

Prokopios' von Gaza „Widerlegung des Proklos“.

Prokopios, der christliche Rhetor aus Gaza, dessen umfangreiche Kommentare zu zahlreichen Schriften des Alten Testaments von Photios (Codd. 206. 207) mit gebührender Anerkennung nach Form und Inhalt gewürdigt werden, hat sich lebhaft an dem Kampf gegen die seiner Zeit zu einem letzten begeisterten Aufschwung sich aufraffende neuplatonische Philosophie beteiligt. Er verfasste gegen seines Zeitgenossen Proklos, des letzten großen Wortführers des ersterbenden Hellenismus, „Theologische Unterweisung“ (*Στοιχείωσις θεολογική*) oder „die 211 Kapitel“ (*Κεφάλαια σια'*) eine Gegenschrift oder Widerlegung unter dem Titel *Ἀντίρρησις εἰς τὰ Πρόκλου Θεολογικὰ κ'φάλαια*. Die Schrift ist uns als solche, d. h. mit Proklos' Namen, zwar nicht überliefert worden, Spuren derselben sind uns aber überkommen, welche die frohe Hoffnung, des wackeren Gazäers Werk einmal wieder in seinem vollen Umfange kennen zu lernen, als eine wohlbegründete erscheinen lassen. Als Bruchstück derselben erhielt sich nämlich mit dem Namen des Prokopios die Entgegnung auf Proklos' 146. Kapitel und wurde von A. Mai schon im Jahre 1831¹⁾ aus einer Vatikanischen Handschrift (1096) veröffentlicht. Die Mitteilung dieses vereinzelt, versprengten Bruchstücks, das auch von Nicolai²⁾ und Seitz³⁾ verzeichnet wird, würde für die Wissenschaft wertlos geblieben sein, wenn nicht Demosthenes Russos⁴⁾ die überraschende, höchst wertvolle Entdeckung gemacht hätte, daß Prokopios' Ausführungen sich wörtlich in Nikolaos' von Methone „Widerlegung der theologischen Unterweisung des Proklos“ (*Ἀνάπνυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου*) als Antwort auf das genannte 146. Kapitel des Proklos findet.⁵⁾ Vor dieser Entdeckung standen der

1) A. Mai, *Class. auct.* IV, S. 274.

2) Nicolai, *Geschichte der griechischen Literatur*, 1867, S. 694.

3) Seitz, *Die Schule von Gaza*. Heidelberg 1892, S. 20.

4) Demosthenes Russos, *Τρεῖς Γαζαῖοι. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας τῶν Γαζαίων* (Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1893. Ἐκ τοῦ πατριαρχικοῦ τυπογραφείου. 69 S.).

5) Vömls Ausgabe der Schrift, Frankfurt a. M. 1825, S. 167—169.

wissenschaftliche Ruhm und die wissenschaftliche Ehrlichkeit des Nikolaos von Methone unbezweifelt und unangetastet da. Durch die Ueberlieferung einseitig bestimmt, blickte man bewundernd auf das gelehrte Werk des frommen Bischofs, ohne die Möglichkeit seiner Abfassung, ja nur seines bloßen Vorhandenseins im 12. Jahrhundert je ernstlich zu erwägen oder begreifen zu können. Ja Ullmann unternahm es 1833¹⁾, fast nur auf dieses eine Werk gestützt, von der wissenschaftlichen Bedeutung des methonensischen Bischofs als Kirchenlehrers und dogmatischen Schriftstellers und damit, wie er meinte, zugleich von der dogmatischen Entwicklung der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert zum ersten Male eine Anschauung zu geben. Ich selbst habe mich bemüht, die Abfassungszeit der „Widerlegung des Proklos“, der die früheren Gelehrten so gut wie gar keine Beachtung geschenkt hatten, zu ermitteln, ohne doch aus ganz allgemeinen Erwägungen, deren Berechtigung, wie sich zeigen wird, jetzt nicht einmal über allen Zweifel erhaben ist, etwas weiteres erschließen zu können, als die Wahrscheinlichkeit, daß die Abfassung etwa in den zwanziger Jahren des 12. Jahrhunderts (1125—1130) anzunehmen sei.²⁾

Doch alle diese und frühere Bemühungen, die z. T. die Sache gar nicht treffen, treten an Bedeutung völlig in den Hintergrund gegen die Frage nach dem wirklichen Verfasser und dem Umfang und der Bedeutung jener Schrift. Denn Nikolaos von Methone ist nicht Verfasser der Schrift, die seinen Namen trägt, sondern Prokopios von Gaza, dessen ganzes Werk er, wie das erhaltene Bruchstück bei A. Mai beweist, wörtlich ausgeschrieben und sich angeeignet hat.³⁾

Das Urteil ist ein hartes, und niemand würde früher es auszusprechen gewagt haben. Von den byzantinischen Geschichtschreibern und Chronisten kannte man freilich längst jene Eigentümlichkeit, die Vorgänger, ohne sie zu nennen, so weit als irgend möglich, d. h. oft von der Schöpfung an bis auf die eigene Zeit auszusprechen und letztere nur je nach dem Mafse des eigenen Verständnisses und der jeweilig zugänglichen Quellen in selbständiger Darstellung zu geben. Bei theologischen und philosophischen Schriftstellern des byzantinischen Mittelalters ist bisher vielleicht weniger darauf geachtet worden. Von Nikephoros Kallistos dürfte es nach C. de Boors höchst lehrreichen

1) Theologische Studien und Kritiken 1833, Heft 3, S. 647—743.

2) „Zu Nikolaos von Methone“ in der Zeitschr. f. Kirchengesch. IX, S. 585—588, Byz. Z. I 446.

3) „Nikolaos von Methone als Bestreiter des Proklos“ in den Theol. Studien und Kritiken 1895, S. 589—616.

Mitteilungen „Zur kirchenhistorischen Litteratur“ (Byz. Z. V, S. 16—23) jetzt feststehen, daß er sich das im Anfange des 10. Jahrhunderts von einem uns bis jetzt noch unbekanntem Verfasser geschriebene kirchengeschichtliche Werk samt dem — wesentlichen, so meint de Boor (a. a. O. S. 21), ich vermute vollständigen — Inhalt der Vorrede, der Beurteilung der bisherigen kirchengeschichtlichen Schriftstellerei, der Entwicklung des Planes einer umfassenden Darstellung der Kirchengeschichte, aneignete und als das seinige ausgehen liefs. In der Philosophie haben die Byzantiner bekanntlich Selbständiges von Bedeutung nicht mehr hervorgebracht. Ihre philosophische Thätigkeit bestand zumeist im Erklären der philosophischen Werke der großen Alten, besonders des Platon und Aristoteles, und in der Verknüpfung ihrer Lehren mit denen der rechtgläubigen Kirche zum Zwecke der Verteidigung dieser gegen jede etwaige ketzerische Lehrabweichung. Diejenigen ihrer Werke, welche gleiche oder ähnliche Aufschriften aufweisen, wie die der großen Alten, vor allen des Aristoteles, erweisen sich meistens als einfache, wörtliche Zusammentragungen aus jenen. Das gilt z. B. von den philosophischen Werken des Italers Johannes, des Georgios Pachymeres und von der zeitlich letzten, auf den Namen eines Herennios verübten Fälschung einer Metaphysik, die vielleicht von dem Epiroten Andreas Darmarios (Krumbacher, Gesch. der byz. Litt.² S. 431) oder, wie andere meinen, von Konstantinos Paläokappa um 1543 aus mehreren Neuplatonikern, Aristoteles und Pachymeres zusammengeschrieben ist.¹) Von den Werken dieser drei Byzantiner ist des ersteren handschriftlich vorhandener Kommentar zum 2., 3. und 4. Buche der Aristotelischen Logik deswegen für unseren Zweck besonders lehrreich, weil er wörtlich, ohne irgend eine Zuthat von Seiten des Johannes, mit Alexander von Aphrodisias übereinstimmt.²) „Quod verum est, meum est“, jenes Wort des Seneca, womit schon dieser sein unbefangenes Entleihen zu rechtfertigen sucht, ist auch auf philosophischem Gebiete von folgenschwerer Bedeutung geworden. Schon diese Beobachtungen sollten es von vornherein als unwahrscheinlich haben erscheinen lassen, daß uns in der philosophisch wie theologisch bedeutenden „Widerlegung der theologischen Unterweisung des Proklos“ ein selbständiges Werk des Nikolaos von Methone vorliege. Gerade bei ihm ist der Verdacht, daß er kein

1) Littig, Die *Philosophia* des Georgios Pachymeres (1242—1310), nach Münchener Handschriften in Überlieferung, Plan und Umfang geschildert im Programm des K. Maxim.-Gymn in München 1891, S. 89—98.

2) Max Wallies, Die griechischen Ausleger der Aristotelischen Topik (Berlin 1891. Progr. Nr. 65), S. 23/24.

selbständiger Denker mehr ist, durch anderweitige Thatsachen zur Gewißheit erhoben worden.

Dafs Nikolaos sich selbst ausgeschrieben hat, wo Gelegenheit und Umstände ihm dazu angethan schienen, daraus dürfen wir ihm an sich noch keinen besonderen Vorwurf machen. Er hat unzweifelhaft das Recht gehabt, über Form und Inhalt seiner eigenen Gedanken frei zu verfügen. Auch bei anderen hervorragenden Byzantinern, wie z. B. Joseph Bryennios (vgl. Byz. Z. V, S. 92. 94 u. a.), treffen wir das gleiche Verfahren. So hat er in der nach der Synode des Jahres 1158, d. h. nicht lange vor seinem Tode an Kaiser Manuel Komnenos gerichteten (dritten) Siegesrede (*Λόγος ἐπὶ νίκης*), in welcher er denselben als ruhmreichen Sieger über die äusseren Feinde des Reiches und als geschickten Arzt und Helfer in den schweren Nöten und Schäden der Kirche überschwänglich preist, seine noch vor dem Zusammentritt derselben Synode gegen die Lehrbesonderheit des Soterichos Panteugenos gerichtete Entgegnung (*Ἀντίρρησης*), wie ich wiederholt hervorgehoben habe¹⁾, in so beträchtlichem Umfange selbst ausgeschrieben, dafs die erstere Schrift einfach als ein teils wörtlicher, teils verkürzter Auszug aus der gründlicheren Beweisführung der letzteren uns entgegentritt. Zur Erklärung dieser Eigentümlichkeit genügt nicht der Hinweis auf das hohe Alter, wovon Nikolaos in der Siegesrede gerade redet. Dieses durfte ihn in den Augen des Kaisers von der beschwerlichen Meerfahrt von seiner kleinen peloponnesischen Bischofsstadt Methone nach Byzanz entbinden. Um so mehr sieht er sich verpflichtet, dem ihm so freundlich gesinnten Herrscher Gaben des Geistes darzubringen und ihn aus der Ferne mit einer schwungvollen Rede als Sieger über weltliche und kirchliche Feinde jubelnd zu begrüßen. Wir haben ein Verfahren vor uns, dessen Nikolaos mit Bewußtsein als eines ihm zustehenden Rechtes sich bedient hat. Die Frage aber, ob Nikolaos in den drei anderen, im Folgenden zu besprechenden Fällen mit dem Bewußtsein des Unrechts gehandelt hat, im Hinblick auf die Besonderheit der so gänzlich anders als die unsrigen gearteten Verhältnisse der byzantinischen Wissenschaft unbedingt zu bejahen, dürfte bedenklich sein.

Des Photios Syllogismen gegen die römische Lehre vom Ausgang des hl. Geistes in seiner berühmten Schrift über den hl. Geist (*Περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας*) sind vom 9. bis zum 15. Jahrhundert als herrenloses Gut angesehen worden. Man hat sie

1) Zeitschr. f. Kirchengesch. IX, S. 429/430. Byz. Z. I, S. 477. Theol. Stud. u. Krit. 1895, S. 604.

schärfer gefasst, erweitert und unter mannigfachen Formen unzählige Male wiederholt. Besonders hat Nikolaos von Methone, wie Hergenröther im einzelnen sorgfältig nachgewiesen hat¹⁾, sie sich wörtlich angeeignet und, wahrscheinlich veranlaßt durch die in das Jahr 1136 fallenden Verhandlungen mit dem als Gesandten Kaiser Lothars III in Konstantinopel anwesenden abendländischen Bischof Anselmus von Havelberg, als sein Werk ausgehen lassen, eine Thatsache, die durch die Aufschrift des Cod. Mosq. 353 in Demetrakopulos' Bibliotheca ecclesiastica klar bezeugt wird²⁾, während der Cod. Monac. 66, aus welchem Simonides 1857 die Syllogismen zuerst herausgab, eine schwerlich von Nikolaos herrührende Fassung bietet, in welcher Photios als Quelle genannt wird.³⁾

Weit schlimmer ist der zweite Fall. Vömel veröffentlichte in den Jahresberichten des Frankfurter Gymnasiums 1825 und 1826 zwei Anekdoten des Nikolaos von Methone: „Theologische Fragen und Antworten“ (*Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις θεολογικαί*). Dem zweiten Programm entlehnte Ullmann (a. a. O. S. 711—713) einige schöne, auch mit der heidnischen Philosophie sich auseinandersetzen- den Entwicklungen hinsichtlich der Gotteslehre, indem er besonders auf die dort (S. 11—15) sich findende ausführliche Nachricht über die Monophysiten Severus und Julianus sowie deren Partei und Lehren aufmerksam machte, „welche von den Kirchenhistorikern sehr berücksichtigt zu werden verdient“. Ob letzteres in ausreichendem Maße seitdem geschehen, vermag ich nicht zu sagen. Aber der ganze von Ullmann benutzte und gerühmte Abschnitt ist leider gar nicht von Nikolaos, sondern von einem weit älteren Schriftsteller verfaßt. Nach Demetrakopulos (Bibl. eccl. *Πρόλ. κα'*) sind die Seiten 4—16 des zweiten Programms vom Jahre 1826, d. h. von den Worten *Διὰ δὲ τοῦ λέγειν οὐσιωδῶς ἠνωμένως σημαίνει τὸ μὴ κατ' εὐδοκίαν* bis *Καὶ ταῦτα μὲν ἐς τοσοῦτον* wörtlich gleichlautend einer Schrift „Von der göttlichen Menschwerdung“ (*Περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως*) des dem 7. Jahrhundert angehörigen palästinensischen Presbyters Theodoros,

1) Photii lib. de spiritus s. mystagogia ed. Hergenröther (Ratisbonae 1857), Praef. p. XXIV, n. 3 und fortlaufend in den Anmerkungen zur Schrift des Photios.

2) Bibliotheca eccles. (Leipzig 1866), S. 359 ff.: *Τοῦ αὐτοῦ Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης κεφαλαῖοις ἔλεγχοι τοῦ παρὰ Λατίνοις καινοφανοῦς δόγματος τοῦ ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται.*

3) Bei Hergenröther a. a. O. S. XXIV: *Ἐλεγχοι κεφαλαῖοις τοῦ παρὰ Λατίνοις καινοφανοῦς δόγματος τοῦ ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ προέρχεται, συνοψισθέντες δὲ παρὰ Νικολάου Μεθώνης ἐκ τῶν διὰ πλάτους τῶ ἀγιωτάτω Φωτίῳ ἐν διαφόροις λόγοις αὐτοῦ γεγραμμένων.*

S. 36—67 der Ausgabe vom Jahre 1779. Demetrakopulos versuchte (a. a. O.) äufserer, zufälliger, auch in anderweitiger Überlieferung wiederkehrende Gründe für diesen auffälligen Thatbestand anzuführen und warnte davor, Nikolaos einen Bücherplünderer zu nennen (*διότι ἐστὶ θρασὺ ὡς λογοκλόπον τὸν Νικόλαον κατηγορῆσαι*). Wir werden vor dieser Warnung nach dem, was wir jetzt von Nikolaos' Arbeitsweise kennen, nicht mehr Halt machen, sondern müssen dort Zweck und Absicht sehen, wo Demetrakopulos den Zufall zur Entlastung des Nikolaos herbeirief. Nikolaos hat sich große, zusammenhängende Teile der Schrift des Presbyters Theodoros angeeignet und, ohne dessen Namen zu nennen, in sein Werk hinübergenommen.

Das schlimmste Stück schriftstellerischen Diebstahls — das ist der dritte Fall — liegt nun aber in der „Widerlegung des Proklos“ vor. Wie das von Prokopios' von Gaza Gegenschrift gegen die theologischen Kapitel des Proklos erhaltene Bruchstück schon nach den zuvor mitgeteilten starken Proben wissenschaftlicher Unselbständigkeit des Nikolaos zu schliessen gestattet, hat dieser, so wenig wie er sich scheute, des Presbyters Theodoros christologische Schrift zu plündern, ohne dessen Namen zu nennen, auch des Prokopios Prokloswiderlegung mühelos und, wie sich zeigen wird, vollständig ausgeschrieben, gleichfalls ohne dessen Namen irgendwo zu nennen. Er glaubte dies offenbar ohne Furcht vor Entdeckung thun zu können, weil die Schrift, wie es scheint, unbekannt geblieben war, von niemandem wenigstens, soviel wir wissen, angeführt worden ist. Er selbst hat sich gar nicht einmal die Mühe genommen, seine eigene Zeit, in der er diese große Fälschung unternahm, genügend zu kennzeichnen, noch weniger aber, die Spuren der fernen Vergangenheit, aus der seine Vorlage stammte, zu beseitigen.

Es kommen in ersterer Hinsicht nur zwei Stellen, vielleicht gar nur eine, in Betracht. Proklos beginnt sein 22. Kapitel mit der Darlegung, daß alles, was in jeder Ordnung zuerst (*πρώτως*) und ursprünglich (*ἀρχικῶς*) sei, eines und nicht zwei und nicht mehr als zwei, sondern ganz eingeboren (*μονογενές*) sei. In der Widerlegung nun wird die von Proklos beliebte Verwendung der beiden genannten Seinsweisen mit Berufung auf Platon als nicht genügend bezeichnet, und der Gegner bemerkt (S. 41): *Ἡ τάχα κατ' οὐδέτερον τῶν εἰρημένων τρόπων ὁ φιλόσοφος οὗτος ἐνταῦθα ἐξελάβετο τὸ μονογενές, ἀλλ' εἶπερ ἄρα, ὡς αὐτὸ τὸ πρώτως καὶ ἀρχικῶς ὄν, γένος ὄν, καὶ ἀρχὴ τῶν ἐξ αὐτοῦ, οὕτω τοῦτο φησιν, woran sich mit rhetorischer Wiederaufnahme des οὕτω die Worte schliessen: οὕτω δ' ἂν καὶ χρῆσαιτό τις τῷ δωρηματι τούτῳ κατὰ Λατίνων τῶν δύο τὰ ἀρχικὰ αἰτία τοῦ πνεύματος*

λερόντων, πατέρα και υίόν. Wie das einleitende *οὕτω*, noch mehr aber das *και* deutlich erkennen läßt, ist hier eine ganz beiläufige Bemerkung eingeschaltet, die mit den unmittelbar vorhergehenden, streng philosophischen Ausführungen nicht das geringste zu thun hat. Sie rührt offenbar von Nikolaos her, der beim Abschreiben seiner Vorlage diesen Hinweis auf die seine Zeit bewegende Frage in der Lehre vom hl. Geist, im Gegensatz zu den Abendländern, zwanglos, aber in der Form (*οὕτω . . . και*) doch als Einschiebsel deutlich erkennbar einfließen liefs. Aus diesem Grunde könnte man den Versuch des Nikolaos, durch Aneignung der Schrift eines der guten alten Bestreiter des Platonikers Proklos von seinen Zeitgenossen ob seiner Weisheit bewundert zu werden, gerade in dieselbe Zeit verlegen, die bei Gelegenheit der zuvor schon erwähnten Anwesenheit des Anselmus von Havelberg in Byzanz 1136 Nikolaos' Schrift „Gegen die Lateiner über den hl. Geist“ (*Πρὸς τοὺς Λατίνους περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*) hervorrief. Bewufste, auf Täuschung der Leser abzielende Ausdrucksweise braucht aber — das sei beiläufig bemerkt — in den Worten (S. 63): *ἀλλὰ τοῖς ἡμετέροις μάλιστα θεολόγοις πιστευτέον ἐν πνεύματι θεοῦ λέγουσιν*, bei denen von Vömel auf Johannes' von Damaskos *Orthod. fid. VIII, 10, S. 218 f.* verwiesen wird, nicht gefunden werden, da der Damaskener an jener Stelle Worte des Gregorios von Nazianz wiedergiebt. Keinenfalls ist, wie J. Stiglmayr S. J. behauptet, „an eine Umarbeitung der ursprünglichen Schrift des Prokopios zu denken“.¹⁾

Die zweite Stelle ist vielleicht nicht so einfach zu erklären. Es handelt sich um die Erwähnung des Eustratios. In der Widerlegung des 97. Kapitels des Proklos heifst es (S. 123): *Ἐτι πρὸς τὰ νῦν τούτου λεγόμενα περὶ τῶν ἀρχικῶν αἰτίων ἀπορητέον, εἰ πολλὰ τὰ ἀρχικὰ αἴτια, πότερον ἴσα πάντα και κατ' οὐσίαν και κατὰ δύναμιν και πάντη ταῦτά, ἢ τὰ μὲν μείζω, τὰ δὲ ἐλάττω; Τοῦτο δὴ τὸ τοῦ σοφωτάτου μάρτυρος Εὐστρατίου περὶ τῶν πολλῶν θεῶν προβληθὲν ζήτημα.* Zweierlei ist hier der Aufklärung bedürftig, die Sache und die Person. Vömel denkt ohne weiteres an Eustratios von Nikäa und verweist sachlich auf eine ihm nur aus Cave bekannte Handschrift von Eustratios' von Nikäa Werk über den Ausgang des hl. Geistes, wenn man nicht vielleicht die gemeinte Stelle in Eustratios' Kommentar zur Aristotelischen Analytik suchen müsse. Die Berechtigung des Hinweises auf letztere Schrift hielt ich früher schon für fraglich, glaubte aber

1) Josef Stiglmayr S. J., Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Litteratur bis zum Laterankonzil 649 (IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella matutina zu Feldkirch, 1895, S. 1—96).

die erste von Vömel angedeutete Stelle in der von Demetrakopulos (Bibl. eccl. S. 47 ff.) veröffentlichten Schrift des Eustratios über den hl. Geist auf den Seiten 54—57 erkennen zu können. Auch diese Annahme ist unhaltbar. Der Inhalt der Stelle läßt nichts von jener Frage erkennen, die Eustratios eben behandelt haben soll, die Grundfrage des Heidentums, die Vielgötterei (*περὶ τῶν πολλῶν θεῶν*). Dafs Eustratios von Nikäa in einem Aristoteles-Kommentar darauf gekommen sein sollte, scheint mir recht unwahrscheinlich. Somit würde der Hinweis auf die Erörterung der Vielgöttereifrage schon zur Vorsicht vor der Annahme haben mahnen müssen, dafs hier von Eustratios von Nikäa die Rede ist. Dieser ist als Verfasser eines Kommentars von mindestens vier Büchern zu Aristoteles' Nikomachischer Ethik, sowie zum zweiten Buche der zweiten Analytik wohlbekannt und gehört nach Anna Komnena dem Anfange des 12. Jahrhunderts an. Die Kaisertochter bezeichnet ihn als einen in kirchlicher und weltlicher Wissenschaft erfahrenen Mann, der sich rühmen durfte, in dialektischer Gewandtheit Stoikern und Akademikern überlegen zu sein. Wir erfahren ferner von ihm¹⁾, dafs er nach einem in den letzten Jahren des Kaisers Alexios Komnenos mit einem Manichäer zu Philippopolis abgehaltenen Religionsgespräche zwei Bücher wider die Sekte der Armenier verfasste, aber durch die darin vorgetragenen Abweichungen von der rechtgläubigen Kirchenlehre dermaßen Anstofs erregte, dafs er im April des Jahres 1117 durch eine besondere Schrift jene Ansichten als Irrtümer verwarf und zurücknahm. Nach Niketas' Bericht wurde er bald darauf, als neuer Ketzereien verdächtig, seines Amtes entsetzt und schrieb kurz vor seinem Tode zur Bekräftigung seiner Sinnesänderung ein Bekenntnis nieder, das Niketas uns aufbehalten hat. Vor der wissenschaftlichen Bedeutung des Mannes hatte man aber im 12. Jahrhundert so hohe Achtung, dafs nicht blofs Nikolaos von Methone auf ihn, freilich nicht mit Nennung seines Namens, sondern nur als einen Mann der nächsten Vergangenheit (*τις τῶν μικρὸν πρὸ ἡμῶν* Demetr. a. a. O. S. 307) sich beziehen, d. h. seine Abweichung in der Lehre von den beiden Naturen in Christus deutlich kennzeichnen konnte, sondern sogar die Synode vom Jahre 1158 unter den Zeugnissen der Väter eine längere Stelle aus Eustratios' zweitem Buche „Vom ungesäuerten Brote“ (*Περὶ ἀζύμων*) unbedenklich als Beweisstelle anführte.²⁾ Die Annahme, dafs dieser Eustratios um seines traurigen Geschickes willen, seines Amtes entsetzt eine theologische Überzeugung öffentlich widerrufen zu

1) Annae Comnenae Alex. XIV, 8. Nicet. Chon. Panopl. bei Tafel, Supplem. hist. eccl. Graecor. saec. XI et XII spectant. (Tübingen 1832), S. 3 und 4.

2) Mai, Spicilegium Romanum X, S. 51.

müssen, ein Märtyrer (*μάρτυς*) sollte genannt worden sein, erscheint mir jetzt völlig unannehmbar. Der kirchliche Sprachgebrauch widerspricht dem. Nikolaos hätte seinen älteren Zeitgenossen Eustratios als Bischof von Nikäa bezeichnen müssen. Blutzeugen (*μάρτυρες*) gab es im 12. Jahrhundert nicht mehr, auch wurde die Frage der heidnischen Vielgötterei (*περὶ τῶν πολλῶν θεῶν*) nicht mehr verhandelt. Die Bemerkung weist uns vielmehr in das kirchliche Altertum. Sie hatte im 5. Jahrhundert ihren guten Sinn und rührt offenbar von Prokopios von Gaza her. Auf die Frage freilich, welchen Blutzeugen Eustratios, der mit philosophischen Gründen die Vielgötterei bekämpfte, Prokopios gemeint hat, sind wir bei der Trümmerhaftigkeit der Überlieferung christlichen Schrifttums eine befriedigende Antwort zu geben nicht mehr im stande.¹⁾ Nikolaos von Methone trug kein Bedenken, jene Bemerkung mit allem, was davor und dahinter stand, gleicherweise abzuschreiben, vielleicht in der Annahme, seine urteilsunfähigen Zeitgenossen würden bei dem Namen Eustratios an den nikäischen Bischof denken, dessen Weisheit und trauriges Geschick allgemein bekannt waren. So ist uns auch diese Stelle als Handhabe für eine zeitliche Bestimmung des Versuchs des methonensischen Bischofs, das wackere Werk des gazäischen Philosophen Prokopios wider Proklos als das seinige wieder in die christliche Welt einzuführen, unter den Händen in nichts zerronnen. Sie legt nicht für das 12., sondern für das 5. Jahrhundert Zeugnis ab.

Nikolaos von Methone hat es völlig unterlassen, die zahlreichen Spuren der Vergangenheit, die seiner Vorlage Zeichen lebendiger Gegenwart waren, zu tilgen. Diesen Spuren gegenüber sind die Augen der verhältnismässig sehr wenigen Forscher, welche seit Vömel's Erstlingsausgabe der Schrift um diese überhaupt je dann und wann sich gekümmert haben, gehalten gewesen, dafs sie an dem eigentümlichen Sachverhalt achtlos vorübergingen. Auch mir ist es so ergangen. Erst durch Russos' Entdeckung ist es mir wie Schuppen von den Augen gefallen. Das, was mir an der zuvor beleuchteten schriftstellerischen Art des methonensischen Bischofs höchst auffallend gewesen war, trat jetzt in ein ganz anderes Licht. Mit

1) Was der Märtyrer Eustratios an jener Stelle von den Göttern sagt, ist nicht unwichtig. Er stellte den Heiden die Wahl: „Wenn die Gottheiten ungleich sind, so können ja die niedrigeren auf die höheren und so durch Verknüpfung miteinander, wie durch eine Kette, alle auf das Eine, von dem sie ausgegangen sind, zurückgeführt werden; wenn sie aber nicht verschieden und sich an Wesen und Macht vollkommen gleich sind, wozu soll man denn von vielen sprechen und nicht vielmehr von einem, wie wir denn auch nur eine überwesentliche und wesentliche Einheit bekennen.“

zwingender Gewalt drängte sich mir die Überzeugung auf, daß hier eine der grofsartigsten Fälschungen vorliege. Nikolaos' Ruhm als eines christlichen Philosophen und wissenschaftlichen Theologen sank mir damit völlig in ein Nichts zusammen.¹⁾

Nur wenig habe ich bisher (a. a. O.) zum Beweise beigebracht, daß Nikolaos des Gazäers Prokopios Schrift wirklich, wie ich überzeugt bin, voll und ganz ausgeschrieben hat. Die sprachliche Seite ist dabei noch völlig aufser Betracht geblieben. Und doch ist auch sie bei genauerem Zusehen sehr beachtenswert. Da aber die eigentliche Entscheidung der brennenden Verfasserschaftsfrage in inhaltlichen Erwägungen liegt, so genüge hier die Bemerkung, daß die Proklos-Widerlegung, bei aller Begeisterung des Verfassers für seinen Gegenstand, die gelegentlich ergreifend zum Durchbruch kommt, schlicht und sachlich ist und eine wohlgefügte, durchsichtige, rhetorisch höchst achtungswerte Darstellung zeigt, während die des Nikolaos meist in sehr grofsen, schwerfälligen Perioden sich bewegt, deren Wortschwall und rhetorische Übertreibung, auch da wo es sich nicht um Lobeserhebungen (z. B. des Kaisers) oder Heruntersetzung des Gegners handelt, das Verständnis oft nicht unerheblich erschweren. Um keinen Zweifel an jener für die christliche Apologetik so wichtigen Thatsache zu lassen, ist es notwendig, die ganze Schrift zu diesem Zwecke durchzugehen. Beginnen wir nochmals von vorn.

Nikolaos hebt seine Schrift damit an, wie es ihm zwar nicht wunderlich erscheine, wenn Hellenen „die wahre Weisheit, die unsrige nämlich, für Thorheit halten und in schallendes Gelächter über uns ausbrechen, die wir den Glauben an einen Gekreuzigten bekennen und ungelehrte Männer und Fischer als unsere Lehrer bezeichnen“; wunderbar aber allerdings, wie innerhalb der christlichen Gemeinschaft stehende Leute (*τῆς ἐνδον ταύτης καὶ ἡμετέρας γερονότες ἀλλῆς*) nach vielleicht höchst oberflächlicher Aneignung heidnischer Bildung (*ἐπειδὴ καὶ τῆς ἔξω παιδείας μετέσχον ἢ πον καὶ ἀκροθιγῶς ἤψαντο*) „das Fremde über das Unsrige setzen können, indem sie das Klare, Einfache und Ungeschmückte der christlichen Lehre als etwas Gemeines verschmähen, das Schimmernde, Rätselhafte und Geschmückte (*τὸ ποικίλον καὶ γρίφον καὶ κομψόν*) des Heidentums dagegen als wahrhaft ehrwürdig und als echte Weisheit vergöttern“. Nikolaos beklagt es, daß so viele Anstofs nehmen, von dem rechten Glauben abweichen und, durch die Macht sophistischer Rede verführt, unvermerkt in lästerliche Ketzereien verfallen. „Damit nun dieses“, fährt er fort, „nicht auch vielen meiner Zeit-

1) Theologische Studien und Kritiken 1895, S. 609.

genossen begegne, habe ich, in Erwägung, wie mancher die Kapitel (*κεφάλαια*) des Lykiers Proklos, welche die Aufschrift „Theologische Unterweisung“ (*Θεολογική στοιχείωσις*) tragen, besonderer Aufmerksamkeit wert erachtet, es für ein Bedürfnis gehalten, die Widersprüche gegen den heiligen Glauben in jedem einzelnen Abschnitt dieses Buches mit einer Widerlegung sorgfältig anzuzeigen und den künstlich ersonnenen und durch Spitzfindigkeiten verhüllten, dadurch aber gerade den meisten sich entziehenden Irrtum aufzudecken.“ Von der wissenschaftlichen Ehrlichkeit des Nikolaos überzeugt, glaubte ich bisher, die Heiden, von denen er dort redet, um jene Zeit in gröfserer Zahl etwa in den vielfach unzugänglichen, dem Weltverkehr entrückten Gebirgsschluchten des Peloponnes, im Erymanthos- und Taygetosgebirge, suchen zu dürfen. Das war ein Irrtum. Das Heidentum war schon seit vielen Jahrhunderten keine lebendige Macht mehr, die das Christentum bedrohte, der Kampf zwischen beiden war längst zu Ende; auch in den genannten Verstecken gab es im 12. Jahrhundert keine Heiden mehr. In wie ganz andere Beleuchtung tritt aber nunmehr die ganze Einleitung des Nikolaos, wenn wir die Worte so, wie sie dastehen, im 5. Jahrhundert geschrieben denken! Da hatten sie ihren guten Sinn, und Prokopios von Gaza, dem sie Nikolaos unbesehen entnahm, er, der sich durch seine umfangreichen, tüchtigen Kommentare zur hl. Schrift unleugbare Verdienste um das Schriftverständnis und damit um die Kirche seiner Zeit erwarb, war der Mann, der mit aufrichtiger Sorge erfüllt war, es möchten schwachgläubige Christen seiner Zeit dem in Proklos' „Theologischer Unterweisung“ glänzend verklärten Heidentum, in welchem sie etwas Herrlicheres und Erhabeneres als das Christentum sehen mochten, wieder anheimfallen. Im 12. Jahrhundert mußten diese Worte wunderbar anmuten und konnten von denkfaulen Zeitgenossen höchstens durch den frommen Eifer des Methonensischen Bischofs erklärt oder entschuldigt werden. Wir können in dieser Beziehung von der Gabe der Unterscheidung bei den Griechen des Mittelalters kaum gering genug denken. Mit jenen Worten ist uns bereits ein Schlüssel zum Verständnis des Folgenden gegeben. Die besondere Weise der Gegenüberstellung der Lehre des heidnischen Philosophen und der unsrigen, d. h. der christlichen, hebt hier bereits an. Wir können sie durch das ganze Werk verfolgen.

Jener (*οὗτος*) und wir (*ἡμεῖς*) sind die ständigen Gegensätze, wie sie in der Widerlegung fast jedes Kapitels des Proklos wiederkehren.¹⁾ Und die Gegenüberstellung und Ausführung der Gedanken

1) So u. a. S. 5. 6. 7. 11. 15. 18. 20. 21. 23. 25. 26. 42. 93. 98. 115. 120. 129. 154. 155. 190. 192. 218.

ist so streng philosophisch, daß es schwer ist sich vorzustellen, wie ein Theologe des 12. Jahrhunderts solche philosophischen Erörterungen noch zu seiner Zeit sollte fertiggebracht haben, wo das Verständnis für derartige dialektische Beweisführung in den breiten Schichten des christlichen Volkes (*τῶν νῦν πολλοί, ὅσοι τὰ Προκλου τοῦ Λυκίου κεφάλαια σπουδῆς ἄξια κρίνουσιν*), denen doch der Verfasser seiner Einleitungserklärung zufolge zu Hilfe kommen will, längst erloschen war. Ich führe nur wenige Beispiele an.

In der Widerlegung des 81. Kapitels des Proklos heisst es (S. 108): „Offenbar um dem Widerspruch zu entgehen, in den er geraten, wenn er bald behauptet, jedes Teilnehmende sei mangelhafter als das, an welchem teilgenommen wird, bald, die von den uranfänglichen Monaden herrührenden Einstrahlungen seien unvollkommener als die, welche sie aufnehmen, und daß so die Seinsweisen an ihnen teilhaben (*καὶ οὕτω μετεχουσῶν αὐτῶν ὑποστάσεων*), bedient er sich bald dieser, bald jener Bezeichnungen, um so den Widerspruch zu verdecken. Wir aber, die wir außer der Einheit der uranfänglichen und überuranfänglichen (*ὑπεράρχιον*) Monas behaupten, daß alle von ihr ausgehenden Einstrahlungen vollkommen seien und diejenigen vollkommen machen, die sie aufnehmen, vermeiden (*ἐκκλίνουμεν*) einerseits den genannten Widerspruch, andererseits bekennen wir (*ὁμολογοῦμεν*) eben dieselbe uranfängliche Monas als so mitgeteilt und in allem gegenwärtig und halten sie als gesondert und nicht teilnehmend fest (*τηροῦμεν*).“ Und nun folgt von der Monas die streng philosophisch gehaltene Ausführung: *πάρεστι γὰρ πᾶσιν ἀμικρῶς, ἀχράντως, ἀπεριγράπτως, καὶ πάντα προέχει καὶ ὑπερέχει κατ' αἰτίαν καὶ ὑπεροχὴν ἀσύγκριτον, καὶ πάντα πηγάζει ἐξ ἑαυτῆς διὰ τὴν ἄφθονον ἀγαθότητα, καὶ οὐδὲ μεσότητός τινος δέεται, δι' ἧς συναφθῆσεται τῷ μετέχοντι κατὰ τὴν ἄσοφον σοφίαν, αὐτῇ οὐσα καὶ ἀρχὴ πάντων, ὡς πρὸ πάντων, καὶ πάντων αἰτία καὶ μεσότης, ὡς πάντα ἐν ἑαυτῇ στηρίζουσα καὶ συνέχουσα, καὶ πέρας, ὡς πάντα ὀρίζουσα καὶ περαίνουσα κτλ.* Das Kapitel kann als Beispiel für die Art und Weise dienen, wie die Gegenüberstellung des Philosophen (*οὗτος*) und der christlichen Anschauung (*ἡμεῖς*) durchweg in allen sich findet. Überall, wie hier, tiefe, philosophische, des Gegners Äußerungen scharf erfassende und durchdringende Begründung der Gedanken, von der niemand bei genauerem Zusehen wird behaupten können, daß sie den Menschen des 12. Jahrhunderts geläufig gewesen seien, wenn anders — wie die über den Zweck des Schriftstellers Auskunft gebende Einleitung behauptete, in der man bisher den methonensischen Bischof zu hören meinte — derselbe die Absicht hatte, seine Zeitgenossen ganz allgemein, nicht etwa nur die theologisch und philo-

sophisch genügend gebildeten, vor dem Abfall vom rechten Glauben und vor einem durch die Hinneigung zu des noch in vieler Händen befindlichen Lykiers Proklos Schrift zu befürchtenden Rückfall in das Heidentum oder in lästerliche Ketzereien zu bewahren.¹⁾ Alles atmet hier den Geist eines längst vergangenen, in jenen religionsphilosophischen Fragen lebenden und mit ihnen sich auseinandersetzenden Jahrhundert.

Den gleichen Eindruck dürfte uns eine andre Stelle vermitteln. Proklos beginnt sein 77. Kapitel mit den Sätzen: „Alles, was der Kraft (*δυνάμει*) nach ist, ist aus dem der Wirksamkeit (*κατ' ἐνέργειαν*) nach Seienden. Was der Kraft nach ist, geht in das in Wirksamkeit Seiende heraus. Was aber teils der Kraft nach ist, geht aus dem teils der Wirksamkeit nach Seienden hervor, insofern es selbst der Kraft nach ist.“ In der Widerlegung faßt der Gegner (S. 104) alle an jene beiden für die Betrachtungsweise des Aristoteles so bezeichnenden und ihm in der Folge von Plotinos und seinen Nachfolgern entlehnten Ausdrücke geknüpften weiteren Gedanken des Proklos (*οὗτος*) kurz und bündig zusammen. „Wir aber“ (*ἡμεῖς*), fährt er dann fort, „behaupten, das Wesen der Gottheit bestehe weder ganz der Kraft (*δυνάμει*), noch der Wirksamkeit (*κατ' ἐνέργειαν*) nach, sondern in einer einzigartigen und ursachmäßigen Weise, das Seiende aber (*τὸ ὄν*) sei auch Schöpfer des Urstoffs und gestalte aus demselben das Einzelne, gemäß den in ihm vorhandenen Vorherbestimmungen der Dinge oder den göttlichen Willensregungen, die auch Ideen zu nennen wir niemand hindern werden“ (*ἃ καὶ ἰδέας καλεῖν τὸν βουλόμενον οὐ καλύσομεν*). Gerade dieser letzte Relativsatz ist auffällig. Schwerlich hat jemand im 12. Jahrhundert die Platonischen Ideen so unbefangen auf den christlichen Gottes- und Schöpfungsbegriff anwenden oder mit ihm in Verbindung setzen dürfen, wie das hier geschieht. Es herrschte damals in der griechischen Kirche die Lehre des Aristoteles. Sie war ein Jahrhundert zuvor durch den Patriarchen Xiphilinos zur alleinigen Herrschaft gebracht worden. Vergebens war Michael Psellos für den schwärmerisch von ihm verehrten Platon gegen den Freund in die Schranken getreten.²⁾

1) Ich setze hier die zuvor in Übersetzung verwendeten Worte urschriftlich her: Ὅθεν αὐτοῖς καὶ τὰ πολλὰ προσκύπτειν συμβαίνει καὶ τῆς ὁρθῆς ἐντρέπεται πίστεως καὶ ταῖς σεσοφισμέναις πειθανάγκαις ὑπαγομένοις, εἰς βλασφημιῶν αἰρέσεις ὑπολισθαίνειν. Ὅπερ ἵνα μὴ πάθῃσι καὶ τῶν νῦν πολλοί, προνοούμενος, ὅσοι τὰ Πρόκλον τοῦ Λυκίου κεφάλαια σπουδῆς ἄξια κρίνουσιν, ἅπερ αὐτῶ θεολογικῆ στοιχειώσεως ἐπιγράφεται δεῖν ἔγνωσιν κτλ.

2) Vgl. meinen Aufsatz „Zu Michael Psellos“ in Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXII, S. 303—330.

Er hatte sich vor Xiphilinos, dem starren Ketzermeister, beugen, in einem demütigen Schreiben wegen seines Platonismus des Patriarchen Verzeihung erbitten und Änderung seiner Gesinnung geloben müssen. Unter dessen mächtigem Einfluss war nun infolge ausschließlicher Beschäftigung mit den Werken des Aristoteles und den Chaldäerlehren, welche Xiphilinos der Geistlichkeit zur Pflicht machte, und durch die innige Beziehung, in welche man, des Patriarchen Beispiel folgend, die rechtgläubige Kirchenlehre mit der Aristotelischen Philosophie zu setzen wufste, auch in Byzanz jene der abendländischen in so vielen Stücken ähnliche Scholastik entstanden, von der auch Nikolaos von Methone sich nicht frei zeigt. Auch er verwendet in ausgedehnter Weise Aristotelische Begriffe und dialektische Wendungen.¹⁾ Was ihm vom Platonismus anhaftet, ist auf seine eingehende Beschäftigung mit Gregorios von Nazianz und Dionysios zurückzuführen. Die obige Stelle konnte daher von den geistesträgen Zeitgenossen, wenn anders sie ein so umfangreiches Werk wie die „Widerlegung des Proklos“, das doch dem Verständnis gar nicht unbedeutende Schwierigkeiten bot, wirklich lasen, nur ebenso wie die auffallenden Erklärungen der Einleitung übersehen oder umgedeutet oder dem frommen Verehrer der Platonischen Kirchenväter zu gute gehalten werden. Von den Ideen Platos weiß auch Nikolaos in seiner Streitschrift gegen Soterichos (Bibl. eccl. S. 321 ff.), aber für ihn ist die Ideenlehre durch Aristoteles längst widerlegt (a. a. S. 324): *Ἀλλὰ ταύτην τὴν Πλάτωνος δόξαν ἀρνούμενος ἀνέτρεψεν ὁ μετ' ἐκείνου εὐθύς τῷ χρόνῳ περιττός τὴν σοφίαν Ἀριστοτέλης, ὃς καὶ τερετίσματα τοὺς περὶ τῶν ἰδεῶν τούτων λόγους τοῦ Πλάτωνος εὐστόχως ὠνόμασεν, ὡς μηδὲν πρὸς κατάληψιν τοῦ ὄντος συντείνοντας, μηδὲ ψόφων κενῶν καὶ πρὸς ἀρμονίαν ἀσυντελῶν διαφέροντας.*

In gleicher Weise über das Mittelalter hinaus führt eine Bemerkung in der Widerlegung des 41. Kapitels des Proklos (S. 67). Dieser sagt: „Alles aber, was in einem andern ist, wird bloß von einem andern ins Dasein geführt (*παράγεται*). Alles aber, was in sich selbst ist, ist selbständig (*αὐθυπόστατος*).“ Dem Gegner (wieder *ὁ σοφὸς ὄντος*) wirft der Schriftsteller vor, daß er den Begriff des Zeugens und ins Dasein-Führens unterschiedslos als gleichbedeutend fasse und das Vorhandensein selbsterzeugter und für sich bestehender Wesen behaupte, diese mit den Namen der vielen, wesenlosen Götter bezeichnend (*ταῦτα λέγων τοὺς πολλοὺς καὶ μὴ ὄντας θεούς*). Er selbst (*ἡμεῖς δέ*) entwickelt ihm als Überzeugung der Christen aus jenen seinen Sätzen die Trinitätslehre und schließt diese Darlegung mit den Worten: „So ver-

1) Vgl. u. a. Demetrak. Bibl. eccl. S. 208. Byz. Zeitschr. I, S. 473.

ehren wir unerschütterlich die Einheit und die Dreiheit und meiden die Vielgötterei“ (*Οὕτω καὶ τὸ ἐν ἀσφαλῶς καὶ τὰ τρία σέβουμεν καὶ τὴν πολυθεΐαν ἀποτροπέμεθα*). Im 12. Jahrhundert war eine solche Erklärung völlig gegenstandslos. Die Worte weisen uns in eine Zeit, wo das Christentum noch dem Heidentum als einer lebendigen Macht gegenüberstand.

Verläuft so die Verhandlung des christlichen mit dem heidnischen Philosophen in den geschilderten Formen (*ὁ σοφός* oder blofs *οὗτος* und *ἡμεῖς*) in einer Weise, die an keiner Stelle über den Rahmen des christlichen Altertums hinausführt, so findet sich auch ausserhalb des genannten Gegensatzes der Gegner allein an zahlreichen Stellen mit dem hinweisenden Fürwort (*οὗτος*) bezeichnet.¹⁾ Ich hebe von diesen nur diejenigen hervor, wo demselben, wohlgemerkt immer im Präsens, vorgeworfen wird, er erwecke den Schein, als wolle er andres sagen, andres meinen (S. 28: *ἔοικεν ὁ σοφός ἄλλο βουλόμενος εἰπεῖν, ἄλλο λέγειν*), oder er widerlege sich selbst in seiner thörichten Weisheit (S. 27: *οὕτως ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ σοφοῦ, οὕτως οὗτος αὐτὸς ἐαντὸν ἀνατρέπει*), und zwar, wie es mehrfach heisst, ehe dafs er, der Platonische Theologe (S. 52: *ὁ πλατωνικὸς θεολόγος*), es merke, unversehens (S. 142: *λέληθε δὲ ὁ σοφός αὐτὸς ἐαντὸν ἀνατρέπων*), so dafs er gezwungen werde, uns (d. h. den Christen) zuzustimmen (*οὕτως ἡμῖν συμφωνεῖν ἀναγκάζεται* S. 91). Trotz seiner der christlichen Auffassung sich nähernden nachdrücklichen Betonung der Einheit setzt Proklos in seiner blinden Liebe zur Vielgötterei die Ehre der Gottheit herab (S. 204: *προῦν δὲ καὶ μέχρι σωμάτων τὸ θεῖον κατασπᾶ σέβας. οὕτως εἶχεν ἀπλήστως τοῦ τῆς πολυθεΐας ἔρωτος, καίτοι τὸ ἐν πρεσβεύειν ἐπαγγελλόμενος καὶ μίαν εἶναι τὴν πάντων ἀρχὴν ἔστιν ὅπου ἀποφηνάμενος*). Ja, dem Bestreiter des Proklos scheint der gefeierte Weise über die göttlichen Dinge wie über nackte Zahlen nach der Weise der Pythagoreer-Sekte gesinnt zu sein (S. 83: *Ἔοικε δὲ καί, ὡς περὶ ψιλῶν ἀριθμῶν, ὁ σοφός οὗτος περὶ τῶν θεῶν διανοεῖσθαι κατὰ τὴν αἴρεσιν τῶν Πυθαγορείων*). Weist das nicht schon auf Gleichzeitigkeit beider Schriftsteller, auf eine Zeit, wo es noch Pythagoreer gab, ja Proklos selbst mit seines Lehrers Plutarchos Enkel in Athen, Archiadas, durch ein Pythagoreisches Freundschaftsband auf das engste verbunden war?²⁾ Und noch mehr jene Stelle, wo der Gegner des Philosophen Ansichten über das Seiende, den Urstoff und die Ideen im Widerspruch stehend erklärt mit den Lehrsätzen aller

1) Vgl. S. 7. 27. 41. 43. 46. 51. 66. 67. 68. 71. 94. 118. 133. 152. 164.

2) Marini Vita Procli XVII, p. 41.

Weisen, ja des Platon selbst, dessen Nachfolger zu sein er sich rühmt: ὁ τοῖς πάντων τῶν σοφῶν δόγμασιν ἡναντίαται καὶ αὐτοῦ Πλάτωνος, οὐ διάδοχος οὗτος εἶναι ἀρχεῖ (S. 96)? Hier erscheinen, wie mich bedünken will, beide Schriftsteller als unmittelbare Zeitgenossen, Proklos ist noch Vorsteher der athenischen Philosophenschule, er rühmt sich der Platonischen Nachfolgerschaft.

Dieser Eindruck der unmittelbaren Zeitgenossenschaft wird noch erheblich verstärkt durch eine besondere Art der Verhandlung mit dem Gegner.

Die Widerlegung des 7. Kapitels (Über das ins Dasein Führende und das ins Dasein Geführte), in welchem Proklos, wie vorher erwähnt, als ὁ σοφὸς οὗτος erscheint (S. 15), beschließt der Schriftsteller, indem er sich unmittelbar an diesen mit der Frage wendet (S. 16): „Bist du deinem Vater nicht der Natur nach gleich, aber zugleich auch ungleich? Denn er hat dich ja gezeugt, nicht du aber ihn; vielleicht bist du jedoch in allen anderen Dingen, aufser in jenem Stücke, ihm gleich. Die natürliche Gleichheit mit deinem Vater ist dir damit entschwunden; drum höre künftig auf, dergleichen Trugschlüsse gegen dich selbst zu schmieden.“ Auch wenn jemand diese lebendige Inanspruchnahme des Gegners auf das Vorbild des von dem Proklos-Bestreiter sehr genau gekannten Gregorios von Nazianz zurückführen wollte, der an einer bekannten Stelle ganz ähnlich sich mit Eunomios auseinandersetzt¹⁾, so würde dieser Vergleich uns doch lehren, dafs es sich in beiden Fällen um einen lebendigen, zeitgenössischen Gegner handelt, der bekämpft wird. Und das ist richtig; hören wir weiter.

„Jede Vielheit von Einheiten“, so beginnt Proklos in dem sehr kurzen 164. Kapitel, „an welcher von jeder unteilnehmbaren Seele teilgenommen wird, ist überweltlich.“ — „Wenn die unteilnehmbare Seele“, lautet die Entgegnung (S. 182), „eine ist, weisester Proklos, wie kannst du von vielen den Ausdruck jede gebrauchen? Siehe, damit entschwindet dir unter den Händen das Ergebnis der 22. Untersuchung.“ Dies lebhaftere Eindringen auf den Gegner in der zweiten Person (z. B. S. 19. 20. 69. 98. 99, S. 200: ποῦ δὲ τάττεις, ὦ σοφώτατε σύ), mit Nennung des Namens (z. B. S. 146: πῶς φησ, ὦ Πρόκλε), wechselt in geschickter Weise mit der Darstellung in der dritten Person (ὁ φιλόσοφος οὗτος oder blofs οὗτος), während die Wider-

1) Gregor. Nazianz. Or. XXIX, p. 527: σὺ δὲ αὐτὸς ὁ λέγων εὐχερῶς ὅτι ἂν θέλης, ἐκ θέλοντος ὑπέστης τοῦ σοῦ πατρὸς ἢ μὴ θέλοντος; εἰ μὲν γὰρ ἐξ οὐ θέλοντος, τετυράννηται. τῆς βίας! καὶ τίς ὁ τυραννήσας αὐτόν; οὐ γὰρ δὴ τὴν φύσιν ἔρεις, ἐκείνη γὰρ ἔχει καὶ τὸ σωφρονεῖν. εἰ δὲ θέλοντος, ἀπόλωλέ σοι δι' ὀλίγας συλλαβὰς ὁ πατήρ. θελήσῃς γὰρ νόος, ἀλλ' οὐ πατὴρ ἀναπέφηνας.

legung meist mit dem die gesamten Christen zusammenfassenden „wir“ (*ἡμεῖς*) vorgeht. „Wenn“ — so behauptete Proklos im 123. Kapitel — „das Göttliche unaussprechlich und unerkennbar ist“: „woher“ — so versetzt der Gegner (S. 151) — „weist und behauptest du denn, daß sein Dasein die Güte, seine Macht aber nur einfach ist . . . In dem Grade bist du von Sinnen (*σὺ μὲν οὕτως ἀπονεύουσαι*), wir aber, der menschlichen Schwäche uns bewußt und der Schranken unserer Erkenntnis, bekennen von Gott in jeder Hinsicht, nach Dasein, Macht und Wirksamkeit, seine Unaussprechlichkeit und Unerkennbarkeit“ usw. Das 71. Kapitel des Proklos begrüßt der Gegner mit den Worten (S. 94): „Du sprichst in Rätseln.“ Er widerlegt besonders die Ansicht des Proklos, daß das, was in höherem Grade ganze und höhere Ordnung hat, von dem zu einem Teil Gehörigen und darum Geringeren Einstrahlungen erfahre, und folgert ihm dann also: „Ursache solcher Ungereimtheiten ist dir deine Behauptung von der Vielheit als Ursache und daß manches andre in höherem Grade Ursache von andrem sei. Denn wenn du das Eine als Ursache nähmest, so würdest du den Grundsatz aufstellen müssen, daß alles von diesem ausgeht, und würdest nichts andres als Grundlage eines andren annehmen und würdest mit uns bekennen, daß alles von jenem, ein jedes nach dem Maße seiner Fassungskraft, Einstrahlungen erfahre“ usw. Wie lebhaft die Verhandlung gelegentlich, zwischen ich und du, geführt wird, veranschauliche endlich noch folgende Stelle aus der Widerlegung des 59. Kapitels (S. 81/82): *τὰ μὴ καθ' ἑαυτὰ ὑφ' ἑστώτα, πῶς συντάξω τοῖς οὐσίην, οὐ συνορῶ. τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὡς ἂν σὺ φαίης, νοούμενα (εἶναι γὰρ δεῖ τὸ ὄν οὐ μὴ εἶναι. σὺ δ' οἰκοθεν ἀναπλάττων ταῦτα, οὐκ ἀξιόλογός μοι λογίζῃ δημιουργός) οὐκ οὐκ οὐδὲ τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς, οὐδὲ τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος, οὐδ' ἄλλο τι ἄλλου παρακτικὸν αἰτιον εἶναι σύμφημί σοι, ἀλλὰ πάντων αἰτιον οἶδα τὸν ἕνα ἐν τριάδι θεόν.* So lebendige Auseinandersetzungen sind aus Jahrhunderte langer Entfernung einem längst zu den Toten geworfenen Gegner gegenüber völlig unverständlich und nach Inhalt wie Form unmöglich. Der Bestreiter des Proklos ist dessen Zeitgenosse. Wenn ich aufer dem zuvor genannten Nazianzener Gregorios noch ein ähnliches, gleichfalls dem kirchlichen Altertum entnommenes Beispiel anführen sollte, so könnte ich auf Apollinarios von Laodicea verweisen, aus dessen „Widerlegung des Eunomios“ (*Ἀντιρρητικός κατ' Εὐνομίου*) die Zeitgenossenschaft beider Männer ebenfalls deutlich ersichtlich ist.¹⁾

1) Vgl. meinen „Apollinarios von Laodicea“ (Leipzig 1892), S. 214, 7. 10. 222, 6. 226, 30, besonders in der Wendung *κἂν Εὐνόμιος μὴ θείη* S. 222, 12.

Waren in den vorangehenden Beispielen hauptsächlich die Personen der beiden Gegner, nur beiläufig die von ihnen vertretene Sache, herangezogen zu dem Nachweise, daß beide gleichzeitig lebten und in der vorliegenden Schrift der lebendige Kampf der Geister des 5. Jahrhunderts sich vor unseren Augen entwickelt, so wird dieser ein noch weit mehr überzeugender werden, wenn wir den behandelten Sachen in einigen durch das ganze Werk zerstreuten und mit den zuvor genannten und besprochenen Stellen eng verknüpften Stücken näher treten.¹⁾

Wenn der Bestreiter des Proklos in der Widerlegung des 99. Kapitels (S. 124), ebenso wie er es in dem zu Anfang mitgetheilten Eingang der Schrift gethan, seine Zeitgenossen, als Verehrer der Trinität, vor dessen bestrickenden Schlusfolgerungen warnt, um nicht der Arianischen Ketzerei zu verfallen²⁾, so paßt das selbstverständlich ebensowenig wie jene Eingangsstelle auf das 12. Jahrhundert. Die Warnung ist vielmehr nur im kirchlichen Altertum, d. h. gerade im 5. Jahrhundert, wohlberechtigt, wo der Arianismus, besonders in den großen Germanenstämmen, den Gothen und Vandalen, die damals das römische Reich in seinen Grundfesten erschütterten, noch eine lebendige Macht war.

Wiederum im Mittelalter ist eine Anschauung von den Dämonen, wie sie unsre Schrift an mehreren Stellen zeigt, völlig unmöglich. Das im Kampf mit dem Christentum untergehende Heidentum dagegen flieht zu diesem elenden Rest althellenischer Götterherrlichkeit, die Volksvorstellung und der Aberglaube haften fest an diesen Wahngebilden.³⁾ Der Streit um diese Sache hallt in unserer Schrift wieder, ein sicheres Zeichen, daß wir hier den Zeitgenossen des Proklos hören. „Den unkörperlichen Dämonen“, sagt er S. 33, „ist es nicht gestattet, nachdem sie einmal von dem Guten abgefallen und aus ihrer ursprüng-

1) Vgl. u. a. auch S. 14. 56. 107. 148. 157. 167. 179. 204. 206. 209.

2) S. 124: Ἄλλὰ σὺ μὴ συναρπασθῆς, ὁ τῆς τριάδος προσκυνητής, τοῖς τοιοῦτοις λόγοις, ἵνα μὴ πρὸς τὴν Ἀρειανὴν ὀλισθήσῃς αἴρεσιν.

3) Marci Diac. Vita Porph. episc. Gaz. edd. soc. phil. Bonn. sodales (Leipzig 1895), 60, S. 50, 7: ἀλλὰ καὶ τινες τῶν εἰδωλοκρατῶν, μὴ φέροντες τὰς συμφορὰς τῶν χαλεπῶν συνοικειῶν ὧν ἐπετράπησαν κατὰ κέλυσιν τοῦ δαίμονος τῆς Ἀφροδίτης, ἀγανακτοῦντες ἐξωμολογήσαντο τὴν ἀπάτην. καὶ γὰρ τοιοῦτοι τυγχάνουσι οἱ δαίμονες εἰς τὸ ἀπατᾶν καὶ μηδὲν ὄλωσ ἀληθὲς λέγειν· ὅτε γὰρ ἔνεστιν αὐτοῖς τὸ βέβαιον εἰδέναι, ἀλλ' ἐξ εἰκότων φαντάζειν τοὺς καταδεδουλωμένους αὐτοῖς προσποιῶνται. πῶς γὰρ δύναται ἀληθεύειν οἱ τῆς ἀληθείας ἐκπεπρωότες; εἰ δὲ καὶ ἐπιτύχουσι εἰς τινα μαντευόμενοι, ἀπὸ συμβάντος τοῦτο γίνεται, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων συμβαίνει πολλάκις τιὰ προειπεῖν ἔνεκεν πράγματος καὶ ἀπὸ συμβάντος γενέσθαι. εἰς τὰς οὖν ἐπιτυχίας τὰς σπανίως γινομένας ἀπὸ συμβάντος θαυμάζομεν, τὰς δὲ ἀποτυχίας τὰς συνεχῶς γινομένας σιωπῶμεν. τούτῳ μὲν περὶ δαιμόνων καὶ τῆς πλάνης αὐτῶν.

lichen Natur herausgeraten sind, sich wieder zu sich selbst zu wenden, und zwar zumeist gerade deswegen, weil sie unkörperlich sind und nicht, wie wir, einen sie zur Sünde verlockenden Leib haben, sondern ganz und gar selbst sich Urheber des Bösen sind. Uns vielmehr unterstützen bei der Rückkehr zum Besseren die himmlischen Geister (*of θεῶν νόες*), indem sie selbst menschenliebend sind und dem göttlichen Willen gehorchen.“ „Satanas und die mit ihm abgefallenen Dämonen“ — heisst es an einer anderen Stelle, S. 35 — „sind zwar von Gott ausgegangen, indem sie von ihm ihr Wesen haben; nachdem sie sich aber zum selbstgewählten Bösen gewandt, wollen sie nicht mehr zu Gott oder zum Guten zurückkehren, sondern bleiben beständig im Bösen, zu dem sie sich abgewandt haben.“ Der in erster Linie stehende und mit Proklos verbündete Dämon (*ὁ πρωτοστάτης αὐτοῦ καὶ σύμμαχος δαίμων*) hat nach des Gegners Meinung (S. 143) — der, wie der Übersetzer Vulcanius meint, wohl an das Sokratische Daimonion gedacht hat — es verschuldet, daß Proklos unvermerkt in den äufsersten Wahnsinn geraten (*εἰς τὴν ἐσχάτην ἀπόνοιαν ἐξωλισθησε*), ja zu dem widersinnigen Satz gekommen ist, die Erkenntnis seiner Götter (*τῶν κατ' αὐτόν θεῶν*) für verborgen und unfasbar zu erklären, ihre Seinsweise oder ihr Wesen aber als erfafsbar zu bestimmen. „Wir nicht also“ usw. Auch hier also wieder zeitgenössische Verhandlung.

Es würde zu weit führen, wenn ich die zahlreichen Stellen mitteilen wollte, in denen der Schriftsteller die Vielgötterei der Hellenen als eine ihm noch lebendig gegenüberstehende Geistesmacht nachdrücklich bekämpft. Beschränken wir uns auf eine schickliche Auswahl.¹⁾

Im 5. Kapitel handelt Proklos von der auf das Eine als Zweites folgenden Vielheit. Die einzelnen Sätze von rein philosophischem Gehalt und in ihrer Gesamtheit für eine Widerlegung nichts weniger als leicht fafsbar, geben dem Gegner besonders in der Schlufsfassung, das Ureine sei das Erste und jegliche Vielheit stamme aus dem Ureinen (*τὸ αὐτοὲν εἶναι πρῶτον καὶ πᾶν πλήθος ἀπὸ τοῦ αὐτοενός*), zu der Bemerkung Anlaß (S. 13): „Auch dies ficht uns gar nicht an (*ἀλλὰ καὶ ταῦτα οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*), da wir glauben, die mit der Dreiheit sich deckende Einheit sei an sich das Ureine, und dieses bestehe vor jedem Einzelnen und der Vielheit, die einander widerstreiten, ja sei vielmehr dessen Wesen und jedes weitere Reden darüber überflüssiges Geschwätz.“ Der ganze Inhalt der Widerlegung jenes 5. Kapitels des Proklos ist nur in der Zeit des lebendigen Kampfes verständlich, wo die philosophischen Grundlagen des trinitarischen Glaubens erst verhältnismäfsig

1) Vgl. u. a. auch S. 88. 122. 143. 157. 176.

junger kirchlicher Lehrbesitzstand waren. Die vielen Götter der Hellenen (*οἱ πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων θεοί*) sind dem Gegner des Proklos Gegenstand unermüdlichen Kampfes, der im 12. Jahrhundert längst verstummt war, im 5. Jahrhundert aber noch mit Erbitterung geführt wurde. „Die vielen Götter“, sagt er (S. 26), „sofern sie viele sind, trennen sich in dieser Hinsicht sowohl von dem Einen wie von einander; sofern sie sich aber trennen, insoweit haben sie keinen Anteil an dem Einen und fallen vom Guten ab, sind also nicht einfach gut. Sofern sie aber nicht gut sind, sind sie auch böse, als welche, wie wir wissen, ja die Dämonen aus guten Wesen vorsätzlich böse geworden sind.“ „So verehren wir“, heisst es S. 67, „unerschütterlich sowohl die Einheit wie die Dreiheit (hier τὸ ἓν — καὶ τὰ τρία) und meiden die Vielgötterei (τὴν πολυθεϊαν ἀποτρεπέμεθα).“ Aus Proklos' 58. Kapitel, welches ein zusammengesetzteres Wesen von alledem behauptet, das von mehreren Ursächlichen ins Dasein geführt wird (*πᾶν ἕρα τὸ ὑπὸ πλείονων αἰτίων παραγόμενον συνθετώτερον*), folgert der Gegner sofort (S. 80): „Daher hat die Vielgötterei Ausgang und Fortgang genommen. Denn wenn viele Ursächliche vorhanden sind, dann auch viele Götter. Wir aber verehren einen Gott und preisen das Eine als Ursache alles Seienden, des einfachen sowohl als des zusammengesetzten.“ „O über die vielen Götter“, ruft er entrüstet über die Sätze des 136. Kapitels (S. 161), „o über die in höherem Grade Ganzen, o insbesondere über die Geteilten, o über die Näheren, o über die Ferneren! So siehe doch, wie der Philosoph überall auf körperliche Vorstellungen gerät!“ „Wir haben ein für allemal der Vielgötterei entsagt“ (*ἡμῖν ἅπαξ τῆς πολυθεϊας ἀπειρημένης*) heisst es S. 175. Und wir verstehen es, wenn der Gegner des Proklos diesem und seinen Gesinnungsgenossen (S. 209: *τοῦ σοφοῦ τούτου καὶ τῶν, ὅσοι κατὰ τοῦτον πᾶσαν ψυχὴν ἀσώματου οὐσίαν εἶναι καὶ χωριστὴν σώματος, τουτέστι λογικὴν τε καὶ νοερὰν, δογματίζουσιν*) vorwirft (S. 85), daß sie gegen die so klare und allgemein anerkannte Wahrheit absichtlich sich stumpf und unempfindlich verhielten (*τοῖς . . . πρὸς φανερὰν οὕτω καὶ ὁμολογουμένην ἀλήθειαν ἔκουσίως τυφλώττουσιν*). So kann nur ein wirklicher Zeitgenosse dem gegen den Siegeszug des Christentums mit einer letzten philosophischen Kraftanstrengung trotzig sich auflehnenen Heidentum entgegengetreten sein. Wir stehen in allen diesen Stellen, die ich aus der Fülle derselben, wie sie das ganze Werk durchziehen, ausgewählt, unmittelbar auf dem Kampfesboden des 5. Jahrhunderts. Und von diesem Sachverhältnis aus erhalten nunmehr die Ausdrücke „unser Glaube“ (*ἡ καθ' ἡμᾶς πίστις* S. 6. 10. 44, *τὰ ἡμέτερα* S. 116), „unsere Theologen“ (*οἱ καθ' ἡμᾶς θεολόγοι* besonders S. 193, vgl. S. 63, 107), „unsere Kirche“

(ἡ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησία S. 72), „unsere Trinität“ (ἡ καθ' ἡμᾶς τριάς S. 144) oder „unser dreieiniger Gott, der nicht einer der vielen ist“ (ὁ καθ' ἡμᾶς εἷς ἐν τριάδι θεὸς οὐ τῶν πολλῶν εἷς), erst ihr gebührendes Licht: sie haben in ihrer eigentümlichen Fassung ihr gutes Recht im 5. Jahrhundert, nicht aber im 12. Jahrhundert, wo der Gegner, dem gegenüber sie gerade so gefasst sind, nicht mehr vorhanden ist.

Ich denke, meine Ausführungen werden jeden unbefangenen Leser dahin gebracht haben, meiner schon auf Grund der einen, an den Anfang gestellten schwerwiegenden Tatsache ausgesprochenen Überzeugung beizutreten, daß die von Nikolaos von Methone fälschlich mit seinem Namen versehene „Widerlegung des Proklos“ von Anfang bis zu Ende dasjenige Werk des Prokopios von Gaza ist, von dem uns bei Mai (a. a. O.) ein so wichtiges Bruchstück mitgeteilt ist.

Achten wir nunmehr auf gewisse Anführungen von Gewährsmännern, aus denen wir auf den Verfasser und die Zeit, wann er schrieb, wie ich meine, wertvolle Schlüsse werden ziehen können.

Der Mann des Altertums, der in Platonischen Gedanken und Wendungen lebt und webt, dem Sokrates, des Sophroniskos Sohn (S. 177), noch eine geläufige Bezeichnung ist, giebt sich auch in der Äußerlichkeit kund, daß er Sokrates und Platon als Beispiele verwendet (S. 89), die der Art und Gattung nach dasselbe, nämlich Mensch und lebendes Wesen, der Zahl nach jedoch von einander verschieden sind. An die Stelle derselben sind, wohl nach des Nazianzeners Gregorios Vorgang (Orat. XXXI, 19, p. 568), in späteren Jahrhunderten Petrus und Paulus getreten. Jene beiden Alten in dieser Weise zur logischen Veranschaulichung heranzuziehen, konnte im 12. Jahrhundert, wo Platon kirchlicherseits geächtet war, niemand einfallen. Nikolaos von Methone insbesondere verwendet in gleicher Weise, und zwar mit Benutzung Aristotelischer Begriffe, Petrus und Paulus.¹⁾

Bei der Widerlegung des Platonischen Satzes von der Ewigkeit der Welt wirft der Verfasser Proklos Übereinstimmung mit der Lehre der Manichäer vor, die zwei Grundursachen annehmen, Gott und den Urstoff. „Diese Ketzerei“, sagt er (S. 72), „verabscheut nicht nur unsere Kirche (ἡ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησία), sondern auch diejenigen hellenischen Weisen, die sich besonders um die Wahrheit gekümmert haben.“ Hier würde man an philosophische Gegner des Manichäismus denken dürfen, etwa an den Platoniker Alexander von Lykopolis, dessen Schrift gegen die Manichäer uns erst jetzt wieder eigentlich zugänglich geworden ist.

1) Demetrakopulos' Biblioth. eccles. S. 208.

Von besonderem Werte ist der Hinweis auf Jamblichos und seine Fassung der Seelenwanderungslehre. Proklos setzt sich in dieser Beziehung, sagt sein Bestreiter (S. 205), „nicht allein mit den Unsrigen (d. h. den Christen), sondern auch mit den Anhängern des hellenischen Irrtums in Widerspruch, und zwar am meisten mit Jamblichos, der die Widersinnigkeit der Lehre, daß eine Seelenwanderung (*μετεμψυχώσεως*) von Menschen in vernunftlose Tiere und von diesen in Menschen stattfindet, der Platonischen Denkart für unwürdig erachtete und darum dieselbe sinnbildlich zu erklären versuchte in der Art, daß er durch die Tiere die sittlichen Wesenseigenschaften angedeutet hat, wie durch den Löwen die Wildheit, durch den Wolf die Raubsucht, durch den Esel die Geilheit und durch andere ähnliches; vernünftige Seelen wanderten demnach von Menschen zu Menschen, unvernünftige aber von Unvernünftigen zu Unvernünftigen“ u. s. w.¹⁾ Wer sind die christlichen Schriftsteller, die hier Proklos' Bestreiter in dieser wunderbaren Frage auch als Gegner der von jenem vertretenen Lehre von der *μετενσωμάτωσις* meint? Gregorios von Nazianz, dessen theologische Weisheit er so oft in Anspruch nimmt, kommt auf jene Frage nur ganz beiläufig zu sprechen, so daß er nicht gemeint sein kann.²⁾ Wohl aber dürfte jener Hinweis auf den christlichen Platoniker Nemesios, den Zeitgenossen des Nazianzeners und des Apollinarios, passen. Dieser redet nicht nur ebenso wie die obige Stelle von dem Widerspruch des Jamblichos gegen die älteren, eine wirkliche *μετενσωμάτωσις* lehrenden Philosophen und der Besonderheit seiner Fassung der Lehre mit Berufung auf eine Schrift, in deren Titel schon seine Meinung zum Ausdruck kommt (*ὅτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ζῶα ἄλογα, οὐδὲ ἀπὸ ζῶων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται, ἀλλὰ ἀπὸ ζῶων εἰς ζῶα καὶ ἀπὸ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους*), sondern er knüpft auch — und darauf kommt es hier an — unmittelbar daran sein zustimmendes Urteil: *καὶ μοι δοκεῖ μᾶλλον οὗτος ἔνεκα τούτου καλῶς*

1) S. 206: *Ἰάμβλιχον, ὃς τὴν ἀλογίαν τοῦ δόγματος τῆς ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ἄλογα ζῶα καὶ ἀπ' ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους μετεμψυχώσεως, ἀναξίαν τῆς πλατωνικῆς διανοίας κρίνων, ἀλληγορικῶς ταύτην αὐτὸν εἰσάγοντα πειρᾶται δεικνύσαι, τὰ ἥδη δηλαδὴ διὰ τῶν ζῶων παρεμφαίνοντα, ὡς διὰ μὲν τοῦ λέοντος τὸ θυμῶδες, διὰ τοῦ λόκου δὲ τὸ ἀρπακτικόν, διὰ δὲ τῶν ὄνων τὸ πρὸς λαγνεῖαν κατάφορον, καὶ διὰ τῶν ἄλλων ὁμοίως τὰ παρακλήσια, ὅθεν καὶ τὰς μὲν λογικὰς ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους μεταχωρεῖν, τὰς δὲ ἀλόγους ἐξ ἀλόγων εἰς ἄλογα, εἶναι δὲ καὶ κατ' εἶδος ἕκαστον ζῶον ψυχῆς εἶδος κατάλληλον, ὡς διαφόρων οὐσῶν τῶν ψυχῶν κατὰ εἶδη, πρὸς ἕκαστον εἶδος οἰκεῖον καὶ τὸ σῶμα διαπεπλάσθαι.*

2) Gregor. Nazianz. Or. XXVII, 10, p. 494: *Βάλλε μοι Πλάτωνος τὰς ἰδέας καὶ τὰς μετενσωματώσεις καὶ περιόδους τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὰς ἀναμνήσεις καὶ τοὺς οὐ καλοὺς διὰ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ ψυχῆν ἔρωτας.*

κατεστοχᾶσθαι μὴ μόνον τῆς Πλάτωνος γνώμης, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀληθείας αὐτῆς, ὡς ἔστιν ἐκ πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων ἐπιδειξαι, μάλιστα δὲ ἐκ τούτων (folgt ein längerer Beweis für seine Auffassung der Sache).¹⁾ — Es bedarf nach allem Vorhergehenden keines besonderen Hinweises darauf, daß in der obigen Stelle wieder der Zeitgenosse des Proklos unmittelbar zu uns redet.

Daß in den gegen Proklos gerichteten theologischen Erörterungen mehrfach die Namen und Lehren des Areios (S. 24. 56), Sabellios (S. 23), Nestorios (S. 56. 57) auftauchen, ist selbstverständlich; zwei andere sind vielleicht beachtenswerter, Basileios und Origenes. Der Verfasser beruft sich (S. 97) auf Basileios' Erklärung der Schöpfungsgeschichte, erwähnt mehrmals Moses Bericht (S. 103. 107) und giebt (S. 99) eine ausführlichere, von philosophischen Gesichtspunkten in Ausdruck und Auffassung bestimmte Darstellung oder Auslegung des Mosaischen Berichts. Dies starke Hervortreten exegetischer Neigungen erscheint mir nicht zufällig. Denn gerade von Prokopios wissen wir, daß er sich um die Erklärung der Genesis, ja in besonders ausführlicher Weise des ganzen Oktateuchs durch umfassende Berücksichtigung der besten ihm zugänglichen Exegeten sehr eifrig bemüht und uns exegetische Werke hinterlassen hat, auf deren allgemeine Bedeutung sowohl wie ihre Abhängigkeit von Philon und Origenes jüngst P. Wendland²⁾ nachdrücklich aufmerksam gemacht hat. Die überraschendste Entdeckung desselben war die, „daß ein beträchtlicher Teil der nur armenisch erhaltenen Quaestiones (des Philon) freilich teilweise nur in lateinischer Übersetzung bereits längst gedruckt, aber doch noch unerkant und vergraben im Kommentare des Prokopios von Gaza vorlag“ (S. V). Diese nach mehreren Richtungen hin sehr ergebnisreiche Quellenuntersuchung Wendlands (III. Abt. S. 29—105) ist u. a. auch besonders lehrreich hinsichtlich Prokopios' Genesiskommentars, der, bisher unbeachtet in einem mit großer Sorgfalt auf Pergament geschriebenen, dem 11. Jahrhundert angehörigen Cod. Aug., jetzt in München, Nr. 358, erhalten ist. Vielleicht fällt von da bei genauerem Zusehen auch einiges Licht auf die oben angeführte Stelle unserer Schrift (S. 99).

Auf des Verfassers Bekanntschaft mit Origenes war eben schon hingewiesen. Zweimal erwähnt er die Lehre desselben von der Wiederbringung aller Dinge (*ἀποκατάστασις πάντων*), auch der Dämonen

1) Nemesius, de natura hominis ed. Matthaei, S. 117. 118.

2) Neu entdeckte Fragmente Philos (Berlin 1891). Vgl. S. 45 und S. 109 ff. und meine Anzeige des Werkes in der Wochenschr. f. klass. Philol. 1891, Nr. 44, Sp. 1206—1209.

(S. 188). An letzterer Stelle knüpft er an ein schon S. 36 benutztes Wort des Nazianzeners an. „Ich wollte wohl behaupten“, sagt dieser (Orat. XXXVIII, 9, p. 668 und Orat. XLV, 5, p. 849), „dafs die Engel unbewegbar zum Bösen wären und allein Trieb zum Guten hätten; aber es bestimmt mich das Beispiel dessen, der wegen seines Lichtes Lucifer hiefs, dann aber wegen seines Übermutes zur Finsternis wurde, sie nicht für unbewegbar, sondern nur für schwerbewegbar zum Bösen zu halten.“ — „Gleichwohl aber“, lautet des Proklosbestreiters Schlufs, „ist auch diese ihre Bewegung eine überzeitliche und ewige. Hierdurch wird auch die nach Origenes eintretende Wiederbringung (τῶν δαιμόνων ἀποκατάστασις) widerlegt.“ Die andre Erwähnung des Origenes schliesst sich unmittelbar an die zuvor angeführte Stelle vom Falle des Satans und der Dämonen (S. 55). „Origenes aber entnahm daher“, heifst es, „den Anlafs zu der ihm eigenen Ketzerei und lehrte die allgemeine Wiederbringung. Das ist jener Satz des Proklos (Kap. 31): Alles, was seiner Wesenheit nach von einem ausgeht, wendet sich wieder zu dem zurück, von welchem es ausgeht.“¹⁾ Seit dem Jahre 394 galt Origenes in der Kirche des Ostens für einen Ketzer, als welcher er sowohl hier erscheint, wie in der bald folgenden Stelle (S. 56), wo der Verfasser die von den Ketzern seiner Zeit, den Arianern, Nestorianern und Origenisten, vertretenen Irrlehren, insbesondere der letzteren Lehre von der Umkehr oder Wiederbringung auf Proklos' schlimmen Vorgang zurückführt.²⁾ Im 12. Jahrhundert dachte man offenbar über Origenes schon ruhiger, wie aus Nikolaos von Methone hervorgeht, der in seiner Aufserung vielleicht einzig und allein von Prokopios in den angeführten Stellen abhängig ist.³⁾

Für die Abfassungszeit der Schrift ist natürlich aus dieser Stelle von dem Häretiker Origenes nichts zu entnehmen. Wir werden aber weiterschreitend solche treffen, die uns in Verbindung mit der Ortsfrage auch für die Zeitfrage nicht ohne Antwort lassen werden. Es unterliegt nicht dem geringsten Zweifel, dafs Prokopios, der, wenige Studienjahre in Alexandria abgerechnet, sein ganzes Leben lehrend und

1) S. 55: Ὁριγένης δὲ τὴν πρόφασιν ἐντεῦθεν λαβὼν τῆς οἰκείας αἰρέσεως ἐκ τοῦ συνθέσθαι πᾶν τὸ προῖδν ἀπὸ τινος ἐπιστρέφειν εἰς τὸ ἀπ' οὗ προήκται τὴν ἀποκατάστασιν ἰδογμάτισεν.

2) S. 58: ἐκ τοῦ σοφοῦ τούτου τὰς ἀφορμὰς τῶν αἰρέσεων οἱ αἰρετικοὶ λαμβάνουσι, τὴν ὕψειν Ἄρειος, ὡς ἤδη προσεσημεῖσται, καὶ τὴν ὁμοίωσιν Νεστόριος, ὡς καὶ Ὁριγένης τὴν ἐπιστροφὴν εἰκονεῖ ἀποκατάστασιν.

3) Nikolaos redet (Bibl. eccl. S. 320) von den bösen Geistern, οἷς καὶ τὸ πῦρ καὶ τὸ σκότος ἠτοίμασται τὸ ἐξώτερον, καὶ πᾶσα κόλασις αἰωνίαν λαχοῦσι τὴν ὑπαρξιν, αἰωνία συμπαραμένονσα. Οὕτως ἡ τοῦ Ὁριγένους διαπικτεῖ ἀποκατάστασις, καὶ ὁ θεὸς ἔσται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἀξίως μετὰ τῶν ὁσίων ὁσιος.

schreibend in seiner Vaterstadt Gaza zubrachte, auch dort seine „Widerlegung des Proklos“ geschrieben hat. Nun waren gerade in Palästina die Lehren und Schriften des Apollinarios von Laodicea ganz besonders bekannt und verbreitet, worauf ich wiederholt aufmerksam gemacht habe.¹⁾ Es ist darum nicht zu verwundern, dafs auch Prokopios, der in seinem Kommentar zum Hohenliede Apollinarios stark benutzte²⁾, sich mit der dogmatischen Darstellungsweise des Apollinarios vertraut zeigt. Denn auch nachdem die Kirche sich von dem grofsen Laodicener um seiner christologischen Sonderlehren willen abgewendet, blieben seine trinitarischen Schriften, die als Musterwerke der Rechtgläubigkeit galten, fort und fort, wenn auch unter fremder Aufschrift und zum Teil in einer gewissen zweckentsprechenden Bearbeitung, in Ansehn und Gebrauch, eine Thatsache, die ich in meinem „Apollinarios von Laodicea“ nach allen Richtungen hin bewiesen und klargestellt zu haben glaube. Ich setze folgende Stellen nebeneinander:

Apollinarios.

Antirrhet. contra Eunom. (S. 225, 15 meiner Ausgabe): Το ἐκ τινος τοίνυν ἢ δημιουργικῶς ἢ γεννητικῶς ἢ φυσικῶς ἐστὶν ἐξ αὐτοῦ, ὡς ἡ ἐνέργεια ἡμῶν ἐξ ἡμῶν, ἢ ὡς τὸ ἀπαύγασμα τοῦ ἡλίου ἐξ αὐτοῦ. — Dial. de s. Trinitate (S. 335, 24): καὶ οἱ ἄνθρωποι πρῶτον γινόμεθα δημιουργικῶς, εἰδ' οὕτως γεννώμεθα καταχρηστικῶς. „υἱοὺς γὰρ ἐγέννησα καὶ ὑψῶσα“ γέγραπται, οὐ φυσικῶς δηλονότι, ἀλλὰ καταχρηστικῶς. — De div. incarn. fragm. (S. 384, 12): Ἡ σὰρξ ἐτεροκίνητος οὕσα πάντως ὑπὸ τοῦ κινουντος καὶ ἄγοντος ὁποῖόν ποτε ἂν εἴη τοῦτο· καὶ οὐκ ἐντελὲς οὕσα ζῶον ἀφ' ἑαυτῆς. — Ibidem (S. 388, 27): εἰ δὲ μὴ ἐπι-

Prokopios.

S. 49: ἡμεῖς τὸ μὲν ὑφιστᾶν διχῶς λέγοντες, τὸ μὲν φυσικῶς, τὸ δὲ δημιουργικῶς· καὶ τὸ δημιουργικῶς ὑφιστᾶν ταῦτόν εἶναι τῷ παράγειν, τὸ δὲ κινῶν οὐ τὸ παράγειν μόνον δηλοῦν, ἀλλὰ καὶ τὸ μεταποιεῖν καὶ μετασκευάζειν κατὰ τὴν τοῦ κινῶντος βούλησιν· εἶναι δὲ τὰ πάντα παράγον, αὐτοκίνητα, τὰ ἕτεροκίνητα, καὶ δημιουργικῶς ὑφιστᾶν καὶ ὑποστάντα τηροῦν ἐστῶτα καὶ κινῶν, ὅτε βούλεται, τὸ ἐν αὐτό, τὴν μίαν πάντων ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, τὴν παρ' ἡμῶν σεβομένην τριάδα.

1) Vgl. u. a. meinen „Apollinarios von Laodicea“ (Leipzig 1892), S. 47.

2) Προκοπίου Χριστιανοῦ σοφιστοῦ Εἰς τὰ ἄσματα τῶν ἁσμάτων ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή bei Mai, Class. auct. e Vatican. codicibus edit. tom. IX (Rom 1837), S. 259. 261. 263. 266. 268. 288. 290. 308. 353. 382. 386. 390. 400. 403. 426. 430.

τελείται τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον ἐν τῷ αὐτοκινήτῳ νοῦ, ἐν τῇ ἑτεροκινήτῳ καὶ ὑπὸ τοῦ θείου νοῦ, ἐνεργουμένη σαρκὶ τελείται τὸ ἔργον, ὃ ἐστὶ λύσις ἁμαρτίας.

Die begriffliche Gedankenausprägung des Apollinarios ist für Prokopios augenscheinlich Vorbild und Muster gewesen; er hat sich ihrer frei zu seinen Zwecken bedient und kommt so u. a. auf die Trinität. Und in dieser Frage ist seine Abhängigkeit von dem Laodicener und dessen eigentümlichem Ausdrucke nicht zu verkennen.

Apollinarios.

De Trin. (S. 354, 21 meiner Ausgabe): ἡ δὲ τῆς οὐσίας δήλωσις τῇ θεὸς ὀνομασία σημαίνεται, ὡς εἶναι μὲν τὴν διαφορὰν τῷ πατρὶ πρὸς τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον, τὸ δὲ ταῦτόν κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον. ἡ γὰρ ὁ μὲν ἀγεννήτως ἔχει τὸ εἶναι, ὁ δὲ γεννητῶς, τὸ δὲ ἐκπορευτῶς, τὰ τῆς διαφορᾶς ἐπιθεωρεῖσθαι πέφυκεν. — Ibid. (S. 357, 31): ὁ μὲν γάρ, φῶς ἐκ φωτός, γεννητῶς ἐξέλαμψεν, τὸ δέ, φῶς μὲν ἐκ φωτός καὶ αὐτό, οὐ μὴν γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς προήλθεν. — Dial. de s. Trin. (meine Ausg. S. 258, 31): Ἀλλὰ τὰ μὲν ἐστὶν ἐκ τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ δημιουργικῶς· ὁ δὲ υἱὸς ἐκ τῆς ὑποστάσεως γεννητικῶς· τὸ δὲ πνεῦμα ἐκπορευτικῶς.

Prokopios.

S. 42: οὐ γὰρ τρεῖς θεοὺς λέγομεν, οὐδὲ τρία ἀπλῶς, τὰ πρῶτως ὄντα ἢ ὄντα· ὅτι μὴ δὲ τῷ εἶναι διαφέρουσι πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ πνεῦμα, ἀλλὰ τῷ πῶς εἶναι, ἡ ὁ μὲν ἀγεννήτως, ὁ δὲ γεννητῶς, τὸ δὲ ἐκπορευτῶς· εἰς δὲ τὰ τρία θεός. — S. 67: τὸν υἱὸν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς ὡς αἰτιατὰ προῆχθαι ὁμολογοῦμεν, οὐ δημιουργικῶς, οὐ παρακτικῶς, ἀλλ' ὑπερφῶς καὶ ὑπερουσίως, ὡς ὁμοούσιοι, τὸν μὲν γεννητῶς, τὸ δὲ ἐκπορευτῶς.

Zeigen diese Stellen ohne Frage Bekanntschaft und engen Zusammenhang mit der Lehrfassung des Apollinarios, so geht wieder aus anderen hervor, daß Prokopios mit seiner christologischen Überzeugung beim chalcidonensischen Bekenntnis stehen blieb. Nichts führt über diesen Zeitpunkt hinaus, nichts auch erinnert hier an Nikolaos von Methone, dem die gesamte Lehrentwicklung der griechischen Kirche des ausgehenden Altertums vorlag, in dessen Schriften sich infolgedessen fast alle Lehrbesonderheiten mit den Namen ihrer Urheber er-

wähnt finden. Zum Beweise für jene Beobachtung genügt es auf die Schlagworte hinzuweisen. Christus ward um unsertwillen Mensch, nahm unsere ganze Natur an, sagt Prokopios (S. 33), *καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέψας ἀσυγγύτως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως*, oder (S. 145): *ἀλλ' ἡμεῖς* (im Gegensatz zu der zuvor beleuchteten thörichten Weisheit der Hellenen) *τὰς τρεῖς τῆς μιᾶς θεότητος ὑποστάσεις, ἠνωμένας ἀσυγγύτως καὶ διακεκριμένας ἀχωρίστως, τηροῦντες, τὴν μίαν τῶν τριῶν τούτων, τὸν υἱὸν καὶ λόγον, φαμὲν τὴν ἡμετέραν προσλαβέσθαι φύσιν*. Noch ausgeprägter ist das Bekenntnis (S. 112): Jesus Christus blieb, was er war, vollkommener Gott, *ἀχώριστος τοῦ πατρὸς καὶ πνεύματος γέγονε καὶ ἄνθρωπος τέλειος, προσλαβὼν ὅλην ἡμῶν τὴν φύσιν καὶ ἐν ἑαυτῷ ὑποστήσας, ὡς εἶναι λοιπὸν μία ὑπόστασις ἐκ δύο τελείων εἶτον ἐν δυσὶ φύσεσι ἀσυγγύτοις, ἀτρέπτοις, ἀναλλοιώτοις, μηκέτι μετὰ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν χωριζόμεναις ἀλλήλων*. Die Worte entsprechen genau dem Bekenntnis von Chalcedon: *ἐκδιδάσκομεν τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι . . . ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν, κύριον, μονογενῆ ἐκ δύο φύσεων (ἐν δύο φύσεσιν) ἀσυγγύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον . . . μίαν ὑπόστασιν usw.* Sogar die bei Hagenbach (Dogmengeschichte, S. 229) in Klammer gesetzte Lesart, die Mansi (VII, 106. 775. 840) erwähnt, findet sich neben der anderen bei Prokopios. Harnack (Dogmengeschichte II 373, Anm. 1) bemerkt zu jener Doppelformel Folgendes: „Hier liegt die viel verhandelte Schwierigkeit vor, daß der griechische Text *ἐκ δύο φύσεων*, der lateinische „in duabus naturis“ bietet. Nach allem, was vorgegangen ist, kann man nur Tillemont, Walch, Gieseler, Neander, Hefele u. a. (gegen Baur und Dorner) Recht geben und in letzterem die ursprüngliche Lesart sehen. Ein bloßes Versehen ist natürlich jene griechische Textfassung nicht, sondern eine alte Fälschung. Das Fälschen von Akten war im 5.—7. Jahrhundert eine wichtige Waffe zur Verteidigung des Heiligen.“ Ob dies Urteil aber, dem überlieferten Text des Prokopios gegenüber, zutreffend ist, dürfte zu bezweifeln sein.

Mit diesen Bekenntnissätzen haben wir ein erstes, bestimmtes zeitliches Merkmal für die Abfassung der Schrift des Prokopios gewonnen, das Jahr 451, nach welchem jene angesetzt werden muß. Prokopios schrieb seine „Widerlegung des Proklos“, als dieser noch in seinem Amte als Nachfolger des Platon in Athen war, denn er wirft ihm Widerspruch gegen die Lehren des Platon vor, dessen Nachfolger zu sein er sich rühmt (*οὗ διάδοχος οὗτος εἶναι ἀρχεῖ* S. 96). Wann ward Proklos Syrianos' Nachfolger auf dem Lehrstuhle Platons

in Athen? Unbedingt Sicheres ist über diese Thatsache aus Marinos nicht zu entnehmen, aber Saxius wird ungefähr das Richtige getroffen haben, wenn er sich für das Jahr 450 entschied.¹⁾ Da Proklos im Jahre 485 in Athen starb und nach Marinos die letzten fünf Jahre seines Lebens infolge übertriebener Enthaltensamkeit in solcher Schwäche zubrachte, daß er zu allen Verrichtungen nicht mehr die nötige Kraft besaß²⁾, so werden wir diese fünf Jahre gewiß in Abzug bringen dürfen und erhalten damit für die eigentliche Lehrzeit des Proklos in Athen als *διάδοχος Πλατωνικός* rund die dreißig Jahre von 450 bis 480.

Nun läßt Prokopios' Ausdruck an sich eine doppelte Möglichkeit zu. Entweder schrieb Proklos seine „Theologische Unterweisung“ (*Στοιχείωσις θεολογική*) zu einer Zeit, wo er Platonischer Nachfolger war, d. h. nach 450, oder er schrieb vor dieser Zeit, wie ja merkwürdigerweise „von elf uns erhaltenen Schriften des Proklos sieben während der ersten acht Jahre seiner schriftstellerischen Thätigkeit (d. h. vom Jahre 432—440) und nur vier in dem nachfolgenden, mehr als vierzig Jahre umfassenden Zeitraum verfaßt worden sind“³⁾, so daß Prokopios auf den Verfasser der „Theologischen Unterweisung“, deren Abfassungszeit ihm nicht bekannt gewesen zu sein braucht, die spätere, zu seiner Zeit übliche Amtsbezeichnung übertrug. Die letztere Annahme empfiehlt sich durch die Thatsache, daß, wie Freudenthal (a. a. O.) nachgewiesen, Proklos seine *Στοιχείωσις θεολογική* schon Ende der dreißiger Jahre des 5. Jahrhunderts geschrieben hat. Mit seinen Kommentaren zu Platon begann er seine schriftstellerische Laufbahn wahrscheinlich in den Jahren 432—434. Dahin gehören die Kommentare zu Phaidon, Theaitetos, Phaidros und Philebos, die uns nicht erhalten, sondern nur aus Anführungen bekannt sind. Ihnen folgten die uns noch vorliegende *Στοιχείωσις φυσική* oder *Περὶ κινήσεως* und die *Στοιχείωσις θεολογική*. Aus letzterer wird nach Freudenthal (S. 215) § 8 angeführt von Proklos de mal. subst. S. 255, 17 ed. Cous.; § 63 daselbst S. 203, 39; § 63 von Proklos in Parm. 1147, 39; § 90. 92 f. von Proklos in Tim. 117 C (vgl. Olymp. in Phileb. p. 247). Selbst wenn die letztere Anführung nicht das Richtige treffen sollte, da der recht unbestimmte Ausdruck daselbst (*δέδεικται δὲ ἐν ἄλλοις*) vielleicht an andere Schriften als die „Theologische Unterweisung“ zu denken

1) Procli Success. in Plat. Alcib. prior. comment. ed. Fr. Creuzer (Frankfurt a. M. 1820), p. XVI, Ann. 1.

2) Marini Vita Procli XXVI, p. 63: ἤρξατο παρεῖσθαι μετὰ τὸ ἑβδομηκοστὸν ἔτος, ὥστε καὶ ἐνδείστερον διακείσθαι πρὸς πάσας τὰς ἐνεργείας.

3) J. Freudenthal, Zu Proklus und dem jüngeren Olympiodor, im Hermes XVI, S. 217.

erlaubt, die uns nicht erhalten sind, so sind doch die ersten beiden schon zu einer zeitlichen Bestimmung völlig genügend. Auf die Schrift *Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως* wird nämlich sicher an zwei Stellen von Proklos in seinem Timaios-Kommentar (S. 252, 34: in Tim. 115 F; S. 261: in Tim. 116 B; S. 235 f. vielleicht: in Tim. 117 A) verwiesen. Dieser aber wurde, wie sich aus Marinus¹⁾ ergibt, von ihm im Jahre 439/40 geschrieben. „Die frühe Abfassungszeit der gedankenreichen und durch bündige Kürze ausgezeichneten *Στοιχείωσις θεολογική*“, bemerkt Freudenthal (a. a. O. S. 216, Anm. 1), „könnte auffällig erscheinen, wird aber erwiesen nicht blofs durch die angeführten Citate, sondern auch durch den weiten Abstand der in ihr vorgetragenen Lehren von denen der theol. Platonis, durch die in ihr, wie in den drei folgenden Monographien [*Περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν ἀπορημάτων*, *Περὶ προνοίας καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* und *Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως*, alle drei nur in lateinischer Übersetzung erhalten] hervortretende völlige Abhängigkeit des Verfassers von Plotin und Porphyry, vielleicht auch durch das Fehlen jeder Hinweisung auf frühere Schriften bei öfteren Verweisungen auf Stellen der *Στοιχείωσις* selbst. Die nahe Verwandtschaft der *Στοιχείωσις φυσική* mit dieser Schrift, wie ihre nicht geringere Unselbständigkeit — sie hängt ganz von Aristoteles' Physik ab — bedingen ihre Stellung in unmittelbarer Nähe der *Στοιχείωσις θεολογική*.“ Auch in anderer, nicht blofs zeitlicher Hinsicht sind diese Beobachtungen Freudenthals von grofser Wichtigkeit. Für Proklos haben wir in ihnen genügende Sicherheit der Abfassungszeit gewonnen; wie steht es aber mit Prokopios?

In dem bisher für Prokopios ermittelten Lebensrahmen wird sich seine „Widerlegung des Proklos“ kaum unterbringen lassen. Nach Chorikios²⁾ erreichte Prokopios das Alter des Demosthenes, d. h. 62—63 Jahre. Rohde bestimmte, wie sein Schüler Seitz (a. a. O. S. 10) mitteilt, diese Zeit annähernd auf die Jahre 465—528. Er wurde auf letztere Zahl durch die in dem Lexikon *περὶ συντάξεως* bei Bekker³⁾ in wenigen Bruchstücken erhaltene *μονωδία Ἀντιοχείας* geführt. In diesen ist von einem Zusammensturz Antiochias, wahrscheinlich durch ein Erdbeben, die Rede, das zur Zeit des Prokopios stattgefunden haben mufs. Nach Rohde „kann damit kaum das von 457 oder 458

1) Marini Vita Procli XIII, p. 31: *τοσοῦτον δὲ οὐ πολλῷ χρόνῳ ἐπεδίδου, ὥστε ὀγδοὸν καὶ εἰκοστὸν ἔτος ἄγων ἄλλα τε πολλὰ συνέγραψε, καὶ τὰ εἰς Τιμαίου ἡλαφρὰ ἔντως καὶ ἐπιστήμης γέμοντα ὑπονήματα.*

2) Chorizii Gazaei orationes. Cur. J. Fr. Boissonade (Paris 1846), 22, 13: *Ἀπῆλθε καὶ Δημοσθένους τὴν αὐτὴν τῷ τεθνεῶτι βεβιωκῶς ἡλικίαν.*

3) Anecd. Graec. I, S. 125, 26; 153, 21. 24.

gemeint sein; es läßt sich also nur an das Erdbeben von 526 denken“. Aber warum nicht ebensogut an das vom Jahre 458? Auch wenn wir Prokopios bei Abfassung seiner Proklos-Widerlegung nur 20 Jahre alt sein lassen, was mit Rücksicht auf die gründlichen darin sich bekundenden philosophischen und sonstigen Kenntnisse ein immerhin frühes Alter sein würde, so würden wir bei Rohdes Annahme schon auf Proklos' Todesjahr kommen, was durch meine bisherigen Nachweisungen völlig ausgeschlossen ist. Proklos ist zur Zeit, wo Prokopios schreibt, noch Platonischer Nachfolger an der philosophischen Schule zu Athen, er ist dem Prokopios ein lebendiger, von ihm durchaus nicht unterschätzter Gegner. Wir werden daher des Prokopios Lebensdauer, d. h. Geburts- und Todesjahr, anders zu bestimmen suchen müssen.

Prokopios verfaßte seine Lobrede auf Kaiser Anastasios nach dem Bau der rühmend genannten, vom Kaiser in Thrakien aufgeführten großen Mauer. Dieser Bau fällt, wie Kirsten¹⁾ gezeigt hat, ins Jahr 512, aber vor den von ihm nicht erwähnten Tod der Kaiserin Ariadne, die 515 starb. Da kein weiteres Zeugnis aus Prokopios' eigenen Schriften vorliegt, so würde man schließen müssen, daß er vor dem Jahre 515, etwa 513 gestorben ist. Kirsten ist über diesen Zeitpunkt hinausgegangen. Er sieht in dem Bischof, den Chorikios am Schluss seiner Grabrede auf Prokopios lobend erwähnt, Markianos, den Nachfolger des noch im Jahre 518 im Amte befindlichen Kyrillos. Dieser Schluss erscheint mir durchaus nicht zwingend. Warum soll nicht auch Kyrillos gemeint sein können? Wir wissen von diesen gazäischen Verhältnissen wirklich zu wenig, um auf einzelne, rhetorisch gefälschte Aufserungen des Chorikios mit solcher Sicherheit wie Kirsten feste zeitliche Schlüsse zu gründen. Von dem Jahre 518 werden wir daher absehen dürfen, ebenso wie von dem durch Rohdes Vermutung erschlossenen, Proklos' Lebensdauer noch weiter herabführenden Jahre 526. Da ich gezeigt habe, daß Prokopios' Lebensanfang erheblich früher anzusetzen ist, so liegt kein Grund vor, bei der Deutung der aus den Bruchstücken der *μνημῆα Ἀντιοχείας* gefolgerten Ereignisse nicht an das Erdbeben vom Jahre 458 zu denken. Prokopios konnte dies furchtbare Ereignis von seinen Knabenjahren in genügend lebendiger Erinnerung haben, um es in einem Jugendwerke, einer *μνημῆα* auf Antiochia, deren sonstige Veranlassung zu ermitteln wir nach den Andeutungen der wenigen Bruchstücke und bei dem Mangel anderweitiger Nachrichten durchaus nicht mehr im stande sind, wirksam zu erwähnen. Wir haben somit, wie ich schon andeutete, keine Veranlassung, über

1) Kirsten, *Quaestiones Choricianae* (Breslau 1894), S. 9—12.

das Jahr 513 als Todesjahr des Prokopios hinauszugehen, wir würden vielmehr, den oben angeführten Worten des Chorikios zufolge, seine Geburt in das Jahr 450 setzen können. Dächten wir, wie ich vorher bereits als Annahme setzte, Prokopios zwanzigjährig, als er seine „Widerlegung des Proklos“ schrieb — dieser selbst begann in gleichem Alter seine philosophische Schriftstellerlaufbahn —, so fiel die Abfassung seines Werkes in das Jahr 470, was mit den bisher erwähnten Thatsachen sehr wohl zusammenstimmen würde.

Ich habe zwei Anführungen in dem Werke des Prokopios bisher nicht erwähnt, die des Gregorios von Nazianz und des Dionysios. Sie sind bis auf diesen Punkt der Untersuchung verspart worden, weil aus ihrer vereinigten Betrachtung sich noch weitere wichtige Schlüsse für Prokopios ergeben.

Das von Mai (a. a. O.) mitgeteilte Bruchstück aus Prokopios' „Widerlegung des Proklos“ beweist deutlich, daß Prokopios den geachteten Nazianzener wirksam gegen Proklos ins Treffen zu führen verstand. Er beruft sich wörtlich auf die berühmte, in den weiteren Erörterungen immer und immer wieder (z. B. S. 7. 172 u. a. a. St.) auftauchende Stelle der dritten theologischen Rede des Gregorios (Orat. XXIX, 2, p. 524, bei Thilo S. 436): *μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυνάδα κινήθεισα μέγρι τριάδος ἔστη*, indem er den Verfasser als *ὁ ἡμέτερος θεολόγος Γρηγόριος* bezeichnet. Das *ἡμέτερος* hat einen vortrefflichen Sinn im Munde des Christen Prokopios, der den großen Nazianzener mit Recht dem heidnischen Zeitgenossen Proklos gegenüber als den seinigen, im Sinne der christlichen Mitbrüder, deren Sache er führt, als den „unsrigen“ in Anspruch nimmt. Im Munde des Nikolaos aber, der, wie zuvor so oft erwähnt, keiner geschlossenen heidnischen Partei mehr gegenüberstand, hat gerade dieses *ἡμέτερος* keinen Sinn, wie es denn thatsächlich in sämtlichen theologischen Schriften des Nikolaos in dieser Verbindung überhaupt nicht vorkommt. Wir haben daher, so werden wir schliessen dürfen, unmittelbar die eigenen Worte des Prokopios vor uns, wo wir in der Schrift auf dieselbe Ausdrucksweise stoßen. Das ist der Fall auf S. 35 der Vömlerschen Ausgabe (*ὁ παρ' ἡμῶν θεολόγος Γρηγόριος*), S. 36 (*ὁ καθ' ἡμᾶς θεολόγος Γρ.*) und S. 218 (*ὁ καθ' ἡμᾶς θεολόγος Γρ.*). Bei den zahlreichen anderen Fällen, in denen Gregorios als der Theologe (S. 7. 18. 28. 31. 38. 55. 65. 78. 149. 183. 187. 191. 212. 218) oder als der große Theologe (S. 20. 21) angeführt wird — eine Ausdrucksweise, die sich in den theologischen Schriften des Nikolaos gleichfalls findet (*ὁ θεολόγος* S. 206. 207. 208. 209. 210. 213. 214, *κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον* S. 302, *τὸν μέγαν ἐν θεολόγοις Γρηγόριον* S. 204, *ὁ περιώνυμος ἐν*

θεολόγοις Γρηγόριος S. 199, κατὰ τὸν θεῖον Γρηγόριον S. 345 in Demetrakopulos' Bibliotheca ecclesiastica) — ist es, nach allem, was über Nikolaos' Unselbständigkeit von mir ermittelt ist, wenigstens höchst wahrscheinlich, und zwar umsomehr, als es sich überall um einen festgeschlossenen Zusammenhang handelt, der den Gedanken an etwaige spätere Einschaltungen des Nikolaos gar nicht aufkommen läßt.

Eine gleiche Bewandnis hat es mit den Beziehungen auf Dionysios. Ob dieser schon in Prokopios' Schrift erwähnt wurde, wagte Russos (a. a. O. S. 67) nicht mit Sicherheit zu behaupten. Wenn aber in der Entgegnung des Prokopios auf Proklos' 146. Kapitel sich Ausdrücke finden, wie ἀνεκφοίτητα, πρωτοδότως, δευτεροδότως, ἀνατατικῶς, die offenbar Dionysisch sind und als solche nachgewiesen werden können — hinzuzufügen wären den genannten, als nicht minder sicher Dionysisch, in derselben Stelle ὑπερφυής und ὑπερτελής —, so ist es schon hiernach höchst wahrscheinlich, daß auch Prokopios schon Dionysios erwähnte und benutzte. Ja auf Grund zahlloser, mit Dionysischen Anschauungen und Ausdrücken — viel zahlreicherer, als hier beispielsweise herangezogen sind¹⁾ — durchtränkter Stellen in allen jenen festgeschlossenen Beweisen und Erörterungen, die wir vorhin als unbestreitbares Eigentum des Prokopios erkannt haben, sind wir befugt, für jene Annahme getrost die volle Gewissheit zu behaupten. Freilich führt auch Nikolaos in seinen theologischen Schriften den von ihm in einigen derselben sehr stark benutzten (vgl. Byz. Z. I, S. 466—470) Dionysios — niemals mit dem Zusatz „den Areopagiten“ — als ὁ τὰ θεῖα πολλὸς Διονύσιος S. 235 und S. 279, ὁ ἱερὸς Διον. S. 228, ὁ θεῖος Διον. S. 236, ὁ ἀποστολικὸς Διον. S. 244 an, Ausdrücke, die in der „Widerlegung des Proklos“ ebenso oder ähnlich lauten.²⁾ Aber wenn, der Bezeichnung ὁ καθ' ἡμᾶς θεολόγος Γρηγόριος (S. 218) entsprechend, S. 193 (ὡς ἂν φαίεν) οἱ καθ' ἡμᾶς θεολόγοι genannt werden, der Ausdruck jedoch nur auf Dionysios'

1) Wie stark Prokopios' Sprache und Ausdruck von Dionysios beeinflusst ist, nicht etwa von Proklos, bedarf besonderer Untersuchung. Sie wird auf Schritt und Tritt jene eigenartig Dionysischen Ausdrücke — beiläufig verzeichne ich hier von S. 35: ὑπερφυής und ὑπερφυῶς (s. die Stellen des Dionysios in Jahn's „Dionysiaca“ S. 12), S. 105: ὑπερτελής, θναμοποιός, S. 109: ὑπεράρχιος, S. 195: μήσις (Jahn, a. a. O. S. 18/19) — aufweisen, die wir bei Proklos vergeblich suchen.

2) Völmels Ausgabe, a. a. O. S. 6: κατὰ τὸν μέγαν εἰπεῖν Διονύσιον, S. 9: ὁ ἱερὸς Διονύσιος, S. 17: τῷ μεγάλῳ Διονυσίῳ, S. 20. 25: ὁ τὰ θεῖα πολλὸς Διον., S. 30: ὁ θεολογικώτατος Διον., S. 86: ὁ τὴν θεολογίαν πολλὸς Διον., S. 102: ὁ θεῖος καὶ τὰ θεῖα πολλὸς Διον., S. 144: κατὰ τὸν τὰ θεῖα πολλὸν Διονύσιον, S. 147: ὁ μέγας τοῖνον καὶ τὰ θεῖα πολλὸς Διον., S. 150: τοῦ μεγάλου Διονυσίου, S. 170: ὁ πολλὸς τὰ θεῖα φησι Διον., S. 191: ὁ θεῖος Διονύσιος.

„Himmlische Hierarchie“ Kap. 5 ff. bezogen wird, von dem dort die Rede ist, so werden wir, wie dort, schliefsen müssen, dafs wir wiederum bestimmt den Gazäer Prokopios vor uns haben, und dafs wir um derselben Gründe willen wie dort auch alle anderen Stellen, wo Dionysios erwähnt wird, gleichfalls für Prokopios in Anspruch nehmen dürfen.

Einige der in der „Widerlegung des Proklos“ sich findenden Verweisungen auf Dionysios scheinen mir noch besonders beachtenswert. Wenn es dort S. 9 (ebenso S. 23) mit Bezug auf Dionysios heifst: *τούτω τοιγαροῦν τῷ θείῳ πατρὶ καὶ τοῖς κατὰ τοῦτον ἀληθινοῖς θεολόγοις, αὐτοῖς δὲ τοῖς ἀυτόπταις τοῦ θεοῦ λόγου καὶ ὑπηρέταις καὶ ἡμεῖς ἐπόμενοι*, so sind natürlich mit den zuletzt erwähnten „Augenzeugen und Dienern des Worts“ (Luk. 1, 2) die Apostel gemeint. Sie stehen aber in dieser Frage zurück hinter dem gewichtigen Theologen Dionysios, aus dessen Schrift „Von den göttlichen Namen“ Kap. 7, § 1 (vgl. 1, 1; 4, 11. 13) dort gerade eine Stelle angeführt ist. S. 25 treffen wir dasselbe Verhältnis: *ὁ τὰ θεῖα πολὺς Διονύσιος, ᾧ καὶ μᾶλλον πιστευτέον, ὡς καὶ τῷ θείῳ Παύλῳ, τῷ εἰς τρίτον οὐρανὸν ἀρπαγέντι* u. s. w. mit Benutzung von 2. Kor. 12, 2. Ist es nicht auffällig, dafs hier, wo Dionysios und Paulus dicht nebeneinander gerückt sind, keine Andeutung davon verlautet, dafs Dionysios eben der Areopagite (Apg. 17, 34), der Schüler des Paulus sei, während Prokopios ihn S. 178 allerdings als Dionysios den Areopagiten bezeichnet?¹⁾

Die weiteren Bemerkungen des Schriftstellers über Dionysios sind nun aber von noch gröfserer Bedeutung. Sie finden sich abermals in einem Zusammenhange, der uns in seiner präsentischen Fassung wieder unmittelbar den Zeitgenossen und Gegner des lebendigen Proklos vor die Augen stellt. Es handelt sich um die Widerlegung des 78. Kapitels des Proklos, welches von den Kräften redet. Wie weit Proklos hier der Wahrheit ferngeblieben, bezeichnet des Prokopios Vorwurf, er scheine, obwohl er eine „Theologische Unterweisung“ schreibe, auch nicht das Aufserste seines Schreibgriffels in die tief-sinnigen Gedanken des grofsen Theologen Dionysios getaucht zu haben (S. 105/106): *οὗτος δέ, καίτοι θεολογικὴν συγγράφων στοιχείωσιν, εἰς μὲν τὴν θεοπραπεστέραν ταύτην περὶ δυνάμεως θεωρίαν, ἣν ὁ μέγας καὶ τὰ θεῖα πολὺς Διονύσιος πλατύτερον διεξώδευσεν, οὐδ' αὐτὸ βάψας τὸ τοῦ καλάμου λεπτότατον ἔοικεν, εἰς δὲ τοὺς περὶ τοῦ δυνάμει καὶ*

1) *Ὅτῳ γὰρ καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης* — sagt Prokopios S. 178 — *τὴν καθαρτικὴν καὶ τὴν φωτιστικὴν καὶ τὴν τελειωτικὴν διανέμει ταῖς οὐρανίαις ἱεραρχίαις*, wobei er sich auf die „Himmlische Hierarchie“ Kap. 7, § 3 vgl. Kap. 3 und die Schrift „Von den göttlichen Namen“ Kap. 4, § 6 bezieht.

ἐνεργεία φυσικὸς καὶ περὶ τὴν ὕλην καταγινόμενους λόγους ὠλίσθησεν, ὥσπερ ἐπιλαθόμενος τῆς οἰκείας προθέσεως. Unzweifelhaft hat somit nach Prokopios' Meinung Dionysios früher als Proklos geschrieben. Noch deutlicher äußert er denselben Gedanken an einer anderen Stelle (S. 150): "Ὅθεν μοι δοκεῖ — sagt er — ἀπὸ τῆς θεολογίας τοῦ μεγάλου Διονυσίου τὰ ὑψηλὰ καὶ οὕτως ἐξαιρετὰ κεκλοφέναι θεωρήματα, ἐν Ἀθήναις ἐντυχὼν ταύτῃ καὶ τοῖς εἰσεβείας γεννήμασι τὰ πονηρὰ παραμύξας ζιζάνια, τὰ τῆς ἀθέου πολυθείας δόγματα. Prokopios spricht hier klar und bestimmt seine Ansicht dahin aus, Proklos habe die erhaltenen und besonders hervorragenden Gedanken seiner Lehre dem Dionysios entlehnt und habe dessen Theologie in Athen kennen gelernt. Also müssen die Schriften desselben, was von anderen und mir längst bewiesen, früher — ich denke gegen hundert Jahre früher — vorhanden und bekannt gewesen sein. Proklos, der 412 geboren, in Alexandria gebildet war und dann seit seinem zwanzigsten Jahre, d. h. 432, eine kurz bemessene Abwesenheit abgerechnet, ununterbrochen bis zu seinem Tode 485 in Athen lebte und lehrte, konnte Dionysios' Schriften auch in Alexandria kennen lernen. Dies anzunehmen würde uns vielleicht näher liegen, da Dionysios höchst wahrscheinlich ein Agypter ist. Wenn gerade Athen genannt wird, so kann darin ein Hinweis auf den vom Apostel Paulus bekehrten Areopagiten Dionysios liegen.¹⁾ Ebenso gut kann freilich Athen auch deswegen genannt sein, weil Proklos, der die längste Zeit seines Lebens als Lehrer gerade in Athen wirkte, an diesem Mittelpunkte der gesamten philosophischen Studien des untergehenden Altertums wie an keinem anderen Orte des römischen Reiches die Möglichkeit hatte, mit den Werken und Gedanken des tief sinnigen Religionsphilosophen bekannt zu werden. Somit gewinnen diese beiden Stellen nunmehr auch für die Dionysiosfrage eine erhöhte Bedeutung.

Die Berechtigung zu diesem Schritte, den ich schon in anderem

1) Wie steht es beiläufig mit diesem Areopagiten, wenn Blafs zu der bekannten Stelle der Apostelgeschichte XVII 34 (Blafs' Teubnersche Ausgabe vom Jahre 1896, S. 60, 12: τινὲς δὲ [ἄνδρες] κοληθέντες ἀπὸ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ Διονυσίος τις Ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαλις ἐύσχημων καὶ ἑτεροὶ σὺν αὐτοῖς) die zweifelnde Frage erhebt (Acta apostolorum, Göttingen 1895, p. X, Zusatz zu S. 194, comm. v. 9): „Estne spurium Ἀρεοπαγίτης, genuinum Διονυσίος τις (DFI.)? Facile addere potuit Ἀρεοπαγίτης, qui putaret coram Areopagitarum collegio causam agi. Quamquam nihil habet absoni, casu Areopagitam quendam illi coetui interfuisse“ —? Der Zusatz Ἀρεοπαγίτης müßte dann jedenfalls sehr früh in den Text gekommen sein, da vom Bischof Dionysios von Korinth zur Zeit des Kaisers M. Aurelius (bei Eusebios III 4, 10. IV 23, 3) des Apostels Paulus Schüler, der Areopagite Dionysios, als erster Bischof von Athen aufgeführt wird.

Zusammenhänge getrost gethan (a. a. O. S. 611ff.), hat C. Weyman in der Byz. Z. IV S. 636 noch in Frage gestellt. Ich hoffe aber die volle Berechtigung dazu im Vorstehenden genügend erwiesen zu haben. Auch Josef Stiglmayr S. J. führt jene oben mitgeteilte Stelle aus Prokopios an (a. a. O. S. 27). So sehr mich nun auch die Bestimmtheit freut, mit der er die „bisher unter dem falschen Namen des Nikolaos von Methone“ umlaufende Schrift als das gegen Proklos gerichtete Werk des Prokopios von Gaza (*Ἀντιρρήσεις εἰς τὰ Πρόκλου Θεολογικὰ κεφάλαια*) bezeichnet, so wenig genügt mir doch der allgemeine Hinweis auf die Thatsache, daß auch Prokopios von Gaza — vorangeschickt ist eine Scholien-Bemerkung¹⁾, die, weil zeitlich unbestimmt, sicher aber später als Prokopios anzusetzen, unberücksichtigt bleiben muß — „in Proklos einen Plagiator der Dionysiaka“ gesehen. Die richtige Beobachtung der Thatsache, „daß die neuplatonischen Philosophen christliche Ideen in ihre Systeme verarbeiteten, wie andererseits die kirchlichen Schriftsteller bei Neuplatonikern in die Schule gingen“²⁾, hätte Stiglmayr, meine ich, veranlassen sollen, gerade jener Anführung, der er nur „einen zweifelhaften Wert“ (a. a. O. S. 47) beilegt, aber ihr „wegen des hohen Alters immerhin“ eine Stelle giebt, näher zu treten und entweder meine Aufstellungen in der oben angeführten Abhandlung (Theol. Stud. u. Krit. 1895, S. 590—619) zu widerlegen oder der Abfassungsfrage der Proklos-Widerlegung des Prokopios, so wie ich es im Vorstehenden gethan, weiter nachzugehen und für die von ihm nach 482 angesetzte Entstehung der Dionysischen Schriften das 4. Jahrhundert offen zu halten. Selbstverständlich muß ich in diesem Zusammenhänge darauf verzichten, von diesem Punkte aus die ganze, höchst verzwickte Dionysiosfrage aufzurollen. Nachdem ich aber Prokopios von Gaza, der seine „Widerlegung des Proklos“ um 470 schrieb, damit als ältesten unmittelbaren Zeugen für die Schriften des Dionysios nachgewiesen habe, wird man sich der Verpflichtung nicht entziehen können, dieser Thatsache für die weitere Beurteilung und Gestaltung der Dionysiosfrage gebührend Rechnung zu tragen. Vielleicht wird sich dabei die schon von älteren, sehr genauen Kennern der sprachlichen und philo-

1) A. a. O. S. 27: „Migne IV, 21 ex scholiis diligentissimi cuiusdam viri: *πάντα Πρόκλου θεωρήμασι πολλάνκι τοῦ μακαρίου Διονυσίου κέρηται καὶ αὐταὶ δὲ ξηραὶ ταῖς λέξεσι . . .*, es folgt dann der Ausspruch des hl. Basilios über das *κλέπτειν* der heidnischen Philosophen und des Numenius über Plato und Moses.“

2) Stiglmayr verweist auf Hortig-Döllinger, Handbuch d. christl. Kirchengesch. (1835) I, 2 S. 67ff.; Hergenröther, Kirchengesch. ³ I, 323ff.; Langen, Internat. theol. Zeitschr. 1894, S. 36f. u. a. Vgl. die klassische Schilderung bei Duruy-Hertzberg, Gesch. d. röm. Kaisertums IV, 163ff.

sophischen Zusammenhänge, wie Marsilius Ficinus, Creuzer, Albert Jahn u. a., ausgesprochene Beobachtung von neuem bestätigen, daß Dionysios in erster Linie von Platon und Plotinos und anderen Platonikern, deren Schriften uns nicht mehr vorliegen, abhängig ist und daß, wo Dionysios und Proklos die nächste Verwandtschaft und engste Berührung in sachlicher und sprachlicher Hinsicht zeigen, zunächst nach ihren gemeinsamen Quellen zu forschen ist. Auf Grund seiner trefflichen „Dionysiaca“, d. h. einer sprachlichen und sachlichen Platonischen Blütenlese aus Dionysios dem sogen. Areopagiten (Leipzig und Altona, 1889), konnte der durch seine fast zwei Menschenalter auf diesem Gebiete unausgesetzt betriebenen Forschungen zu einem triftigen Urteil in dieser Frage ganz besonders befähigte A. Jahn, nach meiner Meinung mit vollem Recht, die Überzeugung aussprechen (a. a. O. S. VII), „daß es fortan schlechterdings unmöglich sein wird, unsern Dionysius, nach Engelhardts Vorgang, lediglich als einen von Plotin und Proclus abhängigen Compiler darzustellen“. Infolge der von Hipler¹⁾ und mir²⁾ entwickelten Gründe, wonach Dionysios der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zuzuweisen ist, bekennt der greise Forscher sich zu der Annahme, „daß Proclus, der es nach Marinus Vita Procli p. 16 Boiss. als Aufgabe des Philosophen betrachtete, τοῦ ὄλου κόσμου ἱεροφάντης zu sein, es nicht verschmäht hat, auch aus den christlich-platonischen Schriften des Dionysius zu schöpfen, wie es schon gelehrten Byzantinern geschienen hat“. Insbesondere dürfte dann auch der von Stiglmayr S. J. hauptsächlich auf eine Vergleichung des Dionysios mit der zuvor schon genannten Schrift des Proklos *Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως* gegründete — mir nicht zugängliche — Beweis einer Abhängigkeit jenes von diesem, den übrigens, unabhängig von ihm, auch Hugo Koeh in seinem Aufsatz „Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen“ (Philologus LIV, 3, S. 438—454) unternahm, sich als nicht stichhaltig erweisen. Hob ja doch schon Freudenthal (s. o.) die in dieser sowie den beiden ihr vorausgehenden Monographien und der *Στοιχείωσις θεολογική* „hervortretende völlige Abhängigkeit des Verfassers von Plotin und Porphy“ hervor. In diesen beiden Schriftstellern gemeinsamen Quellen dürfte die Thatsache vielfacher sachlicher und sprachlicher Übereinstimmung ihren Grund haben und damit zugleich ihre genügende Erklärung finden.

Ist somit die bisher fälschlich für eine Schrift des Nikolaos von Methone gehaltene „Widerlegung des Proklos“ als ein echtes Werk des

1) F. Hipler, Dionysius, der Areopagite. Regensburg 1861.

2) J. Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen (Leipzig und Altona 1889), S. 25—77: Dionysios von Rhinokolura.

Prokopios von Gaza für die religionsphilosophische Forschung wieder-
gewonnen, so dürfte es nunmehr wohl an der Zeit sein, den Wunsch
auszusprechen, daß Vömel's Ausgabe der Schrift, die als philologische
Leistung doch nur sehr mäfsigen Ansprüchen zu genügen vermag,
recht bald durch eine bessere ersetzt werde. Die drei wackeren Gazäer
Prokopios, Zacharias, höchst wahrscheinlich dessen Bruder, und der
etwas jüngere Aineias haben neben dem Alexandriner Johannes Philo-
ponos, dessen sechs Bücher von der Welterschöpfung demnächst Walter
Reichardt in einer neuen Ausgabe (Verlag von B. G. Teubner) uns vor-
legen wird, als wissenschaftliche Vertreter und Verteidiger des Christen-
tums gegen den Neuplatonismus in der Person des begeisterten Banner-
trägers des ersterbenden Heidentums auch heute noch ein gutes Recht,
gehört und gewürdigt zu werden. Lasse man daher doch diesen in
jeder Hinsicht achtungswerten Proklos-Bestreitern — betreffs Zacharias'
„Ammonios“ und Aineias' „Theophrastos“ bedauerte ich schon (a. a. O.
S. 597, Anm.), daß von ihnen noch keine neuere Ausgabe, etwa in der
trefflichen Teubnerschen Bibliothek, vorhanden sei — und, ebenso wie
ihnen, — ich wiederhole den Wunsch auch hier noch einmal — den
apologetischen Gegnern des Kaisers Julianus, Apollinarios von Laodicea
(Ἐπερ τῆς ἀληθείας ἢ λόγος παραινετικός πρὸς Ἕλληνας), Gregorios
von Nazianz (Λόγοι στηλιτευτικοί) und Theodoretos (Ἑλληνικῶν παθη-
μάτων θεραπευτικῆ), um von Kyrillos hier abzusehen, dieselbe Be-
achtung und dieselbe Sorgfalt philologischer Behandlung zu teil werden,
wie den Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die durch A. Harnacks
und O. v. Gebhardts „Texte und Untersuchungen“ in neuen, wissen-
schaftlich zuverlässigen und dabei zu mäfsigem Preise beschaffbaren
Textausgaben allgemein zugänglich gemacht worden sind.

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.