

Heinz Ohme*

Maximos Homologetes († 662): Martyrium, Märtyrerbewusstsein, „Martyriumssucht“?

DOI 10.1515/zac-2016-0033

Abstract: As soon as Maximos Confessor had died on August 13th 662 due to the effects of dismemberment—his punishment, following a charge of high treason against him and his students—he was seen and revered as a martyr and saint by his followers. During their seven-year banishment, after the first trial in the year 655, those punished interpreted their deliberately accepted punishment as martyrdom, which they documented in literary works, which were later called lawsuit protocols. They modeled the texts upon early Christian martyr trials, and used many elements of the theology of martyrdom for self-identification. By doing so, the group of Palestinian monks that followed Maximos tried to defend themselves against the charges brought against them, arguing that their ecclesiastical, political, and theological enemies were like the persecutors. Because the motives of the punished are very clear, unlike those of the early Christian martyrs, it remains to be seen, whether or not the death of Maximos Confessor really is a martyrdom, especially considering the political and ecclesiastical intrigues as well as the provocative theological stubbornness of Maximos himself.

Keywords: Maximus Confessor, martyr trial, veneration of saints, martyrdom

Maximos Homologetes (ca. 579–662),¹ „the greatest of Byzantine theologians“² sowie Confessor und Heiliger im orthodoxen und römisch-katholischen Heiligenkalender,³ ist wegen seines Widerstandes gegen die kaiserlich geför-

¹ Vgl. Ralph-Johannes Lilie et al., *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit* (2 Abt.; 14 Bde.; Berlin, 1999–2013), Bd. 1,3, 207–215 (s.v. Maximos Homologetes = Nr. 4921).

² Andrew Louth, *Maximus the Confessor* (The Early Church Fathers; London, 1996), Klappentext. Zu Maximos jetzt umfassend: Pauline Allen und Bronwen Neil, Hgg., *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (Oxford, 2015).

³ Festtage sind der 13. 8. (römisch-katholisch und orthodox) und 21. 1. (orthodox).

*Kontakt: Heinz Ohme, Humboldt-Universität Berlin, Theologische Fakultät, Burgstraße 26, 10178 Berlin, Germany, e-Mail: heinz.ohme@theologie.hu-berlin.de

derte sogenannte monenergetisch-monotheletische Religionspolitik⁴ am 16. und 23./24. 5. 655 zusammen mit seinem Schüler und langjährigen Begleiter, Anastasios Monachos († 662),⁵ einem Hochverratsprozess vor dem römischen Senat unterzogen worden. Beide wurden daraufhin in die Verbannung geschickt, wo sie getrennt voneinander ca. sieben Jahre an verschiedenen Orten Thrakiens lebten. Als alle Versuche Kaiser Konstans' II. (641–668)⁶ und des Konstantinopler Patriarchates scheiterten, Maximos zur Wiederaufnahme der seit der Lateransynode von 649⁷ auf sein Betreiben hin aufgehobenen Kirchengemeinschaft der römischen Kirche mit der Reichskirche zu bewegen, wurden er und seine beiden Schüler Anastasios Monachos und Anastasios Apokrisiarios († 666)⁸ im Jahre 662 nach Konstantinopel gebracht, von einer dortigen Synode anathematisiert und von einem weltlichen Gericht wegen „Blasphemie und Hochverrats“⁹ zu öffentlicher Auspeitschung, Amputation der Zunge und der rechten Hand¹⁰ sowie endgültiger Verbannung verurteilt. Alle drei erreichten verstümmelt das Exil in

4 Vgl. Friedhelm Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit* (Berliner Byzantinistische Studien 6; Frankfurt a. M., 2001); zum Monenergismus: Christian Lange, *Mia Energeia: Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Konstantinopel* (STAC 66; Tübingen, 2012).

5 Vgl. Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,1, 76–79 (s.v. Anastasios [Monachos] = Nr. 237).

6 Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,2, 480–485 (s.v. Konstans II. = Nr. 3691).

7 Vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 4), Nr. 110; am besten jetzt die hervorragend kommentierte Übersetzung der Lateranakten: Richard Price, Phil Booth und Catherine Cubitt, *The Acts of the Lateran Synod of 649* (Translated Text for Historians 61; Liverpool, 2014). Siehe auch unten S. 340–342.

8 Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,1, 79–80 (s.v. Anastasios Apokrisiarios = Nr. 238). Anastasios Apokrisiarios war bereits als römischer Apokrisiar im Jahr 648 wegen seiner Weigerung, den gerade erlassenen kaiserlichen *Typos* – also jenes Gesetz, das im Sinne eines Moratoriums jeden weiteren öffentlichen Streit über die Anzahl der Willen in der Person Jesu untersagte – anzuerkennen, verurteilt und nach Trapezunt in die Verbannung geschickt worden. Zum *Typos* vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 4), Nr. 106; zu seiner kirchenpolitischen und theologischen Bedeutung vgl. Heinz Ohme, „Oikonomia im monenergetisch-monotheletischen Streit,“ *ZAC* 12 (2008): (308–343) 316–321. Durch den *Typos* war explizit ein älteres kaiserliches Gesetz, die von Kaiser Herakleios (610–641) im Jahre 638 erlassene *Ekthesis*, aufgehoben worden, die die monotheletische Lehre propagiert hatte. Auch diese durfte seit 648 nicht mehr öffentlich vertreten werden. Zur *Ekthesis* vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 4), Nr. 50; Ohme, „Oikonomia“ (s. o.), 314–316, 335–336.

9 *Disputatio Bizyae* (CChr.SG 39, 149,825 Allen/Neil): Βλασφημιῶν ἕνεκα καὶ τυρρανίδων.

10 Es handelt sich hierbei um die im römischen Recht üblichen Spiegelstrafen, vgl. Spyros N. Troianos, „Ταυτοπάθεια, spiegelnde Strafen und Nasenabschneiden,“ in *Summa: Dieter Simon zum 70. Geburtstag* (Hg. von Rainer M. Kiesow, Regina Ogorek und Spiros Simitis; Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 193; Frankfurt a. M., 2005), 569–578.

Lazikē/Kaukasus am 8. 6. 662, wo sie auf verschiedene byzantinische Festungen verteilt wurden. Anastasios Monachos starb an den Folgen der Verstümmelung am 22./24. 7. 662, Maximus am 13. 8. 662. Allein Anastasios Apokrisiarios überlebte beide um mehr als vier Jahre bis zum 11. 10. 666. Unmittelbar nach dem Tode des Maximus und Anastasios Monachos entstanden Zeugnisse eines unter den Anhängern des Maximus einsetzenden Märtyrer- und Heiligenkultes. In diesem Zusammenhang taucht die Nachricht auf, Maximus habe bereits Jahre vor seinem Tode – also zumindest im Zeitraum zwischen 655 und seiner endgültigen Verurteilung, wenn nicht bereits früher – sein Martyrium vorausgesagt.

Im Folgenden soll dieser Spur nachgegangen werden. Dazu werden die Prozessakten des Maximusprozesses, also die sogenannte *Relatio motionis* (CPG 7736) und die *Disputatio Bizyae* (CPG 7735), daraufhin befragt, ob sich hier bereits Hinweise für ein Märtyrerbewusstsein der Angeklagten finden. Beide Texte sind bald nach 655 entstanden und wollen das Verhalten des Confessors beim Prozess sowie die Versuche, ihn im Exil zum Einlenken zu bewegen, aus maximianischer Sicht dokumentieren (Teil 2). Von daher stellt sich dann die Frage, wie die Haltung des Maximus in seinem Prozess und damit nicht zuletzt auch sein Leidensweg zu beurteilen sind (Teil 3). Am Anfang steht eine Skizze der unmittelbar nach dem 13. 8. 662 einsetzenden Märtyrer- und Heiligenverehrung des Maximus unter seinen Anhängern (Teil 1).

1 Die Märtyrerpropaganda der Schüler und Anhänger

Anastasios Apokrisiarios hat in seinem letzten Lebensjahr zwischen dem 1. 9. 665 und dem 11. 10. 666 einen Brief¹¹ an den aus Gangra stammenden Mönchspriester Theodosios geschrieben, der wie sein Bruder, der Mönch Theodoros, zu der Vereinigung der Σπουδαίοι der Jerusalemer Anastasis-Kirche gehörte.¹² Beide Brüder

¹¹ Edition: Pauline Allen und Bronwen Neil, Hgg., „Epistola Anastasii Apocrisiarii ad Theodosium Gangrensem,“ in *Scripta Saeculi VII: Vitam Maximi Confessoris illustrantia* (CChr.SG 39; Turnhout, 1999), 173–189. Zum Brief vgl. dies., „Introduction,“ in *Scripta Saeculi VII* (s.o.), (XI–XLIX) XX–XXII; dies., *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile* (OECT; Oxford, 2002), 40–41; Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 4), Nr. 151.

¹² Zu den beiden Spoudaioi vgl. Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,4, 509 (s.v. Theodosios = Nr. 7816), 395–396 (s.v. Theodoros Spudaios = Nr. 7439). Die Vereinigung der Spoudaioi hatte neben Jerusalem auch eine Niederlassung in Konstantinopel; mit den zuletzt von Jacques Noret vorgetragenen Argumenten (Jacques Noret, „À qui était destinée la lettre BHG 1233d d’Anastase l’Apocrisaire?,“ *Analecta Bollandiana* 118 [2000]: 37–42) spricht alles dafür, den Adressaten in Jerusalem zu lokalisieren. Zur Vereinigung der Spoudaioi vgl. Sophronin Pétridès,

gehörten zum engsten Zirkel um Maximos. Das griechische Original des Briefes wurde erst 1955 von Robert Devreesse ediert,¹³ einige Teile des Schreibens sind nur in der lateinischen Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius erhalten.

Der Verfasser macht eingangs klar, dass er der Aufforderung von Spr 10,7 LXX: „Das Gedächtnis der Gerechten geschehe in Lobreden“ (Μνήμη δικαίων μετ' ἔγκωμίων) auch „in enkomiastischer Rede“ (ἐγκωμιάσαι)¹⁴ Folge leisten will. Wir haben es also mit einer enkomiastischen Darstellung zu tun, mit der der schwerverletzte, seinem Tod entgegengehende Autor der μνήμη der verstorbenen Gerechten dienen will. Nach der Beschreibung der Ankunft der Gruppe der Verurteilten in Lazikē schildert der Brief zuerst das weitere Schicksal des *Christi Dei martyr*¹⁵ Maximos. Dieser sei vor seinem Tode einer *diuina uisio* gewürdigt worden, in der ihm sein Todestag¹⁶ offenbart worden sei, was er auch anderen an seinem Verbannungsort, der Festung Σχήμαρις, mitgeteilt habe. „In Übereinstimmung mit seiner Weissagung“ (*secundum diuinum eius uaticinium*)¹⁷ sei er dann an diesem Tage verstorben. Hinzugekommen sei noch ein *aliud miraculum*, das sich dann *diuinitus* am Grabe des Maximos ereignet habe und von vielen *usque in praesens*¹⁸ beobachtet und weitergesagt werde und sogar die Aufmerksamkeit führender Kreise gefunden habe: „Drei Lichter erleuchten an einzelnen Nächten das hl. Grab jenes heiligen Märtyrers Maximos.“¹⁹ Dies sei „würdig, euch Heiligen und durch euch allen, die dort heilig sind, in Briefen mitgeteilt zu werden.“ Denn dies geschehe „zum Ruhm und Lobe Gottes, der in seinen Heiligen Wunder wirkt und das Gedächtnis derer verherrlicht, die ihn rechtgläubig und aufrichtig verherrlichen (1 Kön 2,30 LXX).“²⁰ Indem anschließend noch Ps 67,36 LXX zitiert

„Le monastère des Spoudaei à Jérusalem et les Spoudaei de Constantinople,“ *Échos d'Orient* 4 (1900/1901): 225–231; ders., „Spoudaei et Philopones,“ *Échos d'Orient* 7 (1904): 341–348.

13 Robert Devreesse, „La lettre d'Anastase l'Apocrisiaire sur la mort de S. Maxime le Confesseur et ses compagnons d'exil: Text grec inédit,“ *Analecta Bollandiana* 73 (1955): 5–16.

14 Anastasios Apocrisiarios, *Epistula ad Theodosium Gangrensem* (CChr.SG 39, 175,13 Allen/Neil).

15 Anastasios Apocrisiarios, *Epistula ad Theodosium Gangrensem* (176,83 A./N.).

16 Anastasios Apocrisiarios, *Epistula ad Theodosium Gangrensem* (176,86–88 A./N.). Der Brief macht die Angabe: *Tertio decimo die Augusti mensis huius instantis quintae indictionis, feria septima* = 13. 8. 662.

17 Anastasios Apocrisiarios, *Epistula ad Theodosium Gangrensem* (176,90–91 A./N.).

18 Anastasios Apocrisiarios, *Epistula ad Theodosium Gangrensem* (176,92–94 A./N.).

19 Anastasios Apocrisiarios, *Epistula ad Theodosium Gangrensem* (178,101–102 A./N.): *Tres lampades luciferae per singulares noctes sanctum sancti illius martyris Maximi monumentum illustrant.*

20 Anastasios Apocrisiarios, *Epistula ad Theodosium Gangrensem* (176,96–178,100 A./N.): *Dignum est et uobis quoque sanctissimis er per uos omnibus qui ibidem sunt sancti, per litteras fieri manifestum, in gloriam et laudem Dei qui facit mirabilia in sanctis suis et glorificat memoriam eorum qui se orthodoxe ac sincere glorificant.*

wird („Wunderbar ist Gott in seinen Heiligen“),²¹ sind damit drei im Kontext der Heiligenverehrung vielzitierte Schriftstellen aufgerufen worden.

Nachdem Anastasios sodann sein eigenes Schicksal schildert, kommt er auf Papst Martin I. (649–653; † 655) und die Lateransynode von 649 zu sprechen, die „auf heilige Anordnung dieses heiligen Märtyrers und apostolischen und höchsten Papstes Martin im Alten Rom versammelt worden war.“²² Er sieht sich, Martin und Maximos als Opfer einer Verfolgung, die „uns und Gott“²³ ungerechterweise gelte und die einzuordnen sei in jene Verfolgungen, Exile und Leiden, die den „heiligen Propheten, Aposteln und Lehrern“²⁴ seit Beginn der Verkündigung zuteilwurde.

Bei dem sogenannten *Hypomnesticum Theodori Spudaei* (CPG 7968)²⁵ handelt es sich um eine Denkschrift über das Schicksal nicht nur der nach den Prozessen von 655 und 662, sondern auch der nach dem Prozess gegen Papst Martin I. (649–653; † 655) schon 653 Verbannten.²⁶ Der Text wurde nach dem Eintreffen der *Epistula ad Theodosium Gangrensem* bei Theodosios Spudaios von diesem und seinem Bruder Theodoros Spudaios verfasst.²⁷ Die Autoren wenden sich ein-

²¹ So wird ἐν τοῖς ἁγίοις hier verstanden.

²² Anastasios Apocrisiarios, *Epistula ad Theodosium Gangrensem* (185,64–66 A./N.): τῆς κατὰ πρόσταξιν ἱερὰν τοῦ ἁγίου μάρτυρος καὶ ἀποστολικοῦ κορυφαίου πάπα Μαρτίνου ἐν τῇ πρεσβυτέρῳ Ῥώμῃ ἀθροισθείσης. Zu Papst Martin I. vgl. Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,3, 184–185 (s.v. Martinus I. = Nr. 4851). Dieser Konzilspapst der Lateransynode von 649 war bereits am 17. 9. 653 in Rom gefangengenommen worden und am 19. 12. 653 in Konstantinopel wegen Hochverrats zum Tode verurteilt worden; begnadigt und nach Cherson/Krim verbannt, war er dort am 16. 9. 655 gestorben.

²³ Anastasios Apocrisiarios, *Epistula ad Theodosium Gangrensem* (185,70 A./N.): οἱ τὸν Θεὸν καὶ ἡμᾶς ἀδίκως ἐκδιώκοντες.

²⁴ Anastasios Apocrisiarios, *Epistula ad Theodosium Gangrensem* (187,82–86 A./N.): διωκομένων . . . τῶν τε ἁγίων προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ διδασκάλων. Der Brief enthält am Ende ein Scholion, das Theodosios von Gangra zugeordnet wird. Dort heißt es, dass „unser heiliger Vater und Märtyrer Anastasios“ (ἅγιος πατὴρ ἡμῶν καὶ μάρτυς Ἀναστάσιος) am Sonntag, den 11. 10. 666, in dem Augenblick verstarb, als bei der Liturgie der Ruf „Das Heilige den Heiligen!“ (Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις) erklang (189 [Anm. 137] A./N.). Es handelt sich um jenen Ruf, der in der orthodoxen Liturgie vor Beginn der Kommunion die Anaphora abschließt.

²⁵ Edition: Pauline Allen und Bronwen Neil, Hgg., „Hypomnesticum (CPG 7968),“ in *Scripta Saeculi VII* (wie Anm. 1), 191–227.

²⁶ Dies sind neben Papst Martin I. die beiden Schüler des Anastasios Apokrisiarios, Theodoros und Eupreprios, die mit Martin nach Cherson verbannt wurden. Zu beiden vgl. Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,1, 547 (s.v. Eupreprios = Nr. 1721), Bd. 1,4, 360 (s.v. Theodoros = Nr. 7301).

²⁷ Sie geben sich im Text selbst als Autoren zu erkennen: Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (CChr.SG 39, 217,290–292 Allen/Neil). Zum Text vgl. Allen und Neil, „Introduction“ (wie Anm. 1), XXII–XXIII; dies., *Documents* (wie Anm. 1), 41–42; Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 4), Nr. 154.

gangs an diejenigen, die „die Kopie des beigefügten heiligen Briefes des Heiligen (sc. Anastasios Apokrisiarios)“²⁸ gelesen haben. Die *Epistula ad Theodosium Gangrensem* ist also kopiert und als enzyklischer Brief dem *Hypomnesticum* beigefügt oder auch unabhängig davon verbreitet worden. Der inzwischen verstorbene Anastasios wird jetzt als „unser heiliger Vater und Lehrer“ und „wahrhaft großer neuer Bekenner und Märtyrer der Wahrheit“²⁹ bezeichnet. Seine Heiligkeit wird hauptsächlich durch die Tatsache erwiesen, dass die *Epistula ad Theodosium Gangrensem* „von eigener Hand“ (ἐξ αὐτῆς τῆς ἰδιογράφου αὐτοῦ [sc. ἐπιστολῆς]) geschrieben wurde, obwohl ihm diese doch amputiert worden war. Dies sei ein θαῦμα παράδοξον und bedeute, dass dieser Brief „durch den Finger Gottes geschrieben“ sei (δακτύλῳ θεοῦ γραφεῖσθαι).³⁰ Tatsächlich hatte sich Anastasios eine aus dünnen Hölzern bestehende Prothese an seinen Armstumpf gebunden, um so schreiben zu können. Die Verfasser scheuen sich nicht, die Analogie zur Beschriftung der Gesetzestafeln des Dekalogenes nochmals explizit zu formulieren: diese Schriften seien geschrieben „mit dem Finger Gottes wie beim großen Mose.“³¹

Nach der Schilderung des Leidensweges des Papstes und der beiden Brüder kommt das *Hypomnesticum* auf den „heiligen Maximos“ zu sprechen, „ihren vielgepriesenen, unübertrefflichen, hochweisen großen Mitverteidiger und größten Mitmartyrer.“³² Und hier wird nun berichtet, dass Maximos „aufgrund göttlicher Offenbarung“ (ἐκ θείας ἀποκαλύψεως) nicht nur sein Entschlafen genau vorausgesagt habe, sondern ebenso „vor etlichen Jahren bereits sein heiliges Martyrium in Christus unserem Gott für die Wahrheit.“³³ Die Verfasser des *Hypomnesticum*, die Maximos und Anastasios Monachos auf ihrem Weg in die Verbannung begleitet hatten, berichten schließlich, dass sie dabei

²⁸ Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (199,37 A./N.): τοῖς ἴσοις τῆς προκειμένης ἱεράς τοῦ ἱεροῦ ἐπιστολῆς.

²⁹ Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (199,42–46 A./N.): τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν καὶ διδασκάλου κυρίου ἀββᾶ Ἀναστασίου . . . μεγάλου νέου ὄντως ὁμολογήτου καὶ μάρτυρος τῆς ἀληθείας.

³⁰ Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (199,40–42 A./N.).

³¹ Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (203,98–99 A./N.): δακτύλῳ Θεοῦ ὡς ἐπὶ τοῦ μεγάλου Μωσέως. Auch hier findet sich die Argumentation für die Heiligkeit des Anastasios mit der Koinzidenz seines Todes und dem Ruf: Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις – „Das Heilige den Heiligen!“ (Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* [205,116–120 A./N.]) während der Anaphora.

³² Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (215,251–253 A./N.): Ὁ δὲ ἅγιος καὶ αἰόδιμος, πανάριστος τε καὶ πάνσοφος μέγας τῆς ἀληθείας συνυπέρμαχος καὶ συνμάρτυς αὐτῶν, ὁ καὶ Μάξιμος.

³³ Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (217,276–279 A./N.): προειπῶν . . . τὴν δὲ ἁγίαν αὐτοῦ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν μαρτυρίαν πρὸ ἰκανῶν ἐτών.

einige der von ihnen während ihres Leidensweges getragenen Kleidungsstücke von ihren eigenen Händen erhalten (haben) zusammen mit den Bandagen, mit denen sie ihre amputierten Hände zur Heilung umwickelt hatten, die geheiligt und von ihrem wertvollen Blut rotgefärbt waren.³⁴

Die beiden Spudaioi hätten dann entschieden, „beide zusammen zu kommemorieren, weil sie ein und dasselbe geworden sind in ihrem Kampf (ἄθλησις) für den heiligen und wahrhaft orthodoxen Glauben.“³⁵

Der kurze Text *Contra Constantinopolitanos*³⁶ ist von einem anonymen Anhänger des Maximus nach 662 geschrieben worden,³⁷ ohne dass sich der Zeitraum näher bestimmen lässt. Ausweislich seiner Überschrift war der Verfasser Mönch und hat diese Zeilen „aus tiefer Verbitterung“ (ἐκ δριμύξεως καρδίας)³⁸ geschrieben. Tatsächlich handelt es sich um eine Anklageschrift von schneidender Schärfe gegen die Einwohner der Hauptstadt, die für die Verurteilung des Maximus und seiner Schüler verantwortlich gemacht werden. Gleich am Anfang werden der Kaiser und zwei der bei der *Disputatio Bizyae* (s. u.) Anwesenden, Bischof Theodosios von Caesarea und der Patrikios Epiphanius, mit Beleidigungen überhäuft, „weil sie dem heiligen Maximus, dem dritten Theologen, Zunge und rechte Hand abgeschnitten haben,“³⁹ wie auch den Anastasioi, seinen

34 Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (219,324–328 A./N.): τινων τῶν ἐν τῷ πάθει περισχισθέντων αὐτοῖς ἐσθημάτων οικείαις χερσὶν παρ’ αὐτῶν κομίσασθαι ἅμα τοῖς τῶν περιτιθεμένων ἐν ταῖς ἰατρείαις ταῖς ἀποκοπέαις αὐτῶν ἁγίαις χερσὶν ἠγιασμένων τε καὶ πεφοινιγμένων τοῖς αὐτῶν τιμίαις αἵμασιν παννίω.

35 Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (219,328–221,331 A./N.): Ἀμφοτέρους δὲ συνάψαι καὶ μνημονεῦσαι . . . συνειδομεν, ἀλλ’ ἢ διὰ τὸ ἐν καὶ ταῦτὸν αὐτοῦς ἐν τῇ ἀθλήσει τῆς ἁγίας ὄντως καὶ ὀρθοδόξου πίστεως.

36 Edition: Pauline Allen und Bronwen Neil, Hgg., „*Contra Constantinopolitanos* (CPG 7740),“ in *Scripta Saeculi VII* (wie Anm. 11), 229–232; vgl. dies., *Documents* (wie Anm. 11), 172–175.

37 Vgl. Allen und Neil, *Documents* (wie Anm. 11), 43: „It could stem from the same circle of monks engaged in compiling anti-monotheite material, who were possibly also the authors of the *Doctrina Patrum*.“ Die älteste Fassung der *Doctrina Patrum* ist zwischen 662 und 680 entstanden, vgl. Franz Diekamp, „Einleitung,“ in ders., Hg. und Übers., *Doctrina Patrum de incarnatione verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts* (1907; 2. Aufl. mit Korrekturen und Nachträgen von Basileios Phanourgakis; hg. von Evangelos Chrysos; Münster, 1981), (IX–LXXXIX) LXXIX.

38 *Contra Constantinopolitanos* (CChr.SG 39, 230,3 Allen/Neil).

39 *Contra Constantinopolitanos* (230,16–18 A./N.): τῶν τὸν ἅγιον Μάξιμον καὶ τρίτον θεολόγον γλωσσοδεξιόμητον δρασάντων. M. E. wird hier im Rahmen der propagierten Märtyrerverehrung Maximus der Ehrenname eines „Theologen“ zugelegt, der bis dahin nur dem Evangelisten Johannes und Gregor von Nazianz zugewiesen worden war. Im selben Zeitraum hat Gregorios Presbyteros (6./7. Jahrhundert) in seiner *Vita Sancti Gregorii Theologi* der bereits geläufigen Verwendung des Ehrentitels „Theologe“ entsprechend betont, dass nur Gregor und der Evangelist Johannes

beiden Schülern. In der Schlusspassage steigert der Verfasser nochmals seine Vorwürfe gegen die Konstantinopolitanen und ihre Stadt, die nun das „siebenhügelige Babylon“ (ἑπτάλοφε Βαβυλῶν)⁴⁰ genannt wird, von dem „jeder Gerechte“ (πᾶς . . . δίκαιος)⁴¹ verfolgt wird: „Mit dem heiligen Blut schmückst du dich, im Mordblut der Heiligen hüpfst du vor Freude!“⁴² Über dieses Babylon, das die Rechte – „ich meine die Wahrheit Gottes“ (θεοῦ ἀλήθειαν λέγω)⁴³ – abschneide, werde Gottes gerechtes Gericht kommen. „Das ewige Reich Christi aber wird die Bekenner, die nichts weniger als Märtyrer sind, aufnehmen. Mögen auch wir dies erlangen – wenn ich es zu sagen wagen darf – durch ihre (Gott) wohlgefälligen Fürbitten. Amen.“⁴⁴

Das *Hypomnesticum*, das zusammen mit einer Kopie der *Epistula ad Theodosium Gangrensem* seit Ende 668/Anfang 669 verbreitet wurde, ist von der Absicht seiner Verfasser bestimmt, das Gedächtnis der Hauptprotagonisten der dyotheletischen Opposition und ihres theologischen Werkes sowie ihres Widerstandes gegen die kaiserliche Religionspolitik nach ihrem Tod lebendig zu erhalten, um so den Kampf für die beanspruchte Wahrheit des maximianischen Dyotheletismus weiterführen zu können. Dazu werden nicht nur detaillierte Berichte über den Leidensweg der Verurteilten bis zu ihrem Tod gegeben, sondern dieser Leidensweg wird als christliches Martyrium gedeutet. Diese Martyrien seien in einer Situation der Verfolgung für den wahren Glauben erfolgt, die „heimtückischer und schwerer als alle vorhergehenden heidnischen und häretischen Verfolgungen“⁴⁵ sei. Sie

so benannt werden (μόνον τοῦτον [sc. Gregor von Nazianz] μετὰ τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην θεολόγον ὀνομασθῆναι [PG 35:288]). Ich werde das an anderer Stelle ausführlicher begründen.

40 *Contra Constantinopolitanos* (231,45 A./N.).

41 *Contra Constantinopolitanos* (232,47 A./N.).

42 *Contra Constantinopolitanos* (231,45–232,47 A./N.): αἵμασιν ἁγίοις κομᾶς, τῷ λύθρῳ τῶν ὀσίων ἀνασκιρτᾶς.

43 *Contra Constantinopolitanos* (232,51–52 A./N.).

44 *Contra Constantinopolitanos* (232,54–57 A./N.): Τοὺς δὲ ὁμολογητὰς καὶ οὐκ ἔλαττον μάρτυρας ἢ αἰώνιος Χριστοῦ ὑποδέξεται βασιλεία· ἧς καὶ ἡμεῖς, εἰ καὶ τολμηρὸν εἰπεῖν, ἐπιτύχομεν διὰ τῶν εὐπροσδέκτων αὐτῶν παρακλήσεων ἀμήν.

45 Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (225,390–392 A./N.): παμμήχανόν τε καὶ βαρύτατον ὑπὲρ πάντας τοὺς προλαβόντας Ἑλληνικούς τε καὶ αἰρετικούς διωγμούς. Das *Hypomnesticum* zieht eine direkte Parallele zur Verfolgung der „gottlosen Arianer“ (ἀθεοὶ Ἀρειάνοι), die das Blut des „Patriarchen und Märtyrers Petros“ (τοῦ ἁγίου Πέτρου τοῦ πατριάρχου καὶ μάρτυρος) vergossen hätten (ebd. [225,396–397 A./N.]). Allen und Neil (*Documents* [wie Anm. 11], 190 [Anm. 41]) weisen zutreffend darauf hin, dass hier eine Verwechslung vorliegt. Denn der von Athanasios als Nachfolger nominierte Petros II. konnte sein Amt auf Anordnung Kaiser Valens' gar nicht antreten, flüchtete zu Papst Damasus und kehrte 379 nach Alexandria zurück; Petros I. erlitt das Martyrium im Jahr 311 in der Verfolgung unter Maximinus Daja. Vgl. Tim Vivian, *St. Peter of Alexandria: Bishop and Martyr* (Studies in Antiquity and Christianity; Philadelphia, 1988).

gelte ungerechterweise „uns und Gott“ (τὸν Θεὸν καὶ ἡμᾶς).⁴⁶ Um die Adressaten davon zu überzeugen, dass es sich bei den beschriebenen Leiden nicht um Folgen rechtmäßiger staatlicher Strafmaßnahmen handelte, sondern die Leidenden zu einem *Christi Dei martyr* geworden seien, wird auf das tugendhafte Ertragen des Leidens bis zum Tode verwiesen. Im Vordergrund aber stehen die Wunder vor und nach dem Tode der Verurteilten, die hier eine zentrale Funktion der Legitimation der Personen, ihres Leidens und ihres Werkes erhalten. Das Wunder dient dem Erweis der Heiligkeit der Verurteilten und der Qualifizierung ihres Leidens als Martyrium. Dazu gehört das Wunder göttlicher Offenbarung, durch das Maximos und auch Anastasios ihre Todestage vorher bekannt gewesen seien und Maximos sogar sein Martyrium „etliche Jahre zuvor“⁴⁷ vorhergesagt habe. Die propagierte Beweiskraft der Wunder wird der Autorität der vertretenen dyotheletischen Lehre dienstbar gemacht. Das Licht am Grabe des Maximos „bringt Klarheit“ und „macht offensichtlich“,⁴⁸ wer er sei, nämlich ein wahrhafter Märtyrer Christi mit *Parrhesia*, den man nun auch anrufen kann. Die mit der Prothese geschriebenen Schriften des Anastasios lasse diese „mit dem Finger Gottes“ (δακτύλῳ θεοῦ)⁴⁹ geschrieben sein; dies gibt ihnen eine dem Dekalog analoge Bedeutung. In allem zeige sich so die „Vorhersehung und Mitwirkung Gottes,“ der „große Wunder tut

⁴⁶ Anastasios Apocrisiarios, *Epistula ad Theodosium Gangrensem* (185,70 A./N.).

⁴⁷ Zu Maximos s. o. Anm. 33; Zu Anastasios Apokrisiarios: Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (205,120–125 A./N.). Anastasios habe darüber hinaus bereits weitere Wunder an seinen früheren Verbannungsorten Trapezunt und Mesembria vollbracht.

⁴⁸ Nach dem *Hypomnesticum* wird das Grab des Maximos nun schon „in jeder Nacht von dem Tag an, als er entschlief, bis jetzt und für immer“ (Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* [215,255–256 A./N.]: ἀφ’ ἧς ἡμέρας κεκοίμηται μέχρι νῦν καὶ εἰς αἰεὶ) erleuchtet. Diese Lichter „bringen allen Klarheit und machen seinen freimütigen Zugang bei Gott offensichtlich“ (Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* [215,256–257 A./N.]: πᾶσι καταφωτιζούσας καὶ φανερούσας τὴν αὐτοῦ πρὸς Θεὸν παρρησίαν). Dieser Terminus ist einschlägig und macht Maximos zum Inhaber jener besonderen Qualität „of martyrs, who, having π.(αρρησία) before their persecutors, attain to π.(αρρησία) before God, so that their intercession becomes efficacious.“ (Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* [10. Aufl.; Oxford, 1991], s.v. παρρησία IIA3d). *Parrhesia* in diesem doppelten Sinne ist in den frühchristlichen Märtyrerakten zu einem Hauptmerkmal des Märtyrers geworden (vgl. Giuseppe Scarpata, *Parrhesia: Storia del termine e delle sue traduzioni in latino* [Brescia, 1964]). „Der Zusammenhang von parrhesia, Leidensbereitschaft und Freude“ ist in den Märtyrerakten ein verbreiteter Motivkomplex. Vgl. dazu das gleichnamige Kapitel in Christel Butterweck, „Martyriumssucht“ in der Alten Kirche?: Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien (Beiträge zur Historischen Theologie 87; Tübingen, 1995), 189–201. Wird hier noch die Anrufung des heiligen Maximos um *Intercessio* propagiert, so wird sie am Ende von *Contra Constantianopolitanos* bereits praktiziert. S. o. Anm. 44.

⁴⁹ Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (199,42; 203,98 A./N.).

in seinen Heiligen.⁵⁰ So kann es auch nicht mehr überraschen, dass bei den Verfassern des *Hypomnesticum* und ihren Kreisen, für die die Schmähschrift *Contra Constantinopolitanos* ein weiteres Zeugnis ist, bereits ein lebendiger Märtyrerkult der Verurteilten praktiziert wurde. Das *Hypomnesticum* scheint dabei bereits liturgische Verwendung gefunden zu haben.⁵¹

2 Martyriumsbereitschaft als Selbstdeutung

Die wichtigsten Quellen für den Hochverratsprozess gegen Maximos und seinen Schüler Anastasios Monachos am 16. und 23./24. 5. 655 und deren anschließende Verbannung in verschiedene thrakische Orte unweit Konstantinopels sind die sogenannte *Relatio motionis inter Maximum et principes* (CPG 7736; BHG 1231)⁵² und die sogenannten *Acta in primo exilio seu dialogus Maximi cum Theodosio episcopo Caesareae in Bithynia*, wegen des Ortes der Unterredung *Disputatio Bizyae* (CPG 7735; BHG 1233)⁵³ genannt. Beide Schriften geben sich als wörtliche Protokolle. Die *Relatio motionis* will die im Konstantinopler Kaiserpalast vor dem römischen Senat geführten Verhandlungen und die Gespräche, die außerhalb der eigentlichen Verhandlungen geführt wurden, wiedergeben. Die *Disputatio Bizyae* dokumentiert Unterredungen zwischen Maximos und Bischof Theodosios von Kaisareia/Bithynien und den beiden Konsuln (*Hypatoi*) Paulos und Theodosios und anderen als Abgesandten des Kaisers während des Exils.⁵⁴ Trotz wichtiger Informationen über die Anklagepunkte und Themen der Gespräche handelt es sich nicht um Verbatimprotokolle, sondern um tendenziöse literarische Pro-

50 Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* (203,99–101 A./N.): προνοία καὶ συνεργεία τοῦ . . . θεοῦ τοῦ ποιούντος θαυμάσια μεγάλα ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ.

51 Es hat eine Überschrift, die den Eindruck erweckt, dass es sich um „a liturgical rubric“ handelt (Allen und Neil, *Documents* [wie Anm. 11], 188 [Anm. 1]). Die Überschrift lautet: Ἱστορία σύντομος. Τὰ κατὰ τὸν μακάριον Μαρτῖνον γεγονότα πάντα Ῥώμης καὶ τὸν ὄσιον Μάξιμον καὶ τῶν σὺν αὐτῷ· (Theodoros Spudaios, *Hypomnesticum* [197,1–4 A./N.]).

52 Edition: Pauline Allen und Bronwen Neil, Hgg., „Relatio factae motionis inter domnum Maximum monacum et socium eius coram principibus in secretario,“ in *Scripta saeculi VII* (wie Anm. 11), 12–51; vgl. dies., *Documents* (wie Anm. 11), 48–74.

53 Edition: Pauline Allen und Bronwen Neil, Hgg., „Acta in primo exilio seu dialogus Maximi cum Theodosio ep. Caesareae in Bithynia,“ in *Scripta saeculi VII* (wie Anm. 11), 72–151; vgl. dies., *Documents* (wie Anm. 11), 75–119.

54 Zum Charakter dieser Quellen vgl. Wolfram Brandes, „Anmerkungen zu den Quellen zur Biographie des Maximos Homologetes,“ in Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Abt. 1, Prolegomena, 171–179; Allen und Neil, „Introduction“ (wie Anm. 11), XV–XVI; dies., *Documents* (wie Anm. 11), 35–37.

dukte, die – ähnlich wie beim Prozess gegen Papst Martin I. im Jahre 653⁵⁵ – als Dossier über den Prozess angelegt und im 9. Jahrhundert von Anastasius Bibliothecarius ins Lateinische übersetzt wurden.⁵⁶ Schon in der handschriftlichen Überlieferung schließt sich die *Disputatio Bizyae* an die *Relatio motionis* an. „Das Ziel dieser Dossiers bestand vor allem in antimonothelischer Propaganda – ein Umstand, der stets zu beachten ist.“⁵⁷ Beide Quellen sind in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den berichteten Vorgängen entstanden. Die *Relatio motionis* wurde vor dem 8. 9. 656 verfasst.⁵⁸ Die Unterredungen zwischen Maximus und den Delegationen um Bischof Theodosios fanden im August 656 statt, so dass die *Disputatio Bizyae* Ende 656 oder Anfang 657 verfasst wurde.⁵⁹ Die Autoren lassen sich nicht mehr eindeutig bestimmen; sie müssen aber zum direkten Umfeld des Confessors gehört haben. Möglich ist auch eine Gemeinschaftsarbeit mehrerer Verfasser dieses Kreises. Für unsere Fragestellung ist festzuhalten, dass beide Quellen noch zu Lebzeiten des Maximus während der siebenjährigen Verbannung zwischen 655 und 662 entstanden sind und nicht auszuschließen ist, dass Maximus selbst daran beteiligt war.⁶⁰ Wolfram Brandes hat die rechtlichen und historischen Dimensionen beider Quellen, insbesondere die Anklagepunkte, analysiert.⁶¹ Theologische Aspekte konnten ergänzt werden.⁶² Eine weitere und hier nun im Mittelpunkt der Analyse stehende Funktion dieser Texte bestand m. E. darin, dass sie nicht nur der Rechtfertigung der bisherigen Aktionen der Maximusgruppe gegen die kaiserliche Religionspolitik⁶³ seit dem Beginn der vierziger Jahre des 7. Jahrhunderts dienen, sondern darüber hinaus auch Zeugnisse der Selbstvergewisserung und Selbstdeutung am Ende dieses Weges darstellen.

55 Zu dessen Quellen vgl. Anm. 169.

56 Ob überhaupt protokollarische Aufzeichnungen angefertigt wurden, ist eher unwahrscheinlich. Vgl. Brandes, „Anmerkungen“ (wie Anm. 54), 176 (Anm. 41).

57 Brandes, „Anmerkungen“ (wie Anm. 54), 154.

58 Vgl. Allen und Neil, „Introduction“ (wie Anm. 11), XV; Brandes, „Anmerkungen“ (wie Anm. 54), 174.

59 Vgl. Allen und Neil, „Introduction“ (wie Anm. 11), XV–XVI.

60 Alle bekannten Personen des engsten Kreises um Maximus wurden als Verfasser vorgeschlagen: Anastasios Apokrisarios, Anastasios Monachos, Theodoros Spudaios und Theodosios von Gangra. Vgl. Allen und Neil, „Introduction“, (wie Anm. 11), XV–XVI; dies., *Documents* (wie Anm. 11), 35–37.

61 Wolfram Brandes, „Juristische' Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I. und Maximus Homologetes,“ *Fontes Minores* 10 (1998): 141–212; ders., „Konstantin der Große in den monothelischen Streitigkeiten des 7. Jahrhunderts,“ in *The Dark Centuries of Byzantium [7th-9th. c.]* (hg. von Eleonora Kountoura-Galake; Athen, 2001), 89–107.

62 Ohme, „Oikonomia“ (wie Anm. 8); ders., „Die Bedeutung der Geschichtstheologie im monergetisch-monothelischen Streit,“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 112 (2015): 27–61.

63 Dies gilt besonders für die im Jahre 649 durchgeführte Lateransynode; dazu s. u. S. 340–342.

Dabei ist die Perspektive, in der sie von den unmittelbar Betroffenen verfasst wurden, bereits die des Martyriums, als das die zu erwartende Strafe schon zu diesem Zeitpunkt gedeutet wird. Mehrere Indizien machen dies deutlich:

1. Gleich zu Beginn des Prozesses im *Trullos* genannten Kuppelsaal des Kaiserpalastes⁶⁴ kam es – nach der *Relatio motionis* – zu einem merkwürdigen und bislang unbeachtet gebliebenen Wortwechsel zwischen dem Ankläger und Maximos, bevor der erste Anklagepunkt Hochverrat⁶⁵ thematisiert wurde. Der das Verhör leitende *Sakkelarios*⁶⁶ stellte nämlich unvermittelt als erstes an Maximos die Frage: „Bist du Christ?“ Auf die Bestätigung des Maximos: „Durch die Gnade Christi, des Gottes des Alls, bin ich Christ,“ bestritt der Ankläger dies mit der Begründung: „Wie das? Wenn du Christ bist, warum hasst du dann den Kaiser?“⁶⁷

Es muss doch überraschen, dass dieser Prozess, der von staatlicher Seite unter Vermeidung der theologischen Kontroversfrage als politischer Strafprozess geführt wurde, mit einer für den 75jährigen Mönch eher absurden Frage eröffnet worden sein soll, die überdies in engste Verbindung zur Stellung und Autorität des Kaisers gebracht wurde. Es legt sich m. E. vielmehr die Vermutung nahe, dass der/die Verfasser dieses Protokolls gleich anfangs ein klares Zeichen setzen wollten, worum es ihres Erachtens trotz aller im Folgenden vorgebrachten hochpolitischen Vorwürfe eigentlich geht. Nämlich um den Nachweis, dass wahre christliche Existenz unter dieser sich zwar christlich nennenden römischen Herrschaft, die jedoch durch Gesetze⁶⁸ den christlichen Glauben zerstört habe, grundsätzlich unmöglich sei. Alle im Weiteren dann von kaiserlicher Seite vorgebrachten Anklagepunkte werden so unter das Vorzeichen des christlichen Bekennens gestellt, das eine Befolgung dieser Gesetze angeblich für wahre Christen ausschließe. Damit ergibt sich in der Perspektive der ihren Prozess deutenden Angeklagten eine Situation, die jener der christlichen Bekenner und Märtyrer der ersten Jahrhunderte gleicht. Bekanntlich ist die bis zu dreimal wiederholte Frage „Bist du Christ?“ seit dem Briefwechsel zwischen Plinius d. J. und Kaiser Trajan

⁶⁴ Vgl. Brandes, „Krisenbewältigung“ (wie Anm. 61), 180. An diesem Ort werden dann auch das 6. Ökumenische Konzil (680/681) und das *Concilium Quinisextum* (691/692) tagen.

⁶⁵ Dazu vgl. Brandes, „Krisenbewältigung“ (wie Anm. 61), 183–185.

⁶⁶ Es handelt sich um den „Finanzminister“ des Byzantinischen Reiches. Vgl. Jean Darrouzès, *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église byzantine* (Archives de l'orient chrétien 11; Paris, 1970), 310.

⁶⁷ *Relatio motionis* (CChr.SG 39, 13,12–15.19 Allen/Neil): „Χριστιανός εἶ;“ καὶ εἶπε· „Χάρτι Χριστοῦ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων Χριστιανός εἰμι.“ Καὶ λέγει ἐκεῖνος: . . . „εἶπερ Χριστιανός εἶ, μισεῖς τὸν βασιλέα;“

⁶⁸ Nämlich die *Ekthesis* und den *Typos*. Vgl. dazu Anm. 8.

zwischen 111 und 113 die Standardfrage in Christenprozessen gewesen.⁶⁹ Damit verbunden war die Forderung nach Anerkennung der kaiserlichen Autorität.⁷⁰

Für die beiden palästinischen Mönche,⁷¹ die der Überzeugung waren, dass ihnen wegen ihres Glaubensbekenntnisses der Prozess gemacht wurde, war diese Frage allerdings keine der Märtyrerakten vergangener Jahrhunderte. Denn am Anfang des Jahrhunderts, in den Jahren der persischen Herrschaft über Syrien und Palästina (611/612–628) mit dramatischen Folgen für das Mönchtum⁷² im Heiligen Land nach der Eroberung Jerusalems am 20. 5. 614 war die Verbindung des christlichen Fundamentalbekenntnisses mit dem Verlust des Lebens erneut zu einer aktuellen Realität geworden. Im Schicksal des persischen Konvertiten, sabaïtischen Mönchs und christlichen Märtyrers Anastasios hatte diese Realität ihre exemplarische Gestalt gewonnen. Bernard Flusin hat auf der Grundlage der Edition der *Acta Martyris Anastasii Persae* (BHG 84) und der damit verbundenen Quellen die Geschichte Palästinas dieser Jahre detailliert zur Darstellung gebracht.⁷³ Die *Vita* und *Passio* des Persers Anastasios ist noch während der persi-

69 Vgl. z. B. *Martyrium Polycarpi* 9,2–3; 10,1 (OECT *Acts of the Christian Martyrs*, 8,19–30; 10,1–5 Musurillo); *Martyrium Iustini* 3,4; 4,1 (OECT *Acts of the Christian Martyrs*, 44,10–12; 44,13–14 Musurillo); *Martyrium Scillitanorum* 9.10.13 (OECT *Acts of the Christian Martyrs*, 88,5–10.16–19 Musurillo); *Martyrium Perpetuae et Felicitatis* 6,3–4 (OECT *Acts of the Christian Martyrs*, 112,27–114,3 Musurillo).

70 Vgl. z. B. *Martyrium Polycarpi* 8,2 (8,3–9 M.); *Martyrium Iustini* 2,1 (48,1–3 M.); *Martyrium Perpetuae et Felicitatis* 6,3–4 (112,27–114,3 M.).

71 Die gegenüber der syrischen *Vita Maximi* (hg. von Sebastian P. Brock, „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor,“ *Analecta Bollandiana* 91 [1973]: 299–346; erneut abgedruckt in ders., Hg., *Syriac Perspectives on Late Antiquity* [Collected Studies Series 199; London, 1984], XII) des 7. Jahrhunderts erstmals in der griechischen *Vita Maximi* (BHG 1234; PG 90:68–109) des 10. Jahrhunderts begegnende Konstantinopolitanische Herkunft, Jugend und Bildung des Maximos, die von Neil und Allen noch 2003 wegen seiner Vernetzung in führenden Kreisen und seiner enormen Bildung vertreten wurde (Bronwen Neil und Pauline Allen, „Introduction,“ in dies., hg. und übers., *The Life of Maximus the Confessor: Recension 3* [Early Christian Studies 6; Brisbane, 2003], [3–34] 11–12), ist nach den neuesten Forschungen m. E. nicht mehr haltbar. Vgl. Christian Boudignon, „Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?,“ in *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts* (hg. von Bart Janssens, Bram Roosen und Peter van Deun; Orientalia Loviensi Analecta 137; Leuven, 2004), 11–43; ders., „Le pouvoir de l’anathème ou Maxime le Confesseur et les moines palestiniens du VII^e siècle,“ in *Foundations of Power and Conflict of Authority in Late Antique Monasticism* (hg. von Alberto Camplani und Giovanni Filoramo; Orientalia Loviensi Analecta 157; Leuven, 2007), 245–274; Bram Roosen, „Maximi Confessoris Vitae et Passiones Graecae: The Development of a Hagiographic Dossier,“ *Byzantion* 80 (2010): 408–460.

72 Vgl. Bernard Flusin, *Saint Anastase le Perse et l’histoire de la Palestine au début du VII^e siècle 2: Commentaire* (Paris, 1992), 118–126, 172–180.

73 Vgl. Flusin, *Anastase 2* (wie Anm. 72), 13–182.

schen Herrschaft entstanden.⁷⁴ Dieses Werk sabaïtischer Hagiographie hatte seit den dreißiger Jahren des Jahrhunderts zu seiner kultischen Verehrung geführt, die bis nach Rom und Konstantinopel verbreitet wurde.⁷⁵ Zur hagiographischen Deutung dieses im palästinischen Mönchtum hochverehrten palästinischen Märtyrers gehört es, dass Anastasios seinen Weg vom Sohn eines persischen Magiers zum christlichen Mönch über die Bewunderung des Lebens und Zeugnisses christlicher Märtyrer fand, deren Darstellungen er in Kirchen in Hierapolis erblickte.⁷⁶ Als Mönch vertiefte er sich in privater Lektüre zu Tränen gerührt in Viten und Passiones christlicher Märtyrer und suchte ihre fürbittende Hilfe.⁷⁷ Bei seinem Prozess in Caesarea/Palästina war laut seiner *Passio* seine Antwort „dans la meilleure tradition des Actes des martyrs“: „Ἐγὼ χριστιανὸς ἀληθινὸς εἶμι.“⁷⁸

Auf dem Hintergrund dieser Aktualisierung frühchristlicher Verfolgungs- und Martyriumssituationen wird durch die *Relatio Motionis* gleich eingangs ein Szenario eröffnet, das eine Analogie zu den Prozessen der vorkonstantinischen Christenverfolgungen insinuiert. Hier wie dort – so die Botschaft – ging und geht es um die Alternative: Loyalität gegenüber dem Kaiser oder standhaftes Bekenntnis.

2. Nach dieser Ouvertüre verwundert es nicht, dass die *Relatio motionis* nun auch das Verhör zu den Hochverratsvorwürfen in einer Diskussion über die kaiserliche Autorität in der Kirche kulminieren lässt. Maximos wurde unter Beibringung von Zeugen vorgeworfen, seine anerkannte geistliche Autorität zweimal in hochverräterischer Weise gegen den Kaiser eingesetzt zu haben. So soll er dem *Magister militum* von Numidien, Petros Illustrios, der 633/634 den Befehl erhalten hatte, gegen die Araber zu ziehen, von diesem Feldzug abgeraten haben. Petros

74 Bernard Flusin, Hg., *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle 1: Les textes* (Paris, 1992), 17–91; ders., *Anastase 2* (wie Anm. 72), 95, 185–190.

75 Flusin, *Anastase 2* (wie Anm. 72), 329–393; ders., „Palestinian Hagiography (Fourth-Eighth Centuries),“ in *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography 1: Periods and Places* (Hg. von Stephanos Efthymiadis; Farnham, 2012), (199–226) 214: „The dossier of Anastasios the Persian is an important part of Sabaïte hagiography, which . . . offers through its diversity a yardstick of the vitality of Palestinian monasticism, capable of propagating a cult from one end of the Empire to another.“

76 Vgl. *Acta Anastasii* 9,4–8 (Hg. von Flusin, *Anastase 1* [wie Anm. 74], 51).

77 Vgl. *Acta Anastasii* 12,8–14 (55 F.).

78 *Acta Anastasii* 19,3 (61 F.); Flusin, *Anastase 2* (wie Anm. 72), 236. Beim 2. Prozess in Persien widersteht Anastasios allen Versuchen, ihn vom christlichen Glauben abzubringen, standhaft. Vgl. *Acta Anastasii* 27,3–8 (81–83 F.).

hatte ihn als heiligen Mann vorher um Rat gefragt⁷⁹ und Maximos habe brieflich geraten: „Tue das nicht, denn Gott gefällt es nicht, dem Römischen Staat unter der Herrschaft des Herakleios und seines Geschlechtes beizustehen.“⁸⁰ Petros Illustrios hatte daraufhin tatsächlich den Gehorsam verweigert und war nicht gegen die Araber gezogen. Dies brachte Maximos jetzt die Anklage ein: „Du allein hast Ägypten, Alexandrien, die Pentapolis, Tripolis und ganz Africa an die Sarazenen verraten!“⁸¹ Weiterhin wurde er angeklagt, den Usurpationsversuch des Exarchen von Africa, Gregorios, im Jahre 645/646 unterstützt zu haben.⁸² Der griechische Papst Theodoros I. (642–649)⁸³ habe einen Traum des Maximos an den Usurpator Gregorios weitergegeben, der eine Aktualisierung des Zentralereignisses der byzantinischen Kaiserideologie, nämlich der Vision Kaiser Kon-

79 Vgl. *Relatio motionis* (15,33 A./N.). Dies entsprach ganz der allgemeinen byzantinischen Praxis höchster Staatsfunktionäre bis hin zum Kaiser selbst, vor entscheidenden Handlungen Rat und Weisung bei einem heiligen Mann einzuholen. Vgl. Eleonora Kountoura-Galake, „Προρρησεις μοναχών και ανάδειξη αυτοκρατόρων στη διάρκεια των ‚σκοτεινών αιώνων‘“, in dies., *The Dark Centuries* (wie Anm. 61), 421–441.

80 *Relatio motionis* (15,34–37 A./N.): Καὶ ἀντέγραφας αὐτῷ λέγων μηδὲν τοιοῦτο ποιῆσαι ἐπειδὴ οὐκ εὐδοκεῖ ὁ θεὸς ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἡρακλείου καὶ τοῦ γένους αὐτοῦ συμπαραχθῆναι τὴν πολιτείαν τῶν Ῥωμαίων. Phil Booth (mit Rückgriff auf Marek Jankowiak, *Essai d'histoire politique du monothélisme* [Ph.D.Diss.; Paris-Warschau, 2009]) hat deutlich machen können, dass seit den persischen Eroberungen die aus Palästina geflohene Mönchsgruppe um Johannes Moschos, Sophronios und Maximos mit Parteigängern in Palästina eine zunehmend distanzierte Haltung gegenüber Herakleios und seiner Herrschaft einnahm, die auch durch den Sieg über die Perser nach 628 nicht rückgängig gemacht wurde. Die Identifizierung von Imperium und Kirche wurde je länger je mehr in Frage gestellt. In diesem Zusammenhang spielte die rituelle Abgrenzung gegenüber den vorchalcedonensischen Kirchen und die programmatische Bekämpfung jeder Interkommunion eine hervorgehobene Rolle. Umso mehr habe sich die Abwendung von Herakleios verstärkt, als dieser im Rahmen seiner Unionspolitik von Armeniern und Severianern, ja sogar Nestorianern persönlich die Kommunion empfing (vgl. Phil Booth, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity* [The Transformation of the Classical Heritage 52; Berkeley, 2013], 160–164, 184–185, 221). Über dieser Frage scheint es zu einer Spaltung im Patriarchat Jerusalem gekommen zu sein (ebd., 186–188). Die als Skandal betrachtete inzestuöse Ehe des Kaisers mit seiner Nichte Martina (seit 611) wird das Ihre zu dieser Distanzierung beigetragen haben.

81 *Relatio motionis* (13,24–26 A./N.): σὺ γὰρ μόνος Αἴγυπτον καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ Πεντάπολιν καὶ Τρίπολιν καὶ Ἀφρικὴν Σαρακηνοῖς παρέδωκας.

82 Gregorios plante anscheinend ein orthodoxes Reich mit dem in Konstantinopel abgesetzten und zum Dyotheletismus bekehrten Patriarchen Pyrrhos als Patriarch. Die Durchsetzung des maximianischen Dyotheletismus auf mehreren Synoden in Africa war dazu der Anfang. Vgl. John F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (2. Aufl., Cambridge, 1997), 306–307; Jan L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI: (610–715)* (Enzyklopädie der Byzantinistik 24; Amsterdam, 1972), 83–85.

83 Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,4, 488 (s.v. Theodoros I. = Nr. 7769).

stantins des Großen 312 an der Milvischen Brücke, zum Inhalt hatte.⁸⁴ Maximos habe im Traum am Himmel zwei Engelschöre gesehen. Der eine – im Osten – habe gesungen: *Constantine Auguste, tu uincas!*⁸⁵ Der andere aber im Westen, der den östlichen laut übertönte, habe gesungen: *Gregorie Auguste, tu uincas!*⁸⁶ Brandes hat unter Hinweis auf die hervorgehobene Bedeutung divinatorischer Träume heiliger Männer für die byzantinische religiöse Mentalität die erhebliche politische Relevanz dieses Traumes deutlich gemacht. Die Umdeutung der Konstantin-Vision sei „ein Versuch massiver Manipulation eines wesentlichen Elements der byzantinischen Kaiserideologie“⁸⁷ gewesen. Kaiser Konstans II. (641–668), der hier mit dem *Constantine Auguste, tu uincas!* gemeint war, wird die Weitergabe dieses Traumes sehr ernst genommen haben.

Der letzte Anklagepunkt gibt Maximos nun Raum für ausführliche Darlegungen zum kaiserlichen Amt. Ein Zeuge berichtet, im kaiserlichen Auftrag Papst Theodoros und Maximos im Jahre 648/649 in Rom besucht zu haben. Er hatte den Befehl (κέλευσις) überbracht, der Papst solle wieder die Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel aufnehmen,⁸⁸ schließlich „sei der Kaiser auch Priester.“⁸⁹ Anastasios Monachos habe dem jedoch mit den Worten widersprochen: „Der Kaiser ist nicht würdig, auch Priester zu sein.“⁹⁰ Nach der *Relatio motionis* stellt Maximos die Aussage des Zeugen zunächst in Frage, indem er zuerst gegen den *Typos* polemisiert und die kaiserliche Absicht einer *Oikonomia*-Regelung in der theologischen Streitfrage prinzipiell ablehnt,⁹¹ um sodann jede kaiserliche Zuständigkeit in Lehrfragen in Abrede zu stellen und schließlich doch einzuräumen, dass er auf die Frage: „Ist denn nicht jeder christliche Kaiser auch Priester?“ mit „Nein!“⁹²

84 Vgl. dazu: Brandes, „Krisenbewältigung“ (wie Anm. 61), 185–192; ders., „Konstantin der Große“ (wie Anm. 61).

85 Gemeint war damit Kaiser Konstans II. (641–668).

86 *Relatio motionis* (16,59–61 A./N.).

87 Brandes, „Krisenbewältigung“ (wie Anm. 61), 186, 192; ders., „Konstantin der Große“ (wie Anm. 61), 102–104; ders., „Kaiserprophetien und Hochverrat: Apokalyptische Schriften und Kaiservaticinien als Medium antikaiserlicher Propaganda,“ in *Endzeiten: Eschatologie in den Weltreligionen* (hg. von Wolfram Brandes und Felicitas Schmieder; Millennium-Studien 16; Berlin, 2008), (157–200) 182–184.

88 Es handelt sich dabei wohl um den Überbringer des *Typos* von 648 (s. o. Anm. 8). Papst Theodoros hatte daraufhin die *Communio* durch die von ihm dekretierte Absetzung des Konstantinopler Patriarchen Paulos II. (641–653) abgebrochen. Vgl. Dieten, *Patriarchen* (wie Anm. 82), 95–96; Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 4), Nr. 104.

89 *Relatio motionis* (21,114 A./N.): ὅτι καὶ ἱερεὺς ἐστὶν ὁ βασιλεὺς.

90 *Relatio motionis* (21,115–116 A./N.): Μὴ ἀξιωθῆναι εἶναι ἱερεὺς.

91 Vgl. Ohme, „Oikonomia“ (wie Anm. 8), 337–343.

92 *Relatio motionis* (25,182–27,183 A./N.): οὐκ ἔστι πᾶς βασιλεὺς Χριστιανὸς καὶ ἱερεὺς; καὶ εἶπον· Οὐκ ἔστιν.

geantwortet habe. Er begründet dies sodann mit den liturgischen Funktionen und Insignien des bischöflichen Amtes, die dem Kaiser nicht zukommen.⁹³ Auf die Nachfrage: „Und warum sagt die Schrift, dass Melchisedek König und Priester sei?“,⁹⁴ gab Maximus folgende Antwort:

Melchisedek war nur *Typos* des Einen, der von Natur Gottkönig des Alls ist und um unseres Heils willen von Natur Hohepriester geworden ist. Wenn du aber noch einen anderen König und Priester „nach der Ordnung Melchisedeks“ (Ps 110,4; Hebr 7,17) nennen willst, dann wage auch das andere zu sagen: „dass er ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum ist, weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens hat“ (Hebr 7,3). Und sieh zu, welches Übel daraus erwächst! Denn es wird sich ein anderer menschengewordener Gott „nach der Ordnung Melchisedeks“ finden, der aber nicht nach der Ordnung Aarons unser Heil wirkt. Und was wollen wir mit großem Abstand noch hinzufügen? Bei der heiligen Anaphora am heiligen Altartisch werden die Kaiser zusammen mit den Laien nach den Bischöfen, Priestern und Diakonen kommemoriert, wenn der Diakon sagt: „Und der in Christus entschlafenen Laien, Konstantin, Konstans und der übrigen (sc. lasset uns gedenken).“ Und so kommemoriert er auch die lebenden Kaiser nach dem gesamten Klerus.⁹⁵

Darauf wurde Maximus angeschrien: „Damit hast du die Kirche gespalten!“ (Ταῦτα λέγων ἔσχισας τὴν ἐκκλησίαν).⁹⁶ Diese Passage der *Relatio motionis* hat verständlicherweise bereits schon länger das Interesse der Forschung auf sich

93 *Relatio motionis* (27,183–190 A./N.): „Er steht nicht am Altar und erhebt das Brot auch nicht nach der Konsekration mit dem Worten: ‚Das Heilige den Heiligen!‘ Weder tauft er noch vollzieht er die Myronweihe und weiht auch nicht Bischöfe, Presbyter und Diakone. Weder salbt er Kirchen noch trägt er die Insignien des priesterlichen Amtes, das Omophorion und das Evangelium, so wie er das Diadem und den Purpur als kaiserliche Insignien trägt.“ (οὐδὲ γὰρ παρίσταται θυσιαστηρίῳ καὶ μετὰ τὸν ἁγιασμόν τοῦ ἄρτου ὑψοῖ αὐτὸν λέγων· τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. Οὐτε βαπτίζει οὔτε μύρου τελετὴν ἐπιτελεῖ οὔτε χειροθετεῖ καὶ ποιεῖ ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους· οὔτε χρίει ναοὺς οὔτε τὰ σύμβολα τῆς ἱεροσύνης ἐπιφέρειται, ὠμοφόριον καὶ τὸ Εὐαγγέλιον, ὡσπερ τῆς βασιλείας τὸν τε στέφανον καὶ τὴν ἀλουργίδα.)

94 *Relatio motionis* (27,190–191 A./N.): Καὶ πῶς ἡ γραφὴ βασιλέα καὶ ἱερέα λέγει εἶναι τὸν Μελχισεδέκ;

95 *Relatio motionis* (27,191–206 A./N.): Ἐνὸς τοῦ φύσει βασιλέως θεοῦ τῶν ὅλων γενομένου φύσει διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν ἀρχιερέως εἷς ὑπῆρχεν τύπος ὁ Μελχισεδέκ . . . Εἰς τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ἐπὶ τῆς ἁγίας τραπέζης, μετὰ τοὺς ἀρχιερέας καὶ ἱερέας καὶ διακόνους καὶ πᾶν τὸ ἱερατικὸν τάγμα, μετὰ τῶν λαϊκῶν οἱ βασιλεῖς μνημονεύονται, λέγοντος τοῦ διακόνου· Καὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων λαϊκῶν, Κωνσταντίνου, Κώνσταντος, καὶ τῶν λοιπῶν. Οὕτως δὲ καὶ τῶν ζώντων μνημονεύει βασιλέων, μετὰ τοὺς ἱερωμένους πάντας.

96 *Relatio motionis* (29,207–208 A./N.).

gezogen⁹⁷ und ist zuletzt von Gilbert Dagron umfassend analysiert worden.⁹⁸ Denn tatsächlich ist mit diesen Bemerkungen die Autorität des christlichen Kaisertums, wie sie seit Konstantin bis zu Herakleios Gestalt gewonnen hatte, in Frage gestellt worden. Man habe hierin nach Dagron geradezu den eigentlichen Kern des Konfliktes zu erblicken, der hinter der dogmatischen Streitfrage stand. „The conflict . . . would never have achieved such an intensity if imperial power had not been in the line of fire, embarrassed under Herakleios, persecuting and stubborn under Constans II and contradicting itself under Constantine IV.“⁹⁹ Wegen der grundsätzlichen Bedeutung für das Selbstverständnis des Maximos im Prozess sind die wesentlichen Dimensionen dieser Frage kurz in Erinnerung zu rufen.

Die Gestalt des Priesterkönigs von Salem (Gen 14,18–20) hat durch Hebr 7,1–17 mit Rückgriff auf Ps 110,1–4 bekanntlich für die frühchristliche Entfaltung der Christologie beträchtliche Bedeutung als typologische Präfiguration des hohepriesterlichen Amtes Jesu Christi gewonnen.¹⁰⁰ Seit frühbyzantinischer Zeit aber wurde die Melchisedektypologie zunehmend auch zur theologischen Verankerung des christlichen Kaisertums im alttestamentlichen Königtum herangezogen.¹⁰¹ Gleichzeitig konnte auf diesem Weg auch ein christlicher Überlegenheitsanspruch begründet werden, war das davididische Königtum doch damit als ein historisches Zwischenspiel gekennzeichnet. Wie für Melchisedek galt auch für das christliche Kaisertum seit Konstantin trotz aller ebenso gesuchten typologischen Bezüge zum davididischen Königtum, dass es direkt aus dem Heidentum sein Herkommen habe und ohne dynastische Genealogie durch Gottes Gnade und Erwählung je und je seine Kontinuität gewahrt sei. Das mit Melchisedek gleichzeitig in Anspruch genommene Priestertum war allerdings nicht das nach der Ordnung Aarons, nicht gebunden an die Zugehörigkeit zum Stamm Levi oder zum christlichen Klerus. Was ihm jedoch zukam, war „an indelible character, conferred directly by God on the ‚just king‘ for a great historical mission. The

⁹⁷ Vgl. z. B. Otto Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Darmstadt, 1969), 131–132; Panagiotes Chrestos, „Ὁ βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς εἰς τὸ Βυζάντιον,“ *Kleronomia* 3 (1971): 1–25; Klaus M. Girardet, „Das christliche Priestertum Konstantins des Großen,“ *Chiron* 10 (1980): (569–592) 575–578.

⁹⁸ Gilbert Dagron, *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium* (übers. von Jean Birrell; Cambridge, 2003).

⁹⁹ Dagron, *Emperor and Priest* (wie Anm. 98), 183.

¹⁰⁰ Vgl. Fred L. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century AD and in the Epistle to the Hebrews* (Monograph Series 30; Cambridge, 1976); William R. G. Loader, „Melchisedek II: Neues Testament,“ *RGG*⁵ 5 (Tübingen, 2002): 1017.

¹⁰¹ Vgl. dazu Dagron, *Emperor and Priest* (wie Anm. 98), 173–181.

emperor was not an specialist in sacred things, or of the clergy but he was invested with a superior priesthood.“¹⁰² Insofern läuft die Polemik des Maximos eigentlich ins Leere, denn die von ihm als Beweis angeführten liturgischen Funktionen des kirchlichen Amtes, die dem Kaiser tatsächlich nicht zukamen, waren kein Bestandteil des in Anspruch genommenen Priestertums nach der Ordnung Melchisedeks. Auch der Hinweis auf die Diptychen der Lebenden und Verstorbenen im Kontext der Anaphora, mit dem Maximos seine Argumentation beschließt, ist nicht wirklich treffend. Denn dass die Kaiser nicht zusammen mit dem Klerus commemoriert werden, war selbstverständlich und stand nicht im Widerspruch zum kaiserlichen Selbstverständnis. Dennoch wurden die Kaiser auch bei den Diptychen aus den Laien hervorgehoben, indem ihrer nicht nur an der ersten Stelle gedacht wurde, sondern nur sie namentlich und laut hörbar genannt wurden.¹⁰³

In der typologischen Bezugnahme des kaiserlichen Amtes auf Melchisedek – dann auch auf David und Salomon – war der Gedanke kaiserlicher *auctoritas* in der charismatischen Bevollmächtigung besonderer Erwähltheit verankert. In dieser Gottesunmittelbarkeit war auch die Zuständigkeit für alle Belange des Volkes Gottes begründet, die im *Typos* Melchisedek auch kaiserliche Rechte in kirchlichen Angelegenheiten mit einschloss. Dazu gehörte bekanntlich die kaiserliche Synodalgewalt, das Recht, den Konstantinopler Patriarchen zu bestimmen, Grenzen und Zuständigkeiten von Bistümern festzulegen, die Ernennung von Metropolitern zu bestätigen, überhaupt kirchliche Angelegenheiten durch staatliche Gesetze zu regeln und so auch auf dogmatische Streitfragen Einfluss zu nehmen, um die Einheit der Religion und des Bekenntnisses im Reich möglichst zu wahren oder wieder herzustellen. Diese Aufeinanderbezogenheit von *sacerdotium* und *imperium* als den „beiden größten Gaben Gottes für die Menschheit“¹⁰⁴ war bekanntlich seit dem Jahre 535 im staatlichen Recht verankert. Sie hat dann bei Gottesdiensten in der Hagia Sophia im Zeremoniell auch liturgisch Gestalt

102 Dagron, *Emperor and Priest* (wie Anm. 98), 181.

103 Vgl. Robert F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom 4: The Diptychs* (Orientalia Christiana Analecta 238; Rom, 1991), 95–120, 105, 165–184.

104 Justinian, *Novella 6, praefatio* (hg. von Rudolf Schöll, *Corpus iuris civilis Iustinianus 3* [Berolini, 1895], [35–36] 35): *Maxima inter homines dei dona*. Zu Justinians Kirchenpolitik vgl. z. B. Manfred Clauss, „Die *συνφωνία* von Kirche und Staat zur Zeit Justinians,“ in *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum: Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet* (hg. von Karlheinz Dietz; Würzburg, 1993), 579–593. Anton Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204)* (Darmstadt, 1959); Herbert Hunger, Hg., *Das byzantinische Herrscherbild* (Wege der Forschung 341; Darmstadt, 1975); Stephen Runciman, *The Byzantine Theocracy* (Weil Lectures 1973; Cambridge, 1977).

gewonnen.¹⁰⁵ Dabei war der gemeinsame Εἰσοδος von Kaiser und Patriarch „the key moment in the ceremonial.“¹⁰⁶ Bei klarer Unterscheidung der Funktionen von kirchlichem und kaiserlichem Amt kamen dem Kaiser gleichwohl auch hier nicht unbedeutende Privilegien zu. Gemeinsam mit dem Patriarchen zog er in die Kirche ein und betrat nach dreimaliger Prostration vor den Heiligen Türen der Altarschranken ebenfalls gemeinsam mit ihm den Altarraum. Nach dem Küssen des Altartuches, der Verehrung der Heiligen Geräte und der Übergabe seiner Opfergaben gingen beide in Prozession hinter den Altar, wo der Kaiser das Kreuz verehrte und selber inzensierte!

Maximos und sein Kreis haben in Wort und Tat diese Autorität des Kaisers als höchste institutionelle Verkörperung der christlich-römischen πολιτεία prinzipiell in Frage gestellt. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Maximos sogar mit politischem Kalkül an einer Destabilisierung der Herrschaft des Herakleios und Konstans II. beteiligt gewesen.¹⁰⁷ Die *Relatio motionis* aber hat auch in dieser Hinsicht den Prozess des Maximos nach dem Muster eines Märtyrerprozesses gestaltet. „The defenders of the ‚two wills‘ . . . sincerely believed that the age of the martyrs whose Acts they had read had returned.“¹⁰⁸ Eine dritte Beobachtung wird dies eindeutig machen.

3. Am Abend des ersten Prozesstages kamen der Patrikios und Stadtpräfekt von Konstantinopel Troilos¹⁰⁹ und der hohe Hofbeamte Sergios Eukratas¹¹⁰ zu Maximos in die Gefängniszelle, um ihn zu mehreren Themen zu befragen und zum Einlenken zu bewegen. Das Gespräch konzentrierte sich schnell darauf, dass und warum Maximos die sakramentale *Communio* mit dem Stuhl von Konstantinopel aufgekündigt habe. Als Gründe nennt Maximos die theologischen Entscheidungen der Konstantinopler Religionspolitik: die alexandrinische Union

105 Vgl. dazu im Detail Dagron, *Emperor and Priest* (wie Anm. 98), 82–124.

106 Dagron, *Emperor and Priest* (wie Anm. 98), 110.

107 Dieses Ergebnis der neueren Forschungen von Brandes („Krisenbewältigung“ [wie Anm. 61]; „Konstantin der Große“ [wie Anm. 61]), Booth (*Crisis of Empire* [wie Anm. 80]), Jankowiak (*Essai d'histoire* [wie Anm. 80]) und Boudignon („Maxime le Confesseur“ [wie Anm. 71]); „Le pouvoir de l'anathème“ [wie Anm. 71]) ist m. E. nicht mehr in Frage zu stellen.

108 Dagron, *Emperor and Priest* (wie Anm. 98), 186.

109 Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,5, 59–61 (s.v. Troilos = Nr. 8524): ἑπαρχος τῆς πόλεως.

110 Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,4, 103–104 (s.v. Sergios Eukratas = Nr. 6578): ὁ ἐπὶ τῆς τραπέζης τῆς βασιλικῆς.

von 633,¹¹¹ die *Ekthesis* von 638¹¹² und den *Typos* von 648,¹¹³ wodurch die vier (!) Ökumenischen Konzile verworfen worden seien. Die Lateransynode von 649 habe deren Urheber, also die Konstantinopler Patriarchen Sergios, Pyrrhos und Paulos von Konstantinopel und Kyros von Alexandrien, die sich bereits selbst das Urteil gesprochen hätten, zu Recht abgesetzt.¹¹⁴ Maximos lässt dies in folgender Aussage gipfeln: „Was für eine Mystagogie vollziehen sie denn (noch); oder was für ein Geist ist denn bei der Konsekration gegenwärtig, wenn diese die Liturgie vollziehen?“¹¹⁵ Der Confessor macht mit dieser Frage deutlich, dass nach seiner Überzeugung die in der Hauptstadt gefeierte eucharistische Liturgie¹¹⁶ gegenwärtig ein geistloser und damit entleerter und wirkungsloser liturgischer Ritus sei. Denn die hier als ἐπιφοίτησις¹¹⁷ bezeichnete Konsekration vollzieht sich nach östlichem Verständnis in der Epiklese des Heiligen Geistes als zentralem Akt der eucharistischen Anaphora.¹¹⁸ Das ist aber für Maximos offensichtlich nicht mehr der Fall. Und dies deshalb, weil während der Anaphora bei den sogenannten Diptychen auch die genannten verstorbenen Konstantinopler Patriarchen, die durch die Lateransynode 649 als Häretiker verurteilt wurden, in jeder Liturgie weiterhin namentlich genannt werden.¹¹⁹ Bei der *Disputatio Bizyae* wird dies dann ausdrücklich gesagt. Denn auch bei dieser Unterredung bestand das Anliegen der Gesandtschaft darin, Maximos dazu zu bewegen, die *Communio* mit der Kirche

111 Die Union vom 3. 6. 633 wurde zwischen dem dortigen chalcedonensischen Patriarchen Kyros (631–642) und den ägyptischen Severianern (sog. Theodosianern) geschlossen. Die Unionsurkunde mit ihren neun *Kephalai*a gipfelte auf der Grundlage der Zwei-Naturenlehre in der Aussage, dass „ein und derselbe Christus und Sohn das Gottgemäße und das Menschliche, durch eine gottmenschliche Wirksamkeit‘ im Sinne des Hl. Dionysios (sc. Areopagites) bewirke“ (τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργούντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα ἕμιξ θεανδρική ἐνεργεία κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον) (*Concilium Constantinopolitanum a. 680/681, Actio 13* [ACO 2,2,2, 598,20–21 Riedinger]). Vgl. dazu Lange, *Mia Energeia* (wie Anm. 4), 575–581; Booth, *Crisis of Empire* (wie Anm. 80), 209–224.

112 S. o. Anm. 8.

113 S. o. Anm. 8.

114 Vgl. *Relatio motionis* (31,249–33,262 A./N.).

115 *Relatio monitionis* (33,263–264 A./N.): ποίαν ἐπιτελοῦσι μυσταγωγίαν ἢ ποῖον πνεῦμα τοῖς παρὰ τῶν τοιούτων ἐπιτελουμένοις ἐπιφοιτᾷ.

116 Unter der schon traditionellen Bezeichnung *Mystagogia* hatte Maximos sie selbst kommentiert, vgl. Christian Boudignon, Hg., *Maximi Confessoris Mystagogia: una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii* (CChr.SG 69; Turnhout, 2011). Vgl. dazu Booth, *Crisis of Empire* (wie Anm. 80), 170–186.

117 Ἐπιφοιτᾶω ist hier *terminus technicus* für „konsekrieren“; vgl. Lampe, *Lexicon* (wie Anm. 48), s.v. ἐπιφοίτησις 2d: „in consecration of eucharistic elements.“

118 Vgl. z. B. Karl C. Felmy, „Epiklese,“ *RGG* 2 (Tübingen, 1999): 1364–1365.

119 Zu dieser Tradition vgl. Taft, *Diptychs* (wie Anm. 103), 95–120, 105, 165–184.

von Konstantinopel wieder aufzunehmen.¹²⁰ Auch hier breiten die Verfasser des Textes zunächst umfangreiche Erklärungen aus zur *Ekthesis*, zum *Typos* und zur Lateransynode, zum Dyotheletismus, zur *Oikonomia* und zum Väterbeweis,¹²¹ an die sich drei eigentlich unerfüllbare Forderungen des Maximos, die er zur Bedingung der Wiederaufnahme der *Communio* macht, anschließen: Der Kaiser solle ein Bittgesuch (κέλευσιν παρακλητικῆν) und der Patriarch zusammen mit seiner Synode ein synodales Bittschreiben (συνοδοικὴν δέησιν) an den Papst schicken, in denen sie das korrekte Glaubensbekenntnis (τὴν ὀρθὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως)¹²² formulieren, sich also zum Dyotheletismus bekennen. Man werde dann in Rom einen Weg finden, die Einheit wieder herzustellen. Aber damit nicht genug: „Selbst wenn dies geschehen ist, werde ich nicht kommunizieren, solange die Anathematisierten bei der Hl. Anaphora erwähnt werden.“¹²³

Maximos forderte also die Streichung der verstorbenen Patriarchen aus den Diptychen, die bei jeder Göttlichen Liturgie in den Kirchen des Patriarchates Konstantinopel namentlich erwähnt werden. Er und seine Gruppe sind damit der Überzeugung, dass Gott den Gottesdiensten aller Kirchen, die in Gemeinschaft mit Konstantinopel stehen, seine Gegenwart entzogen habe, solange die von der Lateransynode Anathematisierten dort noch commemoriert werden. Auf die verständlicherweise entsetzte Frage seiner Gesprächspartner: „Wie kannst du das sagen? Wirst du denn als einziger gerettet, und alle anderen gehen verloren?“¹²⁴ formuliert die *Relatio motionis* nun eine Antwort, die einer eingehenderen Analyse bedarf. Maximos sagt:

Die drei Jünglinge (im Feuerofen) haben niemanden verurteilt, als sie das (Götzen-) Bild nicht anbeteten, vor dem doch alle anderen niedergefallen sind. Sie haben nämlich nicht darauf geachtet, was die anderen tun, sondern darauf geschaut, wie sie nicht von der wahren Frömmigkeit abfallen. So hat auch Daniel, als er in die Löwengrube geworfen wurde, niemanden verurteilt, der nach dem Gebot des Darius Gott nicht anbetete, sondern er hat auf sein eigenes Verhalten geachtet. Und er nahm es auf sich zu sterben und nicht von Gott abzufallen und vom eigenen Gewissen wegen des Vergehens gegen das natürliche Herkommen gezüchtigt zu werden. Und so gebe auch mir nun Gott, niemanden zu verurteilen oder zu sagen, dass ich allein gerettet werde. Soviel an mir liegt, nehme ich es eher auf mich zu sterben, als das Erschrecken über die Einsicht zu ertragen, dass ich vom Glauben an Gott auf irgendeine Weise abgefallen bin.¹²⁵

¹²⁰ Vgl. *Disputatio Bizyae* (81,83–85 A./N.).

¹²¹ Vgl. *Disputatio Bizyae* (83,97–113,429 A./N.).

¹²² *Disputatio Bizyae* (115,446–449 A./N.).

¹²³ *Disputatio Bizyae* (113,434–436 A./N.): Ἐγὼ γὰρ οὐδὲ τοῦτων γινομένων κοινωνῶ, ἀναφερομένων τῶν ἀναθεματισθέντων ἐπὶ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς.

¹²⁴ *Relatio motionis* (33,265–266 A./N.): Σὺ μόνος σώζη, καὶ πάντες ἀπόλλυνται;

¹²⁵ *Relatio motionis* (33,267–278 A./N.): Οὐδένα κατέκριναν οἱ τρεῖς παῖδες μὴ προσκυνήσαντες

Maximos ruft damit in seiner Antwort unvermittelt zwei Erzählungen aus dem Buch Daniel auf, die das Schicksal des aus Jerusalem in die Babylonische Gefangenschaft entführten Daniel (Dan 6) und seiner drei Freunde Ananias, Azaria und Misael (Dan 3) schildern, die lieber sterben wollten, als sich dem Verbot der Gottesverehrung oder dem Gebot der Anbetung des Götzenbildes zu fügen. Er zieht damit nicht nur eine Parallele zu seinem eigenen Verhalten, sondern setzt auch seine Situation und die seiner Freunde mit der jener nach Babylon Entführten gleich. Die Alternative, vor der er stehe – so die Botschaft –, sei dieselbe wie die, vor der Daniel und seine Freunde standen: Apostasie oder Bereitschaft des Lebensopfers. Die Überzeugung des Maximoskreises, dass die Kirche im Byzantinischen Reich sich unter der monotheistischen Herrschaft in einer „Babylonischen Gefangenschaft“ befinde, wobei Konstantinopel, das „siebenhügelige Babylon“ (ἑπτάλοφε Βαβυλῶν)¹²⁶ sei, nimmt hier ihren Ausgang.

Das Buch Daniel stand in diesen Jahrzehnten im Fokus aller apokalyptischen Deutungen der Gegenwart. Denn angesichts des Siegeszuges der Araber, die zwischen 634 und 638 Palästina und schließlich Jerusalem erobert hatten, war schon für den Lehrer des Maximos, den späteren Jerusalemer Patriarchen Sophronios (ca. 550–639),¹²⁷ klar, dass dies die von Christus angekündigten „Gräuel der Verwüstung“ (Mk 13,14; Mt 24,15) seien, zu denen auch die falschen Propheten gehören, die dem Kommen des Menschensohnes vorausgehen.¹²⁸ Maximos hatte diese Gegenwartsanalyse noch verschärft, insofern er diese Inbesitznahme des „göttlichen Erbes“ (τῆς θείας κληρονομίας)¹²⁹ und „Ausbreitung des Bösen“ (τῆς ἐνδημίας τοῦ πονηροῦ) als „Parusie des Antichrists“ (τοῦ Ἀντιχρίστου τῆν παρουσίαν)¹³⁰ und Widersachers (1 Joh 2,18.22; 4,3; 2 Thess 2,4) deutete und mit

τῆ εἰκόني πάντων ἀνθρώπων προσκυνούντων. Οὐ γὰρ ἐσκόπουν τὰ τῶν ἄλλων, ἀλλ' ἐσκόπουν ὅπως ἂν αὐτοὶ μὴ ἐκπέσωσι τῆς ἀληθοῦς εὐσεβείας. Οὕτω καὶ Δανιὴλ βληθεὶς εἰς τὸν λάκκον τῶν λεόντων οὐ κατέκρινέ τινα τῶν μὴ προσευξαμένων τῷ θεῷ κατὰ τὸ θέσπισμα Δαρείου, ἀλλὰ τὸ ἴδιον ἐσκόπησε· καὶ εἴλετο ἀποθανεῖν καὶ μὴ παραπεσεῖν τῷ θεῷ καὶ ὑπὸ τῆς ἰδίας μαστιγωθῆναι συνειδήσεως ἐπὶ τῇ παραβάσει τῶν φύσει νομίμων. Κάμοι οὖν μὴ δῶ ὁ θεὸς κατακρίναι τινα ἢ εἰπεῖν, ὅτι ἐγὼ μόνος σώζομαι. Αἰροῦμαι δὲ ἀποθανεῖν ἢ θρόησιν ἔχειν κατὰ τὸ συνειδός, ὅτι περὶ τὴν εἰς θεὸν πίστιν παρεσφάλην καθ' οἰονδήποτε τρόπον.

126 S. o. Anm. 40.

127 Vgl. Christoph von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem: Vie monastique et confession dogmatique* (Théologie historique 20; Paris, 1972); Pauline Allen, Hg., *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents* (Oxford, 2009); Booth, *Crisis of Empire* (wie Anm. 80), 44–241.

128 Vgl. dazu Ohme, „Geschichtstheologie“ (wie Anm. 62), 36–41.

129 Maximos, *Epistula* 14 (PG 91:541B).

130 Maximos, *Epistula* 14 (PG 91:540B).

dem Untergang des römischen „Kulturstaates“ (τὴν ἡμερον πολιτείαν)¹³¹ rechnete, in dem nach allgemeiner Überzeugung der κατέχων von 2 Thess 2,6–8 erblickt wurde. In weiten Kreisen war in dieser Zeit die Überzeugung gewachsen, dass das 4. Weltreich von Dan 2 und 7, das traditionell mit dem Römischen Reich identifiziert wurde, verloren sei und das Ende der Geschichte mit dem Gericht Gottes bevorstehe.¹³² Tatsächlich sollte die seitens der Araber von langer Hand geplante vollständige Vernichtung des christlichen Imperiums mit der langjährigen Belagerung Konstantinopels erst für die Jahre 674–678¹³³ anstehen.

Die Gründe, die die Autoren der *Relatio motionis* dazu gebracht haben, bei ihrer Begründung des von ihnen initiierten und bis zuletzt aufrechterhaltenen Schismas auf die Erzählungen von den drei Männern im Ofen und von Daniel in der Löwengrube zu verweisen, haben auf diesem allgemeinen Hintergrund aber noch eine weitere Spitze: Sie haben eine martyrologische Dimension. Dazu ist zuerst daran zu erinnern, dass beide Erzählungen seit frühchristlicher Zeit als alttestamentliche Vorbilder zum Kernbestand der Entfaltung eines christlichen Verständnisses des Martyriums gehören, das auch in den ältesten Motiven christlicher Kunst seinen Niederschlag gefunden hat.¹³⁴ Weiterhin gehören die sogenannten Daniel-Zusätze, also das Gebet des Azaria (Dan 3,26–45 LXX) und der Lobgesang der drei Männer im Ofen (Dan 3,52–88 LXX) in der LXX zu den sogenannten biblischen Oden (*Cantica*) des Alten und Neuen Testaments.¹³⁵ Bereits die LXX versammelt sie zusätzlich unabhängig von ihrem eigentlichen Ort im Schriftenkorpus als gesonderten Anhang zu den Psalmen und bietet 9+5=14 bibli-

131 Maximos, *Epistula* 14 (PG 91:540A); vgl. Ohme, „Geschichtstheologie“ (wie Anm. 62), 41–44, 51–52.

132 Vgl. Ohme, „Geschichtstheologie“ (wie Anm. 62), 51–54.

133 Die auf Theophanes Confessor zurückgehende Datierung 674–678 ist jetzt zugunsten der Jahre 667–669 von Marek Jankowiak, „The First Arab Siege of Constantinople“, *Travaux et Mémoires* 17 (2013): 237–322, in Frage gestellt worden.

134 Vgl. z. B. Ernst Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* (Münsterische Beiträge zur Theologie 36; Münster, 1973), 258–270; Theofried Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münsterische Beiträge zur Theologie 45; Münster, 1980), 13–23; Gerd Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp* (Bd. 6 von *Kommentar zu den apostolischen Vätern*, hg. von Norbert Brox; Göttingen, 1998), 248–254; Reiner Sörries, *Daniel in der Löwengrube: Zur Gesetzmäßigkeit frühchristlicher Ikonographie* (Wiesbaden, 2005); Juliane Ohm, *Daniel und die Löwen: Analyse und Deutung nordafrikanischer Mosaiken in geschichtlichem und theologischem Kontext* (Paderborner Theologische Studien 49; Paderborn, 2008).

135 Vgl. dazu Klaus Koch, „Daniel-Zusätze“, *RGG*⁴ 2 (Tübingen, 1999): 560. Zum kanonischen Ansehen in der Alten Kirche Caspar Julius, *Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung* (Biblische Studien 6,3/4; Freiburg i. Br., 1901).

sche Oden. Diese *Cantica* haben bekanntlich früh ihren Platz im klösterlichen Stundengebet gefunden. Dan 3,52–88 LXX ist bereits seit dem 3. Jahrhundert als Bestandteil der Ostervigil bezeugt und wandert im Osten ab dem 4. Jahrhundert in den Morgengottesdienst (*Orthros*) ein.¹³⁶ Zusammen mit Dan 3,26–45 LXX gehört der Lobgesang der drei Männer im Ofen zur sogenannten Vierzehn-Oden-Reihe, die ihre endgültige Gestalt im 6./7. Jahrhundert gewonnen und den *Orthos* in Konstantinopel geformt hat.¹³⁷ Auch beim Übergang zu der aus Jerusalem stammenden Neun-Oden-Reihe ab dem 7. Jahrhundert bleiben beide *Cantica* integraler Bestandteil des Stundengebets.¹³⁸ Im klösterlichen Bereich scheinen alle Oden „den morgendlichen Schluss der nächtlichen Psalmodie“¹³⁹ gebildet zu haben. Im städtischen Kontext, insbesondere in Konstantinopel, hat sich ein System der Verteilung aller Oden auf die Wochentage durchgesetzt, bei dem das Gebet Azarias am Samstag und der Lobgesang der drei Männer im Ofen am Sonntag zu stehen kamen.¹⁴⁰ Aus dieser liturgiegeschichtlichen Entwicklung kann geschlossen werden, dass dem Mönch Maximus durch das jahrzehntelange regelmäßige Gebet beide Texte aus Dan 3 LXX innigst vertraut gewesen sind; er sollte sie sogar auswendig beherrscht haben. Überdies hat das in der *Relatio motionis* erwähnte Gespräch an einem Samstag stattgefunden,¹⁴¹ so dass man sogar davon ausgehen kann, dass Maximus Dan 3,26–45 LXX am selben Tag gebetet hat. Es lohnt sich m. E., einen näheren Blick auf diesen Text zu werfen.

Das Gebet Azarias (Dan 3,26–45 LXX) gehört zur „Gattung nachexilischer Volksklagelieder“ und ist wahrscheinlich zur „Zeit der Religionsverfolgung durch Antiochus IV. Epiphanes und des Makkabäeraufstandes“¹⁴² entstanden, also zwischen den Jahren 168–164 v. Chr. Uns interessiert hier jedoch nicht der

136 Vgl. Heinrich Schneider, „Die biblischen Oden im christlichen Altertum,“ *Biblica* 30 (1949): (28–65, 239–272) 38, 43–44.

137 Vgl. Schneider, „Die biblischen Oden“ (wie Anm. 136), 245–252.

138 Vgl. Schneider, „Die biblischen Oden“ (wie Anm. 136), 253–257.

139 Schneider, „Die biblischen Oden“ (wie Anm. 136), 259.

140 Vgl. Robert F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today* (Collegeville, 1986), 283; Schneider, „Die biblischen Oden“ (wie Anm. 136), 253.

141 Vgl. *Relatio motionis* (43,387 A./N.).

142 Klaus Koch, „Der ‚Märtyrertod‘ als Sühne in der aramäischen Fassung des Asarja-Gebetes Dan 3,38–40,“ in ders., *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn: Studien zum Danielbuch* (Bd. 2 von *Gesammelte Aufsätze*; Neukirchen, 1995), (66–82) 66; ders., „Daniel-Zusätze“ (wie Anm. 135), 560; Johann Maier, *Zwischen den Testamenten: Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels* (Die neue Echter-Bibel, Ergänzungsband zum Alten Testament 3; Würzburg, 1990), 148–152. Jan W. van Henten, Hg., *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (Studia post-biblica 38; Leiden, 1989).

Entstehungskontext dieses *Canticum*, sondern seine Bedeutung für die literarische Konstruktion der *Relatio motionis*. Dazu soll versucht werden, die aktuelle Bedeutung dieses Textes für den Beter Maximos und seine Gruppe im Jahre 655 und den Jahren davor deutlich zu machen, die auf dem Hintergrund der Überzeugung zu erwarten ist, dass die prophetischen Weissagungen Daniels vor ihrer unmittelbaren Erfüllung stehen. Dazu müssen einige Verse aus Dan 3,26–45 LXX näher in Betracht gezogen werden.

²⁶ Gepriesen bist du, Herr, Gott unserer Väter . . .

²⁷ Denn du bist gerecht in allem, was du an uns getan hast, . . .
und alle deine Urteile (κρίσεις) sind wahr.

²⁸ . . . bei allem, was du über uns gebracht hast
und über die heilige Stadt, die (Stadt) unserer Väter, Jerusalem,
denn mit Wahrheit und Urteilsspruch (κρίσει) hast du dieses alles über (uns)
gebracht wegen unserer Sünden.

²⁹ Denn wir haben gesündigt und gesetzwidrig gehandelt,
indem wir von dir abgefallen sind (ἀποστήναι ἀπό σου),
und wir haben uns in allem versündigt (ἐξημάρτομεν ἐν πᾶσιν),
und auf deine Gebote haben wir nicht gehört . . .

³² und du hast uns in die Hände von Feinden ausgeliefert,
von gesetzlosen ganz feindseligen Abtrünnigen (ἀποστάνων),
und einem ungerechten König, dem bösesten auf der ganzen Erde (βασιλεῖ ἀδίκῳ καὶ
πονηροτάτῳ) . . .

³⁸ Und es gibt in dieser Zeit keinen Herrscher und Propheten und Anführer (ἄρχων καὶ
προφήτης καὶ ἡγούμενος),
weder Ganzopfer (ὀλοκαύτωσις) noch Brandopfer (θυσία)
noch Opfergaben (προσφορά) noch Räucheropfer (θυμίαμα),
keinen Ort, Früchte vor dir darzubringen und Barmherzigkeit zu finden (οὐ τόπος τοῦ
καρπῶσαι ἐνώπιόν σου καὶ εὐρεῖν ἔλεος) . . .

³⁹ Aber mit zerbrochener Seele und niedergeschlagenem Geist mögen wir angenommen
werden!

⁴⁰ Wie bei Ganzopferdarbringungen von Widdern und Stieren
und wie bei Zehntausenden von fetten Lämmern,
so geschehe unser Brandopfer heute vor dir (οὕτως γενέσθω ἡ θυσία ἡμῶν ἐνώπιόν σου
σήμερον)
und möge hinter dir (die Annahme) vollenden . . .

⁴⁴ Und alle mögen zuschanden werden, die gegenüber deinen Knechten Schlimmes tun,
und sie mögen von jeder Macht und Herrschaft beschämt werden,
und ihre Stärke möge zerbrochen werden!

Die Verse 27–29 thematisieren die allumfassende Sünde (ἐν πᾶσιν) des Volkes Gottes und dessen Abfall sowie das gerechte Gericht über das Volk und die Stadt Jerusalem. Diese Aussage entspricht völlig der Deutung der politischen und kirchenpolitischen Ereignisse, die Maximos seit der Eroberung Jerusalems durch die Araber im Jahre 638 und deren dramatischem Siegeszug im Osten mit der Eroberung

zung und Verwüstung weiter Teile des Imperiums vorgenommen hat. Er wird diese Verse im Bewusstsein ihrer unmittelbaren Aktualität gesprochen haben.

Vers 32 bedeutet eine Steigerung, insofern die Feinde, in deren Hände das Volk Gottes ausgeliefert ist, hier Apostaten sind, zu denen der βασιλεύς gehört, dessen Bosheit nicht mehr zu übertreffen sei. Auch hier ist m. E. mit einer direkten Aktualisierung durch die Maximos-Gruppe zu rechnen. Dazu passt, dass der Titel βασιλεύς seit dem endgültigen Sieg des Herakleios über die Perser im Jahr 628 zum Haupttitel des römisch-byzantinischen Kaisers geworden war.¹⁴³ In dieser Tradition hat das Pamphlet *Contra Constantinopolitanos* den römischen *Basileus*, also Konstans II., zu denen gezählt, „die die Lüge umarmen“ (τὸ ψεῦδος δῆπουθεν).¹⁴⁴ Er wird an erster Stelle für das Martyrium des Maximos verantwortlich gemacht und als „äußerst vernunftwidrig, unklug und dumm“¹⁴⁵ bezeichnet.

Vers 38 beklagt den völligen Ausfall von Führung im Volk und jeder Möglichkeit der Opferdarbringung. Der griechische Text enthält außer ὀλοκαύτως vier Opfertermini, die mit transformierten Inhalten wichtige liturgische Termini des griechischen Ostens geblieben sind: θυσία,¹⁴⁶ προσφορά,¹⁴⁷ θυμίαμα¹⁴⁸ und καρπῶ.¹⁴⁹ Die zentrale Aussage des Verses, dass es keinen Ort mehr gebe (οὐ τόπος), an dem der Opferkult noch vollzogen werden könne, entspricht genau der von Maximos zuvor gemachten Aussage, dass es in den Kirchen des Byzantinischen Reiches keinen fruchtbringenden Gottesdienst mehr gebe (s. o.).

Die Verse 39 und 40 bedeuten Wende und Höhepunkt des Gebetes, das von der Klage zur Bitte übergeht. Als Alternative zur gegenwärtigen kultischen Notlage bietet der Beter sich und seine Gefährten Gott als „Ganzopfer“ (ὀλοκαύτωμα)¹⁵⁰ an. „Hier wird vermutlich zum ersten Mal (zeitlich nach Jes 53, darauf aufbauend?) der Gedanke eines stellvertretenden Sühnetodes von Menschen laut.“¹⁵¹ Er begegnet im frühen Judentum bekanntlich weiterhin in 2 Makk 7,32.37

143 Vgl. Gerhard Rösch, *ONOMA ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ: Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit* (Byzantina Vindobonensia 10; Wien, 1978), 37–39, 111–116.

144 *Contra Constantinopolitanos* (230,4 A./N.).

145 *Contra Constantinopolitanos* (230,13 A./N.): ὁ ἀλογώτατος καὶ ἀσυνετώτατος καὶ εὐηθέστατος βασιλεύς.

146 Vgl. Lampe, *Lexicon* (wie Anm. 48), s.v. θυσία 6: „of eucharist.“

147 Vgl. Lampe, *Lexicon* (wie Anm. 48), s.v. προσφορά 3e: „Christian sacrifice of worship and prayer“; 3f: „of eucharist.“

148 Vgl. Lampe, *Lexicon* (wie Anm. 48), s.v. θυμίαμα 2.

149 Vgl. Lampe, *Lexicon* (wie Anm. 48), s.v. καρποφορέω 3–5.

150 Vgl. dazu: Koch, „Der ‚Martyrertod‘ als Sühne“ (wie Anm. 142). Das „hinter dir“ in Vers 40 ist unerklärbar: ebd., 74.

151 Koch, „Daniel-Zusätze“ (wie Anm. 135), 560. Der Text stammt „aus einer Situation, in der der gewaltsame Tod von Blutzegen jene Stellung einzunehmen beginnt, die bis dahin die Süh-

und 4 Makk 17,22 und wird im Neuen Testament zu einem Interpretament des universalen eschatologischen Heilswerkes Jesu Christi.¹⁵² Darüber hinaus aber hat „die Theologie des Martyriums des Buches Daniel . . . eine große Wirkung auf die folgende Zeit ausgeübt.“¹⁵³ Besteht das wesentliche Merkmal der frühchristlichen Märtyrer darin, als Nachfolger Jesu Christi auch zu einem Nachahmer (μιμητής) von dessen Leiden und Tod zu werden, so gehört von Anfang an auch der Opfergedanke zur Theologie des Martyriums. Besonders auffällig ist die Opferterminologie bei Ignatios von Antiochien,¹⁵⁴ genauso begegnet sie dann aber auch in frühchristlichen Märtyrerakten.¹⁵⁵ Bei Origenes wird die Opferidee auch in der neu entstandenen Mischgattung *Exhortatio ad Martyrium* aufgenommen.¹⁵⁶ Auch

neriten am Tempel, ja der gesamte Opferdienst eingenommen hatte“ (Koch, „Der ‚Märtyrertod‘ als Sühne“ [wie Anm. 142], 77).

152 Vgl. Günther Röhser, „Sühne II: Biblisch 2: Neues Testament,“ *RGGA* 7 (Tübingen, 2004): 1844–1845.

153 Baumeister, *Anfänge* (wie Anm. 134), 23. Vgl. dazu: Jan W. van Henten, „Zum Einfluss jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums II: Die Apostolischen Väter,“ *ANRW* 2,27 (Berlin, 1993), 700–723. So hat etwa das *Martyrium Polycarpi* „vermutlich direkt auf das Gebet des Asarja zurückgegriffen“ (Buschmann, *Martyrium des Polykarp* [wie Anm. 134], 250). Deutlich wird dies vor allem an der auffällig ähnlichen Opferterminologie in *Martyrium Polycarpi* 14,1–3 (12,18–14,2 M.).

154 Vgl. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* 2,2; 4,1 (hg. von Joseph A. Fischer, *Die apostolischen Väter* [Schriften des Urchristentums 1; 8. Aufl.; München, 1981], 184,7–8; 186,2–7); *Epistula ad Ephesios* 8,1; 21,1 (hg. von Fischer, *Die apostolischen Väter* [s. o.], 148,5; 160,3); *Epistula ad Smyrnaeos* 10,2 (hg. von Fischer, *Die apostolischen Väter* [s. o.], 212,11). Dazu: Hans von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Göttingen, 1936; 2. Aufl.; Göttingen, 1964), 71–73; Dassmann, *Sündenvergebung* (wie Anm. 134), 67–70; Baumeister, *Anfänge* (wie Anm. 134), 270–289.

155 Vgl. z. B. *Martyrium martyrum Lugdunensium* 5,1,36 (OECT *Acts of the Christian Martyrs*, 72,28–33 Musurillo); *Martyrium Carpi* 3,34 (OECT *Acts of the Christian Martyrs*, 26,8–11 Musurillo); *Martyrium Cononis* 6,7 (OECT *Acts of the Christian Martyrs*, 192,7–10 Musurillo); *Martyrium Dasii* 5,2 (OECT *Acts of the Christian Martyrs*, 274,31–34 Musurillo). „Die Opferidee, incl. des Sühnegedankens, überträgt sich zunehmend von Christus auf die Märtyrer (vgl. schon 2 Tim 4,6). Zunächst steht noch die Nachahmung im Vordergrund . . ., bei Ignatios das θεοῦ ἐπιτυχεῖν . . . später die Sühnung.“ (Buschmann, *Martyrium des Polykarp* [wie Anm. 134], 270).

156 Vgl. Maria-Barbara von Stritzky, „Einleitung,“ in *Origenes: Aufforderung zum Martyrium* (Werke mit deutscher Übersetzung: Origenes 22; Berlin, 2010), (1–27) 14–15. Zu den hier vereinten verschiedenen literarischen Elementen (*consolatio*, *protreptikos logos*, *diatribe*) vgl. Butterweck, „*Martyriumssucht*“ (wie Anm. 48), 148–159. In der gleichnamigen, ca. 235 in Caesarea/Palästina entstandenen Schrift unterscheidet Origenes zwei Arten des Martyriums. Das Martyrium im Verborgenen vollzieht sich als Kampf gegen die Sünde in Selbstverleugnung und Absage an die Welt und gewinnt seine exemplarische Gestalt im Mönchtum, das als lebenslanges Martyrium gedeutet wird (vgl. dazu: Theofried Baumeister, „Die Entstehung der Heiligenverehrung in der Alten Kirche,“ in ders., *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*

er nimmt Bezug auf Dan 3 und fordert dazu auf, die drei Männer im Ofen nachzuahmen.¹⁵⁷ In der Deutung des Martyriums setzt er

das Opfer der Märtyrer in Parallele ... zu dem Opfer Christi, das sie in Anknüpfung an Kol 1,24 aktualisieren und fortsetzen. Auf diese Weise erlangen sie Anteil an der Erlösung für sich selbst und für andere. Wie nämlich die blutige Taufe Jesu zur Sühne für die Welt geworden ist, so werden viele Menschen durch den Dienst der Märtyrer, die Taufe ihres blutigen Martyriums, von den Sünden gereinigt.¹⁵⁸

Auch in der griechischen Theologie des 4. Jahrhunderts bleibt dieses Opferverständnis lebendiger Bestandteil der Theologie des Martyriums.¹⁵⁹

Anscheinend ist es in Palästina unter der Perserherrschaft und der erneuten Erfahrung des Martyriums zu einer Aktualisierung aller Dimensionen der frühchristlichen Martyriumstheologie gekommen. Man muss gar nicht die Frage stellen, ob dort die *Exhortatio ad Martyrium* des Origenes gelesen wurde, was sich wohl nicht mehr feststellen lassen wird,¹⁶⁰ um doch sagen zu können, dass dem Maximus-Kreis alle skizzierten Dimensionen des Martyriums präsent gewesen sind. So bezeugen also diese von den dann Verurteilten (mit)verfassten Texte bereits zu Lebzeiten eine Deutung ihrer bewusst in Kauf genommenen Strafen als Martyrium. Denn in der literarischen Konstruktion der *Relatio motionis* wird in inhaltlicher und formaler Hinsicht die Analogie zu frühchristlichen Märtyrerprozessen gesucht. Die Autorität des Kaisers als höchster Repräsentant des christlichen Staates wird in dieser Perspektive mit der kategorischen Ablehnung der Melchisedek-Typologie und jeder Zuständigkeit in kirchlichen Angelegenheiten prinzipiell in Frage gestellt. Die Kirche befinde sich wie zur Zeit Daniels in einer

[Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementband 61; Freiburg i. Br., 2009], [233–250] 244–246). Das andere besteht im öffentlichen Bekenntnis vor staatlichen Behörden und Gerichten in Gegenwart von Zuschauern zusammen mit der Verweigerung der Beteiligung an heidnischen Kultakten.

157 Origenes, *Exhortatio ad Martyrium* 33 (hg. von Maria-Barbara von Stritzky, *Aufforderung zum Martyrium* [wie Anm. 156], 76,17–18).

158 Stritzky, „Einleitung,“ (wie Anm. 156), 22. Vgl. Origenes, *Exhortatio ad Martyrium* 30; 36; 50 (74,4–7; 84,27; 108,25–28 S.).

159 Vgl. z. B. Gregor von Nazianz, *Orationes theologicae* 24,4 (SC 284, 46,13–48,2 Mossay): Märtyrer sind ὀλοκαυτώματα λογικά, θύματα τέλεια, προσφοραὶ δεκταὶ . . . κόσμου καθάρσιον.

160 Andererseits entfaltet Origenes dieselben Gedanken auch an anderer Stelle: *Homilia in Leviticum* 9,9 (SC 287, 116,38–50 Borret); *Homilia in Numeri* 10,2; 24,1 (SC 415, 282,146–164 Baehrens; SC 461, 158,77–160,89; 162,99–109 Baehrens). Vgl. Dassmann, *Sündenvergebung* (wie Anm. 134), 176. Die syrische *Vita Maximi* berichtet, dass Maximus Mönch der Palaia Lavra/Palästina war und der Abt Pantaleon als sein Lehrer Origenist (*Vita Maximi* 7 [hg. von Brock, „An Early Life“ (wie Anm. 71), 305; übers. ebd., 315]).

Babylonischen Gefangenschaft mit einem vom Glauben abgefallenen βασιλεύς, ohne Führung und ohne einen kultisch wirksamen Ort göttlicher Gegenwart. Nur noch das Opfer einiger Weniger könne durch stellvertretende Sühne Reinigung von den Sünden bewirken, die die Herakleios-Dynastie und ihre kirchlichen Parteigänger über das Volk gebracht hätten.

Die zwischen 655 und 662 entstandenen sog. Prozessakten des Maximos-Prozesses haben eine Opferbereitschaft deutlich gemacht, die sich in der literarischen Gestaltung der berichteten Vorgänge als Martyriumsbereitschaft selbst deutet und damit in irritierender Selbstsicherheit das Urteil über den als unvermeidbar dargestellten Leidensweg vorwegnimmt. Dazu gehört auch das befremdliche Verhalten der Verurteilten, die bereits zu Lebzeiten Kontaktreliquien von sich selbst verteilen, welche der zukünftigen Märtyrerverehrung dienen sollen. Diese Gruppe palästinischer sabaïtischer Mönche um Maximos hat offensichtlich versucht, ihre kirchlichen, theologischen und politischen Gegner in die Rolle von Christenverfolgern zu drängen und die eigene Verurteilung im Strafprozess einschließlich der schweren Körperstrafen der Nachwelt als Martyrium zu überliefern.

3 Martyrium?

Angesichts der bisher gemachten Beobachtungen stellen sich abschließend drei Fragen.

1. Wie sind die das Martyrium des Maximos dokumentierenden Texte literarisch einzuordnen?
2. Wie ist der Prozess gegen Maximos und seine Anhänger zu beurteilen? Schließlich:
3. Wie ist das Leiden der Verurteilten zu bewerten?

1. Die in den Blick genommenen fünf Texte, die zwischen 656 und 668/669 – *Contra Constantinopolitanos* vielleicht etwas später – entstanden sind, gehören zusammen mit einem weiteren Brief des Maximos an Anastasios Monachos und einem Brief des Anastasios Monachos¹⁶¹ zu einer Gruppe von sieben Texten, die

161 Pauline Allen und Bronwen Neil, Hgg., „Item eiusdem Sancti Abbatis Maximi ad Anastasium monachum discipulum suum,“ in *Scripta Saeculi VII* (wie Anm. 11), 160–163; dies., Hgg., „Eiusdem sancti Anastasii monachi discipuli sancti abbatis Maximi, ad commune monachorum apud Calarim constitutorum collegium,“ in *Scripta Saeculi VII* (wie Anm. 11), 166–169; dies., *Documents* (wie Anm. 11), 120–131; vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 4), Nr. 136, 137. Siehe dazu unten S. 342–343.

von ihren Herausgeberinnen Pauline Allen und Bronwen Neil als „Documenta biographica“¹⁶² bezeichnet wurden. Beide erblicken die Hauptbedeutung dieser Quellen darin, dass diese „seven largely biographical documents shed light on the imperial reaction against those, who resisted monothelism.“¹⁶³ Die vorstehende Analyse hat deutlich gemacht, dass mit dieser Beschreibung bestenfalls *ein* Aspekt dieser Texte benannt ist. Denn darüber hinaus werfen sie ein helles Licht auf das Selbstverständnis ihrer Autoren und das der Angeklagten. Ihr Zweck bestand auch nicht nur in „antimonotheletischer Propaganda,“¹⁶⁴ wie Brandes meint. Vielmehr ging es den nach 662 verfassten Texten primär um die Propagierung des Leidensweges der Verurteilten als Martyrium mit dem Ziel der Verbreitung eines neuen Märtyrer- und Heiligenkultes. Dieser Kult wurde bereits in diesem Zeitraum von einer Gruppe von Maximianern in Jerusalem/Palästina praktiziert. Bei der *Epistula ad Theodosium Gangrensem* handelt es sich nach der Bekundung ihres Verfassers¹⁶⁵ um ein Enkomion, näherhin um ein hagiographisches Enkomion¹⁶⁶ in einem enzyklischen Brief. Das *Hypomnesticum* ist eine enkomiatisch-hagiographische Propagandaschrift, gewissermaßen ein Heiligsprechungsplädoyer. Die vor 662 verfassten Texte, die *Relatio motionis* und die *Disputatio Bizyae*, zeigen bereits eine Vielzahl von literarischen Formen, die Merkmale altkirchlicher Märtyrerakten sind.¹⁶⁷ Ungeachtet ihres tatsächlichen historischen Informationswertes¹⁶⁸ handelt es sich damit um literarische Produkte, die nach dem Vorbild altkirchlicher Märtyrerakten gestaltet wurden.

162 Allen und Neil, „Introduction“ (wie Anm. 11), XIV–XV; dies., *Documents* (wie Anm. 11), 21–30.

163 Allen und Neil, *Documents* (wie Anm. 11), 21.

164 S. o. Anm. 57.

165 S. o. Anm. 14.

166 Zu den *Enkomia* in byzantinischer Praxis vgl. Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner 1: Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung* (Byzantinisches Handbuch 5,1; München, 1978), 120–132.

167 Giuliana Lanata hat Märtyrerakten definiert als hagiographische Dokumente, die Berichte über Verhaftung, ein oder mehrere Verhöre, Gefangenschaft und Exekution eines um seines christlichen Glaubens willen Angeklagten vor einer staatlichen Behörde enthalten (Giuliana Lanata, *Gli atti die martiri come documenti processuali* [Studi e testi per un corpus iudiciorum 1; Mailand, 1973], 3). Als darin auftauchende literarische Formen gelten z. B. Protokoll; Inszenierung von Gerichtsverhandlungen und Prozess; Schilderung von Grausamkeiten; Disputationen; philosophische Dialoge; Biographie; Predigt; dramatische Form (Wolfgang Wischmeyer, „Märtyrerakten,“ *RGG* 5 [Tübingen, 2002]: [873–875] 874–875).

168 Die Frage nach dem historischen Informationswert stellt sich bekanntlich bereits bei den frühchristlichen Martyriumstexten. Vgl. dazu Peter Gemeinhardt und Johan Leemans, „Christian Martyrdom in Late Antiquity: Some Introductory Perspectives,“ in dies., *Christian Martyrdom in*

2. James D. Howard-Johnston hat die beiden Prozesse gegen Papst Martin I.¹⁶⁹ und Maximos im Zusammenhang seiner quellenmäßigen Einordnung ihrer Texte jüngst als „two show-trials in Constantinople in the 650s“¹⁷⁰ bezeichnet. M. E. ist die hier gesuchte Analogie nicht nur anachronistisch, sondern auch sachlich verfehlt. Bekanntlich geht der Begriff „Schauprozess“ auf die Moskauer Prozesse der Sowjetmacht vor allem der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts und entsprechende NS-Prozesse zurück, die unter dem Anschein von Rechtsstaatlichkeit zur Verfolgung politischer Gegner bei Fehlen tatsächlicher Delikte und bereits vorher feststehendem Urteil zu propagandistischen Zwecken durchgeführt wurden. Damit setzen sie zum einen rechtsstaatliche Verhältnisse der Moderne voraus, die dem Anschein nach zu propagandistischen Zwecken imitiert werden, zum anderen ist die intendierte abschreckende Wirkung an eine existierende mediale Öffentlichkeit gebunden. Von beidem kann im Byzantinischen Reich des 7. Jahrhunderts keine Rede sein. Vor allen Dingen aber stand das Ergebnis des Prozesses gegen Maximos weder von vornherein fest, noch ist die eigentlich zu erwartende Todesstrafe umgehend wie in einem Schauprozess vollzogen worden. Mit der Bezeichnung „Schauprozess“ wird überdies auch der Charakter dieser Quellen verzeichnet. Denn es handelt sich dabei eben nicht um Propagandaliteratur der anklagenden Staatsbehörde zur Rechtfertigung einer – hier noch gar nicht feststehenden – Strafe und Abschreckung eventueller Anhänger, sondern genau im Gegenteil um Propagandaschriften der Angeklagten, die die völlige theologische Unterwerfung unter maximianische Theologumena fordernd ihre Deutung der Ereignisse im Sinne eines beabsichtigten Selbstopfers verbreiten wollten.

Das gegen Maximos und seinen Schüler im ersten Hochverratsprozess von 655 erlassene Urteil der Verbannung muss demgegenüber als ausgesprochen milde und nachsichtig beurteilt werden. Beide wurden nur an verschiedene Orte Thrakiens unweit der Hauptstadt verbannt und hatten anscheinend unterein-

Late Antiquity (300–450AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity (AKG 116; Berlin, 2012), (1–14) 14.

169 Über den Prozess Papst Martins I. und dessen Martyrium berichten die sogenannten *Narrationes de exilio Sancti papae Martini* (BHL 5593–5594) (hg. von Bronwen Neil, *Seventh-Century Popes and Martyrs: The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius* [Studia Antiqua Australiensia 2; Turnhout, 2006], 95–103, 166–233). Darin eingefügt (ebd., 182–220) ist die *Commemoratio eorum quae saeuiter et sine Dei respectu acta sunt a ueritatis aduersarii in sanctum et apostolicum nouum reuera confessorum et martyrem Martinum papam Romae per epistulam cuiusdam Christianissimi directam his qui sunt in Occidente seu Romae et Africa orthodoxis patribus*; vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 4), Nr. 138.

170 James D. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century* (Oxford, 2010), 157–162, bes. 157. Die Texte bezeichnet Howard-Johnston als „Supplementary Roman Sources of the Seventh Century.“

ander Kontakt. Maximus konnte in Bizye und dann Perberis ungehindert seine Aktivitäten in literarischer Hinsicht fortsetzen. In diesen Jahren sind dort die *Relatio motionis* und die *Disputatio Bizyae* entstanden und wahrscheinlich auch die sogenannte *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698).¹⁷¹

Howard-Johnston hat die von ihm gezogene Parallele dadurch zu verstärken versucht, dass er die *Relatio motionis* als „analogous to the journal of current events disseminated in *samizdat* form in the later decades of the Soviet phase of Russian history“¹⁷² bezeichnet. Auch dieser Vergleich ist m. E. unzulässig, weil die als *Samizdat* (Selbstverlag) in der UdSSR seit den 1950er Jahren bezeichnete systemkritische Literatur, die durch Abschreiben mit der Hand, der Schreibmaschine oder durch Fotokopie vervielfältigt wurde, ein staatlich kontrolliertes Verlagswesen und ein staatliches Zensursystem voraussetzt. *Samizdat* ist deshalb der Inbegriff unzensurierter Literatur. Keines dieser Merkmale trifft auf die Situation der von 655–662 Verbannten zu. Im Gegenteil ist zu betonen, dass sie ungehindert literarisch tätig werden und ihre Sicht der Dinge propagandistisch verbreiten konnten. Die Reichsregierung hat überdies in dieser Zeit mehrfach durch die Entsendung hochrangiger Delegationen Versuche unternommen, mit Maximus zu einer theologischen Verständigung zu gelangen (s. u.). John F. Haldon ist zuzustimmen: „from the earliest days of the conflict in 645/6 through to the final execution of Maximus’ punishment, the government and Constans were eager to come to a peaceful compromise.“¹⁷³

Auf der Basis der gezogenen Analogie hat Howard-Johnston schließlich auch noch die Hochverratsanklagepunkte gegen Maximus für „flimsy“ und „easily rebutted“¹⁷⁴ erklärt. Er fällt damit in eine von den Quellen selbst propagierte

171 Vgl. Jacques Noret, „La rédaction de la *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698) de Saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655?“, *Analecta Bollandiana* 117 (1999): 291–296. Noret plädiert mit guten Gründen dafür, dass dieser Text, der die Disputation zwischen Maximus und dem vormaligen Konstantinopler Patriarchen Pyrrhos, die im Juli 645 im byzantinischen Africa stattfand, wiederzugeben beansprucht, nicht wie bislang angenommen bald danach (646) in Rom entstanden sei, sondern zwischen 655 und 667. Allgemein wird angenommen, dass Maximus der Autor ist oder zumindest daran beteiligt war. Noret plädiert allerdings für Anastasios Apokrisiarios als Autor, was allerdings nach 662 angesichts von dessen Verstümmelung m. E. schlecht vorstellbar wäre. Einen Brief mit einer Prothese zu schreiben (s. o.), mag noch angehen, nicht aber diesen hochkomplexen und langen Text (Maximos Confessor, *Disputatio com Pyrrho* [PG 91:288–353]). Zur theologischen Analyse der *Disputatio cum Pyrrho* vgl. Guido Bausenhardt, „*In allem uns gleich außer der Sünde*“: Studien zum Beitrag Maximus’ des Bekenners zur altkirchlichen Christologie (Tübinger Studien zu Theologie und Philosophie 5; Mainz, 1992).

172 Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis* (wie Anm. 170), 161.

173 Haldon, *Byzantium in the Seventh Century* (wie Anm. 82), 310.

174 Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis* (wie Anm. 170), 160.

und im Rahmen der Heiligenverehrung des Maximos in späterer Zeit sich durchsetzende unkritische Sicht¹⁷⁵ zurück, die angesichts der kritischen Analysen von Brandes, Christian Boudignon, Phil Booth u. a.¹⁷⁶ nicht mehr haltbar ist. Es handelt sich beim Prozess gegen Maximos um einen nach damaligem Recht nicht unbegründeten Hochverratsprozess, bei dem die Anklage berechtigterweise die theologische Kontroverse in den Hintergrund gedrängt hat.

3. Die seit der alexandrinischen Union von 633¹⁷⁷ zwischen dem dortigen chaldonensischen Patriarchen Kyros (631–642)¹⁷⁸ und den ägyptischen Severianern (sog. Theodosianern) ausgebrochene theologische Kontroverse unter den Anhängern des christologischen Dogmas der Synode von Chalcedon (451) bezog sich auf die Frage, ob das Wirken Christi und dann auch sein Wille und Wollen an die Person bzw. Hypostase oder an die jeweilige Natur gebunden sind. Das Problem war, dass allgemein bis zum Ausbruch des Streites menschlicher Wille nur als im Widerspruch zu Gott stehend gedacht wurde und deshalb bei Jesus ausgeschlossen war. Ebenso wurde jede Eigendynamik und Selbstmächtigkeit von Jesu Menschheit wenn nicht unwirklich, so doch unwirksam gedacht, um das Zerreißen der Einheit der Person in zwei Handlungsträger auszuschließen – eine Gefahr, die man mit Nestorianismus identifizierte. Maximos hatte seit Anfang der vierziger Jahre herausgearbeitet, dass Handlungsfähigkeit, Eigendynamik und Wille zur menschlichen Natur gehören. In einer Fülle luzider Distinktionen konnte er klären, dass das Wollen in verschiedene Willensakte zu differenzieren ist. So müsse grundlegend unterschieden werden zwischen einem natürlichen Streben nach dem, was der Natur entspricht, und einer auf Entscheidung hindrängenden Disposition des Menschen, die in ihrem Trachten alle Willensakte beeinflusst. Maximos nannte dies bekanntlich den „gnomischen Willen“ (γνώμη).¹⁷⁹ Während dieser das Moment der Entscheidung notwendig einschließende Willensvollzug mit dem Schwanken zwischen Bösem und Gutem und der je und je erfolgenden Entscheidung für das Böse ein Kennzeichen des der Sünde unterworfenen Menschen sei, schloss Maximos dieses „gnomische Wollen“ freilich für Christus aus,

175 Vgl. z. B. Wilhelm M. Peitz (S. J.), „Martin I. und Maximus Confessor,“ *Historisches Jahrbuch* 38 (1917): (213–236, 429–458) 429: „Die offensichtlich unbegründeten, versteckten Anklagen im Verhöre des Maximus beweisen gar nichts . . . Byzanz hat stets einen Sündenbock zu finden gewußt, wenn es einen brauchen konnte.“ Ebd., 430: „Haltlose Verleumdungen.“

176 S. o. Anm. 107.

177 Vgl. dazu: Lange, *Mia Energeia* (wie Anm. 4), 575–581; Booth, *Crisis of Empire* (wie Anm. 80), 209–224.

178 Vgl. Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,2, 646–647 (s.v. Kyros = Nr. 4213).

179 Vgl. z. B. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91:308C-309A).

in dem keine Ambivalenz und Veränderlichkeit des Wollens war, weil sein Wollen sich Gott nicht widersetzte. Nichts anderes aber als diese dem Christus-Bild der Evangelien ganz entsprechende Aussage ist das Anliegen der sogenannten Monotheleten gewesen.¹⁸⁰ Maximos aber beharrte darauf, dass diejenigen Theologen, die nur von *einem* einheitlichen Wirken und Wollen Jesu reden wollten, mit der *einen* ἐνέργεια nur die göttliche Wirksamkeit und mit dem *einen* θέλημα nur einen göttlichen Willen Jesu lehren, was nachweislich nicht zutrifft.¹⁸¹ Darüber hinaus aber hat er zusammen mit einer Gruppe von aus Palästina geflohenen Mönchen und in Kooperation mit dem aus Jerusalem stammenden griechischen Papst Theodoros I. (642–649)¹⁸² die Lateransynode von 649 vorbereitet und bewusst den Weg äußerster kirchlicher Konfrontation mit der Kirche von Konstantinopel gesucht. Denn die nach dem Tode Theodoros' dann unter dem Vorsitz von Papst Martin I. vom 5.–31. 10. 649 tagende Synode hat am Ende in ihrem 18. Anathema alle bisherigen Konstantinopler Patriarchen des 7. Jahrhunderts, Sergios, Phyrros und den regierenden Paulos, zusammen mit Theodoros von Pharan, Kyros von Alexandrien samt allen ihren Anhängern, anathematisiert und diese in eine Reihe mit den Häresiarchen Sabellius, Arius, Nestorius, Eutyches u. a. gestellt.¹⁸³

180 Sofern sich dies jedenfalls anhand der noch erhaltenen Quellen feststellen lässt. Das 6. Ökumenische Konzil hat bekanntlich die Vernichtung des gesamten monenergetisch-monotheletischen Schrifttums angeordnet. Die dogmengeschichtliche Forschung zur Christologie und Anthropologie des Maximos ist jedenfalls eher unkritisch von seinem Bild als Märtyrer und Heiliger mitbestimmt oder konfessionell imprägniert. Vgl. z. B. Felix Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch: die Struktur des Menschseins bei Maximus Confessor* (Paradosis 26; Freiburg, 1980); Bausenhardt, „In allem uns gleich außer der Sünde“ (wie Anm. 171); Louth, *Maximus the Confessor* (wie Anm. 2); Jean-Claude Larchet, *Saint Maxime le Confesseur (580–662)* (Initiations aux pères de l'église; Paris, 2003); ders., *La Divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur* (Cogitatio fidei 194; Paris, 1996); Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor* (Oxford Early Christian Studies; Oxford, 2004); Cyril Hovorun, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century* (The Medieval Mediterranean 77; Leiden, 2008).

181 Karl-Heinz Uthemann, „Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus: Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus,“ *Studia Patristica* 29 (1997): 373–413, wieder abgedruckt in ders., *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Theologie als Beiträge zu einer historischen Theologie* (AKG 93; Berlin, 2005), 207–255; Richard Price, „Monotheletism: a Heresy or a Form of Words?,“ *Studia Patristica* 46 (2010): 221–232; Marek Jankowiak, „The Invention of Dyotheletism,“ *Studia Patristica* 63 (2013): 335–342.

182 Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,4, 488 (s.v. Theodoros I. = Nr. 7769).

183 Die ganze Reihe umfasst: Σαβέλλιον, Ἄρειον, Εὐνόμιον, Μακεδόنيον, Ἀπολινάριον, Πολέμωνα, Εὐτυχέα, Διόσκορον, Τιμόθεον τὸν Αἰλουρον, Σεβήριον, Θεοδοσίον, Κόλλουθον, Θεμέστιον, Παῦλον τὸν Σαμοσατέα, Διόδωρον, Θεόδωρον, Νεστόριον, Θεόδουλον τὸν Πέρσην, Ὠριγένην, Δίδυμον, Εὐάγριον καὶ ἀπλῶς τοὺς ἄλλους ἅπαντας αἰρετικούς. (*Concilium Latera-*

Nach den Forschungen von Rudolf Riedinger¹⁸⁴ ist davon auszugehen, dass der gesamte Aktenbestand¹⁸⁵ dieser Synode – einschließlich der Reden der Bischöfe! – von griechischen Mönchen um Maximos in Rom zuvor kompiliert und komponiert worden war.¹⁸⁶ Dieses Mönchskollektiv, eine kirchenpolitisch agierende Gemeinschaft (κοινόν),¹⁸⁷ die durch palästinische Herkunft, kompromisslose Verdammung des Monophysitismus, griechische Sprache und Kampf gegen die Konstantinopler Kirchenpolitik verbunden war, hat sich auf der Lateransynode unter der Leitung des Abtes des palästinischen Sabas-Klosters, Johannes, durch die vorbereitete Verlesung einer eigenständigen dogmatischen Stellungnahme¹⁸⁸ und die damit verbundene Petition einer Anathematisierung der Konstantinopler Patriarchen zum Motor der dogmatischen Positionierung der Synode und ihrer radikalen konfrontativen Haltung gemacht. Nach Boudignon handelt es sich hierbei um eine Machtergreifung der Palästinenser unter Zustimmung des römischen Klerus als entscheidendem Schachzug einer internationalen Strategie. Damit wurde das palästinische Mönchtum um Maximos „symboliquement l’Église véridique dans sa prétention à définir le dogma, elle devient une sorte d’Église pure qui devance l’Église institutionnelle.“¹⁸⁹ Diese Mönche „bedienten sich gleichsam des römischen Primatsanspruchs, um ihren theologischen Einsichten als Dogmata eines ‚6. Allgemeinen Konzils‘ Geltung zu verschaffen.“¹⁹⁰

nense a. 649, *Secretarius* 5 [ACO 2,2,1, 380,5–12 Riedinger]). Vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 4), Nr. 110.

184 Vgl. Rudolf Riedinger, *Kleine Schriften zu den Konzilsakten des 7. Jahrhunderts* (Instrumenta Patristica 34; Steenbrugis, 1998).

185 Dies sind 436 Seiten bei Rudolf Riedinger, Hg., *Acta Conciliorum Oecumenicorum* 2,2,1: *Concilium Lateranense anno 649 celebratum* (Berlin, 1984). Vgl. Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 4), Nr. 110.

186 Der lateinische Text der Akten ist eine Übersetzung aus dem Griechischen. Dies ist heute Konsens. Die weitergehende These Riedingers, dass auch die lateinische Übersetzung vom Maximoskreis angefertigt wurde und von den Synodalen die fertigen Texte einfach vorgelesen wurden, hat sich nicht durchsetzen können. Vgl. Pietro Conte, *Il Sinodo Lateranense dell’ottobre 649: rassegna critica di fonti dei secoli VII–XII* (Collezione teologica 3; Vatikan, 1989); Richard Price, „General Introduction,“ in Price, Booth und Cubitt, *Lateran Synod* (wie Anm. 7), (5–108) 59–68.

187 Maximos, *Epistula* 19 (PG 91:596C): Τὸ κοινὸν τᾶγμα τῶν μοναχῶν ist ein Schlüsselbegriff der kirchenpolitischen Aktionen des Maximos. Vgl. Boudignon, „Le pouvoir de l’anathème“ (wie Anm. 71), 264.

188 Es handelt sich um den sogenannten Libellus von 36 Mönchen – unter ihnen Maximos an 34. Stelle (*Concilium Lateranense a. 649, Secretarius* 2 [50,25–57,39 R.]); Vgl. Price, Booth und Cubitt, *Lateran Synod* (wie Anm. 7), 150–156; Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 4), Nr. 108.

189 Boudignon, „Le pouvoir de l’anathème“ (wie Anm. 71), 272.

190 Dieten, *Patriarchen* (wie Anm. 82), 98. Maximos hat die Lateransynode so bezeichnet in *Opuscula theologica et polemica* (PG 91:137D). Die beanspruchte Ökumenizität der Synode ergibt

Diese Synode mit ihrem ökumenischen Anspruch ist eine reichsrechtlich illegale Veranstaltung gewesen,¹⁹¹ die Karikatur einer kirchlichen Synode, die deswegen auch in den Akten des 6. Ökumenischen Konzils (680/681) keine Rolle spielt. Aber seit dem Oktober 649 war nicht nur die Kirchengemeinschaft zwischen der römischen und der konstantinopolitanischen Kirche aufgehoben, sondern die letztere kollektiv unter das Anathema des Lateranense gestellt worden mit der Folge, dass Maximus und seine Kreise auch in Konstantinopel selbst jede *communicatio in sacris* ablehnten, wenn nicht die Beschlüsse dieser Synode vorher anerkannt würden.

Weiterhin hat Maximus noch im Exil nichts unversucht gelassen, jeden Versuch einer Überwindung des Schismas und einer theologischen Verständigung zu unterlaufen. Am 19. 5. 658 erreichte ihn – er und Anastasios Monachos befanden sich inzwischen im thrakischen Perberis im Exil – eine Gesandtschaft des Patriarchen Petros I. von Konstantinopel (654–666),¹⁹² die ihm die Nachricht überbrachte, dass alle fünf Kirchen von Konstantinopel, Rom, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem sich in der theologischen Kontroversfrage geeinigt hätten. Maximus berichtet davon in dem bereits erwähnten Brief an Anastasios Monachos.¹⁹³ Die theologische Grundlage, auf der die Einigung möglich geworden sei, wird von Maximus mit folgenden Worten wiedergegeben: „Wir bekennen zwei Wirksamkeiten wegen des Unterschieds (sc. der beiden Naturen) und eine Wirksamkeit wegen der Einigung (sc. beider Naturen).“¹⁹⁴ Und die Boten fügten hinzu: „Der Kaiser und der Patriarch haben, entsprechend der Entscheidung des römischen Papstes (διὰ πραικέπτου), beschlossen, dich zu anathematisieren, wenn du nicht gehorchst, und dass du den dir von ihnen bestimmten Tod erleiden wirst.“¹⁹⁵ Tatsächlich hat Papst Vitalian (657–672)¹⁹⁶ gegenüber Konstantino-

sich weiterhin aus der Forderung, dass die zuvor in Rom kopierten und an alle großen Kirchen verschickten Akten überall synodal rezipiert werden sollten. Vgl. dazu die Enzyklika Papst Martins I. – auch hier ist die griechische Version der Originaltext des Briefes! – (Martin I., *Epistula Encyclica* [ACO 2,2,1, 412,2–4.11–12 Riedinger]).

191 So bereits Erich Caspar, „Die Lateransynode von 649,“ *ZKG* 51 (1932): (75–137) 133–134.

192 Vgl. Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,3, 569–570 (s.v. Petros [von Konstantinopel] = Nr. 5941).

193 S. o. Anm. 161; vgl. dazu: Winkelmann, *Streit* (wie Anm. 4), Nr. 134–136; Booth, *Crisis of Empire* (wie Anm. 80), 321–326.

194 Maximus, *Epistula ad Anastasium monachum discipulum* (CChr.SG 39; 161,15–16 Allen/Neil): Δύο λέγομεν ενεργείας διὰ τὴν διαφορὰν, καὶ μίαν διὰ τὴν ἕνωσιν.

195 Maximus, *Epistula ad Anastasium monachum discipulum* (163,32–35 A./N.): ἔδοξε τῷ δεσπότῃ καὶ τῷ πατριάρχῃ διὰ πραικέπτου τοῦ πάπα Ῥώμης ἀναθεματισθῆναι σε μὴ πειθόμενον, καὶ τὸν ὀριζόμενον αὐτοῖς ἀπενέγκασθαι θάνατον.

196 Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,5, 89–90 (s.v. Vitalianus = Nr. 8582).

pel eine Versöhnungspolitik betrieben, die zur seiner Anerkennung durch den Kaiser und Patriarchen Petros geführt hat. Die von Maximos wiedergegebene Einigungsformel wird durch einen in den Akten des 6. Ökumenischen Konzils (680/681) erhaltenen Brief des Patriarchen an den Papst bestätigt.¹⁹⁷ Auch wenn die Formel auf den ersten Blick einen dürftigen Eindruck macht – der originale Wortlaut ist unbekannt, sind doch alle monotheletischen Zeugnisse nach 681 vernichtet worden –, so ist doch bedeutsam, dass hier das berechnete maximianische Anliegen eines der menschlichen Natur wesensmäßig eignenden Wollens und Wirkens anerkannt wird. Damit war auch die Aussage eines zwiefachen Wirkens und Wollens unvermeidbar geworden und de facto der *Typos* preisgegeben worden. Es ist aber bezeichnend, dass Maximos diese Einigungsformel rundweg ablehnt und sofort der Lächerlichkeit preisgibt. Damit nicht genug, hat er nun aber auch umgehend versucht, diese Einigung zu hintertreiben, indem er sofort nach Abreise der Delegation eben jenen Brief an Anastasios Monachos schrieb und ihn aufforderte, diese Informationen weiterzugeben. Anastasios wandte sich daraufhin an die Maximianer unter den Mönchen im sardinischen Cagliari¹⁹⁸ – bemerkenswerterweise gibt es anscheinend keine direkt ansprechbaren Sympathisanten in Rom mehr! Auch er zieht die Formel ins Lächerliche, indem er unterstellt, damit würden in Christus drei Willen und Wirkweisen gelehrt werden, und fordert die Mönche auf, in Rom Einfluss zu nehmen,¹⁹⁹ um die Verständigung rückgängig zu machen. Dieses Unternehmen war allerdings nicht von Erfolg gekrönt.

Noch in Bizyae war Maximos durch eine kaiserliche Gesandtschaft schon in Aussicht gestellt worden, den *Typos* zu annullieren, wenn er wieder in die *communio* eintreten würde,²⁰⁰ und bereits auch die Anerkennung eines differenzierten Dyotheletismus zugestanden worden.²⁰¹ Schließlich bot der Kaiser sogar

197 *Concilium Constantinopolitanum a. 680/681, Actio 4*; 13 (108,18–20; 610,1–4 R.). Die Formel wird hier auch auf die Willensthematik bezogen. Petros bekennt einen und zwei Willen und eine und zwei Handlungsweisen in der οἰκονομία der Menschwerdung unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus.

198 S. o. Anm. 161.

199 Anastasios Monachos, *Epistula ad monachos Calaritanos* (CChr.SG 39, 169,103–113 Allen/Neil).

200 *Disputatio Bizyae* (93,223–225; 89,167 A./N.).

201 Die kaiserliche Gesandtschaft reagierte auf seine anhaltende Verweigerung nämlich mit folgender Aussage, *Disputatio Bizyae* (135,676–682 A./N.): "Ὅντως πλείον σου Χριστιανοί ἐσμεν καὶ ὀρθόδοξοι· καὶ τὸν κύριον ἡμῶν καὶ θεὸν ὁμολογοῦμεν ἕξειν καὶ θεικὴν θέλησιν καὶ ἀνθρωπίνην θέλησιν καὶ νοερὰν ψυχὴν· καὶ ὅτι πᾶσα νοερὰ φύσις πάντως ἔχει τὸ θέλειν ἐκ φύσεως καὶ τὸ ἐνεργεῖν, ἐπειδὴ ζωῆς ἴδιον ἢ κίνησις καὶ νοὸς ἴδιον ἢ θέλησις. Καὶ θελητικὸν αὐτὸν οἶδαμεν,

an, Maximos öffentlich zu seinem geistlichen Vater zu ernennen und ihm damit entscheidenden Einfluss auf die weitere Kirchenpolitik einzuräumen. Einzige Bedingung war, dass zuvor durch die gemeinsame öffentliche Kommunion die Kirchengemeinschaft wieder hergestellt werde.²⁰²

Maximos aber hat allen Bemühungen der konstantinopolitanischen Religionspolitik, in den Jahren nach 655 in der theologischen Kontroversfrage zu einer einvernehmlichen Lösung zu kommen und dabei die zutreffenden Erkenntnisse des Maximos zu berücksichtigen, eine Abfuhr erteilt. Auf die Frage der Delegation in Perberis, zu welcher katholischen Kirche er denn gehöre, wenn alle sich geeinigt hätten, antwortete er unter Inanspruchnahme von Mt 16,18, Gott habe kundgetan, dass „die katholische Kirche das korrekte und rettende Glaubensbekenntnis an ihn sei.“²⁰³ Diese Lieblingsformulierung des Maximos implizierte für ihn allerdings, dass dieses „korrekte und rettende Glaubensbekenntnis“²⁰⁴ in einem maximalistischen Sinne die vollständige Rezeption seiner Theologoumena beinhalten müsse, wie ihm dies auf der Lateransynode gelungen war – einschließlich der dortigen personenbezogenen Anathematismen.

Wie ist diese provozierende Starrheit und zelotische Unbeweglichkeit nun in Hinsicht auf den Leidensweg der Verurteilten zu bewerten?

Maximos lebte spätestens seit der arabischen Eroberung Jerusalems im Jahre 638 in Erwartung des Untergangs des Imperiums und des bevorstehenden Endgerichts. Er hat die ihm verhasste Herakleios-Dynastie und deren Religionspolitik gegenüber den „Monophysiten“ dafür verantwortlich gemacht und war in politische Machenschaften verstrickt, mit denen die Hoffnung auf eine politische und kirchenpolitische Wende verbunden gewesen ist. Dies brachte ihm nicht zu

οὐ θεότιμι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀνθρωπότιμι. Ἀλλὰ καὶ τὰς δύο θελήσεις αὐτοῦ καὶ ἐνεργείας οὐκ ἀρνούμεθα. – „In Wirklichkeit sind wir orthodoxere Christen als du! Wir bekennen, dass unser Herr und Gott sowohl einen göttlichen als auch eine menschlichen Willen hat und eine vernunftbegabte Seele; und dass jede vernunftbegabte Natur von Natur aus über Wollen und Wirken verfügt, weil die Bewegung eine Eigenheit des Lebens und der Wille eine Eigenheit der Vernunft ist. Und wir wissen durchaus, dass er (sc. Christus) willensbegabt ist, nicht nur hinsichtlich seiner Gottheit, sondern auch hinsichtlich seiner Menschheit. Also leugnen wir auch nicht seine zwei Willen und Wirkkräfte!“

202 Vgl. *Disputatio Bizyae* (131,629–133,645 A./N.).

203 Maximos, *Epistula ad Anastasium monachum discipulum* (161,9–11 A./N.): Καθολικὴν ἐκκλησίαν, τὴν ὀρθὴν καὶ σωτήριον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως ὁμολογίαν... ὃ τῶν ὅλων Θεὸς ἀπεφώνησε.

204 In diesem Sinne hatte er 655 tatsächlich verlangt, Kaiser und Patriarch sollten Bittgesuche an den Papst senden und darin dieses „korrekte Glaubensbekenntnis“ und die Anathematismen rezipieren. S. o. Anm. 122.

Unrecht den Vorwurf des Hochverrates ein. Der „Confessor“ hat weiterhin die Autorität des christlichen Kaisertums in dessen Selbstverständnis prinzipiell in Frage gestellt und ihm jede Zuständigkeit in kirchlichen Angelegenheiten abgesprochen, jedoch selbst den Anspruch erhoben, das Dogma in ökumenischer Verbindlichkeit formulieren zu können und dafür das Institut der Synode und das Papsttum instrumentalisiert. Ab 658 befand sich Maximos in jeder Hinsicht in einer isolierten und ausgeweglosen Situation. Das Imperium bestand immer noch, die Herakleios-Dynastie regierte, und die römische Kirche suchte die Verständigung mit Konstantinopel. In diesen Jahren entstand bei den inzwischen Exilierten die Deutung ihrer Situation als Martyrium und als mit den frühchristlichen Christenverfolgungen identisch. Das durch die Ablehnung jeder Verständigung selbst provozierte und in Kauf genommene, aber noch ausstehende Leiden wurde bereits im Voraus in Aufnahme zentraler martyrologischer Theologumena von ihnen gedeutet – bis hin zum freiwillig vollzogenen stellvertretenden Sühnopfer. Eine sich darin äußernde Selbststilisierung und Selbstüberhebung ist kaum zu übersehen. Angesichts der völlig andersartigen politischen Bedingungen und konkreten Herausforderungen verbietet sich eigentlich jeder Vergleich mit frühchristlichen Martyrien. Dies betrifft auch die in jener Zeit geführten intensiven Diskussionen über legitime und verwerfliche Motive von Märtyrern.²⁰⁵ Dennoch bleibt festzuhalten, dass zumindest in der vorkonstantinischen Zeit der bewussten Provokation und dem gewollt-provozierten Martyrium mit Ablehnung begegnet wurde. Die Grenzlinie lag zwischen lobenswerter Martyriumsbereitschaft und einem in Martyriumssucht gesuchten und provozierten Martyrium.²⁰⁶ Wenn bei den frühchristlichen Martyrien tatsächlich gilt, dass „die letzten Motive der Märtyrer verborgen bleiben und daß erst nach vollendetem Martyrium von anderen rekonstruiert wurde, was zum Martyrium führte,“²⁰⁷ so trifft dies im Fall des Maximos gewiss nicht zu. Denn die Motive seines Handelns sind zureichend deutlich. Und sie sind auch nicht von anderen nachträglich rekonstruiert worden, sondern bereits vor dem Leidensweg von den unmittelbar Betroffenen

205 Vgl. dazu z. B. Bernhard Kötting, „Martyrium und Provokation,“ in *Kerygma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (hg. von Adolf M. Ritter; Göttingen, 1979), 329–336; Butterweck, „Martyriumssucht“ (wie Anm. 48); Gerd Buschmann, „MartPol4 und der Montanismus,“ *VigChr* 49 (1995): 105–145.

206 Vgl. Buschmann, „MartPol4“ (wie Anm. 205), 113.

207 Butterweck, „Martyriumssucht“ (wie Anm. 48), 6. Dieses Ergebnis der Untersuchung von Butterweck hat freilich Widerspruch erfahren. Vgl. Gerd Buschmann, Rezension von Butterweck, „Martyriumssucht“ (wie Anm. 48), *VigChr* 50 (1996): 212–215.

formuliert worden. Von der Kirche von Konstantinopel wurden sie jedenfalls als bewusst gesuchte Provokation wahrgenommen.²⁰⁸

Es kann deswegen auch nicht verwundern, dass mit der endgültigen kirchenpolitischen Kehrtwende unter Konstantin IV. (668–685)²⁰⁹ und der kirchlichen Rezeption zentraler Theologumena des maximianischen Dyotheletismus durch das 6. Ökumenische Konzil (680/681) keineswegs eine persönliche Rehabilitierung des Maximus und seiner Schüler einhergegangen ist. In den Konzilsakten wird sein Name nicht ein einziges Mal erwähnt. Es sollte noch bald 300 Jahre dauern, bis sich die Kirche von Konstantinopel zu einer offiziellen Anerkennung dieses schillernden Theologen als Bekenner und Heiliger durchgerungen hat.²¹⁰

208 So urteilt auch Booth, *Crisis of Empire* (wie Anm. 80), 326: „The final trial and condemnation of Maximus, therefore, was not so much a thoughtless act of aggression or political scapegoating in a context of crisis; it was rather the long-awaited consequence of continuous recalcitrance and even provocation.“

209 Vgl. Lilie et al., *Prosopographie* (wie Anm. 1), Bd. 1,2, 488–491 (s.v. Konstantinos IV = Nr. 3702).

210 Die früher mit Selbstverständlichkeit im Umfeld des 3. Constantinopolitanums angesiedelte griechische *Vita Maximi* (BHG 1234) ist im 10. Jahrhundert entstanden. Vgl. Wolfgang Lackner, „Zu Quellen und Datierung der Maximovita (BHG3 1234),“ *Analecta Bollandiana* 85 (1967): 285–317; Neil und Allen, *The Life of Maximus the Confessor* (wie Anm. 71). Zum Weg dahin vgl.: Heinz Ohme, „Der lange Widerstand gegen eine offizielle Heiligenverehrung des Maximus Homologites († 662) im Byzantinischen Reich,“ *Byzantinische Zeitschrift* 109 (2016): 105–146.