

## I. Abteilung.

### Die „Streitschrift des Prokopios von Gaza“ gegen den Neuplatoniker Proklos.

Die Frage über die apologetisch-polemische Schrift, welche Prokop von Gaza (465—528) gegen den Neuplatoniker Proklos (412—485) verfaßt haben soll, hat in der neueren Zeit rasch mehrere Stadien progressiv durchlaufen. Bis in dieses Jahrhundert herein lag ein langes, ununterbrochenes Schweigen über dem genannten Werke. Im Jahre 1831 tauchte es mit einer einzelnen Spitze in die Öffentlichkeit auf, als A. Mai ein im Cod. Vat. 1096 fol. 61<sup>r</sup> entdecktes Fragment veröffentlichte<sup>1)</sup>, welches die klare Aufschrift trägt: *Ἐκ τῶν εἰς τὰ τοῦ Πρόκλου θεολογικὰ κεφάλαια ἀντιρρήσεων Προκοπίου Γάζης ἀντιρρήσεις κεφαλαίου ρμς*. Im Jahre 1893 erschien die Dissertation von Dem. Russos<sup>2)</sup> mit dem überraschenden Nachweis, dass jenes Fragment nach Inhalt, Form und Kapitelbezeichnung sich vollständig mit dem 146. Kapitel des polemischen Werkes deckt, das Nikolaos von Methone (unter Kaiser Manuel I Komnenos 1143—1180) auch gegen Proklos verfaßte, und zwar unter dem ähnlichen Titel: *ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου*. Die Annahme war berechtigt, daß somit die Schrift des Prokop in der späteren des Nikolaos wenigstens zum großen Teil, vielleicht ihrem ganzen Umfange nach enthalten sei. Einer vollständigen Identifizierung standen von Anfang an mehrere auffällige Spuren in der *ἀνάπτυξις*, die auf die Zeit des Nikolaos wiesen, im Wege. Inwieweit Nikolaos von dem Seinigen durch Zusätze oder Umarbeitungen hinzugethan, blieb vorläufig noch einer genaueren Untersuchung und allenfallsigen neuen Funden vorbehalten.<sup>3)</sup> Dräseke

1) *Classici auctores* IV S. 274; abgedruckt bei M. s. gr. 87 b, 2792<sup>a-h</sup>.

2) *Τρεῖς Γαζαῖοι*, Konstantinopel 1893.

3) Siehe Ehrhard in Krumbachers *Byz. L.-G.*<sup>2</sup> S. 126.

ging jedoch weiter; von der Freude des Entdeckens fortgerissen, glaubte er aus dem Inhalt der *ἀνάπτυξις* zu ersehen, daß sie auch in ihrer jetzigen Gestalt ganz und gar dem Prokopios angehören müsse, daß wir also nicht eine Schrift des 12. Jahrhunderts, sondern ein kostbares Werk des kirchlichen Altertums intakt vor uns hätten.<sup>1)</sup>

In der That bedürfte dieser Fund, wenn anders echt, keiner weiteren Anpreisung. Der Verfasser mit seinem Namen von bestem Klange, das Haupt der neuplatonischen Schule als Gegner, der theologische Inhalt mit einer Reihe bündig formulierter Dogmen, die Tendenz einer christlichen Apologetik vermittelt einer ausgebildeten dialektischen Methode, endlich die litterarischen und sprachlichen Momente des Buches würden sämtlich zusammenwirken, um in jedem Forscher, der mit jener Zeitperiode beschäftigt ist, ein Gefühl der Freude und Dankbarkeit zu erwecken. Um so mehr bedarf es einer eingehenden Prüfung, damit die Freude keine verfrühte sei und die Enttäuschung über den vermeintlichen wertvollen Besitz nicht zu folgenreich überrasche. Kommt doch eine ganze Reihe von Fragen ins Spiel: die litterarische Charakteristik Prokops, die berühmte Kontroverse de processu Spiritus S., die chronologische Fixierung der Ps.-Dionysischen Werke, endlich die historische Gerechtigkeit gegen Nikolaos von Methone und seine Zeit. Um zu einem zuverlässigen Resultate zu gelangen, wollen wir in nachstehender Untersuchung den Gegenstand von verschiedenen Gesichtspunkten aus ins Auge fassen. Wie der Geometer, der einen unzugänglichen Punkt nach Lage und Höhe bestimmen will, von verschiedenen Seiten aus visiert und aufnimmt, so soll in folgenden fünf Abschnitten Charakter und Zeit der *ἀνάπτυξις* mehrfach bestimmt werden: 1) Kritik der Beweise Dräsekes, 2) Prokop und Ps.-Dionysios, 3) Prokop und Nikolaos von Methone, 4) die byzantinische Theologie der *ἀνάπτυξις*, 5) Cod. Vat. 1096 und die *ἀνάπτυξις*.

I. Die Beweismethode Dräsekes 1) nach ihrem formalen Charakter und 2) nach ihren Voraussetzungen ist unzureichend.

1) Weil es an äußeren Gründen gebricht, so sieht sich Dräseke auf innere Gründe angewiesen, um die Identität der *ἀνάπτυξις* mit der *ἀντίφθσις* nachzuweisen. Den Ausgangspunkt für seine ganze Arbeit bildet das von A. Mai entdeckte Fragment im Cod. Vat. 1096 mit der oben erwähnten Aufschrift. Nachdem nun D. Russos<sup>2)</sup> die Entdeckung gemacht, daß sich das genannte Fragment mit Kap. 146 der *ἀνάπτυξις* (Voemel S. 167—169) vollständig deckt, übernahm es Dräseke, auch für

1) Vgl. Byz. Z. VI (1897) 55—91. Zustimmend W. Christ, Griech. Litt.-Gesch.<sup>3</sup> S. 910.

2) *Τρεῖς Γαλατοὶ κτλ. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1893 (auch Leipzig 1893).

alle übrigen Teile der *ἀνάπτυξις* die vollständige Kongruenz mit der *ἀντιρρήσις* nachzuweisen, obwohl man vorläufig aus der letzten Schrift nur das eine kurze Fragment besitzt. Das ist offenbar eine äusserst schmale Basis, sodafs man darauf nur mit grofser Vorsicht eine Reihe von Schlüssen aufbauen kann. Ehrhard bemerkte mit Recht, dafs man unter solchen Umständen den Grad, wieweit Nikolaos von Prokop abhängig sei, noch nicht mit Sicherheit bestimmen könne (Gesch. d. byz. Litt. von Krumbacher<sup>2</sup> S. 87 N. 2). Dräseke dagegen nimmt es auf sich, aus „inhaltlichen Erwägungen“ die Frage nach seinem Sinn zu lösen und hebt hierbei folgende Punkte hervor: 1) „Die besondere Weise der Gegenüberstellung der Lehre des heidnischen Philosophen (Proklos) und der unsrigen, d. h. der christlichen“ (Byz. Z. 65). Zu diesem Zwecke wird auf die Einleitung der *ἀνάπτυξις* hingewiesen (Byz. Z. 64), auf die ständigen Gegensätze *οὗτος* und *ἡμεῖς* (a. a. O. 65); auf einige Stellen, welche „über das Mittelalter hinaus“ führen sollen (a. a. O. 65—69), auf die beständige Präsensform<sup>1)</sup> (S. 69). 2) „Dieser Eindruck der unmittelbaren Zeitgenossenschaft wird noch erheblich verstärkt durch eine besondere Art der Verhandlung mit dem Gegner“ (S. 70). Gemeint ist die lebhafteste Apostrophe, wie z. B. ὦ Πρόκλε, ὦ σοφώτατε σύ, σὺ μὲν οὕτως ἀπονευόησαι u. s. w. 3) Die behandelten Gegenstände verstärken den Beweis, dafs „sich der lebendige Kampf der Geister des 5. Jahrhunderts vor unseren Augen entwickelt“, d. h. dafs der Verfasser, der in der *ἀνάπτυξις* beständig spricht, des Proklos Zeitgenosse Prokopios ist (S. 72). Solche Gegenstände sind der Arianismus (S. 72), die Anschauung von den Dämonen (S. 72—73), die Stellen über die Vielgötterei der Hellenen (S. 73—75), die Anführungen von Gewährsmännern wie Jamblichos, Nemesios, Basileios, Origenes, Apollinarios (S. 75—80).

Ich mufs gestehen, dafs mir aus keiner dieser drei Beweisgruppen irgend eine zwingende Schlussfolgerung zu erstehen scheint. Was zunächst die sprachliche Einkleidung (Beweisgruppe 1 und 2) betrifft, so finden sich dergleichen Dinge und noch weit lebhaftere in vielen anderen Streitschriften, deren Verfasser um Jahrhunderte von den bekämpften Gegnern entfernt sind. Wer kennt nicht das „litteratorische Präsens“ oder die Form der *ὑποτύπωσις* oder die oratorische Figur der *ἀποστροφή* und ähnliche Mittel einer streitlustigen Darstellung? Kyrillos von

1) Besonderes Gewicht legt Dräseke auf die Worte: οὗ (sc. Πλάτωνος) διάδοχος οὗτος εἶναι ἀρχεῖ (Byz. Z. S. 161 f., Voem. S. 96), um sie chronologisch zu verwerten. Aber sie können mit Recht einfach als relativer Adversativsatz genommen werden: „Er kommt in Widerspruch mit Plato, während er doch sich rühmt, dessen Nachfolger zu sein“

Alexandrien spricht in seinen Büchern gegen Julian in einem fort im Präsens und redet geradezu nicht blofs den längst verstorbenen Kaiser an, sondern auch den Zuhörerkreis, der vor dem inneren Auge des Schriftstellers gegenwärtig ist (*ἀκούετε ὃ ἄνδρες καὶ συνίετε λοιπόν, πόσος ἐν τούτοις ὁ λῆρος* M. 76, 572). Die Widerlegung geschieht in Form einer öffentlichen Disputation; deshalb vollzieht sich alles lebendig vor unseren Augen. Ähnlich wie bei Kyrillos wird auch in der *ἀνάπτυξις* der Lehrsatz des Gegners erst vorausgeschickt, worauf sofort immer der Gegenstofs erfolgt. Um die Beispiele nicht zu häufen und nicht den Vorwurf *γλαυκὴ εἰς Ἀθήνας* zu verdienen, mache ich nur noch auf die Ausdrücke des hl. Sophronios von Jerusalem in seiner epistula synodica aufmerksam, wie z. B. *κἂν Νεστόριος ἑύσσηται καὶ τούτου τὸ θεομάχον στρατόπεδον δακρύη καὶ θρηνή καὶ ὀδύρηται καὶ σὺν ἐκείνῳ πάλιν σπαράττηται . . .* (M. 87 c, 3164 A). Das Schreiben gehört dem 7. Jahrhundert an, Nestorios dem 5. Jahrhundert. A. Thiel macht in den „Epistulae Rom. Pontiff.“ I p. 476 not. 14 die Bemerkung: Gelasio usitatissimum est haeticos quoslibet in refutationibus suis quasi personali colloquio producere. Nikolaos von Methone selbst wurde lange nach seinem Tode als ein streitbarer Gegner, der einem unmittelbar gegenübersteht, von dem Patriarchen Bekkos behandelt, wie man M. 141 nachlesen kann, z. B. *σὺ δέ, εἰ μὴ . . . ἐρεῖς κτλ.* (a. a. O. 137 A), *ὁ σοφὸς ὄτος ἀνῆρ* (ib. 140 C), *ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ, αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ . . . κριτῆς τῶν Ῥωμαίων γίνῃ* (ib. 140 C), *ἡγνόησας ὁ σοφώτατος* (141 B) u. s. w. Das Beispiel des Bekkos zeigt, daß man im byzantinischen Mittelalter, dem Nikolaos angehört, gerade so lebhaft mit bereits verstorbenen Gegnern disputierte wie in frühern Jahrhunderten.

Ein paar Stellen, auf die Dräseke Gewicht legt, will ich jedoch besonders hervorheben. Sie erscheinen allerdings in einem späteren Stück seiner Abhandlung (Byz. Z. S. 87), gehören aber nach ihrem Beweismomente auch hierher. Dräseke sagt: „die weiteren Bemerkungen des Schriftstellers (des vermeintlichen Prokop) . . . finden sich abermals in einem Zusammenhange, der uns in seiner präsentischen Fassung wieder unmittelbar den Zeitgenossen und Gegner des lebendigen Proklos vor Augen stellt“. Der Verfasser der *ἀνάπτυξις* sagt nämlich bei Widerlegung des 78. Kap. der *στοιχείωσις* des Proklos: *οὗτος δὲ καίτοι θεολογικὴν συγγράφων στοιχείωσιν εἰς μὲν τὴν θεοπρεπεστέραν ταύτην περὶ δυνάμεως θεωρίαν, ἣν ὁ μέγας καὶ τὰ θεῖα πολλὸς Διονύσιος πλατύτερον διεξῴδεν, οὐδ' αὐτὸ βάψας τὸ τοῦ καλάμου λεπτότατον ἔοικεν.* Die von mir gesperrten Worte *βάψας, ἔοικεν* kann unbedingt heute noch jeder Litteraturhistoriker von einem ähnlichen Ver-

hältnis zweier Schriftsteller aus dem Altertum gebrauchen. Oder ist es vom formell sprachlichen Standpunkt aus nicht korrekt zu sagen: „Es ist offenbar (*ἔοικεν*), daß Xenophon in seinem *συμπόσιον* nicht einmal die Spitze seiner Feder in die tief sinnigen Erörterungen getaucht hat (*βάψας*), die in Platos *Symposion* über den Eros niedergelegt sind“? — Gerade so belanglos ist die Stelle der *ἀνάπτυξις* (Vömel S. 150), wo vom litterarischen Diebstahl des Proklos aus den Schriften des Dion. die Rede ist: *ᾗθεν μοι δοκεῖ ἀπὸ τῆς θεολογίας τοῦ μεγάλου Διονυσίου τὰ ὑψηλὰ καὶ οὕτως ἐξαιρέτα κεκλοφέναι θεωρήματα*<sup>1)</sup> κτλ. Auch hier steht das Hauptverbum *δοκεῖ* im Präsens und bezeichnet die Zeit, in der die *ἀνάπτυξις* geschrieben wird, die von Proklos ausgesagte Handlung aber (*κεκλοφέναι*) ist schon vollendet. Es dürfte interessieren, die unmittelbar folgenden Worte *ἐν Ἀθήναις ἐντυχὼν ταύτῃ* (sc. *θεολογία Διονυσίου*) *καὶ τοῖς εὐσεβείας γεννήμασι τὰ πονηρὰ παραμίξας ζιζάνια* mit Photios (Mystag. 19 M. 102, 269 A) zu vergleichen: *καὶ πολὺ ἂν εἴη ζιζανίων πληθὸς κτλ.* Überhaupt sind der Anklänge an Photios in der *ἀνάπτυξις* nicht wenige, wie sich im Verlaufe der Abhandlung noch weiter zeigen wird.

Nicht besser sind die Argumente der dritten Gruppe, welche von den in der *ἀνάπτυξις* behandelten „Sachen“ (Byz. Z. 72 ff.) hergeleitet sind. Mit einer verblüffenden Zuversicht behauptet Dräseke: „Wenn der Bestreiter des Proklos in der Widerlegung des 99. Kapitels . . . seine Zeitgenossen, als Verehrer der Trinität, vor dessen bestrickenden Schlussfolgerungen warnt, um nicht der Arianischen Ketzerei zu verfallen, so paßt das selbstverständlich(!) ebenso wenig wie jene Eingangsstelle (sc. im Vorwort der *ἀνάπτυξις*) auf das 12. Jahrhundert.“ Nun ist aber in den Schriften der byzantinischen Theologen, denen es um eine genaue Abgrenzung ihres Lehrbegriffes zu thun war, von den alten Häresien eines Areios, Nestorios u. s. w. beständig die Rede. Um nur ein paar Beispiele zu bringen, die sich zum Teil sogar in der Form mit dem beregten Satz der *ἀνάπτυξις*<sup>2)</sup> vollständig decken, zitiere ich Nikolaos selbst nach einer von Bekkos angeführten Stelle (M. 141, 140 C): *Καὶ πάλιν παρόδησιάζεται Μακεδόنيος*, womit vor einer gefährlichen häretischen Konsequenz gewarnt wird. Derselbe Nikolaos weist auf ein Wiederaufleben der Irrlehren eines Sabellios, Markion

1) Vgl. ähnliche Aussprüche über das Verfahren heidnischer Schriftsteller gegenüber den Kirchenvätern bezw. Dionysios bei M. s. gr. 4, 21 ff.; ebenso Clemens v. Al. über die Benützung des alten Testaments strom. 1, 17 M. 8, 801. Siehe C. Weyman in der Byz. Z. VII (1898) 230.

2) Ἀλλὰ σὺ μὴ συναρπασθῆς, ὁ τῆς Τριάδος προσκυνητής, τοῖς τοιοῦτοις λόγοις, ἵνα μὴ πρὸς τὴν Ἀρειανὴν ὀλισθήσῃς ἀῖρεσιν (Vöm. S. 124).

nnd Manes hin, das sich aus dem „flilioque“ der Lateiner ergeben müsse (M. 102, 315 C—D: *κάντεϋθεν μέλλοι Σαβέλλιος ἀναζήν . . . τὸ μὲν ἐναντίας ταύτας* sc. *τὰς δύο αἰτίας εἰπεῖν τῆς Μαρκίωνος τοῦ Ποντικοῦ καὶ Μάνεντος τοῦ Πέρσου ἐστὶν αἰρέσεως τῶν ἐναντίας δύο πρεσβευόντων ἀρχάς*). Die Stelle ist übrigens nur eine Amplifikation von Photios de S. Spir. Mystag. 35 M. 102, 316 A. Ähnliches sehe man M. 102, 289 B, 313 B u. s.

„Wiederum im Mittelalter“, fährt Dräseke fort, „ist eine Anschauung von den Dämonen, wie sie unsere Schrift (die *ἀνάπτυξις*) an mehreren Stellen zeigt, völlig unmöglich“ (Byz. Z. S. 72). Thatächlich ist die Dämonenlehre als ein Stück der Theologie (de Deo Creatore) bei griechischen wie bei lateinischen Theologen allenthalben anzutreffen. Noch viel drastischer als Nikolaos behandelt z. B. Psellos den Stoff (M. 122, 537 ff.). Wenn die *ἀνάπτυξις* von einem *πρωτοστάτης δαίμων* (καὶ *σύμμαχος Προκλου*) redet (Voem. S. 143), so ist jener Ausdruck auch bei Johannes Dam. zu finden M. 94, 873: *ἐκ τούτων τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων πρωτοστάτης τῆς περιγείου τάξεως*. Überflüssig war es von Dräseke, hier „des Übersetzers Vulcanius“ Meinung zu zitieren, daß der Gegner des Proklos an das Sokratische Daimonion gedacht haben möge (Byz. Z. S. 73). Und wenn Dräseke diesen Absatz zuversichtlich schließt: „Auch hier also wieder zeitgenössische Verhandlung“, so teilen wir diese Empfindung auch nicht im geringsten.

Die philosophischen Deduktionen, mit welchen die *ἀνάπτυξις* die Sätze des Proklos über das *ἐν* und *πλήθος* bekämpft, führen naturgemäß zu einer Gegenüberstellung der christlichen Trinitätslehre einerseits und der *πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων θεοὶ* andererseits (Voem. S. 13, 26, 67, 85, 175 u. s.). Dräseke meint: „Wir stehen in allen diesen Stellen . . . unmittelbar auf dem Kampfesboden des 5. Jahrhunderts“ (Byz. Z. S. 74). Mit nichten! Weiter unten soll gezeigt werden, daß es sich hierbei ebenso gut auf dem Kampfesboden des 12. Jahrhunderts stehen läßt. Vorläufig bemerke ich nur kurz, daß Nikolaos — wieder in getreuer Gefolgschaft des Photios — auch in der Kontroverse über den Ausgang des heil. Geistes die „*ἐλληνικὴ πολυθεΐα*“ den Lateinern als absurde Konsequenz aufbürdet (M. 102, 317 D vgl. 317 B). So wenig Dräseke hierin recht hat, so wenig können weiterhin die Ausdrücke *ἡ καθ' ἡμᾶς πίστις, τὰ ἡμέτερα, οἱ καθ' ἡμᾶς θεολόγοι, ἡ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησία* u. s. w. (Byz. Z. 74—75), denen Dräseke „jetzt erst ihr gebührendes Licht“ zuerkennt, eine besondere Beweiskraft gewinnen, weil sie in theologischen Streitschriften jener Periode des Nikolaos ganz alltägliche Formeln sind.

„Wertvolle Schlüsse“ meint Dräseke aus gewissen „Anführungen von Gewährsmännern“ ziehen zu können. An erster Stelle (Byz. Z. S. 75) sucht er die Verwendung der Beispiele „Sokrates und Platon“ bei dem Satz von der numerischen Verschiedenheit und generischen Einheit der Dinge (Vöm. S. 177) für seine Beweisführung auszubeuten. „Jene beiden Alten in dieser Weise zur logischen Veranschaulichung heranzuziehen, konnte im 12. Jahrhundert, wo Platon kirchlicherseits geächtet war, niemand einfallen.“ Wie schade, daß Photios doch in ganz ähnlichen Exemplifikationen gerade Sokrates und Platon anführt (M. 101, 481 B; 776 B), ja sogar die Zusammenstellung des Platon mit Petrus sich erlaubt (M. 101, 513 D)! Nicht einmal der fromme und heilige Johannes Damascenus scheut sich, mit Umgehung von Petrus und Paulus, welche nach Dräsekes Ansicht wohl nach dem Vorgang Gregors von Naz. (or. 31, 19) in späteren Jahrhunderten an die Stelle traten, Sokrates und Platon als Beispiel zu benützen (M. 94, 6040). — Nach dem bisher von mir Vorgebrachten glaube ich auf weitere Belege verzichten zu dürfen, um in ähnlicher Weise die Erwähnung des Jamblichos, Nemesios, Nestorios und anderer Schriftsteller, die aufer der Kirche standen, als bedeutungslos für den Kern der Frage darzuthun. Wenn aber Männer wie Basileios, Origenes, vor allem Gregor von Naz. in der *ἀνάπτυξις* angeführt werden, so liegt darin wieder keinerlei zwingendes Moment; hat doch Nikolaos in seinen anderen Schriften solche Autoren, zumal den Nazianzener, außerordentlich häufig angeführt. Und darin thun es ihm die byzantinischen Theologen überhaupt gleich. Dräseke will eben jeden noch so schwachen Anhaltspunkt benützen, um daran seine Schlufsketten zu befestigen; kein Wunder, wenn sie bei einem kräftigeren Anziehen in lauter lose Stücke auseinandergehen! Warum hat er die Warnung nicht beachtet, die ihm die *ἀνάπτυξις* selbst (Vöm. S. 2) in Erinnerung brachte (aus Eurip. Orest. v. 397): σοφὸν τὸ σαφεές, οὐ τὸ μὴ σαφεές?¹)

2) Die Voraussetzungen, deren sich Dräseke bei seinem Beweisverfahren bedient, sind vornehmlich vier: 1) Nikolaos von M. habe keinerlei innere psychologische Schwierigkeiten empfunden, ein fremdes Werk ohne jegliche Zuthat von seiner Seite abzuschreiben und herauszugeben; 2) er habe hierbei den Zweck gehabt, von seinen Zeitgenossen ob seiner Weisheit bewundert zu werden (Byz. Z. 61); 3) er habe geglaubt, dieses ohne Furcht vor Entdeckung thun zu können; 4) der

1) Weitere methodologische Fehler Dräsekes s. bei H. Koch, Röm. Qu.-Schr., 1898 S. 367—379.

Verfasser der *ἀνάπτυξις* (= *ἀντίρροησις*) habe seine Zeitgenossen ganz allgemein, nicht etwa nur die theologisch und philosophisch genügend gebildeten vor dem Abfall bewahren wollen. Hierauf ist in Kürze Folgendes zu erwidern.

Die Annahme, daß Nikolaos von M. sich bei Herausgabe der Widerlegung des Proklos rein nur in der Rolle eines Kopisten gefallen habe, muß jedem, der die Belesenheit und Produktivität des Nikolaos kennt, unwahrscheinlich vorkommen. Nikolaos kannte aus dem alten kirchlichen Schrifttum eine Menge von einschlägigen Stellen, die sich ihm bei Behandlung eines solchen Gegenstandes unwillkürlich aufdrängen mußten. Er war der theologische Berater Kaiser Manuels I Komnenos und entwickelte in dogmatischen und polemischen Schriften eine regsame Thätigkeit. Sein entschiedener Gegner Bekkos stellt ihm das Zeugnis aus: *ὄχι ὡς σοφίας καὶ τῆς ἐν τῷ λέγειν δυνάμεως ἄμειρος* (M. 141, 136 D). Warum sollte er gerade bei der Reproduktion der *ἀντίρροησις* sich, gleichwie unter einen Zauberbann gestellt, einen solchen Zwang anthun, daß er alles von Anfang bis zu Ende wortwörtlich abschrieb und jeden eigenen Gedanken unterdrückte? Hat er doch in seinen anderen Schriften nach Plagiatorenart von fremden Werken wacker entlehnt, wie z. B. aus den Syllogismen des Photios, aus der Abhandlung des Presbyters Theodoros (Byz. Z. 58 ff.), aus den Büchern des Patriarchen Germanos (Ehrhard bei Krumbacher<sup>2</sup> S. 86). Aber zu einem sklavischen Abschreiber ist er doch nirgends geworden!

Gegen die zweite Voraussetzung Dräsekes, welche auch Russos sich zu eigen macht (*Τρεῖς Γαζαῖοι* p. 63), daß nämlich Nikolaos bei der Neuausgabe der *ἀντίρροησις Προκοπίου* unter seinem Titel und Namen es auf Befriedigung seiner Gelehrteneitelkeit abgesehen habe, ist bereits von Ehrhard (Krumbacher a. a. O. S. 86) protestiert worden. Mit vollem Recht hat Ehrhard das Erscheinen dieser Streitschrift mit dem Aufleben der alten heidnischen Philosophie im Zeitalter der Komnenen in Verbindung gebracht. Auch C. Neumann (Griech. Geschichtschreiber und Geschichtsquellen im 12. Jahrhundert S. 15) sagt über jene Zeit: „Die heidnische Philosophie ist noch immer lebendig in den Geistern.“ Sendens Charakteristik des Zeitalters der Komnenen stimmt hierzu trefflich: „Viele gingen weiter. Auch die Religion der heidnischen Vorfahren erhoben sie thörichterweise über die ihrer christlichen Nachkommen, wie sie mit Recht die frühere Litteratur der damaligen vorzogen“ (Gesch. d. Apolog., Stuttg. 1846, II S. 4). Gelzer (Krumbacher, Gesch. d. byz. Litt.<sup>2</sup> S. 1028) hebt die religiöse Gleichgültigkeit der Vornehmen jener Zeit hervor, „welche alle positive Glaubenslehre, sei es Thora, sei es Evangelium oder Koran, als gleichwertig



oder auch geradezu als Menschenbetrug hinstellte“. „Von größter Wichtigkeit“, sagt Krumbacher a. a. O. S. 429, „ist das Studium des Fortlebens antiker philosophischer Anschauungen in der christlichen . . Litteratur“. Gegen das „Schimmernde, Rätselhafte und Gezierte des (verfeinerten) Heidentums“ (*ἀνάπτυξις* p. 2) anzukämpfen, mußte also zur Zeit des Nikolaos eine ganz praktische und aktuelle Aufgabe sein. Diese paßt als solche jedenfalls viel besser zu der gesamten, dem wirklichen Leben zugewandten Persönlichkeit des Bischofs<sup>1)</sup>, als eine erlogene akademische Leistung; sein wissenschaftlicher Ruhm stand auch ohne sie bereits hoch genug.

Was den Gegenstand der Streitschrift, die *στοιχείωσις θεολογική* des Proklos, betrifft, so springt von dieser Seite wieder der praktische Charakter der Arbeit in die Augen. Die *στοιχείωσις* spielte im ganzen Mittelalter eine äußerst wichtige Rolle. Stellt sich doch der berühmte „*liber de causis*“, welcher in die arabische, lateinische und hebräische Litteratur eingedrungen ist und so nachhaltigen Einfluß übte, als eine trümmerhafte *στοιχείωσις* dar. Ausführlich handelt hierüber Bardenhewer, „Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute“, Freiburg i. B. 1882. Um so näher liegt also der Schluss, daß die *στοιχείωσις* des Proklos im Originaltext und in ihrem Geburtslande auch in jenen späteren Zeiten von hervorragender Bedeutung oder besser gesagt Gefährlichkeit sein mochte. Mehr darüber an anderem Orte.

Wenn Dräseke drittens voraussetzt, Nikolaos habe geglaubt, ohne Furcht vor Entdeckung solch ein fremdes litterarisches Eigentum sich ohne weiteres blank aneignen zu können, so trägt der von Dräseke beigefügte Grund die Widerlegung in sich selbst. Der Grund soll nämlich sein, „weil die Schrift (*ἀντιρρήσις Προκοπίου*), wie es scheint, unbekannt geblieben war, von niemandem wenigstens, soviel wir wissen, angeführt worden ist“ (Byz. Z. S. 60). Dräseke beginnt ja selbst wenige Seiten später (S. 64 f.), den eminent praktischen Charakter der Schrift hervorzuheben, die den schwachgläubigen Christen des 5. Jahrhunderts gegen das glänzend verklärte Heidentum ein rettender Führer sein will. Wenn Prokop von Gaza wirklich dieses polemische Werk verfaßte, so mußte es nach Tendenz und Inhalt sowie nach den günstigen äußeren Umständen, in denen der gefeierte Lehrer von Gaza lebte, in die weitesten Kreise dringen.

Unrichtig ist endlich die vierte Voraussetzung Dräsekes, die *ἀνά-*

1) Auch nach der Synode von Kpel 1157, als sich Soterichos, erwählter Patriarch von Antiochien, den Beschlüssen nicht unterwerfen wollte, griff Nikolaos praktisch ein (Demetrakopulos, *Bibl. eccl. I, 321, Νικολάου ἐπ. λόγοι δύο κτλ.*; vgl. ferner Hergenröther, Photius III 805).

*πτύξις* müsse ins 5. Jahrhundert gesetzt werden, weil sie allgemein an die Zeitgenossen gerichtet sei. Den Menschen des 12. Jahrhunderts sei eine so tiefe, philosophische, des Gegners Äußerungen scharf erfassende und durchdringende Begründung der Gedanken nicht geläufig gewesen; alles atme hier den Geist eines längst vergangenen, in jenen religionsphilosophischen Fragen lebenden und mit ihnen sich auseinandersetzenen Jahrhunderts (Byz. Z. S. 66—67). Aber mit Entschiedenheit muß gerade bestritten werden, daß „die breiten Schichten des christlichen Volkes“ (Byz. Z. S. 66) vom Verfasser ins Auge gefaßt waren. Dräseke beruft sich vergeblich auf die Worte in der Vorrede τῶν νῦν πολλοὶ ὅσοι τὰ Πρόβλου τοῦ Λυκίου κεφάλαια σπουδῆς ἄξια κρίνουσιν. Denn es heißt nicht οἱ πολλοὶ τῶν νῦν, sondern bloß unbestimmt πολλοί.<sup>1)</sup> Ferner deutet dieselbe Vorrede genugsam an, wem das Buch gilt: οἱ . . . τῆς ἐξω παιδείας μετέσχον ἢ πον καὶ ἀροθιγῶς ἦψαντο. Es sind die gebildeten Kreise gemeint, in denen man die alte klassische Bildung pflegte und wohl auch höher stellte als das schlichte Christentum (ἐπίπροσθεν τῶν οἰκείων τίθενται τὰ ἄλλότρια). SachgemäÙ erkennt daher auch Ehrhard (Krumbacher a. a. O. S. 42 ff.) die wahren in der ἀνάπτυξις bekämpften Gegner in den höheren Schichten der Gesellschaft.<sup>2)</sup>

## II. Prokopios von Gaza und Ps.-Dionysios.

Durch die Konstruktion von drei unsicheren Annahmen, daß nämlich Prokop 450 geboren sei, auf das Erdbeben in Antiochien vom Jahre 458 seine *μουνοδία* gedichtet und als zwanzigjähriger Jüngling gegen Proklos geschrieben habe, gelangt Dräseke (Byz. Z. S. 83—85) zu dem Ergebnis, daß die ἀντιρόρησις (= ἀνάπτυξις) 470 verfaßt sein könne. Kaum aber hat er dieses schwankende Gerüste erklettert, so

1) Wenden wir den Ausdruck τῶν νῦν οἱ πολλοὶ auf die Zeitverhältnisse in Gaza im Ausgang des 5. Jahrhunderts an, so erscheint er durchaus unkorrekt. Denn οἱ νῦν bedeutet die Gesamtheit der Zeitgenossen; unter diesen waren damals noch manche Heiden, die nicht erst jetzt vom Christentum sich abwandten.

2) Merkwürdig rasch und sprunghaft wechselt Dräseke überhaupt seine Meinungen. In einem früheren Artikel über Nikolaos von Methone schreckte er vor der Annahme nicht zurück, es seien im 12. Jahrhundert noch „Heiden in größerer Zahl, wenn auch vielleicht nur in jenen vielfach unzugänglichen, dem Weltverkehr entrückten Gebirgsschluchten des Peloponnes“ vorhanden gewesen, und läßt den Nikolaos gegen diese Leute eine scharf philosophische ἀνάπτυξις schreiben; jetzt spricht er den Zeitgenossen des 12. Jahrhunderts im ganzen die Befähigung ab, dergleichen zu verstehen (Byz. Z. I, 1892, S. 447 und oben S. 272). Im gleichen früheren Artikel sagt er von Nikolaos: „In der Gedankenwelt des Platon und Aristoteles lebt und webt er u. s. w.“ (a. a. O. S. 444); und jetzt findet er, daß Nikolaos als Verfasser der ἀνάπτυξις eine Unmöglichkeit ist, weil darin von Plato respektvoll gesprochen wird (Byz. Z. VI (1897) 67 f.).

läßt er die hypothetische Redeweise und verkündet (a. a. O. S. 89) in bestimmter Aussageform: „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 u. s. w.“ Die Folgerung, daß in diesem Falle auch die Dionysiosfrage in Mitleidenschaft gezogen würde, wäre dann allerdings richtig; gleichwohl könnte für meine Fixierung der Dionysiosischen Schriften (482—c. 500) höchstens nur ein Hinaufrücken um 15—20 Jahre notwendig werden. Indessen die nachstehende Erwägung, daß alle gleichzeitigen und späteren Quellen über eine solche Schrift Prokops, bezw. über eine Benützung des Dionysios durch Prokop schweigen, sowie die Vergleichung der Schriftkommentare Prokops mit der *ἀνάπτυξις* werden darthun, daß Prokop den Dionysios nicht benützt hat und nicht Verfasser der *ἀνάπτυξις* ist.

Wenn die zahlreichen Hinweise auf Dionysios, die sich in der *ἀνάπτυξις* finden, wirklich von Prokop herrührten, so wäre es ein unlösbares Rätsel, daß zunächst Prokop selbst in seinen weitläufigen Kommentaren zur heil. Schrift (M. 87, a, b, c) auch nicht mit einer Silbe des Dionysios Erwähnung thut. L. Eisenhofer hat bei seinen gründlichen Untersuchungen über Prokops Quellen weder eine namentlich bezeugte, noch eine stillschweigende Benützung des Ps.-Dionysios entdeckt, während Kyrillos von Al., Gregor von Nyssa, Basileios, Theodoret, Origenes, Apollinarios und andere kirchliche Schriftsteller sich auf das ausgiebigste verwertet finden.<sup>1)</sup> Dräseke stellt selber (Byz. Z. S. 86) eine Reihe der ehrendsten Epitheta zusammen, welche dem Dionysios von Prokop gesendet sein sollen: *μέγας, ιερός, τὰ θεῖα πολὺς, θεολογικώτατος, τὴν θεολογίαν πολὺς*. Ich füge noch das wichtige *ὁ πατήρ, θεῖος πατήρ* (Voem. S. 9 u. 214) hinzu. Nicht bloß an diesen Stellen, sondern an vielen anderen ist Dionysios thatsächlich benützt, ohne daß sein Name genannt wird. Aufser allem Zweifel steht ferner, daß der Schüler des hl. Paulus gemeint ist. Voem. S. 178 heist er ausdrücklich *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης*, wozu S. 150 (*ἐν Ἀθήναις ἐντυχῶν*) und S. 25 (*ὡς καὶ τῷ θεῷ Παύλῳ . . . μαθητευθέντι καὶ παρ’ ἐκείνου μυηθέντι*) ergänzend hinzutreten. Demnach wäre Dionysios für den Exegeten Prokopios der alterwürdige Zeuge unter den Vätern, ein Schüler und Zeitgenosse der Apostel. Wie läßt sich aber damit die Thatsache vereinigen, daß in allen anderen Werken des belesenen Gazäers keine Spur vom „Areopagiten“ zu treffen ist? Der Anlässe, bei Erklärung des Oktateuch, des Isaias u. s. w. die

1) L. Eisenhofer, Prokopios von Gaza. Gekrönte Preisschrift. Freiburg 1897.

Autorität des gefeierten Dionysios anzuziehen, gab es doch mehr als genug! Man denke z. B. nur an Is. 6 und cael. hierarch. c. 13.

Ebenso wenig wie bei Prokop selbst entdecken wir bei Chorikios eine Silbe davon, daß Dionysios dem Prokop bekannt gewesen und von diesem in so umfassender Weise zur Widerlegung des Proklos benutzt worden sei. Die Lobrede des Chorikios auf seinen hochgeschätzten Lehrer Prokop (Fabric. bibl. gr. 1. Aufl. 8, 841) schweigt absolut von einer derartigen Kontroversschrift gegen Proklos, während der pietätsvolle Schüler doch sonst alles hervorhebt, was zum Lobe Prokops dienen kann, dessen mündliche und schriftliche Thätigkeit und seine hohe Bildung in profanen wie kirchlichen Wissenschaften. Wäre die *ἀντίρρησης* in der Gestalt der jetzigen *ἀνάπτυξις* aus Prokops Feder geflossen, so konnte sich Chorikios diesen fruchtbaren *τόπος* für seinen Panegyrikus nicht entgehen lassen. Die Worte im *λόγος ἐπιτάφιος* (Fabric. a. a. O. p. 850 n. 17): *τά τε δόγματα τῆς εὐσεβείας τά τε τούτοις ἀντιλέγειν ἐπιχειροῦντα τὰ μὲν ὅπως ἐπιτηδεύσῃ μαθῶν τὰ δὲ πρὸς ἔλεγχον ἐπιστάμενος ἄμφω καλῶς ἐπαιδευθῆ* beziehen sich auf die exegetischen Arbeiten Prokops. Der betreffende Abschnitt der Lobrede wird nämlich eingeleitet mit dem rhetorischen Einwurfe: Vielleicht möchte aber einer, der von einer solchen Menge edler Studien gehört hat (*τοσοῦτου πλήθους κατορθωμάτων ἀκούσας*), zu der Ansicht kommen, daß Prokopios sich nie mit den heiligen Schriften befaßt habe (*οὐπώποτε θείων ὡς ἔοικεν ἤψατο συγγραμμάτων κτλ.*). Die Entgegnung sagt, Prokop sei auch auf diesem Gebiete so zu Hause gewesen, daß er, von der äußeren Tracht abgesehen, in allem ein *ἱερεὺς* zu sein schien. Hierzu treten die oben mitgetheilten Worte *τά τε δόγματα — ἐπαιδευθῆ* als Begründung. Ein flüchtiger Blick in die Kommentare Prokops genügt, um die bezeichnete doppelte Tendenz zu erkennen.<sup>1)</sup>

Die in Rede stehende Schrift wird endlich noch von dem Schweigen der spätern Zeit gedrückt. Dieser Umstand fällt umsomehr ins Gewicht, weil die *ἀνάπτυξις* eine große Reihe von Stellen enthält, die über den Ausgang des heil. Geistes vom Vater allein handeln. Bekanntlich hat Photios in der großen Kontroverse, die sich zwischen den Griechen und Lateinern hierüber entspann, alle Väterzeugnisse, die

1) Russos (a. a. O. S. 60) teilt das Scholion zu Lukians „Lügenfreund“ mit, wonach ein Prokop (*ὁ Προκόπιος*) gegen die Kommentare geschrieben hat, welche Proklos zu den *τελεστικά* (*ἱερατικά ὀνόματα*) eines gewissen Julianos verfaßte. Die Angaben sind so unbestimmt, daß wenig damit anzufangen ist. Wenn wirklich unser Prokop von Gaza gemeint sein sollte, so hätte seine Schrift gegen die Magie nichts gemein mit der Widerlegung der *στοιχείωσις*.

seiner Lehre irgendwie günstig schienen, gesammelt und zu verwerten gesucht. Aber weder bei diesem berühmten Kenner der früheren Literatur, noch bei seinen Anhängern, die emsig noch alles aufzulesen trachteten, was jenem entgangen sein mochte, findet sich die geringste Spur von einer derartigen Schrift des Prokopios von Gaza. Desgleichen schweigen auch alle Lateiner in diesem Punkte; wäre ihnen die Schrift, sowie sie jetzt vorliegt, bekannt gewesen, so mußten sie sich notwendig mit den Axiomen auseinandersetzen, die darin enthalten sind, wenn auch deren Spitze direkt nicht gegen das filioque, sondern gegen die *στοιχειώσις* des Proklos gerichtet ist. Ich werde auf diesen Punkt weiter unten noch einmal zurückkommen müssen.

Um zu einzelnen Stellen überzugehen, welche eine Vergleichung der Ansichten des Dionysios mit denen der *ἀνάπτυξις*, bezw. mit denen des echten Prokop ermöglichen, so sei zuerst auf Voem. S. 190 aufmerksam gemacht. Nach dem Worte des Apostels, so führt die *ἀνάπτυξις* aus, haben wir nur einen Gott und einen Herrn (1. Cor. 8, 5), nämlich im eigentlichen, ursprünglichen und natürlichen Sinn dieser Worte, während von anderen „Göttern und Herren“ nicht im eigentlichen Sinn gesprochen werden kann. Um eine solche Verwendung der uneigentlichen Bedeutung eines Wortes an einem Beispiel zu illustrieren, führt der Verfasser der *ἀνάπτυξις* die aus der „himmlischen Hierarchie“ 13, 4 bekannte Erklärung von Is. 6 an: *οὕτω δὲ καὶ ὁ θεὸς Διονύσιος τὸν διακονήσαντα τῷ Ἡσαΐα τὴν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ μετοχὴν Σεραφείμ εἰρηθσαί φησι, ὡς σεραφικὸν ἰδίωμα κατὰ μέθεξιμ ἔχοντα, ἀλλ' οὐχ' ὡς αὐτὸ τοῦτο κυρίως Σεραφείμ ὄντα*. Diese Auffassung ist dem Dionysios ganz allein eigentümlich und läuft derjenigen der Väter, sowie insbesondere der Prokops schnurstracks entgegen. Prokop (M. 87 b, 1940 A) nimmt mit Kyrillos von Al., dem er im Kommentar zu Isaias vorzugsweise folgt, die Bezeichnung „Seraphim“ im eigentlichen Sinne; ja er begründet gerade diesen Namen des Engels aus dem Dienste, die Lippen des Propheten mit einer glühenden Kohle zu reinigen: *νῦν δὲ τῷ δεομένῳ ταύτης (sc. καθάρσεως) οὐχ ὁ Κύριος, ἐν δὲ τῶν Σεραφείμ προσάγει τὸν ἄνθρωπον τὸν καθάρσιον, ὃθεν εἰκότως τὴν „ἐμπρησταὶ ἤγουν ἐμπιπρῶντες“ προσηγορίαν ἠνέγκαντο*. Diese Art der etymologischen Erklärung, welche auf das Reinigen durch die glühende Kohle Bezug nimmt, steht abermals im direkten Widerspruch mit der Erklärung des *θεὸς Διονύσιος*, auf den sich die *ἀνάπτυξις* beruft. Bei Dionysios wird nämlich im Anschluß an Kyrillos von Al. (M. 70, 173 C) das „Flammende und Glühende“ der Seraphim auf den intensiven Grad ihrer Gottesliebe gedeutet (M. 3, 205 B).

Lehrreich ist eine weitere Vergleichung jener etymologischen Erklärung von *σεραφίμ* nach ihrem Inhalte; man sieht hierbei, wie vorsichtig man sein muß, um eine nur scheinbare Abhängigkeit des einen Autors vom andern nicht für eine wirkliche zu nehmen. Im Kommentar zu Is. c. 9 (M. 87 b, 1932 B) übersetzt Prokop folgendermaßen: *διερμηνεύεται δὲ σεραφείμ ἐμπρησταὶ ἦτοι θερμαίνοντες*. Dionysios sagt (M. 3, 205 B): *τὴν μὲν ἀρίαν τῶν σεραφίμ ὀνομασίαν οἱ τὰ Ἑβραίων εἰδότες ἢ τὸ ἐμπρηστὰς ἐμφαίνειν ἢ τὸ θερμαίνοντας*. Also die beiden Synonyma in derselben Ordnung wie bei Prokop! Aber auch bei Kyrillos von Al. (M. 70, 173 C) lesen wir wörtlich: *διερμηνεύεται δὲ Σεραφείμ ἐμπρησταὶ ἦτοι θερμαίνοντες*, was buchstäblich mit dem Text bei Prokop übereinstimmt. Dafs Prokop und Dionysios hier gemeinschaftlich den ihnen vorausliegenden Kyrillos<sup>1)</sup> benützten, ist sehr wahrscheinlich, weil, ähnlich wie Kyrillos, sowohl Dionysios, wie oben erwähnt, das Flammende der seraphischen Gottesliebe im Namen ausgedrückt findet, als auch Prokop an jener früheren Stelle (M. 87 b, 1932 D) die gleiche Deutung giebt, allerdings im Widerspruche mit 1940 A. An letzterm Orte bietet er seine selbständige Erklärung, an der ersten Stelle hat er den Passus fast wörtlich aus Kyrillos nach Art eines Katenenschreibers herübergenommen. Ich lasse die fraglichen Stellen im Wortlaut folgen. Kyr. M. 70, 173 C: *ψυχρὸν γὰρ οὐδὲν παρὰ γε ταῖς ἄνω δυνάμεσιν, αἵπερ ἂν εἴεν μάλιστα καὶ ἐγγὺς Θεοῦ. Ταύτη τοι καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ κολλώμενοι διὰ πίστεως καὶ πολιτείας τῆς ἀγαθῆς καὶ ἐννοιωτάτης ζέοντες ἀποτελούμεθα τῷ Πνεύματι καὶ θερμοὶ τὴν ἀράπην τὴν εἰς Θεόν*. Prokop M. 87 b, 1932 D: *ψυχρὸν γὰρ οὐδὲν παρὰ ταῖς ἀνωτάτω δυνάμεσιν, καὶ ὁ κολλώμενος δὲ τῷ Κυρίῳ ζέων ἀποτελεῖται τῷ Πνεύματι καὶ θερμοὺς τὴν ἀράπην τὴν εἰς Θεόν*. Dionysios M. 3, 205 B: *τὸ θερμὸν καὶ τὸ δεῦ καὶ ὑπερξέον τῆς προσεχοῦς καὶ ἀνευδότου καὶ ἀκλινοῦς ἀεικινησίας . . . ὡς ἀναξέον . . . καὶ ἀναξωπυροῦν ἐπὶ τὴν ὁμοίαν θερμοότητα (τὰ ὑποβεβηκότα) κτλ.*

In derselben Weise stimmen Prokop (M. 87 a, 638) und Dionysios (M. 3, 205 B) in der Erklärung des Namens „Cherubim“ überein. Der erste sagt: *Nomen autem Cherubim portendit infinitam quandam notitiam et sapientiae affluentiam*; der zweite erklärt: *τὴν δὲ χερουβίμ (ἐμφαίνειν) πλήθος γνώσεως ἢ χύσιν σοφίας*, was sich mit der griechischen Originalstelle bei Prokop, die leider nicht erhalten

1) Zu beachten ist freilich, dafs die gleiche Übersetzung schon von Philon überliefert worden ist (Hier. M., s. l. 23, 771; 830) und in den „onomastica hebraica“ sich findet (vgl. Lagarde unten S. 277).

ist, vollkommen decken müßte. Aber auch hier liegen gemeinsame ältere Quellen vor. Kyrillos von Al., der (M. 68, 601 B) die Cherubim über der Bundeslade mit den Seraphim entweder verwechselt oder identisch betrachtet, beruft sich irrtümlich auf das hebräische Etymon von *σεραφίμ* statt *χερουβίμ* und schreibt: *μετατρέποντες γὰρ εἰς Ἑλλήνων φωνὴν τοῦ Σεραφίμ τὴν δήλωσιν γνώσεως πληθυσμὸν ἦτοι σοφίας χύσιν σημαυομένην εὐρήσομεν*. Abermals steht Philon im Hintergrunde, nach dem Hieronymus (a. a. O. 776) übersetzt *scientia multiplicata vel quasi plures* (vgl. 787, 793), und die „onomastica sacra“, die mehrfach kursierten. So findet man in Lagardes Ausgabe derselben (Göttingen, 1887; 173, 71 ff.): *Σεραφίμ πνεῦμα ἀναστάσεως ἢ ἐμπροστὰς ἐμφαίνει ἦτοι θερμαίνοντας. Χερουβίμ ἐπίγνωσις πεπληθυμμένη ἢ πτέρυγες ἢ χύσις σοφίας*.

Der Verfasser der *ἀνάπτυξις* eignet sich ferner (Voem. S. 8) aus der cael. hier. 7, 3 und eccl. hier. 4, 3 § 7, 8 des Dionysios (M. 3, 209 B—C und 481 A—B) die Erklärung an, daß die Seraphim mit dem oberen der drei Flügelpaare ihr eigenes Angesicht (nicht das Antlitz Gottes) verhüllen und damit andeuten, daß man bei der höheren Beschauung des Göttlichen sich nicht eigenmächtig überheben dürfe. Prokop handelt über die gleiche Stelle des Isaias M. 87 b, 1933 B und überliefert zwar auch die eben erwähnte Erklärung vom Verhüllen des eigenen Angesichtes auf Grund der Übersetzung des Symmachus<sup>1)</sup>; aber dazu fügt er eine zweite Deutung und giebt dieser den Vorzug, wie insbesondere aus seinem Kommentar zur Genesis hervorgeht (M. 87 a, 638): *Seraphim obtexisse duabus alis pedes et duabus vultum eius et reliquis duabus volasse . . . docemur vultum Dei non posse a mortali quoquam conspici . . . Fortassis Seraphim perhibentur suos pedes et suos vultus celare alis*. Die „meisten Interpreten“ nehmen allerdings den hebräischen Text (reglau, s. adnot. Hier.) in dem Sinne, daß die Seraphim ihr eigenes Angesicht verhüllten (vgl. J. Knabenbauer, commentar. in Is. prophet. S. 126); während wir aber Dionysios und die *ἀνάπτυξις* auf der einen Seite stehen sehen, hält sich Prokop eher zur anderen.

Gegen die Identität des Verfassers der *ἀνάπτυξις* mit Prokop spricht ferner ein starkes Versehen in der Wiedergabe einer Quelle, das sich in der *ἀνάπτυξις* Voem. S. 135 verrät. Die Quelle ist Dionysios (cael. hier. c. 6, 2 bzw. c. 7—9), der zuerst unter allen kirchlichen Schrift-

1) *Τῶν οὖν οὕτω λεγομένων πτερόγων δύο μὲν τὸ ἴδιον ἐκάλυπτον πρόσωπον· ἀμέλει Σύμμαχος ἐξέδωκε τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ ὡς μὴ τοιμᾶν ἀτενὲς ὄραν εἰς τὸ θεωρούμενον*.

stellern die Engelordnungen nach dem triadischen Grundgesetz in folgenden Rangstufen übersichtlich aufführt (a. a. O. c. 6, 2):

I. Triade: 1) *Σεραφίμ*, 2) *Χερουβίμ*, 3) *Θρόνοι*.

II. Triade: 4) *Δυνάμεις*, 5) *Κυριότητες*, 6) *Ἐξουσία*.

III. Triade: 7) *Ἀρχαί*, 8) *Ἀρχάγγελοι*, 9) *Ἄγγελοι*.

Zunächst ist zu bemerken, daß die *ἀνάπτυξις* in der zweiten Triade diese absteigende Ordnung durchbricht und die *Κυριότητες* vor die *Δυνάμεις* stellt, wodurch eine genaue Übereinstimmung mit der von Johannes Damasc. gebotenen Anordnung herauskommt; dieser gruppiert (M. 94, 873): *Κυριότητες*, *Δυνάμεις*, *Ἐξουσία*. Allerdings liegt die letztere Abfolge den Ausführungen des Dionysios in c. 7—9 (cael. hier.) zu Grunde; aber der Verdacht, daß der Verfasser der *ἀνάπτυξις*, der auch sonst den Johannes Damasc. gut kennt, sich von diesem den bequemen *Conspectus* herausgeschrieben hat, ist mindestens nicht abzuweisen. Der wichtigere Punkt aber ist folgender. Dionysios giebt c. 6, 2, bevor er die berühmte Gliederung der „himmlischen Hierarchie“ entwirft, eine geheimnisvolle Andeutung über den *θεῖος ἱεροτελεστής*, von dem er diese Kenntnisse überkommen habe: *ταύτας ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστής εἰς τρεῖς διαφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις*. Johannes Damasc. referiert diesen Satz unter Auslassung von *ἡμῶν* wortgetreu; voraus zitiert er den auch bei Dionysios unmittelbar voranstehenden Gedanken wenigstens in der Sache ganz genau. Dionysios: *Πάσας ἡ θεολογία τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέκληκεν ἐκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις*. Johannes Damasc.: *Πᾶσα ἡ θεολογία, ἤρουν ἡ θεία γραφή, τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐκέκληκε*. Gegen den Inhalt dieser Behauptung ist nicht das geringste einzuwenden, denn die sämtlichen Engelnamen finden sich thatsächlich in der heil. Schrift (*θεία γραφή, θεολογία*). Jenes von Johannes Damasc. zur Erklärung der „*θεολογία*“ vermittelnd eingeschobene *θεία γραφή* wurde aber zum stumbling block für den Autor der *ἀνάπτυξις*, der unbedachtsam nicht bloß die neun Namen der Engel, sondern auch die triadische Einteilung (nach dem Schema bei Johannes Damasc.) als in der heil. Schrift geoffenbart bezeichnet: *ἡμεῖς δὲ τριαδικοὺς ἴσμεν διακόσμους τρεῖς . . . τοῖς θείοις προφήταις καὶ ἀποστόλοις ἐκπερασμένους, ἰδίως μὲν Σεραφίμ κτλ.* Dionysios hat wohlweislich seinen Gewährsmann nicht *θεολόγος* genannt, womit er die inspirierten Verfasser der heil. Schriften zu bezeichnen pflegt, sondern *ἱεροτελεστής*, was nach seinem Sprachgebrauch „Consecrator“ bedeutet, also wohl den Bischof, von dem er ordiniert worden. Nach vielfacher Annahme ist darunter „Hierotheos“ zu verstehen; aber schon Maximus (M. 4, 64) spricht die im Mittelalter populär gewordene Meinung aus, Dionysios meine an



jener Stelle den heil. Paulus, der von seinen Entzückungen (*ἕως τοῦ τρίτου οὐρανοῦ* 2. Cor. 12) dem Areopagiten mündliche Mitteilungen gemacht habe. Daraus seien die Aufzeichnungen des Dionysios über die himmlischen Chöre geflossen.<sup>1)</sup>

Welche Stellung nimmt nun Prokop, soweit wir ihn aus seinen authentischen Schriften kennen, gegenüber diesem Versehen der *ἀνάπτυξις* ein? Der Verstofs kann nicht, wie Dräseke konsequent thun muß, dem tüchtigen Exegeten von Gaza aufgebürdet werden. Denn fürs erste fand Prokop in allen Väterschriften, die er für seine *Katenen* und *Kommentare* exzerpierte, nicht die geringste Andeutung von der triadischen Engelordnung; zweitens kannte er die unmittelbare Quelle, die heil. Schrift selbst, persönlich zu genau und vollständig, um sich einer so exorbitanten Behauptung schuldig zu machen.

Die nunmehr anzuführende Stelle aus der *ἀνάπτυξις* (Vöm. S. 9 und wiederholt S. 23) nimmt in ehrenvoller Weise auf Dionysios Bezug. Dräseke schreibt sie so unbedenklich wie alle übrigen Teile der *ἀνάπτυξις* dem Prokop zu; ja er läßt hierbei den braven Gazäer eine Verehrung gegen Dionysios bekunden, die nicht bloß der Geschichte der kanonischen Bücher widerstreitet, sondern auch ganz dem Text zuwiderläuft und endlich durch eine Parallelstelle aus anderen Schriften des Nikolaos als des letzteren Eigentum erwiesen ist. Die fraglichen Worte lauten (Vöm. S. 9): *τούτω τοιγαροῦν τῷ θεῷ πατρὶ (sc. Διονυσίῳ) καὶ τοῖς κατὰ τοῦτον ἀληθινοῖς θεολόγοις, αὐτοῖς δὲ τοῖς αὐτόπταις τοῦ θεοῦ λόγου καὶ ὑπηρέταις καὶ ἡμεῖς ἐπόμειοι.* An der zweiten Stelle der *ἀνάπτυξις* (Vöm. S. 23): *ὁ θεὸς λόγος ὀφθεῖς ἐπὶ γῆς καὶ ἀνθρώποις τοῖς γενομένοις αὐτόπταις αὐτοῦ καὶ ὑπηρέταις λόγου συναναστραφεῖς.* Damit vergleiche man die Abhandlung des Nikolaos de corpore et sanguine Christi (M. 135, 513 C): *αὐτοὶ τε πάλιν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται τοῦ Λόγου καὶ ὑπηρέται τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ . . παρέδοσαν.* Die beliebte Formel *αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ Λόγου*<sup>2)</sup> mußte dem Nikolaos also persönlich sehr geläufig sein; konnte er sich doch nicht enthalten, sie in entsprechender Umänderung selbst auf Proklos anzuwenden (Vöm. S. 4): *δαιμόνων*

1) Vgl. das Chronikon von Georgios Monach. aus dem 9. Jahrhundert I. II (M. 110, 280 C): *παρὰ τοῦ χριστοφόρου μυηθεῖς ὁ Ἀποστολικὸς Διονύσιος κτλ.*

2) Übrigens hat schon Gregor von Nyssa in cant. cant. (M. 44, 785 B) sich ganz ähnlich ausgedrückt: *Οἱ γὰρ πρῶτοι μαθητευθέντες τῇ χάριτι καὶ αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι;* die Anlehnung an Luk. 1, 2: *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου* springt in die Augen. Sinnverwandt ist Act. 26, 16: *προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάργον.*

*αὐτῶν αὐτόπτης καὶ μύστης καὶ θεραπευτής*. Dräseke hält nun die obige Stelle zugleich mit einer zweiten, die ich gleich anführen werde, für besonders beachtenswert, sofern sie Verweisungen auf Dionysios sind (Byz. Z. S. 87). Die Apostel, welche mit den „Augenzeugen und Dienern des Wortes“ gemeint sind, „stehen in dieser Frage (für welche de div. nom. 7, 1 zitiert ist) zurück hinter dem gewichtigen Theologen Dionysios, aus dessen Schrift 'Von den göttlichen Namen' cap. 7, 1 (vgl. 1, 1; 4, 11. 13) dort gerade eine Stelle angeführt ist“. Eine solche Auffassung, daß die Apostel und Verfasser der kanonischen Bücher des Neuen Testaments hinter dem Areopagiten zurückstehen, dessen Schriften nie den offiziellen Charakter einer Offenbarungsurkunde erlangten, erscheint geradezu ungeheuerlich.<sup>1)</sup> Nicht einmal dem orthodoxen Nikolaos, geschweige unserem Prokop, dürfen wir so etwas zur Last legen. Übrigens enthält der Text einen ganz ungefährlichen und korrekten Sinn, wenn man nur der Satzkonstruktion gerecht wird und die Termini richtig versteht. Die *ἀληθινοὶ θεολόγοι* sind die gleich Dionysios aufgetretenen Kirchenlehrer, die mit ihm übereinstimmten; ihnen werden, zugleich mit einer Steigerung der Rede, die Apostel gegenübergestellt (*αὐτοὶ δὲ*), die unmittelbar den Heiland sahen und hörten. Nikolaos rühmt sich also, eine dreifache Gewähr für seine Lehre zu besitzen: 1) den „göttlichen Vater“ Dionysios, 2) die mit ihm harmonierenden „*θεολόγοι*“ (wie z. B. Gregor von Naz. vorzugsweise *θεολόγος* genannt wird, in der *ἀνάπτυξις* selbst an vielen Orten), 3) sogar auch die „*αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου*“.

Nicht minder befremden muß es, wenn Dräseke (Byz. Z. S. 87) fortfährt: „S. 25 (Vömel) treffen wir dasselbe Verhältnis: *ὁ τὰ θεῖα πολὺς Διονύσιος, ᾧ καὶ μᾶλλον πιστευτέον, ὡς καὶ τῷ θείῳ Παύλῳ, τῷ εἰς τρίτον οὐρανὸν ἀρπαγέντι τῇ θεωρίᾳ, μαθητευθέντι καὶ παρ' ἐκείνου μνηθέντι τὰ ἐκεῖθεν ἀκουσθέντα ἕρῃητα ῥήματα.*“<sup>2)</sup> Der Zusammenhang der Gedanken ist folgender: Daß die negativen Prädikate, die wir von Gott aussagen, der Wahrheit näher kommen als die affirmativen, sagt der in göttlichen Dingen wohlbewanderte Dionysios. Ihm muß man in dieser Sache um so mehr glauben (als anderen Zeugen), weil er selbst von dem heil. Paulus (*ὡς καὶ τῷ θείῳ Παύλῳ*), der in der Beschauung bis in den dritten Himmel entzückt

1) Dionysios selbst weiß zum Lobe der Schriften seines Lehrers Hierotheos, denen er weit nachstehen will, nichts Höheres zu erdenken, als daß sie „gleichsam eine Art zweiter heil. Schrift“ (*ὡσπερ τινὰ δευτέρα λόγια καὶ τῶν θεοχριστῶν ἀκόλουθα*) gewesen seien (de div. nom. 3, 2).

2) Zur Konstruktion *Παύλῳ μαθητευθείς* vgl. Orig. c. Cels. 3, 39 M. 11, 957 B: *Χριστῷ μαθητευθεῖσαι ἐκκλησίαι* u. oben S. 279 A. 2.

worden, unterwiesen und in die unaussprechlichen Dinge, die er dort gehört, eingeweiht wurde. Das Motiv, warum man besonders dem Dionysios glauben soll, entnimmt Nikolaos aus der (ihm wie seinen Zeitgenossen feststehenden) Thatsache, daß Dionysios bei einem so auferordentlich begnadeten Lehrer, dem Apostel, unter besonderer Bevorzugung in die Schule gehen durfte. Und da soll der heil. Paulus hinter Dionysios zurückstehen!

### III. Prokop von Gaza und Nikolaos von Methone.

Um den echten Prokop, den wir aus seinen sicheren Schriften kennen, mit dem vermeintlichen Prokop, den Dräseke im Verfasser der *ἀνάπτυξις* entdeckt zu haben glaubt, auch direkt zu vergleichen, ziehe ich nur ein paar einzelne Stellen heran und gestatte mir weiterhin einige Bemerkungen über den Unterschied im Sprachgebrauch, Stil und Geschmack der beiden Schriftsteller.

Den bekannten Satz aus Is. c. 53, 8: *τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται* kommentiert Prokop durchaus sachgemäÙ, im konkreten physischen Sinn des Wortes, gemäÙ der überlieferten Lehre: *ἐφ' ἐκατέρως δὲ γεννήσεως τὸ ἄπορον ὁμοίως ἀκολουθεῖ . . . Πῆ μὲν ὅτι Θεὸς ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός· πῆ δὲ ὅτι „Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε καὶ δύναμις Ἵψίστου ἐπισκιάσει σοι“.* *Ἐφ' ἐκατέρως δὲ τὸ ἡ γέννησις ἀδιήγητον κτλ.*<sup>1)</sup> Eigenartig muÙ es hier wie an vielen anderen Stellen berühren, wenn man statt eines Kommentars des Prokop die *ἀνάπτυξις* aufschlägt. Dort ein beständiges Schöpfen aus dem Vollen, überall Frische, Präzision, geistige Kraft; hier in einem fort das greisenhafte Wiederholen des schon oft Gesagten, eine stereotype Form der Entgegnung, ein unvermitteltes Heranziehen der Schriftstellen, kurz ein gewisser Zug der Dürre und Erstarrung, wie er in der späteren griechischen Theologie und Dialektik hervortritt.<sup>2)</sup> So scheut sich denn Nikolaos von Methone nicht, im himmelweiten Abstand von der Exegese eines Prokop, dem herrlichen Isaiastexte Gewalt anzuthun, um die „*praedicabilia*“ von Genus und Species zu illustrieren. Er will zeigen, daß Gott nicht unter den Begriff genus fällt, und argumentiert unter Beihilfe einer Äquivokation folgendermaßen gegen Proklos (Vöm. S. 84): *Τὸ δὲ καὶ συγγενές τι τῶν ὄντων λέγειν Θεῷ τῶν πάντη ἀτόπων ἐστίν. Ἵπὸ τί γὰρ ἡ ποῖον γένος ἀνάξομεν τὸν Θεόν; οὐ τὸ τί ἐστίν ἡ ὁποῖον τί ἐστίν οὐτ' εἰπεῖν οὐτ' ἐννοῆσαί ἐστιν. Ἡ πάλιν*

1) Vgl. die Vorlage in Kyr. v. Al. M. 70, 1180 C—D mit Prokop in Is. c. 53 M. 87 b, 2525 B.

2) Damit soll nicht geleugnet werden, daß sich auch geistvolle und scharfsinnige Ausführungen in dem Buche finden. Aber zu dem greisenhaften Zuge des Werkes wird noch Weiteres stimmen.

προφητικῶς εἶπεῖν „τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται, ἵνα τι καὶ συγγενὲς αὐτῷ καθ' ὄντιναοῦν τρόπον φῶμεν εἶναι. Wer läßt sich da einreden, daß beide Erklärungen der Stelle von demselben Prokop herrühren?

Kurz noch ein zweites Beispiel, um die beiderseitige Exegese zu studieren. Prokop zeigt den typischen Charakter der Arche Noes im Kommentar zur Gen. (M. 87a, 300 f.): *Καὶ τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων ὀλέθρῳ κατεγνωσμένων — ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα.*<sup>1)</sup> Um nicht das ganze Menschengeschlecht untergehen zu lassen, schenkt uns Gott die Rechtfertigung und Verzeihung durch das (Tauf-)Wasser (*τὴν ὕδατος ἄφεσιν*) in Christus, welcher uns die Kirche als eine zweite Arche erbaute. Indem wir in sie eintreten, entrinnen wir dem Verderben. Damit verbindet sich der Hinweis auf 1. Petr. 3, 20. 21, wo auch schon das *σώζεσθαι δι' ὕδατος* zwifach bezogen ist. Die Gedanken bei Prokop strömen in raschem und klarem Flusse, der Vergleichungspunkt tritt treffend hervor, der Eintritt in die Arche und der Eintritt in die Kirche bilden eine natürliche und anschauliche Parallele. In der *ἀνάπτυξις* kommt der gleiche Typus zur Sprache (Vöm. S. 4), aber an Stelle der Klarheit, Einfachheit und Knappheit ist die verschwommene, langatmige Breite und Schwülstigkeit eines schwächlichen Epigonen getreten: *προετύπου δὲ ἄρα Νῶε — τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως. Noe versinnbildete den Heiland, τὸν τῆς καινῆς κτίσεως ἀρχηγόν τε καὶ γενεσιουργόν καὶ τὴν καθ' ἡμᾶς νέαν κιβωτόν, τὴν ἐκκλησίαν, τῷ τοῦ σταυροῦ ξύλῳ συμπήξαντα καὶ ταύτη κατακλύσαντα μὲν ἁμαρτίαν καὶ τὸν θάνατον θανατώσαντα κτλ.* Ein Unterschied wie zwischen hellem Tag und trüber Dämmerung!

Weil die „sprachliche Seite sehr beachtenswert“ für unsere Frage ist (Byz. Z. S. 64), so darf ich diesen Gesichtspunkt nicht ganz außer Acht lassen; es ist von dieser Seite nichts zu fürchten, sondern nur eine neue Bestätigung unserer Ansicht zu erwarten. Doch sei von vornherein erklärt, daß ich auf eine eingehendere Behandlung dieses Punktes hier verzichten muß. — Was nun zunächst das in der *ἀνάπτυξις* vorliegende Sprachgut betrifft, so ist zweifellos einer großen Masse desselben der deutliche Stempel einer späteren, echt byzantinischen Gräzität aufgedrückt. Bereits Russos (*Τρεῖς Γαζατοὶ* S. 68 f.) hat eine Reihe von „λέξεις“ angeführt, die man schwerlich bei Prokop schon finden dürfte: *ἀνεκστάτως, θεοπαθήτως, φεράλληλος*<sup>2)</sup>, *παρεπιφύομαι*,

1) Vgl. die Fundstätte bei Kyr. v. Al. Glaph. 2, 4 M. 69, 60 A.

2) *φεράλληλος* s. bei Photios (M. 102, 397 B) in der von Nikolaos ausgeschrieben Mystagogie S. Spir. (*ἐκ φεραλλήλου*).

*χηματίζω* (= *είμι*).<sup>1)</sup> Mindestens mit gleichem Rechte kann man noch anfügen: *ἀλληλαίτιος* (Vöm. S. 116), *αὐτόλεκτος* (S. 22), *προ-ἀναρχος* (S. 168), *ὑπερθέατος* (S. 8), *ὑπέραρχος* und *ὑπεραρχικῶς* (S. 172), *ὑπερανγκισμένως* (S. 84), *ὑπεραντάρκης* (S. 50), *τελειόδωρος* (S. 46, offenbar eine Nachbildung von *τελειοδύναμος* bei Dionysios M. 3, 896 A), *δυναμοδότης* (S. 174; ebenso Dion. a. a. O. 240 A), *τελειοδότης* (S. 174, Analogiebildung zum vorigen) u. s. f.

Überhaupt sind Zusammensetzungen mit *αὐτο-* oder *ὑπερ-* gemäß der Schreibweise des Dionysios in der *ἀνάπτυξις* sehr häufig, wogegen Prokop, ganz im Stil seiner Vorlagen aus dem 4. und 5. Jahrhundert, nur spärliche Spuren davon aufweist. Weiterhin notiere ich *θεολογικώτατος* (S. 30), *ὑπαρόθμιος* (S. 6), *ὑστεροχρόνιος* (S. 62), *τρι-σώω* (S. 49, allerdings vereinzelt Reg. 3, 18, 4), *σοφίζον* im Wortspiel mit *φωτίζον* i. e. *φῶς Χριστοῦ* (S. 3; vgl. 2. Tim. 2, 15 und 1. Cor. 4, 5), *τολμηταὶ καὶ πυργοποιοὶ* (S. 5; vgl. Photios M. 102, 297 B: *ἔδει γὰρ τοὺς πάντα τολμητὰς — ἀτόλμητον λιπεῖν*). — Als grammatische Besonderheiten macht Russos (a. a. O. S. 68) die Form *νοός* (Gen.), *νοῖ* (Dat.), die unkontrahierten Formen dieses Wortes im Plural, *νοῶν* und *νόων* (Gen. Plur.) namhaft. Auffällig steht ferner (S. 128) *πατέρος* statt *πατρός*, merkwürdig ist die elliptische Wendung (S. 5) *καὶ ὅπως σκοπῶμεν* u. dgl.

Auch über den stilistischen Geschmack, den der Verfasser der *ἀνάπτυξις* an den Tag legt, muß ich mich auf ein paar „specimina“ beschränken. Das Wenige wird genügen, um die nächste Geistesverwandtschaft mit Nikolaos von Methone und einen weiten Abstand vom Gazäer Prokop erkennen zu lassen. Der in allen Stücken gründlich geschulte, klassisch durchgebildete und mit einer eminenten Lehrgabe ausgestattete Exeget von Gaza, „ὁ χριστιανὸς σοφιστής“, verleugnet seinen Stilcharakter weder in den Kommentaren, noch in seiner akademischen Rede, wenn man den Panegyrikus auf Kaiser Anastasios so nennen darf, noch in seinen Briefen. Freilich wechselt die Stilgattung; in den ersten tritt die Kürze und Prägnanz, in der zweiten die „technographische“ Eleganz und Glätte, in den dritten die heitere Anmut und Herzlichkeit mehr hervor, aber es ist überall derselbe edle Geschmack, der in ernster Selbstzucht alles Platte und Barocke weit von sich stößt.<sup>2)</sup> Damit stimmen auch die Urteile eines Johannes Sikeliotes

1) *χηματίζειν* hätte Russos besser weggelassen, da es schon frühe vorkommt.

2) Selbstverständlich darf man an die formale Seite seiner Werke nicht den strengen Maßstab der verschwundenen klassischen Zeit anlegen. Vgl. Seitz, die Schule von Gaza S. 9 ff. und S. 36 ff.

(Rhet. Graec. ed. Walz 6, 94: „*ὑπεραττικίζων*“), eines Photios (M. 103, 677: *μάλιστα πρὸς τὴν Θεοδοωρήτου σύνοψίν τε καὶ φιλοκαλίαν τὸ σύνταγμα αἴρεται . . . ἢ φράσις δὲ αὐτῷ εἰς τὸ ἄριστον ἤσκηται*) und zumal des Chorikios (Fabric. 8, 842: *παρ' ᾧ λειμῶνας ἀττικοὺς ἐδρεψάμην*, vgl. 844: *συνέσει λόγων καὶ κάλλει . . .* und besonders *οὐ λέξις αὐτὸν ἀλλοτρία ἐλάυθανε τῆς ἀττικῆς . . . οὐ συλλαβὴ τις ἐπιβουλεύουσα τῷ ὀνόματι*). Diese gleichen Urteile versuche man an dem Stil der *ἀνάπτυξις* mit ihren unattischen Ausdrücken, ihren spätern Formbildungen, endlich ihren nachlässigen, mühsam hinschleppenden Perioden, die zumal in der Einleitung sich finden, wo der Verfasser sich freier gehen lassen kann und genau in den Ton verfällt, der den Schriften des Nikolaos eigen ist (Dräseke, Byz. Z. S. 64).

Eine eigentümliche Stilblüte der *ἀνάπτυξις* finden wir gleich Vöm. S. 4: *πολλοὶ μὲν καὶ πλατύτερον ἄθρου πυλῶν στόμα<sup>1)</sup> κατὰ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς εὐσεβείας διάραυτες*. Ist das nicht der Ton eines *ζηλωτῆς*: „Viele sperren ihren Mund gegen die Kirche weiter auf als das Höllenthor, um gegen die Kirche zu schmähen“? Unter den *πολλοί* ist vorzüglich Proklos gemeint, von dem es weiter heisst: *ὁ πολὺς οὗτος τὴν ἔξω σοφίαν καὶ μηδενὶ τῶν πρωτείων παραχωρῶν νεανιευόμενος Πρόκλος . . . οὐκ Ἀριστοτέλει μόνον, Πλάτωνι, Πυθαγόρᾳ τε καὶ τοῖς ἄλλοις συνοργιάσας σοφοῖς . . . καὶ δαιμόνων αὐτῶν οὖς ὡς θεοὺς ἔσεβεν αὐτόπτης καὶ μύστης καὶ θεραπευτῆς γνήσιώτατος γεγυνώς πῦρ μὲν ἀνήψε καὶ ὡς εἶχε σφοδρῶς ἐξέκαυσε τὸν κατὰ τῆς εὐσεβείας ζῆλον*.

Eine spätere Zeit und eine byzantinische Geschmacksrichtung verraten auch die Wendungen (Vöm. S. 2): *ἔνδον ταύτης καὶ ἡμετέρας αὐλῆς, τὴν χριστῶννον κλησιν πλουτήσαντες . . .*, ferner S. 3: *παναληθέστατος . . . ἀκαταγώνιστος . . . ταύτη τῇ πίστει περιφραχθεῖς . . . οὐδὲν οἰκτεῖον ἐρῶ, μᾶλλον δὲ οὐδ' ἐρῶ ἀλλὰ ἀκούσομαι προφητικῶς εἰπεῖν κτλ. . . ὁ δρασόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν (willkürlich gesteigert aus 1. Cor. 1, 19: ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν)*.

Hören wir weiter den folgenden Vergleich, der jedem an klassische

1) Vergleiche zu dieser Tropik Phot. *mystag.* n. 85 (M. 102, 373 A): *σὺ δὲ τῶν ζοφερῶν τῆς δυσσεβείας ἀναδὺς πυλῶν*. — Theodoros Prodrimos schreibt an einen Freund, der um Erklärung einer schwierigen Stelle bei Lukas gebeten hatte, er möge sich an jene andern Moses und Aaron wenden, die mit Johannes donnern und mit Paulus in die Posaune stoßen (Hist. Jahrb. 1891, S. 710 A. 3). Nikolaos von Meth. sagt buchstäblich (Vöm. S. 59): *κατὰ τὴν θεολόγον βροντῆν* (sc. *Ἰωάννου*) und zitiert den heil. Paulus immer mit großer Emphase.

Muster gewöhnten Ohre widerstreben muß (Vöm. S. 5): Proklos hat mit der Abfassung seiner *στοιχείωσις θεολογική* aus den Lehrsätzen der gesamten hellenischen Weisheit Ziegel geknetet und gebrannt und sie zu einem Turme in der Höhe von 211 Kapiteln emporgebaut. Er legte Stein auf Stein, d. h. Satz auf Satz, und gebrauchte statt des Asphaltens (vgl. Gen. 11, 3) als Bindemittel die logische Beweisführung. Vermittels dieses Baues vermeinte er nicht bloß bis an den Himmel zu dringen, sondern auch über alle „überhimmlichen“ Geister emporzusteigen und bis zu Gott selbst hinaufzugelangen und den Unfallsbaren zu erfassen. Aber Gott, der jene alten tollkühnen Turmbauer von Babylon durch die Sprachverwirrung von ihrem Unternehmen abbrachte, wird auch diesen neuen Turmbaumeister, der bis in die überhöchste Höhe maßlos sich großthat (*τὸν εἰς ὕψος ὑπερ-ὕψιστον ἄμετρα καυχησάμενον*), auf sich selbst hinstürzen und mitsamt seinem Baue zusammenwerfen und zusammenrütteln und zusammenreißen (*ἐν τούτῳ δὲ πλίνθους ὤπισσε* (sic) — *συγκαθάρξει τῷ μηχανήματι*). Wer glaubt hier nicht einen scheltenden Alten zu hören, der vor heiligem Zorne eifert und sich in der Häufung der Ausdrücke gar nicht genug thun kann? Gleichwohl stutzte Dräseke keinen Augenblick, all dergleichen Dinge einem Jüngling von zwanzig Jahren zutrauen zu dürfen (Byz. Z. S. 85), einem an hellenischen Mustern gebildeten Geiste, dessen Sprache in den Briefen an christliche und heidnische Bekannte von antiken Reminiscenzen erfüllt ist! Prokop soll als ein *νεανίας* dieses Buch geschrieben haben, in dem er den Proklos einen *νεανιενόμενος* schildert. Einen derartigen Vorwurf gegen die „Jungen“ reserviert sich doch gewöhnlich das an Jahren und Erfahrungen reiche Alter!<sup>1)</sup>

Der feinen Geschmacksbildung eines Prokop traue ich auch jene schon oben (S. 266 f.) erwähnte Metapher nicht zu: Proklos hat offenbar nicht einmal die dünnste Spitze seines Schreibrohres in die wundervollen Gedanken des Dionysios über die *δύναμις* getaucht (*εἰς μὲν τὴν θεοπρεπεστέραν ταύτην περὶ δυνάμεως θεωρίαν . . . οὐδ' αὐτὸ βάσας τὸ τοῦ καλάμου λεπτότατον ἔοικεν*). Dräseke trägt kein Bedenken, auch dieses „*iumen orationis*“ dem Prokop zuzuerkennen (Byz. Z. S. 87).

Eine kurze Skizzierung der Vorrede zum Genesiskommentar des Prokop einerseits und der Einleitung zur *ἀνάπτυξις* andererseits soll

1) Selbst wenn zuzugeben wäre, daß Prokop im späteren Alter das Buch geschrieben hätte, so würde ihm doch ein derartiger Ton fremd gewesen sein. S. die Schilderung seines Alters bei Chorikios.





fang bis zu Ende bleibt der Ton sich gleich und verrät überall den betagten byzantinischen Theologen, dem die Polemik zur Gewohnheit geworden und ebenso das Predigen und Eifern von seinem bischöflichen Stuhle herab.<sup>1)</sup>

Eine wichtige Schlusfolgerung drängt sich nunmehr von selber auf. Wenn die ganze Einleitung der *ἀνάπτυξις* zweifellos von Nikolaos stammt, so muß auch die eingeleitete Schrift von ihm herrühren. Nur im drückenden Gefühle, daß die spitzfindigen und zahlreichen Trugschlüsse des berühmten Neuplatonikers jetzt erst mühsam aufgedeckt und unschädlich gemacht werden müßten, konnte Nikolaos eine solche Vorrede schreiben. Hätte er einfach eine von Prokop schon fertig überlieferte Schrift neu aufgelegt oder etwa nur ein wenig überarbeitet und zurecht gestutzt, so hätte er nicht eine solche Menge von demütigen Entschuldigungen und Motiven des Vertrauens auf Gott vorausgeschickt. Oder sollen wir ihm zutrauen, daß er alle diese Gefühle bloß erlogen und erheuchelt hätte? Gewiß nicht! Da steht uns doch sein Charakter zu hoch und bieder da! Übrigens paßt der Kopf auf den Rumpf, ein und dasselbe Leben strömt organisch durch beide; der gleiche Nikolaos, der in der Vorrede sich offenherzig ausspricht, blickt auch durch das Gitterwerk der syllogistischen Argumentation gegen den Neuplatoniker hervor.

#### IV. Spuren byzantinischer Theologie in der *ἀνάπτυξις*.

In diesem Abschnitte soll auf Johannes von Dam., auf den durch Photios veranlaßten großen Streit über den Ausgang des heil. Geistes und auf den von der *ἀνάπτυξις* erwähnten Eustratios hingewiesen werden.

1) In Bezug auf Johannes von Dam. hat schon Vömel in den Noten seiner Ausgabe mehrfach eine Abhängigkeit der *ἀνάπτυξις* von diesem großen Lehrer der griechischen Kirche konstatiert. Weil es keineswegs der Zweck dieser Zeilen ist, eine Analyse der *ἀνάπτυξις* nach allen ihren inhaltlichen Bestandteilen zu bieten, sondern vielmehr, diese Schrift nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu betrachten und so an die richtige chronologische Stelle zu bringen, so begnüge ich mich hier mit wenigen Andeutungen. — Zunächst ist an die Übereinstimmung zwischen Johannes von Dam. und Nikolaos in Aufzählung der Engelordnungen zu erinnern (s. oben S. 278). — Das etwas auffällige Epitheton *θεολογικάτατος* wird von Johannes (M. 94, 872 C f.)

1) Daß man in Gaza mit dem Neuplatonismus sich in ganz andern Formen auseinandersetzte, lehrt der von Aineias von Gaza verfaßte Dialog Theophrastos.

und Nikolaos (s. oben S. 283) gleicherweise dem Dionysios zuerteilt. — Johannes mahnt (M. 94, 805 A): τὸ μὲν εἶναι Πνεῦμα Θεοῦ εὐσεβῶς ὁμολογητέον, die gleiche Warnung betreffs dieser heiligen Glaubenslehre steht in der ἀνάπτυξις (Vöm. S. 41): πρῶτον μεταφραστῆρον ἐπὶ τὸ εὐσεβῶς. Die Bezeichnung der göttlichen drei Personen mit den Platonischen Termini νοῦς, λόγος, πνεῦμα (Vöm. S. 93: τὸ αὐτὸ καὶ νοῦν καὶ λόγον καὶ πνεῦμα) mochte Nikolaos damit rechtfertigen, daß Johannes (M. 94, 804 A) den Vergleich brauchte: ὡσπερ γὰρ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐκ τοῦ νοῦ προερχόμενος κτλ. Während aber Johannes νοῦς (für θεός, πατήρ) meidet, schreibt Nikolaos in einer andern seiner theologischen Schriften ebenfalls (Anecdoton Nicolai Meth. ed. Voem. p. 14): λόγος γὰρ χωρὶς πνεύματος οὐκ ἔστιν, ὡς οὐδὲ νοῦς χωρὶς λόγον. — Zur Stelle (Vöm. S. 63): ἀλλὰ τοῖς ἡμετέροις μάλιστα θεολόγοις πιστευτέον ἐν πνεύματι τοῦ θεοῦ λέγουσιν· ὅτι πάντα ἐκ τοῦ πατρὸς γέγονε κτλ. zitiert Vömel Johannes de orth. fide III, 10 (M. 94, 1020). Daß Nikolaos sich hier nicht direkt an Gregor von Naz. (or. 39, 12 M. 36, 348) anlehnte, sondern an Johannes, wird durch die beiderseitige Einführungsformel, mit der Gregors Worte zitiert werden, wahrscheinlich gemacht. — Wie Johannes nennt auch Nikolaos den Lucifer πρωτοστάτης (δαιμόνων), wie oben (S. 268) schon bemerkt worden. — Fernerhin stimmt Nikolaos mit Johannes in der Darstellung der Apostasie der Engel überein. Der letztere sagt (M. 94, 876): αὐτοεξουσίῳ προαιρέσει ἐτράπη ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν . . . τὴν προαίρεσιν ἐκουσίως ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ πρὸς τὸ κακὸν ἐκκλίναντες. Die ἀνάπτυξις (Vöm. S. 62) wiederholt dasselbe zum Teil mit gleichen Worten: οἱ δαίμονες μετὰ τὴν ἀυθαίρετον ἐκπτωσιν . . . τὴν ἐν κακίᾳ ζωὴν τῆς ἀγαθῆς προσελάμβανον . . . ἡ δὲ ἀμαρτία πρὸς ἣν ἀντίρροπος ἡ ἐπιστροφή ἐκπτωσις ἀπὸ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν. — Unbedenklich möchte ich mich auch Vömel anschließen, wenn er zu S. 183 der ἀνάπτυξις auf Greg. von Naz. (M. 36, 633 und 641, or. 45) verweist, aber als die nächste Quelle für Nikolaos wieder Johannes von Dam. (de orth. fid. 3, 17 M. 94, 1029) bezeichnet. Denn in beiden Vorlagen konnte Nikolaos allerdings die Wendung θαρσύνω λέγειν ὁμόθεον finden, aber für das folgende σῶμα θεῖον bietet nur Johannes zugleich an der betreffenden Stelle das Äquivalent τὸ δὲ (sc. σῶμα) ἐθεώθη, während Gregor den gleichen Ausdruck an einem andern Orte hat (M. 36, 633 D). Auch im Kontext trifft Nikolaos mit Johannes zusammen, da beide von den unversehrten und untrennbaren Eigenschaften der beiden Naturen in Christus in ähnlichem Sinne sprechen.

2) Ein Hauptargument gegen die These Dräsekes glaube ich

aus dem Umstande eruieren zu können, daß an ungefähr zwanzig Stellen, die sich durch die ganze *ἀνάπτυξις* hinziehen, vom Ausgang des heil. Geistes aus dem Vater in solchen Ausdrücken und mit solcher Konsequenz und Absichtlichkeit gesprochen wird, daß sie notwendig auf die Zeit nach Photios weisen. Weil in dem Zeitalter des Nikolaos von Methone infolge der erneuten Unionsverhandlungen diese dogmatische Frage besonders lebhaft erörtert wurde<sup>1)</sup>, und weil Nikolaos persönlich in diese theologische Diskussion auch bei anderen Gelegenheiten eifrig eingriff<sup>2)</sup>, so ist der Schluß um so mehr berechtigt, daß alle jene Stellen direkt von ihm stammen. Andererseits ist es ganz und gar unbegreiflich, daß Prokopios im 5. Jahrhundert die Kontroverse in solcher Weise gekannt und geführt hätte. Gegen Ende des 5. Jahrhunderts ruhte der Streit über den Ausgang des heil. Geistes, nachdem Nestorios und Theodoretos von Kyrrhos vom Kampfplatze abgetreten waren und das Ansehen des Kyrillos von Al. sich so sehr befestigt hatte.<sup>3)</sup> In der That haben Photios und die noch späteren byzantinischen Theologen alle möglichen Väterstellen, die ihnen für die processio Spiritus Sancti ex solo Patre dienlich schienen, aufgespürt und sich besonders gern auf Theodoret und den späteren Johannes von Dam. berufen. Aber aus den Schriften Prokops ist, soviel ich weiß, kein einziges Zeugnis gefunden worden. Die *ἀνάπτυξις* enthält nun eine Menge Stellen, die sich ganz im Sinne des Photios über die dogmatische Streitfrage ausdrücken. Warum hat man sich der wertvollen Zeugnisse nicht bedient, wenn sie in einem Werke Prokops standen? Weil sie eben nicht existierten, sondern erst durch Nikolaos ihr Dasein erhielten. — Es wäre aber auch von einer andern Seite her unbegreiflich. Prokop hatte in seinen Kommentaren zu den heiligen Schriften mehrfach<sup>4)</sup> einen durchaus natürlichen Anlaß, seinen Standpunkt geltend zu machen, wofern er nämlich für die Sache so interessiert war, wie es beim Verfasser der *ἀνάπτυξις* der Fall ist. Statt dessen hielt sich aber Prokop zu der Ansicht „von vielen andern, über die Art und Weise dieses Hervorgehens solle man nicht neugierig grübeln und forschen“ (Hergenr.,

1) Vgl. Hergenröther, Photios III, 804 sq. Hefele, Konziliengesch. V<sup>2</sup>, 680 f.

2) Vgl. Krumbacher, Byz. Litt.-G.<sup>2</sup> S. 85 ff.; Hergenröther, Photios II, 805 sq.; Ehrhard im k. K.-L. 9, 330 f.

3) Kyrillos sagt in der erwähnten Frage, um von anderen Stellen zu schweigen, ausdrücklich (M. 73, 212 B): Παρ' αὐτοῦ (sc. Τῆοῦ) κατὰ φάσιν προχέομενον Πνεῦμα. Vgl. Hergenröther, Animadvers. in mystag. n. 12 ff. (M. 102, 410 ff.) und Photios I, 687 sq.

4) So z. B. M. 87 a, 77 B—D; 148 B; 312 C; 593; 637; 824. M. 87 b, 1936 B; 2368 A; 2525 C.

Photios Bd 1 S. 688); dies der Grund, daß auch in seinen echten Schriften für die Kontroverse nichts gefunden wurde.

Unter die Zahl der in Betracht kommenden Stellen der *ἀνάπτυξις* gehört nun vor allem jene, die Dräseke selbst (Byz. Z. S. 60—61) besprochen hat, um sie für seine These unschädlich zu machen.<sup>1)</sup> Die ausdrückliche Benennung „*Λατίνων*“ macht es unmöglich, die Worte ins 5. Jahrhundert zu verlegen. Deshalb gesteht Dräseke selbst zu, daß sie von Nikolaos herrühren, allerdings nur in Gestalt eines ganz vereinzeltens Einschiebsels, das als solches deutlich erkennbar eingeflossen ist. Aber die Partikeln *οὕτω* und *καί*, aus denen Dräseke „die ganz beiläufig eingeschaltete Bemerkung“ nachweisen will, werden an vielen andern Stellen der *ἀνάπτυξις* gerade so gebraucht, ohne „Eingeschaltetes“ zu bezeichnen. So wird mit *οὕτω γοῦν καὶ ὁ θεὸς λόγος* (Vöm. S. 56) ein zum Argument innerlich notwendiger Gedanke angeknüpft. S. 178 lesen wir: *Οὕτω γὰρ καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης κτλ.* und finden auf diese Weise ein Testimonium zum vorausgehenden Ratiocinium angereicht. Vergleiche weiter S. 138: *οὕτω δὲ καὶ πᾶσαι ψυχὰι κτλ.*, wo zu einer neuen Folgerung übergeleitet wird. Mit derselben Berechtigung ist also am ersterwähnten Orte *οὕτω — καὶ* gebraucht, um ein argumentum ad hominem einzuführen. Ich halte es für überflüssig, weitere Beispiele dieser Art zu notieren, an denen der lässige Stil der *ἀνάπτυξις* sehr reich ist. Mir scheint dieser Ausfall gegen die „Lateiner“ ebenso gut mit dem übrigen Gedankengang verbunden, wie die gelegentlichen Bemerkungen gegen Areios, Nestorios, die Manichäer u. s. w.<sup>2)</sup> Wenn man vollends die sinnverwandten, nachgehends angeführten Aussprüche über die *δύο ἀρχικὰ αἰτία*<sup>3)</sup> heranzieht, dann schwindet einem sicher aller Mut, mit Dräseke (Byz. Z. S. 80) beherzt zu behaupten: „Nichts führt über diesen Zeitpunkt (des Chalcedonense) hinaus.“

1) Die Stelle lautet im Zusammenhang (Vöm. S. 41): *Ἡ τάχα κατ' οὐδέτερον τῶν εἰρημένων τρόπων ὁ φιλόσοφος οὗτος ἐνταῦθα ἐξελάβετο τὸ μονογενές, ἀλλ' εἶπερ ἄρα, ὡς αὐτὸ τὸ πρῶτως καὶ ἀρχικῶς ὄν, γένος ὄν, καὶ ἀρχὴ τῶν ἐξ αὐτοῦ, οὕτω τοῦτο φησιν· οὕτω δ' ἂν καὶ χρήσαιτό τις τῷ θαρρήματι τούτῳ κατὰ Λατίνων τῶν δύο τὰ ἀρχικὰ αἰτία τοῦ πνεύματος λεγόντων, πατέρα καὶ υἱόν.*

2) Als ein ähnliches Beispiel, wie die byzantinischen Theologen bald einen früheren Häresiarchen, bald eine spätere Abweichung von der Lehre anführen, vgl. Bekkos (M. 141, 137 A): *Σὺν δὲ (sc. Νικόλ. Μεθ.) . . . ἀλώση τὸν ἕνα Χριστὸν διαιρῶν εἰς δύο κατὰ Νεστορίου . . .* mit beständiger Rücksichtnahme auf die Gegner der *Ἰταλοί* u. s. f.

3) Vgl. Photios (M. 102, 397 A): *Εἰ μὲν (τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πιού) ὡς ἐξ αἰτίου, ἰδὸν δύο αἰτία καὶ δύο ἀρχαί, Πατὴρ καὶ Υἱός, καὶ διαρχία μᾶλλον ἢ μοναρχία τὸ παρ' ὑμῖν πρεσβούμενον.* Mit diesen *δύο ἀρχικὰ αἰτία* glaubten die Griechen vor allem die Lehre der Lateiner ad absurdum führen zu können.

Eine durchschlagende Stelle findet sich S. 128 (Vöm.), die ich nach den Hauptwendungen ausschreibe: *πρὸς ἄλληλα δὲ ταῦτα τὰ τρία, ὁ μὲν πατήρ αἴτιος τοῦν δυοῖν, τὰ δὲ ἄμφω ἀπὸ τοῦ πατρὸς μοναδικῶς καὶ ἰδίως ἐκάτερον<sup>1)</sup>, ἵνα καὶ ἐν ἑκαστον φυλαχθῆ καὶ διακρίνηται τῶν λοιπῶν . . . ἐν τῷ αἴτιον ὁ πατήρ, ἐν τῷ ἀπὸ τοῦ πατρὸς γεννητῶς, ὁ υἱός, καὶ ἐν ὁ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἐκπορευτῶς, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον<sup>1)</sup> . . . τοῦ πατρὸς γὰρ ἐκάτερον, τὸ μὲν διὰ θατέρου, τὸ δὲ κατὰ θάτερον. ἐκπορευτὸν γὰρ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ, καὶ γεννητὸς ὁ υἱός ἐκ τοῦ πατρὸς κατὰ τὸ πνεῦμα, τουτέστι πνευματικῶς καὶ ὑπερφυῶς.* Wo hat ein kirchlicher Schriftsteller des 5. Jahrhunderts mit solch kurzer und formelhafter Bestimmtheit über jenes trinitarische Geheimnis im Sinne des Photios gesprochen? Wie hier die fixen Termini *αἴτιος*, *ἐκπορευτός* auftreten, so in den folgenden Texten die anderen, ebenso üblichen *προβάλλειν*, *πρόβλημα προάγειν*, *πρόσδος*, *πρόβλησις*, *προβολεύς*. Ferner S. 45 *ἀνάγκη γόνιμον εἶναι τὴν πρώτην ἀρχὴν καὶ οὕτω γόνιμον ὡς γεννᾶν τε καὶ προβάλλει (lege προβάλλειν) ἴσα καὶ ὅμοια ἑαυτῇ, ἵνα μὴ χεῖρα δοθῆ ἔχειν τὴν γονιμότητα τῶν ὅμοια ἑαυτοῖς γεννῶντων τε καὶ προβαλλόντων. διὸ καὶ εἰς ὧν . . . ὁ πατήρ ἕνα υἱὸν γεννᾷ καὶ ἐν πνεῦμα προβάλλει.* S. 61 *πρόσδον ἄλλην παρὰ ταύτην (sc. παρακτικὴν) ἴσμεν τὴν φυσικὴν, καθ' ἣν οὐδὲν διαφέρειν κατ' οὐσίαν τὸ γέννημα τοῦ γεγεννηκότος ἢ τὸ πρόβλημα τοῦ προβεβληκότος ἢ ἄμφω ταῦτα ἀλλήλων τὸ γέννημα καὶ τὸ πρόβλημα.* — S. 87 *αὐτοτελεῖς μὲν ἐνάδες μόναι προῆλθον ἐκ τοῦ ἐνὸς πατρὸς συμφυῶς καὶ προαιωνίως, ὁ υἱός καὶ τὸ πνεῦμα . . . αὐτοτελεῖς ἐνάδες εἴθουν μονάδες ἀπὸ τοῦ ἐνὸς καὶ μόνου καὶ παντελείου πατρὸς οὐ πολλαί τινες προῆλθον, ἀλλ' δύο μόναι κατὰ τὸν διττὸν τρόπον τῆς φυσικῆς γονιμότητος . . . ἐν ἐκάτερον ἐξ ἐνὸς καὶ μόνου ἐκ μόνου καὶ τέλειον ἐκ τελείου.* — S. 167 *θεία πρόσδος ἄναρχος καὶ ἀτελεῦτης μόνη ἂν λέγοιτο ἢ ἀπὸ τοῦ ἐνὸς μόνου γέννησις τοῦ ἐνὸς μόνου υἱοῦ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πρόβλησις τοῦ ἐνὸς καὶ μόνου ἀγίου πνεύματος, καθ' ἣν ἡ πατρικὴ τε καὶ ἀρχικὴ, μᾶλλον δὲ προάναρχος „μονὰς εἰς δυάδα κινήθεισα“, τὴν ἐν υἱῷ θεωρουμένην καὶ πνεύματι, „μέχρι τριάδος ἔσται“ (mit Verweisung auf Gregor von Nazianz, or. 29, 2).<sup>2)</sup>*

1) Vgl. Nicol. Meth. Anecd. I (Voem.) p. 20: *ἰδιότροπον γὰρ παρὰ τοῦ πατρὸς ἔσχε (τὸ πνεῦμα ἅγιον) τὴν ἐκπόρευσιν.*

2) Die folgenden Worte bei Gregor: *Καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ Πατήρ καὶ ὁ Τίος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· ὁ μὲν γεννητῶρ καὶ προβολεύς, λέγω δὲ ἀπαθῶς καὶ ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως· τῶν δὲ τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα ἢ οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν τις ταῦτα καλέσειεν ἀφελῶν πάντη τῶν ὀρωμένων κτλ. zeigen, wie da-*

S. 106 ὁ παντέλειος καὶ ὑπερτέλειος πατήρ παντέλειον καὶ ὑπερ-  
 τελεῖ γυνᾶ τὸν υἱὸν καὶ παντέλειον καὶ ὑπερτελεῖς προβάλλει τὸ  
 πνεῦμα. — S. 153f. γυνᾶ δὲ ὁ εἷς καὶ μόνος ἕνα καὶ μόνον . . .  
 ὁ δ' αὐτὸς κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ἕν μόνον καὶ ὄλον καὶ τέλειον καὶ  
 παντοδύναμον προάγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. — S. 157 ἐκ τοῦ  
 αὐτοῦ πατρὸς ἐκπορεύτως προαχθεῖσα . . . πάσης ἐνεργείας αἰ-  
 τία, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. — S. 159 ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς  
 καὶ τὸ πνεῦμα. — S. 173 ὑπὲρ πᾶσαν ἐνέργειαν προβάλλει (sc. ὅτι  
 πατήρ ὢν) ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐνεργοῦν τὰ πάντα  
 ἐν πᾶσιν. — S. 174f. λεχθεῖ δ' ἂν καὶ αὐτὸ τὸ ἅγιον πνεῦμα πᾶν  
 καὶ τέλειον ὡς πᾶσαν προέχον ἐν ἑαυτῷ τελειότητα, ἀπὸ τοῦ πατρὸς  
 διὰ τοῦ υἱοῦ προλοῦσαν . . . καὶ ἡ πατρικὴ (sc. τελειότης) λε-  
 χθεῖ τῶν ἄλλων αἰτία. — S. 177 εἷς γὰρ πατήρ ἐνὸς υἱοῦ φύσει  
 γεννήτωρ καὶ ἐνὸς ἁγίου πνεύματος φύσει προβολεύς, εἷς ἐνὸς  
 ἑκατέρου φύσει, ἵνα καὶ τὰ τρία ἐν ἡ τῇ φύσει. Kürzere Andeutungen  
 bieten sich auch S. 51, 52, 60, 111, 124, 125, 142, 165. Aus den an-  
 geführten Stellen ist leicht wieder das Hauptargument des Photios zu  
 erkennen, daß nach der Lehre der Lateiner zwei oberste Ursachen  
 anzunehmen wären, was durchaus unzulässig sei.

Rechnen wir noch hinzu die vielfachen Stellen (S. 63, 70, 78,  
 95, 122), wo der in der Kontroverse gleichfalls sehr wichtige Text:  
 πάντα ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ Πνεύματι bzw. εἰς τὸ  
 Πνεῦμα verwendet ist, so scheint mir diese Folgerung unabweisbar:  
 Die ἀνάπτυξις ist ganz und gar von der Anschauung, daß man den  
 Ausgang des heil. Geistes aus dem Vater allein lehren müsse, beherrscht  
 und bestimmt. Wenn je Prokopios eine ἀντίρροσις κατὰ Πρόκλου  
 στοιχειώσεως geschrieben haben sollte, so wäre sie in der ἀνάπτυξις  
 nicht wieder zu erkennen; die Umarbeitung durch Nikolaos müßte  
 jedenfalls zu einer völligen Neugestaltung geworden sein. Weil das  
 Werk zunächst gegen die Sätze des Neuplatonismus gerichtet ward,  
 so tritt darin allerdings die Spitze der trinitarischen Kontroverse nicht  
 so direkt hervor; Nikolaos begnügt sich, der Henadenlehre des Proklos  
 immer wieder die kirchliche Lehre von der obersten Monas und Trias  
 entgegenzustellen; daß der Sohn und der heil. Geist aus dem Vater  
 als einem Prinzip hervorgehe, ist ihm eine unbefangene, beständig  
 ausgesprochene Voraussetzung. So wirkte die Schrift wenigstens fak-  
 tisch bei Bekämpfung der damals wieder auflebenden Unionsversuche

---

mals erst diese Termini allmählich gebildet wurden und wie vorsichtig der Na-  
 zianzener sich ihrer bediente. Welch weiter Abstand zwischen ihm und der  
 fertigen Terminologie in der ἀνάπτυξις!

mit, wenn ihr primärer Zweck auch ein anderer war, nämlich die ungläubigen Angriffe mancher Zeitgenossen gegen das Geheimnis der Trinität zu bekämpfen.

Dafs Dräseke diesen Sachverhalt und so viele einschlägige Stellen übersehen konnte, mufs um so mehr wunder nehmen, weil er selbst (Byz. Z. S. 59) das Urteil Hergenröthers (Mystag., praef. n. 8 M. 102, 274 Cf.) und die von diesem angeführten Parallelstellen aus Nikolaos<sup>1)</sup>, wonach des Photios Syllogismen oft wörtlich ausgeschrieben worden, hervorhebt. Vgl. ferner Hergenröther, Photios Bd 3 S. 157. — Nikolaos wird hinwieder in der Kontroverse de processu Spiritus S. von Andronikos Kamateros als Autorität angeführt (*ἱερά ὀπλοθήκη* c. 7, 14—16; c. 18, 35—37; 39—42: s. Photios Bd 3 S. 811), von Bekkos dagegen direkt bekämpft.

3) Ein deutlicher Beweis, dafs die *ἀνάπτυξις* in ihrer jetzigen Gestalt nicht aus den Händen Prokops hervorging, kann aus S. 32 (Vöm.) entnommen werden. Da ist nämlich über die beiden Energieen in Christus mit einer Bestimmtheit, Kürze und Klarheit gesprochen, die nur in einer Zeit erklärlich sind, in welcher die langwierigen monotheletischen Streitigkeiten abgeschlossen und die Beschlüsse des Laterankonzils 649<sup>2)</sup> zur allgemeingültigen Norm geworden waren. Nikolaos argumentiert gegen das 16. Kapitel der *στοιχείωσις Προκλου* mit Berufung auf die hypostatische Union, wobei jeder Natur ihre eigentümliche *ἐνέργεια* verblieben sei. *Ὁὐ γὰρ λέγομεν τὸν θεὸν λόγον . . . ὡς μὴ ὡς δυνάμενον ἐνεργεῖν τὴν κατάλληλον τῇ ἄσωμάτῳ οὐσίᾳ ἐνέργειαν χωρὶς σώματος· ἀλλ' ὅπερ ἦν πρῶην κατ' οὐσίαν μένοντα καὶ μετὰ τὴν τοῦ σώματος ἔνωσιν καὶ τὴν τῇ οὐσίᾳ κατάλληλον δύναμιν τε καὶ ἐνέργειαν ἀσύγχυτον καὶ ἀναλλοίωτον σώζοντα, οὕτω καὶ τὴν σωματικὴν ἑαυτῷ ὅλην ὅλῳ καθ' ὑπόστασιν ἐνωσάμενοι οὐσίαν τε καὶ ἐνέργειαν . . . οὐδὲν ἦν καὶ χωριστὴ μένει καθ' ἑαυτὴν ἢ τε οὐσία ἑκατέρω καὶ ἢ ἐνέργεια, und im folgenden Alinea wieder ἢ δὲ σώξει (sc. θεὸς λόγος) τὴν φύσιν ἑκατέρω καθ' ἑαυτὴν καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἀναλλοίωτον, ταύτη καὶ χωριστὸν κατὰ τε τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἐνέργειαν. Solche ausgeprägte Formeln erinnern nur zu deutlich an die auf dem Konzil gegebene orthodoxe Erklärung jener „*θεανδρική ἐνέργεια*“ des Dion. (ep. 4), auf welchen sich seit Sergios (Patriarch v. Kpel 610—638) die*

1) Nicolai Methonensis syllogismi ex Photii operibus collecti (Cod. Monac. Gr. 66); Näheres bei Hergenröther M. 102, 275.

2) S. mein Programm: „Das Aufkommen der Ps.-Dion. Schriften . . .“ S. 84 ff. Ausführlich Hefele, Konziliengesch. III<sup>2</sup>, 212—229.

Monotheleten beriefen. Vgl. das lateranensische Symbolum: . . et duas eiusdem sicut naturas unitas inconfuse, ita et duas naturales voluntates (sc. credimus), divinam et humanam, et duas naturales operationes, divinam et humanam, in approbatione perfecta et indeminuta eundem veraciter esse perfectum Deum et hominem perfectum. Vgl. ferner Can. 10—16. Hefele a. a. O. S. 223, 225 f.

4) Eine für unsere Untersuchung bedeutungsvolle Stelle, die einen historischen Personennamen enthält, glaubt Dräseke selbst „vielleicht nicht so einfach erklären zu können“ (Byz. Z. S. 61). Es handelt sich um den Vöm. S. 123 erwähnten Eustratios. Der bisher geltenden Ansicht, daß damit der gleichnamige Metropolit von Nikäa (c. 1050—c. 1120) gemeint sei, tritt Dräseke mit einigen nichtssagenden Einwänden entgegen. So meint er zunächst, die fragliche Stelle aus Eustratios, auf die in der *ἀνάπτυξις* S. 123 angespielt wird, weder in des Eustratios Schrift über „den Ausgang des heil. Geistes“, noch in dessen Kommentar zur Aristotelischen Analytik suchen zu dürfen. Um von dem erstgenannten Werke gar nicht zu reden, erscheint es mir keineswegs „recht unwahrscheinlich“, daß Eustratios in einem Aristoteles-Kommentar jenen Syllogismus über „die vielen Götter“ gemacht habe, den man *cornutus* nennt (aut dii plures sunt pares—aut impares). Die kommentierte Schrift handelt ja gerade von den Schlüssen und Beweisen; da liefs sich ein solches „*περὶ τῶν πολλῶν θεῶν προβληθὲν ζήτημα*“ zur Illustration trefflich nützen! Doch wie dem auch sei, wenden wir uns den Gründen zu, mit welchen Dräseke die Sache und die Person, die hier in Frage kommen, in einem ihm günstigen Sinne zu erklären sucht.

Was zunächst die Person des fraglichen Eustratios betrifft, so enthält die *ἀνάπτυξις* über ihn nur die zwei Attribute *τοῦ σοφωτάτου μάρτυρος*. Davon palst aber nach Dräsekes eigenen Angaben (Byz. Z. S. 62) die Bezeichnung *σοφώτατος* auf Eustratios von Nikäa in vorzüglichem Grade. Für die Genetivform *μάρτυρος* setzt Dräseke ohne langes Zaudern gleich den Nominativ *μάρτυρ* (= Blutzzeuge) voraus und bemerkt diesbezüglich: „Blutzzeugen (*μάρτυρες*) gab es im 12. Jahrhundert nicht mehr“ (Byz. Z. S. 63). Ohne uns mit dem Inhalt dieser Behauptung weiter zu beschäftigen, wollen wir uns das Recht wahren, die Nominativform *μάρτυς* = testis (Genet. ebenfalls *μάρτυρος*) für die Stelle zu supponieren. Dafür spricht erstens das Epitheton *σοφώτατος*, denn ein Märtyrer und Blutzzeuge würde eher mit *ἀγιώτατος*, *ἀνδρειότατος* oder einem ähnlichen Prädikat bezeichnet sein; zweitens die Wortstellung, daß nämlich der Eigennamen *Εὐστρατίου* nicht vor *μάρτυρος* gesetzt ist. Wäre das eigentliche Cognomen „*μάρτυρ*“ ge-



meint, so stünde gemäß dem kirchlichen Sprachgebrauch *Εὐστρατίου* (τοῦ) *μάρτυρος*. Man vergleiche z. B. *Ἰουστίνος μάρτυρ, Θεοφάνης ὁμολογητής, Μάξιμος ὁ ὁμολογητής*.<sup>1)</sup> Als Analogie für die Bedeutung testis führe ich aus dem Sprachgebrauch der *ἀνάπτυξις* selber an (Vöm. S. 113): *τῶν δὲ πρὸς ἀλλήλας ἑκατέρας φύσεως ἐπιστροφῶν ἰκανὸς μάρτυρ, ὁ καὶ μόνος πιστός, ὁ εἰπὼν διὰ τοῦ προφήτου*, womit der heil. Geist gemeint ist. In der Schrift de corp. et sangu. Christi (M. 135, 516 B) sagt Nikolaos: *καὶ καταπέμψοις τὸ ἅγιόν σου Πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ*. Niemand wird aber den heil. Geist als Blutzengen und „Märtyrer“ betrachten! Mithin ist auch Eustratios an der erwähnten Stelle einfach als testis locupletissimus bezeichnet, was bei dem wissenschaftlichen Ansehen des Mannes gewiß nicht befremden kann.

Zur Aufklärung über die „Sache“ bemerkt Dräseke (Byz. Z. S. 61): „auch wurde (im 12. Jahrhundert) die Frage der heidnischen Vielgötterei (*περὶ τῶν πολλῶν θεῶν*) nicht mehr verhandelt“. Die Behauptung klingt sehr bestimmt, der Beweis jedoch fehlt. Warum konnte Eustratios im 12. Jahrhundert nicht einmal, sei es gelegentlich, sei es direkt, auf das „*πρόβλημα ζήτημα*“<sup>2)</sup> von der Vielgötterei eingehen, da sich, wie oben gezeigt worden, damals die neuplatonischen Ideen, zumal die sublimierte Götterlehre des Proklos, der Sympathie mancher Kreise erfreute? Aber selbst abgesehen von der praktischen Seite der Sache ist eine Behandlung dieses Themas vom apologetisch-wissenschaftlichen Standpunkt recht gut denkbar.<sup>3)</sup> Wie viele Werke über die heidnische Vielgötterei sind im christlichen Abendlande schon erschienen! Es stand ferner Eustratios von Nikäa mit Nikolaos von Meth. in litterarischem Verkehr; dieser gab eine Erklärung zu 1. Cor. 15, 28, welche sich auf

1) Übrigens findet sich selbst *μάρτυρ* in dem Sinne von Confessor; und einen solchen durfte Nikolaos von seinem Standpunkt aus den Eustratios schon nennen.

2) Dafs ein *πρόβλημα* nicht immer ein ganzes Buch erfordert, zeigt die *ἀνάπτυξις* selbst, die je ein Kapitel der *στοιχείωσις* des Proklos so benennt.

3) In den *ἐρωτήσεις* des Nikolaos wird ausführlich gegen die heidnischen Philosophen argumentiert, welche die Materie oder Form und Materie zugleich als ewig betrachten. Euthymios Zigabenos eröffnet unter Alexios Komnenos seine *πανοπλία δογματική* mit einer Widerlegung des Epikureismus und der Vielgötterei; Niketas Choniates befolgt im *θησαυρὸς ὀρθοδοξίας* die gleiche Tendenz und vervollständigt mit Wahrung des gleichen Planes das Werk des Euthymios. Allenthalben wird in solchen Werken des byzantinischen Mittelalters die Polemik gegen die Lehren des untergegangenen Heidentums oder verschollener Häresien fortgeführt, um den festgestellten orthodoxen Lehrbegriff ins rechte Licht zu setzen. Die dialektische Methode spielte hierbei eine Hauptrolle; deshalb ist auch die Einkleidung in „Fragen und Antworten“, Rede und Gegenrede sehr beliebt. Man hatte hierfür die Vorbilder in den frühern kirchlichen Schriftstellern.

die von Eustratios angeregte Kontroverse bezog (Ehrhard bei Krumbacher a. a. O. S. 86). Auch Eustratios schrieb gegen die Lateiner und über den Ausgang des heil. Geistes aus dem Vater allein. Um so erklärlicher ist es, wenn ihn Nikolaos ehrenvoll zitiert. Auf der andern Seite ist es, wie Dräseke selbst zugesteht (Byz. Z. S. 63), nicht möglich, einen andern geeigneten Träger des Namens Eustratios aufzufinden. Trotz „der Trümmerhaftigkeit der Überlieferung“ wäre doch leicht von einem andern „σοφώτατος“ *Εὐστράτιος* wenigstens der Name erhalten geblieben.

#### V. Das Fragment cod. Vat. 1096 und die *ἀνάπτυξις*.

Aus den vorausgehenden Darlegungen dürfte mit Sicherheit erhellen, daß wir die *ἀνάπτυξις* in ihrer vorliegenden Gestalt durchaus nicht als eine unveränderte Neuausgabe der *ἀντιρρήσεις* betrachten dürfen. Wenn Prokop überhaupt die genannte Streitschrift gegen Proklos verfaßt hat, so ist sie ganz umgeformt, mit spätern Elementen durchweg durchsetzt und neuen Zeitbedürfnissen angepaßt aus der Hand des Nikolaos von Methone hervorgegangen. Zum mindesten müßte ein großer Bruchteil als Zuthat ausgeschieden werden. Kann man sich nun damit begnügen, wenigstens das Fragment im Cod. Vat. 1096, das ausdrücklich die Aufschrift *Προκοπίου Γάξης* trägt, als ein echtes Stück von Prokop anzusehen? Nach meiner Ansicht erheben sich dagegen ebenfalls so gewichtige Bedenken, daß man eher geneigt sein muß, das ganze Fragment dem Prokop abzuerkennen und dem Nikolaos mit dem gleichen Rechte zuzusprechen, mit dem wir ihm die *ἀνάπτυξις* überhaupt vindizieren müssen. Die Gründe für diese Annahme sind folgende.

Die inneren Ähnlichkeiten dieses einen Stückes mit allen übrigen der *ἀνάπτυξις* sind so zahlreich und auffällig, daß Kapitel 146 den andern Kapiteln des ganzen Buches gleichsieht wie ein Ei dem andern. Die Sprache, der Wortschatz, der Periodenbau, die Art, dialektisch zu entwickeln, unterscheidet sich in nichts von dem sonstigen Charakter der *ἀνάπτυξις*. Die Stelle aus Gregor von Naz. or. 29, 2, M. 36, 76 B, worauf das Fragment Bezug nimmt: *μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα*, fließt auch anderwärts häufig in die Erörterung der *ἀνάπτυξις* ein, wie Dräseke mit Recht bemerkt hat (Byz. Z. S. 85). Gerade so wie im Fragment wird auch an andern Stellen der *ἀνάπτυξις* (Vöm. S. 42, 54, 60, 95, 107) Röm. 11, 36 kräftig wider den Gegner ausgenützt. Die accentuierte Hervorhebung der Lehre vom Ausgange des heil. Geistes aus dem Vater allein, eine hervorragende Eigentümlichkeit des ganzen Werkes, tritt schon in den Eingangsworten des Fragmentes klar zu Tage: *ἀπὸ τοῦ ἐνὸς μόνου πατρὸς γέννησις τοῦ ἐνὸς μόνου υἱοῦ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ* (sc. ἐνὸς πατρὸς) *πρόβλησις τοῦ ἐνὸς καὶ μόνου ἁγίου πνεύματος*. Wieder entspricht es vollkommen der

Eigenart der *ἀνάπτυξις*, das dialektische Ratiocinium auf eine mehr äußerliche und unvermittelte Weise mit einem Schrifttext abzuschließen, wenn am Schlusse des Fragments, der *προόδος* und *ἐπιστροφή* des Proklos gegenüber, auf die sechs Schöpfungstage und auf 1. Cor. 15, 28 (*ἵνα ἡ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν*) Bezug genommen ist. Endlich enthält das Fragment trotz seines geringen Umfanges eine Reihe von Ausdrücken, die entweder direkt von Dionysios geprägt oder wenigstens nach seinem Vorgange von Späteren gebildet worden sind, wie *ἀνεκφοίτητος* (vgl. de div. nom. 2, 4 M. 3, 640 D: *ἀνεκφοίτητοι ὑπεριδρύσεις*), *προάναρχος* (vgl. Anast. Sin. M. 89, 93 B: *προαναρχικός*), *ὑπερτελέστατος*, *ἀνατατικῶς* (ein Lieblingsausdruck des Dionysios gleichwie das Synonymum *ἀναγωγικῶς*), *πρωτοδότης* (vgl. cael. hier. 7, 3 u. 4 M. 3, 209 B und C: *πρωτοδότης, πρωτόδοτος γνῶσις*, 212 A: *πρωτόδοτος χύσις*), *δευτεροδότης* (offenbar nach Analogie von *πρωτοδότης* gebildet und bei Dionysios wenigstens sachlich enthalten, wie z. B. im Äquivalent *δευτεροφανῶς* cael. hier. 15, 6 M. 3, 336 A in der Zusammenstellung mit *πρωτοφανῶς*; den Ausdruck *δευτεροδότης* selbst konnte ich bei Dionysios nicht finden). — Aber auch ein Grundgesetz der Dionysischen Weltanschauung kommt in dem Fragment mit einer Klarheit und mit bestimmter Kürze zum Ausdruck, wie wir es vor Dionysios weder bei Prokop noch bei einem andern christlichen Schriftsteller finden: *τῶν θείων ἀπαυγασμάτων προχομένων κατὰ μετάδοσιν, ἀναλόγως ταῖς ἐκάστων τάξεσιν εἴτ' οὖν στάσεσι, μέχρι καὶ τῶν ἐν ἐκείνοις ἐσχάτων* mit den obigen einleitenden Worten *ἡ δὲ (sc. πρόδος) κατ' ἔλλαμψιν . . . προβαίνει . . . τοῖς μὲν πρωτοδότης, τοῖς δὲ δευτεροδότης καὶ καθ' ἑξῆς*. (Vgl. cael. hier. 8, 2; 10, 1; besonders 12, 2; 13, 3. 4 M. 3, 292 C, 301 A—C, 305 B.) Desgleichen erinnert eine andere Stelle des Fragments: *οὐδὲ γὰρ ἐξίστησιν ὅλως τῆς ἀρχῆς τὰ ἐξ αὐτῆς ἀλλ' ἀνεκφοίτητα πάντη ταύτης τηρεῖ διὰ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα* auffällig an de div. nom. 11, 2 M. 3, 952 A *τῆς θείας εἰρήνης . . . τῆς οἰκείας ταυτότητος οὐκ ἐξίσταμένης* und andere ähnliche Wendungen, z. B. 912 D. Das Bild vom Kreis (Fragm.: *κύκλος αἰδιος καὶ ἀτελεύτητος σώζεται*) findet sich sowohl bei Proklos (*στοιχείωσις θεολογική* cap. 146: *πασῶν τῶν θείων προόδων τὰ τέλη πρὸς τὰς ἑαυτῶν ἀρχὰς ὁμοιοῦται κύκλον ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον σώζοντα*) wie bei Dionysios de div. nom. 4, 14 M. 3, 712 D. Die oben zitierte Wendung des Fragmentes stimmt fast wörtlich mit dem Text bei Proklos überein, aber das Interessante an der Sache ist dies, daß die *ἀνάπτυξις*, wie an zahlreichen andern Stellen, so auch in diesem mit dem Fragment identischen Kapitel den Dionysios gegen den Proklos ins Feld führt, während Dionysios selbst seine Vertrautheit mit dem Neuplatoniker benutzte,

um dessen philosophische Konzeptionen der christlichen Spekulation dienstbar zu machen.

So zeigt sich denn, daß die in den frühern Abschnitten vorgeführten Schwierigkeiten, welche die Autorschaft Prokops für die *ἀνάπτυξις* unmöglich erscheinen lassen, auch bei dem Fragment wiederkehren, und zwar nach dem Verhältnis des beiderseitigen Umfanges in großer Zahl. Kapitel 146 und die ganze *ἀνάπτυξις* müssen, so glauben wir nach Erwägung aller Umstände, gemeinsam stehen oder fallen; beide sind zusammen entweder Eigentum des Prokop oder des Nikolaos. Nun kann aber die *ἀνάπτυξις* als Ganzes nur von Nikolaos stammen, also ist auch Kapitel 146 trotz der Aufschrift *Προκοπίου Γάξης* aus der Feder des Nikolaos geflossen.

Aber macht diese klare und bündige Aufschrift nicht alle bisherigen Schlußfolgerungen zu Schanden? Das äußere bestimmte Zeugnis hat ja vielfach einen höhern Wert als die „innern“ Argumente, deren wir uns bedienen mußten! Darauf ist in Kürze Folgendes zu bemerken. Das äußere — wenn im übrigen wohl beglaubigte — Zeugnis wäre allerdings sehr zu fürchten, falls es ein höheres Alter für sich hätte. Stammt es gar aus einem Jahrhundert, das der Schriftstellerei des Nikolaos vorausliegt, so wäre sofort entschieden, daß er nicht in Frage kommen kann. Nun ist aber der Codex Vat. 1096, in dem sich das Fragment zweimal findet, erst im 15., teilweise vielleicht am Ausgange des 14. Jahrhunderts geschrieben.<sup>1)</sup> Seiner Zusammensetzung nach ist er ein Miscellanband von Papier, an dem mehrere Hände thätig waren. Die erste Hand schrieb fol. 1—64, eine Art von antipalaminischer Katene; zuerst kommt immer Palamas in einigen Fragmenten zu Worte, und dann werden Stellen von verschiedenen Vätern, Basileios, Dionysios, Gregorios Theol., Athanasios, Maximus Conf., Johannes Damasc. u. s. w., gegen ihn angeführt. Dieser Teil enthält viele leere Stellen, in welche vielfach von anderer Hand nachträgliche Scholien eingetragen wurden. Das Ganze ist anonym, schlecht und sorglos geschrieben.

Die zweite Hand schrieb eine sich anschließende, ebenfalls antipalaminische Abhandlung, fol. 65 — fol. 148; von der gleichen Hand stammen auch die in die leeren Seiten der voraufgehenden Katene nachgetragenen Einzelstellen. Nunmehr folgen, von einer dritten Hand, griechische Übersetzungen (Auszüge) aus Augustinus fol. 149—157,

1) Die nachstehenden Angaben schulde ich den gütigen Mitteilungen des Herrn Prof. Ehrhard in Wien, des Herrn Jos. Sickenberger, vordem am Campo Santo in Rom, und des Herrn Präfekten an der vatikan. Bibliothek, P. Ehrle S. I. Ich sage ihnen auch an dieser Stelle herzlichen Dank.

welche im Titel dem Prochoros Kydones zugeschrieben sind, und Auszüge aus Ezechiel und Augustinus, fol. 158—229, die dem Demetrios Kydones, einem Bruder des vorigen, angehören. Die beiden Kydones standen ebenfalls auf Seite der Anti-Palamiten.<sup>1)</sup> Den Schluss bilden, fol. 229—245, drei lateinische Stücke in einer Schrift, die evident dem 15. Jahrhundert gehört.

Das uns interessierende Fragment „*Προκοπίου*“ findet sich nun zuerst zwischen den Väterzeugnissen der Anti-Palamas-Katene fol. 52 r. In der Schrift verrät sich jene zweite Hand, welche auch die Abhandlung gegen Palamas geschrieben und viele Stellen zur Katene nachgetragen hat. Sie gehört sicher dem 15. Jahrhundert an. Das Fragment hat hier die Überschrift: *Προκοπίου Γάξης ἐκ τῶν εἰς τὰ θεολογικὰ κεφάλαια τοῦ Ἑλληνος Πρόκλου ἀντιβόήσεων κεφαλαίου ρυς'.<sup>2)</sup>* Auf der Rückseite des Blattes ist von derselben zweiten Hand ein kurzer Auszug von Maximus Conf. angefügt, inc. *τὰ πολλὰ τῷ ἀριθμῷ* (sic), des. *ἐν δὲ τῇ ἀρχῇ* (sic). Die im Lemma gebotene Quellenangabe *τοῦ ἁγίου Μαξίμου ἐκ τῶν εἰς τὸν ἅγιον Διονύσιον σχολίων* finde ich durch Vergleichung mit dem Texte bei M. 4, 405 D—408 A bestätigt. Die antipalaminische Spitze kehrt besonders der Schlusssatz heraus: *τὸ δὲ πολλὰ ταῖς προόδοις, αἱ δημιουργίαι, ἐν δὲ τῇ ἀρχῇ*. Auf der gleichen Seite und von der gleichen Hand steht noch ein kurzes Scholion „*τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἐκ τοῦ αἰδεῖσθω ἢ παρθένος — εἰς γυνῶσιν τὰ σύμπαντα*“. Vermutlich ist die Stelle eine freiere Wiedergabe aus der dem hl. Basileios untergeschobenen Schrift de virginitate M. 30, 740 A—B. Merkwürdigerweise kehrt das gleiche „Prokop“-Fragment wenige Seiten später auf fol. 61 r wieder mit dem nur wenig variierten Titel (*ἐκ τῶν εἰς τὰ τοῦ Πρόκλου θεολογικὰ κεφάλαια ἀντιβόήσεων Προκοπίου Γάξης ἀντιβόήσεις κεφαλαίου ρυς'*). Bei diesem Stücke erscheint wieder eine neue Hand, von den oben erwähnten dreien verschieden (man. 4); das Blatt unterscheidet sich von dem übrigen Papier durch eine bläulichere Farbe, auch die Tinte ist eine andere; es ist also einfach zwischen hineingebunden worden. Dagegen steht auf der Rückseite des gleichen folium 61 zuerst ein Scholion aus der Abhandlung des Dionysios „über die göttlichen Namen“ 9, 5 (inc. *νῦν δὲ αὐτὸ τὴν θεῖαν*) und dann ein dreifaches Scholion aus dem Kommentar des hl. Maximus zu dem 9. und 5. Kapitel der erwähnten

1) Vgl. Ehrhard bei Krumbacher, *Byz. L.-G.* S. 102; über Palamas (Hesychnstenstreit) a. a. O. S. 103 (100) und k. K.-L. V, 1960 ff.

2) Mit *ρυσ'* wäre allerdings nicht das 146., sondern das 156. Kapitel bezeichnet, im Widerspruche mit der *ἀνάπτυξις*. Aber das *ν* ist verwischt und kann ein ursprüngliches *μ* sein.

Abhandlung. Die vier kleinen Scholien lassen sich vermittels der Incipit, die mir H. Sickenberger gütigst notierte, unschwer identifizieren (M. 3, 913 B; M. 4, 376 D, 328 C bzw. 320 C, 332 B). — Es muß also zugegeben werden, daß das Lemma *Προκοπίου Γάζης* beidesmal vorhanden ist, aber ebenso gewiß ist das ganze Fragment in beiden Fällen eine spätere Interpolation in die Katene. Desgleichen stimmen die Quellenangaben bei den andern Scholien, die sich in der Nachbarschaft befinden; jedoch der Rückschluss: „Also ist auch das ‚Prokop‘-Fragment echt“ ist deshalb noch nicht sicher; er hat nur einige Wahrscheinlichkeit für sich, die bei stärkeren Gegen Gründen verschwinden muß. H. Sickenberger prüfte auch noch in zuvorkommendster Weise den Cod. Vallic. F 30, auf den Herr Prof. Ehrhard aufmerksam gemacht hatte, um dessen Verhältnis zum Vat. 1096 zu konstatieren und allenfalls das bewusste „Prokop“-Fragment auch hier zu entdecken. Beide Handschriften haben in der That viel Ähnlichkeit, ohne jedoch identisch zu sein. Auch beim Vallic. F 30 findet sich Lemmataschreibung; er ist ebenfalls gegen Palamas gerichtet und in der Weise angelegt, daß Palamas- und Anti-Palamasfragmente in bunter Reihe abwechseln. Unter den Vätern, deren Zeugnisse gegen Palamas angeführt werden, findet sich auch Dionysios (Areop.) und (dessen Lehrer) Hierotheos. Ein Inventar auf S. III, das ziemlich genau ist, stellt die Autoren, von denen Stellen mit Namensangabe aufgenommen sind, übersichtlich zusammen. Freilich erscheinen im Codex (sæc. XV, foll. 322) auch viele herrenlose Scholien, die bei dem schlechten Zustande der Handschrift, der kleinen, oft völlig verblassten Schrift, in die sich ebenfalls verschiedene Hände teilen, und beim Mangel an lesbaren Initien sehr schwer zu identifizieren wären. Ein Fragment nun, das mit dem des Vatic. sich deckte, ward nicht gefunden. Im Inventar steht jedenfalls von Prokops Namen keine Spur und ebensowenig von dem des Nikolaos. Wenn die Stelle gleichwohl unter den namenlosen Scholien stecken sollte, was allerdings nicht absolut unmöglich wäre, so ist sie eben deshalb, weil sie ohne Namen auftritt, ohne jeglichen Bestätigungswert für das *Προκοπίου Γάζης* im Vatic. Es bildet mithin der letztgenannte Codex mit jener zweifachen Überschrift die einzige, von keiner andern Seite gestützte Gewähr für die Authentizität des „Prokop“-Fragmentes. Und selbst diese eine Gewähr wird durch die beschriebene Eigenart des Codex bedenklich und zweifelhaft.

Wie ist nun das Rätsel zu lösen, daß der spätere Schreiber von Vat. 1096 dem Fragment gerade diesen Titel gab? Wie kam er auf den Namen Prokops von Gaza? Kannte er wirklich eine Schrift Prokops mit derartigem Titel, die uns verloren ist, ihm aber Anlaß wurde, das

Fragment mit dem Namen Prokops zu überschreiben? Aber dagegen spricht das konstante Schweigen des Altertums, das von einem solchen Zweige der litterarischen Thätigkeit Prokops nichts wufste (s. oben S. 274 f.). Vielleicht ist eine andere Vermutung mehr begründet, daß nämlich eine sorglose Verwechslung bezw. Übertragung des Namens von irgend einem echten Prokopexzerpt stattgefunden hat. Thatsächlich sind ja derartige Namensverwechslungen bei der Anlage von Katenen mit ihren zahllosen kurzen Stellen, die den verschiedensten Eigentümern angehören, auch sonst sehr häufig. Noch wahrscheinlicher aber möchte es mir vorkommen, daß eine bewufste Tendenz im Spiele war. Die fragliche Stelle der *ἀνάπτυξις* (cap. 146) kann nach ihrem Inhalt ebenso gut gegen die palamitische Lehre von göttlicher Wirkungsweise und göttlichem Wesen verwertet werden wie die sie umgebenden Zitate aus den alten Vätern. Sie handelt ja von den *θεῖαι πρόοδοι (ἐνέργειαι)* und fufst auf Dionysios Areop. und Gregorios v. Naz. Ist es nicht sehr wohl denkbar, daß jene spätern ergänzenden Hände entweder einen anonym und herrenlos vorgefundenen Abschnitt getrost mit einer wertvollen Etikette des Altertums versehen oder auch gegen besseres Wissen *ad piam fraudem* statt des späteren Nikolaos eine zugkräftigere Autorität aus der Väterzeit einführen wollten? Prokop aus Gaza war ohnehin durch seine großen exegetischen Werke den spätern Katenenschreibern bekannt; er genofs mit Recht den Ruf einer vorzüglichen Kenntnis der Litteratur; er war noch ein Zeitgenosse des Proklos und hatte in seiner Berufsstellung zu Gaza äußere Gelegenheit und inneren Anlaß genug, um, wofern er wollte, als dessen Gegner zum Schutze der christlichen Lehre aufzutreten.<sup>1)</sup> Auch sein Name Prokopios erinnert an Proklos. Sonach konnte die neufabrizierte Prokopstelle wenigstens für einige Zeit und für einen bestimmten örtlichen Umkreis, wo Nikolaos' Schrift noch nicht so bekannt war, gute Dienste thun. Vermutungen nach dieser Richtung liefsen sich wohl noch mehr aufstellen, doch die gegebenen Andeutungen dürften für ihren Zweck, auf die Möglichkeit gerade dieses Pseudepigraphons hinzuweisen, immerhin genügen. — Jetzt, nachdem in den vorhergehenden Abschnitten die Notwendigkeit einer *restitutio in integrum* zu Gunsten des Nikolaos erwiesen ist, hat auch diese letzte Frage über das Verhältnis des vielerwähnten Fragmentes zur *ἀνάπτυξις* einen festen Ausgangspunkt gewinnen und zu einer, wie wir hoffen, befriedigenden Lösung gelangen können.

Feldkirch.

Jos. Stiglmayr S. J.

1) Vgl. (oben S. 274) die Bemerkung über die Kommentare des Proklos zu den *τελεστικά* und die Gegenschift des „*Προκόπιος*“.