

FONTES CHRISTIANI

MAXIMUS CONFESSOR

VIER CENTURIEN ÜBER DIE LIEBE

FONTES CHRISTIANI

Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte
aus Altertum und Mittelalter

In Verbindung mit der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von

Marc-Aeilko Aris, Peter Gemeinhardt,
Martina Giese, Winfried Haunerland, Roland Kany,
Isabelle Mandrella, Andreas Schwab

Band 88

MAXIMUS CONFESSOR

VIER CENTURIEN ÜBER DIE LIEBE

GRIECHISCH
DEUTSCH

MAXIMUS CONFESSOR

CAPITA DE CARITATE
VIER CENTURIEN ÜBER DIE LIEBE

EINGELEITET, ÜBERSETZT UND KOMMENTIERT
VON
ANDREAS WOLLBOLD

HERDER The logo consists of a large, stylized number '4' with a smaller '5' integrated into its base, forming a continuous shape.

FREIBURG · BASEL · WIEN

Abdruck des griechischen Textes von A. Ceresa-Gastaldo, Rom 1963.

Redaktion:
Horst Schneider

Zum Autor: Andreas Wollbold, Professor für Pastoraltheologie an der LMU München mit einem patristischen Lizenziat am Augustinianum über Maximus Confessor, veröffentlichte in den „Fontes christiani“ bereits die „Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis“ des Maximus, außerdem u. a. pastoraltheologische Handbücher und zur spirituellen Theologie, u. a. mit der Übersetzung von Klassikern wie Robert Bellarmin und Therese von Lisieux.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Satz: Heidi Hein, Heidelberg – Michael Trauth, Trier
Herstellung: GGP Media, Pößneck
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-32925-8

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	7
I. Maximus Confessor und die <i>Vier Centurien über die Liebe</i>	10
1. Lebenslauf	10
2. Ziel, Abfassungszeit, Adressat und Textgestalt	14
3. Zum Text	20
4. Widmung	22
5. Kephalaia- und Centurienform	23
6. Gliederung	24
II. Die <i>Vier Centurien über die Liebe</i> in der monastischen Tradition	27
1. Die klassische Mönchslehre – ein Thema mit Variationen	27
2. Von Evagrius zu Maximus	35
3. Formales	46
a) Anfangs- und Endstellung innerhalb einer Centurie	47
b) Einschub von Exkursen	48
III. Die geistliche Lehre der <i>Vier Centurien über die Liebe</i>	49
1. „Prinzip und Fundament“	49
a) Liebe als Mittelpunkt des geistlichen Lebens	53
b) Liebe als Streben nach Gott	53
c) Gebrauch als Kriterium für Gut und Böse	57
d) Nächstenliebe als Prüfung der Gottesliebe	58
2. Einzelne Bestandteile dieser Lehre	62
a) Spirituelle Anthropologie	62
b) Eigenliebe	65
c) Die Leidenschaften	71
d) Das Gebet	77
e) Nicht oder nur am Rande behandelte Themen	79

IV. Schlusswort	85
-----------------------	----

Text und Übersetzung

Capita de Caritate – Vier Centurien über die Liebe	87
--	----

Anhang

Abkürzungen

Werkabkürzungen	273
Allgemeine Abkürzungen	276
Bibliographische Abkürzungen	277

Bibliographie

Quellen	281
Literatur	298

Register

Bibelstellen	313
Namen	316
Sachen	318
Griechische Begriffe	328

Einleitung

Die *Vier Centurien über die Liebe* sind für die byzantinische Welt das, was die *Philothea* des Franz von Sales oder die *Geschichte einer Seele* der Therese von Lisieux für die katholische Welt sind: Klassiker des geistlichen Lebens. Sicheres Indiz dafür ist die Aufnahme des Werkes in die *Philokalie* des Bischofs Makarios von Korinth (1731–1805) und des Athosmönches Nikodemus Hagioreites (1749–1809), eine 1792 in Venedig erstmals erschienene, 1200 Folio-Seiten umfassende hesychastische Sammlung geistlicher Kirchenvätertexte des 4. bis 15. Jahrhunderts, in der Maximus einen prominenten Platz einnimmt.¹ Doch als echter Klassiker präsentieren auch die *Vier Centurien* nichts umstürzend Neues, sondern sie bieten die bewährte Lehre in

¹ DIETZ, *Philokalie*; PALMER/SHERRARD/WARE, *Philokalia* (die Maximus-Texte sind in Bd. 2 gesammelt, die *Capita de caritate* finden sich in Bd. 2, 52–113); *Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit*, 5 Bde., Würzburg 2007 (Maximus-Texte in Bd. 2); einleitend vgl. WARE, *Philocalie*. Keinem anderen Autor ist so viel Platz in der *Philokalie* eingeräumt wie Maximus, von dem sich darin neben den *Capita de caritate* auch die *Capita theologica*, die (weitgehend pseudepigraphen) *Diversa capita* und die Auslegung des Vaterunsers finden. Die *Capita de caritate* finden sich in vielen geistlichen Anthologien der Ostkirche, etwa dem *Evergetinon* und eben der *Philokalie der Väter der Nüchternheit*. – Ansprechend, aber leider historisch falsch wäre die Vorstellung, dass der unbekannte, jedoch durch die *Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers* zu großer Berühmtheit gelangte russische Fromme des Herzensgebetes („Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner!“) in seiner für zwei Rubel erstandenen Ausgabe der *Philokalie* wieder und wieder Maximus-Worte meditiert habe, täglich einige Passagen, manchmal auch ganze Tage im Wald oder bei einer Zwischenstation. Doch bei seiner Ausgabe dürfte es sich um die 713-seitige kirchenslawische „Dobrotoljubije“-Ausgabe von P. Velichkovsky (Erstausgabe Moskau 1793) mit nur 15 statt 36 Autoren, in die Maximus nicht aufgenommen wurde (WARE, *Philocalie* 1344f), gehandelt haben. Dafür hat ihm die rumänische *Philokalie*, die von D. Staniloae 1946–1948 herausgegeben wurde, einen noch größeren Raum gegeben und auch den *Liber asceticus*, die *Quaestiones ad Thalassium* anstelle der unechten dritten bis siebten *Centurie über die Theologie und Ökonomie*, die *Quaestiones et dubia* und die Scholien, die den *Capita de caritate* folgen (PG 90,785–856), aufgenommen (*Philocalie des pères neptiques* 6,13; vgl. WARE, *Philocalie*; AQUINO, *Philokalia*).

ansprechendem Gewand. Zu dieser Lehrtradition bekennt sich Maximus bereits im Vorwort seiner Schrift:

„Deine Heiligkeit möge zudem bedenken, dass sie (sc. die vier Centurien) nicht die Frucht meines eigenen Nachdenkens sind. Vielmehr ging ich die Schriften der heiligen Väter durch, sammelte daraus ihre Meinung bezüglich des Themas, stellte anschließend das Viele auf engstem Raum mehr summarisch zusammen, damit man es leicht durch das Auswendiglernen begreifen kann, und sandte es schließlich an Deine Heiligkeit.“²

Das Buch legt also Traditionsgut aus den „Schriften der heiligen Väter“ vor. Von der Lehre der Alten zu zehren kennzeichnete von Anfang an das monastische Leben, und zwar anfangs im Hören auf die mündlichen Unterweisungen der „Väter“, also erfahrener Mönche, und später auch in Schriften, aus denen sich in der Zeit des Maximus längst ein festes, normatives *corpus* von Schriften und Anweisungen entwickelte, das übrigens auch in den Westen ausstrahlte, wie etwa die kurze Aufzählung von Grundtexten in der Benediktsregel belegt: „Was sind die *Collationes* der Väter, ihre *Institutiones* (sc. beides von Johannes Cassian) und ihre Lebensbeschreibungen (sc. die *Vitae monachorum*, die *Apophthegmata Patrum* und andere) ebenso wie die Regel unseres heiligen Vaters Basilius für gute und gehorsame Mönche anderes als Werkzeuge der Tugend?“³ Selbst ein so innovativer und für eben diese Lehre so maßgeblicher Geist wie Evagrius Ponticus stellte sich bewusst als jemand dar, der nichts weiter tut als die Lehre der Alten knapp und fasslich auszuformulieren. So meint er in seinem *Brief an Anatolius*, der als Vorwort zum *Praktikos* und zum *Gnostikos* zu verstehen ist:

„Wir wollen nun zum praktischen und zum gnostischen Leben nicht alles mitteilen, was wir gesehen und gehört haben, sondern nur was wir von ihnen (sc. den Alten) gelernt haben, um es den anderen zu sagen; wir haben die praktische Lehre auf 100 Kapitel verdichtet und aufgeteilt und die gnostische Lehre in 50 zusätzlich zu den 600 Kapiteln.“⁴

² *Cap. car. prol.* (an Elpidios).

³ BENEDIKT VON NURSIA, *reg.* 73 (CSEL 75,164f). Cassian selbst bekennt sich zum Kriterium des „Echtgelds der Alten“ (*de legitima seniorum procedens moneta*: JOHANNES CASSIAN, *coll.* 1,20 [CSEL 13/2,31,10]). Zu Maximus' Umgang mit der theologischen Tradition vgl. CROCE, *Tradizione*.

Nichts Neues also, das Alte allerdings – und das soll sich noch eindrucksvoll zeigen – in einer sehr persönlichen und eben wahrhaft klassischen Vorlage: Mit sicherer Hand behält sie das Gute und scheidet das Ungewisse, Übertriebene, Schädliche oder gar Häretische stillschweigend aus oder wandelt es um. Prägnant hat Hans Urs von Balthasar diese Leistung gewürdigt:

„Dieses liebenswürdigste und leichteste aller Werke des Bekenners, ein praktischer Mönchsspiegel mit theologischen Hintergründen, erklärt sich beinahe von selbst. Literarisch in der von Evagrius geprägten Hundert-Sprüche-Form, suchte es auch inhaltlich alles Positive und Tragbare des Mönchstheologen einzuernten. Aber gleichzeitig wird alles auf eine neue Tonart transponiert: statt der beschauenden Gnosis, auf die bei Evagrius auch die Agape (die zur ‚praktischen‘ Unterstufe gehört) hingeeordnet bleibt, rückt die biblische Agape zum Höchstbegriff auf, deren inneres Licht von selber zur Gnosis wird, und die somit für alle bleibende Gotteserkenntnis die unerlässliche Voraussetzung ist.“⁵

Ohne Übertreibung kann man somit Maximus und näherhin die *Vier Centurien* als beste und verlässlichste Formulierung der orientalischen Mönchstradition verstehen, eben als einen Klassiker. So muss diese Einleitung nicht nur 1. die *Vier Centurien*

⁴ EVAGRIUS, *cap. pract.* prol. 9 (SCh 171,492f). Näherhin greift Evagrius in seiner praktisch-asketischen Lehre vieles auf, was die koptischen Wüstenväter lehrten. Doch auch seine spekulativen Ansichten in der Verarbeitung alexandrinischer Theologie und origenischer Auffassungen stehen keineswegs solitär da, wie etwa ein Vergleich mit den Briefen des Antonius ergibt (vgl. O’LAUGHLIN, *Closing*, sowie die wichtige Monographie von CLARK, *Controversy*). Diese Beobachtung dürfte auch die Frage relativieren, ob Evagrius ein in der Wolle gefärbter Origenist war (so seit GUILLAUMONT, *Kephalaia gnostica*) oder ob er nach G. Bunge als orthodoxer, traditionsbewusster und weiser Seelenführer zu verstehen ist, im Zentrum dessen Werkes die asketisch-praktischen Schriften stehen, während die *Kephalaia gnostica* und der *Brief an Melania* eher als antihäretische Klarstellungen zu verstehen sind (so BUNGE, *Origenismus*; vgl. O’LAUGHLIN, *Questions*).

⁵ VON BALTHASAR, *Liturgie* 408. Ob dieser große Wiederentdecker des Maximus in seiner Kennzeichnung als „liebenswürdigste[s] und leichteste[s] aller Werke“ jedoch nicht die fundamentale Bedeutung der Praxis für Maximus etwas unterschätzt? Und als leicht kann man insbesondere die kurzen traktatähnlichen Grundsatzteile in den *Capita de caritate*, die manchmal einem moraltheologischen Miniatur-Handbuch gleichen, sicher auch nicht bezeichnen.

über die Liebe und ihren Autor, den heiligen Maximus kurz vorstellen, sondern 2. den Platz dieses Werkes im Strom der spirituellen Tradition des orientalischen Mönchtums bestimmen und daraus nachweisen, mit welchem Recht ihm bis heute eine so außergewöhnliche Bedeutung zukommt.

I. Maximus Confessor und die *Vier Centurien über die Liebe*

1. Lebenslauf

Die Einleitungsfragen zu Leben und Werk des Maximus Confessor (580–662)⁶ sind ausführlicher bereits jüngst in der Ausgabe der *Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis* behandelt worden.⁷ So dürfen hier einige wenige Striche genügen.

Das Leben des Bekenners bleibt bis zu seinem Eintritt in den Streit um die zwei Energien und Willen Christi um 634 weitgehend Gegenstand gelehrter wissenschaftlicher Kontroverse ohne wirklich gesichertes Wissen. Sie entspinnt sich an den diametral entgegengesetzten Versionen seiner ersten Lebenshälfte, der traditionellen byzantinischen Vita, die allerdings wohl erst im 10. Jahrhundert niedergeschrieben wurde und die mit vielen hagiographischen Versatzstücken aus der Vita des Theodor Studites operiert⁸, und der 1973 von Sebastian Brock veröffentlichten monophysitischen syrischen Vita des Georg von Reš'aina⁹, die nur wenige

⁶ Fest am 13. August bzw. 26. August im russischen Kalender, später aufgrund des Zusammenfalls des 13. August mit der Oktav von der Verklärung des Herrn auf den 21. Januar verlegt, in einer Reihe mit den alten Mönchsvätern Antonius, Makarius dem Ägypter und Euthymius.

⁷ Zum Folgenden vgl. WOLLBOLD, *Einleitung* (FC 66) 7–37. Zum Festtag vgl. VAN DEUN/MUELLER-JOURDAN, *Maxime* 387; VOORDECKERS, *Iconographie* 340f.

⁸ *Sancti Maximi vita ac certamen* (PG 90,68–110 [BHG 1234]), sowie ein Ergänzungsstück aus zwei anderen Rezensionen bei DEVRESSE, *Vie*. Überblick zur verwickelten Frage der Textfassungen bei VAN DEUN, *Recherches* 106; ROOSEN, *Maximi*; ALLEN/NEIL, *Life*, vgl. LOUTH, *Rez.* ALLEN/NEIL, *Life*; zur Kritik der griechischen Vita vgl. LACKNER, *Quellen*.

Jahrzehnte nach dem Tod des Maximus entstanden sein dürfte. Wie viel jedoch bei der zweiten Darstellung *légende noire* ist und welche Details dagegen ein Fundamentum in re haben, ist schwer zu entscheiden. Auch die eigenen Texte des Bekenners geben äußerst wenig für das Biographische her.¹⁰ So haben wir zwei biographische Stränge, die sich in der ersten Lebenshälfte kaum zu einem konsistenten Lebenslauf verbinden lassen. Der eine geht von einem konstantinopolitanischen, der andere von einem palästinischen Ursprung aus.¹¹ Freilich gibt es einige Anhaltspunkte für Letzteres: Schon früh ist der Bekenner mit Sophronius von Jerusalem (ca. 550–638) verbunden. Nach der syrischen Vita trat Maximus ins St. Chariton-Kloster der Alten Laura (auch Souka genannt, heute Khirbat el-Kureitun) zweieinhalb Kilometer nordöstlich von Tekoa und unweit vom Theodosius-Kloster des dreißig Jahre älteren Sophronius ein.¹² Es gibt einige

⁹ Publiziert von BROCK, *Life*. Sollte die palästinische Herkunft des Bekenners sich bestätigen, wäre einem bisher wenig beachteten Detail Aufmerksamkeit zu schenken, nämlich der Aramäisch sprechenden Binnenkultur in christlichen ebenso wie in jüdischen und samaritanischen Kreisen. In vorislamischer Zeit war diese Sprache bei gruppenspezifischen Ideosynkrasien gerade auch in ländlichen Klöstern bedeutsam, wohl aufgrund der Christen auf den Dörfern, die von den Mönchen pastoral betreut wurden (vgl. GZELLA, *History* 319, sowie zum Ganzen ebd. 281–329).

¹⁰ JANKOWIAK/BOOTH, *Date-List* 21 f geben fünf solche (eher marginale) biographische Indizien an.

¹¹ Einen Überblick über die Positionen und deren Argumente gibt ALLEN, *Life* 12 f. Klugerweise bleibt sie bei den wenigen gesicherten Fakten und wohlbegründeten Annahmen. Wenn M. Jankowiak und P. Booth (JANKOWIAK/BOOTH, *Date-List* 19–83) dagegen weitgehend der syrischen Vita folgen und die Anfänge des Bekenners in Konstantinopel pauschal discreditierten, hat dies zu Recht die Kritik von SUCHLA, Rez. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* hervorgerufen (ebd. 615–617).

¹² BROCK, *Life* 304.315.321 (im Text Nr. 4). In WOLLBOLD, *Einleitung* (FC 66) 14, habe ich irrtümlich von der „Großen Laura“ des Sabas etwa 15 km südöstlich von Jerusalem anstelle der „Alten Laura“ bzw. Souka gesprochen (der Name „Alte Laura“ kam auf, nachdem die „Neue Laura“ 507 in der Nachbarschaft entstand). Doch auch bei der „Alten Laura“, die ja ebenfalls von der Autorität des Sabas beeinflusst wurde, versorgt diese monastische Heimat des Bekenners gleich zwei hervorstechende Züge des Bekenners mit einem biographischen Hintergrund (vgl. dazu PATRICH, *Sabas*

Anzeichen für einen längeren Aufenthalt in Alexandrien und er pflegt intensive Beziehungen zu führenden Gestalten Nordafrikas, dem Zufluchtsort vieler palästinischer Mönche.¹³ Besonders die alexandrinische Prägung ist für die Philosophie, Theologie und spirituelle Orientierung des Maximus relevant, um die Quellen seiner beeindruckenden Bildung mit einem Schwerpunkt in der syrischen (Ps.-Dionysius Areopagita), palästinischen (entschiedener Chalkedonismus sowie Auseinandersetzung mit dem Origenismus der Neuen Laura und der davon geprägten Mönchskreise) und alexandrinischen Theologie (Philo, Clemens und vor allem Origenes) zu orten. Wohin Maximus nach 614 vor den Persern und arabischen Nomaden aus Palästina geflohen ist, kann man nur vermuten: ins St. Georgs-Kloster Cyzikus

323–352, u. a. zu den origenistischen und den monenergetisch-monotheistischen Streitigkeiten, sowie ebd. 326–328 zum Trauma der persischen und arabischen Invasion 614; CHITTY, *Desert* 152–163): 1. Seine entschiedene chalkedonische Prägung, die ihn zum Vorkämpfer gegen den Monotheletismus werden ließ. Palästina wurde schon früh entschieden chalkedonisch; vgl. CHITTY, *Desert* 114: „an international Orthodoxy centred on Jerusalem ... is seen standing up against imperial monophysitism“. BINNS, *Ascetics* 183–201 führt dafür drei Faktoren an: die anders als in Ägypten und Syrien dezentralisierte Laura-Struktur der monastischen Gemeinschaft (zu deren Größe vgl. mit archäologischer Evidenz HIRSCHFELD, *Monastery* 161f), die internationale Herkunft der Mönche, welche die Verbindung nationaler Zugehörigkeit mit christologischen Positionen verhinderte, und die Nähe zu Jerusalem und den heiligen Stätten als wichtiges Motiv ihres Kommens, wo die Erinnerung an die Menschennatur Christi an vielen Orten gepflegt wurde. 2. Seine konstruktive Auseinandersetzung mit dem monastischen Origenismus, der ebenfalls in Palästina sein Zentrum hatte und der nach SCHICK, *Communities* 373, im St. Chariton-Kloster der Alten Laura (nicht weit von der „Neuen Laura“ entfernt) einen seiner Brennpunkte hatte; vgl. BINNS, *Ascetics* 201–271; zum mönchsgeschichtlichen Hintergrund vgl. auch CHITTY, *Desert* 123–177; zur engen Verbindung der „Alten Laura“ von Souka mit der „Großen Laura“ und zu deren gemeinsamem antiorigenistischen Einsatz vgl. PATRICH, *Sabas* 173; vgl. die wichtigste Quelle zu den Vorgängen in Palästina bei KYRILLOS VON SKYTHOPOLIS, v. *Sab.* 83–90 (TU 49/2, 187–200), sowie DERS., v. *Cyr.*

¹³ BOUDIGNON, *Maxime*, stellt detailgenau Belege zusammen für die palästinische Herkunft, die frühe und enge Verbindung mit Sophronius, einen längeren Aufenthalt in Alexandria und vertraute Beziehungen zu einflussreichen Gestalten Nordafrikas.

nach Chrysopolis vor den Toren von Konstantinopel? Von dort aus bei der Belagerung der Stadt durch die Perser und die Avaren wie viele andere Mönche nach Nordafrika – wohl über Kreta und Zypern? Oder eben entsprechend der *Vita syriaca* nach Alexandrien? Auf jeden Fall wäre auch dort nach 617 aufgrund des Drucks der Perser kein Bleiben gewesen, so dass ein Wanderleben ihn (über Kreta und Zypern) irgendwann vor 630 nach Nordafrika führte.¹⁴ Diese Wanderjahre sind wohl auch die Jahre seiner ersten geistlichen Schriften, zu denen die *Vier Centurien* zählen dürften, wie noch zu zeigen ist. In Nordafrika steht er bereits auf der Höhe seiner literarischen Tätigkeit, denn hier dürften seine umfangreichsten Werke verfasst worden sein, die *Quaestiones ad Thalassium*, die *Quaestiones et dubia*, die beiden *Ambigua* (an Johannes bzw. an Thomas), die *Mystagogie*, der *Liber asceticus* und die *Vaterunserauslegung* und die *Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis*. Ab 634 tritt Maximus mehr und mehr in den Kampf um die beiden Energien und Willen Christi ein, worin er nach dem Tod des Sophronius 638 zum Protagonisten der Orthodoxie wurde und was ihn 649 zum Laterankonzil nach Rom führte, dessen Akten er mitverfasst haben dürfte. Dieser entschiedene christologische Einsatz, der wusste, dass es im Grundsätzlichen keinen Kompromiss gibt, führte wie bei Papst Martin I. zu seiner Verhaftung, zu einem ersten Prozess 655 und der Verbannung in Bizya (heute Vize) in Bithynien sowie anschließend Perberis und dann einem Schauprozess vor dem kaiserlichen Hof 662, Folter und der endgültigen Verbannung in die Festung Schemaris in Lazika jenseits des Schwarzen

¹⁴ Zur Diskussion der Aufenthalte des Maximus nach der Invasion der Perser in Palästina 614 und zu seinem weiteren Leben vgl. VAN DEUN/MUELLER-JOURDAN, *Maxime* 379–387. Einen Anhaltspunkt bietet ein Brief (*ep.* 2) aus dem Jahr 632, worin sich Maximus gegen die Zwangstaufe der Juden ausspricht; er ist sicher in Nordafrika verfasst worden (zur Authentizität vgl. die kurze Diskussion bei KATTAN, *Verleiblichung* XXVII, generell zur Frage der beiden Viten und der Rekonstruktion seiner Biographie ebd. XXIII–XXX). Dasselbe gilt von *ep.* 28 und 30 aus der gleichen Zeit. – In Nordafrika hatte Sophronius das Kloster Eukratas (oder Eukratades) gegründet, das die Mönchsflüchtlinge des Ostens nach dem Persersturm von 626 aufnahm, unter ihnen auch Maximus.

Meeres – die genauere Lokalisierung ist nicht eindeutig zu bestimmen. Hier verstarb der Bekenner an den Folgen seiner Geißelung und Verstümmelung an Hand und Zunge am 13. August 662.

2. Ziel, Abfassungszeit, Adressat und Textgestalt

Die *Vier Centurien* sind das mit Abstand beliebteste Werk des Bekenners. Dies bezeugen die unzähligen Handschriften aus allen Jahrhunderten – *Pinakes* zählt allein 270 bekannte Manuskripte¹⁵ –, die Berücksichtigung in zahlreichen Anthologien und nicht zuletzt die häufige Zitierung und die vielen Exzerpte in byzantinischen Katenen, Florilegien und theologischen Werken. Auch die erwähnte Aufnahme in die weit verbreitete griechische Philokalie hat zu seiner ungebrochenen Popularität beigetragen. So hält man mit diesen vier Centurien in der Tat einen der großen Klassiker ostkirchlicher Spiritualität in Händen. Ihr Ziel wirkt einfach und grundlegend und hat als solches sicher zur Popularität dieses Werkes beigetragen: nicht hohe Spekulation wie die *Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis*, nicht Detailarbeit am christologischen Begriff und Abwehr von Irrlehre wie in den späteren Kampfschriften, auch nicht Durchspielen geistlicher Grundthemen anhand problematischer Bibel- und Väterstellen wie in den *Quaestiones et dubia*, den *Quaestiones ad Thalassium* und den beiden *Ambigua*, sondern knappe, auch für einfache Mönche les- und lernbare Anweisungen für den rechten Weg zu Gott: „Wie überwinde ich die Eigenliebe (φιλαυτία) und gewinne die Liebe zu Gott und zum Nächsten (ἀγάπη)?“, das ist die Kernfrage der *Vier Centurien*. Es geht also um die unerlässlichen Grundlagen des geistlichen Lebens: Geistlich wachsen, wie geht das? Diese Praxisanleitung setzt sich zum Ziel, „etwas Nützliches für die Seele“ (χρήσιμον τῇ ψυχῇ bzw. einige Zeilen später ὠφελείας χάριν πνευματικῆς, im

¹⁵ <http://pinakes.irht.cnrs.fr/>. Zum gleichen Stichtag, dem 24. August 2017, wurden in dieser Datenbank 105 Textzeugen der *Capita theologica und oeconomica* aufgeführt.

Vorwort der *Capita de caritate* an Elpidios) zu bieten, also die geistigen „Werkzeuge der Tugend“ bereitzustellen, von denen Benedikt sprach¹⁶ Sie helfen, klar zu sehen, wer man vor Gott ist, was das Ziel des Wachstums ist, wie mögliche Wegstrecken aussehen und vor allem worauf im Einzelnen zu achten ist. Freilich, diese Zielsetzung könnte das Werk leicht unterschätzen lassen, so als handele es sich um bloße Anfängerlektüre, sozusagen für Postulanten im Kloster, ohne theologischen Anspruch und tiefere Erkenntnisse oder, evagrianisch formuliert, um die Anfängerstufe der asketischen Praxis und nicht die der höheren Gnosis. Eine solche Auffassung, so wird sich in der inhaltlichen Präsentation des Werkes im zweiten Kapitel der Einleitung zeigen, verfehlt das Spezifische des Werkes: Für Anfänger wie Vollkommene bleibt das Ziel stets gleich, das Wachstum in der Liebe und ihre Sicherung gegen viele Formen der Versuchung und Anfechtung. Immer wieder müssen deshalb auch Erfahrene auf den höheren Stufen zurück zu den Mühen um die asketische Praxis; sie fordert den Mönch mit der Goldenen Profess ebenso wie den Novizen. Nur im Rahmen dieser Einheit des geistlichen Lebens (und nur in ihr!) bleibt die evagrianische Dreistufung von *πρᾶξις*, *φυσικὴ θεωρία* und *μυστικὴ θεολογία* bzw. noch einfacher die Zweistufung von Praxis und Gnosis bestehen.

Die Verwandtschaft des *Liber asceticus* und der *Capita de caritate* ist oft bemerkt worden.¹⁷ Beide asketischen Werke dürften zur gleichen Abfassungszeit entstanden sein. Aber wann? In der Forschung finden sich Argumente für eine Früh- und eine Spätdatierung, ohne dass die Frage als entschieden gelten darf: „Ihre Datierung – handelt es sich um Werke, die in die 20er

¹⁶ BENEDIKT VON NURSIA, *reg.* 73 (CSEL 75,164f: *instrumenta virtutum*); 4 (CSEL 75,29.34: *instrumenta bonorum operum* und *instrumenta artis spiritalis*).

¹⁷ In enger Nachbarschaft zum *Liber asceticus* und den *Capita de caritate* stehen die wichtigen geistlichen Traktate über das Vater-Unser und der Brief 2. VOGÜE, *Histoire* 239–252, stellt diese beiden Werke miteinander als *die* geistlichen Werke des Bekenners vor. Textliche Übereinstimmungen zwischen beiden Werken beschränken sich allerdings auf einige Bibelzitate (Kap. 1,16.61.73; 2,91; 3,11; 4,35).

Jahre des 7. Jahrhunderts anzusetzen sind oder im Gegenteil um Spätschriften, die als ein geistliches Testament angesehen werden können? – bleibt sehr problematisch“, meinen noch 2015 van Deun und Mueller-Jourdan.¹⁸ Frühdatierung meint hier meist einen Zeitpunkt lange vor dem Eintritt in die christologischen Debatten, also irgendwann in den 620er Jahren; Spätdatierung dagegen wird nicht präzisiert, aber man könnte dafür einen Zeitpunkt nach seiner Verhaftung annehmen, vielleicht Ende der 650er Jahre, also als Maximus im Exil von Bizya noch einmal eine gewisse Ruhe genießen durfte. Allerdings ist diese Frage auch nirgends eingehender behandelt worden, wie ja überhaupt der Maximus-Forschung mahnend in Erinnerung gerufen werden muss, dass die Datierung der meisten nicht-christologischen Werke trotz der beeindruckenden „Date-List“ des Polycarp Sherwood und darauf beruhender Werkverzeichnisse weitgehend auf einigen wenigen Grundannahmen, Vermutungen und darauf basierenden Schlüssen beruht.¹⁹ Joseph Pegon legt allerdings verschiedene Argumente für eine Früh- oder eine Spätdatierung der *Vier Centurien* vor, meint jedoch, dass diejenigen für die Frühdatierung überwiegen.²⁰ Auf ihrer Grundlage kann

¹⁸ VAN DEUN/MUELLER-JOURDAN, *Maxime* 403f (knapp zu Editionen, Übersetzungen, handschriftlicher Überlieferung, Inhalt und Rezeption in Byzanz). – Neben dem griechischen Original existieren auch alte Übersetzungen ins Lateinische aus dem 12. Jahrhundert, ins Georgische, Arabische und Altslawische (CPG 7693). – Vertreter einer Spätdatierung sind allerdings nicht leicht zu finden; Pegon nennt M.-Th. Disdier und M. Lot-Borodine; siehe PEGON, *Introduction* (Sch 9) 23 sowie 20–24 zur Datierungsfrage.

¹⁹ Vgl. SHERWOOD, *Date-List* (dazu LAURENT, Rez. SHERWOOD, *Date-list* 269: „une précision ou une approximation enviable“, allerdings auf Grundlage der griechischen Vita); JANKOWIAK/BOOTH, *Date-List* 20f, folgen hauptsächlich der syrischen Vita zur Rekonstruktion der Entstehungszeit der maximinischen Werke (vgl. die Kritik bei SUCHLA, Rez. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* 616f, die sie schließt mit der Bemerkung: „Wer sich ein gediegenes Bild über die Datierung eines Maximus-Textes machen möchte, muss auch weiterhin selbst recherchieren und die Fakten einzeln zusammentragen“ (ebd. 617).

²⁰ LARCHET, *Saint Maxime* 39–43, setzt die *Capita de caritate* 618–625 an, wahrscheinlich 624/625, wobei er allerdings die Biographie der griechischen Vita für verlässlich hält.

man folgende Anhaltspunkte dafür angeben – sie freilich auch in den meisten Fällen als Indizien für eine Spätdatierung benutzen:

- Das Vorwort an Elpidios zeugt von einem hochbegabten, gleichzeitig aber auch noch seiner selbst unsicheren Autor. Nach den üblichen Bescheidenheits-Topoi fällt er recht abrupt in eine harsche Mahnung an den Leser, den geistlichen Nutzen zu suchen und nicht das Buch schlechtzumachen: „Wer dagegen dieses oder sonst irgendein Werk nicht um des geistlichen Nutzens willen zur Hand nimmt, sondern um nach Formulierungen zu suchen, mit denen er den Verfasser schlechtmachen kann, damit er selbst als gescheiter als dieser dasteht – so wird er es sich jedenfalls einbilden –, dem wird sich niemals in irgendeiner Zeile überhaupt irgendein Nutzen zeigen.“ Das könnte für ein frühes Hauptwerk des Maximus sprechen, in dem er sein Herzblut gab und nun gespannt, beinahe gereizt auf die Reaktionen des Publikums wartet. Freilich, würde eine solche skeptische Einschätzung der Leserschaft nicht auch zu einer langen Erfahrung im Publizieren eigener Werke passen?
- Die Nähe zum *Liber asceticus*²¹, bereits im ersten Satz des Vorwortes ausgesprochen, sowie zu einigen kleineren geistlichen Werken wie der Auslegung zum Vaterunser und dem Brief 2, legt es nahe, dass sie alle eine eigene Phase darstellen, in der Maximus sich noch auf die „Spezialität“ des Mönchtums konzentrierte, das geistliche Leben. Dies spricht für eine Existenz im Binnenraum des Klosters, lange vor seinem öffentlichen Wirken. Oder umgekehrt für die im langen, ermüdenden und oft so ungeistlichen Streit gewonnene Sehnsucht nach der Rückkehr zum Wesentlichen am Ende seines Lebens?
- Die treue Präsentation der klassischen Überlieferung, die wir oben dargestellt haben, bei der Maximus' eigene Handschrift zwar durchaus erkennbar, aber noch gewissermaßen scheu im Hintergrund bleibt, spricht ebenfalls für eine Frühschrift. Andererseits weisen die *Vier Centurien* „eine Beherrschung der

²¹ Vgl. DALMAIS, *Doctrine*; DERS., *Traité*.

Sprache und des Gegenstandes auf, die nicht die eines Anfängers sein könne. ... Diese Klarheit – im Vergleich zum übrigen Werk des Maximus – würde sich daher durch einen Fortschritt wenn nicht der Lehre, so doch wenigstens in der mystischen Erfahrung erklären“²².

- In den *Vier Centurien* lässt sich noch keinerlei Verbindung zum monotheletischen Streit finden. Christologische Fragen scheinen den Bekenner hier schlicht nicht zu interessieren, was bei einer schlichten Praxisanleitung für Mönche und geistlich lebende Laien jedoch auch nicht verwunderlich ist. Dennoch hätte man am Ende eines langen Kämpferlebens doch zumindest die eine oder andere Anspielung auf seine eigene Verfolgung und Passion erwarten dürfen. Umso auffälliger ist es jedoch, eine wie große Rolle (gerade im Vergleich zum stets eher einer philosophischen Geistmystik als der konkreten Nachfolge Christi zuneigenden Evagrius) die Person Jesu, sein Vorbild, sein Beistand und seine Gnade spielen.²³ Und geradezu den Humus für den späteren Positionsbezug des Bekenners in der Christologie für die Realität der menschlichen Wirkweise und des menschlichen Willens Christi bildet die deutlich gestiegene Bedeutung des Voluntativen in der Spiritualität. Entscheidend ist nun nicht einfach die Reinigung von allen irdischen Anhänglichkeiten und Leidenschaften, damit der Geist ungehindert nach oben streben kann, sondern es geht um die Grundausrichtung auf die Liebe (ἀγάπη) anstatt der Eigenliebe (φιλαυτία).
- Eine eigene Untersuchung verdiente das Verhältnis der *Vier Centurien* zu den *Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis*.

²² PEGON, *Introduction* (SCH 9) 23, im Referat der Argumente von M.-Th. Disdier und M. Lot-Borodine (leider ohne genauere Angabe).

²³ J. Pegons Eindruck, die *Vier Centurien* ordneten im Gefolge von Origenes die Menschheit Christi noch weitgehend seiner Gottheit unter, befremdet etwas. Der angeblich deutliche lehrmäßige Fortschritt in den *Ambigua ad Iohannem* und den *Quaestiones ad Thalassium* geht wohl einfach auf das unterschiedliche Genus und Ziel zurück, denn anders als diese wollen die *Capita de caritate* Menschen in die Praxis des geistlichen Lebens einführen; vgl. PEGON, *Introduction* (SCH 9) 20–24.

Es kann kein Zweifel bestehen, dass der Bekenner beide Werke in einer Linie sah, auch wenn er dies nirgendwo ausdrücklich sagt. Doch zu deutlich ist die Parallele in der Form, mehr aber noch die Kontinuität im Inhalt – allerdings eine Kontinuität in Verschränkung beider und sicher nicht in einer klaren Abgrenzung von zwei Stufen, so als würde das eine Werk die Praxis und das andere die Gnosis behandeln. Damit hat der Bekenner wohl diskret, aber nachdrücklich seine Version der evagriianischen Stufung von Praxis und Gnosis vorgelegt: Fortschritt ja, aber doch auch bleibende Verwiesenheit der Gnosis auf die asketische Grundierung und Sicherung gegen Rückfall und Scheitern. Man kann darin auch die Akzentverschiebung von der Gnosis bei Evagrius (mit dem Ziel der „wesenhaften Gnosis“ als Selbsterkenntnis der Göttlichkeit des Geistes im Menschen und damit seiner ursprünglichen Einheit mit Gott) zur biblischen Liebe (ἀγάπη) in ihrer Doppelgestalt von Gottes- und Nächstenliebe und in ihrer inkarnatorischen Konkretheit erkennen. Nur scheinbar steht dem die eher seltene Erwähnung der Liebe (ἀγάπη) in den *Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis* entgegen. Denn auch hier stellt sie das Vorzeichen für die gesamte geistliche Lehre dar. Nach dem ontologischen Prolog in Kap. 1,1–10 eröffnet Maximus diese Lehre in Kap. 1,11 mit dem Hinweis auf die Freiheit und Selbstbestimmung der Seele als Ebenbild Gottes; sie kann nach Kap. 1,12 „willentlich entweder aus Liebe zu Gott (φιλόθεος) zu Wachs werden oder aus Liebe zum Materiellen (φιλόυλος) zu Lehm“²⁴. Doch nicht nur vom Begriff „Liebe“ her, sondern noch mehr von der Sache her steht in

²⁴ WOLLBOLD, *Einleitung* (FC 66) 98f (zur Gottebenbildlichkeit vgl. u. a. DISDIER, *Fondements*; zum Hintergrund in den Mönchsdebatten des 4. Jahrhunderts vgl. GOULD, *Image*). Diese Schlüsselstellung der Liebe wird in den *Capita theologica* mehrfach eher diskret, aber deutlich ausgesprochen, so in Kap. 1,81 (Beständigkeit im Guten durch Verankerung in der Liebe); 2,7 (Furcht und Liebe; ganz ähnlich 2,99); 2,9 (Erhebung über das Materielle zu Gott durch das „Geheimnis der Liebe“); 2,24 (nach Liebe zur Erkenntnis zu streben wird als Liebe zum Herrn verstanden); 2,70 (Christus als Leben der ihn liebenden Seelen, so dass sie „sich in rechter Weise auf das Göttliche hin entwickeln“ können).

den *Capita theologica* dafür der zentrale Gedanke der Selbstüberschreitung der Geschöpfe auf den unfassbaren Gott hin – eben in einer durch den mystischen Tod hindurch erreichten mystischen Einung mit Gott. So möchte man die *Centurien über die Liebe* als kleinere Schwester der *Centurien über die Gotteserkenntnis* bezeichnen. Doch dem Bekenner selbst hätte diese Bezeichnung vielleicht nicht gefallen, sondern er hätte darauf bestanden: Nein, die *Vier Centurien* sind die größere Schwester! Denn sie kommen zuerst, und die *Centurien über die Gotteserkenntnis* schauen gewissermaßen immer wieder auf die ältere Schwester, um sich der eigenen Grundlagen zu versichern.

3. Zum Text

Die Textfassung folgt der *editio minor* des bekannten italienischen Philologen Aldo Ceresa-Gastaldo von 1963²⁵, welche die Ausgabe durch François Combefis im Jahre 1675 ablöste, auf welcher auch der Text in Mignes „*Patrologia graeca*“ (PG 90, 959–1073) beruhte. Combefis hatte dafür den *Parisiensis graecus* 886 (13. Jh.), 1162 und 1166 (11. Jh.), 362, 858 und 1136 (14. Jh.) und 1094 (15. Jh.) konsultiert.²⁶ Ceresa-Gastaldo stand vor einer

²⁵ CERESA-GASTALDO, *Capitoli*.

²⁶ Vgl. PG 90,957f. Zur kritischen Edition vgl. CERESA-GASTALDO, *Capitoli* 26–44 (ebd. 26–29 auch eine kurze Beschreibung einiger weiterer Druckausgaben, darunter der *editio princeps* von 1531, weitere Ausgaben folgten 1546, 1555 und 1616). Zur Textgestalt vgl. auch BORONKAI, *Calques*; CERESA-GASTALDO, *Codice*. – Ausführliche monographische Studien zum Inhalt der *Capita de caritate* gibt es erstaunlicherweise keine, mit Ausnahme der vergleichenden Quellenstudie in der Dissertation von VAN DER HERTEN, *Taal*. Daneben am wichtigsten bleiben die Einleitungen und Kommentare der verschiedenen Textausgaben und Übersetzungen der *Capita de caritate* sowie ihrer Übernahme in der *Philokalie* (vgl. die einzelne Auflistung im Literaturverzeichnis). Einen Durchblick durch das Werk gibt VOGÜÉ, *Histoire* 242–249. Zwei neugriechische Monographien befassen sich mit der asketischen Theologie der *Capita de caritate* (SOTÈROPOULOS, *Θέματα*) sowie ihrer Erkenntnislehre (PHLÔRDELLÈS, *Θεολογική*). Zu den relevanten Monographien kann man in gewisser Weise auch die große Studie

überwältigenden Zahl von bekannten Manuskripten mit dem Text der *Vier Centurien* und sah sich gezwungen, eine Auswahl zu treffen – hauptsächlich aufgrund ihres Alters (von der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts). Zehn Handschriften legte er seiner Ausgabe zugrunde, die man doch als mehr denn als eine bloße „provisorische kritische Ausgabe“²⁷ bezeichnen sollte. Denn auf unsere Schrift trifft zweifellos zu, was der bedeutende Altphilologe Giorgio Pasquali (1885–1952) vertritt und den Ceresa-Gastaldo für seine Vorgehensweise anführt:

„Bei Kirchenväterschriften, die in einer Unzahl von Exemplaren vertreten sind und die doch, gleich wo man Stichproben macht, nur ganz wenige Varianten mit einer gewissen Bedeutung aufweisen ..., ist eine frühe Fixierung des Textes wahrscheinlich. Darum reicht eine begrenzte Zahl von zufällig ausgewählten Codices für die Rekonstruktion des Textes.“²⁸

Dennoch ging der italienische Forscher noch weiter und verifizier- te den erstellten Text an 70 fraglichen Stellen mit Hilfe weiterer 29 Manuskripte. Sein Ergebnis ist überzeugend: In der Tat weist die auf diese Weise sorgfältig erstellte Ausgabe nur wenige sinnverändernde Varianten auf, so dass man von einem auch im Detail weitestgehend sicheren Text ausgehen darf. Er ist im Wesentlichen in zwei Rezensionen überliefert, einer älteren (α) mit der Mehrheit der Manuskripte, der er darum zumeist den Vorzug gibt, und einer jüngeren (β), die sich jedoch in den Druckfassungen bis zu

von HAUSHERR, *Philautie*, rechnen, weil ihre wichtigste Quelle eben die *Capita de caritate* sind, von denen er an einer Stelle bekennt: „Man müsste aber die Centurien über die Liebe von Anfang bis Schluss lesen“ (ebd. 83). Verschiedene Forschungen zum Thema der Liebe beim Bekenner haben sich in diesem Zusammenhang naturgemäß auch ausführlicher mit den *Capita de caritate* befasst: so DALMAIS, *Maxime* (1948); GARRIGUES, *Maxime* (1976); LE GUILLLOU, *Lumière*.

²⁷ VAN DEUN/MUELLER-JOURDAN, *Maxime* 403.

²⁸ PASQUALI, *Storia* 43 (zitiert in CERESA-GASTALDO, *Capitoli* 31). „Zufällig“ meint natürlich nicht willkürlich, sondern so, dass dabei verschiedene überlieferungsgeschichtliche Stränge vertreten sind, darunter aber jeweils möglichst die besten und ältesten. Dieselbe Vorgehensweise auf der Grundlage von neun Manuskripten hat HAJDÚ, *Einleitung* (FC 66) 73–87, gewählt.

der von Combefis wiederfindet und in deren Korrektur darum der wichtigste substanzielle Gewinn der Ausgabe von Ceresa-Gastaldo von 1963 zu suchen ist.

4. Widmung

Im Vorwort widmet Maximus diese Schrift einem gewissen Elpidios, dessen Identität ansonsten unbekannt ist: „Vater Elpidios, hier lasse ich Deiner Heiligkeit nun zusätzlich zur Schrift über das asketische Leben auch eine über die Liebe zukommen, und zwar vier Centurien wie es auch vier Evangelien gibt“.²⁹ Von diesem Adressaten heißt es in der „Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit“:

„Er lebte in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, zur Zeit des Maximus Homologetes (QQ 4921). Wahrscheinlich war er ein abgesetzter Episkopos (δοσιότητι καθωσιωμένω) und Anhänger des Maximus. Ihm ist eine Schrift des Maximus in vierhundert Kapiteln (εἰς ὑ' κεφάλαια) über verschiedene, unter anderem theologische, Probleme gewidmet. So erwähnt in der Bibliothek des Photios (QQ 6253).“³⁰

Van Deun und Mueller-Jourdan schließen dagegen aus der Anrede des Elpidios mit δοσιότης (Z. 3 und 10) und mit ἀγιωσύνη (Z. 6) – beides etwa „Eure Heiligkeit“ –, dass er „einer Mönchsgemeinschaft als Higoumen ..., Priester- oder Laienmönch angehörte“³¹; wahrscheinlicher dürfte jedoch sein Bischofsamt sein³².

²⁹ *Cap. car.* prol.: Ἰδοὺ πρὸς τῷ περὶ ἀσκητικοῦ βίου λόγῳ καὶ τὸν περὶ ἀγάπης λόγον πέπομφα τῇ σῇ δοσιότητι, πάτερ Ἐλπίδιε, ἐν ἰσαριθμοῖς κεφαλαίων τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων ἑκατοντάδων.

³⁰ LILIE, *Prosopographie* #1512, unter Berufung auf PHOTIOS, *cod.* 193 (3,84 HENRY). CERESA-GASTALDO, *Capitoli sulla carità* 49, vermutet ohne weitere Begründung, es werde sich „wahrscheinlich um einen Mönch und Oberen des Maximus“ handeln.

³¹ VAN DEUN/MUELLER-JOURDAN, *Maxime le Confesseur* 404.

³² PGL 19 kennt ἀγιωσύνη als Titel für einen Bischof (so u. a. bei MAXIMUS, *ep.* 7 [PG 91,433A]); allerdings ist der Titel auch für einen Mönch nachweisbar (PHILOXENUS, *ep.* 42 [187 MAI]). PGL 976 belegt δοσιότης für den Kaiser, für Bischöfe, für Konzilsväter *in cumulo*, für Priester und für Mönche (Letzteres wiederum bei PHILOXENUS, *ep.* 1 [MAI 157]. 36 [MAI 184]); davon lässt sich für die Identität des Elpidios also wenig ableiten.

Gewiss stellte er eine kirchliche Autorität dar, doch jede nähere Bestimmung dürfte letztlich Vermutung über einen Unbekannten bleiben.

5. Kephalaia- und Centurienform

Von der Kephalaia- und Centurienform wurde an anderer Stelle bereits ausführlicher behandelt.³³ An dieser Stelle ist wichtig festzuhalten, dass sie im Mönchtum so populär wurde, weil sich kurze, prägnante Sprüche hervorragend zur mündlichen Lehre und zur meditativen Aneignung eigneten. Sie ist also alles andere als ein „byzantinisches“ Sammelsurium von Gedanken ohne scholastische Klarheit und logische Durchdringung des Stoffes. Die Centurienform schafft ein Betrachtungsbuch, also ein *Vademecum* der Selbsterkenntnis und ein Schulbuch für die *schola dominici servitii*³⁴, und wie jeden Tag neue Versuchungen und Kämpfe zu bestehen sind oder auch Gnaden und Führungen den Mönch überraschen, so müssen auch die Kephalaia immer wieder auf bestimmte Grundgedanken zurückkommen. Wie in den *Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis*, so handhabt Maximus die Form auch in den *Vier Centurien* souverän. Von seinem bewussten Einsatz der prominenten Anfangs- und Endstellung sowie dem Einbau grundsätzlicher Exkurse, die einen Gedankengang in ein bestimmtes Licht rücken, wird noch zu sprechen sein.³⁵ Umso mehr fällt die eher lockere thematische Gruppierung auf, insbesondere wenn man sie mit dem sehr viel straffer um die Acht-Laster-Lehre organisierten *Praktikos* des Evagrius vergleicht. Themen werden zwar ansatzweise zu Themengruppen über einige Kephalaia verbunden – die Zwischenüberschriften in dieser Ausgabe wollen dies veranschaulichen –, doch insgesamt drängt sich der Eindruck einer Sammlung verstreuter Gedanken auf. Sollte dies das Anzeichen eines Jugendwerkes sein, in dem der Autor seinen Stoff noch nicht beherrscht?

³³ WOLLBOLD, *Einleitung* (FC 66) 29–35. Vgl. VAN DER HERTEN, *Taal* 5.

³⁴ BENEDIKT VON NURSIA, *reg. prooem.* 45 (CSEL 75,8).

³⁵ Siehe unten 46–48.

Oder könnte es auch sein, dass er aus reifer Lebenserfahrung bewusst darauf verzichtet, dem geistlichen Leben allzu feste Leitideen zu verordnen, und stattdessen den täglichen Überraschungen, die sich an kein Stufenschema halten, auch mit der täglichen Meditation ganz unterschiedlicher Aspekte begegnen will? Der Vergleich zum systematischen Zugriff des Evagrius auf die Kephalaia-Form drängt sich auf:

„Aufgrund dieser literarischen Form hat das Werk des Evagrius einen auffällig aspektivischen Charakter, doch dieser erste Eindruck täuscht. Aspektivische Schreibweise setzt einzelne Aspekte gleichsam ‚flächig‘ nebeneinander, ohne erkennbare Komposition auf eine Mitte hin, ohne Perspektivpunkt, der alle Einzelteile in sich sammeln und einen würde. Betrachtet man die Schriften genauer, entdeckt man, dass Evagrius in Wirklichkeit alles einer einzigen Perspektive unterwirft: dem Weg des Mönchs vom praktischen Kampf der täglichen Askese (*Praktike*) über die Erkenntnis zunächst der materiellen, dann der geistigen Schöpfung (*Gnosis physike*, *Gnosis theoretike*) bis hin zur unmittelbaren Schau des dreieinigen Gottes selbst (*Theologike*). Auf dieses Grundschema und auf den diesem Aufstieg symmetrisch entsprechenden vorzeitlichen Fall der Intellekte aus der Schau Gottes sind alle Schriften und Einzelaussagen des Evagrius bezogen.“³⁶

Eine der auffälligsten Besonderheiten der *Vier Centurien* ist in der Tat die eher beiläufige Erwähnung dieses Dreierschemas von Praxis, Naturbetrachtung und mystischer Theologie, das für Maximus in anderen Werken durchaus zentral ist, insbesondere in den *Capita theologica*; stattdessen bevorzugt er hier (oft allerdings eher angedeutet) das Zweierschema von Praxis und Gnosis – inhaltlich ist davon noch zu handeln.

6. Gliederung

Pegon hat eine Gliederung der *Vier Centurien* in seinen Fußnoten versucht.³⁷ Sie kann nur als vorsichtige Strukturierung eines fließenden Ganzen verstanden werden und hat allenfalls den

³⁶ JOEST, *Einleitung* (FC 51) 40.

³⁷ PEGON, *Centuries* (Sch 9) 69, und jeweils als Fußnoten im Text. Ausführlicher zum Gedankengang der ersten Centurie vgl. PEGON, *Centuries* (Sch 9) 88 Anm. 1.