

Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors

Autor(en): **Heinzer, Felix**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **28 (1981)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-813125>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

FELIX HEINZER

Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors

In den christologischen Schriften Maximus' Confessors nimmt, bedingt durch die monotheletistische Krise, die Analyse des Gehorsamsaktes Jesu in Gethsemani eine zentrale Stellung ein¹. Damit rücken naturgemäß psychologische Termini in den Vordergrund. Insbesondere gilt dies für den Begriff des Willens. Der vor nunmehr gut 25 Jahren erschienene grundlegende Artikel von R. A. Gauthier und noch mehr die während des Maximus-Symposiums im September 1980 in Freiburg (Schweiz) vorgelegten Forschungen von J. A. Madden haben deutlich gemacht, daß Maximus in diesem Zusammenhang eine geistesgeschichtlich höchst bedeutsame Tat vollbracht hat, indem er den Begriff des Willens (θέλησις) zum ersten Mal auf der Ebene wissenschaftlichen Denkens zur Geltung bringt und recht eigentlich als *terminus technicus* einführt².

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Anmerkungen: zum einen auf die Frage eventuell erkennbarer Quellen dieser Willensspekulation und zum andern auf deren theologische Hintergründe und Konsequenzen bezogen.

¹ Vgl. zu dieser Thematik die Monographie von F. M. LETHEL, *Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique, mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Théologie Historique 52), Paris 1979, sowie B. STUDER, *Das Heil aufgrund der gottmenschlichen Freiheit nach Maximus dem Bekenner*, in: *Handbuch für Dogmengeschichte III/2a*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 212–223. Beide Autoren haben sich auch am Symposium über Maximus Confessor (Freiburg, 2.–5. Sept. 1980) zu diesem Bereich geäußert (vgl. den demnächst als Bd. 27 der Reihe «Paradosis» erscheinenden Sammelband der Akten dieses Symposiums).

² R. A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in: *RThAM* 21 (1954) 31–100; J. A. MADDEN, *Earlier Definitions of will ...* (im genannten Sammelband).

1. ZUR QUELLENFRAGE

Maximus' Analyse des Willensaktes steht wesentlich auf dem Grund der aristotelischen Lehre von Akt und Potenz. Sie beruht auf der Einsicht, daß jeder Akt (ἐνέργεια bzw. πράξις) in einer entsprechenden Potenz (δύναμις) wurzelt, die ihrerseits als spezifisches Merkmal der Natur (φύσις bzw. οὐσία) des Handelnden zu verstehen ist. Die θέλησις, von Maximus immer als naturhafte (φυσική) verstanden, ordnet sich ein in die eben genannte Trias οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια, die P. Sherwood in seinem Werk über die *Ambigua ad Johannem* eingehend untersucht hat³, und zwar entspricht sie dem mittleren Glied, so daß sie als *Vermögen* bestimmt ist: als δύναμις φυσική der menschlichen Natur.

In *opusc. 1 ad Marinum*, dem Text, der für unsere Fragestellung von besonderem Interesse ist – vor allem die Sammlung von psychologischen Begriffsbestimmungen im ersten Teil (PG 91, 12 C – 21 C) – begegnet uns die erwähnte Trias in der Form οὐσία – δύναμις – πράξις beziehungsweise δυνάμενον – δύναμις – δυνατόν. Maximus ist hier (33 B 7 – C 2) unmittelbar von *Nemesius von Emesa* abhängig. Er zitiert *de nat. hom.*, cap. 34 (PG 40, 740 A 14 – B 8). Nemesius – so viel sei bereits jetzt angemerkt – spielt in *opusc. 1* ohnehin eine bedeutsame Rolle⁴.

Entscheidend ist nun, daß die Begriffsverbindung Wesenheit-Vermögen-Akt von Maximus konsequent auf beide Naturen Christi bezogen wird. Diesen beiden Naturen eignen ihre je spezifischen Vermögen, aus denen die Akte Christi – als gottmenschliche – entspringen. Die θέλησις gehört in dieser Sicht unabdingbar zur menschlichen Natur als Geistnatur, ja sie ist geradezu als deren konstitutive δύναμις anzusehen, wie aus der Definition von *opusc. 1*, 12 C (s. unten) hervorgeht. Ausdrücklich zeigt sich dies auch an mehreren Stellen des Florilegiums in PG 91, 276–280, das zwar nicht als authentisches Werk Maximus' gelten kann⁵,

³ P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Rome 1955, 103–116.

⁴ Vgl. dazu die untenstehende Tabelle über die Quellen von *opusc. 1*.

⁵ Das Florilegium bringt am Schluß zwei Fragmente von Maximus selber. Die Echtheit der übrigen Texte ist mit wenigen Ausnahmen nicht aufrechtzuerhalten (vgl. dazu den bereits genannten Beitrag von Madden). Sie sind indessen bedeutsam für die Position des Kreises um Maximus selber, als dessen Produkt sie anzusehen sind. Für die Sicht der θέλησις als Konstitutivum der menschlichen Natur besonders bezeichnend ist 276 A 14 – B 1 (Gregor von Nyssa zugeschrieben): θέλησις ἐστὶ πάσης λογικῆς φύσεως ἢ κατὰ φύσιν αὐτῆς ζωῆ· ἢ στέρησις τῆς σὺτω ζωῆς οὐσίας ἐστὶν ἀναίρεσις, aber auch 276 C 9–10 und 277 A 4–5.

wohl aber in enger Beziehung zu *opusc.* 1 steht, wo es mehrfach zitiert wird ⁶.

Daraus ergibt sich eine erste wichtige Erkenntnis: *θήλησις* als konstitutives Merkmal der menschlichen Natur meint für Maximus nicht den Willensakt als personalen Vollzug, sondern das Willensvermögen, und steht somit auf der Ebene der *Natur*. Dies zeigt sich besonders deutlich, wenn der Begriff in *opusc.* 1, 25 A dem *λόγος τῆς φύσεως* der menschlichen Natur zugeordnet wird und daher geradezu als numerisch eine, allen Menschen gemeinsame bezeichnet werden kann. Demgegenüber gilt vom sogenannten «gnomischen» Willen (*γνωμικὸν θέλημα*), daß er «nicht die Natur kennzeichnet, sondern vielmehr die Person und die Hypostase», wie Maximus in *opusc.* 16, 192 B 15 – C 1 sagt ⁷. Auf den christologischen Hintergrund dieser Zuordnung von *θέλησις* zur Natur sowie auf die sich daraus ergebenden Fragen werden wir im zweiten Teil dieses Artikels zu sprechen kommen.

Bevor wir uns nun der Definition des *θ.*-Begriffes in *opusc.* 1 eingehender widmen, sei noch kurz darauf hingewiesen, daß für die Frage nach der Vorgeschichte der Trias *οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια* nebst den von Sherwood genannten Iamblichus, Proclus, Ps. Dionysius und Johannes von Scythopolis ⁸ auch *Johannes Philoponus* zu beachten ist, der diese Begrifflichkeit in seinem Kommentar zu *de anima* zweimal ausdrücklich verwendet ⁹. Da Maximus diesen Kommentar in *opusc.* 1 einmal zitiert, nämlich im Abschnitt über die *δόξα* in 20 AB, ist eine direkte Beeinflussung Maximus' durch Philoponus in diesem Punkte nicht auszuschließen.

Damit nun, wie angekündigt zur Definition von *θέλησις* in *opusc.* 1. Hier zunächst ihr Wortlaut:

Den naturhaften Willen bezeichnet man als ein Vermögen, das nach dem strebt, was der Natur gemäß ist, und das alle Merkmale zusammenhält, die wesentlich zur Natur gehören.

Die Wesenheit nämlich, die von ihm natürlicherweise zusammengehalten wird, strebt in ihrer Sinnlichkeit und Geistigkeit nach Sein, Leben und Bewegung, da sie nach ihrer eigenen natürlichen und vollen Integrität verlangt. Die Natur ist nämlich so beschaffen, daß sie sich

⁶ Vgl. die Hinweise in der Tabelle (s. unten).

⁷ Sehr ähnlich auch *opusc.* 3, 48 A.

⁸ SHERWOOD, a. a. O., 103–105.

⁹ Philoponus, in *de anima comm.* I, p. 15, 28 und p. 39, 9–10 (ed. HAYDUCK, CAG 15).

selber und alles, was ihr Bestehen bewirkt, will, und so hängt sie strebend ihrem Seinsprinzip an, dem gemäß sie ist und wurde.

Daher definieren andere den naturhaften Willen als vernünftiges und vitales Streben (PG 91, 12 C 5–13 A 2).

Zwei Gesichtspunkte sind hier besonders hervorzuheben. Zum einen wird deutlich, daß Maximus den Willen grundsätzlich als Strebevermögen (*δύναμις ὀρεκτική*, 12 C 5–6) versteht. Darin schließt er sich ganz an Aristoteles an, insbesondere an dessen Beschreibung der Seelenkräfte in *de anima* III, 9–11, wo dem «strebenden Teil», dem *ὀρεκτικόν*, in der Analyse des menschlichen Handelns eine grundlegende Funktion eingeräumt wird¹⁰. Zum andern aber entfernt sich Maximus auch wieder sehr deutlich von Aristoteles, indem er *θ.* ganz bewußt als ihrem Wesen nach *vernünftige* Strebekraft (*ὄρεξις λογική*, 13 A 2) versteht. Willen erscheint somit bei Maximus als geistgeprägte und daher spezifisch menschliche Dynamik, während die aristotelische *ὄρεξις* im Grunde doch auf der vorrationalen Ebene des Animalischen stehen bleibt¹¹. Die Rationalität, die von Maximus dem Willen als substantielle Eigenschaft zugeschrieben wird, hat ein eigentümliches, für Maximus' Denken sehr bezeichnendes Gepräge. Sie ist nicht bloß in der Ratio des Menschen selber, in dessen *λόγος* grundgelegt, sondern auch in dem, was man als seine ontologische Ratio bezeichnen könnte. Das *διόπερ* zu Beginn des letzten Satzes in unserem Text ist hierfür deutlicher Ausdruck: Die *θέλησις* ist *λογική*, weil sie den *λόγος τοῦ εἶναι* der menschlichen Natur zum Ziel hat: das, was diese ihrer ursprünglichen Bestimmung nach sein soll, ihre *ὄντότης*, wie Maximus hier sagt (was ich mit «Integrität» übersetzt habe)¹². Die Rationalität von *θέλησις* hat somit wesentlich auch die Konnotation des *κατὰ φύσιν* beziehungsweise *κατὰ λόγον*. Dieser Akzent ist unzweifelhaft stoisch.

Gauthier, dem ich hier das Wort geben darf, hat die Eigenart der maximianischen *θ.*-Definition sehr gut zusammengefaßt, wenn er formuliert: «Le vouloir naturel, c'est sans doute le souhait aristotélicien. Mais au lieu de faire surgir, avec Aristote, ce souhait sur le fond indifférencié du désir, saint Maxime, et par là il dépasse de loin Aristote, le fait surgir dans la *θέλησις*, mot qu'Aristote ignorait comme il ignorait la chose qu'il

¹⁰ Vgl. GAUTHIER, a. a. O., 58.

¹¹ Vgl. die Analyse von GAUTHIER, ebd.

¹² Für eine ausführlichere Darstellung der komplexen *λόγος*-Lehre von Maximus vgl. I. H. DALMAIS, La théorie des logoi des créatures chez saint Maxime le Confesseur, in: RSPPhTh 36 (1952) 244–249.

désigne. La θέλησις, ce n'est plus un désir raisonnable par accident, c'est un désir rationnel par nature, c'est une faculté (δύναμις), emportée par son propre élan, avant toute intervention de la connaissance, vers ce même bien universel de la nature que la raison est faite pour connaître»¹³.

Gauthier hat auch das Zusammenspiel von aristotelischen und stoischen Gedanken in dieser Sicht Maximus' ausführlich untersucht: sowohl die einzelnen Stränge, die sich hier knoten¹⁴, als auch deren Verflechtung bei den Aristoteleskommentatoren des 2. und 3. Jahrhunderts¹⁵, die über Nemesius auf Maximus einwirken¹⁶

Ich darf es hier deshalb bei diesem Verweis auf Gauthiers gründliche Analyse bewenden lassen und diese lediglich mit einigen Anmerkungen versehen. Zuvor aber möchte ich die Quellen, aus denen Maximus in *opusc.* 1 schöpft, in einer tabellarischen Übersicht im Einzelnen angeben. Ich beschränke mich dabei auf die Definitionensammlung in 12 C – 21 C. Die Nemesiuszitate, die den größten Raum einnehmen, hat Gauthier bereits erwähnt, Seine Ausführungen sollen hier präzisiert und wo nötig ergänzt werden.

Wenn nichts anderes bemerkt ist, handelt es sich um wörtliche Zitate. Für Maximus und Nemesius habe ich auf eine Angabe der Tomusnummern PG 91 beziehungsweise 40 verzichtet und nur die Nummern der Spalten verzeichnet.

Maximus, opusc. 1

Quellen

περὶ φυσικοῦ θελήματος ἡγουν θελήσεως.

12 C 5–6	Ps. Clemens Alex., de prov. (= Florilegium; PG 91, 276 C 7–8)
C 6 – D 3	– – –
13 A 1–2	Ps. Eustathius Antioch., de anima (= Florilegium, 277 A 10)
A 2–3	Nemesius Emes., de nat. hom. 33, 736 A 10–11 (vgl. unten, zu 13 B 7b–8)
A 3–4	– – –
A 4–5	Ps. Eustathius (wie oben)

¹³ GAUTHIER, a. a. O., 78–79.

¹⁴ Aristoteles, Chrysippus, mittlere Stoa (GAUTHIER 58–68).

¹⁵ Aspasius, Alexander von Aphrodisias (68–71).

¹⁶ «Les sources de saint Maxime, ce sont les analyses aristotélicienne et stoïcienne de l'action, fondues en un seul tout par les commentateurs grecs d'Aristote, dont Nemesius s'est fait l'écho et l'interprète auprès de saint Maxime» (57).

- A 5–6 Nemesius, 33, 733 B 11–12
- A 7–10 Anklang an Nemesius, 33, 733 B 6–9 und 736
A 6–8.
- A 10 – – –
- A 10b–11 Nemesius, 33, 732 C 5–6 (siehe auch 34, 737 A
2–3 und B 8–9; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. III,
4, 1111b 25–26 und 5, 1112a 30–31)
- A 12 Nemesius, 33, 732 B 14–15 (βούλησις anstelle von
θέλησις)
- περὶ βουλήσεως
- 13 B 2 Nemesius, 33, 732 B 14–15
- B 2–7a – – –
- B 7b–8 Nemesius, 33, 736 A 10–11 (vgl. Aristoteles,
III, 5, 1113a 10–11)
- B 9– C 1 – – –
- C 1–9 Nemesius, 33, 732 B 15 – C 6 (vgl. Aristoteles,
III, 4, 1111b 20–26)
- C 9–10 Nemesius, 33, 733 A 2–3 (vgl. Aristoteles, III, 4,
1111b 26–27)
- 13 C 11–13 Nemesius, 33, 733 A 5–6 (vgl. Aristoteles, III,
5, 1112b 33–34 und 7, 1113b 3–4)
- 13 C 13–16 A 1 Nemesius, 33, 733 A 3–4 (vgl. Aristoteles wie
eben)
- 16 A 1–3 Nemesius, 33, 733 A 6–8 (vgl. Aristoteles, III,
4, 1111b 25–26)
- A 3–6 Nemesius, 33, 732 B 14–15 und 733 B 6–7 (vgl.
Aristoteles, III, 4 1111b 10–11)
- περὶ βουλήῃς ἡγουν βουλευέσεως (vgl. Nemesius, 33, 733 B 3–4)
- 16 B 2–7a Nemesius, 33, 733 B 4–9 (vgl. Aristoteles, III,
5, 1113a 4–5 und 9–12)
- B 7b–10 Nemesius, 33, 736 A 1–4 (vgl. Aristoteles, III,
4, 1112a 16–17)
- B 10–11 Nemesius, 33, 733 B 3–4
- περὶ προαιρέσεως (vgl. Nemesius, 33, 729 C 5)
- 16 B 13 – C 1 Nemesius, 33, 736 A 10–11 (vgl. Aristoteles,
III, 5, 1113a 10–11)
- C 1–7 Nemesius, 33, 733 B 11 – C 4
- C 8–12 Nemesius, 33, 736 A 6–9 (vgl. Aristoteles, III, 5,
1112a 4–12)

- C 12–13 Nemesius, 33, 736 A 13 – B 1
περὶ τίνων βουλευόμεθα (vgl. Nemesius, 34, 736 B 3)
- 16 D 2–3 Nemesius, 34, 737 A 1–3 (vgl. Aristoteles, III, 4, 1111b 25–26 und 5, 1112a 30–31 und b 2–4)
- D 4–5 Nemesius, 34, 737 A 5–7 (vgl. Aristoteles, III, 5, 1112a 10–31)
- D 5b–6a Vgl. Nemesius, 34, 737 A 7–8 (vgl. Aristoteles, III, 5, 1112a 18–27, auch zum folgenden Abschnitt)
- 16 D 6b – 17 A 5a Nemesius, 34, 737 A 8 – B 3 (für Aristoteles siehe oben)
- 17 A 5b–8 Nemesius, 34, 737 B 6–8 (vgl. Aristoteles, III, 5, 1112a 18–19 und b 2–4)
- 17 A 8–13 Nemesius, 34, 737 B 12 – C 2 (vgl. Aristoteles, III, 5, 1112a 18–19 und b 8–9)
- A 13 – B 1 Nemesius, 34, 740 A 6–11 und 741 A 4–5 (vgl. Aristoteles, III, 5, 1112b 11–12)
- B 1–9a Nemesius, 34, 741 A 6–13¹⁷
- B 9b–11 – – –
- B 12–13 Nemesius, 34, 741 A 4–5
- περὶ γνώμης und περὶ ἐξουσίας
- 17 C 1–20 A 2 Vgl. zu 17 C 2–6 Ps. Dionysius Alex., frag. in Luc. 22, 44 (PG 10, 1593 C). Anklänge auch bei Gregor Nyss., c. fatum (PG 45, 148 B).
- περὶ δόξης
- 20 A 4 Nemesius, 33, 733 A 11 (vgl. Aristoteles, III, 4, 1111b 30–31)
- A 4b–6a Vgl. Joh. Philoponus, in de anima I prooem. 1, 7–8 (HAYDUCK, CAG 15)
- A 6b–8 Vgl. Philoponus, 1, 15–20
- A 9–10 Philoponus, 1, 18–19
- A 10b– B 3a Vgl. Philoponus, 1, 21–2, 2
- B 3b–8 Philoponus 2, 2–6 (vgl. auch Ps. Maximus, de anima, PG 91, 357 D)

¹⁷ Der Abschnitt 740 A 14 – B 8, den Maximus hier überspringt, wird später in 33 B 7 – C 2 zitiert. Nemesius schöpft an dieser Stelle aus Ps. Plutarchus, de fato, 6, 42 (vgl. H. A. Кочн, Quellenuntersuchungen zu Nemesius von Emesa, Berlin 1921, 35–36).

20 B 9–11a	Vgl. Ps. Maximus, de anima, 357 C ¹⁸
B 11b–15a	Philoponus, 2, 2–3
B 15b – C 7a	Nemesius, 33, 733 A 13 – B 3 (vgl. Aristoteles, III, 4, 1111b 31–1112a 2) ¹⁹
C 7b–8a	Nemesius, 33, 733 A 11–13
C 8b–10a	Vgl. Philoponus, 2, 2–3
C 10b–11a	Nemesius, 33, 736 A 10–11
C 11b–12	Aristoteles, III, 4, 1112a 12–13
περὶ φρονήματος ἡγουν φρονήσεως	
20 D 2–4	– – –
20 D 4 (in fine) – 21 A 1	Ps. Procopius von Gaza, comm. in Prov. 3, 13 (PG 87, 1245 B 2–3)
21 A 2–3	Nemesius, 33, 730 A 10–11
A 3–10	– – –
A 11–15	Nemesius, 14, 668 A 3–5 (vgl. auch Florilegium, 277 D 1–3 und 9)
BC	– – –

Hauptquelle für Maximus ist eindeutig *Nemesius, de nat. hom.* 33–34. Im Hintergrund steht deutlich erkennbar *Aristoteles, Eth. Nic.* III, 1–5 ²⁰.

Allerdings fällt Nemesius (und mit ihm Aristoteles), wie die Übersicht klar erkennen läßt, gerade für den Abschnitt über *θέλησις* aus. Wohl finden sich in 13 A 2–3, 5–6 und 7–12 schon Nemesiuszitate, aber diese greifen allesamt vor auf die *προαίρεσις*, von der anschließend gehandelt wird. Für *θέλησις* selber läßt sich – außer den Querverbindungen zum Florilegium – nichts ausmachen. Berücksichtigen wir sodann die Tatsache, daß die Texte des Florilegs, wie Madden eindeutig nachgewiesen hat, als Belege für einen Gebrauch von *θ.* vor Maximus ausscheiden ²¹, so bestätigt sich gerade anhand unseres Textes eindrück-

¹⁸ 20 B 9–11a ist analog strukturiert wie 20 B 6–8. Bei Philoponus findet sich aber im Gegensatz zur ersten Stelle nichts Entsprechendes. Die drei Adjektive *ἀσύνθετος*, *ἀδιάλυτος* und *ἀθάνατος*, die hier in einem kettenartigen Syllogismus verbunden werden, finden sich im gleichen Kontext (Unsterblichkeit der Seele) schon bei Plato, Phaidon, 78b–80e. Sollte ein Kommentar zu dieser Stelle (etwa Philoponus' verlorener Phaidonkommentar?) Maximus als Quelle gedient haben?

¹⁹ Maximus kommt im Vergleich mit Nemesius der Aristoteles-Stelle näher, denn er gibt im Gegensatz zu diesem auch den aristotelischen Gedanken von der Bezogenheit der *προαίρεσις* auf Gut und Böse wieder (vgl. 20 C 4).

²⁰ Zur Vermittlung des Aristoteles-textes durch die Kommentare, aus denen Nemesius schöpft, vgl. Koch, a. a. O., 32–37.

²¹ Echt sind wohl nur das Zitat aus Diadochus von Photice, cap. spir. 5, in

lich, daß die Einführung dieses Begriffes in die philosophisch-theologische Terminologie als eine schöpferische Tat von Maximus angesehen werden muß, wie bereits Gauthier ²² angenommen hatte.

Gerade anhand von Nemesius läßt sich übrigens sehr schön zeigen, wie der (oder die) Verfasser des Florilegs vorgeht. In 277 C wird ein an sich echter Text von Nemesius angeführt, gleichzeitig aber wird er auf den zu belegenden Begriff hin umgepolt: das Zitat bezieht sich nämlich bei Nemesius selber gerade nicht auf *θέλησις*, wie der Autor des Florilegiums möchte, sondern auf *βούλευσις* beziehungsweise, *προαίρεσις*, das heißt auf Begriffe, die Maximus selber in *opusc.* 1, 13 A 3–12 von *θέλησις* ausdrücklich unterscheidet. Eine Gegenüberstellung der Texte macht den Sachverhalt am anschaulichsten:

Nemesius, 33, 736 A 10–11:

προαίρεσιν εἶναι ὄρεξιν βουλευτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν (von Maximus korrekt zitiert in 13 B 7–8 und 16 B 13 – C 1).

34, 737 A 1–3:

βουλευόμεθα οὖν περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ δι' ἡμῶν δυναμένων γενέσθαι καὶ ἄδηλον ἔχόντων τὸ τέλος.

«Zitat» im Florilegium, 277 C:

θέλησις (!) ἐστὶν ὄρεξις βουλευτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ δι' ἡμῶν γίνεσθαι δυναμένων καὶ ἄδηλον ἔχόντων τὸ τέλος.

Daß Maximus beziehungsweise seine Mitstreiter zu derartigen Kunstgriffen oder gar, wie etwa im Falle der Irenäus zugeschriebenen Texte ²³, zu eigentlichen Fälschungen Zuflucht nehmen müssen, ist wohl ein deutliches Zeichen dafür, daß in der echten patristischen Tradition keinerlei Belege für einen technischen Gebrauch des fraglichen Begriffes zu finden waren, so daß dieser Versuch, die *θ.*-Spekulation in der Tradition zu verankern, gerade zum Indiz für ihre Neuheit wird.

Wie steht es mit außerpatristischen Quellen? Maddens gründliche Studie hat zu einem negativen Ergebnis geführt, was die griechische Philosophie, insbesondere etwa die Stoa anbelangt. Allerdings lassen sich im Bereich des Neuplatonismus vereinzelt Stellen finden, die für

277 BC, wo allerdings gerade nicht *θέλησις* definiert wird, sondern *ἀντεξουσιότης*, und das zweite Nemesiuszitat (277 D), das Maximus in *opusc.* 1, 21 A heranzieht (*θ.* kommt hier nicht vor).

²² A. a. O., 78–79, Anm. 102.

²³ Vgl. M. RICHARD, Un faux traité dithélite: le traité de S. Irénée au Diacre Démétrius, in: Polychronion. Festschrift für F. Dölger (Hrsg. P. WIRTH), Heidelberg 1966, 431–440.

unsere Frage von gewissem Interesse sind. Gauthier²⁴ hat auf die Tatsache hingewiesen, daß die Septuaginta und das Neue Testament *θέλησις* und vor allem *θέλημα* als Ausdrucksweise für den Willen Gottes recht häufig verwenden, und daß dies auf die Entstehung der Vorstellung von Willen als *rationalem* Streben eingewirkt haben dürfte. Nun findet sich eine derartige theologische Verwendung von *θέλησις/θέλημα* auch außerhalb des biblischen Sprachgebrauchs, nämlich bei *Plotin* in *Enn.* VI, 8, wo über Freiheit und Willen des *ἔν* reflektiert wird (vgl. VI 8, 13, 19. 27. 30. 38. 45 sowie 16, 22–23 und 18, 42). *θέλημα* steht sogar im Titel des Traktates: *περὶ τοῦ ἔκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός*. Dazu wäre meines Erachtens anzumerken, daß man im Titel eines philosophischen beziehungsweise theologischen Traktates für die Formulierung der zu behandelnden Thematik doch wohl kaum einen umgangssprachlichen, sondern einen technischen Terminus verwendet. Insofern würde ich dieser Stelle etwas mehr Bedeutung zumessen, als dies Madden tut, der in seiner Untersuchung ebenfalls auf sie zu sprechen kommt. Eine theologische Verwendung von *θέλημα* finden wir dann übrigens auch (durch Proclus vermittelt?) bei *Dionysius Areopagita*, *div. nom.* V, 8 – eine Stelle, die Maximus bekanntlich in seinen Ausführungen über die *λόγοι* in *Amb. Ioh.* 7, PG 91, 1085 A zitiert.

Ein zweiter Beleg aus dem Bereich des Neuplatonismus – diesmal sogar in psychologischem Kontext wie bei Maximus – findet sich bei *Porphyrus*, *ad Boeth. de anima*, an einer Stelle, die uns nur als Fragment im Referat durch Eusebius, *praep. ev.* XV, 11, 1 (GCS 43/2, 374, 5–6) überliefert ist. Porphyrus hat hier die Ausdrucksweise: *αἱ τῆς τοῦ ζώου ψυχῆς βουλαὶ τε καὶ σκέψεις καὶ θελήσεις*.

Aufgrund dieser beiden Stellen, die allerdings zugegebenermaßen eine sehr schmale Basis abgeben, darf man vielleicht vermuten, daß es im neuplatonischen Sprachgebrauch zumindest Ansätze zu einer technischen Verwendung von *θέλησις* und *θέλημα* gegeben hat. Maximus behandelt die beiden Begriffe übrigens weitgehend als Synonyme.

Nun gibt es in den Schriften des Bekenner selbst eine Stelle, an der er für seine *θ.*-Definition, wie wir sie in *opusc.* 1 kennengelernt haben, ausdrücklich auf einen Gewährsmann rekurriert, von dem er sie übernommen haben will. Es handelt sich um *opusc.* 16 (PG 91, 185 D und 192 B), wo von einem «alten Mönch» die Rede ist. Was haben wir von diesem Verweis zu halten? Der anonyme Charakter dieser Berufung, die uns ähnlich

²⁴ A. a. O., 78, Anm. 102.

auch aus anderen Schriften, etwa der *Mystagogie*, den *Ambigua ad Iohannem* und dem *Liber Asceticus* geläufig ist, läßt zunächst eher an eine literarische Fiktion denken – im Sinne etwa des alten Mannes bei Justin oder des Hierotheus bei Dionysius.

Gibt man sich damit nicht zufrieden, so kann man höchstens zu einer sehr hypothetischen Vermutung kommen, die auf der Tatsache beruht, daß sowohl im Zusammenhang mit dem «Pater pneumatikos» des *Liber Asceticus* als auch mit dem «alten Weisen» in den *Ambigua* an *Sophronius von Jerusalem* gedacht werden könnte²⁵. Die Betonung muß allerdings auf «könnte» liegen. So spricht Sherwood deutlich von der konjekturrellen Natur einer solchen Hypothese, die sich allenfalls durch die Tatsache einigermaßen rechtfertigen lasse, daß mehrere der einschlägigen Stellen, wo in den *Ambigua* der alte Weise als Gewährsmann angeführt wird, christologische Fragen betreffen, in denen Maximus anerkanntermaßen von *Sophronius* beeinflusst worden sei²⁶. Ähnliches ließe sich nun auch für unseren Fall geltend machen, da der Kontext der θ -Spekulation ja eindeutig die Auseinandersetzung mit dem Monotheletismus ist, in welcher *Sophronius* entscheidenden Einfluß auf Maximus ausgeübt hat. Da sich in den erhaltenen Schriften des *Sophronius* keine Anhaltspunkte dafür finden lassen, daß Maximus seinen Willensbegriff dem Jerusalemer Patriarchen verdankt – zumindest nicht in der präzisen technischen Form, in der er in *opusc.* 1 erscheint und in *opusc.* 16 dem «ehrwürdigen Mönch» in den Mund gelegt wird –, ist wohl kaum eine Abhängigkeit im Sinne eines bloßen Übernehmens einer bereits geprägten Definition anzunehmen. Viel eher dürfte allenfalls an eine Anregung, an einen inspirierenden Einfluß *Sophronius'* zu denken sein.

Daß *Clemens von Alexandrien*, dem die fragliche Definition im *Florilegium*, 276 C, zugeschrieben wird, als Quelle unmöglich in Frage kom-

²⁵ Für den *Liber Asceticus* vgl. C. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et Confession dogmatique* (= *Théologie historique* 20), Paris 1972, 223, Anm. 140; für die *Ambigua* vgl. SHERWOOD, a. a. O., 8–9. In der *Mystagogie* soll der «selige Greis» nach Ch. Sotiropoulos, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ (ΕΙΣΑΓΩΓΗ – ΚΕΙΜΕΝΟΝ – ΚΡΙΤΙΚΟΝ ΥΠΟΜΝΗΜΑ)*, Athen 1978, 55, mit Ps.-Dionysius zu identifizieren sein. Die Atmosphäre des Werkes legt diese Annahme zwar nahe, doch der fragliche Text selber, der Prolog, spricht eher dagegen: Warum sollte Maximus hier (in PG 91, 660 D) ein und denselben Mann und sein einschlägiges Werk, die kirchliche Hierarchie, einerseits namentlich erwähnen und andererseits wenige Zeilen davor und danach im Dunkel eines mystischen Anonymates belassen?

²⁶ SHERWOOD, a. a. O., 9.

men kann, hat Madden überzeugend nachgewiesen. Man kann sich allerdings fragen, weshalb hier gerade Clemens und nicht ein anderer Autor herangezogen wird. Ist dies bloß Willkür oder Zufall? Geht man dieser Frage etwas nach, ergeben sich ganz interessante Feststellungen. Sucht man in den echten Schriften des Alexandriners nach Stellen, die zu unserer Definition eine gewisse Verwandtschaft aufweisen könnten, so gibt es tatsächlich einen solchen Text, nämlich die Definition der ὄρεξις in *Strom.* IV 117, 5 (GCS 52, 300, 1–4), auf die schon Stählin (GCS 17, LVI) hingewiesen hat: ὄρεξιν οὖν ἐπιθυμίας διακρίνουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί· καὶ τὴν μὲν ἐπὶ ἡδοναῖς καὶ ἀκολασίᾳ τάττουσιν ἄλογον οὕσαν· τὴν δὲ ὄρεξιν ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων λογικὴν ὑπάρχουσαν κίνησιν. Der Text gibt einen stoischen Gedanken wieder: Es handelt sich um ein Referat aus *Chrysippus* ²⁷.

Die Verwandtschaft mit Maximus, *opusc.* 1, 12 C (und Parallelen) möchte ich in zwei Aspekten sehen: zum einen in der Betonung des rationalen Charakters der ὄρεξις, die als λογικὴ vom unvernünftigen Begehren abgehoben wird, und zum anderen in der Tatsache, daß sowohl diese ὄρεξις bei Clemens (bzw. Chrysippus) als auch die θέλησις bei Maximus das der Natur Gemäße – Stichwort: κατὰ φύσιν – zum Ziel haben. An die Stelle aus den *Stromata* wird man auch in *opusc.* 1, 21 D 3–5 gemahnt, wo Maximus die θέλησις als κατ' ὄρεξιν λογικὴ κίνησις der rationalen Natur bezeichnet (vgl. den Schluß des Chrysippuszitates).

Die Unterscheidung zwischen un- beziehungsweise widervernünftigem Begehren und vernünftigem Streben, um die es im vorliegenden Text geht, begegnet auch anderwärts bei Clemens ²⁸. Es handelt sich um einen Gedanken, der typisch ist für die stoische Psychologie. Wir finden ihn beispielsweise auch in einem anderen Fragment aus Chrysippus, das uns diesmal bei Diogenes Laërtius überliefert ist ²⁹. Hier wird das vernünftige Streben als Gegensatz zum Begehren mit der βούλησις gleichgesetzt (vgl. auch Aristoteles, *de anima* III 9, 432 b 6): τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν οὕσαν εὐλογον ὄρεξιν. Interessanterweise finden wir nun diese Definition von βούλησις auch bei Maximus wieder, und zwar in der *Disputatio cum Pyrrho*, wo sie als Zitat

²⁷ Fr. mor. 442 (VON ARNIM, SVF III).

²⁸ Vgl. etwa *Paid.* I 101, 1 (STÄHLIN 150, 23), *Strom.* II 57 4 (145, 9) und II, 119, 3 (177, 32).

²⁹ Diog. Laërt. VII, 115 (VON ARNIM 431). Vgl. auch Andronicus, *de affect.* 6 6 (VON ARNIM 432).

aus Clemens von Alexandrien(!), Strom. VI, ausgegeben wird, ohne daß sich dort etwas Entsprechendes finden ließe. Hier der Wortlaut der Stelle: τὴν μὲν θέλησιν νοῦν εἶναι ὀρεκτικὸν ὀρισσαμένῳ (sc. Κλήμεντι), τὴν δὲ βούλησιν εὐλογον ὄρεξιν ἢ τὴν περὶ τινος θέλησιν ³⁰.

Teil 1 der Definition (die Bestimmung von θέλησις) ist unschwer zu erkennen als Zitat der aristotelischen Definition von προαίρεσις (*Eth. Nic.* VI 2, 1139 b 4), die hier nach bereits bekannter Art auf θέλησις umgemünzt wird ³¹. Sie begegnet uns übrigens auch im Florilegium, 276 C 2–3, dort allerdings unter dem Namen des Irenäus (!). Teil 2 (die Bestimmung von βούλησις) bringt dann zunächst, wie erwähnt, das Zitat aus Chrysippus (s. oben!) und abschließend eine Formulierung, die auch in *opusc.* 1, 21 D 10 vorkommt.

Was ergibt sich aus der Analyse dieser Texte? Wenn der Name des Clemens im Zusammenhang mit der Klärung des Willensbegriffes bei Maximus auftaucht, führen stets auch mehr oder weniger deutliche Linien in den Bereich der Stoa. Könnte der durchaus vorhandene stoische Akzent der maximianischen Willenslehre etwa auch durch die Lektüre der Stromata mit ihren vielen Zitaten aus den Stoikern (gerade im Kontext der psychologischen Fragen) mitgeprägt worden sein? Die Frage bleibt wohl einstweilen als Hypothese stehen. Immerhin dürfte deutlich geworden sein, daß Clemens für den Willensbegriff bei Maximus von einer gewissen Bedeutung ist ³². Es ist deshalb vielleicht doch mehr als bloß Zufall, wenn im Florilegium jene Definition von θέλησις, die in *opusc.* 1 bestimmend ist, gerade ihm in den Mund gelegt wird.

Abschließend läßt sich sagen, daß weder der «ehrwürdige Mönch» (Sophronius?) noch Clemens als angebliche Gewährsmänner für die θ.-Definition von Maximus im eigentlichen Sinn als Quellen für diese Definition betrachtet werden dürfen. Wohl aber bezeichnen diese beiden Namen zwei Einflußsphären, welche auf Maximus bei seinem bedeutsamen und ohne Zweifel *schöpferischen* Beitrag zur Geschichte des Willensbegriffes in je verschiedener Weise eingewirkt haben.

³⁰ *Pyrrh.* (PG 91, 317 C 4–6).

³¹ In etwas abgewandelter Form findet sich diese Definition auch bei Clemens, *Strom.* II 9, 2 (STÄHLIN 117, 15–16). Sollte Maximus in *Pyrrh.* 317 C diese Stelle im Blick gehabt haben?

³² Auch M. RICHARD, a. a. O. 433, Anm. 10, weist darauf hin, daß bei der Frage nach den von den «faussaires dithélites» benützten Quellen (insbesondere in den Definitionensammlungen) Clemens eine nicht unbeträchtliche Rolle spielt.

2. THEOLOGISCHE ASPEKTE

Nach den Quellenfragen zur Willensspekulation von Maximus sollen im Folgenden nun noch einige Aspekte theologischer Art, die sich auf den Inhalt seines Willensbegriffes beziehen, zur Sprache kommen.

Schon im ersten Teil hatte ich kurz auf die Tatsache hingewiesen, daß *θέλησις* bei Maximus nicht den personalen Willensakt, sondern das Willensvermögen als Kennzeichen und konstitutive Dynamik der menschlichen *Natur* meint. Am deutlichsten schlägt sich dies, wie bereits erwähnt, in der Unterscheidung von «naturhaftem» und «gnomischem» Willen nieder (vgl. *opusc.* 16, 192 BC). Vor allem in den ausdrücklich christologischen Texten tritt diese Zuordnung von *θέλησις* und *φύσις* besonders hervor. Dies ist zum einen bedingt durch die Tatsache, daß Maximus hier – wie so oft in der Christologie – auf Prinzipien der Trinitätslehre zurückgreift³³: in unserem Fall auf den in der Trinitätslehre der Kappadokier geprägten Gedanken, wonach einer Natur oder Wesenheit (*οὐσία*) ihre spezifische, sie kennzeichnende, ja geradezu konstituierende Wirkweise (*ἐνέργεια*) entspricht, was in der Christologie folgerichtig zur Annahme zweier Energien (und zweier Willensvermögen) entsprechend den beiden Naturen des einen Christus führt³⁴. Dieser Zusammenhang von Willen und Natur wird aber noch zusätzlich durch die Tatsache verstärkt, daß im Raum der Christologie, wo die Willensspekulation von Maximus ihren Ort hat, ganz bestimmte dogmatische Kriterien wirksam sind: Einerseits muß das Personale und Existentielle, das wir vordringlich mit der Vorstellung von Willen verbinden möchten, ein Stück weit zurückgenommen werden zugunsten eines mehr *essentiellen* Willensbegriffes, weil sonst leicht die Gefahr bestünde, in Christus ein zweites personales Zentrum (neben der Person des Logos als letztem Subjekt der *acta et passa Christi*) zu denken und so seine Personseinheit zu sprengen. Und andererseits ist alles Schwankende, alles Wählen zwischen Gut und Böse, das zumindest grundsätzlich auch die Möglichkeit eines Abfalls von Gott einschließt, vom menschlichen Willen Christi fernzuhalten. Mit

³³ Vgl. dazu meinen Beitrag: L'Explication trinitaire de l'Economie chez Maxime le Confesseur, im bereits genannten Sammelband zum Maximus-Symposium 1980.

³⁴ Vgl. dazu: J. J. PRADO, *Voluntad y Naturaleza. La antropología filosófica de Maximo el Confesor*, Rio Cuarto (Argentina) 1974, bes. 135–142.

anderen Worten: Maximus will zwar, wie Gauthier treffend sagt ³⁵, gegenüber dem Monotheletismus für einen menschlichen Willen Christi eintreten, zugleich aber darf dieser Wille (oder besser: dieses Willensvermögen) nichts Sündliches an sich tragen. Hinter diesem Gedanken eines unsündlichen Willens Christi wird ganz deutlich jenes Grundanliegen spürbar, das die gesamte patristische Soteriologie durchwaltet: Die menschliche Natur gilt dieser in ihrer letzten Tiefe nur dann als wahrhaft geheilt, wenn sie in der Annahme durch den Logos und in dessen Existenz als Menschgewordener in die unverrückbare und stetige Ausrichtung auf Gott und seinen Willen, wie es ihrer ursprünglichen Bestimmung entspricht, zurückgeführt wird.

So gibt es für Maximus im menschlichen Wollen Christi das Moment der Wahl und der Entscheidung im Grunde nicht. Ja, man müßte wohl sogar sagen: es kann dieses Moment, das wesentlich zu unserer geschichtlichen Erfahrung von Willen gehört, gar nicht geben. Symptomatisch dafür ist der folgende Text aus dem spekulativen Teil von *opusc.* 1:

Die Menschheit Gottes (d. h. des Sohnes Gottes) bewegte sich nicht wie wir gemäß der Wahl (*κατὰ προαίρεσιν*), so daß sie also durch Überlegung und Urteil zwischen den sich gegenüberstehenden Dingen abgewogen hätte. Dann hätte sie ja der Wahl wegen als von Natur aus wandelbar (*τρεπτόν*) gelten müssen. Da sie vielmehr in der Vereinigung mit dem Logos das Sein empfangen hatte, war ihre naturhafte Strebebewegung, das heißt der Wille, nicht schwankend, sondern vielmehr fest (*στάσιμον*). Genauer noch: Sie besaß die unbewegte Stetigkeit (*στάσις ἀκίνητος*) im göttlichen Logos, da sie in ihm makellostes und ganz vergöttlichtes Dasein hatte (PG 91, 32 A).

Es handelt sich hier um eine Retraktation von *qu. Thal.* 42, wo Maximus noch von einer – allerdings unwandelbaren – *προαίρεσις* Jesu gesprochen hatte. Diese Position hält er nun nicht mehr länger aufrecht. Der Grund dafür ist offensichtlich das bereits erwähnte soteriologische Motiv der moralischen «Stabilität» des Menschseins Christi.

Es ist nicht uninteressant, auf jenen Fall zurückzublenden, in dem dieses Motiv in extremster Form zur Geltung kam. Gemeint ist die überzogene Logos-Sarx-Christologie des Apolinaris von Laodicea, deren soteriologischen Grundgedanken A. Grillmeier folgendermaßen formuliert hat: «Das ganze Heil des Menschen beruht darauf, daß ein unfehlbarer, göttlicher Nous, *ein unveränderlicher Wille* und eine göttliche Kraft

³⁵ A. a. O., 77f.

dieses menschliche Fleisch in Christus beseelt und seine Unsündlichkeit bewirkt»³⁶. Apolinaris unterscheidet deshalb zwischen einem νοῦς ἀυτοκίνητος, wie wir ihn besitzen, und dem νοῦς ταυτοκίνητος Jesu, der stets und unwandelbar auf Gott ausgerichtet bleibt, wobei faktisch der Logos selber in Jesus die Stelle des menschlichen Geistes und somit auch des Willens einnimmt und als ἡγεμονικόν der menschlichen Natur und ihrer Dynamik die Stabilität ihres Wollens und Tuns gewährleistet³⁷.

Der Vergleich mit Maximus zeigt eine Kontinuität in der grundsätzlichen soteriologischen Sicht und andeutungsweise sogar in der Terminologie³⁸, er macht aber zugleich auch den entscheidenden Unterschied – und Fortschritt! – der Sicht von Maximus gegenüber Apolinaris deutlich: Das Moment der moralischen Festigkeit und damit die Begründung der Unsündlichkeit des menschlichen Wollens und Handelns Christi wird nicht durch Aufhebung beziehungsweise Absorption im und durch den Logos gesichert, sondern durch den Gedanken der «In-existenz» der Menschheit Christi im Logos, der wohl das personale Subjekt der menschlichen Akte Jesu ist – die Person des Sohnes Gottes selber, nicht eine menschliche Person, begegnet im Menschsein Jesu – aber zugleich in dieser innigsten, untrennbaren Einheit die menschliche Natur als Natur unvermischt wahrt in ihrer menschlich bleibenden Aktivität und Freiheit³⁹. Nicht Absorption heißt das Stichwort für die Beziehung des Logos zur natura assumpta und ihrer Dynamik bei Maximus, sondern Perichorese⁴⁰ der beiden Naturen und Überformung des Menschseins durch den sohnschaftlichen Daseinsmodus, durch das göttliche «Wie» des Sohnes⁴¹. Die für Maximus' Denken so grundlegende Unterscheidung von Wesensprinzip (λόγος) und Daseinsmodus (τρόπος) und – was in *opusc.* 1 nicht so stark zur Geltung kommt – die Ausweitung der christologischen Perspektive auf die trinitarische Dimension hin (sodaß die

³⁶ A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band I, Freiburg-Basel-Wien 1979, 486 (Hervorhebung im Text von mir).

³⁷ GRILLMEIER, a. a. O. 486, Anm. 21.

³⁸ Vgl. ταυτοκίνητος bei Apolinaris und στάσιμος κίνησις bzw. στάσις ἀκίνητος bei Maximus.

³⁹ Für eine ausführlichere Darlegung dieser Sicht verweise ich auf meine Studie: *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor (= Paradosis 26)*, Fribourg 1980, bes. 117–145.

⁴⁰ Vgl. das in Anm. 39 genannte Werk, 123 f.

⁴¹ Vgl. die sehr erhellenden Ausführungen von F. X. MURPHY und P. SHERWOOD, *Constantinople III (Histoire des Conciles, vol. 3)*, Paris 1974, 233 zu unserem Text (*opusc.* 1, 32 A).

Konformität des menschlichen Willens Jesu mit dem Willen Gottes nicht so sehr im «horizontalen» Sinne, das heißt auf der Ebene der beiden Naturen gesucht wird, sondern «vertikal», das heißt im Gehorsam Jesu *ad Patrem*) erlauben es Maximus, die Gefahr einer physizistischen Auflösung des Menschlichen in der Gottheit Christi (gerade im Hinblick auf den Willen) zu vermeiden und zu einer *intentionalen* Sicht des Verhältnisses von Gott und Mensch in Christus durchzustoßen. So kann die menschliche *θέλησις* Christi, seine menschliche Freiheit in ganz neuer Weise zum soteriologischen Angelpunkt werden, was auch dem neutestamentlichen Befund besser entspricht.

Und dennoch: bei aller Bewunderung für die Ausgewogenheit dieser Sicht bleibt doch ein Stück weit fraglich, inwieweit hier tatsächlich von einem wahrhaft menschlichen Willen Christi, etwa von einem menschlichen Gehorsam ⁴² die Rede sein kann, wenn doch Christus im Grunde gar nicht anders handeln *kann*, als er tatsächlich handelt. Es geht – etwas anders gewendet – um die Frage nach der «Menschlichkeit» menschlicher Vollzüge, deren Subjekt nicht eine menschliche, sondern eine göttliche Person ist, nämlich der Sohn Gottes selber. Nun muß ja an dieser letzten Zuordnung der menschlichen Natur und ihrer Dynamik zur Person des Logos und Sohnes Gottes festgehalten werden, will man nicht das Mysterium der Inkarnation beziehungsweise der hypostatischen Union selbst auflösen. Das «perfectus in humanitate» von 451 (und seine Explikation auf den menschlichen Willen und die menschliche Aktivität von 681) verlöre gerade seine soteriologische Relevanz, würde es herausgelöst aus dem «Unus ex Trinitate» von 553. Die Ansätze zu einer Christologie «von unten», die man in Chalcedon und im 3. Konstantinopolitanum erkennen kann ⁴³, verstehen sich nicht als Gegensatz zur Christologie «von oben», die Nicäa, Ephesus und das 2. Konstantinopolitanum wesentlich bestimmt, sondern sind – nicht ohne eine gewisse Spannung – in sie hineingebaut ⁴⁴. Ist dies einmal festgehalten, so kann allerdings gefragt werden, wie weit sich diese Ansätze ausbauen lassen, wie weit sich die «Demarkationslinie» zwischen Natur und Person des Menschen dergestalt verschieben läßt, daß man der menschlichen Natur Christi, insbesondere ihrer Psychologie, so viel echte Aktivität und Frei-

⁴² Vgl. das ὑπακούων ὡς ἄνθρωπος in *Pyrr.*, 301 D.

⁴³ Beinahe noch stärker in der Lateransynode von 649 (vgl. LETHEL, a. a. O. 107–112, v. a. Anm. 118).

⁴⁴ Vgl. GRILLMEIER, a. a. O. 769–775.

heit, so viel «Personalität» einräumt, ohne daß man dadurch auch bereits eine menschliche Person postuliert und somit in eine Zweihypostasen-Christologie abdriftet.

Einen Ansatz dazu gibt es ja innerhalb der patristischen Tradition selbst: in Gestalt des traditionellen Axiomes «Quod non assumptum, non sanatum». Wird dieses soteriologische Prinzip ernst genommen, so muß in Christus auch für unser menschliches Wollen Raum sein. Maximus bestätigt dies in der *Disputatio cum Pyrrho*, wenn er sagt:

Wenn nämlich Adam wollend gehorchte (dem Versucher), wollend hinblickte und wollend aß, so ist es das Wollen (θέλησις), das in uns zuerst der Schuld verfiel. Wenn es sich aber so verhält und der Logos bei seiner Menschwerdung, wie diese (die Monotheliten) sagen, das Wollen nicht angenommen hat, so bin ich der Sünde nicht entronnen und also nicht erlöst – denn «was nicht angenommen ist, ist nicht erlöst» (PG. 91, 325 A) ⁴⁵.

Annahme des menschlichen Willens also, auch und gerade in seiner Möglichkeit zur Entscheidung, so daß hier θέλησις mehr als in den *opuscula* aufgebrochen erscheint für die Dimension des Existentiellen, für Geschichtlichkeit. Erinnerung man sich jedoch des zuvor besprochenen Textes (*opusc.* 1, 32 A), der Christi menschlichem Willen die Wahl (προαίρεσις) abspricht ⁴⁶, so ist doch wieder fraglich, ob in Maximus' christologischer Anthropologie Raum ist für das, was zu unserer geschichtlichen Erfahrung von Willen und Freiheit gehört, ob also das soteriologische Axiom nicht doch ein Stück weit uneingelöst bleibt. Es wird hier eine eigentümliche Spannung zwischen «theoretischer» und «praktischer» Christologie bei Maximus spürbar. Auf der einen Seite erscheint das menschliche Wollen Christi gewissermaßen schon in der Annahme durch den Logos geheilt, Assumptio und Sanatio fallen sozusagen ineins, so daß die menschliche Freiheit Jesu in ihrer «unbewegten Stetigkeit» (*opusc.* 1, 32 A), die sich dem Getragensein durch den Logos verdankt, als «befreite Freiheit» erscheint und als solche das Urbild und die Ursache jener eschatologischen Freiheit ist, in der es keine προαίρεσις und keine κρίσις mehr geben wird, sondern nur noch «geheimnisvolles Genießen des seiner Natur nach Erstrebenswerten» (d. h. Gottes), wie

⁴⁵ Ganz ähnlich formuliert übrigens schon *Theodor von Mopsuestia*, *hom. cat.* V, 11 (ed. TONNEAU, 115–117) und V, 13 (119).

⁴⁶ Analoges gilt auch für die γνώμη; vgl. dazu LETHEL, a. a. O. 127–129.

Maximus in *opusc.* 1, 24 BC sagt. Andererseits stellt er – etwa im *Liber Asceticus* – den Weg Christi als Mensch, besonders die Versuchungsszene und die Passion – durchaus *dramatisch* dar, und zwar so, daß die menschliche Freiheit Christi ganz real engagiert erscheint⁴⁷: Gehorsam dem Willen des Vaters gegenüber als bis zum Äußersten geprüfte Treue zum Liebesgebot wird vom menschengewordenen Sohn «auf menschliche Weise» (ἀνθρωποπροπεῶς) geleistet. Und gerade dieses Äußerste, die πείρα des Leidens und Sterbens, von der auch in *opusc.* 1 (vgl. 29 D – 32 A) schon die Rede ist, bezeichnet die entscheidende Differenz solcher Verwirklichung von menschlicher Freiheit gegenüber der protologischen Möglichkeit einer Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit Gottes Willen. Hier wird ein eschatologisches Novum sichtbar, das die Heilung der menschlichen Freiheit in und durch Christus mehr sein läßt als bloße Restauration des Urstandes.

Die angedeutete Spannung läßt sich auch noch anders deutlich machen: Geht man von der Definition von *opusc.* 1 aus, wo θέλησις bestimmt wird als Streben der Natur nach ihrer «Integrität» – eine Linie, die sich weiter verfolgen läßt in *opusc.* 14 (θ. als «Streben nach dem, was von Natur aus bewahrend ist», 153 A), *opusc.* 16 (θ. als δύναμις des rationalen Seienden, die «auf dessen Bestehen» ausgerichtet ist 192 B), *opusc.* 19 (wo Maximus unter Berufung auf die Väter in 224 C θέλησις und βούλησις ausdrücklich mit dem natürlichen Antrieb des Menschen, nicht sterben sondern leben zu wollen, identifiziert) – so erscheint θ. geradezu als eine Art elementarer, instinktiver Selbsterhaltungsdynamik aufgefaßt. Gleiches gilt für die Beschreibung der θ. als dem Menschen konstitutive ἀνθεκτικὴ δύναμις τοῦ ὄντος in *Pyrr.* 297 BC. Würde nur dies als Inhalt von θέλησις gesehen, so ergäbe sich etwa für das Geschehen von Gethsemani die Konsequenz, daß strenggenommen nur die anfängliche Zurückweisung des Leidenskelches – eben als Streben der menschlichen Natur, sich im Sein zu erhalten⁴⁸ – als menschlicher Vollzug interpretiert werden kann, *nicht aber das Ja zum Willen des Vaters*, das im gewollten Ergreifen des Kelches das Ja zum Tod einschließt. Damit aber unterschiede sich die Position von Maximus nicht von der der meisten alten Väter und auch nicht von der des Sergius in der Psephos⁴⁹. Tatsächlich

⁴⁷ *Ascet.* 10–13 (PG 90, 920 A – 921 C).

⁴⁸ Vgl. die Rede von der φυσικὴ κίνησις des Fleisches in der Psephos des *Sergius* (Mansi XI, 536 A).

⁴⁹ Maximus selber stellt diese Position der patristischen Tradition in *opusc.* 15,

nimmt Maximus z. B. in *opusc.* 15 (Brief an Stephan von Dora) diese Position ein, wie besonders deutlich aus 165 C 1–3 hervorgeht. Dann aber gibt es Texte (v. a. *opusc.* 3, 7 und 16; vgl. L  thel 123–126), die zeigen, daß Maximus diesen Ansatz überschreitet und auch das Ja Christi als menschlichen Akt auffaßt. Nicht nur die Todesangst, sondern auch der innere Impetus – die  ρμ  – aus dem heraus Christus den Kelch des Leidens ergreift, wird als Ausdruck des menschlichen   λειν gesehen⁵⁰. Damit aber wird die Auffassung von   λγησις, die diese nur unter dem Vorzeichen der Lebens- und Seinserhaltung sieht, gesprengt, und es wird ein Willensbegriff vorausgesetzt, der gegenüber dem eben skizzierten ein Mehr aufweist. Dieses Mehr ist, so scheint mir, im Moment der   τεξουσι της, der Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung und mithin auch zur Selbstverf gung, zu sehen.

Im untersuchten Teil von *opusc.* 1 (12 C – 21 C) kommt dieser Begriff nicht vor. Sachlich entspricht ihm die allen volitiven Vollzügen vorgeordnete  ξουσι , von der in 17 C – 20 A die Rede ist. Im Florilegium begegnet er hingegen wiederholt⁵¹. In den echten Maximusschriften spielt er insbesondere in der *Disputatio cum Pyrrho* eine bedeutsame Rolle. So wird in 301 BC das   τεξούσιον (unter Berufung auf Diadochus, s. oben, Anm. 21) als das eigentliche Kennzeichen des menschlichen Willens genannt.

Wir haben es hier mit einem ganz entscheidenden Aspekt der Willenslehre von Maximus zu tun, der unbedingt zu beachten ist, wenn diese in ihrer ganzen Spannweite zur Darstellung kommen soll. Denn man darf sagen: Nur weil   λγησις für Maximus nicht nur *Selbsterhaltung* beinhaltet, sondern wesentlich auch *Selbstverf gbarkeit*, kann er im menschlichen Willen Christi auch den freien Akt der *Selbsthingabe* in den Tod als *menschlichen* Akt des Sohnes Gottes entspringen lassen.

160 C – 165 B ausführlich dar (vgl. v. a. 160 D = Markellus v. Ankyra, *de inc. et c. Arianos* 21; PG 26, 1021 BC, von Maximus Athanasius zugeschrieben; 161 C; 164 BC). Für Sergius vgl. L THEL, a. a. O. 36–41.

⁵⁰ Vgl. *opusc.* 3, 48 C: τὴν  ρμὴν τοῦ ἀνθρώπινου θελήματος, sowie 7, 81 B und 16, 197 A.

⁵¹ 276 C 9–10:   λγησίς  στι φυσικὴ αὐτοκράτορος νοῦ   τεξούσιος κίνησις; 277 A 13:   λγησις  στι ψυχῆς νοερᾶς   τεξούσιος κίνησις. Vgl. auch 276 C 12, 277 B 7–8 und 277 C 1–2 (Diadochus v. Photice).

ZUSAMMENFASSUNG

1. Die Prägung des θέλησις-Begriffes als *terminus technicus* für den menschlichen Willen ist eine schöpferische Leistung von Maximus. Er macht dabei im griechischen Erbe bereitliegende Keime fruchtbar, insbesondere aristotelisches, stoisches und neuplatonisches Gedankengut. Nemesius von Emesa spielt als Vermittler der von den griechischen Aristoteleskommentatoren erarbeiteten Synthese eine wichtige Rolle für die Analyse des menschlichen Aktes bei Maximus, kommt aber für θέλησις selber als Quelle nicht in Betracht. Sophronius von Jerusalem könnte eine gewisse Bedeutung als Inspirator zukommen, während Clemens von Alexandrien vielleicht als Vermittler stoischer Gedanken in Frage kommt.

2. Der Begriff der θέλησις erscheint zum einen als Ausdruck für die selbsterhaltende Dynamik der menschlichen Natur. Ihre Spitze hat diese Dynamik im Streben nach Sein und in der Abwehr des Nicht-seins, das heißt konkret: des Todes. Dieser «Wille zum Sein» beinhaltet zugleich den Aspekt des κατὰ φύσιν beziehungsweise κατὰ λόγον: Gleichförmigkeit der menschlichen Natur mit ihrem λόγος, das heißt mit ihrer theologisch begründeten Idealität. Wahl und Entscheidung haben demgegenüber als defizienter Modus von Willen zu gelten, weil sie die Möglichkeit des παρὰ φύσιν und somit auch der Abkehr von Gott in sich tragen.

Zum anderen schließt θέλησις – von der «praktischen» Christologie her – für Maximus auch die Fähigkeit zur Selbstverfügbarkeit und somit zur Selbsthingabe ein, so daß die freie, das Streben nach physischer Erhaltung überschreitende Übernahme des Todes für andere in Christus als *menschlicher* Akt des Sohnes Gottes gedeutet werden kann.

3. Die Spannung, die hier spürbar wird, indem eine mehr essentialistische, physizistische Sicht auf eine stärker existentielle und geschichtliche Sicht hin aufgebrochen wird, darf vielleicht als Indiz für eine tieferliegende Polarität angesehen werden: Im Denken von Maximus treffen sich hier – und nicht nur hier – die Dimensionen von Idealität und Geschichtlichkeit und letztlich wohl hellenische Antike und biblisch-christliches Erbe in einer spannungsreichen Synthese. Insofern stehen wir hier, am Ausgang der griechischen Patristik, an einem geistesgeschichtlichen Knotenpunkt von großem Interesse.