

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 99 (2009)
Heft: 3

Artikel: "Bunte" Eschatologie? : Zu Eugène Michauds Verständnis der Allerlösung bei Maximus dem Bekenner
Autor: Neuhoof, Klaus Heinrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-405056>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Bunte» Eschatologie?

Zu Eugène Michauds Verständnis der Allerlösung bei Maximus dem Bekenner

Klaus Heinrich Neuhoff

In der Eschatologie geht es um Fragen nach den «letzten Dingen»: nach der Auferstehung der Toten, nach Gottes Jüngstem Gericht, nach dem Ziel bzw. der Vollendung der Welt. In diesen Fragen kann es als durchaus möglich, ja, nötig erscheinen, pluralistisch zu denken, nicht im Sinn eines Relativismus, sondern als Antwort auf das Dilemma, das dann entsteht, wenn entweder streng dualistische oder eintönig-monistische Ansätze nicht befriedigen können. Denn sowohl die Vorstellung einer endgültig-ewigen, «schwarz-weißen» Scheidung zwischen Guten und Bösen (Dualismus) als auch die einer grossen, letzten Endes «einfarbigem» mystischen All-Einheit der Welt in Gott (Monismus) haben den Nachteil, der durchaus «bunten» Realität nicht wirklich gerecht werden zu können. In einem pluralistischen Denken dagegen, nach dem Gott im Eschaton (letztendlich) allem Geschaffenen in differenzierter Weise begegnen wird, könnten diese beiden Ansätze ergänzend korrigiert werden: Gott würde nach einer solchen Eschatologie in seinem ewigen Reich nicht nur der nicht-menschlichen Geschöpfe neuschöpferisch gedenken, sondern auch der ganzen Lebensgeschichte jedes und jeder Einzelnen gerecht werden.

Maximos¹ dem Bekenner (ca. 580–662), einem byzantinischen Mönch und Heiligen (in unserer Kirche am 13. August verehrt), ist es gelungen, die genannten drei Prinzipien in seiner kosmisch-christologischen Eschatologie zu beachten. Diese sind erstens ein differenziertes Einheitsdenken (Monismus); zweitens eine strikte Unterscheidung zwischen Gut und Böse (Dualismus), die aber die Menschen nicht einfach in Gute und Böse aufteilt; drittens das Jedem-Einzelnen-gerecht-Werden (Pluralismus), freilich ohne zu vergessen, dass Gott über aller geschöpflichen Erkenntnis steht und dass wir Menschen daher, gerade in der Eschatologie, immer nur jeweils nach unserer – beschränkten – Fähigkeit Theologie treiben können. Was also hat die Schöpfung, was hat jeder einzelne Mensch, und

¹ Hier wird die griechische Form seines Namens verwendet, denn er denkt und schreibt in griechischer Sprache.

was hat, übertragen gesprochen, auch Gott, nach Maximos, letzten Endes im Besonderen zu erwarten?

1. Einführung

Gehen wir zunächst von drei Schriftzitatzen aus, die jene drei Aspekte des maximianischen Denkens beleuchten helfen können.

- «*Die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf die Offenbarung der Kinder Gottes*» (Röm 8,19).
- «[Der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus] hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen und *in Christus alles zu vereinen*: alles, was im Himmel und auf Erden ist» (Eph 1,10).
- «Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, *damit Gott alles in allen (oder: allem) sei*» (1 Kor 15,28).

Paulus hat, mithilfe der zuletzt zitierten Formel «Gott alles in allen/allem», das Ziel der eschatologischen Unterwerfung des Sohnes und der ganzen Welt unter den Vater (1 Kor 15,20–28) beschrieben: die Einheit Gottes mit der Welt, die, wörtlich genommen (Gott soll dereinst «alles ... sein»!) sogar als Identität bezeichnet werden kann – eine Identität, die aber sicher nicht als strikte Gleichsetzung, sondern ähnlich gemeint ist wie bei Jesus Sirach, für den Gott schon jetzt «alles ist» (43,27: τὸ πᾶν ἔστιν αὐτός), obwohl Gott natürlich selbst viel «größer als seine ganze Schöpfung» (43,28) ist.

Die schwierig zu interpretierende Wendung «damit Gott alles in allen/allem sei» hat, besonders seit Origenes, bis heute soteriologische Überlegungen (also Überlegungen zur Frage, wie Gott uns und die Welt rettet) inspiriert, die in ihrer kollektiven Inklusivität bedeutend weiter gehen als die (augustinisch-mittelalterliche) dualistische, vor allem am Schicksal des Einzelmenschen oder der Einzelseele orientierte Individual-eschatologie. Dabei behauptete sicher keiner der Kirchenväter, Gott würde sich auch mit dem Bösen vereinen; denn dieses galt, recht verstanden, gar nicht als Teil des Alls bzw. der Schöpfung. Im Gegenteil wurde vielfach die Frage gestellt, ob nicht Gott all das, was er geschaffen hat, dereinst wiederherstellen, wieder aufrichten wird (griechisch: ἀποκατάστασις πάντων/*apokatastasis pantōn*, Allerlösung): ob mithin die ganze Welt teilhaben werde am Sieg Christi über Tod und Sünde.

Vereinzelt wurde sogar spekuliert, ob nicht auch der Teufel und seine Dämonen bekehrt werden könnten (Origenes).

Zwischen einer heilsuniversalistisch-kosmischen, also am gottgewollten Heil der ganzen (alle Geschöpfe umfassenden) Welt ausgerichteten Eschatologie und der klassisch-dualistischen Eschatologie, so wie sie vor allem in der Westkirche formuliert wurde², ergibt sich somit ein extremes Spannungsverhältnis. Entsprechend werden auch die Fragen, ob nach christlicher Auffassung Tod (1.) und Sünde (2.) universal überwunden werden können und – wenn ja – wie das geschehen kann (3.), jeweils ganz unterschiedlich beantwortet. Im Einzelnen nämlich kann gefragt werden,

1. ob Gott in Christus nicht nur einzelne Menschen, sondern auch ihr Umfeld, nämlich «die ganze Schöpfung» (Röm 8,19), erlöst hat und vollenden wird: ein Umfeld, zu dem eben nicht nur Menschen, sondern auch Tiere, Pflanzen, die unbelebte Materie und, mindestens nach traditionellem Weltbild, auch rein geistige, gar nicht dem Tod unterworfenen Realitäten wie Engel gehören und ohne das wir Menschen gar nicht denkbar sind;
2. ob zur eschatologischen Einheit in Christus wirklich «alles» (Eph 1,10), also neben Tieren, Pflanzen und Dingen wirklich alle einzelnen geistigen Wesen (Menschen und gegebenenfalls auch Engel), die schuldig werden können und geworden sind, gehören werden oder ob am Ende eine grosse streng duale bzw. dualistische Spaltung (Himmel und Hölle) stehen wird;
3. ob zur christlichen Hoffnung auf die Neue Schöpfung auch die einer Vergöttlichung der Schöpfung gehört, wo doch nach Paulus Gott letztendlich «alles in allen/allem» (1 Kor 15,28) sein wird.

Je nachdem, wie die genannten Fragen im Einzelnen beantwortet werden, kann ein Christ eine entsprechend andere Haltung seiner Umwelt gegenüber einnehmen, und zwar sowohl den menschlichen als auch den nicht menschlichen Mitgeschöpfen gegenüber. So wird er sich im Fall einer eher inklusiven Haltung in den beiden ersten Fragen wohl weniger stark von seiner Umwelt abgrenzen, und er wird je nach seiner Haltung im Bereich der dritten Frage einer mehr oder weniger mystischen Gottesvorstellung anhängen.

² Zu deren Kritik vgl. die Monographie von J. CHRISTINE JANOWSKI, *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie* (NBST 23), Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 2000, in der sie für eine «entdualisierte Eschatologie» eintritt.

2. Zur Maximus-Rezeption

Besonders seit dem Werk Hans Urs von Balthasars³ hat die kosmische Christologie Maximus' des Bekenners starke Beachtung gefunden. Bei Maximus bildet Jesus Christus in seiner Person die Brücke zwischen Gott und der Welt; die Schöpfung wird dabei verstanden als Makrokosmos und der Mensch als Mikrokosmos⁴. Dabei ist es wichtig, dass Maximus die Person Christi chalzedonensisch versteht: als eine Hypostase «aus zwei Naturen» (oder auch «in zwei Naturen» bzw. «als zwei Naturen»)⁵, nämlich der göttlichen und der menschlich-geschöpflichen.

Maximos' Theologie der zwei Naturen mit all ihren anthropologischen und theologischen Implikationen nimmt sowohl in der westlichen wie auch in der morgenländischen Kirche insofern eine Schlüsselposition im Sinne kirchlicher Orthodoxie ein, als sie massgeblich die Texte des 7. Ökumenischen Konzils prägte, auf dem Monophysiten und Monotheleten (die lehrten, Christus habe nur eine – gottmenschliche – Natur bzw. nur einen Willen) verurteilt wurden⁶. Sein Schriftverständnis ist stark von seiner Auseinandersetzung mit dem auch von neuplatonischem Gedankengut beeinflussten Origenismus geprägt⁷.

³ HANS URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln (Johannes) ²1961. Erstauflage unter dem Titel: *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg i.Br. (Herder) 1941.

⁴ Vgl. LARS THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund (Gleerup) 1965.

⁵ Vgl. GUIDO BAUSENHART, *In allem uns gleich ausser der Sünde. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie (TSTP 5)*, Mainz (Grünwald) 1990, 170, Anm. 450 und 454; BALTHASAR, *Liturgie* (wie Anm. 3, ²1961), 235. Wir Geschöpfe dagegen besitzen *eine* Natur, denn Kinder Gottes sind wir aus Gnade, nicht von Natur aus.

⁶ Die Texte gehen zum Teil wörtlich auf Maximus' *Disputatio cum Phyrro* (CPG Nr. 7698) zurück; vgl. ERICH CASPAR, *Die Lateransynode von 649*, in: ZKG 51 (1932) 75–137, hier 120. – Das Kürzel CPG bezieht sich auf die beiden in der Reihe «Corpus Christianorum» (Turnhout: Brepols [Leuven: University Press]) erschienenen Bände *Clavis Patrum Graecorum III*, hg. von M. Geerard, 1979, und *Clavis Patrum Graecorum Supplementum*, hg. von M. Geerard/J. Noret, 1998.

⁷ Vgl. POLYCARP SHERWOOD OSB, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism (StAns 36)*, Rom (Herder) 1955, Register zu Plotin, S. 232. Zur Bibelhermeneutik Maximus' siehe vor allem ASSAAD ELIAS KATTAN, *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor (SVigChr 63)*, Leiden (Brill) 2003.

Zu einem ersten Überblick über die Forschungen zur Theologie Maximus' verhilft ein Bericht, den Aidan Nichols 1993 veröffentlicht hat⁸. Kosmische Christologie im Hinblick auf ihre eschatologischen Implikationen wird vor allem im 5. Kapitel dieser Studie behandelt⁹. Hier finden sich die maximianischen Aussagen über das Wirken Christi, des Wortes (Λόγος) Gottes, wie folgt zusammengefasst: Da die ganze Welt durch den göttlichen *Logos* geschaffen wurde, werde sie letztendlich in Ihm auch wieder mit Gott vereinigt werden (vgl. hierzu oben unsere Frage 1). Nichols zitiert Lars Thunberg, der die Schöpfungslehre Maximus' in der Aussage zusammenfasst:

«Creation by the word thus implies to Maximus not only a positive evaluation of creation but the inclusion of the latter in a purpose of universal unification, on the basis of the Incarnation by grace of the Logos, in which all the logoi of things abide.»¹⁰

Die präexistenten¹¹ *logoi* (diese Aspekte des *Logos* werden im Folgenden klein geschrieben) entsprechen als göttliche Zweckbestimmungen (Intentionen)¹², nach denen die Welt geschaffen wurde, in etwa den platonischen Ideen; sie sind mit ihnen aber nicht identisch¹³, denn im Gegensatz zu den Universalien, die zur ewigen, also überzeitlichen (aber, wie weiter unten gezeigt werden soll, immer noch bewegten) Schöpfung gehören, sind die *logoi* dem unbeweglichen, von Gott ein für alle Mal festgesetzten Bereich zugehörig: Es sind göttliche Willensentscheide.¹⁴

⁸ AIDAN NICHOLS OP, *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, Edinburgh (T&T Clark) 1993.

⁹ «Lars Thunberg and Alain Riou on World and Church in Maximus».

¹⁰ THUNBERG, *Microcosm* (wie Anm. 4), 84, zitiert bei NICHOLS, *Gospel* (wie Anm. 8), 127f.

¹¹ THUNBERG, a.a.O., 428.

¹² So vor Maximus auch schon bei Dionysius Areopagita, vgl. NICHOLS, *Gospel* (wie Anm. 8), 125f.

¹³ KYRIAKOS SAVVIDIS, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas* (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 5), St. Ottilien (EOS) 1997, 109.

¹⁴ TORSTEIN TOLLEFSEN, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A study of his metaphysical principles* (Acta humaniora 82), Oslo (Unipub Forl) 1999, 111; vgl. jetzt DERS., *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford (OUP) 2008.

Wenn Thunberg davon spricht, dass die Inkarnation des *Logos* die Grundlage für den Einbezug der Schöpfung in das Ziel universaler Vereinigung darstellt, so wird dies verständlich, wenn wir in Betracht ziehen, dass sich der *Logos* nach Maximus nicht bloss vor ca. 2000 Jahren in Jesus Christus inkarniert hat. Vielmehr fand schon in den Worten der Heiligen Schrift «eine Art Fleischwerdung»¹⁵ des *Logos* statt. Überhaupt ist die Vielheit, welche die Schriftworte, die *logoi* der Schöpfung, aber auch den menschlichen Leib kennzeichnet, ein Element, das die Verbindung der göttlichen mit der geschaffenen Natur signalisiert: «Die Vielheit charakterisiert das, was im Unterscheid zur absoluten göttlichen Natur steht, das also, was zum Bereich des Erschaffenen gehört.»¹⁶ Dabei verhüllt und offenbart sich der *Logos* gleichzeitig (a) durch die Vielheit der geschaffenen Dinge, deren *logoi* in ihm eins sind, (b) durch die vielen Worte der Schrift, die doch ein Wort des Evangeliums darstellen, sowie (c) durch die vielen Glieder des Leibes Christi, der doch einer ist und zu dem nicht bloss seine historischen (der Mensch Jesus), sondern auch – zumindest potenziell – seine kirchlichen Glieder und die ganze Schöpfung gehören; denn indem wir Menschen dem in der Schrift vielfältig beschriebenen einen Wort Gottes tatsächlich folgen und so den Sinn (*logos*) unserer geschaffenen Natur realisieren, sind wir selber Teil des *Logos*, der sich so auch in uns inkarniert. Wir sind dann nach Maximus auch selber «Teile Gottes» in dem Sinn, in dem Gregor von Nazianz schreiben konnte: «Wir sind demnach Teile Gottes (μοῖρα θεοῦ) und werden auch so genannt.»¹⁷ Maximus gibt seine eigene Begründung hierfür: «denn unsere Daseinsziele (λόγοι τοῦ εἶναι) präexistieren in Gott»¹⁸. Die eschatologische universale Vereinigung geschieht daher nicht aufgrund einer etwaigen göttlichen

¹⁵ KATTAN, Verleiblichung (wie Anm. 7), 148.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Oratio 14,7 (PG 35, 865C).

¹⁸ Maximus, Ambiguorum Liber (CPG 7705). Den wichtigsten Codex, 39 Guadianus Graecus, der in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel liegt, ziehe ich bei den jeweiligen Zitaten des griechischen Textes bezüglich Interpunktion heran; wo nicht anders angegeben, stammt die Übersetzung samt verdeutlichenden Ergänzungen von mir. Der griechische Text lautet (Abschnitt vor 125a; vgl. PG 91, 1081C): Μοῖρα οὖν ἐσμεν καὶ λεγόμεθα θεοῦ· διὰ τὸ τοὺς τοῦ εἶναι ἡμῶν λόγους, ἐν τῷ θεῷ προϋφιστάμεθα. EMMANUEL PONSROYE, Saint Maxime le Confesseur, Ambigua, Paris (Ancre) 1995, 137, übersetzt das letzte Wort ungenau mit «restituier»: «Nous sommes donc des parts de Dieu et appelés tels parce que le verbe de notre être est restitué en Dieu.»

Natur der Dinge, sondern nach dem Mass ihrer gemeinsamen Anteilhabe am göttlichen *Logos*.

Entscheidend für die Erlösung alles Geschaffenen in Christus ist daher zweierlei: erstens dessen vollkommene Hinwendung (τρόπος) zum Vater und zweitens, durch diese Hinwendung ermöglicht (die auch seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung einschliesst)¹⁹, die eigene persönliche Hinwendung der vernunftbegabten Engel und Menschen zu Gott (vgl. oben die Frage 2). Erlösung wird so nicht als ein automatisch ablaufender Prozess verstanden, sondern als ein geschichtlicher, welcher auch in denen, die hier und jetzt schon dem auferstandenen Christus nachfolgen, noch andauert und nur bei einigen wenigen Heiligen schon abgeschlossen ist. So und nicht anders können für Maximus (nach Nichols, der im folgenden Zitat Alain Riou folgt) Inkarnation und Auferstehung Christi die *Zusammenfassung aller Dinge* (ἀνακεφαλαίωσις, lat. recapitulatio) in Gott präfigurieren:

«... what is clear is that for Maximus the Incarnation prefigures in the Head, Christ, the completion of the whole divine plan: the recapitulation of all things in God by the union and perichoresis of the created and the Uncreated.»²⁰

Durch das breite maximianische Verständnis der Inkarnation über den historischen Menschen Jesus von Nazareth hinaus kann geradezu auch die Vergöttlichung der Schöpfung (vgl. oben die Frage 3), verstanden als ihre Anteilhabe an den göttlichen Energien der Güte, der Unsterblichkeit etc., mit der Inkarnation des göttlichen Wortes in eins fallen; denn in dem Mass, in dem der *Logos* in seiner Schöpfung Fleisch annimmt, wird dieses dadurch vergöttlicht. Geschichtlich, also bisher offenbar immer noch vorläufig und gebrochen, verwirklicht sich diese Zusammenfassung in der

¹⁹ NICHOLS, Gospel (wie Anm. 8), 133, fasst Alain Riou's Verständnis der maximianischen Soteriologie zusammen mit den Worten: «By condescension and kenosis, not of divine nature but of the word's divine Person, God has brought about the renewal or innovation of his image in man.»

²⁰ NICHOLS, Gospel (wie Anm. 8), 136. Angespielt wird offenbar auf die der ἀποκατάστασις in ihrer Bedeutung ähnliche ἀνακεφαλαίωσις (Zusammenfassung), die an κεφαλή, caput, «Haupt» (vgl. Kol 1,18), denken lässt. Zum Bedeutungswandel des Wortes ἀνακεφαλαίωσις in der patristischen Theologie (von der ursprünglich summarischen Zusammenfassung hin zum Einbezug des Wortes κεφαλή) siehe JEAN-MARC DUFOUT SJ, La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères, in: ScEc 12 (1960) 21–38.

Kirche: «... the Church realises, thanks to God's own energy, the recapitulation of creation in the divine tropos of sonship.»²¹

Wie aber und wann werden die geschöpflichen Energien in einer Existenzweise der Kindschaft durch göttliche abgelöst? Es ist die These dieses Artikels, dass nach Maximus, auf der Grundlage der Rekapitulation der Schöpfung durch die wachsende Inkarnation Christi, – durch Liebe zu Gott und zum Nächsten und durch Erkenntnis der in den sichtbaren und unsichtbaren Dingen wirkenden *logoi* – die über Zeit und Ewigkeit hinaus führende Vergöttlichung der Welt schon in der Zeit (durch das Tun des Guten) und im überzeitlich-geschöpflichen Bereich (durch Erkenntnis des *Logos*) Wirklichkeit wird: nämlich als ein präsentisch-eschatologisches Vor-Abbild der letztendlichen Vergöttlichung, die am «achten Schöpfungstag» dann als endgültig zu erwarten ist (Genaueres zur Symbolik der Schöpfungstage wird unten S. 189 und 201f. dargestellt). Durch die Liebe kann so das Reich Gottes teilweise schon auf dieser Welt (und im Bereich der Erkenntnis als «Reich der Himmel») Wirklichkeit werden: als ein Abbild derjenigen Vergöttlichung von Zeitlichem und Ewigem, in der dieses Reich dann universal und unzerstörbar sein wird.

Folgte man nun der von Nichols zusammengestellten Interpretation, so müsste allerdings einschränkend betont werden, dass Gott sein Ziel der universalen Vereinigung nicht vollständig erreichen werde: Einerseits erlöse zwar Gott grundsätzlich die ganze Schöpfung (nach Larchet: ihre «Natur») durch Christi Inkarnation²²; da aber andererseits offenbar nicht alle in ihren Handlungen dem hierdurch ihnen ermöglichten Guten folgen, sei die zu erwartende Zusammenfassung alles Geschaffenen unvollständig, umfasse also nicht auch die Ungerechten; dann aber erfolge die Einheit zwischen Gott und dem «guten» Teil der Schöpfung analog zur Durchdringung (Perichorese) der Naturen in Christus, der das Menschliche mit göttlicher Energie und das Göttliche in menschlicher Natur vollbrachte. Ähnlich wird die eschatologische Zukunft heutzutage etwa bei Jürgen Moltmann beschrieben: als «kosmische *communicatio idiomatum*»²³, als

²¹ NICHOLS, Gospel (wie Anm. 8), 146.

²² Vgl. die detaillierten Beschreibungen bei JEAN-CLAUDE LARCHET, *La Divinisation de l'Homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris (Cerf) 1996.

²³ JÜRGEN MOLTMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh (Kaiser) 1995, 337. Die *communicatio idiomatum* bedeutet in der Christologie die gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften der beiden Naturen Christi.

eine «Perichorese zwischen Ewigkeit und Zeit»²⁴. Für Moltmann ist diese Hoffnung auf «Allversöhnung und Wiederbringung aller Dinge» (*Apokatastasis pantōn*) im Kreuzestod Christi begründet²⁵, umfasst aber die ganze Schöpfung.

3. *Apokatastasis pantōn* bei Maximos?

Vereinzelt wird dies nun auch für die maximianische Theologie behauptet. Schon der christkatholische Kirchengeschichtler Eugène Michaud hat in einem 1902 in dieser Zeitschrift (damals «Revue internationale de Théologie») erschienenen Artikel²⁶ die *Apokatastasis* auch bei Maximos zu entdecken geglaubt. Hans Urs von Balthasar²⁷ vertrat bis zu seinem Tod dieselbe Auffassung, nur dass Maximos diese Lehre nur esoterisch, nicht aber explizit vertreten habe. Polycarp Sherwood hat dagegen 1955 in Frage gestellt, dass die Wiederbringung des ganzen Kosmos nach Maximos eine ewige Seligkeit etwa auch der Nichtchristen und der Sünder beinhalte; er verwies neben der hier schon angedeuteten Uneinigkeit in der Forschung²⁸ auf die häufigen Gerichtswarnungen bei Maximos²⁹; ein ganzes Kapitel seines Buches widmet er der Frage der *Apokatastasis*, indem er maximianische Texte auflistet, die seiner Ansicht nach diese «ausschliessen».³⁰

In dieser Diskussion spiegelt sich offenbar auch die kritische Auseinandersetzung mit einer Tendenz der Theologie, in der versucht wird, die

²⁴ A.a.O., 325.

²⁵ A.a.O., 283.

²⁶ EUGÈNE MICHAUD, St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase, in: RITH 38 (1902) 257–272 (vgl. unten S. 191 und 199ff).

²⁷ BALTHASAR, Liturgie (wie Anm. 3), gleich lautend ¹1941, 371 und ²1961, 358.

²⁸ SHERWOOD, Ambigua (wie Anm. 7), 205.

²⁹ A.a.O., 206–210. Fraglich ist allerdings, ob sich Gericht und *Apokatastasis pantōn* nach Maximos gegenseitig ausschliessen.

³⁰ A.a.O., 219–221: «Texts Excluding the Apocatastasis». Es sind: Amb 42-1329A1-B7 (S. 220) und Amb 65-1392C14-D13 (S. 221), also Stellen aus dem Ambiguorum Liber (CPG 7705). Dieses besteht nach neueren Forschungen aus zwei Teilen: den «Ambigua ad Thomam» (ed. B. Janssens, CCSG 48, 2002), und den «Ambigua ad Johannem», von denen erst die lateinische Übersetzung durch Johannes Scottus Eriugena in einer kritischen Ausgabe vorliegt (ed. E. Jeunau, CGSG 18, 1988; vgl. die Einleitung, S. ix–xiii). Die von Sherwood genannten Texte sind in den «Ambigua ad Johannem» enthalten.

klassische, streng duale bzw. dualistische Eschatologie durch ältere oder auch neuere Modelle zu ersetzen oder zu ergänzen, in denen es denkbar wird, dass es keine ewige Hölle geben oder vielleicht auch «die Hölle leer» sein werde (Hans Urs von Balthasar)³¹, oder aber dass Gott zu einer Vernichtung der Bösen statt ihrer ewigen Bestrafung schreiten werde, weil er kein Sadist sei (Kirche von England)³². Auch die verschiedenen Ansätze zu einer Wiedergewinnung einer kosmischen Christologie³³ lassen sich als Ansätze zur Lösung dieser Problematik verstehen: etwa bei Jürgen MOLTMANN unter Bezugnahme auf den württembergischen Pietismus³⁴ oder im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen seit der 3. Weltversammlung in Neu-Delhi 1961 etwa bei Joseph SITTLER³⁵. Kosmische Christologie findet sich auch im römisch-katholischen³⁶ sowie im esoterischen³⁷ und theosophischen Bereich³⁸.

³¹ Vgl. MOLTMANN, *Kommen* (wie Anm. 23), 282.

³² Church of England, *The Mystery of Salvation: The Doctrine Commission of the General Synod* (1995), 199: «Christians have professed appalling theologies which made God into a sadistic monster. ... Hell is not eternal torment, but it is the final and irrevocable choosing of that which is opposed to God so completely and so absolutely that the only end is total non-being.»

³³ Zur Verwendung des Begriffs «kosmischer Christus» vgl. WERNER THIEDE, *Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher*, Göttingen (V&R) 2001.

³⁴ Zusammengefasst in: FRIEDHELM GROTH, *Die «Wiederbringung aller Dinge» im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts* (AGP 21), Göttingen (V&R) 1984.

³⁵ JOSEPH SITTLER, *Zur Einheit berufen*, Einleitungsreferat zur Sektion Einheit, in: Willem A. Visser't Hooft (Hg.), *Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Stuttgart (Missionsverlag), Anhang XV, 512–523.

³⁶ Vgl. z.B. die Heilig-Geist-Enzyklika «*Dominum et vivificantem*» von Papst JOHANNES PAUL II. vom 18. Mai 1986, in der es heisst: «Die Menschwerdung des Gottessohnes bedeutet nicht nur die Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit mit Gott, sondern gewissermassen alles dessen, was Fleisch ist: der ganzen Menschheit, der ganzen sichtbaren und materiellen Welt.» Nach GÜNTHER SCHIWY, *Der kosmische Christus. Spuren Gottes ins Neue Zeitalter*, München (Kösel) 1989, 17, geht die Theologie dieser Passage auf Pierre Teilhard de Chardin zurück.

³⁷ ANNIE BESANT, *Esoterisches Christentum. Die Wahrheiten des Christentums aus esoterischer Sicht* (unveränderter Nachdruck der 2. in Leipzig 1911 erschienenen Auflage), München (Hirthing) 1997.

³⁸ Vgl. ARTHUR SCHULT, *Das Johannesevangelium als Offenbarung des kosmischen Christus*, Remagen (Reichl) 1965.

Christine Janowski strebt ebenfalls eine «entdualisierte» Eschatologie an. Für sie geht es bei der «Apokatastasis pantōn als Allerlösung»³⁹

«um die Macht Gottes, in soteriologisch letztlich ohnmächtigen Menschen, die im Tode ... sich samt dessen, worauf sie sich sonst fixieren, loslassen müssen, seinen heiligen und heilvollen Willen so zu erfüllen, dass er in ihnen irresistibel und zugleich ohne Zwang geschieht.»

Dabei gehe es nicht «um den Ersatz der <bösen Träume der alten Dogmatik> (vgl. K. Barth) durch einfach schöne»⁴⁰. Das «streng duale eschatologische Paradigma», das die Menschheit im Sinne Augustins für alle Ewigkeit in Gute und Böse teilt, könne und solle zwar «de-konstruiert» werden; es könne aber auch nicht einfach abgelehnt und beiseite geschoben werden, denn dies würde gleichfalls eine «mentale Operation strengen Dualisierens zwischen Menschen» (S. 21) erfordern, die Teil des Problems sei. Vielmehr müsse es verständnisvoll, also unter Berücksichtigung seines (antihäretischen) Wahrheitsgehaltes, kritisiert werden⁴¹, wobei sowohl Geschichts nihilismus (die Vergleichgültigung der Geschichte) wie Akosmismus (die Lehre von der Überwindung der Geschöpflichkeit im Eschaton) zu vermeiden seien.

Ähnlich wie später auch Jürgen Moltmann⁴² tritt Janowski daher für die Idee einer Verwandlung (Transformation) der Welt ein, in der die Schöpfung noch geläutert werden müsste⁴³; mit diesem Konzept kann die Lehre von einer *Annihilatio* (Vernichtung) der Bösen, wie sie die Kirche von England vorschlägt, vermieden werden. Wie Janowski zeigt, sind

³⁹ JANOWSKI, Allerlösung (wie Anm. 2), 613. Für sie ist «Allerlösung» aus verschiedenen Gründen die beste Übersetzung des griechischen Ausdrucks *apokatastasis pantōn* (vgl. S. 3ff. mit Anm. 6).

⁴⁰ A.a.O., 625; KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik III/3, Zürich 1950 (TVZ), 623, bezeichnet den Mythos vom Fall der Engel als einen solchen «bösen Traum»; in Wahrheit sei der Teufel nie ein Engel gewesen.

⁴¹ JOHANNA CHRISTINE JANOWSKI, Eschatologischer Dualismus? Erwägungen zum «doppelten Ausgang» des Jüngsten Gerichts. FS Eberhard Jüngel, in: JBTh 9 (1994) 175–218, hier 189.

⁴² MOLTSMANN, Kommen (wie Anm. 23), 294–299.

⁴³ JANOWSKI, Dualismus (wie Anm. 41), 216.

die altkirchlichen⁴⁴, reformatorischen⁴⁵ wie auch jüngsten⁴⁶ lutherischen, evangelikalischen, römisch-katholischen, reformierten und unierten «Perpetuierungen des strengen eschatologischen Duals»⁴⁷ allerdings höchst problematisch, weil sie

«das Problem der göttlichen Verewigung der Wirklichkeit der Sünde, die die Hölle [eines] hoffnungslos dissoziierten, entsprechend isolierten und in sich verschlossenen Lebens in sich selbst trägt und aus sich heraussetzt, als Implikat des strengen eschatologischen Duals ... kaum im Blick haben.»⁴⁸

Dieses schon von Origenes und Gregor von Nyssa⁴⁹ gesehene Problem der Verewigung, ja Vergöttlichung von gottwidrigem Denken und Fühlen

⁴⁴ Vgl. JANOWSKI, Allerlösung (wie Anm. 2), 102ff. Im Jahr 553 wurde die Lehre von der Präexistenz der Seelen und ihrer dereinstigen Wiederherstellung in den Urzustand verurteilt; nach einer solchen rein zyklischen Vorstellung wäre theoretisch ein erneuter Fall denkbar. Vgl. Canones XV (contra Origenem sive Origenistas), in: ed. J. Straub, Appendix Graeca. Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano Habitu (ACO IV, 1), Berlin (de Gruyter) 1971, 248f. Eine Übersetzung der XV Canones findet sich in: Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, hg. von Herwig Görgemanns/Heinrich Karpp (TzF 24), Darmstadt (WBG) ³1992, 824–831.

⁴⁵ Vgl. JANOWSKI, Allerlösung (wie Anm. 2), 117; durch die Reformation mit ihrer Ablehnung von Fegefeuer und Synergie wurde das im Folgenden beschriebene Problem mehrfach verschärft.

⁴⁶ Vgl. JANOWSKI, a.a.O., 241ff.; die gegenwärtigen Verfechter der Lehre von der unendlichen Hölle wenden sich schon angesichts «modallogischer» Aufweichungen (zum Beispiel bei H. U. von Balthasar: «vielleicht ist die Hölle leer») gegen einen weiteren Umbau der Dogmatik in einer immer schon heiss umstrittenen Frage. Bei einem solchen, von Janowski angeregten Umbau würde aus einer blossen Hoffnung auf Allerlösung – wie auch bei URS KÜRY, Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen (KW 3), Stuttgart (EVW) ³1982, 177f. – eine Lehre.

⁴⁷ A.a.O., 234.

⁴⁸ A.a.O., 283.

⁴⁹ Gregor von Nyssa, In illud: Tunc et ipse Filius, in: ed. J. K. Downing, Gregorii Nysseni Opera Dogmatica Minora II, Leiden (Brill) 1987, 17, Z. 21: Οὐ γὰρ ἐστὶ δυνατόν ἐν κακῷ τὸν Θεὸν γενέσθαι/«Gott ist doch unmöglich in etwas Bösem.» Gregor bezieht sich hier auf den eschatologischen Endzustand, in dem «Gott in allen/allem» (1 Kor 15,28) sein wird: Wenn Gott in allem sein wird, kann es nicht nur keine Sünde, sondern überhaupt kein Übel mehr geben. Schon für Origenes galt der Grundsatz: Gott ist nicht im Schlechten (μὴ καὶ ἐν κακίᾳ ὁ θεὸς γίνηται), vgl. Prinzipien 3,6,2 (wie Anm. 44), 648, Z. 22–24.

macht in der Tat eine strikt und ausweglos endlos-ewige (und damit geradezu göttliche) Hölle fragwürdig.

Gleichwohl ist die *Apokatastasis pantōn* für Janowski nicht automatisch eine Ausserkraftsetzung des Jüngsten Gerichtes, da dieses nicht auf den streng dualen eschatologischen Ausgang zu fixieren sei. Allerdings hinterfragt sie zum Teil das vor allem westliche klassische Modell eines theoretisch konstruierten Urstandes, der vermittels eines als historisch verstandenen Sündenfalls alle nicht direkt von Gott gewollten Übel wie Tod und Sünde erst ermöglicht habe; war nicht vielmehr die Schöpfung als solche schon immer vom Moment der Erlösungsbedürftigkeit gezeichnet⁵⁰? Die futurisch-eschatologische Erlösung selbst aber, bei der – mit dem Tod und der Auferstehung des Menschen – nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit der menschlichen Sünde vergangen sein wird, will sie unter Bewahrung der «unendlich vielperspektivischen Geprägtheit durch die Geschichte/n hier und jetzt»⁵¹ weder dualistisch noch monistisch verstanden wissen, und das heisst vor allem auch: nicht akosmistisch (weltlos) oder geschichtsnihilistisch⁵².

Die kosmische Christologie Maximos' des Bekenner erfüllt meines Erachtens diese Anforderungen an einen nach Janowski so sehr notwendigen, bisher aber unvollständig gebliebenen Umbau der westlichen, einseitig von Augustinus geprägten eschatologischen Dogmatik. Auch nach Maximos hat der gute Urzustand, in dem Adam und Eva geschaffen wurden, (im Gegensatz zur Auffassung Augustins)⁵³ keine Sekunde lang

⁵⁰ Vgl. JANOWSKI, Dualismus (wie Anm. 41), 216: Das traditionelle Verständnis des Teufels und der Dämonen als gut geschaffener, aber gefallener Geister sei nicht nur zu eliminieren, sondern auch zu dekonstruieren; dies tut sie (Allerlösung [wie Anm. 2], 290ff.), indem sie aufzeigt, wann, wie und warum dieses Verständnis entstanden ist, und feststellt: Nur weil es eine wichtige antihäretische (nämlich antimanichäische) Funktion hatte, müsse es deshalb noch nicht wahr sein, zumal es in der Konsequenz zu einer vorgängigen Abspaltung des Todes vom Leben geführt habe (a.a.O., 310).

⁵¹ JANOWSKI, Dualismus (wie Anm. 41), 217.

⁵² A.a.O., 194.

⁵³ Vgl. Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat/De Civitate Dei*, Bd. I, hg. und übers. von Carl Johann Perl, Paderborn (Schöningh) 1979, 982 (= 14,26): *Vivebat itaque homo in paradiso sicut volebat, quamdiu hoc volebat quod Deus iusserat*/«Der Mensch lebte also im Paradiese, wie er wollte, so lange er das wollte, was Gott befohlen hatte.»

gedauert⁵⁴: Er ist vielmehr (wenn auch «Prinzip» genannt) von Anfang an vielmehr als ein Ziel der Schöpfung gegeben gewesen⁵⁵.

Der Teufel hat bei Maximus auch eine pädagogische Funktion, muss also, obwohl er nicht will, Gott dienen: «Der beschauliche und mit Erkenntnis bedachte Geist wird dem Teufel, der ihm gerechterweise Mühen und Ungemach verschafft, oft darum zur Züchtigung ausgeliefert, damit er durch das Leid lerne ...»⁵⁶. Indem der Teufel den Menschen zu einer Hinwendung zur vergänglichen Schöpfung statt zu Gott verführt, lehrt er ihn gleichzeitig das zur Lust parallele Leid und die Vergänglichkeit spüren. Auf diesem Umweg findet der Mensch jenseits der Strafen (Leiden an Unlust und Tod), die seine Anhänglichkeit an das Diesseits mit sich bringt, dennoch zu Gott, der unvergänglich ist.

Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, inwiefern Maximus' Theologie die von Janowski genannten Desiderate erfüllt, und zwar dadurch erfüllt, dass sie die verschiedenen Ebenen der Realität unterscheidet und als Unterschiedene miteinander verbindet: die Ebenen der sinnlich-zeitlich geprägten Dinge einerseits; die Ebene der überzeitlich geprägten Dinge (Gedanken, Engel) andererseits und drittens schliesslich die übervernünftige, unerkennbare Ebene der göttlichen, überaussprechlichen Natur⁵⁷.

⁵⁴ Vgl. JEAN-CLAUDE LARCHET, Introduction zu: Saint Maxime le Confesseur, Questions à Thalassios, traduction et notes par Emmanuel Ponsoye, Paris (Ancre) 1992, 16.

⁵⁵ Maximus, Quaestiones ad Thalassium 59, edd. C. Laga/C. Steel, CCSG 22, 1990, 63, Z. 288–290: ὁ λόγος ... ἐν τῷ τέλει τὴν ἀρχὴν διῶξαι παρενεγύησε/«Das Wort [sc. Ps 33,15: Suchet den Frieden und jaget ihm nach] ... (hat) verlangt, den Anfang im Ziel [sc. dem Reich Gottes] zu suchen».

⁵⁶ Maximus, Quaestiones ad Thalassium 26, edd. C. Laga/C. Steel, CCSG 7, 1980, 177, Z. 69–71, übersetzt in: Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit, Band 2, Würzburg (Christlicher Osten) 2004, 237 (hier Nr. 88 der 1. Centurie über die Theologie und das Heilswirken Gottes). Was dem Teufel noch fehlt, ist offenbar die Einsicht.

⁵⁷ Die Wichtigkeit der Unterscheidung Gottes von der Dimension des Himmels (seiner Wohnung) bzw. der Ewigkeit hat – «im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead» – MICHAEL WELKER herausgestellt in: Universalität Gottes und Relativität der Welt (NBST 1), Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) ²1988. Schon der Altkatholik FRIEDRICH MICHELIS hat in seiner Katholischen Dogmatik (Freiburg i.Br.: Wagner 1881, 77) Gott als «absolutes Bewusstsein» der Schöpfung mit ihrem bewussten (Bewusstsein) und unbewussten Sein (Stoff) gegenübergestellt.

4. *Apokatastasis* bei Maximos

Maximos der Bekenner wird von Theologen der Ost- wie auch der Westkirche als Stütze ihrer jeweiligen Traditionen angesehen⁵⁸. Sein kreatives, synthetisches Denken umgreift verschiedene Fragestellungen: etwa spirituelle, philosophische, liturgietheologische. Bibelhermeneutisch steht er in der Tradition der alexandrinischen Theologie⁵⁹. Deren allegorische Auslegungsmethode ermöglicht es ihm, nicht nur die ausgefeilte Frömmigkeitstheorie der Wüstenväter (z.B. eines Evagrius Ponticus), sondern auch christlich-philosophisches Denken zu integrieren, so wie es etwa in der durch den Neuplatonismus geprägten negativen Theologie des Dionysios (Pseudo-Areopagita) seinen Ausdruck gefunden hat: einer Theologie, die Gott nicht nur positiv, sondern (genauer) auch negativ, durch Negation aller Attribute, zu umschreiben sucht⁶⁰. So ist es ihm gelungen, die origenistischen Strömungen des Mönchtums seiner Zeit in seinem theologischen Gesamtentwurf aufzugreifen: Die Lehre von der Präexistenz der Seelen etwa wird bei ihm als Lehre von der Präexistenz der göttlichen Schöpfungsworte orthodox umgeformt, wenn er schreibt: «Wir sind demnach Teile Gottes und werden auch so genannt, denn unsere Daseinsziele (λόγοι τοῦ εἶναι) präexistieren in Gott.»⁶¹

Hermeneutische Basis seines Denkens ist die Christologie des chalzedonensischen Konzils, die bei Maximos – und dies ist seine originäre Leistung – zur Basis seiner Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und Welt ganz allgemein wird. Schon Hans Urs von Balthasar hat dies betont, etwa wenn er darauf hinweist, dass es (neben der Verwendung aristotelischer Logik) die Einsicht in die Unvermischtheit der beiden Naturen Christi war, welche es Maximos ermöglichte, so verschiedene Systeme wie das asketisch-weltabgewandte Ideal des Evagrius mit dem philosophisch-

⁵⁸ «Er ist *der* philosophisch-theologische Denker zwischen Ost und West»: BALTHASAR, Liturgie (wie Anm. 3, ²1961), 12. Vgl. SAVVIDIS, Vergöttlichung (wie Anm. 13), Kap. 1.1 «Maximos, Theologe zwischen Ost und West». Maximos wurde im Mittelalter besonders von Johannes Scottus Eriugena übersetzt und rezipiert.

⁵⁹ KATTAN, Verleiblichung (wie Anm. 7), iixf.

⁶⁰ Beides, die Theologie der Wüstenväter (anhand von Johannes Klimax) und des Dionysius hat 1923 HUGO BALL, Byzantinisches Christentum, 2. Auflage: Zürich (Benziger) 1958, unübertroffen ins moderne, ja revolutionäre Bewusstsein geholt.

⁶¹ Vgl. oben Anm. 18.

weltzugewandten Denken des Dionysius zu verbinden⁶², oder wenn er beschreibt, wie Maximus die Liturgie der Kirche als ein Mysterium der von Gott gewirkten und vom Menschen in der Gnade Gottes vollzogenen Verklärung und Vergöttlichung des gesamten Kosmos deuten kann⁶³.

Die unterscheidende, aber auch einende Verbindung der Naturen in Christus prägt Maximus' Lehren über die Liturgie, die Ethik und die Ontologie, aber auch sein Verständnis der Schrift: Auch und nicht zuletzt in ihr nämlich sei der *Logos*, ohne seine unendliche göttliche Natur aufzugeben, endlich geworden, sodass Schriftauslegung in der Theologie von Maximus, wie Kattan formuliert⁶⁴, «zu einem synergischen Prozess mit dem göttlichen Logos, dem Heiligen Geist und dem Menschen als Hauptakteuren» wird.

Auch die Erlösung ist synergisch konzipiert, indem gerade die freie Entscheidung des Menschen für das Gute (also für Gott) sowohl Gottes Werk (durch Schöpfung vor und Wiederherstellung des Menschen nach dem Fall) als auch das Werk des sich auf der Basis dieser Gnade frei für Gottes Energien öffnenden Menschen ist. Für Maximus hängt auch unsere Erlösung sowohl (kollektiv-eschatologisch) an der durch die Inkarnation des *Logos* gegebenen Einigung der beiden Naturen (dies nämlich ist die Ratio seiner Natur: sein *λόγος φύσεως*) als auch (individual-eschatologisch) an Christi und unserer Handlungsweise (*τρόπος ὑπάρξεως*): einem Gerichtet-Sein⁶⁵ auf das Gute hin, das wir durch Befolgen des Liebesgebotes, nachdem unser freier Wille durch Christus wiederhergestellt ist, nachahmen können und durch das wir an Gottes Güte Anteil erhalten⁶⁶.

⁶² BALTHASAR, Liturgie (wie Anm. 3, 1941), 33.

⁶³ BALTHASAR, Liturgie (wie Anm. 3, ²1961), 321.

⁶⁴ KATTAN, Verleiblichung (wie Anm. 7), lxiv.

⁶⁵ Zum Ausdruck *ἔξις* vgl. PHILIPP GABRIEL RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur, Paris (Cerf) 2003, 311–313.

⁶⁶ Die genannte Unterscheidung zwischen *Logos* (*λόγος*) und *Tropos* (*τρόπος*) bei Maximus wurde von der Maximus-Forschung eingehend dargestellt, vgl. z.B. THUNBERG, *Microcosm* (wie Anm. 4), 96. SHERWOOD, *Ambigua* (wie Anm. 7), widmet ihr ein ganzes Kapitel (IV A, 155–180), und BALTHASAR stellt sie schon 1941 (Liturgie, wie Anm. 3) dar im Kapitel «Die synthetische Person», 225–245; vgl. ²1961 (Liturgie, wie Anm. 3), 245f.: Die maximianische «dynamische Spannung» zwischen «Seinsplan und Lebensvollzug» sei dann später, im «(Schul-) Thomismus», als «reinliche Scheidung von *ordo essendi* und *ordo existendi*» durchgeführt worden.

Allein durch ihr Dasein hat die Schöpfung Anteil am göttlichen *logos* des Seins; sie kann und wird – aus Gnade und ohne ihr eigenes Wesen einzubüssen – an der Ewigkeit Anteil erhalten; dies – und für den Menschen als ein Ebenbild Gottes die Krönung dieses ewigen Lebens durch Erkenntnis und Liebe – ist der in Jesu Leben, Tod und Auferstehung vorweg abgebildete göttliche Sinn (*logos*) ihres geschaffenen Daseins: die *Theōsis* (θέωσις, Vergottung oder Vergöttlichung)⁶⁷.

5. Theōsis

Wie nun vollzieht sich diese *Theōsis*? Hans Urs von Balthasar weist darauf hin, dass für Maximos Gott durch seinen Überfluss an Gnade «allen alles» sein wird: «niedrig mit den Niedrigen, erhaben mit den Erhabenen und wesenhafter Gott für die, die er vergöttlicht»⁶⁸. Nicht nur die von Anfang an über der Zeit stehenden Ideen seien für die (über-ewige!) Vergottung bestimmt, sondern die ganze Welt: denn was Gott einmal zur Existenz gebracht habe, dessen seinsmässige Vorhandenheit bleibe nach Maximos bestehen⁶⁹; ja es komme schliesslich zu einer «Identität» der Vergöttlichten mit Gott:

⁶⁷ Nach LARCHET, *Divinisation* (wie Anm. 22), 664, ist die *Divinisation* Gottes Plan für alle Kreatur; sie bleibe aber Kreatur, auch wenn sie (und zwar gemäss ihrem Fassungsvermögen analog) an der Grenzenlosigkeit Gottes partizipiere: «Elles [scil. les créatures non douées de libre arbitre] accéderont, du fait d'être en Dieu, à une certaine infinité.»

⁶⁸ Aus: Maximos, *Ambiguorum Liber*, übersetzt durch BALTHASAR (wie Anm. 2, ²1961), 79. Der griechische Text (vgl. dazu Anm. 18) lautet (Abschnitt vor 202b; vgl. PG 91, 1256B): πᾶσι πάντα γίνεται δι' ὑπερβολὴν ἀγαθότητος· ταπεινός, τοῖς ταπεινοῖς· ὑψηλός, τοῖς ὑψηλοῖς· καὶ τοῖς δι' αὐτὸν θεουμένοις ὁ φύσει Θεός.

⁶⁹ Maximos, *Ambiguorum Liber*; der griechische Text (vgl. dazu Anm. 18) lautet (Abschnitt vor 232a; vgl. PG 91, 1329B): ὅτι κατὰ πρόθεσιν θεῖαν ἐστὶν ἡ γένεσις, τούτων ἢ κατ' οὐσίαν ὑπαρξίς μένει πρὸς τὸ μὴ ὂν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἀμεταχώρητος. BALTHASAR (*Liturgie*, wie Anm. 2, ²1961), 115f., übersetzt: «Die Dinge aber, die nach dem Ratschluss Gottes ins Dasein treten sollen, behalten ihre wesenhafte Existenz als eine solche, die sich nicht mehr vom Sein zum Nichtsein zurückwenden kann.» – Im Titel des Kapitels, aus dem diese Passage stammt (bei PG 91, 1316), nimmt Maximos Bezug auf Oratio 4 Gregors von Nazianz und dessen These der drei Geburten: der körperlichen (Ursprung des Seins: kommentiert durch Maximos in PG 91, 1325B), der Taufe (Ursprung des Gut-Seins: 1325B) und der Auferstehung (Ursprung des Immer-Seins: 1325B).

«Das Ende des Glaubens ist ... die Teilnahme an den übernatürlichen göttlichen Gütern. Und diese ist die Verähnlichung der Teilnehmenden [also der Geschöpfe] mit dem Teilgenommenen [also Gott], diese Verähnlichung aber ist die in der Ähnlichkeit überkommene akthafte (κατ' ἐνέργειαν) Identität der Teilnehmenden mit dem Teilgenommenen. Diese Identität ... ist die Vergöttlichung.»⁷⁰

Es ist die Vergöttlichung derer, die ihrer würdig sind: Balthasar unterschlägt in seiner Übersetzung, dass nach Maximus die Vergöttlichung nur den ihrer Würdigen zukommt; wer dies ist, hat Maximus, soweit ich sehe, aber niemals definiert! Dabei besteht die Identität nicht nach der Natur oder Essenz, wie Torstein Tollefsen herausgearbeitet hat, sondern sie ist eine Teilhabe an der göttlichen Energie⁷¹.

Die Reihe gleichsetzender «ist»-Aussagen über das Ziel des Glaubens, welches nach 1 Petr 1,9 das Heil der Seelen ist, verläuft vorher noch über: ἀποκάλυψις τοῦ πιστευθέντος (Glaubensoffenbarung), περιχώρησις τοῦ πεπιστευμένου (Einwohnung des Geglaubten), ἐπάνοδος πρὸς τὴν ἀρχὴν (Aufstieg bis an den Anfang), πλήρωσις τῆς ἐφέσεως (Erfüllung des Strebens), ἀεικίνητος στάσις (immerbewegte Ruhe), ἀπόλαυσις τοῦ ἐφετοῦ (Genuss des Begehrten)⁷². Letzterer Genuss ist dann die von Balthasar erwähnte Teilhabe (μέθεξις) an den göttlichen Gütern. Im Fall von Paulus, der in den dritten Himmel aufstieg (2 Kor 12,2) und so schon

⁷⁰ Aus: Maximus, Quaestiones ad Thalassium 59, übersetzt durch BALTHASAR (Liturgie, wie Anm. 3, ²1961), 168, nach PG 90, 608C–609C; [Ergänzungen von K.H.N.]. Der Text in der kritischen Ausgabe lautet (edd. C. Laga/C. Steel, CCSG 22, 1990, 53, Z. 123. 133–141): τέλος δὲ πίστεως ἐστὶν ... ἢ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων καθέστηκε μέθεξις. μέθεξις δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων ἐστὶν ἢ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις. ἢ δὲ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν πρὸς αὐτὸ τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων δι' ὁμοιότητος ἐνδεχομένη ταυτότης. ἢ δὲ τῶν μετεχόντων ἐνδεχομένη κατ' ἐνέργειαν δι' ὁμοιότητος πρὸς τὸ μετεχόμενον ταυτότης ἐστὶν ἢ θέωσις τῶν ἀξιουμένων θεώσεως. – Im lateinischen Text (CCSG 22, 52, Z. 114) ist ταυτότης mit «societas» übersetzt: eine dogmatische Korrektur des Übersetzers Johannes Eriugena?

⁷¹ TOLLEFSEN, *Cosmology* (wie Anm. 14), 275. Diese Identität ist also ähnlich wie in der oben S. 171 zitierten Stelle aus dem Buch Jesus Sirach nicht als strikte Gleichsetzung konzipiert, sondern als eine echte, aber dem Geschöpf angemessene, also abgestufte Teilhabe an Gottes Energien und insofern auch an Gott selbst.

⁷² Vgl. Maximus, Quaestiones ad Thalassium 59, edd. C. Laga/C. Steel, CCSG 22, 1990, 53, aus Z. 123–133. Übersetzung der griechischen Ausdrücke von K.H.N.

vor dem Tod eine Art *Theōsis* erlebte, kann Maximus auch von einer *assumptio* (ἀνάληψις) sprechen⁷³.

Die Vergöttlichung erfolgt allerdings natürlich nur, soweit dies einem Geschöpf überhaupt möglich ist. Maximus gebraucht sehr häufig diese letzte Einschränkung, sicher auch um sich vom Pantheismus abzugrenzen. Das platonische Motiv der «*Homoiōsis* (Anähnlichung) an Gott, soweit das möglich ist» (ὁμοίωσις Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) wird von H. Merki⁷⁴ auf Platos Dialog *Theätet* zurückgeführt.⁷⁵

Wie aber kann der Mensch, der doch in Sünde verstrickt ist, Gott ähnlich werden? Nach Maximus entsteht die eschatologische Annäherung zwischen Gott und der Welt⁷⁶ in zwei Richtungen: Einerseits von Gott zur Welt, nämlich analog und im Masse der Teilhabe Christi an den Wesenseigenschaften der Schöpfung in seiner Inkarnation; und andererseits von der Welt zu Gott, und hier analog und im Masse der Teilhabe der Schöpfung an den göttlichen Energien – und zwar dadurch, dass die ihr eigenen Energien zu wirken aufhören, um den göttlichen Energien Platz zu machen und die Schöpfung so zu ihrem Ziel kommen zu lassen. Dies geschieht bei den Heiligen schon jetzt vollkommen durch das Tun des Guten und die Erkenntnis des Wahren, bei den anderen (hoffentlich, wie wir

⁷³ PG 91, 1237D; lateinischer Text in: CCSG 18, 133.

⁷⁴ HUBERT MERKI, *OMOIOΣΙΣ ΘΕΩΙ*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Par. 7), Freiburg Schweiz (Paulus) 1952.

⁷⁵ Vgl. Platon, *Theaitetos*, 176b: Φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. – «Diese Flucht aber besteht darin, Gott möglichst ähnlich zu werden.» Nach MERKI, *Angleichung* (a.a.O. 3f.), ist diese «Flucht» (aus der sterblichen Natur, wo das Schlechte mit Notwendigkeit als ein Gegensatz zum Guten existieren muss, in den Bereich der Götter, in dem nach Plato nur das Gute existiert) zu verstehen «als eine Befreiung und Erhebung über Torheit und Ungerechtigkeit und zugleich als ein Eintritt in jene Welt, wo das δίκαιον (das Gerechte) und die φρόνησις (die Einsicht) herrschen. ... Der Mensch ... hat die Pflicht, sich dem Guten zu verähnlichen; und diese Verähnlichung geschieht durch die Angleichungen an die *Eigenschaften Gottes*» (Hervorhebung Merki). MICHAEL ERLER, *Platon* (bsr 573), München (Beck) 2006, 73 und 201, weist für die *Homoiōsis* auch noch auf die Dialoge *Phaidros* (249c), *Nomoi* (716c–d) und *Timaios* (90b–c) hin.

⁷⁶ Gott wird dann «alles in allem sein»; vgl. Maximus, *Mystagogia* 1 (PG 91, 665A): Πάντα γὰρ ἐν πᾶσιν ὄν, ὁ θεός ... ὁραθήσεται; wenn BALTHASAR, *Liturgie* (wie Anm. 3, ²1961), 371, übersetzt: «der alles in allem ist», übersieht er, dass das Partizip ὄν auf ein Futur bezogen ist: «Gott wird geschaut werden als alles in allem seiend.»

weiter unten sehen werden) spätestens jenseits der Zeit, bei der Vergöttlichung der ewigen, geistigen Schöpfung.

Denn nach Maximus kann die *Theōsis*, die das Ziel der Schöpfung darstellt, einerseits schon in diesem Leben stückweise von Seiten des Menschen verwirklicht werden: Durch gutes Handeln im Sinne von zeitlicher *Praxis* und überzeitlich-ewiger Betrachtung (*Theoria*) erhält der Mensch Anteil an Gottes Güte und Weisheit (symbolisch gesprochen, nach Maximus, am «sechsten» Schöpfungstag, an dem der Mensch wirkt, und am «siebten», an dem er reflektiert). Andererseits aber sollen schliesslich, in Überbietung von Zeit und Ewigkeit, die Geschöpfe am Jüngsten oder «achten» Tag in einer endgültigen Vergöttlichung an Gott Anteil erhalten, ja, im Fall der Menschen, «Götter werden» und jeweils einen Platz erhalten, der einem jeden seiner Würde gemäss zukommt:

«So wie er [Christus] nämlich unseretwegen unverändert herabkam und ein Mensch wie wir wurde, nur ohne Sünde, indem er die Gesetze der Natur auf übernatürliche Weise aufhob, so werden auch wir in der Folge durch ihn nach oben gelangen und Götter sein wie er durch das Geheimnis der Liebe, ohne aber im geringsten unsere Natur zu verändern. Und so wird die Welt, die droben ist, gemäss dem weisen Lehrer [scil. Gregor von Nazianz] wieder vervollständigt: Die Glieder des Leibes werden je nach Würdigkeit hin zum Haupt vereint, wobei natürlich ein jedes Glied, wie es ihm der harmonischen Architektur des Geistes gemäss gebührt, eine seiner Tugend entsprechend nahe Position empfängt und so den alles erfüllenden und aus allem/allen ergänzten Leib dessen vervollkommnet, der alles in allem/allen erfüllt.»⁷⁷

⁷⁷ Maximus, *Ambiguorum Liber*; der griechische Text (vgl. dazu Anm. 18) lautet (Abschnitt vor 212b; vgl. PG 91, 1280D–1281A): Ὡς γὰρ γέγονε κάτω δι' ἡμᾶς ἀναλλοιώτως· καὶ ἄνθρωπος καθ' ἡμᾶς χωρὶς μόνης ἁμαρτίας· λύσας ὑπερφυῶς τοὺς νόμους τῆς φύσεως, οὕτω καὶ ἡμεῖς κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἄνω δι' αὐτὸν γενησόμεθα καὶ θεοὶ κατ' αὐτὸν τῷ τῆς χάριτος μυστηρίῳ, μηδὲν τὸ παράπαν ἀλλοιοῦντες τῆς φύσεως. Καὶ οὕτω πληροῦται πάλιν κατὰ τὸν σοφὸν διδάσκαλον, ὁ ἄνω κόσμος· πρὸς τὴν κεφαλὴν τῶν μελῶν τοῦ σώματος κατ' ἀξίαν συναγομένων. ἐκάστου δηλονότι μέλους τῆ κατ' ἀρετὴν ἐγγύτητι, τὴν πρέπουσαν αὐτῷ θέσιν· διὰ τῆς ἀρχιτεκτονίας τοῦ πνεύματος ἑναρμονίως λαμβάνοντος καὶ συμπληροῦντος· τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου· τὸ σῶμα τὸ πάντα πληροῦν καὶ ἐκ πάντων πληροῦμενον. Lateinischer Text in: CCSG 18, 163, Z. 125ff. Vgl. auch BALTHASAR, *Liturgie* (wie Anm. 3), 1941, 372; ²1961, 359.

Diese «bunte» Eschatologie – verschieden grosse Abstände vom Haupt innerhalb des Leibes für die in verschiedenem Masse Heiligen – überzeugt mich, denn alle Glieder gehören dann gleichermassen zum Leib Christi. Ihnen wird, auch wenn sie in verschiedenem Masse würdig sind, dieselbe Ehre zuteil, dass sie Anteil am Leib Christi haben.

Gibt es nun aber nach Maximus auch Menschen, die ganz und gar unwürdig sind, etwa weil sie völlig verstockte Sünder oder Gottlose sind? Paradoxerweise – und hier zeigt die Verknüpfung von asketischer Demut und pseudodionysisch-neuplatonischem Optimismus ihre Wirkung – verschärft Maximus diese Frage mit der Gegenfrage in Bezug auf die Sünder: Wer von uns gehört nicht zu ihnen?⁷⁸

6. Bedingungen der Vergöttlichung?

Wie oben schon erwähnt, hat Polycarp Sherwood der Frage der *Apokatastasis* bei Maximus ein ganzes Kapitel seines Buches über Maximus' Abwehr des Origenismus gewidmet; er listet dort (wie vor ihm auch Balthasar) vier Gruppen von Texten auf⁷⁹:

- a) solche, die sich «auf die Hölle und ewige Strafen beziehen»⁸⁰;
- b) solche, die ein «esoterisches Schweigen» nahelegen könnten⁸¹;

⁷⁸ In der Anleitung zum christlichen Leben (Maximos, Liber Asceticus, griechischer Text in: ed. P. VanDeun, CCSG 40, 2000): «Sind wir nicht alle Schlemmer, lieben wir nicht alle die Lust? Sind wir nicht alle dem Irdischen zugehan, ja verfallen?» Deutscher Text aus: Maximus der Bekenner, Drei geistliche Schriften. Aus dem Griechischen übertragen von Guido Bausenhardt (Christliche Meister 49), Einsiedeln (Johannes) 1996, 81.

⁷⁹ Vgl. oben Anm. 7; BALTHASAR, Liturgie (wie Anm. 3, 1941), 367–372; 275–278.

⁸⁰ SHERWOOD, Ambigua (wie Anm. 7), 205: «those referring to hell and eternal punishment»; vgl. 206–210: «Texts Relating to the Judgement». Der im Griechischen von der Wortbedeutung her als «ewig» (αἰώνιος) charakterisierte Äon, die Ewigkeit, steht einerseits über der Zeit, wird aber als Teil der Schöpfung von Gott selber, an dem die Geschöpfe Anteil erhalten, übertroffen.

⁸¹ SHERWOOD, Ambigua (wie Anm. 7), 210–214: «Esoteric Silence?»

- c) «solche, die von einer effektiven Erlösung der menschlichen Natur sprechen, ohne jeden Gedanken, dass es davon auch nur eine Ausnahme geben könnte»⁸²;
- d) zwei seiner Ansicht nach entscheidende Texte, die «die Apocatastasis ausschliessen»⁸³.

Ich werde im Folgenden, unter Bezug auf alle vier Textgruppen (a–d), versuchen, sein Urteil zu revidieren. Zunächst zu den Höllen- und Gerichtsdrohungen (a): Diese gibt es ja zuhauf auch bei solchen Autoren, die (etwa mit Origenes) ein Gericht aus pädagogischen Gründen mit einer Wiederherstellung aller und von allem vereinbaren können⁸⁴. Auch wenn paränetische Texte allein für die theologische Systematik noch nichts beweisen, fällt auf, dass Maximus sich selbst in der häufig gebrauchten «Wir»-Form sowohl oft in die Gruppe, die sich fürchten muss, mit einbezieht als auch in die Gruppe derer, die gerettet werden.

Schwerwiegender noch ist meines Erachtens aber die Tendenz von Maximus, auch bei der leiblichen Auferstehung die geistliche Dimension der neuen, von Gott geschenkten Leiblichkeit so zu betonen, dass Höllenstrafen in der drastischen Art, wie sie etwa Augustinus beschreibt, gar nicht angedroht werden können! Furcht vor ihnen würde ja eine Anhänglichkeit an den Leib, an das Erstreben von Lust und das Vermeiden von Schmerz verlangen, die der Christ nach Maximus gerade überwinden soll⁸⁵.

⁸² A.a.O., 205: «those which speak of the effective salvation of human nature, without so much as a hint that there might be single exceptions»; vgl. 214–219: «Texts Naming the Apocatastasis».

⁸³ A.a.O., 219–221: «Texts Excluding the Apocatastasis»; vgl. oben Anm. 30. Zu ihnen siehe unten S. 199–202.

⁸⁴ Hierauf verweist mit Recht MICHAUD, St. Maxime (wie Anm. 26), ebenso WILHELM MICHAELIS, Versöhnung des Alls. Die frohe Botschaft von der Gnade Gottes, Gümligen (Siloah) 1950.

⁸⁵ Maximus, Quaestiones ad Thalassium, Introductio, Scholion 14 (edd. C. Laga/C. Steel, CCSG 7, 45): Ἀγνοεῖ τις τὴν καθ' ἡδονὴν καὶ ὀδύνην τῆς αἰσθησεως πείραν, ὅταν τῷ θεῷ προσδήσῃ τὸν νοῦν, τῆς σωματικῆς γενομένου ἐλεύθερον σχέσεως/«Wer seinen Geist, der von der Bindung an den Leib frei geworden ist, mit Gott verbindet, ignoriert die Sinneserfahrung von Lust und Schmerz».

Da allerdings die wenigsten Menschen so weit fortgeschritten sind, benutzt auch Maximus die Furcht vor ewiger Strafe; so weist er zum Beispiel in einigen Sprüchen aus dem Buch über die Liebe paränetisch auf die Möglichkeit einer ewigen (αἰώνιος) Verdammnis hin und ruft eindringlich zur Umkehr auf.⁸⁶ Allerdings ist er an anderen, wohl für Fortgeschrittene geschriebenen Stellen dem Phänomen der Furcht vor der Hölle gegenüber extrem kritisch eingestellt: Gerade weil sie nur für moralisch unreife Menschen gedacht sei, müsse sie bei den Fortgeschrittenen weichen und verschwinde bei den Vollkommenen ganz; diesen bleibe nur noch die reine Ehrfurcht vor Gott⁸⁷.

Statt einer direkten Androhung von Strafen lesen wir daher, etwa in der Anleitung zum christlichen Leben (*Liber asceticus*) in den Abschnitten über die Herzenszerknirschung⁸⁸, lediglich Bibelzitate mit der jeweiligen Einleitung: «Wen bringt es nicht zur Zerknirschung, wenn er hört: Feuer ist in meinem Zorn entbrannt ... (Dtn 32,22f.)» (75–79). Auf die Klage über die «Verwüstung der Seele» (85), die darin besteht, dass sich auch der Glaube – wenn er denn vorhanden war – nicht in Werken gezeigt hat (83), folgt die Anrufung des Erbarmens Gottes (88–92), die mit der Ermahnung ergänzt wird: «Die Vergebung unserer eigenen Verfehlungen finden wir, wenn wir den Geschwistern vergeben» und mit dem Aufruf abschliesst: «Geben wir uns daher vollkommen dem Herrn hin, damit wir ihn vollkommen empfangen. Werden wir durch ihn Götter!» (97)

⁸⁶ Vgl. Maximus, *Capita de caritate* 1,56f.; 2,34 (CPG 7693); vgl. BALTHASAR, *Liturgie* (wie Anm. 3, ²1961), 421, 436.

⁸⁷ Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* 10 (edd. C. Laga/C. Steel, CCSG 7, 1980, 85, Z. 52–61); dieser Text wird zitiert in: *Verschiedene Kapitel über die Theologie und das Heilswirken Gottes I*, 69, übersetzt in: *Philokalie* (wie Anm. 56), 230: «Zweifach ist die Furcht: die eine ist rein, die andere nicht. Die eine (Art der) Furcht nämlich entsteht angesichts der Vergehen wegen des Übermasses der Strafe und ist nicht rein, da sie als Ursache ihrer Entstehung die Sünde besitzt. Und sie wird auch nicht allezeit bestehen, da sie durch den Sinneswandel zusammen mit der Sünde getilgt wird. Jene Furcht aber, die ohne die Betrübnis über die Vergehen stets bestehen bleibt, diese ist rein und wird niemals schwinden. Sie ist nämlich in gewisser Weise wesenhaft in Gott verankert und für die Schöpfung bedeutsam, da sie allen seine natürliche Würde offenbart, seine überragende Stellung über jegliche Herrschaft und Gewalt.»

⁸⁸ Maximus, *Liber Asceticus*, aus dem Griechischen von Bausenhart (wie Anm. 78), 27–30; im Folgenden Seitenzahlen aus dieser Übersetzung.

Schon hier, in diesem Leben, liegt für Maximus der wahre Lohn dessen, der umkehrt, in der geistigen Gemeinschaft mit Gott begründet⁸⁹. So ist für Maximus also (wie für Origenes) der Zorn Gottes, vollzogen durch den Teufel (!), einerseits tatsächlich ein Erziehungsmittel – und andererseits eine Gelegenheit, sich von der Anhänglichkeit an die mit diesem Äon vergehende Form der Welt zu lösen.

Dass bei ihm nun aber, wie Balthasar meint (Textgruppe b), in der Frage der *Apokatastasis pantōn* ein «esoterisches Schweigen» festgestellt werden könne, wird in den neueren Literatur bestritten: Maximus selbst überschreite in gegebenen Kontexten dieses von ihm einmal aufgestellte «Gesetz des Schweigens»⁹⁰. Auch Brian E. Daley bemerkt, es gebe für diese Vermutung Balthasars keinerlei Anhaltspunkte⁹¹. Sie ist im Übrigen wissenschaftlich nicht nachweisbar, denn wir wissen ja bloss, was Maximus geschrieben hat, nicht aber, was er sonst noch gedacht haben mag!

Hat Maximus aber die Allererlösung irgendwo tatsächlich ausdrücklich gelehrt? Bevor wir weiter unten diejenigen Stellen besprechen, die eine *Apokatastasis* ausdrücklich erwähnen (Textgruppe c), sollen einige Vorüberlegungen angestellt werden.

In seinem 1902 in dieser Zeitschrift erschienenen Artikel «St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase» resümiert der Berner Professor Eugène Michaud «la doctrine de ce saint Docteur sur l'apocatastase» in sieben Punkten⁹²:

⁸⁹ Vgl. etwa Maximus, *Ambiguum Liber*; der griechische Text (vgl. dazu Anm. 18) lautet (Abschnitt vor und nach 220a; vgl. PG 91, 1301A): ὥστε βοῶν διὰ Χριστοῦ δύνασθαι τοὺς τῆς ἐλευθερίας τετυχηκότας· καὶ πρὸ τῆς γενικῆς ἀναστάσεως διὰ τὴν ἤδη γεγενημένην αὐτοῖς τῆς προαιρέσεως ἐθελούσιον ἀνάστασιν .../Wer in diesem Leben schon die Freiheit erhalten hat, den in der Bauchnabelregion (ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ) wirkenden Verführungen des Fleisches widerstehen zu können, «ist schon vor der allgemeinen Auferstehung freiwillig in seinem Willen auferstanden und kann durch Christus rufen: Tod, wo ist dein Sieg? (1 Kor 15,55)». Lateinischer Text in: CCSG 18, 177.

⁹⁰ CHRISTIAN BOUDIGNON, *Silence ou exégèse de Maxime le Confesseur*, in: ASEs 15/2 (1998) 353–363, hier 354.

⁹¹ BRIAN E. DALEY S. J., *Apokatastasis and «Honorable Silence» in the Eschatology of Maximus the Confessor*, in: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980*, hg. von Felix Heinzer/Christoph Schönborn (Par. 27), Freiburg Schweiz (Editions Universitaires) 1982, 318f.

⁹² RITH 38 (1902) 257–272, hier 271f. (vgl. schon Anm. 26). Ähnlich lautende Artikel schrieb MICHAUD auch über Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomos.

1. In den paränetisch ausgerichteten Schriften zitiere Maximus in Bezug auf das Gericht stets lediglich die entsprechenden Bibeltexte, «sans exagérer aucune». Das Wort αἰώνιος (<ewig>) sei nicht nach seinem absoluten Sinn zu verstehen, sondern offenbar in dem Sinn, dass es mehrere Äonen geben wird, die zwar sehr lange dauern, aber durchaus endlich gedacht sind. Das ewige Feuer werde dementsprechend auch ein «feu purificateur» genannt.
2. Als «apocatastase» im Sinne Maximus' definiert Michaud «la consommation finale dans le bien et par le triomphe du bien». Diese folge nach vielen Schriften Maximus' auf eine Phase der «travail de conversion» nach einem ersten Gericht⁹³.

Aber was bedeutet das? Folgende Prinzipien gelten nach Michaud für Maximus:

3. Ohne echte Reue und Umkehr zu Wahrheit und Liebe komme niemand zum Heil.
4. Dieses Heil, zu dem Gott seine Schöpfung unfehlbar führen wolle («il est inévitable que celles-ci [sc. les créatures] atteignent leur fin»), nenne Maximus «déification» (θέωσις).
5. Da dem Übel letztlich kein einziger Seinsstatus zukomme, sei gar nichts anderes denkbar.
6. Auch nach dem Tod sei nach Maximus die Seele noch zu moralisch verantwortlichen Akten wie der Umkehr zu Gott fähig.
7. Hierzu habe sie nach Maximus (wie nach Gregor von Nyssa) unbegrenzte Zeit.

Tatsächlich definiert Maximus das Böse als etwas Negatives, also nicht als etwas Substanzielles; als (Gott verfehlende) Bewegungsrichtung habe es nicht wahrhaft und dauerhaft Anteil am Sein:

«Das Böse ist ein Mangel an der aufs Ziel (gerichteten) Wirksamkeit der der Natur innewohnenden Kräfte, und ganz und gar nichts anderes. Oder anders gesagt, das Böse ist eine unlogische, durch Fehlentscheidung auf etwas anderes als das Ziel gerichtete Bewegung der natürlichen Kräfte.»⁹⁴

⁹³ A.a.O., 262, Anm. 1.

⁹⁴ Maximus, Quaestiones ad Thalassium, introductio (edd. J. Laga/C. Steel, CCSG 7, 1980, 29, Z. 217–222): τὸ κακὸν τῆς πρὸς τὸ τέλος τῶν ἐγκειμένων τῆ φύσει δυνάμεων ἐνεργείας ἐστὶν ἔλλειψις, καὶ ἄλλο καθάπαξ οὐδέν. Ἡ πάλιν, τὸ κακὸν τῶν φυσικῶν δυνάμεων κατ' ἐσφαλμένην κρίσιν ἐπ' ἄλλο παρὰ τὸ τέλος ἀλόγιστος κίνησις. Allerdings findet sich diese Definition des

Obwohl nun Michaud meines Erachtens Maximus insgesamt richtig versteht, können wir heute zu einer begrifflich genaueren Umschreibung des maximianischen *Apokatastasis*- und *Theōsis*-Verständnisses gelangen. Wenn Michaud nämlich etwa betont, durch die Vergöttlichung höre der Mensch nicht auf, aktiv zu sein, denn sonst wäre seine intelligente und moralische Natur aufgehoben⁹⁵, so muss gefragt werden, wie diese Aktivität jeweils vor und nach dem leiblichen Tod zu verstehen ist. Denn die geistige Natur des Menschen übersteigt nach Maximus sowieso die zeitlich gebundene, leibliche Aktivität; die «Bewegungen», die in der geistigen Dimension erfolgen, versteht er nicht als Bewegungen in der Zeit (*chronos*), sondern als Ein- und Ausfaltungen gewissermassen überzeitlicher Gedanken:

«Alles nämlich, was irgend existiert, bewegt sich; ... aber auch selbst das, was einfach Wesen genannt wird, ... bewegt sich und wird bewegt nach der Logik und Weise von Diastole [Deduktion] und Systole [Induktion].»⁹⁶

Diese Gedanken «bewegen» sich in einer überzeitlichen Weise vom Allgemeinen zum Besonderen⁹⁷. Paul Plass⁹⁸ spricht von einer vertikalen Achse im Gegensatz zur horizontalen Achse des zeitlichen Ablaufs. Aber auch so hat Michaud Recht mit seiner Qualifizierung der äonischen Qualität als nicht absolut im Sinne von göttlich. Gott nämlich steht nicht nur über *Chronos* (Zeit) und Raum, sondern auch über den Äonen (der überzeitlichen Ewigkeit): auch diese sind relativ, während Gott allein das Ziel

Bösen nicht, wie Michaud (a.a.O., 272) meint, in «*Quaest. 1a*» seiner Schrift «*Quaestiones ad Thalassium*», sondern in ihrem Vorwort.

⁹⁵ MICHAUD, *Apocatastase* (wie Anm. 92), 260.

⁹⁶ Maximus, *Ambiguorum Liber* (CPG 7705); der griechische Text (vgl. dazu Anm. 18) lautet (Abschnitt vor 168b; vgl. PG 91, 1177A und C): Πάντα γάρ κινεῖται τὰ ὀποσοῦν ὄντα ... Ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ ἀπλῶς λεγομένη οὐσία ... καὶ κεκίνηται καὶ κινεῖται τῷ κατὰ διαστολὴν καὶ συστολὴν λόγῳ τε καὶ τρόπῳ. Lateinischer Text in: CCSG 18, 92.

⁹⁷ Ebd.: Κινεῖται γὰρ ἀπὸ τοῦ γενικωτάτου γένους ... μέχρι τῶν εἰδικωτάτων εἰδῶν; vgl. THUNBERG, *Microcosm* (wie Anm. 4), 63.

⁹⁸ PAUL PLASS, *Transcendent Time in Maximus the Confessor*, in: Thom 44 (2/1980) 259–277, hier 262: «we can visualize expansion and contraction as the typically Neo-Platonic fan-shaped flow of being ... It lies on a vertical axis because Maximus thinks of it as of a permanent ontological structure.»

ihrer Bewegung ist⁹⁹. Dennoch geschieht die Vergöttlichung gerade auch in der Zeit (durch gutes Handeln) und in der geschöpflichen Ewigkeit (durch Hinwendung zu Gott), und die Teilhabe am Dasein Gottes ist ja, wie wir oben (S. 185f.) gesehen haben, schon in der Schöpfung angelegt.

In der neueren Sekundärliteratur nun scheint die Tendenz vorherrschend zu sein, unter Heranziehung entsprechender Texte allgemein von der Rettung «des Menschen» (und «der Welt») durch die gnadenhaft in ihm erweckte Liebe zu sprechen, ohne zu überlegen, ob es Menschen geben könnte, die dieser Gnade widerstehen würden. So schreibt etwa Alain Riou in einem allgemeinen Sinn:

«L’homme est donc destiné, non pas à se fondre dans une nature sacrale et à se dépersonnaliser dans un divin impersonnel – comme l’ont prôné tant de gnosés de toutes époques et de toutes origines – mais au contraire à porter par l’amour l’univers à sa consummation prédiscernée dans le Conseil trinitaire en devenant, dans l’Eglise, la présence iconique et aimante de Dieu dans le monde.»¹⁰⁰

Dass diese Vorherbestimmung durch den Menschen verfehlt werden könnte, wird nicht erwähnt.

Als einen Text, der die *Apokatastasis* erwähnt (Textgruppe c), führt nun (wie schon Michaud¹⁰¹) auch Polycarp Sherwood¹⁰² eine Stelle aus den «*Quaestiones et Dubia*» an. Hier geht Maximus auf die Frage eines Schülers ein, was «die Kirche» unter *Apokatastasis* verstehe¹⁰³:

⁹⁹ A.a.O., 263: «God can be said to be beyond being, middle or end (90.1085B) or to be beyond <container and contained, beyond time, aiôn and space> (91.1153B) all of which are relative or <middle> (90.1108C) while he is the infinite end (90.1108CD).»

¹⁰⁰ ALAIN RIOU, *Le monde et l’Eglise selon Maxime le Confesseur* (ThH 22), Paris (Beauchesne) 1973, 158; ihn zitiert NICHOLS, *Gospel* (wie Anm. 8), 147. Vgl. auch JEAN-MIGUEL GARRIGUES, *Maxime le Confesseur, La Charité, avenir divin de l’homme* (ThH 38), Paris (Beauchesne) 1976, zitiert in: NICHOLS (a.a.O.), 196–215, hier 214f.

¹⁰¹ MICHAUD, *Apocatastase* (wie Anm. 92), 264.

¹⁰² SHERWOOD, *Ambigua* (wie Anm. 7), 215, im Abschnitt «Texts Naming the Apocatastasis» (214–219).

¹⁰³ Maximus, *Quaestiones et dubia* 19 (I, 13), ed. J. H. Declerck, CCSG 10, 1982, 17f., Z. 1–12: Ἐπειδὴ Γρηγόριος ὁ Νύσης ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν φαίνεται τοῖς μὴ τὸ βάθος ἐπισταμένοις τῆς ὑψηλῆς τοῦ θεωρίας πολλαχού ἀποκαταστάσιν ὑπεμφαίνειν, παρακαλῶ ὅπερ ἐπίστασαι περὶ τούτου εἰπεῖν. – Τρεῖς ἀποκαταστάσεις οἶδεν ἡ ἐκκλησία· μίαν μὲν τὴν ἐκάστου κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον, ἐν ἣ ἁποκαθίσταται τὸν ἐπ’ αὐτῷ λόγον τῆς ἀρετῆς ἐκπληρώσας· δευτέραν δὲ τὴν τῆς ὅλης φύσεως ἐν τῇ ἀναστάσει, τὴν εἰς

[Schüler] «Weil Gregor von Nyssa in seinen Schriften denen¹⁰⁴, die nicht die Tiefe seiner hohen Theorie verstehen, häufig eine Apokatastasis anzuzeigen scheint, bitte ich dich, das, was du darüber weisst, zu sagen.»

[Lehrer] «Drei Wiederaufrichtungen kennt die Kirche: die erste [ist] die jedes Einzelnen gemäss dem *logos* der Tugend, in der wieder aufgerichtet wird, werden für ihn [vorgegebenen] *logos* der Tugend erfüllt; die zweite [ist] die der ganzen Natur¹⁰⁵ in der Auferstehung: die Wiederaufrichtung zur Unverweslichkeit und Unsterblichkeit; und die dritte, die in seinen Gedanken Gregor von Nyssa am meisten verwendet¹⁰⁶ hat, ist diese: die neuerliche Wiederaufrichtung der durch Verschulden [sc. des Menschen] gefallenen seelischen Kräfte¹⁰⁷.»

Die erste Art der *Apokatastasis* ist die sittliche Wiederaufrichtung der Geistwesen einschliesslich des Menschen und so die (synergische) Ermöglichung von geschöpflichem sittlich-autonomen Handeln. Die zweite Art betrifft die ganze Schöpfung; es ist die oben (S. 185f.) beschriebene Teilhabe des Geschaffenen an der Ewigkeit. Die dritte Art ist am meisten erklärungsbedürftig; Maximus gibt diese Erklärung im Folgenden durch einen Vergleich mit der zweiten¹⁰⁸:

ἀφθαρσίαν καὶ ἀθανασίαν ἀποκατάστασιν· τρίτη δὲ, ἥ καὶ μάλιστα κατακέχρηται ἐν τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις ὁ Νύσης Γρηγόριος, ἐστὶν αὕτη· ἡ τῶν ψυχικῶν δυνάμεων τῇ ἁμαρτία ὑποπεσουσῶν εἰς ὅπερ ἐκτίσθησαν πάλιν ἀποκατάστασις. – Sherwood gibt vor der Seitenzahl aus Migne (PG 91) die dort verwendete Kapitelnummer 13; ich folge der Neuausgabe in CCSG 10.

¹⁰⁴ SHERWOOD, *Ambigua* (wie Anm. 7), 215, versteht unter diesen die Fragenden und übersetzt: «to us who do not understand ... ».

¹⁰⁵ Gemeint ist hier wohl die ganze Schöpfung und nicht nur die (aus Leib und Seele zusammengesetzte) Natur des Menschen.

¹⁰⁶ SHERWOOD, *Ambigua* (wie Anm. 7), 215, übersetzt: «abused». Diese Übersetzung ist gemäss Wörterbuch auch möglich, angesichts des Kontextes (vgl. die Einleitung: «die Kirche kennt ...») aber sehr unwahrscheinlich; vgl. DALEY, *Apokatastasis* (wie Anm. 91), 323, Anm. 63.

¹⁰⁷ Vgl. die oben (Anm. 94) zitierte Definition des Bösen: (Das Böse ist) «ein Mangel an ... Wirksamkeit der der Natur innewohnenden Kräfte» (bzw.) «eine unlogische ... Bewegung der natürlichen Kräfte.»

¹⁰⁸ Maximus, *Quaestiones et dubia* 19 (I, 13), ed. J. H. Declerck, CCSG 10, 1982, 18, Z. 12–21: Δεῖ γὰρ ὡσπερ τὴν ὅλην φύσιν ἐν τῇ ἀναστάσει τὴν τῆς σαρκὸς ἀφθαρσίαν χρόνῳ ἐπιζομένῳ ἀπολαβεῖν, οὕτως καὶ τὰς παρατραπίσας τῆς ψυχῆς δυνάμεις τῇ παρατάσει τῶν αἰώνων ἀπολαβεῖν τὰς ἐντεθεῖσας αὐτῇ τῆς κακίας μνήμας καὶ περάσασαν τοὺς πάντας αἰῶνας καὶ μὴ εὐρίσκουσιν στάσιν εἰς τὸν θεὸν ἐλθεῖν, τὸν μὴ ἔχοντα πέρας, καὶ οὕτως, τῇ ἐπιγνώσει οὐ τῇ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν, ἀπολαβεῖν τὰς δυνάμεις καὶ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαταστῆναι καὶ δειχθῆναι τὸν δημιουργὸν ἀναίτιον τῆς ἁμαρτίας.

«So wie nämlich die ganze Natur in der Auferstehung zur erhofften Zeit die Unverweslichkeit des Fleisches empfangen muss, so müssen auch die pervertierten Kräfte der Seele im Verlauf der Äonen die ihnen eingepprägten Erinnerungen an die Schlechtigkeit abwerfen, und wenn sie [die Seele] alle Äonen durchschritten und keinen Halt gefunden hat, muss sie zu Gott gelangen, der keine Grenzen hat, und so, durch Einsicht, nicht durch Teilhabe am Guten (τῆ ἐπιγνώσει οὐ τῆ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν)¹⁰⁹, die Kräfte empfangen und hin zu [ihrem] ursprünglichen [Zustand] wiederaufgerichtet werden (εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαταστῆναι). So wird gezeigt, dass der Schöpfer unschuldig an der Sünde ist.»

An dieser Stelle knüpft Maximus deutlich an die Lehre Gregors von Nyssa an. Dieser rechnet mit einer unendlichen Zeit zur Umkehr nach dem Tod¹¹⁰:

«Denn was jedenfalls immer in Bewegung ist, wird, wenn es zum Guten vorangeht, wegen der Unendlichkeit des zu durchschreitenden Gebietes die Vorwärtsbewegung nie endigen; es wird ja des Erstrebten [des Guten] kein Ende finden, mit dessen Erreichung es die Bewegung einmal einstellen müsste. Wenn es sich aber in entgegengesetzter Richtung bewegt, so muss, wenn es den Lauf der Bosheit vollendet hat und am Grenzziel des Bösen angelangt ist, alsdann die Rastlosigkeit des Dranges, die keinen natürlichen Stillstand findet, nachdem sie den Raum der Bosheit durchlaufen hat, die Bewegung nothwendig zum Guten hinwenden.»

Hier nimmt Maximus also Bezug auf die bekannte Lehre Gregors von einer Möglichkeit der Seelen zur Umkehr auch jenseits des zeitlichen Lebens. Während die Möglichkeit zu einer solchen Umkehr aber bei Gregor

¹⁰⁹ SHERWOOD, *Ambigua* (wie Anm. 7), 215, übersetzt hier «in the divine (goods)» und schliesst (216): «the Maximian distinction ... allows to the evildoers in the afterlife an ἐπίγνωσις of good things, but not a participation therein.» DALEY, *Apokatastasis* (wie Anm. 91), 323, übersetzt «by sharing in created goods» und vermutet anders als Sherwood, dass Maximus hier Gregor von Nyssa nicht korrigiert, sondern bestätigt. Beide verweisen auf dessen «De hominis opificio».

¹¹⁰ Gregor von Nyssa, *De opificio hominis* 21 (PG 94, 201B): Τὸ γὰρ ἀεὶ πάντως κινούμενον, εἰ μὲν πρὸς τὸ καλὸν ἔχει τὴν πρόοδον, διὰ τὸ ὀριστον τοῦ διεξοδουμένου πράγματος οὐδέποτε λήξει τῆς ἐπὶ τὰ πρόσω φοράς. Οὐδὲ γὰρ εὐρήσει ζητουμένου πέρας οὐδὲν, οὗ δραζόμενον στήσεται ποτε τῆς κινήσεως. Εἰ δὲ πρὸς τὸ ἐναντίον τὴν ῥοπὴν σχοίη, ἐπειδὴν διανύση τῆς κακίας τὸν δρόμον, καὶ ἐπὶ τὸ ἀκρότατον τοῦ κακοῦ μέτρον ἀφίκηται· τότε τὸ τῆς ἀεικίνητον οὐδεμίαν ἐκ φύσεως στάσιν· εὐρίσκον, ἐπειδὴν διαδράμη τὸ ἐν κακία διάστημα, κατ' ἀνάγκην ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τρέπει τὴν κίνησιν. Übersetzung H. Hand in: BKV 1, Kempten (Kösel) 1874, 272.

wegen der unendlichen Güte Gottes unendlich lange besteht und der Mensch sich in unendlicher Weise auf Gott hin bewegen wird, gibt es bei Maximus eine Grenze, ein Ende der Wiederaufrichtung (*Apokatastasis*) des Geschöpfes – nämlich dann, wenn die Seele «alle Äonen durchschritten und keinen Halt gefunden hat» und so zu der Erkenntnis gekommen ist, dass nur in Gott dieser Halt zu finden ist. Es handelt sich um eine Transzendierung des Bereichs der Äonen, welche die Seele kraft ihrer Gottesebenbildlichkeit vollziehen kann: Sie empfängt nämlich, wenn sie will, nach Vollendung der Zeit und nach Durchschreiten aller äonischen, überzeitlichen Bereiche schliesslich doch noch die göttlichen Energien und erreicht so ihren ursprünglichen Zustand¹¹¹: Die Seele hat nunmehr, im Gegensatz zu ihrer Situation vor dem Fall, Erkenntnis und göttliche Kräfte. Daher erfolgt nun, wie wir noch sehen werden, durch die *Theōsis* eine Überbietung auch der geschöpflichen Dimension der Ewigkeit: Am *logos* des Immer-Gut-Seins haben dann nicht bloss die wenigen Vollkommenen Anteil, sondern alle, insofern sie die Äonen durchwandert und, auf diese Weise wiederaufgerichtet, sich für Gott entschieden haben. Denn die Möglichkeit zur Reinigung der Seele, sei es auch in grossem Schmerz, vor ihrer endgültigen Begegnung mit Gott besteht bei Maximus offenbar auch für den Fall, dass der Betreffende zeitlebens nicht am Guten schlechthin (seien dies nun gute Taten oder etwa auch die Liturgie, die Schrift etc.) teilhatte, nun aber zu einer besseren Einsicht findet, und zwar «nach» dem Leben in der Zeit und «vor» der Vergöttlichung, mithin also am «siebten Tag»: Dann, wenn in der geschöpflichen Ewigkeit die Bewegung des Menschen abgeschlossen wird und sich gewissermassen die «Quintessenz» des gelebten Lebens abzuzeichnen beginnt.

Hier müssen nun die für Sherwood entscheidenden beiden Texte betrachtet werden (Textgruppe d). Der erste, in dem sich Maximus gegen die (von den Origenisten vertretene) Lehre von der Präexistenz der Seelen vor ihrer – nach Origenes je nach ihren (Un-)Taten erfolgenden – Inkorporation wendet, und auf den auch Daley¹¹² sein abschliessendes Urteil abstützt, lautet:¹¹³

¹¹¹ Vgl. aus dem oben (Anm. 108) Zitierten Z. 19–20: ἀπολαβεῖν τὰς δυνάμεις καὶ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαταστῆναι.

¹¹² DALEY, *Apokatastasis* (wie Anm. 91), 338.

¹¹³ Maximus, *Ambiguorum Liber*; der griechische Text (vgl. dazu Anm. 18) lautet (Abschnitt vor und nach 231b; vgl. PG 91, 1329A–B): Πάντων οὖν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρκτικῶς ὄντων ... ἐν τῷ θεῷ προυπάρχουσι παγίως ὄντες οἱ

«Von allem nun, was es real existierend gibt, ... bestehen in Gott vorher als Quellen die *logoi*, gemäss denen alles sowohl da ist als auch wurde als auch immer bleibt und sich durch die ihm vorangestellten *logoi* in natürlicher Aufregung dem Sein annähert und, von ihm mehr ergriffen, je nach Beschaffenheit und Stärke der Wahl Bewegung und Neigung annimmt: das Gut-Sein durch die Tugend und den geraden Weg zu dem *logos*, demgemäss es da ist, bzw. das Übelsein durch die Schlechtigkeit und die Bewegung gegen den *logos*, demgemäss es da ist; kurz, je nach Einsatz bzw. Hinderung seiner Kraft, naturgemäss teilzuhaben an dem, der von Natur ganz und gar nicht teilhabbar ist, sich aber selber ganz offen allen darbietet, den Würdigen und den Unwürdigen, aus Gnade und unbegrenzter Güte, und das Bleiben im Immer-Sein einpflanzt, je nach dem, wie ein jeder sich selbst bestimmt hat und da ist. Für diese [beiden] ist die analoge Teilhabe respektive Nicht-Teilhabe am Sein schlechthin, am Gut-Sein und am Immer-Sein eine Steigerung und Vergrösserung: der Züchtigung derer, die nicht teilhaben können, bzw. des Genusses derer, die teilhaben können.»

Hier geht es nun offenbar um eine «analoge» Teilhabe respektive Nicht-Teilhabe, mithin um das Mass, in dem jemand (nicht) teilhat, nicht aber um die Frage, ob überhaupt eine Teilhabe gegeben ist. Denn an Gottes Dasein und an seinem Immer-Dasein wird die ganze Schöpfung aus Gnade Anteil erhalten, wie schon oben gezeigt wurde. An Gottes Gut-Sein allerdings erhalten, aufgrund der platonischen Logik ganz naturgemäss, nur die vollkommen Guten vollkommenen Anteil, was für die, die nicht immer ihrem *logos* gemäss gehandelt haben, eine entsprechende Steigerung der Strafe bedeutet. Aber auch sie erhalten in dem Mass Anteil an Gott, in dem sie Gutes getan und erkannt haben.

λόγοι· καθ' οὓς καὶ εἰσὶ τὰ πάντα· καὶ γέγονασι καὶ διαμένουσιν αἰεὶ, τοῖς ἑαυτῶν κατὰ πρόθεσιν λόγοις· διὰ κινήσεως φυσικῆς ἐγγίζοντα καὶ πρὸς τὸ εἶναι μᾶλλον συνεχόμενα· κατὰ τὴν ποιάν τε καὶ ποσὴν τῆς προαιρέσεως κίνησιν τε καὶ ῥοπὴν· τὸ εὖ δι' ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς τὸν λόγον καθ' ὃν ἐστὶν εὐθυπορίαν· ἢ τὸ φεῦ εἶναι διὰ κακίαν· καὶ τὴν παρὰ τὸν λόγον καθ' ὃν ἐστὶ κίνησιν λαμβάνοντα, καὶ συντόμως εἰπεῖν κατὰ τὴν ἕξιν ἢ τὴν στέρησιν τῆς αὐτῶν κατὰ φύσιν μεθεκτικῆς δυνάμεως τοῦ πανταλεῶς ἀμεθέκτου κατὰ φύσιν ὑπάρχοντος· καὶ πᾶσιν ἀπλῶς ἑαυτὸν ἀξίοις τε καὶ ἀναξίοις ὅλον κατὰ χάριν δι' ἄπειρον ἀγαθότητα παρέχοντος· καὶ τὴν τοῦ αἰεὶ εἶναι καθὼς ἕκαστος ὑφ' ἑαυτοῦ διατέθεται τε καὶ ἔστι, διαμονὴν ἐμποιήσοντος· οἷς ἢ τοῦ κυρίως ὄντος καὶ εὖ ὄντος καὶ αἰεὶ ὄντος ἀνάλογος μέθεξις· ἢ ἀμεθεξία· τιμωρίας τῶν μετασχεῖν μὴ δυναμένων· καὶ ἀπολαύσεως τῶν μετασχεῖν δυναμένων, ἐπίτασις ἐστὶ καὶ ἐπαύξεισις. Es handelt sich um den bei SHERWOOD, Ambigua (wie Anm. 7), 220, als «Amb 42-1329A1-B7» zitierten Text. Lateinischer Text in: CCSG 18, 196f.

Eine Warnung vor den Konsequenzen moralischer Fehlleistungen einer Kreatur – und zwar vor Konsequenzen, die durch die schlussendlich erreichte Einheit mit Gott nur noch intensiviert würden, – findet sich also auch bei Maximus, jedoch deutlich abgemildert einerseits durch die Relativierung der Gottesfurcht als Kennzeichen der Anfänger im Glauben sowie andererseits durch die Dazwischenschaltung des «siebten Tages», an dem zwar kein Handeln, wohl aber noch Erkenntnis, und damit Reue, möglich ist.

Welche Qualität aber hat die Ewigkeit dieser Konsequenzen? Betrachten wir den zweiten Text, den Sherwood anführt¹¹⁴:

«Der achte und erste, noch besser: der eine und unaufteilbare Tag ist die makellose und hell strahlende Parusie [=Ankunft, Zukunft oder auch Gegenwart] Gottes, wenn es zum Stillstand des Bewegten kommt; und diejenigen, die den *logos* des Seins freiwillig gemäss der Natur gebraucht haben, besucht er, der ihnen gänzlich voran steht, zur Gänze, und gewährt ihnen das Immer-Gut-Sein durch Anteilgeben an dem ihm Eigenen, er, der allein wirklich sowohl ist als auch gut ist als auch immer ist; denen aber, die den *logos* des Seins vorsätzlich gegen die Natur gebraucht haben, teilt er statt des Guten, wie es sich ziemt, das Immer-Schlimm-Sein zu, denn das Gut-Sein ist für sie nicht weiter fassbar, da sie ihm gegenüber feindlich eingestellt sind und sie überhaupt keine Bewegung haben nach der Offenbarung des Gesuchten, bei der es denen, die suchen, geschieht, dass sich ihnen das Gesuchte offenbart.»

Wer nun also überhaupt keine Bewegung in Richtung Gott aufzuweisen hat, der gleicht dem Teufel und seinen Engeln, welche sich nach Maximus ebenfalls (jedenfalls bin anhin) durch eine «freiwillige gänzliche, fortwäh-

¹¹⁴ Maximus, *Ambiguorum Liber*; der griechische Text (vgl. dazu Anm. 18) lautet (Abschnitt vor und nach 255b; vgl. PG 91, 1392C–D): Ὁγδὴ [δὲ] καὶ πρώτη· μᾶλλον δὲ μία καὶ ἀκατάλυτος ἡμέρα ἢ ἀκραιφνῆς ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ παμφαῆς παρουσία· μετὰ τὴν τῶν κινουμένων στάσιν γινομένη· καὶ τοῖς μὲν τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ κατὰ φύσιν προαιρετικῶς χρησαμένοις, ὅλου προσηκόντως ὅλοις ἐπιδημοῦντος· καὶ τὸ ἀεὶ εὔ εἶναι παρέχοντος διὰ τῆς οἰκείας μετοχῆς· ὡς μόνου κυρίως καὶ ὄντος καὶ ἀεὶ ὄντος καὶ εὔ ὄντος· τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ γνωμικῶς χρησαμένοις· ἀντὶ τοῦ εὔ, τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι κατὰ τὸ εἰκὸς ἀπονέμοντος· ὡς οὐκ ὄντος αὐτοῖς λοιπὸν χωρητοῦ τοῦ εὔ εἶναι, ἐναντίως πρὸς αὐτὸ διακειμένοις· καὶ κίνησιν παντελῶς οὐκ ἔχουσι μετὰ τὴν τοῦ ζητουμένου φανέρωσιν· καθ' ἣν τοῖς ζητοῦσι πέφυκε φανεροῦσθαι τὸ ζητητόν. Es handelt sich um den bei SHERWOOD, *Ambigua* (wie Anm. 7), 221, als «Amb 65-1392C14-D13» zitierten Text, der sich auf die Pfingstpredigt (Oratio 41) Gregors von Nazianz bezieht. Lateinischer Text in: CCSG 18, 196f.

rende Unbeweglichkeit in Bezug auf das Gute» auszeichnen, «deretwegen sie niemals die göttliche Ruhe erreichen»¹¹⁵. Mit dieser geschöpflichen Unbeweglichkeit ahmen sie die göttliche in schlechter Weise nach, ohne sie aber erreichen zu können, denn das Kennzeichen des Geschaffenen ist nach Maximus die Bewegung.

Der «achte Tag» folgt, beachtet man den Kontext der Stelle, auf den «siebten», an welchem es um das allmähliche Aufhören der geschöpflichen Bewegung bzw. ihren Übergang zur göttlichen «immerbewegten Ruhe» geht. Vorher nämlich¹¹⁶ hat Maximus geschildert, wie die Teilhabe am *logos* des Seins dem Menschen geschenkt wird, die am *logos* des Gut-Seins aber von ihm selbst durch freie Wahl ermöglicht werden muss. Allerdings kann diese freiwillige Teilhabe am Guten niemals aus sich heraus die Teilhabe am *logos* des Ewig-Seins bewirken. Daher ist diese wiederum ein Geschenk: für die Sünder, die sich nur wenig Gott entgegenbewegt haben, wie auch für die «Guten». Hatte der Mensch allerdings *gar nie* am Gutsein Anteil genommen, so verkehrt sich auch das Geschenk des Immer-Gut-Seins in ein Immer-Schlecht-Sein; daher die drängenden Fragen gegen Ende des 61. Kapitels der Schrift an Thalassius¹¹⁷: Wo und in welchem Zustand wird der Gottlose bzw. der Sünder sein, wenn er nicht Gott als seinen Ort gewählt hat¹¹⁸? In der 16. Anmerkung (Scholion) gibt Maximus selbst die Antwort: Gott wird alle umfassen¹¹⁹, Gute und Böse; es haben aber nicht alle gleichermassen an ihm Anteil, sondern analog¹²⁰. Dies gilt für den Zustand nach dem «siebten Tag», an dem die geschöpfliche Bewegung langsam aufhört: für den «achten Tag», der das Aufhören der Bewegung selber ablöst.

¹¹⁵ Maximus, Quaestiones ad Thalassium 11, edd. C. Jaga/C. Steel, CCSG 7, 1980, 89, Z. 22–25: ἡ κατὰ γνώμην αὐτῶν παντελής τε καὶ διηνεκῆς περὶ τὸ καλὸν ἀκίνησία, καθ' ἣν οὐδέποτε θείας ἀνέσεως ἀπολαύουσιν.

¹¹⁶ Maximus, Ambiguorum Liber (vgl. zum griechischen Text Anm. 18), Abschnitt vor 255b (Vgl. PG 91, 1392C).

¹¹⁷ Maximus, Quaestiones ad Thalassium 61, edd. C. Laga/C. Steel, CCSG 22, 1990, 105, Z. 348–349: πῶς ἔσται, τόπον αὐτόν οὐκ ἔχων τὸν θεὸν κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἐν θεῷ μονήν τε καὶ ἴδρυσιν; Eine engl. Übersetzung findet sich in: On the Cosmic Mystery of Christ. Selected Writings from St Maximus the Confessor, translated by Paul M. Blowers/Robert L. Wilken, Crestwood NY (SVSP) 2003, 142f.

¹¹⁸ Maximus bezieht sich hier auf 1 Petr 4,18, wo Prv 11, 31 (LXX) zitiert wird.

¹¹⁹ Maximus, Quaestiones ad Thalassium 61, schol. 16, edd. C. Jaga/C. Steel, CCSG 22, 1990, 111, Z. 86: πάντα συνέξει.

¹²⁰ A.a.O., Z. 89: ἀναλόγως.

7. Schluss

Die Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten maximianischer Texte mag zunächst verwirren. Sicherlich ist sie aber nicht zuletzt eine Folge der Auffassung unseres Autors, dass, in den Worten Kattans, «das Wort der Heiligen Schrift unbegrenzt ist, weil Gott, der dieses Wort gesprochen hat, seinem Wesen nach unbegrenzt ist»¹²¹. Zudem verhüllt sich dieser *Logos* einerseits in seiner Fleischwerdung durch das geschriebene Wort, welches in seiner wörtlichen Bedeutung Christus in seiner Knechtsgestalt darstellt; andererseits enthüllt es seine unendliche Fülle durch die geistgewirkte Interpretation des Lesers (201). Dadurch entsteht eine potenziell unbegrenzte Polysemie der Bibel (238), die aber eine Aktualisierung der Botschaft für den Leser, besonders in seinen allegorischen Bedeutungen, allererst ermöglicht (242). Dieser gerade auch exegetisch pluralistische Ansatz ermöglicht es Maximos, monistische und dualistische Ansätze ganz allgemein und so auch in der Eschatologie zu vermeiden, ohne ihre jeweiligen Wahrheiten zu übersehen.

Nach dem monistischen Ansatz wäre der Mensch, wie im Origenismus und in den meisten esoterischen Systemen, einfach ein Teil Gottes, der zwischenzeitlich aus dieser Einheit herausgefallen ist, aber auch mit Sicherheit irgendwann seine verlorene göttliche Natur wiedererlangen wird. Maximos vermeidet die Einseitigkeit dieses Ansatzes, indem er dem Menschen eine geschöpfliche Natur zuordnet, die er niemals ablegen wird, auch wenn sie andererseits schon immer am göttlichen Wort (*Logos*) teilhat, in diesem Leben (zeitlich) durch *Praxis* und (überzeitlich) durch die Betrachtung (*Theoria*) des Gotteswortes verwandelt werden und in der mystischen Versenkung sowie im Eschaton durch übervernünftige, liebende Einswerdung bis zur Identität mit Gott fortschreiten kann.

Maximos vermeidet aber auch die Einseitigkeit des dualistischen Ansatzes, nach dem – wie bei Augustinus – am Ende eine radikale Scheidung zwischen Guten und Bösen steht. Denn einerseits haben dann alle Dinge am Sein und am Immer-Sein Gottes Anteil, andererseits weiss Maximos als Mönch nur zu genau um die Schwächen und die Schuld auch der heiligsten Menschen. Obwohl wir nämlich durch *Praxis* und *Theoria* die göttlichen Energien in unserem Leben anwenden sollen und können (*Synergie*) und uns vor dem göttlichen Gericht warnen lassen

¹²¹ KATTAN, Verleiblichung (wie Anm. 7), 237. Im Folgenden Seitenzahlen aus diesem Buch.

müssen, ist es andererseits niemandem vergönnt, sich die Vereinigung mit Gott durch sein Handeln zu erzwingen. Vielmehr wird diese nur durch Liebe (Gnade) möglich, welche als göttliche grundsätzlich über dem Ort, der menschlichen Vernunft und der Zeit steht, aber in Zeit und Ewigkeit schon wirkt. Dabei differenziert Maximus: An Gottes Dasein (in der Schöpfung) und an seiner Ewigkeit (in der Auferstehung) erhalten alle voll Anteil (*apokatastasis pantōn*), an seiner Güte aber in Analogie zu ihrer eigenen Entscheidung, welche die geistbegabten Geschöpfe nach ihrer auch spirituellen Wiederaufrichtung (*apokatastasis*) treffen, die bei einigen wenigen schon vor dem Tod, bei den meisten jedoch erst nach ihm vollständig erfolgt. Denn Gott hebt die menschliche Freiheit und alle anderen Aspekte unserer Natur (im Gegensatz zu Vergänglichkeit und Sünde, welche nach Maximus nicht Teil der menschlichen Natur sind) niemals auf; vielmehr gibt er uns Anteil an derjenigen Freiheit und Selbstbestimmung, derer er sich selbst erfreut.

Klaus Heinrich Neuhoff (geb. 1968 in Eltville am Rhein D), M. Th. (Chichester UK 1994). Theologiestudium an den Universitäten von Tübingen, Bonn, Southampton, Bern und Fribourg. Praktisch-theologische Ausbildung (Gastvikariat mit Abschluss 2. Kirchliches Examen) in der Evangelischen Kirche des Rheinlandes. Seit 1999 Pfarrer der christkatholischen Kirchgemeinde Region Olten.

Adresse: Bumelochstrasse 7, CH-4656 Starrkirch-Wil, Schweiz. E-Mail: klausheinrich.neuhoff@bluewin.ch

English Summary

In this essay, the tension between individual and cosmic eschatology is shown to be bridged in the understanding of Jesus Christ by Maximus the Confessor as the incarnated Word having become flesh not only 2000 years ago but also in creation, Holy Scripture, and in the partaking in the good by those who form His body. The question to be answered was whether for Maximus this body will, in the end, include the whole cosmos (E. Michaud), or exclude those who have abused their freedom (P. Sherwood). A middle position as described by H. U. von Balthasar who held that Maximus did not teach the final salvation of all (*Apokatastasis panton*) but nevertheless believed in it, cannot really be helpful in the proclamation of the gospel as clearly good news for today (Ch. Janowski).

The synergic conception of salvation enables Maximos to combine the work of creation (human beings and angels, partaking in the good) with the work of God (*theosis*), leading to a final identity in respect of the (divine) energies in creation. In the saints, this identity has already been reached within transient time, but in the end, everybody will receive a proper place within the body of Christ, according to his or her partaking in, or suffering for, the good.

As the soul, for Maximos, transcends time, there is a way for creation back to its creator even on the 'seventh day' (or eternity), but unlike Gregory of Nyssa, Maximos teaches an 'end' of this eternity (on the 'eighth day'), since in the *parousia* of God, everybody will have his or her place in God who has given a place to God's energies in his or her own physical/sensual, or, at least, intellectual and spiritual life.