

# ***Kosmische Liturgie und Dramatische Theologie***

## ***Die Rezeption von Maximus Confessor bei Hans Urs von Balthasar***

***Von Manuel Schlägl***

### **1. „Kosmische Liturgie“ – ein Buch und sein Schicksal**

Bücher haben ihr Schicksal, und manche Bücher werden zum Schicksal. Dies gilt auch im Blick auf die große Maximus-Studie „Kosmische Liturgie“, die Hans Urs von Balthasar vor bald 80 Jahren vorgelegt hat.<sup>1</sup> Sie ist schicksalhaft für die Rezeption von Maximus Confessor geworden; niemand, der sich seitdem wissenschaftlich mit diesem Theologen beschäftigt, kommt an ihr vorbei. Die Begegnung mit Maximus war aber auch schicksalhaft für Balthasar selbst – der Kern seiner späteren „Theodramatik“ liegt bereits in der „Kosmischen Liturgie.“<sup>2</sup>

In einem ersten Teil werden die Entstehung der „Kosmischen Liturgie“ und ihre Bedeutung für die Maximus-Rezeption kurz nachgezeichnet. Der zweite Teil zeigt den Einfluss von Maximus auf die Theologie Balthasars, besonders auf sein Verständnis der Freiheit und der Person Jesu Christi im Theodrama.

#### **1.1 Zur Entstehung der „Kosmischen Liturgie“**

Dank der Forschungen des Balthasar-Biografen Manfred Lochbrunner lässt sich die Entstehungsgeschichte der „Kosmischen Liturgie“ ziemlich genau beschreiben: „Aus der Korrespondenz Balthasars mit Henri de Lubac geht hervor, dass die Beschäftigung mit Maximus auf das vierte Jahr seines Theologiestudiums in Fourvière zurückreicht. Während der beiden Jahre bei den ‚Stimmen der Zeit‘ hat Balthasar dann eine ursprünglich auf Französisch verfasste Arbeit über Maximus aus seinem vierten Jahr ins Deutsche übersetzt und zu einer

---

<sup>1</sup> Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds, Freiburg 1941; ders., Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor (FThSt 61), Freiburg 1941. Beide Studien sind vereint in der zweiten, völlig veränderten Auflage: Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus‘ des Bekenners, Einsiedeln 1961, <sup>3</sup>1988. Nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert.

<sup>2</sup> Zur Rezeption von Maximus bei Balthasar vgl. Werner Löser, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter (FTS 23), Frankfurt a. Main 1976, 181-212; Georges de Schrijver, Die Analogia entis in der Theologie Hans Urs von Balthasars. Eine genetisch-historische Studie, Bijdragen 38 (1977), 249-281, bes. 270-279; James Naduvilecut, Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars (Diss. Theol. Reihe 22), St. Ottilien 1978, 148-170; Elio Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Einsiedeln-Freiburg 1993, 88-98; Joshua Lollar, Hans Urs von Balthasar: The Cosmic Synthesis of Maximus‘ Thought, in: The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. Ed. by Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford 2015, 568-571; Paul M. Blowers, Maximus the Confessor. Jesus Christ and the Transfiguration of the World, Oxford 2016, 319-323.

Monographie erweitert.“<sup>3</sup> Im Verlauf seines Theologiestudiums in Lyon-Fourvière (1933-37) hat sich der junge Schweizer Jesuit sehr intensiv mit der Väterliteratur befasst und über Gregor von Nyssa, Origenes und Evagrius Ponticus umfangreiche Aufsätze publiziert.<sup>4</sup> Da diese Autoren wichtige Quellen für das Denken von Maximus darstellen, war es nur eine Frage der Zeit, bis Balthasar auch dessen damals wenig bekanntes Werk für sich entdeckte.

„Kosmische Liturgie“ erscheint in erster Auflage 1941 und stellt damit eine der frühesten *theologischen* Veröffentlichungen des Autors dar. Das Buch ist eine Frucht des „ressourcement“, eines wieder erwachten Interesses an den Kirchenvätern, wie es in Frankreich in den 30er Jahren begann und von Balthasars Lehrer Henri de Lubac maßgeblich gefördert wurde.<sup>5</sup> Es gehört damit auch zu jener umfassenden Erneuerung des theologischen Denkens, die man unter dem etwas missverständlichen Begriff „nouvelle théologie“ zusammenfasst. Die Erforschung dieser Bewegung und ihrer Bedeutung für die Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils steht noch ganz am Anfang. Nahezu jeder Theologe, der substanziellen Einfluss auf das Konzil hatte, stand in Verbindung mit den Autoren oder Schriften der „nouvelle théologie“, und die Ambivalenz, die manche Konzilstexte prägt, liegt in der Ambivalenz dieser Erneuerungsbewegung selbst begründet.<sup>6</sup>

Während sich Balthasar und seine Mitstudenten für die trockenen neuscholastischen Vorlesungen wenig begeistern konnten, fanden sie in den Texten der Kirchenväter eine unverbrauchte, lebendige und bildhafte Sprache, eine zutiefst spirituelle Theologie und die Zeugnisse einer „Christenheit, die noch in den unbegrenzten Raum der Völkerwelt hinausdenkt und die Hoffnung auf die Erlösung der Welt hat.“<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Manfred Lochbrunner, Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar, in: ders., Balthasariana. Studien und Untersuchungen, Münster 2016, 49 n. 35.

<sup>4</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar, „Présence et Pensée.“ *La philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, RSR 29 (1939), 513-549; *Le Mystérion d'Origène*, RSR 26 (1936), 513-562 und 27 (1937), 38-64; *Die Hiera des Evagrius*, ZKTh 63 (1939), 68-106, 181-206; *Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus*, ZAM 14 (1939), 31-47.

<sup>5</sup> Vgl. Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology. Ed. by Gabriel Flynn and Paul D. Murray, Oxford 2012.

<sup>6</sup> Vgl. Jürgen Mettepenning, *Nouvelle Théologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London-New York 2010; Manuel Schlögl, *Reform aus dem Ursprung. Joseph Ratzinger und die Nouvelle théologie*, KIBI 97 (2017), 266-270. Über Balthasars Beziehung zu diesen Strömungen informiert Benjamin Dahlke, *Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik*, RoJbKG 32 (2013), 273-291.

<sup>7</sup> Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft* (1965), in: ders., *Zu seinem Werk*, Einsiedeln-Freiburg<sup>2</sup>2000, 41-78, hier 42. Vgl. auch ders., *Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola*, Neuauflage Einsiedeln-Freiburg 2001, 11-12: „...zum Trost wohnte Henri de Lubac im Haus, der uns über den Schulstoff hinaus auf die Kirchenväter verwies und uns allen seine eigenen Aufzeichnungen und Exzerpte großherzig auslieh. So kam es, dass ich, während die anderen Fußball spielen gingen, ... hinter Origenes, Gregor von Nyssa und Maximus saß und auch je ein Buch über diese verfasste.“

Balthasar hat die Neuscholastik nicht grundsätzlich abgelehnt, aber sie in ihrer Zeitbedingtheit schnell durchschaut und sie dann gezielt durch die Lektüre der Väter, aber auch protestantischer Theologen wie Karl Barth von innen her erweitert und durch eine mehr heilsgeschichtliche, christozentrische Gesamtschau der Wirklichkeit überwunden.

Neben dem theologiegeschichtlichen Standort des Buches in der Phase des „ressourcement“ ist noch an eine werkimmanente Verbindung zu erinnern. Zeitgleich mit der Maximus-Studie schrieb Balthasar an seiner dreibändigen „Apokalypse der deutschen Seele“, in der er die gesamte deutsche Geistesgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts auf ihre „letzten Haltungen“ d.h. auf ihre indirekte theologische Aussagekraft hin untersuchte und darin einen entscheidenden Kampf mit der Philosophie Hegels führte.<sup>8</sup> Die Versuchung Hegels, den Glauben in das Denken und die Theologie in die Philosophie aufzuheben, kannte Balthasar vielleicht auch von sich selbst. Hegel wird jedenfalls in der „Kosmischen Liturgie“ erstaunlich oft zitiert und Maximus als der geniale Überwinder Hegels präsentiert.<sup>9</sup>

## 1.2 Kritik und zweite Auflage

Nach der deutschen Veröffentlichung der „Kosmischen Liturgie“ während des Zweiten Weltkriegs erschien das Werk 1947 in französischer Übersetzung und fand damit in Fachkreisen noch weitere Verbreitung.<sup>10</sup> Die epochale Leistung dieses Buches wurde von allen Rezessenten erkannt.<sup>11</sup> Denn mit seiner Maximus-Studie betrat Balthasar damals weitgehend Neuland. Galt der Bekenner bis dahin vor allem als Rezipient und Kompilator der gesamten Vätertradition, konnte Balthasar durch seine enorme Textkenntnis die Originalität dieses Kirchenvaters überzeugend aufweisen, indem er seinen entscheidenden Beitrag zur Klärung des Konzils von Chalkedon hervorhob. Das „asynchytos“ von Chalkedon, die „unvermischte“ Einheit von Gottheit und Menschheit in der Person Jesu Christi, so lautet Balthasars These, sei

---

<sup>8</sup> Hans Urs von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, Studienausgabe in 3 Bänden, Einsiedeln-Freiburg 1998. Zu Hegel vgl. Bd.1, 562-619.

<sup>9</sup> Vgl. Balthasar, Kosmische Liturgie (Anm.1), 57-58, 89, 99, 159-160, 166 (Ähnlichkeiten zu Hegel), 204, 266-267 (Unterschiede zu Hegel – „Von Hegel trennt ihn ein Abgrund“, 266). Vgl. die Kommentierung bei Naduvilekut, Christus (Anm.2), 160-170.

<sup>10</sup> Hans Urs von Balthasar, Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur. Traduit de l'allemand par L. Lhaumet et H.-A. Prentant (Collection Théologie 11), Paris 1947.

<sup>11</sup> Eine Auswahl von Rezensionen: Zur dt. Ausgabe 1941: Josef Loosen, Scholastik 17 (1942), 256; Karl Rahner, ZThK 66 (1942), 154-155. Zur frz. Ausgabe 1947: Bernard Botte, RAM 15 (1948), 376; Pierre-Thomas Camelot, RSPHTh 32 (1948), 379-382; Irénée-Henri Dalmais, RHR 138 (1950), 237-241; Antoine Wenger, Revue des études byzantines 7 (1949), 233-234. Zur zweiten dt. Ausgabe 1961: Adolf Adam, ByZ 57 (1964), 162-164; Polycarp Sherwood, Survey of recent work on St. Maximus the Confessor, Traditio 20 (1964), 428-437.

für Maximus der Schlüssel zum Verständnis des Menschen und der Welt überhaupt<sup>12</sup>: alles, was ist, ist von Gott in Eigenständigkeit und Freiheit gesetzt und doch erst wahrhaft es selbst, wenn es zur Einheit mit ihm (zurück-)findet.

Restlos begeistert vom Werk seines Kollegen zeigte sich Karl Rahner, der 1942 in einer Besprechung von der „unerwartet neuen Beleuchtung“ spricht, durch die Balthasar Maximus von der „vorausgehenden Patristik“ abhebe und als genialen Vermittler und Versöhner verschiedenster Motive der Geistesgeschichte zeige, und resumiert: „Dieses Buch (dient) in einer bisher unerreichten Weise der Fruchtbarmachung des ungehobenen patristischen Gedankengutes für unsere Zeit.“<sup>13</sup>

Kritisch merkten die Rezessenten vor allem drei Punkte an. Zum einen sieht der junge Balthasar Maximus stark im Bann des Origenes und seiner neuplatonisch-gnostischen Kosmologie, in der alles endliche Sein, alles Werden und alle Bewegung negativ qualifiziert wird und ein positiver Begriff von Schöpfung letztlich fehlt. „Höhe und Krise des griechischen Weltbilds“ heißt deshalb der Untertitel der ersten Fassung der „Kosmischen Liturgie.“ Die Leistung von Maximus wird in der Abgrenzung gegen ein ihm *vorgegebenes Weltbild* gesehen, das ihn selbst zutiefst geprägt hat. Vor allem die Forschungen des englischen Benediktiners Polycarp Sherwood haben dazu beigetragen, dass Balthasar Maximus in späteren Arbeiten noch mehr als *eigenständigen Denker* wahrnehmen konnte, der ganz unabhängig von Origenes die Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung für das Gute, seine freie Zustimmung als Ziel des Schöpferwillens oder seine Leiblichkeit positiv herausstellte.<sup>14</sup>

Zum anderen fiel den Rezessenten natürlich auf, dass Balthasar, wie schon erwähnt, Maximus mehrmals mit Hegel vergleicht und sich dabei auch der Begrifflichkeit des Deutschen Idealismus wie „Dialektik“ oder „Synthese“ bedient. Auch wenn Loosen, Sherwood, Dalmais u.a. das Anliegen des Autors würdigen, Maximus‘ Denken damit für moderne Fragestellungen zu öffnen, so vermissen sie doch die philologische Genauigkeit bei der Auslegung mancher Texte. Man müsse, so Sherwood<sup>15</sup>, Maximus aus der Tradition heraus verstehen, aus der er

---

<sup>12</sup> Vgl. Balthasar, Kosmische Liturgie (Anm.1), 40, 204, 230, 273. Zur „chalkedonischen Logik“ Balthasars vgl. Cyril O‘Regan, Von Balthasar and Thick Retrieval: Post-Chalcedonian Symphonic Theology, Greg 77 (1996), 227-260.

<sup>13</sup> Karl Rahner, Rezension (Anm.11), zitiert nach Manfred Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten, Würzburg 2009, 167-171, hier 170, 171.

<sup>14</sup> Ich folge hier der Einschätzung von Ludwig Weimer, Die Lust an Gott und seiner Sache oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? Freiburg-Basel-Wien 1981, 101-106. Weimer weist darauf hin, dass besonders zwei Maximus-Studien von Sherwood aus dem Jahr 1955 Balthasars Neubearbeitung angeregt haben (ebd. 102 n.87).

<sup>15</sup> Vgl. Sherwood, Survey (Anm.11), 433-434.

selbst komme, aus der neuplatonisch-aristotelischen Philosophie, der Spiritualität des Mönchtums und der byzantinischen Kultur, und könne ihn nicht einfach wie einen Zeitgenossen von Hegel und Kierkegaard behandeln. Die Ergebnisse, die Balthasar durch diesen Vergleich gewinne, seien vielleicht im Blick auf Hegel aufschlussreich, aber für Maximus selbst wenig ergiebig.

Schließlich hat besonders Endre von Ivánka, der Erforscher des christlichen Platonismus, darauf hingewiesen, dass hinter der Affirmation und Weiterentwicklung der chalkedonischen Christologie bei Maximus ein viel grundlegenderes Problem steht, nämlich die philosophische Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Differenz.<sup>16</sup> Es gehe Maximus vor allem um die „universale Finalität alles Geschaffenen, das Konvergieren auf die endliche Einigung des Alls im Logos“<sup>17</sup>, um einen stringenten Begriff geschöpflicher Eigenständigkeit und Freiheit in der Gemeinschaft mit dem sie ermöglichen Sinnziel der Schöpfung, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Damit bestehen „Querverbindungen“<sup>18</sup> zu den dogmatischen Fragestellungen, aber diese sind, so Ivánka gegen Balthasar, nicht der Ausgangspunkt für Maximus‘ Denken.

Es spricht für die Souveränität des Forschers Balthasar, dass er die meisten Kritikpunkte in der zweiten Auflage der „Kosmischen Liturgie“, die im Jahr 1961 erschien, berücksichtigt und eine ganze Reihe von Formulierungen verändert, korrigiert und präzisiert hat. Ist die erste Auflage noch mehr das ungestüme Jugendwerk eines Theologen auf der Suche nach seinem eigenen Weg, so zeigt die zweite Auflage einen gereiften Autor, der seinen eigenen Text einer umfassenden relecture unterzogen hat, aber vom bleibenden Wert seiner Arbeit überzeugt ist und daher die Auseinandersetzung mit der Kritik anderer Maximus-Experten nicht scheut.

### **1.3 Die „Kosmische Liturgie“ in der Maximus-Forschung heute**

Die bleibende Bedeutung von Balthasars Maximus-Studie mag man daran ermessen, dass sich im „Oxford Handbook of Maximus the Confessor“, das den gegenwärtigen Stand der Forschung präsentiert, nicht weniger als 65 Hinweise auf Balthasar finden und ein vierseitiger Essay von Joshua Lollar darin seine Leistung noch einmal eigens würdigt.<sup>19</sup> Interessant scheint mir, dass er eine stilistische Verwandtschaft zwischen Balthasar und Maximus bemerkt:

---

<sup>16</sup> Vgl. Endre von Ivánka, Einleitung, in: Maximos der Bekenner, All-eins in Christus. Auswahl, Übertragung und Einleitung von Endre von Ivánka (Sigillum 19), Einsiedeln 1961, 5-14; ders., Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln <sup>2</sup>1990, 293-306.

<sup>17</sup> Ivánka, Einleitung (Anm.16), 7.

<sup>18</sup> Ivánka, Einleitung (Anm.16), 6.

<sup>19</sup> Vgl. The Oxford Handbook of Maximus the Confessor (Anm.2), Personenregister unter „Balthasar.“

„Balthasar charakterisiert Maximus‘ Denkweise selbst als ‚unhistorisch‘ ... So ist *Kosmische Liturgie* viel eher eine systematische, dabei nicht weniger kreative Interpretation von Maximus, die auf ihre Weise Maximus‘ *Ambigua* entspricht; darin ringt dieser mit der schwierigen Sprache und Gedankenwelt von Gregor dem Theologen und Pseudo-Dionysius, während die Rolle von Hegel von Origenes gespielt wird.“<sup>20</sup> Weil das Denken von Maximus wie von Balthasar in höchstem Maße systematisch ausgerichtet ist und eine Fülle von Gesprächspartnern mit einbezieht, sehen sie Zusammenhänge, die ein rein historisch-kritischer Zugang nicht erkennen und billigen kann. Vielleicht macht Balthasars Maximus-Studie einfach besonders deutlich, dass seine so wie jede andere moderne Interpretation eines Autors der Alten Kirche von modernen Denkvoraussetzungen ausgeht und wissenschaftliche Objektivität nur darin bestehen kann, sich Rechenschaft über diese Voraussetzungen zu geben.

Kürzlich hat Paul Blowers in seiner meisterhaften Maximus-Studie noch einmal den Fokus auf die christologische Hermeneutik gelegt, die Balthasar bei Maximus herausgearbeitet und in sein eigenes Denken übernommen hat: „Balthasar hat bemerkt, dass für Maximus, wie für andere in der griechischen Tradition der Väter vor ihm, das Ziel weniger darin lag, ein philosophisches Weltbild zu entwerfen, als vielmehr eine umfassende Vision des *Theodramas* des Handelns Gottes zur Sprache zu bringen, in dem Schöpfung und Erlösung eine nahtlose Einheit bilden, die die grenzenlose Freiheit und Liebe des dreieinen Schöpfergottes offenbart.“<sup>21</sup> Diese „theodramatische Perspektive“ bildet im Folgenden den Schwerpunkt bei der Darstellung der Rezeption von Maximus in der theologischen Trilogie von Balthasar.

## **2. Die Rezeption von Maximus Confessor in Balthasars theologischer Trilogie**

### **2.1 „Herrlichkeit“ und andere Werke**

Zwischen 1961 und 1969 erscheinen die sieben Bände der „Theologischen Ästhetik.“ Wer im „Fächer der Stile“ nachschlägt, wird unter den zwölf Porträts von Theologien der Herrlichkeit ein eigenes Kapitel über Maximus vermissen. „Die Auswahl der Zwölf (behält) etwas Willkürliches: sie formen zusammen nur ein Sternbild ... Für Maximos war schon genug

---

<sup>20</sup> Lollar, Hans Urs von Balthasar (Anm.2), 570: „...Balthasar characterizes Maximus‘ style of thought as being itself ‚unhistorical‘ ... *Cosmic Liturgy* is a much more systematic, but no less creative, interpretation of Maximus, which corresponds in its way to Maximus‘ own *Ambigua*, which wrestle with the difficult thought and language of Gregory the Theologian and Ps-Dionysius, wherein the part of Hegel is played by Origen....“

<sup>21</sup> Blowers, Maximus the Confessor (Anm.2), 102: „Von Balthasar recognized that for Maximus, as for others earlier in the Greek patristic tradition, the goal was less to construct a philosophical cosmology per se than to articulate a vision of the panoramic *theo-drama* of divine action in which creation and redemption form a seamless plot unveiling the triune Creator’s unbridled freedom and love.“

geschehen“<sup>22</sup>, schreibt Balthasar dazu 1965 in seiner „Rechenschaft.“ Freilich ist Maximus in einer Vielzahl von Zitaten präsent, für deren Einordnung die „Kosmische Liturgie“ beständiger Referenzpunkt bleibt. Der Bekenner wird in eine Reihe mit Johannes Scotus Erigena, Nikolaus Cusanus und Thomas von Aquin gestellt als Beispiel eines Autors, der „das gesamte überkommene philosophische Weltbild“ seiner Zeit „zur christlichen Aussage“ umgeformt habe.<sup>23</sup> Im Kapitel über Solowjew wiederholt Balthasar pointiert zwei seiner Thesen aus der „Kosmischen Liturgie“: Maximus baue „konsequent die gesamte natürliche und übernatürliche Weltwirklichkeit auf dem Dogma von Chalcedon“ auf und, damit zusammenhängend: „Maximus mit seiner christologischen Philosophie des Gottmenscheniums (ist) die Wahrheit Hegels.“<sup>24</sup>

Im ersten Band der „Herrlichkeit“ taucht ein Zitat aus den „Gnostischen Centurien“ auf, dem Balthasar später einen eigenen Aufsatz widmen wird: „Ho logos pachynetai – das Wort verdichtet sich.“<sup>25</sup> Mit der „Verdichtung“ ist die Materialisation, die Konkretisierung und Fleischwerdung des Logos gemeint, mit der er auch die „Dichte“, Schwerkraft und sinnlich erfassbare Gestalt des geschöpflichen Seins angenommen hat – aber so, dass dieses geschöpfliche Sein dadurch „von seiner Dichte und Begrenztheit befreit“<sup>26</sup> und in die Einheit mit dem Schöpfer hineingezogen wird. Die „Verdichtung des Wortes“ als Ausdruck der Inkarnation des ewigen Gottes in der konkreten Gestalt Jesu Christi ist für Maximus der höchste Erweis seiner Liebe und trifft sich damit mit der Ur-Intention der theologischen Trilogie von Balthasar.

Ebenfalls in den 60er Jahren entstehen „Das Ganze im Fragment“ und die Abhandlung „Mysterium paschale“, in denen Maximus weniger in seiner Eigenart, sondern vielmehr als Zeuge für Balthasars eigene Theologie erwähnt wird: auch er kennt die Gottverlassenheit Jesu am Karfreitag<sup>27</sup> und das Schweigen des ewigen Wortes am Karsamstag.<sup>28</sup> Wichtig dabei ist, dass Balthasar hier wie an anderen Stellen Maximus auch in der Tradition von Dionysius

<sup>22</sup> Balthasar, Rechenschaft (Anm.7), 70.

<sup>23</sup> Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 7 Bände, Einsiedeln 1961-1969, hier Bd. III/1, 310.

<sup>24</sup> Balthasar, Herrlichkeit (Anm.23) Bd. II/2, 654-655.

<sup>25</sup> Maximus Confessor, Gnostische Centurien II,37 und Ambigua (PG 91, 1285C-1288A), zitiert in Balthasar, Herrlichkeit (Anm.23) Bd. I, 260; Bd. III/1, 311 n.12; Bd. III/2, 76 n. 20. Vgl. dazu Balthasar, Kosmische Liturgie (Anm.1), 347, 518-520; ders., Das Wort verdichtet sich, IKaZ 6 (1977), 396-400.

<sup>26</sup> Balthasar, Das Wort verdichtet sich (Anm.25), 396.

<sup>27</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar, Mysterium paschale, in: Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik Bd. III/2: Das Christusereignis, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 133-326, hier 180.

<sup>28</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln-Freiburg 1990, 306-307.

Areopagita verortet und mit dieser „Negativen Theologie“ zur überschwänglichen positiven Theologie des Bekenners ein wichtiges Gegengewicht setzt.<sup>29</sup> Bei allem Bemühen, den Plan Gottes zu verstehen, bleibt die Geheimnishaftigkeit und Souveränität des Schöpfers gegenüber seiner Schöpfung gewahrt.

## 2.2 „Theodramatik“ und „Theologik“

### 2.2.1 Die Person als Bühne

Bereits in der „Kosmischen Liturgie“ hat Balthasar die Person Jesu Christi als „Bühne“ bezeichnet, auf der sich das Drama unserer Erlösung abspielt.<sup>30</sup> Im konzeptionellen ersten Band der Theodramatik stellt er einen Zusammenhang her zwischen der dort vertretenen Dramentheorie und der christozentrischen Geschichtstheologie von Maximus Confessor.<sup>31</sup> Das „Spiel Gottes“, von dem Maximus in den Ambigua spricht, meint sowohl das Aus-sich-Heraustreten Gottes „zur Schöpfung hin“<sup>32</sup> als auch das Zurückschwingen der vergänglichen Welt zu ihrem Ursprung. „Das Spielmoment wird“ aber auch als „Torheit Gottes ob der Übergröße seiner Weisheit gedeutet.“ Und Balthasar kommentiert: „Diese Torheit und dieses Spiel Gottes ist schließlich seine Menschwerdung.“<sup>33</sup>

Schon dieser kurze Hinweis zeigt, dass wir in Maximus einen wichtigen Impulsgeber für Balthasars theologische Dramentheorie vor uns haben.<sup>34</sup> Ob auch sein Verständnis der Person und Freiheit Jesu wegweisend für ihre Durchführung bei dem Schweizer Theologen war, lässt sich erst nach einer sorgfältigen Analyse der folgenden Bände der „Theodramatik“ sagen, die

---

<sup>29</sup> Vgl. Balthasar, Das Ganze im Fragment (Anm.28), 307.

<sup>30</sup> Balthasar, Kosmische Liturgie (Anm.1), 265: „Die ‚Bühne‘, auf der wie Gestalten die beiden Willen auftraten, war seine mit beiden identische Person ...“ Entlang dieses Motivs fasst Jan-Heiner Tück den Gedankengang der „Theodramatik“ treffend zusammen: Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit, in: Magnus Striet/ders., Hg., Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg-Basel-Wien 2005, 82-116.

<sup>31</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar, Theodramatik, 4 Bände, Einsiedeln 1976-1983, hier Bd. I, 140-141 mit n.4 und 5 mit Zitat aus Maximus Confessor, Ambigua (PG 91, 1412B).

<sup>32</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) Bd. I, 141 n.5 mit Zitat aus Maximus Confessor, Ambigua (PG 91, 1409B).

<sup>33</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) Bd. I, 140 n.4.

<sup>34</sup> Zu weiteren Einflüssen vgl. die Beiträge in Volker Kapp/Helmut Kiesel/Klaus Lubbers, Hg., Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar (Schriften zur Literaturwissenschaft Bd. 14), Berlin 2000.

dieses Thema entfalten.<sup>35</sup> Hinzugezogen werden Band 2 und 3 der „Theologik“, insofern sie inhaltlich verwandte Themen behandeln.<sup>36</sup>

## 2.2.2 Der Mensch als Mikrokosmos und Abbild Gottes

Wenn Balthasar seine „Theodramatik“ mit dem Band „Der Mensch in Gott“ und so mit der Anthropologie beginnen lässt, wirkt dies aufs erste, als ob auch er die „anthropologische Wende“ mitvollziehen und den Menschen in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellen wollte. Doch sehr schnell erkennt man, dass Balthasar den Menschen schon immer von der Christus-Offenbarung her sieht und gerade das, was ihn in der Philosophie der Neuzeit auszeichnet, seinen Vernunftgebrauch und seine Freiheit, als Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit versteht.

Damit greift er ein Motiv auf, das in der Anthropologie der Kirchenväter und so auch bei Maximus Confessor eine entscheidende Rolle spielt.<sup>37</sup> Nach Maximus bildet der Mensch einen Mikrokosmos, eine Welt im Kleinen. Je mehr er seine Gottebenbildlichkeit erkennt und verwirklicht, umso mehr wird er zum Vermittler zwischen Gott und dem Makrokosmos, umso mehr erfüllt sich durch ihn der innerste Sinn der Schöpfung, der in ihrer „unvermischten Einheit“ mit dem Schöpfer besteht.

Der schwedische Maximus-Forscher Lars Thunberg hat dieses Thema gründlich bearbeitet und dabei auch häufig auf die „Kosmische Liturgie“ Bezug genommen.<sup>38</sup> Balthasar verweist auf Thunberg in der „Theodramatik“ in Verbindung mit einem längeren Zitat aus den Ambigua: „Gott und Mensch sind sich gegenseitig Muster ... : Gott vermenschlicht sich aus Liebe zum Menschen so weit, als der Mensch, durch göttliche Liebe dazu befähigt, sich selbst vergöttlicht; und der Mensch wird von Gott so weit im Geist ins Unerkennbare entrückt, als der Mensch durch rechtes Handeln den wesenhaft unsichtbaren Gott zur Erscheinung gebracht hat.“<sup>39</sup> Und Balthasar folgert daraus: „Damit ist für das Spätere klar, dass Anthropologie erst in Christologie

---

<sup>35</sup> Vgl. Balthasar, Theodramatik (Anm.31) Bd. II/1, 170-288; II/2, 175-210; Bd. III, 224-245, 337-357.

<sup>36</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar, Theologik, 3 Bände, Einsiedeln 1985-1987, hier Bd. II, 61-113, 172-176, 265-270; Bd. III, 169-188.

<sup>37</sup> Vgl. dazu Lars Thunberg, Der Mensch als Abbild Gottes. I. Die östliche Christenheit, in: Geschichte der christlichen Spiritualität. Erster Band: Von den Anfängen bis zum 12.Jahrhundert. Hg. von Bernard McGinn, John Meyendorff und Jean Leclerq, Würzburg 1993, 299-317 (zu Maximus ebd. 302, 304-305, 310, 314-315).

<sup>38</sup> Vgl. Lars Thunberg, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Uppsala 1965 (Chicago and La Salle/Ill. 1995). Zitiert in Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/1, 182.

<sup>39</sup> Maximus Confessor, Ambigua 10 (PG 91, 1113 BC), zitiert nach Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/1, 182.

zu ihrer Vollgestalt gebracht werden kann und deshalb von vornherein ihr Maß an ihr zu nehmen hat.“<sup>40</sup>

### **2.2.3 Jesus Christus, der Vollender unserer Freiheit**

Was im Menschen angelegt und abgebildet ist, erhält seine „Vollgestalt“, seine Einlösung und Vollendung in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Er ist „das strahlende Bild einer zur unendlichen Freiheit unendlich offenen endlichen Freiheit.“<sup>41</sup> Ähnlich detailliert wie Maximus den Begriff des menschlichen Willens analysiert hat, um gegen den Monotheletismus die Differenz wie die Einheit der beiden Willen in Christus aufzuweisen<sup>42</sup>, analysiert Balthasar in Band 2 der „Theodramatik“ den Begriff der Freiheit. Sein Ziel ist es, die endliche Freiheit des Menschen so zu denken, dass sie, wenn sie (wie bei Jesus Christus) mit der unendlichen göttlichen Freiheit vollkommen geeint ist, sich selbst nicht verliert, sondern sich gerade in dieser Einheit auf höchste Weise verwirklicht. Damit steht die ganze Abhandlung über „endliche und unendliche Freiheit“, ihre Durchführung in der „Handlung“ des Theodramas und ihre Bilanz am Ende von Band 3 von vornherein unter dem Leitgedanken der „freisetzenden Einheit“<sup>43</sup> und direkten Proportionalität von menschlicher und göttlicher Freiheit, wie sie der Bekenner vor allem in den Ambigua entwickelt hat.<sup>44</sup>

Wie Maximus greift auch Balthasar auf die Trinitätstheologie zurück, um die in Chalkedon lediglich formal festgestellte Einheit von Gott und Mensch in Christus inhaltlich näher zu beschreiben. In Gott verschenken sich Vater, Sohn und Heiliger Geist freigiebig aneinander und schaffen dadurch „unendliche Freiheitsräume“<sup>45</sup>, in denen Geben und Nehmen, Sich-Schenken und Beschenkt-Werden, Reichtum und Armut eins sind. Wird unendliche Freiheit trinitarisch gedacht, dann ist nach Balthasar erwiesen, dass „endliche Freiheit sich in der unendlichen wirklich erfüllen kann ... Sofern sie ein freigegebenes Abbild der unendlichen Freiheit ist, kann sie das nur sein, indem sie sich dem (trinitarischen!) Gesetz der absoluten Freiheit (der Selbstingabe) einschwingt, nicht als einem fremden ..., sondern als dem ureigensten.“<sup>46</sup>

---

<sup>40</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/1, 182.

<sup>41</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/1, 213.

<sup>42</sup> Vgl. Thunberg, Microcosm (Anm.38), 208-230 („The Psychology of the Will“); Blowers, Maximus the Confessor (Anm.2), 156-165 („The Battle over Wills“).

<sup>43</sup> Vgl. Hans Stickelberger, Freisetzende Einheit. Über ein christologisches Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner, in: Felix Heinzer/Christoph Schönborn, Hg., Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, 2-5 sept. 1980 (Paradosis 27), Freiburg/Schweiz 1982, 375-384.

<sup>44</sup> Vgl. Balthasar, Theodramatik (Anm.31) III, 356-357.

<sup>45</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/1, 233 (im Original kursiv).

<sup>46</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/1, 235.

Jesus Christus ist als Sohn des Vaters sowohl innertrinitarisch als auch heilsökonomisch die Darstellung vollendeter Freiheit. „Sofern er der Sohn des Vaters ist, ist er diese (unendliche) Freiheit im tropos der Bereitschaft, des Empfangs, des Gehorsams ...“<sup>47</sup> An dieser Stelle wird Maximus nicht direkt zitiert, aber der Begriff tropos weist eindeutig zurück auf die grundlegende Unterscheidung von logos und tropos, naturhaftem Vermögen und personaler Verwirklichung, wie sie der Bekenner für die Christologie fruchtbar gemacht hat.<sup>48</sup> Ihre wichtigste Rolle spielt diese Unterscheidung im „Drama“ der Erlösung.

## 2.2.4 Erlösung als Freiheitsgeschehen

Die Soteriologie ist das Herzstück der „Theodramatik“, und hier wiederum das Ringen des Sohnes mit dem Willen des Vaters in Getsemani. Maximus Confessor war bekanntlich der erste Theologe der Alten Kirche, der die Bitte Jesu, der Vater möge den Kelch des Leidens an ihm vorübergehen lassen, und das darauffolgende Einvernehmen mit dem Willen des Vaters (Mt 26,36-46) als Ausdruck seines *menschlichen* Willens interpretiert hat.<sup>49</sup> Erst so, schreibt Balthasar in der Theologik, „wird Chalkedon bis zu Ende durchgedacht und wird die Erlösung der Menschheit in der Passion wirklich auch durch den *Menschen* Jesus mitgewirkt.“<sup>50</sup> Denn nur auf diese Weise „hat die Menschheit Jesu mit ihrem freien Willen am freiwilligen und sühnenden Sterben des Gottessohnes Anteil, um den Menschen“ von innen her, aus seiner eigenen Natur heraus ihm zukommend, „zu befreien.“<sup>51</sup>

Beim Verständnis der Erlösung als Freiheitsgeschehen hat Maximus selbst eine Entwicklung durchlaufen. Während er in seinen frühen Schriften Christus durchaus einen „gnomischen Willen“, das heißt ein unvoreingenommenes und ungebundenes Wählenkönnen zugestand, hat er dies später in seiner Disputation mit Pyrrhus entschieden abgelehnt. Balthasar interpretiert dies so: Nicht das „Sündigenkönnen“, aber das Erfahren-müssen der „Versuchlichkeit“ und „des irdischen Scheiterns“ gehören zur menschlichen Freiheit Jesu.<sup>52</sup> Dabei bleibt der Maßstab, von dem Jesus Christus seinen Willen und sein Handeln als Mensch bestimmen lässt, immer

---

<sup>47</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/1, 242.

<sup>48</sup> Zur Unterscheidung von logos und tropos vgl. Felix Heinzer, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor (Paradosis 26), Freiburg/Schweiz 1980, 117-145; Jean-Claude Larchet, La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur (Cogitatio Fidei 194), Paris 1996, 2009, 141-151.

<sup>49</sup> Vgl. dazu grundlegend Francois-Marie Léthel, Théologie de l’Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur (Théologie historique 52), Paris 1979. Zitiert von Balthasar in Theodramatik (Anm.31) III, 233, 339 und Theologik (Anm.36) II, 65.

<sup>50</sup> Balthasar, Theologik (Anm.36) II, 65.

<sup>51</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) III, 239.

<sup>52</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/2, 183.

und in allem der Wille des Vaters. Der Gehorsam ihm gegenüber ist das „Apriori seiner menschlichen Existenz“<sup>53</sup> und lässt ihm keine Wahl, zumal wenn wie in Getsemani das Heil der Menschen auf dem Spiel steht.

In der Maximusforschung ist die Frage nach dem „gnomischen Willen“ Jesu sehr umstritten, viele kritisieren die Position von Maximus und werfen ihm eine Amputation der Menschheit Jesu vor. Balthasar trägt meines Erachtens viel zur Klärung bei, indem er auf eine Analogie zum ignatianischen Verständnis der Freiheit als Indifferenz aufmerksam macht: „Die Liebe ist so entschieden, dass sie sich niemals in die Indifferenz vor der Entscheidung zurückbegibt. Sie verzichtet auf diese ‚Freiheit der Wahl‘ zugunsten der Freiheit der Liebe.“<sup>54</sup> In der Fußnote stellt er die Verbindung zu Maximus her: „Niemand hat dies überlegener ausgedrückt als Maximus Confessor in seiner Lehre, dass es eine ‚überlegende Wahlfreiheit‘ erst nach dem Sündenfall geben konnte; vorher brauchte der Mensch nur dem ‚Logos seines Seins‘ zu folgen, um zum ‚Logos seines Gutseins‘ zu gelangen.“<sup>55</sup>

Indem Jesus Christus seine menschliche Freiheit in der Weise des Sohnes, aus der ursprünglichen Einheit von logos und tropos heraus lebt, erlöst er die gefallene, schwache und desorientierte Freiheit des Menschen zugleich (menschlich) „von innen“ und (göttlich) „von außen.“ In ihm „wird die Kluft zwischen Schöpfer und Schöpfung ohne Vermischung überbrückt“<sup>56</sup> und die ursprüngliche Einheit der beiden Wirklichkeiten wiederhergestellt. „Kosmische Liturgie“ und „Dramatische Theologie“ gehören für Maximus wie für Balthasar untrennbar zusammen.

## 2.2.5 Person als Sendung

Nach dem großen Bogen des Erlösungsgeschehens, in dessen Darstellung Balthasar explizit wie implizit im Gespräch mit Maximus steht, ist noch eine grundsätzliche Frage zu klären: die nach dem theologischen Personbegriff.

Das ungeklärte Verhältnis von Natur und Person hat die Theologen der Alten Kirche jahrhundertelang beschäftigt und war die Ursache vieler christologischer Streitigkeiten. Maximus ist es zu verdanken, dass die Christologie von Chalkedon auf der Ebene der Person, der Freiheit und des Willens Jesu konkretisiert und adäquat interpretiert wurde, wie Balthasar

---

<sup>53</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/1, 270.

<sup>54</sup> Hans Urs von Balthasar, Christlicher Stand, Einsiedeln 1981, 22.

<sup>55</sup> Balthasar, Christlicher Stand (Anm.54), 22 n.1 mit Zitat aus Maximus Confessor, Ambigua, PG 91, 1353.

<sup>56</sup> Balthasar, Theologik (Anm.36) II, 175.

mehrfach betont.<sup>57</sup> Eine adäquate Begrifflichkeit der Person zu finden, ist seiner Meinung nach aber auch Maximus nicht gelungen. Die Vorstellung von der Enhypostasie der Menschennatur im göttlichen Logos, die Maximus von Leontius von Byzanz übernimmt, ist für den Schweizer Theologen nicht mehr als ein „Hilfsbegriff“<sup>58</sup>, der mit philosophischen Mitteln zu lösen versucht, was sich nur auf theologischer Ebene lösen lässt.

Balthasars Konzeption der Person Jesu Christi als Sendung, die er im Anschluss daran entwickelt<sup>59</sup>, geht gewiss über Maximus hinaus. Sie ist aber durchaus mit seiner Christologie vereinbar, ja, sie löst vielleicht sogar deren ureigenste Intention ein: einen Begriff zu finden, der biblisch und philosophisch entfaltet werden kann; der sowohl die *Einheit* in der Zielrichtung (das Heil der Menschen) als auch die (trinitarisch grundgelegte und heilsgeschichtlich sich entfaltende) *Differenz* in ihrer Ausführung wahrt; der schließlich auch dem *menschlichen Wollen* des ewigen Sohnes genügend „Spiel-Raum“ lässt, um deutlich zu machen, dass der ganze Mensch als „Mit-Spieler“ in das Erlösungsgeschehen einbezogen ist.

### **3. Abschließende Bemerkungen zum theologischen Potenzial von Balthasars Maximus-Rezeption**

Die Rezeption von Maximus Confessor bei Hans Urs von Balthasar würde genügend Stoff für mehrere Doktorarbeiten bieten. Trotz der Kürze der Darstellung sollte Maximus als Impulsgeber einer Verbindung von Dramentheorie und Geschichtstheologie sowie als beständiger Gesprächspartner in der Durchführung der „Theodramatik“ sowie der christologischen Teile der „Theologik“ deutlich geworden sein. Neben Unterschieden im Detail besteht eine große Übereinstimmung im theologischen Ansatz einer Verschränkung (oder „Synthese“) von Gott, Welt und Mensch über den Schöpfungs- und Erlösungsgedanken. Es wäre aber zu wenig, wenn man nur bei der Rezeptionsfrage stehen bliebe. Balthasars Maximus-Lektüre enthält ein großes theologisches Potenzial, das für wichtige Fragen der Gegenwart genutzt werden kann. Auf drei solche Fragen möchte ich abschließend hinweisen.

---

<sup>57</sup> Vgl. Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/2, 197 (in bezug auf den menschlichen Willen Jesu), 198 (in bezug auf die „Integration“ der Aussagen von Ephesus 431 und Chalkedon 451 in das Dritte Konzil von Konstantinopel 681).

<sup>58</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/2, 198.

<sup>59</sup> Vgl. Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/2, 136-185.

### 3.1 Theologie der Freiheit

Heftig diskutiert wird in der deutschen Theologie momentan das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit.<sup>60</sup> Es geht um die Bestimmung eines Begriffs von Freiheit, durch den das christologische Dogma mit der neuzeitlichen Subjektpflosophie vermittelt werden kann.<sup>61</sup> Maximus wie Balthasar sind davon überzeugt, dass es ein „neutrales“, vom Glauben unabhängiges Verständnis des Menschen und seiner Freiheit nicht geben kann. Schon in der „Kosmischen Liturgie“ spricht der Schweizer Theologe von einem „Wandel im Freiheitsbegriff durch die Christologie.“<sup>62</sup> Die „chalkedonische Logik“ der „unvermischtene Einheit“ von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus ist der Ausgangspunkt für die Analyse der endlichen und unendlichen, der menschlichen und göttlichen Freiheit in der „Theodramatik“, die dort nacheinander, aber nicht getrennt voneinander behandelt werden. Balthasar will damit zeigen: „Theodramatisch können wir die Struktur endlicher Freiheit nicht erhellen ohne das Licht, das von Christus her auf die göttliche Freiheit fällt.“<sup>63</sup>

Erst die Christus-Offenbarung erweist die endliche Freiheit als *geschaffene Freiheit*, die der Mensch nicht durch „Emanzipation“ selbst hervorbringt, sondern als Gabe empfängt und damit schon immer in Beziehung zu seinem Schöpfer steht.<sup>64</sup> Sie enthüllt endliche Freiheit auch als *erlösungsbedürftige Freiheit*, die sich im Ringen mit dem Willen Gottes der „Freiheit des Sohnes“<sup>65</sup> angleicht und in dieser Gestalt ihre tiefste Erfüllung findet. Dieses theodramatische Freiheitsverständnis, das Balthasar im Gespräch mit Maximus entfaltet hat, wäre ein wichtiger Beitrag, um Gräben in der theologischen Diskussion zu überbrücken und neue Perspektiven zu eröffnen.

### 3.2 Theologie der Person

Balthasar inszeniert die „Theodramatik“ in Freiheitskategorien und damit auf der Ebene personaler Entscheidung und Verantwortung. Noch deutlicher als Maximus versteht er das Wesen der Person als ihre Sendung d.h. als Relation und sieht in Jesus Christus, in dem Person

---

<sup>60</sup> Vgl. Karl-Heinz Menke, Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift, Regensburg 2017; Magnus Striet, Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen, Freiburg i. Br. 2018; Helmut Hoping, Freiheit im Raum der Offenbarung denken. „Amoris laetitia“ und die Folgen, HK 72 (2018), 47-50.

<sup>61</sup> Vgl. dazu grundlegend Georg Essen, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjektpflosophie (ratio fidei 5), Regensburg 2001.

<sup>62</sup> Balthasar, Kosmische Liturgie (Anm.1), 226.

<sup>63</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/1, 186.

<sup>64</sup> Vgl. dazu Martin Bieler, Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf (FThSt 145), Freiburg-Basel-Wien 1991.

<sup>65</sup> Balthasar, Kosmische Liturgie (Anm.1), 251.

und Sendung zusammenfallen, die „(urbildliche) Hauptperson“, von der „alle übrigen Spieler ... ihre Person-Identität erhalten.“<sup>66</sup> Dies bedeutet aber zugleich, dass sich in der „Entscheidung für oder gegen die absolute Freiheit Gottes“<sup>67</sup>, die uns in Leben, Tod und Auferstehung seines Sohnes begegnet, das Gelingen oder Scheitern der menschlichen Existenz vollzieht. Die Person des Menschen ist die „Bühne“, auf der sich Drama der Erlösung je neu abspielt und entscheidet.

Damit ist auch gesagt, dass die Person nicht einfach auf kognitive oder psychische Vorgänge reduziert werden kann, sondern eine ontologische Tiefe besitzt, die Maximus den „logos“ ihrer Existenz nennt. Die Weise, in der der Mensch den logos seiner Natur vollzieht, ist sein Personsein, und er wird umso mehr Person, je mehr er mit seinem logos (und damit auch mit dessen Urbild, dem ewigen Logos) einig wird. Dass in dieser theologischen „Vertiefung oder Erhöhung keine Selbstentfremdung des Geistsubjekts, sondern ein innerstes Zusichkommen liegt, war die durchgehende Ansicht der Väter“<sup>68</sup>, kommentiert Balthasar diesen Zusammenhang.

Von einem vertieften, letztlich trinitarisch begründeten Personverständnis, wie man es ansatzweise bei Maximus und breiter entfaltet bei Balthasar findet<sup>69</sup>, wäre die Frage nach der Denkbarkeit der Enhypostasie der Menschheit in der göttlichen Person Jesu Christi noch einmal neu zu stellen. Wenn Personalität nicht nur Individualität und Selbstmächtigkeit bedeutet, sondern ein ursprüngliches, seinhaftes, insofern vor-reflexes Bezogensein aller geistigen Akte auf einen sie ermöglichen transzendenten Grund, dann ist es durchaus vorstellbar, dass die Person *im Anderen* ihrer selbst am meisten *sie selbst* ist, insofern dieses Andere selbst personalen Charakter trägt. Die menschliche Natur Jesu hat ihren Selbststand in der Person des Logos, die ihrerseits bestimmt ist von der innertrinitarischen „Selbstlosigkeit“<sup>70</sup>, in der sich Vater, Sohn und Geist in Liebe ewig aneinander verschenken. Im Einschwingen in diese Selbstlosigkeit, so ist zu folgern, verwirklicht der Mensch seine schöpfungsgemäße Bestimmung als „personale *Imago Trinitatis*.“<sup>71</sup> So erscheint im Licht der Christus-Offenbarung neben dem Begriff der Freiheit auch derjenige der Person in einem neuen, klareren Licht.<sup>72</sup>

---

<sup>66</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/2, 184.

<sup>67</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/1, 171 n.2.

<sup>68</sup> Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/2, 191.

<sup>69</sup> Vgl. Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/2, 175-202; ders., Zum Begriff der Person, in: ders., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986, 93-102.

<sup>70</sup> Balthasar, Zum Begriff der Person (Anm.69), 101.

<sup>71</sup> Balthasar, Zum Begriff der Person (Anm.69), 99.

<sup>72</sup> Vgl. dazu die Beiträge von Stefan Oster, Person-Sein vor Gott. Theologische Erkundungen mit dem Bischof von Passau, Freiburg i. Br. 2015, bes. 215-242 („Personale Selbstwerdung und Trinität“).

### 3.3 Theodrama und Theosis

Balthasar liest Maximus Confessor als Theologe der westlichen Tradition, ist aber durchaus ein Kenner und Sympathisant der östlichen Theologie. So bildet auch das Thema der Vergöttlichung des Menschen, ihre heilsgeschichtliche Ermöglichung durch die Inkarnation und ihre gnadenhafte Verwirklichung im Glaubensleben, einen wichtigen Aspekt der „Theodramatik“, auch wenn er dort eher unter dem Begriff der „Gottgeburt“ im Menschen oder seiner „Gottebenbildlichkeit“ behandelt wird.<sup>73</sup>

Für Maximus ist Jesus Christus das wesensgleiche Bild des Vaters – aber unter Einbeziehung seiner angenommenen Menschennatur. Die Menschheit Jesu, so heißt es in der „Theologik“, ist als vergöttlichte der vollgültige Ausdruck für den „göttlichen Eigencharakter des Logos. Die Art, wie Jesus in seiner menschlichen Freiheit wirkt, wird durch seine ewige Sohnschaft bestimmt und offenbart damit zugleich die absolute Güte des dreieinigen Gottes. Maximus kann daher den Menschgewordenen geradezu als das Symbol seiner selbst bezeichnen.“<sup>74</sup>

Der östliche, „mystische“ Aspekt der Vergöttlichung der Menschennatur in Jesus Christus und so auch des mit ihm im Glauben geeinten Menschen bildet aufs Ganze gesehen einen wichtigen Ausgleich zum theodramatischen Modell, das sehr stark mit Handlungs- und Freiheitskategorien arbeitet und die Mitwirkung des Menschen im Heilsgeschehen hervorhebt. Das letzte Ziel aber ist nicht ein Tun, sondern ein Sein – das Sein des Menschen in Gott und Gottes im Menschen, wie Balthasar in genialer Kürze sagen kann: „Im Maße der Mensch sich vergöttlicht, im selben Maße vermenschlicht sich Gott, wird die Menschwerdung des Logos vollendet.“<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Vgl. Balthasar, Theodramatik (Anm.31) II/1, 275-284, 289-305; IV, 389-431. Zur Vergöttlichung bei Maximus vgl. Larchet, *La divinisation* (Anm.48); ders., *The Mode of Deification*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (Anm.2), 341-359; Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004, 262-295; Kyriakos Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas* (VIOTh 5), St. Ottilien 1997, 23-151.

<sup>74</sup> Balthasar, *Theologik* (Anm.36) II, 241.

<sup>75</sup> Balthasar, *Theodramatik* (Anm.31) IV, 428.

