

# Maximus Confessor und der monenergetisch-monotheletische Streit

Prof. i.R. Dr. Heinz Ohme\*

## Abstract:

Typically the theological work of St. Maximus the Confessor is presented as a model of reactivating the prophetic vocation within the Church, but all the canonical implications of his attitude are not researched. This study analyses more precisely the intransigence of St. Maximus in relation to the Monothelite controversy and the fondness of his own beliefs, formulated rather as theologoumenon and not as dogma.

## Keywords:

St. Maximus the Confessor, Monothelite controversy, Ekthesis, Typos, dogma, theologoumenon

*„Du trittst also nicht in Gemeinschaft mit dem Stuhl von Konstantinopel?“ Er antwortete: „Nein, ich halte keine Gemeinschaft!“ „Aus welchem Grund hältst du keine Gemeinschaft, antworte!“ Er antwortete: „Weil jene neun Kapitel, die man in Alexandrien abgefasst hat, die vier heiligen Synoden verworfen haben; das gleiche ist geschehen durch die in dieser Stadt von Sergios verfertigte Ekthesis und daran anschließend durch den vor sieben Jahren aufgestellten Typos. [...] Die das gemacht haben, haben über sich selbst das Urteil gesprochen und sind von den Römern und von der danach vor sechs Jahren dort durchgeführten Synode abgesetzt worden.“<sup>1</sup>*

---

\* Dr. Theol. Heinz Ohme, Professor im Ruhestand, Humboldt-Universität Berlin, Deutschland.

<sup>1</sup> „Οὐ κοινωνεῖς τῷ θρόνῳ Κωνσταντινουπόλεως;“ Καὶ εἶπεν: „Οὐ κοινωνῶ.“ „Διὰ ποίαν οὐ κοινωνεῖς αἰτίαν; εἶπον“ [...]: Relatio motionis 249ff., vgl. auch 430ff., in: Pauline Allen/Bronwen Neil (Hg.), *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita* (CChr.SG 39), Turnhout/Leuven 1999, S. 31.45.

*Maximus Confessor und der monenergetisch-monotheletische Streit*

Diese Worte des 75jährigen Mönchs Maximus (ca. 580-662)<sup>2</sup>, gesprochen am 16. Mai 655 im Gefängnis in Konstantinopel bei seinem 1. Prozess wegen Hochverrats<sup>3</sup>, später wiederholt<sup>4</sup> und nicht zurückgenommen, besiegelten das Schicksal dieses bedeutendsten Theologen des 7. Jh.s.<sup>5</sup> Auch die angedrohte grausame Strafe: Herausschneiden der Zunge, Abhacken der rechten Hand und lebenslanges Exil, nach seinem zweiten Prozess im Jahre 662 dann exekutiert, konnte ihn und seine Schüler nicht davon abhalten, im Schisma mit der Kirche von Konstantinopel zu verharren. Kurz bevor diese Strafen vollzogen wurden, hatte eine Konstantinopeler Synode<sup>6</sup> Maximus und seine Schüler anathematisiert; zusammen mit ihnen auch den in der Verbannung verstorbenen Papst Martin I. (649-653.†655)<sup>7</sup> und den ebenfalls bereits verstorbenen Jerusalemer Patriarchen Sophronios (634-639).<sup>8</sup> Damit war eine seit ca. drei Jahrzehnten geführte theologische Kontroverse, der sog. monenergetisch-monotheletische Streit<sup>9</sup>, zu einem vorläufigen Ende gekommen.

Die Kirchengemeinschaft mit der Kirche von Konstantinopel hatte allerdings die römische Lateransynode von 649 aufgehoben, die Maximus im Eingangszitat erwähnte. Unter dem Vorsitz von Papst Martin I. (649-653) hatte sie die drei

<sup>2</sup> *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*. Erste Abteilung 641-867. Nach Vorarbeiten Friedhelm Winkelmanns erstellt von R.-J. Lilie, C. Ludwig, Th. Pratsch, I. Rochow, Bd- 1-6, Berlin 1999-2002, (im Weiteren = *PmbZ*) 4921.

<sup>3</sup> Vgl. Friedhelm Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit* (BBS 6), Frankfurt/M. 2001, Nr. 132; Wolfram Brandes, „‘Juristische’ Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I. und Maximos Homologetes,“ in: *Fontes Minores X* (Hg. v. Ludwig Burgmann; Frankfurt/M., 1998), 141-212.

<sup>4</sup> Im Jahre 656 in der Verbannung in Bizye: *Disputatio Bizyae cum Theodosio* 83-115 (CChr. SG 39, 81f. Allen/Neil). Vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 145.

<sup>5</sup> Zu Maximos jetzt umfassend: Pauline Allen/Bronwen Neil (Hg.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, 2015.

<sup>6</sup> Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 148a.

<sup>7</sup> *PmbZ*, Nr. 4851.

<sup>8</sup> Christoph v. Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique* (ThH 20), 1972; P. Allen, *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy. The Synodical Letter and Other Documents*, 2009; Phil Booth, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley u.a. 2013, S. 44-89.186-250.

<sup>9</sup> Vgl.: Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3); Marek Jankowiak, *Essai d'histoire politique du monothélisme*, Diss. Paris-Warschau 2009 [ungedr.]; Booth, *Crisis* (wie Anm. 8); Heinz Ohme, *Motive und Strukturen des Schismas im monenergetisch-monotheletischen Streit*, *Annuaire Historiae Conciliorum* 38 (2006), 265-296; ders., „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen Streit“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 12 (2008), 308-343; Christian Lange, *Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 66), Tübingen 2012; Heinz Ohme, „Maximos Homologetes (†662): Martyrium, Märtyrerbewusstsein, „Martyriumssucht“?“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 20 (2016), S. 306-346.

Prof. Dr. Heinz Ohme

letzten Konstantinopler Patriarchen anathematisiert: Sergios I. (610-638),<sup>10</sup> Pyrrhos (638-641.654)<sup>11</sup> und den amtierenden Paulos (641-653).<sup>12</sup> Ebenso wurden der verstorbene Patriarch Kyros von Alexandrien (631-642)<sup>13</sup> und zwei von Maximus ebenfalls im Zitat erwähnte kaiserliche Gesetze – die sog. *Ekthesis* von 638 (636?)<sup>14</sup> und der sog. *Typos* von 648<sup>15</sup> – dem Anathema unterworfen und schließlich auch noch der als Häresiarch ausgemachte Bischof Theodor von Pharan († vor 638).<sup>16</sup> Sie alle wurden in eine Reihe gestellt mit Sabellius, Arius, Nestorius, Eutyches u.a.<sup>17</sup> Alle von der Lateransynode Anathematisierten waren Anhänger der chalcedonensischen Orthodoxie! Die Radikalität dieser Maßnahme war ohne Beispiel in der bisherigen Geschichte der Kirche!

Wie konnte es dazu kommen, dass eine theologische Streitfrage unter den Anhängern aller bisherigen fünf Ökumenischen Konzile soweit eskalierte? Warum gelang es nicht, zu einem Konsens zu kommen? Im folgenden werde ich zuerst den Weg ins Schisma skizzieren. In einem zweiten Schritt werde ich den theologischen Dissens benennen? Im letzten Abschnitt soll deutlich werden, dass *ein* wesentlicher Grund für diese Entwicklung – es gibt noch andere!<sup>18</sup> – im theologischen Selbstverständnis des Maximus zu suchen ist.

---

<sup>10</sup> Jan Louis van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715)*, Amsterdam 1972, 1-56; Winkelmann, Streit (wie Anm. 3), S. 258-260.

<sup>11</sup> *PmbZ*, Nr. 6386; van Dieten, *Geschichte* (wie Anm. 10), 57-75; Christian Boudignon, „Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?“, in: Jacques Noret, Bart Janssens, Bram Roosen, Peter van Deun, *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to J. Noret for his 65th Birthday* (OLA 137), Leuven u.a. 2004, 11-43.29-31.

<sup>12</sup> *PmbZ*, Nr. 5763.

<sup>13</sup> *PmbZ*, Nr. 4213; Phil Booth, „The Last Years of Cyrus, Patriarch of Alexandria († 642)“, in: *Travaux et Mémoires* 20/1 (2016), S. 509-558.

<sup>14</sup> Franz Dölger/Andreas E. Müller, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*. I,1 Regesten 565-867, 2. Aufl. besorgt u. Mitarbeit v. Johannes Preiser-Kapeller u. Alexander Riehle v. Andreas E. Müller, München, 2009, Reg. 211; Winkelmann, Streit (wie Anm. 3), Nr. 50; Booth, Crisis (wie Anm. 8) 239-241, hat unter Berufung auf Jankowiak, *Essai d'histoire* (wie Anm. 9), S. 146-149, die *Ekthesis* jetzt auf das Jahr 636 datiert.

<sup>15</sup> Dölger/ Müller, *Regesten* (wie Anm. 14), Reg. 225; Winkelmann, Streit (wie Anm. 3), Nr. 106.

<sup>16</sup> Werner Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung zu Theodor von Pharan und seiner Zeit als Einführung in die Alte Dogmengeschichte*, Berlin 1957; Lange, *Mia Energeia* (wie Anm.9), S. 540-542.

<sup>17</sup> Die ganze Reihe umfasst: Σαβέλλιον, Ἄρειον, Εὐνόμιον, Μακεδόνιον, Ἀπολιναρίου, Πολέμωνα, Εὐτυχέα, Διόσκορον, Τιμόθεον τὸν Αἴλουρον, Σεβήρον, Θεοδόσιον, Κόλλουθον, Θεμέστιον, Παῦλον τὸν Σαμοσατέα, Διόδωρον, Θεόδωρον, Νεστόριον, Θεόδουλον τὸν Πέρσην, Ὠριγένην, Δίδυμον, Εὐάγριον καὶ ἀπλῶς τοὺς ἄλλους ἅπαντας αἰρετικοὺς: *ACO* ser.II 2,1, S. 378,29-384,25; 380,5-12.

<sup>18</sup> S.u. Anm. 90.

## I. Der Weg ins Schisma

Kaiser Herakleios (610-641)<sup>19</sup> kam im gleichen Jahr 610 an die Macht, in dem auch Patriarch Sergios von Konstantinopel sein Amt antrat. Beide haben dann zusammen fast drei Jahrzehnte in enger Verbundenheit die Geschicke des Reiches gelenkt. Dessen äußere Bedrohung und der Verlust innerer Ordnung waren die beherrschenden Themen über fast 20 Jahre. Zwischen 611 und 619 eroberten die Perser Syrien, Palästina und Ägypten. Als Herakleios zwischen 622-628 die Perserfeldzüge persönlich leitete, übernahm der Patriarch ein Großteil der politischen Verantwortung in der Hauptstadt. Erst i.J. 628 waren die Perser endgültig besiegt. Seit den zwanziger Jahren suchten beide auch nach einer neuen Möglichkeit, die kirchliche Einheit der gesamten christlichen Reichsbevölkerung wieder herzustellen.<sup>20</sup> Es sollte der letzte Versuch sein, mit den Gegnern der Synode von Chalcedon (451) zu einem Konsens zu kommen. Der Kaiser unternahm schon aus seinen Feldlagern heraus verschiedene Versuche, namhafte Bischöfe der Reichskirche für dieses Projekt zu gewinnen.<sup>21</sup> Mit den Armeniern<sup>22</sup> und den Jakobiten<sup>23</sup> in Syrien trat er in sogar Unionsverhandlungen ein.

Der eigentliche Streit begann im Jahre 633, als dem alexandrinischen Patriarchen Kyros eine Union mit den sog. „Theodosianern“ gelang, einer starken Gruppe sog. „Monophysiten“ Ägyptens.<sup>24</sup> Die Spitzenformulierung der Unionsformel von 633 lautet: es sei in zwei Naturen „*ein und derselbe Christus und Sohn, der das Gottgemäße und das Menschliche durch ein gottmenschliches Wirken bewirkt*“ (ἐνεργουῖντα ... μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ)<sup>25</sup>. Gegen diese Formulierung protestierte Sophronios, damals noch Abt des palästinischen Theodosiosklosters.<sup>26</sup> Er sah

<sup>19</sup> Walter E. Kaegi, *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge, 2003.

<sup>20</sup> Zum Folgenden vgl.: Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), 34-44; van Dieten, *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 179-232; Lange, *Mia Energeia* (wie Anm. 9), S. 531-616.

<sup>21</sup> Insbesondere Kyros von Phasis/Lazike: vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 18.19.20; Lange, *Mia Energeia* (wie Anm. 9), S. 540-553.

<sup>22</sup> Auf der Unionssynode von Theodosiupolis von 631. Vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 25. Lange, *Mia Energeia* (wie Anm. 9), S. 571-575.

<sup>23</sup> Mit dem jakobitischen Patriarchen Athanasios I. Gammala 633/4. Vgl. van Dieten, *Geschichte* (wie Anm. 10), 219-232; Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 24.24a; Lange, *Mia Energeia* (wie Anm. 9), S. 553-566.

<sup>24</sup> Zur Union von 633: Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 27; die Unionsurkunde: *ACO* ser. II, 2,2 p. 594,17-600,20 (Riedinger); Lange, *Mia Energeia* (wie Anm. 3), 575-581; zur Situation in Ägypten in dieser Zeit vgl.: Winkelmann, *Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung*, Bsl. 40 (1979), [Nachdruck in: F. Winkelmann, *Studien zu Konstantin dem Großen und zur byzantinischen Kirchengeschichte*, Birmingham 1993, Nr. IV], 161-182.

<sup>25</sup> *ACO* ser. II 2,2, S.594-600; 598, 20f.: καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργουῖντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα „μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ“.

<sup>26</sup> Zum Folgenden vgl.: Booth, *Crisis* (wie Anm. 8), S209-216.

in dieser Wendung das Bekenntnis zum wahren Menschsein Christi gefährdet und meinte, man müsse zwei Energien, zwei Wirkweisen Christi (δύο ἐνεργείαι), eine göttliche und eine menschlichen bekennen. Sophronios brachte seinen Protest auch Sergios gegenüber vor; es gelang ihm aber nicht, weder diesen noch andere Bischöfe für seinen Widerspruch zu gewinnen.<sup>27</sup> Auf einer Synode in Zypern i.J. 634 unter der Leitung des Erzbischofs Arcadius von Zypern wurde von den Vertretern Roms, Konstantinopels und Alexandriens und Antiochiens die Forderung des Sophronios zurückgewiesen.<sup>28</sup> Damit war auch deutlich geworden, dass in der bisherigen chalcedonensischen Tradition keine Eindeutigkeit in der Frage einer numerischen Aussage über die Energien Christi gegeben war. Man einigte sich aber, auf jede numerische Aussage über die Wirkweisen Christi zu verzichten und stattdessen von dem *einen* Göttlichen und Menschlichen wirkenden Christus zu sprechen (ὁ ἐνεργῶν). Dieser Konsens ging in einen von Sergios und seiner Ortssynode im August 633 gefällten Beschluss ein, die sog. „Pēphos“.<sup>29</sup> In ihr heißt es, dass „*alles gottgemäße und menschengemäße Wirken von einem und demselben fleischgewordenen Gott-Logos ungetrennt hervorgeht und sich auf denselben bezieht.*“<sup>30</sup> Darüber hinaus wurde nun auch jede weitere Rede von einer oder zwei „Energien“ in Christus untersagt.<sup>31</sup> Die Rede von „zwei Wirkweisen“ sei auch deshalb abzulehnen, weil daraus die Annahme von „zwei Willen“ folge, „*denn in ein und demselben Subjekt können nicht zwei Willen existieren, die zugleich und in derselben Hinsicht Entgegengesetztes wollen.*“<sup>32</sup> Damit war bereits ein Jahr nach der alexandrinischen Union von 633 der sog. „Monenergismus“ als theologische Formel obsolet geworden, aber gleichzeitig auch die die Thematik des Willens Christi mit eingeführt worden.

Sowohl Sophronios als auch Maximus haben sich mit dieser Klärung zunächst einverstanden erklärt. Maximus bezeichnete Sergios deshalb sogar als „neuen Mose“.<sup>33</sup> Auf dieser Grundlage informierte Sergios Papst Honorius I. (625–638).<sup>34</sup> Die-

<sup>27</sup> Winkelmann, *Streit* Nr. 26.26a. 29-34.

<sup>28</sup> Zur Synode auf Zypern vgl.: Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr.31.33.34; Lange, *Mia Energeia* (wie Anm. 9), 587-596.

<sup>29</sup> Die Psēphos ist enthalten in dem Schreiben des Sergios an Papst Honorius; vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr.36.40.43.

<sup>30</sup> καὶ πᾶσαν θεοπρεπεῖ καὶ ἀνθρωποπρεπεῖ ἐνέργειαν ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου θεοῦ λόγου ἀδιαίρετως προῖέναι καὶ εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀναφέρεσθαι: *ACO ser.II 2,2*, 542, 6-7.

<sup>31</sup> *ACO ser.II 2,2*, S. 542, 2f.

<sup>32</sup> ... ἀδύνατον γὰρ ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο ἅμα καὶ κατὰ ταυτὸν <ἐναντία> ὑφεστάναι θελήματα: *ACO ser.II 2,2*, S.542,16f.

<sup>33</sup> Maximus Conf., ep. 19 (*PG* 91, 592B10f). Vgl.: Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 43.42.

<sup>34</sup> Sergius Patr., ep. Honor. pp. (*ACO ser.II 2,2*, S. 543,1-546,25). Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 43. Zu Honorius vgl.: Georg Kreuzer, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit*, Stuttgart, 1975; Heinz Ohme, „Wer hat den Dyotheletismus erfunden? Zur Frage der Au-

*Maximus Confessor und der monenergetisch-monotheletische Streit*

ser gab seine Zustimmung zum bisherigen Vorgehen und zum Inhalt der Psephos<sup>35</sup> und schrieb an Sergios: „*Deshalb bekennen wir auch einen Willen des Herrn Jesus Christus*“.<sup>36</sup> Als Sophronios, inzwischen nun Patriarch von Jerusalem, sich in seiner polemischen Inthronistica<sup>37</sup> dennoch gegen den Konsens von Zypern und die Psephos wandte, erließ Kaiser Herakleios i.J. 638 (636?), die sog. *Ektthesis*,<sup>38</sup> um eine Ausweitung des Streites zu verhindern. Es handelt sich dabei um eine theologische Erklärung in Gesetzesform – der Verfasser war sicher Sergios –, die jeden weiteren Streit über das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wirken Jesu Christi verbot und den Konsens in der vermeintlich unstrittigen Bekenntnis zu *einem* einheitlichen Willen und Wollen Christi suchte. Dort heißt es:

„*Wir ... bekennen Einen Willen unsres Herrn Jesus Christus, des wahren Gottes, so dass zu keiner Zeit sein mit Vernunft beseeltes Fleisch getrennt und aus eigenem Antrieb gegen die Weisung des mit ihm hypostatisch geeinten Gott-Logos seine natürliche Bewegung vollzog, sondern wann, wie und soweit sie der Gott-Logos selbst wollte.*“<sup>39</sup>

Nun aber griff Maximus in den Streit ein, der immer weiter eskalierte, so dass Kaiser Konstans II. (641-668)<sup>40</sup> im Jahre 648 ein weiteres Gesetz, den sog. „Typos“, erließ, das ohne theologische Ausführungen zur Christologie jede weitere öffentliche und die Gegner als Häretiker diffamierende Auseinandersetzung über die Anzahl von Wirkweisen und Willen in Christus unter Androhung hoher Strafen verbot.<sup>41</sup> Worin bestand der theologische Dissens?

## II. Der theologische Dissens

Die Frage, um die es in dem nun ausbrechenden Streit ging, war folgender: Wie verhalten sich göttliches und menschliches Wirken, göttlicher Wille und

---

thentizität der Apologia Honorii Papst Iohannes' IV. (640–642)“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 110 (2017) im Druck.

<sup>35</sup> Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 43.44.

<sup>36</sup> Hororius I., ep. Sergio Patr.: *ACO* ser. II 2,2 p. 550,16–17 (Riedinger): ὅθεν καὶ ἐν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

<sup>37</sup> Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 45. Allen, *Sophronius of Jerusalem* (wie Anm. 8).

<sup>38</sup> *ACO* ser.II 2,1, S.156-162. Vgl. Winkelmann, *Streit* (wie oben Anm. 3), Nr. 50.

<sup>39</sup> ἐν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ὁμολογοῦμεν, ὡς ἐν μηδενὶ καιρῷ τῆς νοερῶς ἐψυχωμένης αὐτοῦ σαρκὸς κεχωρισμένως καὶ ἐξ οικείας ὀρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι τοῦ ἠνωμένου αὐτῆ καθ' ὑπόστασιν θεοῦ λόγου τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ' ὅποτε καὶ οἶαν καὶ ὄσιν αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος ἠβούλετο (*ACO* ser. II 2,1, S.160, 25-29).

<sup>40</sup> PmbZ Nr. 3691; Vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), S. 221-224.

<sup>41</sup> *ACO* ser.II 2,1, S. 208,3-210,15. Vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 106.



menschlicher Wille in der Person Jesu zueinander? Auf der Grundlage der christologischen Grundentscheidung von Chalcedon von der *einen* Hypostase und Person Christi in zwei Naturen war bislang theologisch ungeklärt, ob die *energeia* Christi – also die Wirkkraft und das konkrete Wirken Christi und sein *thelema*, sein Wille und sein konkretes Wollen an die „Hypostase“ bzw. „Person“ oder an die jeweilige „Natur“ des Gottmenschen gebunden sind. Die große Mehrheit der leitenden kirchlichen Theologen dieser Zeit, Sergios, Pyrrhos, Paulos, Honorius, Kyros und ihre Anhänger wollten neben dem Bekenntnis zur göttlichen und menschlichen Natur in Christus keine „Zweiheit“, keinen Dualismus im konkreten Handeln, Wirken und Wollen der konkreten *einen* Person aussagen, um ein Zerreißen der Einheit der Person Jesu Christi in zwei Subjekte auszuschließen, weil man darin „Nestorianismus“ erblickte. Menschliches Wollen dachten sie zuerst als im Widerspruch zu Gott stehend und schlossen deshalb ein solches Wollen bei Christus aus. Ihre Perspektive auf das Handeln und Wollen Jesu war gleichsam auf dem konkreten Vollzug des Wirkens gerichtet, auf das Ergebnis seines jeweiligen Tuns. Insofern das Leben des Gottessohnes von der Geburt bis zur Auferstehung ganz und uneingeschränkt davon bestimmt war, das Heil der Menschen zu wirken, und wegen seiner ungetrennten Einheit mit Gott auch kein Schwanken zwischen Bösem und Gutem in seinem Wollen zu finden war und sein Wollen sich Gott nicht widersetzte, kam für sie mit Selbstverständlichkeit nur die theologische Aussage eines einheitlichen Wirkens und Wollens Jesu Christi in Frage.

Gegen die Rede von der *einen energeia* und dem *einen thelema* Christi aber stellte sich seit ca. 640/1 Maximus mit seinen Schülern. In seinen sog. *Opuscula theologica et polemica* 6<sup>42</sup>, 7<sup>43</sup> und 20<sup>44</sup> hat Maximus erstmals seine Lehre entwickelt. Ebenfalls auf der Grundlage der chalcedonensischen Zwei-Naturen-Lehre und einem von seinen Merkmalen her definierten ontologischen Naturbegriff propagierte Maximus die theologische Notwendigkeit der Rede von einem „doppelten“ oder zweifachen „naturhaften“ Willen (θέλημα φυσικόν) und einer zweifachen „naturhaften“ Wirkweise (φυσικὴ ἐνέργεια) des *einen* Christus. Man bezeichnet dies deshalb als „Dyotheletismus“ und „Dyenergismus“. Die beiden Naturen Christi sind nach Maximus stets zu unterscheiden, auch wenn sie durch wechselseitiges Zusammenwachsen und gegenseitige Durchdringung in der Perichorese zu einem

---

<sup>42</sup> Vgl. dazu: Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 66; Marek Jankowiak/Phil Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, in: Allen/Neil, *Handbook* (wie Anm. 5), 19-83; Nr. 59.

<sup>43</sup> Vgl. dazu: Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 59; Jankowiak/Booth, „A New Date-List“ (wie Anm. 5), Nr. 41.

<sup>44</sup> Vgl. dazu: Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 60; Jankowiak/Booth, „A New Date-List“ (wie Anm.5), Nr. 42.

*Maximus Confessor und der monenergetisch-monotheletische Streit*

einheitlichen Wirken und Wollen vollständig vereint seien.<sup>45</sup> Die theologische Perspektive des Maximus in der Energien- und Willensfrage war also zuerst auf den uneingeschränkten ontologischen Wesensbestand der beiden Naturen Christi gerichtet. Für die menschliche Natur Christi unterstrich er, dass zu ihr der menschliche Leib und die vernunftbestimmte Geistseele gehören und damit das Vermögen und die Fähigkeit zu Handeln und zu Wollen. Weil diese menschliche Natur unverwandelt und unvermischt in der Einheit mit der göttlichen Natur blieb, wandte sich Maximus gegen die Formeln der einen *energeia* und dem einen *thelema* Christi. Er unterstellte den Vertretern der Lehre des einen Willens Christi, die man dann „Monenergismus“ und „Monotheletismus“ nannte, dass diese jeden Unterschied zwischen einem den Naturen zuzuordnenden Wirk- und Willensvermögen leugnen und nur einen göttlichen Willen Christi lehren. Dies hätte zur Folge, dass sie damit ein der menschlichen Natur zuzuordnendes Wirk- und Willensvermögen leugnen und so schließlich den Unterschied der Naturen aufheben. Dies ist jedoch nachweislich nicht der Fall gewesen. Der Vorwurf des Maximus aber lautet damit: Verrat am IV. Ökumenischen Konzil von Chalcedon und Monophysitismus!

Neben dieser theologischen Zuspitzung hat Maximus nun allerdings diese Kontroverse auch mit sehr fragwürdigen und äußerst provozierenden Maßnahmen bis zum Äußersten eskalieren lassen. Ich nenne nur drei. Maximus hat offensichtlich den Usurpationsversuch des Exarchen von Africa, Gregorios, im Jahre 645/6 unterstützt, in der Hoffnung, so die Herakleios-Dynastie ablösen zu können und eine Wende in der Kirchenpolitik zu erreichen.<sup>46</sup> In Absprache mit Papst Theodoros I. (642-649)<sup>47</sup> wurde weiterhin der in Konstantinopel als Patriarch abgesetzte Pyrrhos (638–641.654) im Rahmen einer öffentlichen Disputation<sup>48</sup> von ihm zum

<sup>45</sup> Maximus Conf., *Opusc. theol. et pol.* 6: PG 91, 68A; *Opusc. theol. et pol.* 7: PG 91, 76A, 80C, 84B, 88A; *Opusc. theol. et pol.* 20: PG 91, 233AB; 237CD. Vgl. näherhin: Felix Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Freiburg (CH), 1980; Guido Bausenhardt, „In allem uns gleich außer der Sünde“. *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 5), Mainz 1992; Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, 1996; Jean-Claude Larchet, *Saint Maxime le Confesseur*, 2003; Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, 2004.

<sup>46</sup> Vgl.: John F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1997, 306-307; van Dielen, *Geschichte* (wie Anm. 10), 83-85; Brandes, „Juristische“ Krisenbewältigung (wie Anm. 3); Ders., „Konstantin der Große in den monotheletischen Streitigkeiten des 7. Jh.s“, in: Eleonora Kountoura-Galake (Hg.), *The Dark Centuries of Byzantium [7th–9th. c.]*, Athen 2001, S. 89–107; Heinz Ohme, „Der lange Widerstand gegen eine offizielle Heiligenverehrung des Maximus Homologetes (†662) im Byzantinischen Reich“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 109 (2016), S. 109-150.

<sup>47</sup> PmbZ, Nr. 7769.

<sup>48</sup> *Disputatio Maximi Conf. cum Pyrrho*: PG 91, 288-353; Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 3), Nr. 91; Jaques Noret, „La rédaction de la *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698) de Saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655?“, in: *Analecta Bollandiana* 117 (1999) S. 291–296.



Prof. Dr. Heinz Ohme

Dyothelietismus „bekehrt“, um dann in Rom als Konstantinopler Gegenpatriarch eingesetzt zu werden.<sup>49</sup> Schließlich hat Maximus zusammen mit in Rom versammelten palästinischen Mönchen ab 646/7 in Kooperation mit demselben Papst den gesamten Aktext der Lateransynode vorbereitet, kompiliert und dessen Übersetzung ins Lateinische überwacht. Dieser Text war damit „ein rein literarisches Produkt“ und lag bereits vor Beginn der Synode weitgehend abgeschlossen vor.<sup>50</sup> Der von der Synode dogmatisierte und in den Reden des Papstes und der Bischöfe vertretene Dyothelietismus entspricht bis in einzelne Formulierungen hinein vollständig der Argumentation des Maximus.

Warum konnte diese theologische Kontroverse nun nicht auf theologischem Wege geklärt werden? Warum ist es innerhalb von ca. 10 Jahren zu einer so dramatischen Eskalation gekommen, dass die Einheit der Kirche ab 649 verloren war und erst sehr mühsam mehr als 30 Jahre später auf dem VI. Ökumenischen Konzil i.J. 680/1 wieder hergestellt werden konnte?

### III. Die Theologie des Maximus und das Schisma

Maximus hat im „Monenergismus“ und „Monothelietismus“ eine „gotteslästerliche Häresie“<sup>51</sup> erblickt. Er bezeichnete sie als eine „Krankheit, mit der Sergios auf vielfältige Weise die Allgemeinheit angesteckt und der heiligen Kirche aufs schwerste Schaden zugefügt hat“.<sup>52</sup> Der christliche Glaube und das Heil der Menschheit seien im Kern, in Frage gestellt. Jede Verständigung wäre deshalb Verrat am Glauben.<sup>53</sup>

In der älteren Forschung wurde der monenergetisch-monothelietische Streit häufig einseitig auf die innenpolitischen Absichten der byzantinischen Kaiser und Patriarchen zurückgeführt<sup>54</sup> und die theologische Problematik bagatellisiert. Man

---

<sup>49</sup> PmbZ, Nr. 6386; van Dieten, *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 57–75.

<sup>50</sup> Rudolf Riedinger, „Aus den Akten der Lateransynode (1976)“, in: Ders., *Kleine Schriften zu den Konzilsakten des 7. Jahrhunderts* (Instrumenta Patristica 34), Turnhout 1998, 3–24.23; Ders., *Griechische Konzilsakten auf dem Weg ins lateinische Mittelalter* (1977), in: a.a.O., 41–92.47. Heinz Ohme, „Was war die Lateransynode von 649? Was sollte sie sein?“, in: *Annuario Historiae Conciliorum* 48 (2016), im Druck.

<sup>51</sup> τῆς τοιαύτης αἰρέσεως τὸ βλάσφημον: *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91,304B).

<sup>52</sup> Ἐπειδὴ Σεργίου πολυτρόπως τὴν οἰκείαν νόσον ἐν τῷ κοινῷ προθέντος, καὶ τὸ πλεῖστον τῆς ἐκκλησίας λυμνημένου ...: *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 333AB).

<sup>53</sup> Vgl. : *Relatio motionis* 135–141. 353ff. (CChr.SG 39, 23.39 Allen/Neil).

<sup>54</sup> Es handelte sich in dieser vornehmlich von protestantischer Seite vertretene Sicht im Wesentlichen um eine „kaiserliche“ Häresie der Reichskirche und ihrer Patriarchen. Vgl. z.B.: A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, <sup>4</sup>1909, 426; Elert, *Ausgang der altkirchlichen Christologie* (wie Anm. 16), S. 231.237.242. Dieser Sicht wird heute nur noch zwei orthodoxen Theologen

*Maximus Confessor und der monenergetisch-monotheletische Streit*

erblickte im Monotheletismus eine „Vermittlungstheologie“<sup>55</sup>, die von den Kirchenpolitikern des 7. Jahrhunderts künstlich eingeführt wurde, um die kirchliche Einheit mit den „Monophysiten“ nach dem Sieg über die Perser wieder herzustellen zu können. Davon kann aber nach den neuesten Forschungen keine Rede mehr sein. Ebenso unzutreffend ist die seit der Lateransynode aufgekommen Behauptung<sup>56</sup>, dass Theodor von Pharan der Urheber des Monenergismus gewesen sei, eine Behauptung, die ihn zum „Häresiarchen“ noch in den Anathematismen des VI. Ökumenischen Konzils werden ließ.<sup>57</sup> Demgegenüber konnte in der neueren dogmengeschichtlichen Forschung gezeigt werden, dass das Energien- und Willensproblem seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts im Kontext der sog. neuchalkedonischen Christologie ins Blickfeld der Theologen geriet.<sup>58</sup> Der sog. Monenergismus und Monotheletismus gehört in die theologische Tradition einer sog. „kyrillischen“ Deutung und Rezeption der Definitio von Chalcedon. Dieser neuchalkedonischen Christologie ist es „um eine konkrete Auffüllung des Begriffes des ‚Hypostase‘“ gegangen, woraus sich die „Theorie einer hypostatischen Energie und eines hypostatischen Willens“ entwickelt hat. Diese theologische Entwicklung erfolgte vor Theodor von Pharan ausgehend von Leontios von Byzanz († 543) über Leontios von Jerusalem († nach 544), Kaiser Justinian (537-565),

---

vertreten: Bathrellos, *The Byzantine Christ* (wie Anm. 45); Cyrill Hovorun, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden 2008.

<sup>55</sup> Dass die Formeln der ägyptischen Union von 633 und der Ekthesis dem Anliegen der „Monophysiten“ stark entgegenkamen, ist davon unbenommen. So findet sich z.B. auch bei Severus von Antiochien auf der Grundlage seiner Mia-Physis-Theologie eine Lehre von der *mia energeia*: Lange, *Mia Energeia* (wie Anm. 9), 153-158. Man wird dabei aber nicht übersehen dürfen, dass die Ablehnung der severianischen Theologie allen Monotheleten gemeinsam ist: Für Sergios z.B. ist die Lehre des Severos eine ἀρρεσις und δυσσέβεια (*ACO* ser. II 2,2, S. 534, 13f.15.18).

<sup>56</sup> Dort zuerst formuliert von Bischof Stephan von Dor auf: *ACO* ser. II 2,1 p.38,10-46,36. ibs. 38,26; genauso Maximus: *Opuscula theol. et polem.* 10 (*PG* 91,133-137.136B-D). Sie wurde bereits von Elert, *Ausgang der altkirchlichen Christologie*, (wie Anm. 16), S. 185-229, widerlegt.

<sup>57</sup> *ACO* ser.II 2,1, S.380, 22f.384,2; ser.II 2,2, S.578, 23-589,3.

<sup>58</sup> Siegfried Helmer, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes* (Theol. Diss), Bonn 1962; Stephan Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz*, München 1968; Patrick Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979; Heinzer, *Gottes Sohn* (wie Anm. 45), S. 59-116; Bausenhardt, *In allem uns gleich* (wie Anm. 45), 45-110; Karl-Heinz Uthemann, „Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus“, in: ders., *Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Theologie als Beiträge zu einer historischen Theologie*, AKG 93, Berlin/New York 2005, S.207-255; ders., „Das anthropologische Modell der hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas“, a.a.O., S. 103-196. Vgl. auch Patrick Gray, Art. „Neuchalkedonismus“, *TRE* 24 (1994), S. 289-296.

Prof. Dr. Heinz Ohme

Patriarch Menas von Konstantinopel (536-552) und Papst Vigilius (537-555) bis zu Patriarch Anastasios von Antiochien (557-570. 593-598).<sup>59</sup>

Weiterhin ist inzwischen deutlich geworden, dass hinter den Unionsversuchen von Sergios und Kyros und den weiteren Maßnahmen im Wesentlichen eine geistliche und theologische Motivation stand. Denn es ging ihnen und anderen um die Anwendung des in der kirchlichen Tradition bereits fest verankerten Handlungsprinzips der sog. *Oikonomia*.<sup>60</sup> Dieses versteht sich bekanntlich als Fortsetzung des göttlichen Gnadenhandelns in Anwendung des Liebesgebotes, wodurch von der *Akribeia* als präziser Durchsetzung kirchlicher Normen abgesehen werden kann, wenn die Glaubens- und Lehrsubstanz nicht in Frage gestellt ist. Unter dieser Bedingung war die *Oikonomia* durchaus auch in Fragen der Lehrformulierung möglich. Dies macht die Schrift *Περὶ Οἰκονομίας* des chalcedonischen Patriarchen von Alexandrien Eulogios (581-607) deutlich,<sup>61</sup> die nur wenige Jahrzehnte zuvor entstanden war und die erste systematische Abhandlung über die kirchliche *Oikonomia* darstellt, in der ältere Traditionen zusammengefasst wurden. Danach gab es eine ganze Reihe kirchlich anerkannter Handlungsoptionen, wie im Falle von Differenzen bei Lehrformulierungen verfahren werden könne. Es sei nach Eulogios alles daran zu setzen, die kirchliche Einheit und *Communio* zu bewahren und vor der ständig als Gefahr drohenden menschlichen Streitsucht und Rechthaberei zu schützen. Der üblichen Methode folgend machte Eulogios dies mit patristischen *Testimonia* deutlich, die fest in der kirchlichen Tradition verankert waren und mit den Namen der bedeutendsten Träger kirchlicher Orthodoxie verbunden waren, allen voran mit Athanasios von Alexandrien, Basilios von Caesarea, Gregor von Nazianz und Kyrill von Alexandrien. Die Prämisse jeder Praktizierung von *Oikonomia* in Lehrfragen ist danach die Unantastbarkeit des Dogmas. Das bedeutet, dass die vollgültigen und durch die Entscheidungen der bis dahin fünf Ökumenischen Synoden auch rechtsgültig in Geltung stehenden Lehrformulierungen (das *κύριον δόγμα*), in denen die zentralsten Elemente des Glaubens enthalten sind, nicht Schaden nehmen dürfen. Von diesem „Innenbereich“ des unverhandelbaren Dogmas deutlich zu unterscheiden sei aber ein „Außenbereich“, der dessen Formulierung durch Ausdrücke, Worte, Begriffe (*φωναί, λέξεις, ὀνόματα* und

---

<sup>59</sup> Vgl. Uthemann, „Neuchalkedonismus“ (wie Anm. 58), S. 377.379.384.385-403.411f. ders., „Das anthropologische Modell“ (wie Anm. 58), S. 157-169 (III. Die Hypostase als wirkende und wollende Subsistenz).

<sup>60</sup> Vgl. dazu: Ohme, *Oikonomia* (wie Anm. 10), 308-343.

<sup>61</sup> Wie sein gesamtes Werk ist auch dieses nur durch die Beschreibung des Photios bekannt ist (cod. 227; 111-114 Henry IV). Vgl. Richter, *Oikonomia, Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert* (AKG 90), Berlin/New York 2005, 492-496; Zum Folgenden: Ohme, *Oikonomia* (wie Anm. 10), 325-332.

ρήματα) betrifft.<sup>62</sup> Die „Sache“ sei von den Worten zu unterscheiden. Denn das Heil liege nicht in Worten, sondern in der Sache! Für die Wortwahl gelte, dass bei Lehrkontroversen grundsätzlich in Rechnung zu stellen sei, dass derselbe Glaube lehrmäßig auch durch unterschiedliche Begriffe formuliert werden kann. Hier gebe es nun die Möglichkeit, auf die Verwendung einzelner Aussagen zu verzichten und auch andere zu verwenden und insofern „Nachsicht“ und „Entgegenkommen“ zu praktizieren, wenn dies dem hohen Wert der Einheit dienlich sei.

Ich will dies am Beispiel der alexandrinischen Unionsurkunde<sup>63</sup> von 633 verdeutlichen. Dort wird in 9 Anathematismen ein gemeinsames christologisches Bekenntnis formuliert, das die Zwei-Naturen-Lehre Chalcedons im Rückgriff auf die 14 Anathematismen des V. Ökumenischen Konzils von 553 formuliert. Die Synode von Chalcedon wird zwar formal nicht erwähnt, es wird aber überhaupt keine der in Geltung stehenden Ökumenischen Synoden genannt, sondern eine knappe inhaltliche Zusammenfassung von deren Kernaussagen geboten. Dazu gehören die Aussagen des Nicaenoconstantinopolitanums (Keph. 1-2) und des Bestätigung des Theotokos-Prädikats des III. Ökumenischen Konzils (Keph. 5). Darüber hinaus liegt das Schwergewicht aller weiteren christologischen Formulierungen ganz auf der Betonung der Personseinheit Jesu Christi. Dies erfolgt durch mehrfache Betonung, dass Christus „einer aus der heiligen wesensgleichen Dreieinigkeit“ ist (Keph. 2.6.7).<sup>64</sup> Die Einung der Naturen wird als „hypostatische“ bekannt (ἔνωσις καθ’ ὑπόστασιν: Keph. 4.7)<sup>65</sup> und die Hypostase als „zusammengesetzte“ (σύνθετον: (Keph. 6).<sup>66</sup> Daneben wird nun auch die kyrillische Formel der „naturhaften Einung“ (ἔνωσις φυσική: Keph. 4) eingeführt. Weiterhin wird die „kyrillische Formel“ der „einen fleischgewordenen Natur des Gott-Logos“ (Keph. 6)<sup>67</sup> verwendet, ebenso das „aus zwei Naturen“ und „in zwei Naturen“ (ἐκ δύο φύσεων“ und ἐν δυσι φύσεσιν: Keph. 6.7)<sup>68</sup>, ebenso der erkenntnistheoretische Vorbehalt einer Unterscheidung der Naturen „allein in der gedanklichen Betrachtung“ (θεωρία μόνη) (Keph. 7).<sup>69</sup> Die 12 Anathematismen Kyrills werden

<sup>62</sup> Hier liege der Anwendungsbereich der οἰκονομία περί τι τῶν ἕξωθεν αὐτοῦ (sc. τοῦ δόγματος) χώραν: Photius, *Bibliotheca* cod. 227 (112,30-37 Henry IV).

<sup>63</sup> *ACO* ser. II, 2,2, S. 594,17-600,20 (Riedinger).

<sup>64</sup> Vgl. *ACO* ser. II 2,2, S.596,6; 598,8.13 mit: Concilium Constantinopolitanum II (553), Anathema 10.

<sup>65</sup> Vgl. *ACO* ser. II 2,2, S.596,19f.; 598,23 mit: Concilium Constantinopolitanum II (553), Anathema 4.

<sup>66</sup> Vgl. *ACO* ser. II 2,2, S.598, 7 mit: Concilium Constantinopolitanum II (553), Anathema 4.

<sup>67</sup> Vgl. *ACO* ser. II 2,2, S.598, 6 mit: Concilium Constantinopolitanum II (553), Anathema 8.

<sup>68</sup> Vgl. *ACO* ser. II 2,2, S.598, 5.12 mit: Concilium Constantinopolitanum II (553), Anathema 7.8.

<sup>69</sup> Vgl. *ACO* ser. II 2,2, S.598,22 mit: Concilium Constantinopolitanum II (553), Anathema 7.

rezipiert (Keph. 8)<sup>70</sup> und die Verurteilung Theodoret's, des Ibas und Theodors von Mopsuestia (Keph. 9)<sup>71</sup>. Die vier negativen Bestimmungen von Chalcedon „unvermischt und unverwandelt, ungeteilt und ungesondert (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως und ἀχωρίστως) werden mehrfach gebracht (Keph. 4.6.7.)<sup>72</sup>, ebenso die sog. „doppelte Homousie“ (Keph. 4.6)<sup>73</sup> und die vollkommene Gottheit und vollkommene Menschheit Christi (Keph. 7)<sup>74</sup>.

Ein wesentliches Anliegen der Unionsformel von 633 bestand offensichtlich darin, die Formeln Kyrills gleichberechtigt zur Geltung zu bringen und die Einheit der Person Jesu Christi zu betonen. Allein um dieses Anliegen zu unterstreichen, wurde anscheinend auch noch die Formel von dem „einen gottmenschlichen Wirken Christi“ hinzugefügt, an der sich dann der Streit entzündete.

Die *Oikonomia* dieser Unionsformel bestand demnach im Wesentlichen darin, 1. auf eine namentliche Erwähnung der Synode von Chalcedon zu verzichten und 2. auch die Formel Kyrills von der „naturhaften Einung“ (ἔνωσις φυσική) der beiden Naturen zuzulassen. Die erste *Oikonomia* wird durch die inhaltlich Bestätigung aller christologischen Kernaussagen des IV. und V. Konzils ausgeglichen; die zweite wird möglich, indem die kyrillische Formel durch ein explikatives καὶ mit der „hypostatischen Einung“ (ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν) verbunden und so orthodox gedeutet wird (Keph. 4).<sup>75</sup> Das knappe Unionsdokument von 633 stellt somit m.E. eine durchaus respektable Konsensformulierung dar, in der das vorrangige Anliegen der Antichalcedonenser, nämlich die Einheit der Person Jesu Christi zu wahren, naturgemäß deutlich aufgenommen werden musste – wenn man sie denn gewinnen wollte!

In ähnlicher Weise stand hinter der Psephos des Sergios, der Ekthesis und dem Typos das Konzept der *Oikonomia*.<sup>76</sup> Maximus aber lehnte hier jede *Oikonomia* ab, weil seiner Meinung nach dadurch „der Irrglaube zusammen mit dem rettenden Glauben abgeschafft wird“, was die „völlige Trennung von Gott“ bedeutete.<sup>77</sup> Er bezeichnete die Union von 633 als „Neuerungen“ (καινοτομῖαι), und die folgenden Entscheidungen als „Änderungen, Zusätze und Abstriche“ am Glau-

<sup>70</sup> Vgl. *ACO* ser. II 2,2, S.600,10f. mit: Concilium Constantinopolitanum II (553), Anathema 13.

<sup>71</sup> Vgl. *ACO* ser. II 2,2, S.600,15ff. mit: Concilium Constantinopolitanum II (553), Anathema 12-14.

<sup>72</sup> Vgl. *ACO* ser. II 2,2, S.596,20; 598,7.23ff.

<sup>73</sup> Vgl. *ACO* ser. II 2,2, S.596,19; 598,8.

<sup>74</sup> Vgl. *ACO* ser. II 2,2, S.598,16f.

<sup>75</sup> Vgl. *ACO* ser. II 2,2, S.596,19f.; 598,23.

<sup>76</sup> Vgl. dazu im einzelnen: Ohme, *Oikonomia* (wie Anm. 10), 310-324.

<sup>77</sup> Εἰ δὲ οἰκονομίας χάριν συναναρεῖται τῇ κακοπιστίᾳ ἢ σωτήριος πίστις, χωρισμὸς Θεοῦ παντελής, ἀλλ' οὐχ ἔνωσις ἐστὶ τὸ τοιοῦτον εἶδος τῆς λεγομένης οἰκονομίας: *Relatio motionis* 162-164 (CChr.SG 39, 25 Allen/Neil).

*Maximus Confessor und der monenergetisch-monotheletische Streit*

ben<sup>78</sup> und forderte deren Beseitigung sowie die Anathematisierung aller, die dafür die Verantwortung trügen, als Voraussetzung jeder kirchlichen Gemeinschaft.

Hinter diesem Konflikt über die Anwendung der kirchlichen *Oikonomia* wird nun weiterhin ein grundsätzlicher Dissens über die Bedeutung theologischer Erkenntnisse und Aussagen deutlich. Es geht um das Verhältniss von Dogma und Theologumenon. Denn die chalcedonensischen Unionstheologen des 7. Jh.s beharrten auf einem prinzipiellen Unterschied zwischen theologischen Distinktionen und kirchlicher Lehre, zwischen Theologumenon und Dogma. In diesem Sinn äußerten sich Sergios<sup>79</sup> und Papst Honorius, und auch noch der Typos von 648.

Honorius schrieb an Sergios:

*„Man darf das nicht in kirchliche Dogmen verwandeln, was weder Synoden überprüft, noch authentische kanonische (Synoden) zu erklären beschlossen haben, so dass es jemand wagen könnte, eine oder zwei Energien bei unserem Herrn Jesus Christus (öffentlich) zu verkünden. Diese scheinen weder die evangelischen noch die apostolischen Schriften, noch auch ... Synodalentscheidungen festgelegt zu haben.“* „Es ist nicht hilfreich, wenn das in kirchliche Dogmen übertragen wird, was jeder einzelne in der überfließenden Fülle seines eigenen Denkens als eigene Meinung vorträgt.“<sup>80</sup>

Im Typos heißt es:

*„Wir sind darauf bedacht, die Streitsucht wegen der vorliegenden Fragen zu zähmen und dass man diesbezüglich sich danach richte und sich allein genügen lasse an den Göttlichen Schriften und den Überlieferungen der fünf heiligen ökumenischen Synoden und – ohne Besserwisserei - (auch) an den einfachen Aussagen und Ausdrücken der bewährten heiligen Väter, deren Lehren (τὰ δόγματα) Richtlinien und Vorschriften (κανόνες τε καὶ νόμοι) der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Gottes sind, ohne ihnen etwas Eigenes anzufügen oder etwas wegzunehmen und ohne sie nach dem eigenen Interesse zu interpretieren. [...] Niemandem von allen, die bisher Einen Willen und Eine Energie oder zwei Willen und zwei Energien gelehrt haben, soll deswegen irgendein Vorwurf gemacht werden oder eine Anklage erhoben werden.“<sup>81</sup>*

Dieser Typos war kein „von oben“ angeordnetes theologisches „Diskussionsverbot“, sondern er verordnete ein Moratorium in der Streitfrage mit der Absicht, zu einer friedliche Verständigung zu kommen. Um dies deutlich zu machen ordnete er sogar an, dass die *Ekthesis* von 638, die bis dahin im Narthex der Hagia

<sup>78</sup> *Disputatio Bizyae* 97-106 (CChr.SG 39, 83 Allen/Neil).

<sup>79</sup> Vgl.: *ACO* ser. II 2,2, S. 544,9-16 (Riedinger).

<sup>80</sup> *ACO* ser.II 2,2, S. 554,3-6.9f.; 552,24 (Riedinger).

<sup>81</sup> *ACO* ser.II 2,1, S. 208, 25-31.33-35 (Riedinger).



Sophia angeschlagen war, abgehängt und damit aufgehoben wurde. Das bedeutete, dass auch monotheletische Formeln ab sofort nicht mehr öffentlich vertreten werden durften! Damit aber wurde die Frage einer angemessenen numerischen Verwendung des *Energieia*- und Willensbegriffes in der Christologie auf eine deutlich niedrigere Stufe als das Dogma der Kirche gestellt. Die umstrittenen Begriffe haben für den *Typos*, Honorius und Sergios eine andere Dignität als die Aussagen der Hl. Schrift und die dogmatischen Entscheidungen der fünf Synoden. Das bedeutet, dass damit sowohl die *Ekthesis* wie die Unionsformel von 633 als auch die die *Psephos* und der *Typos* selbst nicht als endgültig bestehende und rechtsgültig feststehende und in diesem Sinne vollgültige dogmatische Formulierung „im eigentlichen Sinne“ (κύριον δόγμα) verstanden werden sollten.<sup>82</sup>

Für Maximus aber gab es eine solche Unterscheidung zwischen Theologumennon und Dogma offensichtlich nicht – jedenfalls was seine eigenen Überzeugungen betraf.<sup>83</sup> Das vom *Typos* verordnete öffentliche Schweigen über eine *numerische* Verwendung des *Energieia*- und Willensbegriffes deutet er als „Aufhebung“ (ἀναίρεσις) und „Beseitigung“ (ἀφαίρεσις) der Begriffe überhaupt.<sup>84</sup> Schweigen sei „Aus-dem-Wege-Räumen“, „Verschwinden-Lassen“, „Abschaffen“, ja sogar „Verleugnen“,<sup>85</sup> weil es die Nicht-Existenz des mit den Begriffen Bezeichneten zur Folge habe.<sup>86</sup> Er unterstellte damit, dass durch das Moratorium des *Typos* die Verwendung der Begriffe „Wirken“ und „Wille“ bei Christus abgeschafft werden sollten und damit auch sein Wirken und sein Wille überhaupt! Demgegenüber wird von ihm „das präzise Bekenntnis des Glaubens“ (ἀκριβῆς ὁμολογία τῆς πίστεως) gefordert, das für Maximus mit seinen Theologumena identisch ist. Den *Typos*, die *Ekthesis* usw. behandelt er als Dogma (κύριον δόγμα). Die Sanktionierung seiner Theologie durch die päpstlich geleitete Lateransynode von 649, war eine wesentliche Grundlage seiner Überzeugung, dass seine theologischen Erkenntnisse Dogma der Kirche seien. Er hat dies Synode deshalb sogar den bisherigen Ökumenischen Synoden als sechste zugeordnet.<sup>87</sup> Wegen dieser Synode hat er auch wie kein anderer östlicher Theologe vor und nach ihm die Autorität, den Primat und die Privilegien der römischen Kirche betont.<sup>88</sup> Für

<sup>82</sup> Vgl. in diesem Sinne auch: *Disputatio Bizyae* 167-174 (CChr.SG 39, 89 Allen/Neil).

<sup>83</sup> Vgl. dazu: Ohme, *Oikonomia* (wie Anm. 10), 337-343.

<sup>84</sup> *Disputatio Bizyae* 167-174. 683-691 (CChr.SG 39, 89.136f. Allen/Neil).

<sup>85</sup> συναναίρεθῆναι; συναποσβεσθῆναι; ἀναίρεσις: Relatio motionis 127-131.135-141 (CChr.SG 39, 21.23 Allen/Neil); *Disputatio Bizyae* 695f. (CChr.SG 39, 137 Allen/Neil). Das Letztere hatte bereits die Lateransynode in ihrem Horos in Kephalaion 18 behauptet: *ACO* ser. II 2,1 p.382,22f. (Riedinger).

<sup>86</sup> *Disputatio Bizyae* 142-149.167-174 (CChr.SG 39, 87.89 Allen/Neil).

<sup>87</sup> Maximus Conf., *Opuscula theol. et polem.* 11 (PG 91, 137D).

<sup>88</sup> Vgl.: Jean-Claude Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998, S. 124-201; ders., *Saint Maxime le Confesseur*, S. 198-210. Diese Tatsache wird gerne von römisch-katholischen Autoren hervorgehoben. Vgl. neben Larchet auch Pietro Conte, *Chiesa e Primato nelle lettere dei papi del secolo VII*, Rom 1971, 118-120.372-374; Hermann Joseph Sieben, *Die Konzil-*

*Maximus Confessor und der monenergetisch-monotheletische Streit*

die von Maximus erarbeiteten theologischen Differenzierungen im Energien- und Willensbegriff aber gab es keine vorherige theologische Tradition!<sup>89</sup> Der maximianische Dyotheletismus war bis dahin nur ein Theologumenon! Das Selbstverständnis des Maximus hinsichtlich seiner eigenen – ja durchaus zutreffenden – theologischen Erkenntnisse ist deshalb – neben manch anderen Gründen<sup>90</sup> – als eine wesentliche Ursache für die theologisch und kirchlich so unerfreulichen Umstände des monenergetisch-monotheletischen Streites zu betrachten. Die Gegenseite war bis zum letzten Augenblick zu einer Verständigung bereit.<sup>91</sup> Der Typos sollte annulliert werden, ein differenzierter Dyotheletismus sollte formuliert und Maximus geistlicher Vater des Kaisers werden. Einzige Bedingung war, dass zuvor durch die gemeinsame öffentliche Kommunion die Kirchengemeinschaft wieder hergestellt werde.<sup>92</sup> Maximus hat alles abgelehnt. In seiner Starrheit und Maßlosigkeit bei der Durchsetzung seiner Positionen werden eine beträchtliche Selbstüberschätzung und ein Zelotismus deutlich, der sich nicht um eine Verständigung bemüht und auch nicht davor zurückschreckt, die Sicht der anderen Seite zu verzerren. Eine solche Haltung aber muss der Einheit der Kirche immer schaden.

---

*sidee der Alten Kirche* (Konziliengeschichte Reihe B.3), Paderborn 1979, 494-498. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass der traditionelle römische Primatsanspruch hier instrumentalisiert wird.

<sup>89</sup> Bausenhardt, In allem uns gleich (wie Anm. 45), 148f. mit: J.D. Madden, *The Authenticity of early definitions of will* (Thelësis), in: F. Heinzer/Chr. Schönborn (Hg.), *Maximus Confessor* (Paradosis 27), Fribourg 1982, 61-79.

<sup>90</sup> Wesentliche Bedeutung für die Radikalität, mit der diese Auseinandersetzung geführt wurde, hat der apokalyptische Zeitgeist, der die ganze byzantinische Gesellschaft seit der arabischen Eroberung Jerusalem i.J. 638 zunehmend ergriffen hatte. Maximus lebte in Erwartung des Untergangs des Imperiums und des bevorstehenden Endgerichts und hat die ihm verhasste Herakleios-Dynastie und deren Religionspolitik gegenüber den „Monophysiten“ dafür verantwortlich gemacht. Vgl. dazu: W. Brandes, „Apokalyptische Literatur“, in: F. Winkelmann/W. Brandes, *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz [4.- 9. Jahrhundert]*, 1990, 305-322, W. Brandes, „Endzeitvorstellungen und Lebenstrost in mittelbyzantinischer Zeit (7.-9. Jahrhundert)“, in: *Varia III* (Ποικίλα Βυζαντινά 11), Bonn 1991, 9-62; W. Brandes/F. Schmieder (Hg.), *Endzeiten. Eschatologie in den Weltreligionen* (Millennium-Studien 16), 2008; W. Brandes u. F. Schmieder (Hg.), *Antichrist. Konstruktion von Feindbildern*, 2010; Heinz Ohme, „Die Bedeutung der Geschichtstheologie im monenergetisch-monotheletischen Streit“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 112 (2015), S. 27-61. Ebenso muss die innere Situation des Reiches in Rechnung gestellt werden, was ebenfalls nicht Gegenstand dieser Darstellung ist. Vgl. dazu z.B.: A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century I-V*, 1968-1980; F. Winkelmann, H. Köpstein, H. Ditten, I. Rochow, *Byzanz im 7. Jahrhundert* (Berliner Byzantinische Arbeiten 48), Berlin 1978; Winkelmann, Streit (wie Anm. 3), 21-34; Haldon, *Byzantium in the Seventh Century* (wie Anm. 46); Brandes, „‘Juristische’ Krisenbewältigung“ (wie Anm. 3); Jankowiak, *Essai* (wie Anm. 9); Booth, *Crisis of Empire* (wie Anm. 8); C. Zuckerman (Hg.), *Constructing the Seventh Century* (TM 17), Paris 2013.

<sup>91</sup> So auch: Haldon, *Byzantium in the Seventh Century* (wie Anm. 46), 310.

<sup>92</sup> *Disputatio Bizyae* 167.223-225.629-645 (CChr.SG 39, 89.93.131-133) Allen/Neil). Vgl. dazu: Ohme, „Maximos Homologetes (†662): Martyrium“ (wie Anm. 9), 325-327.343f.