lars: Man and the Cosmos. Athens Printing Company New York 1985.

Weichlein, Raphael: Gottmenschliche Freiheit. Zum Verhältnis von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus Confessor. AV Akademieverlag Saarbrücken 2013.