

Zur Lösung „Dionysischer Bedenken“.

Gegen die beiden Arbeiten, welche ich im Jahre 1895 über den sog. Dionysios Areopagita veröffentlichte¹⁾, hat mittlerweile Prof. Dr. Joh. Dräseke in zwei längeren Artikeln, soweit mein Hauptresultat in Betracht kommt, eine durchaus ablehnende Haltung eingenommen.

In dem Aufsätze „Dionysische Bedenken“, der in den „Theolog. Studien und Kritiken“ 1897 S. 381—409 erschien, beschäftigt er sich ausschließlich mit meiner Programmarbeit. In dem zweiten Artikel, den die Byz. Z. 1897 S. 55—91 brachte, bildet dem Titel entsprechend das eigentliche Thema „des Prokopios von Gaza Widerlegung des Proklos“. Von S. 85 ab wird über Gregorios von Nazianz und Dionysios gehandelt, sofern sich „aus ihrer vereinigten Betrachtung noch weitere wichtige Schlüsse für Prokopios ergeben“. Diese Schlüsse führen Dräseke zu dem Resultat, daß Dionysios bereits dem Prokopios als Vorlage diene. Damit werde mein Ansatz für das Entstehen der Dionysischen Schriften nach 482 (482—500) unhaltbar; Dräseke meint, ich hätte mir hierfür das 4. Jahrhundert offen halten sollen (B. Z. S. 89). Eine aufmerksame Prüfung alles dessen, was Dräseke vorbrachte, konnte mich aber in meiner bisherigen Überzeugung nicht erschüttern.

Zuerst wende ich mich den „Dionysischen Bedenken“ zu. Hier sind zwei Kategorien von Schwierigkeiten zu unterscheiden, die Dräseke gegen mich erhebt. Die erste beruht auf Bemängelung meiner Argumente; sie wird sich aber bei genauerem Zusehen so ziemlich als gegenstandslos erweisen. Die zweite ist von angesehenen Autoritäten hergeleitet, die ich, wie Dräseke sagt, bei meiner Forschung nicht genug berücksichtigt hätte. Auch darauf will ich eine möglichst knappe Erwiderung zu geben suchen. Doch voraus muß ich eine Bemerkung schicken, die eigentlich überflüssig sein sollte. Gleichwohl bin ich ge-

1) Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areop. in der Lehre vom Übel. *Histor. Jahrbuch* 1895 S. 253—273 u. S. 721—748. — Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Litteratur bis zum Laterankonzil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysios-Frage. *Feldkirch* 1895 (Programmaufsatz).

nötigt von der Sache zu reden, weil Dräsekes Polemik den Streitpunkt verschoben hat. Mein Gegner hat beim Angriffe auf die Ausführungen im ersten Teile des Programms (S. 7—20), wie es scheint im Unge- stüm des Kampfesifers, die eigentliche Bedeutung dieser Argumente übersehen. Progr. S. 7 mache ich nämlich eine „Vorbemerkung“, wornach ich für diesen ganzen Abschnitt mehr eine „negative Auf- gabe“ statuieren. Man liest darüber:

„Sein Zweck ist erreicht, wenn er zur Überzeugung verhilft, daß die nachgehend angeführten Schwierigkeiten, die gegen einen chrono- logischen Ansatz am Ausgang des 5. Jahrhunderts erhoben werden, be- friedigend gelöst werden können.“ Hier verlange ich also von meinem Gegner nur soviel, daß er die Möglichkeit, bezw. Wahrscheinlich- keit dessen nicht ausschliesse, was ich in Bezug auf Ps.-Dion. ep. 8, 2, die Synode von Alexandrien, die Worte Gregors von Nazianz u. s. w. zu erweisen unternehme. Damit ist zusammenzuhalten der Eingang des zweiten Abschnittes, wo ich die positiven Momente ankündige, die unter Voraussetzung des ersten Abschnittes nun die eigentliche Last des Beweises tragen sollen. Auch unter diesen positiven Mo- menten sind nicht alle von gleicher Beweiskraft. So habe ich zu Nr. 4 „Erlafs des Henotikon unter Kaiser Zeno (482)“ (Progr. S. 40) ausdrücklich bemerkt, daß ich hier nur „vermutungsweise“ eine be- jahende Antwort zu geben wage. Dagegen war ich (Progr. S. 25 f.) direkt darauf bedacht, den aus der Schriftstellerei des Proklos ent- nommenen Beweis als den stärksten und evidentesten hinzustellen. An mehreren Stellen (Progr. S. 6, 25/26, 34) ist mit deutlichen Worten auf die Abhandlung des Proklos de malorum subsistentia hingewiesen, die mir die „Spitze“ des ganzen Beweiskomplexes geworden sei, der ich „das durchschlagendste Argument“ (Progr. S. 6) für meinen chronologischen Ansatz entnommen hätte. Daß ich die weitläufige Beweisführung, die mit einer genauen Analyse und Vergleichung der genannten Abhandlung des Proklos mit Dion. d. d. n. 4, 19—35 not- wendig verbunden war, ihrem Schlussergebnis nach im Programm ein- fach aus dem Histor. Jahrbuch zitierte, kann mir Dräseke doch nicht verübeln (vergl. Stud. S. 387). Gemäß dem Zwecke, den ich dann im Anschlusse an die Publikation des Jahrbuchs verfolgte, sind die Ausführungen im Programmaufsatz in keinem Teile „überflüssig“ (Stud. S. 387), weil der historische Gang in der Aufhellung der frühesten Ge- schichte der Dionysischen Schriften durchaus berechtigt ist. Dräseke hat nun seine beiden genannten Abhandlungen geschrieben, ohne in meinen Hauptbeweis Einsicht zu nehmen (B. Z. V S. 90), ohne ferner auf meine andern positiven Anhaltspunkte (Konzil v. Chalkedon, Credo

in der Messe, Henotikon) einzugehen. Nur die Argumente des ersten Theiles des Programmes unterzieht er einer Kritik und schafft sich damit von vornherein eine Reihe von bedenklichen Nachteilen in seiner eigenen Diskussion. Wie will er sich mit der Abhängigkeit des Dionysios von Proklos abfinden, die unabhängig von mir zu gleicher Zeit auch H. Koch¹⁾ nachgewiesen hat? Wenn eine gedeihliche Förderung der Frage erreicht werden soll, muß erst gezeigt werden, daß jene Abhängigkeit sich hinreichend aus der Anlehnung des Dion. an die früheren neuplatonischen Quellen erklärt. Dräseke selbst bescheidet sich, diese Aufgabe einem künftigen Zusammenwirken von Theologen, Philosophen und Philologen zu überweisen (Stud. S. 389) und begnügt sich vorläufig mit der Vermutung, daß „die Thatsache vielfacher sachlicher und sprachlicher Übereinstimmung“ zwischen Dion. d. d. n. IV und Proklos de mal. subsist. in den diesen beiden Schriftstellern gemeinsamen Quellen Plotin und Porphyry „ihren Grund und damit zugleich ihre genügende Erklärung finden dürfte“ (B. Z. S. 90). Mithin ist diese Frage vom Standpunkt Dräsekes aus noch unerledigt; folglich muß er inzwischen sein abschließendes Urtheil noch zurückhalten und darf er seine Beweisführung aus Gregor von Nazianz u. s. w. nicht eine durchschlagende nennen. Denn alle jene Stellen, welche er in der Polemik gegen den ersten Teil meines Programms bespricht, wie auch die Bezugnahme auf Prokop von Gaza²⁾ bieten an und für sich nur die Anhaltspunkte für einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit, denen hinwieder Momente für eine gegenteilige Auffassung gegenüber treten können. Dagegen vereinigt die Schrift des Proklos de mal. subsist. und andererseits Dion d. d. n. IV eine so große Menge schlagender Indizien in sich, daß man durch eine eingehendere Vergleichung beider Werke nicht bloß zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit, sondern zu einer befriedigenden Gewißheit gelangt (vergl. hist. Jahrb. a. a. O. S. 442 ff.). Die Thatsache, daß bei Proklos die Ideen und Termini seiner neuplatonischen Vorgänger reproduziert werden, ist ja insgemein anerkannt; deshalb gerade habe ich mich nicht mit allgemeinen Parallelen begnügt (vergl. Hist. Jahrb. a. a. O. S. 259 A. 2), sondern auf ganz individuelle Umstände hingewiesen, aus denen in unserer Frage ein sicherer Schluss gezogen wird. Dräseke ist also an der eigentlichen Festung vorübergezogen, ohne einen Sturm zu wagen; er hält sich nur in den Außenwerken auf.

1) Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen. Philologus 1895 S. 438—454.

2) Darüber wird später ausführlicher die Rede sein.

I. Ich wende mich nun den Angriffen Dräsekes im einzelnen zu.

1) S. 391 in den „Studien“ sagt Dräseke: „Stiglmayrs erster Einwand (I S. 7?) bezieht sich auf eine Stelle des achten, an den Therapeuten Demophilos gerichteten Briefes. Wenn er . . . imstande zu sein glaubt, „auch einen Beleg für die Umkehrung des Prioritätsverhältnisses zu bieten“, . . . so ist damit außerordentlich wenig gesagt.“ Hier liegt von seiten Dräsekes ein offenes Mißverständnis vor. Der erste Einwand steht im großgedruckten Text, bezeichnet mit No. 1, und hält sich an Dion. ep. 8, 2 (*οὐτε εἰ ἔστι πνεῦμα κτλ.*). Dagegen habe ich zu Einwand 4 (Progr. S. 12), der sich auf Gregor von Nazianz bezieht, eine gelegentliche Anmerkung gemacht, die mir ihres Inhalts wegen eine Stelle unter dem Texte zu verdienen schien; sie meint Dräseke.

Noch für manchen ist es interessant zu erfahren, daß eine längere Stelle, welche den Dionysios von Alexandrien zum Verfasser hat († 265), wörtlich vom Autor der Areopagitika ausgeschrieben wurde. Von einem „Einwand“ kann bei solchem Zeitverhältnis keine Rede sein; Abschnitt I des Programms ist ausdrücklich überschrieben: „Prüfung der Argumente, nach welchen Ps.-Dion. noch in das 4. Jahrh. zu setzen wäre“. In dieser Abteilung spielt das Zitat aus Dion. Alex. nicht die Rolle eines Einwands. Wenn Dräseke bemerkt, es stimme auch zu dem sonstigen Verfahren des Ps.-Dionysios, sich eine solche Stelle wörtlich anzueignen (S. 391), so bin ich damit vollständig einverstanden. Im weiteren Verlauf der Argumentation kommt dann Dräseke auf jene oben schon erwähnte Stelle aus Dion. ep. 8, 2 (Progr. S. 7—8) zu sprechen. Er bürdet mir einen „Schluß“ auf, der ihm „inhaltlich noch nicht ganz genügt“ (S. 392), der für mich aber höchst fatal wäre und meine ganze These umstürzen würde. Dräseke sagt nämlich: „Der von Stiglmayr aus der Anführung der Jahre 362, 381 und 382, in denen die Makedonianer verurteilt wurden, gezogene Schluß, also „habe Dionysios unsere Stelle um diese Zeit geschrieben“, genügt mir inhaltlich noch nicht ganz.“ Aber diesen Schluß habe ich nie gezogen, und an der betreffenden Stelle (Progr. S. 7) referiere ich diesen Schluß als den meiner Gegner. Meine Stellungnahme dazu beginnt vielmehr mit den Worten: „Einige Wahrscheinlichkeit kann dieser Argumentation nicht abgesprochen werden u. s. w.“ Die Namen „Elymas“ und „Magus“ ferner (Dräseke S. 392) werden von mir unter einem ganz andern Gesichtspunkte für meine Widerlegung verwertet als der nachher erwähnte Leontios von Byzanz. Gleichwohl finde ich diese drei Persönlichkeiten bei Dräseke in eine Gruppe vereinigt, die man nicht „mit diesem verhüllten, milden, für Dionysios' Sinnesweise, wie bekannt, durchaus bezeichnenden Verfahren vergleichen dürfe“.

Indem so Dräseke auf meine gesonderten Gegen Gründe eine einzige, gemeinsame Refutation versucht, bereitet er sich selbst eine neue Verlegenheit. Denn einem „Elymas“ und „Magus“ gegenüber beruft sich Dräseke mit Unrecht auf das „verhüllte, milde“ Verfahren des Dionysios. Gerade diese beiden frühesten Häretiker nennt er ja ausdrücklich beim Namen und greift sie im Gegensatz zu seinem anderweitigen irenischen Tone schärfer an (vergl. M. 4, 452 B, wo diese gleiche Beobachtung schon ausgesprochen ist). Was aber Leontios von Byzanz betrifft, so bildet der Gegensatz zwischen dem „milden“ Verfahren des Dionysios und dem scharfen polemischen Ton des Leontios, der mir wohl bewußt ist, keine Schwierigkeit gegen meinen Hinweis; es handelt sich nämlich da nicht um den Modus der Bekämpfung früherer Irrlehren, sondern um deren Thatsache.

Einen dritten Ausweg, den ich bezeichnet habe, nämlich jene Worte: *οὕτε εἰ ἔστι πνεῦμα . . .* nicht als historische Anspielung, sondern als eine jener bei Dionysios beliebten biblischen Schlufsformen aufzufassen, will mir Dräseke ebenfalls verlegen. „Die von St. weiter unten angeführten Stellen beweisen doch nur, daß ein so gründlich mit der heiligen Schrift vertrauter Mann wie Dionysios es liebte, in Schriftwendungen zu sprechen, aber doch so, daß er die alte, ihm lieb gewordene Form mit neuem Inhalte ausstattete.“ Zugegeben! Auch ich verstehe die Anwendung der biblischen Form als eine Akkommodation an einen neuen Inhalt. Dräseke fährt fort: „Warum sollte er (Dion.) nicht zugleich dabei gelegentlich die Zeit durchblicken lassen, in der er schrieb“, und nimmt des weitern auf die ganze Stelle [*Τί οὖν, φῆς, οὐ χροῖ τοὺς ἰσραῆλ ἀσεβοῦντας — πεπιστευκότες* M. 3, 1092], deren „Schriftgrund“ ich übersehen hätte, Bezug, um daraus ein Zeitbild zu konstruieren, das „gerade von jenen ersten Jahrzehnten des staatlich anerkannten Christentums zeugt“ und „das am Ende des 5: Jahrh. gegenstandslos und völlig unzutreffend sein würde“. Zunächst nun war die von Dräseke neu angeführte Schriftstelle (Röm. 2, 23) glücklicherweise nicht leicht zu übersehen; man findet sie von Corderius unter dem Text getreulich angemerkt. Wenn ich davon spreche, daß Dionysios gerne einen Passus in eine Schriftstelle auslaufen lasse, so will ich gewiß nicht in Abrede stellen, daß er ihn gelegentlich auch mit einer solchen zu beginnen und überhaupt öfters bei seiner Rede den „Schriftgrund“ durchschimmern zu lassen verstehe. Aber wenn man fragt: „Warum sollte er nicht zugleich dabei die Zeit durchblicken lassen, in der er schrieb?“ (Dräseke, Stud. S. 392), so lautet die Antwort eben nicht: „Sicher that er das“, sondern: „Es ist wohl wahrscheinlich, aber nicht gewiß.“ Endlich legt die ganze Stelle allerdings „geschicht-

liches Zeugnis ab“ (Stud. S. 393), aber ein so allgemeines, das man es ebensogut für die Zeit des hl. Paulus, dem ja der Schriftgrund entstammt, in Anspruch nehmen kann, wie für die erste Hälfte des 4. Jahrh., in welches Dräseke jetzt den Dion. versetzt (Stud. S. 390 u. 408), und wie für das 5. Jahrh., das von leidenschaftlichen Kämpfen mancher unheiliger Bischöfe, Priester und Mönche widerhallte. Ja das Bild paßt so ziemlich für jedes Jahrhundert, da immer und überall solche Klagen hervortreten werden und in gewissem Sinne (Matth. 18, 7) hervortreten müssen. Um diese Antwort auf Dräsekes Einwand, die ich, um im Folgenden kürzer sein zu können, ausführlicher gegeben habe, endlich abzuschließen, erlaube ich mir auf Gelzers Rezension meines Programms (Wochenschrift für kl. Philol. 1896 S. 1152) hinzuweisen. Wenn irgend ein Gelehrter, so ist Prof. Gelzer in dieser Periode der byzantinischen Geschichte zu Hause; er hält aber meine Darstellung der Zeit des Henotikon (482), soweit die Entstehung der Dionysischen Schriften in Frage kommt, für zutreffend. Andererseits muß ich dem Hinweis Dräsekes auf die 23. Homilie des Aphaates (Stud. S. 394) jedes entscheidende Moment absprechen, wofür ich im Progr. S. 95 den Beweis geliefert habe. Hier will ich nur noch hinzufügen, daß die Trias „Priester, Könige und Propheten“ wohl der Anschauung der Väter über Christus (den priesterlichen, königlichen und prophetischen Gesalbten) entspricht, mit der Dreiteilung bei Dionysios aber (Bischöfe, Priester, Diakone) sich gar nicht decken will. Aus dem Gesagten wird man auch schon entnommen haben, daß ich die Schrift Ryssels: „Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe“, welche nach Dräseke „wegen der genauen Vertrautheit Georgs (geb. um 640, gest. um 724) mit den Werken des Dionysios besonders beachtenswert ist“ (Stud. S. 386 A. 1), eingesehen habe. Wenn ich ein Alinea von 11 Zeilen über Georgs Werk im „Anhang“ des Programms S. 95 unterbrachte, so ist damit natürlich jene Schrift nicht als eine pseudographische bezeichnet; ich konnte sie nicht leicht früher besprechen, weil sich die Programmarbeit auf die frühere Geschichte der Dionysischen Schriften bis 649 beschränkte. Dräseke hat wahrscheinlich diesen Anhang gar nicht mehr gelesen; wie hätte er sonst sagen können, daß mir diese Schrift „scheint entgangen zu sein“ (Stud. a. a. O.)?¹)

2) In Hinsicht auf die „Synode von Alexandrien 362“ habe ich die Verweisung Hiplers auf die Häresie des Apollinarios als belanglos für unsere Frage bezeichnet (Progr. S. 5, Einwand 2). Dräseke ver-

1) Siehe die Anmerkung unten S. 110.

wirft gleichfalls „dies Hereinziehen der alexandrinischen Synode, soweit Apollinarios dabei in Frage kommt“ (Stud. S. 394).

3) Was den weiteren Punkt (Progr. S. 9, Einwand 3) betrifft, daß auch der Terminus *ὑπόστασις* in der Bedeutung „Person“, mit Ausschluß der Bedeutung „Natur“, keinen sichern Anhaltspunkt biete, so finde ich mich wenigstens teilweise mit Dräseke in Übereinstimmung. „Der Sprachgebrauch um jene Zeit war vielfach noch schwankend, wie uns Gregorios von Nazianz (or. 21, 35) so anschaulich berichtet“ (Stud. 395). Der Gegenstoß, den Dräseke aber damit versucht, daß er bei Apollinarios von Laodicea und Gregorios von Nazianz einen geschiedenen und gleichmäßigen Gebrauch der Ausdrücke *ὑπόστασις* und *οὐσία* statuiert, thut meinem Schluß keinen Schaden. Denn wenn das Schwanken im Sprachgebrauch noch ein „vielfaches“ war, so bleibt neben der Thatsache, daß zwei Schriftsteller hierin nicht mehr schwanken, immer noch Raum für die Wahrscheinlichkeit, daß Dionysios nicht in den unmittelbar nächsten Jahren nach dem Konzil von Alexandria (362) geschrieben habe.

Dräseke ist aber ja für einen Ansatz der Dionysischen Werke in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts (Stud. S. 390). Er muß deshalb nicht bloß „auf eine Erklärung, die auf eine weit spätere Zeit Bezug nimmt, verzichten“ (Stud. S. 36), sondern sich mit der Thatsache abfinden, daß schon lange vor Gregor v. Naz. und Apollinarios der ganz bestimmte und korrekte Sprachgebrauch in dieser Lehre bei Dionysios vorliegt!

4) Eine ausführlichere Besprechung widmet Dräseke (Stud. S. 396 bis 404) meinem vierten Punkt, wo von dem litterarischen Verhältnis des Gregor von Naz. zu Dionysios die Rede ist. Über die zunächst ins Feld geführte Autorität Langens, Jahns und Hiplers soll weiter unten die Rede sein.

Ich wende mich vorerst zur direkten Polemik, zu deren Operationsbasis Dräseke die zwei bekannten Stellen von Gregor v. Naz. benützt. Die erste ist genommen aus or. 38, 8 und bezieht sich auf die Verehrung, welche die Cherubim dem dreieinigen Gott darbringen. Um mich kurz zu fassen, hebe ich summarisch folgende Punkte hervor, in denen Dräseke unbegreifliche Versehen begegnet sind.

a) Die Verweisung auf das (verlorene) „Buch über die göttlichen Hymnen“, das ich nach Dräseke, um Hipler gerecht zu werden, hätte nennen sollen, konnte ich mir hier mit Fug und Recht ersparen, da ich Progr. S. 88—90 den „verlorenen Schriften“ eine eingehendere Betrachtung widme. b) Die Bemerkung Hiplers, daß die betreffende Rede Gregors „durchweg Anklänge und Gedanken, die nur dem

Dionysios eigentümlich sind“, enthalte, bringt gegen meine Auffassung kein neues Moment, denn bei diesen „Anklängen“ ist es gerade ja das Prioritätsverhältnis, das den Gegenstand der Frage bildet. c) Ich hätte „den Hauptgrund Hiplers anzugeben versäumt“, weil ich nicht referiere, was Hipler Dion. d. Ar. S. 124 sage. Nun habe ich aber diese Stelle aus Hiplers Buch deutlich zitiert (Progr. S. 10, Anm. 1: „Vergl. Hipler, Dion. d. Ar. S. 81, 124, 94 f.“). Wenn ich im Texte die kürzere Stelle Hiplers aus dessen gleichem Buch S. 81 Anm. ausgeschrieben habe, so gebot dies die Kürze eines Programmaufsatzes, und es war vollständig genügend, weil in beiden Stellen dieselbe Begründung ausgesprochen ist. d) Nach Dräseke „erwecke ich den Schein“, als ob Hipler die Stelle Athan. or. super Matth. 11, 27 übersehen habe. Warum? Weil ich auf diese Stelle hinweise, die ich zu den Worten des Nazianzeners vorzüglich passend finde, ohne Hiplers (de theol. librorum etc. p. 10 n.) Erwähnung zu thun. Aber Hipler will die Sache nur nebenher bemerken und gedenkt in seinem spätern Artikel über „Dion. Areop.“ im kath. K.-L. jener Beziehung auf Athanasios überhaupt nicht weiter. Es lag also keine Nötigung für mich vor, eine ausdrückliche Zitation anzubringen. e) Auffallend ist endlich, daß Dräseke in dem einen Falle eine so umständliche Vollständigkeit, selbst in Nebendingen, verlangt, im andern aber seinerseits Dinge verschweigt, die wesentlich zum Bestande meiner Beweisführung gehören. Hierher rechne ich den bedeutsamen Umstand, daß die Worte Gregors *ὁ καὶ ἄλλῳ τιμὴ τῶν πρὸ ἡμῶν πεφιλοσόφηται κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα* im allerinnigsten Zusammenhang mit dem Trisagion der Cherubim stehen, die durch diesen Lobgesang das Geheimnis der einen Gottheit in drei Personen verherrlichen. Die von mir beigebrachte Stelle aus Athan. (or. super Matth. 11, 27) entspricht unter diesem Gesichtspunkt in der That „ganz vorzüglich“ (Progr. S. 10 mit der weiteren Begründung.)¹⁾ Dagegen steht Dion. d. d. n. 7, 4 (Stud. S. 399)

1) Vergl. auch Athan. de incarn. et contra Arian. (M. 26, 1000) mit einer sinnverwandten Stelle: *Καὶ ὅτε δοξολογοῦσι τὰ σεραφίμ τὸν Θεὸν λέγοντα τρίτον Ἄγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος σαβῶθ, Πατέρα καὶ Τίον καὶ ἅγιον Πνεῦμα δοξολογοῦσι κτλ.* Lehrreich über den Gebrauch, dessen das Argument des hl. Athanasios sich auch seitens der spätern Schriftsteller erfreute, ist ein Satz bei Joh. Damasc. (M. 94, 1020 C): *ὅτι γὰρ οὐκ εἰς τὸν νῦν μόνον λέλεκται τὸ τρισάγιον ἀλλ' εἰς τὴν ἁγίαν Τριάδα, μάρτυς ὁ θεὸς καὶ ἱερὸς Ἀθανάσιος, Βασιλείος τε καὶ Γρηγορίου καὶ πᾶς ὁ τῶν θεοφόρων χόρος· ὅτι περὶ διὰ τῆς τρισσῆς ἀγιότητος τὰς τρεῖς τῆς ὑπερουσίον θεότητος ὑποστάσεις τὰ ἅγια Σεραφίμ ἡμῖν ὑπεμφαίνουσι κτλ.* Den Schlufs der Stelle bildet dann wieder Greg. v. Naz. or. 38, 8. — Zu dem Gebrauch von *φιλοσοφεῖν* notiere ich Greg. or. 31, 28 (M. 36, 164 C, D): *Ἐχω μὲν οὕτω περὶ τούτων . . . σέβειν Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Τίον, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ*

durchaus nicht in diesem engen innern Zusammenhang mit Athan. or. sup. Matth. 11, 27. Der Lobgesang des „Dreimalheilig“ wird bei Dion. allerdings auch erwähnt, aber die viel später folgende Bezugnahme auf die *μονὰς καὶ ἑνὰς τρισυπόστατος* steht ausserhalb des Kontextes mit dem Trisagion. Was aber das verlorne Buch von den göttlichen Hymnen betrifft, in welchem Dion. diese „Hymnologien“ beschrieben haben will, so kann man über den Inhalt des Buches, wenn man überhaupt an seine ehemalige Existenz glauben will, eben nur Mutmassungen hegen, aber nichts Greifbares für die Argumentation beibringen.

Nun zur zweiten Stelle aus Greg. v. Naz. or. 28, 31. Hier beanstandet Dräseke meine Weise, den Zusammenhang wiederzugeben (Stud. 402), und holt zu diesem Zweck weiter aus. Für meine Position genügte aber der aus der ganzen Stelle herausgeschälte Satz, daß Gregor eben grosse Mühe habe, von den Engeln Näheres und Bestimmteres zu sagen. Diese Versicherung Gregors wäre aber unverständlich, wenn er mit der „himmlischen Hierarchie“ des Dion. vertraut gewesen wäre. Zudem giebt er der Sache nach die gleiche Versicherung or. 45, 5. Ich habe diese Stelle direkt an die vorige angeschlossen und die bezeichnenden Worte *ὡς ἐμὲ γοῦν περὶ τούτων φιλοσοφῆσαι κτλ.* ausgeschrieben.¹⁾ Gleichwohl schweigt Dräseke darüber ebenso beharrlich wie über eine weitere Stelle or. 40, 5, wo sich in der Auffassung Gregors gegen die des Dionysios noch etwas Unfertiges herausstellt. Für die schöne Schilderung or. 28, 31 lassen sich einzelne ältere Elemente aus Clemens Al. und Origenes beibringen, worauf aber hier nicht einzugehen ist.

Die Autorität des Elias von Kreta, der hier in dem Nazianzener einen Benützer des Dionysios erkennt, hat bei aller Stärke der subjektiven Überzeugung keinen objektiven Wert, weil Elias unsern Dio-

ἄγιον, τρεῖς ἰδιότητας, θεότητα μίαν δόξην καὶ τιμὴν καὶ οὐσίαν καὶ βασιλείαν μὴ μεριζομένην, ὡς τις τῶν μικρῶν πρόσθεν θεοφόρων ἐφιλοσόφησεν. Vergl. auch Theodor. v. Kyrrhos (M. 83, 1357): *Τοῦτο δὲ καὶ σοφὸς τις εἰδὼς περὶ τοιούτων θανάτων φιλοσοφεῖ καὶ φησιν Ἡρπάγη πρὶν ἢ κακία ἀλλάξῃ σύνεσιν αὐτοῦ* (Sap. 4, 11).

1) Nicht blofs Gregor v. Naz. gesteht ein, daß man über die Engel wenig wisse. Noch Chrysostomus sagt de incompreh. hom. 4 (M. 48, 729) *εἰσὶ γὰρ καὶ ἕτεραι δυνάμεις ὧν οὐδὲ τὰ ὀνόματα ἴσμεν*, ähnlich Theodoret in ep. ad. Ephes. 1, 21 (M. 82, 517 B). Unter den Lateinern höre man einen Hieronymus adv. Iovin. 2, 28 (M. 23, 325), welcher aufzählt: Archangeli, Angeli, Throni, Dominationes, Potestates, Cherubim et Seraphim; oder Augustinus, Enchir. ad. Laur. c. 58 (M 40, 259): *Ego me ista vocabula (sedes, dominationes, principatus, potestates) ignorare confiteor.*

nysios für den wirklichen Areopagiten hielt. Wer so glaubt, muß bei der auffälligen Verwandtschaft der beiderseitigen Darstellung natürlich dem Gregor die Rolle des Nachahmers zuteilen.

5) In Bezug auf Einwand 5 (Hieronymus ep. 8, Progr. S. 12) hat Dräseke nichts einzuwenden; er bezeichnet jetzt die Anspielung auf Dionysios, die man hier finden wollte, ebenfalls als unbegründet.

6) Was die Schwierigkeit betrifft, die sich an den Namen des Kyrillos von Alex. knüpft, so hat Dräseke sich hier ein gar zu gekürztes Verfahren gestattet. Erstens bringt er einen „schwerwiegenden Umstand“ vor: „auf dem Religionsgespräch zu Kpl. 533 behaupteten die Severianer, wie Hipler sagt, „ohne Widerlegung zu finden““ (Kath. K.-L. III 1791), daß schon Kyrillos von Alexandrien in seinem (jetzt verlorenen) Werke gegen Diodoros von Tarsus Schriften des Dionysios angeführt habe“. Hat Dräseke meiner Studie über jenes Religionsgespräch (Progr. S. 59—63) überhaupt weitere Beachtung geschenkt und sie mit dem Text des Berichtes verglichen? Ich muß das sehr bezweifeln, weil ich gerade gegen Hipler bewiesen habe, daß die Wendung „ohne Widerlegung zu finden“ nach dem Verlauf jener Collatio unzulässig ist.

Der betreffende Beweisgang findet sich S. 59—63 des Programms. Dräseke hütet sich aber, die einzelnen Momente dieses Beweises kritisch durchzugehen; er meint nur, „die gegebene Erörterung muß um so weniger beweiskräftig genannt werden, als St. die von Langen nachgewiesenen zahlreichen Berührungen zwischen Kyr. und Dion. zu berücksichtigen, bezw. zu widerlegen versäumt hat“ (Stud. S. 405). Eine solche Flüchtigkeit Dräsekens rächt sich auch sofort; er hat nicht beachtet, daß die Schlusfolgerungen dieses Argumentes in einer Weise gewonnen werden, die der Fassung des Einwandes (Progr. S. 14) entspricht und von anderweitigen „Berührungen zwischen Kyr. u. Dion.“, die Langen nachgewiesen haben soll¹⁾, ganz unabhängig ist!

II. Nunmehr ist die zweite Kategorie von Schwierigkeiten zu behandeln, welche Dräseke von angesehenen Autoritäten gegen meine These herleitet. Ich muß hier zwei Fragen an die Spitze stellen: 1) Inwieweit kann Dräseke die betreffende Autorität für sich und gegen mich in Anspruch nehmen? 2) Welches sind die Argumente jener Autoritäten, bezw. welcher Wert kommt den Argumenten zu? 1) Stud. S. 382 sagt Dräseke, daß ich die Ansicht A. Harnacks nicht berück-

1) Die nähere Beleuchtung dieser Nachweise Langens soll bald weiter unten folgen. Die Prüfung der anderen bisher vorgebrachten Einwände „geht“ auch nach Hilgenfeld „gut vor sich“ (Berl. philol. Wochenschr. 1897, S. 1160).

sichtige (Verweis auf Harnacks Dogmengesch. II, 1887, S. 426). Harnack hat aber, wie Dräseke selbst zugesteht (Stud. 382), nach dem Erscheinen des „Stephan bar Sudaili“ von Frothingham sein Urteil sozusagen suspendiert. Wenn Dräseke an die noch ausstehende „bessere Belehrung“ durch Frothingham auch nicht recht glauben will (Stud. S. 383), so scheint Harnack diesen Unglauben nicht zu teilen; er hat sich vielmehr inzwischen in seiner Gesch. d. altchristl. Litt. I 781 sehr zurückhaltend ausgedrückt: „verfaßt am Ende des 4. Jahrhunderts?“ Hinter Harnacks großen Schild kann sich Dräseke vorläufig nicht mehr flüchten.

2) An zweiter Stelle sagt Dräseke, „dafs die Ausführungen Langens nicht ausreichend beachtet worden sind“ (Stud. S. 382). Die betreffenden zwei Artikel des genannten Gelehrten in der „Internationalen theol. Zeitschrift“ 1893 S. 590—609 und 1894 S. 28—46 über „die Schule des Hierotheus“ verdienen das Lob einer „besonnenen Ausführung“, das ihnen Dräseke spendet (Stud. S. 385); aber ob Langen „es höchst wahrscheinlich zu machen verstand“, dafs die Parenthese d. d. n. III 2 interpoliert ist, muß erst untersucht werden. Dräseke ist allerdings dieser Ansicht; hat er aber nicht die mindestens ebenso besonnene Widerlegung gelesen, welche Langen durch H. Koch (Tübinger Quartalschr. 1895 S. 380 ff. und 388 ff.) erfahren hat? Kochs gründliche und klare Abhandlung a. a. O. S. 353—420, die gleichzeitig mit meinem Programm erschienen ist, durfte doch für Dräsekens Artikel nicht unbeachtet liegen bleiben. Desgleichen mußte Dräseke meine Ansicht (Progr. S. 12), dafs alle von Langen aus Gregor v. Naz. und andern Kirchenvätern angeführten Stellen keine zwingende Beweiskraft haben, im Zusammenhang mit meinen andern Resultaten auffassen und den Vorwurf wenigstens dahin mildern, dafs ich vorläufig auf Langens Widerlegung im Detail nicht eingegangen sei. Im Folgenden soll denn eine möglichst gedrängte Kritik der Argumente Langens nachgeholt werden.

Langen nennt ungefähr achtzehn solcher „Berührungspunkte“ (Intern. theol. Ztschr. 1893 S. 603—605). Von vornherein will ich bereitwillig zugestehen, dafs deren noch viel mehr könnten aufgezeigt werden; aber es folgt, wie ich schon oben (S. 98) hervorhob, aus derartigen Anklängen durchaus kein stringenter Beweis für das wahre Prioritätsverhältnis. Erst wenn anderweitig durch eine evidentere Thatsache, wie in unserm Falle durch den Beweis aus Prokl. de mal. subsist. und Dion. d. d. n. 4, das Vor und Nach festgestellt ist, kann man ähnliche Anklänge wie die folgenden als Bestätigung und Ergänzung des Resultates auffassen.

Langen verweist zunächst (vergl. Greg. or. 1, 5; 31, 28; 28, 17) auf „die Lehre der Vergottung des Menschen“, welche „einer der Grund-

pfeiler in dem System des Dionysios“ ist und die „beiläufig auch bei Gregor sich findet“. Aber mit demselben Rechte kann man sagen, daß diese Lehre ein Grundpfeiler der kirchlichen Lehre überhaupt ist, begründet auf die hl. Schrift, wie z. B. 2 Petr. 1, 4 . . . *γέννησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως*¹⁾, und daß also die sachliche Berührung hier keinen Ausschlag giebt; im sprachlichen Ausdruck verraten aber die erwähnten Stellen bei Greg. keinerlei Beeinflussung durch Dionysios. Gerade so verhält es sich mit or. 8, 20, wo die „*κάθαρσις* und *τελείωσις* — stehende Begriffe bei D. — als Grundlage für das andere Leben bezeichnet“ und (ib. n. 23) „nach seiner (des D.) Ausdrucksweise in den Himmel verlegt werden“. Sollte die Parallele etwas beweisen, so müßte die strenge Ordnung und Vollständigkeit der Trias: *κάθαρσις* — *ἐλλαμψις* — *τελείωσις*, an der Dionysios für alle Ordnungen peinlich festhält, auch bei Gregor ähnlich wiederkehren, was nicht der Fall ist. Auch hier ist selbstverständlich, da es sich um eine „Grundlage“ des christlich-sittlichen Lebens handelt, eine sachliche Übereinstimmung vorhanden, denn Dionysios will durchaus als frommer Christ gelten. Wer Lust hat, möge weiter noch or. 35, 812; 40, 22 nachschlagen, um die gleiche sachliche Übereinstimmung zu entdecken, die wieder in der formellen Darstellung ebensowenig eine Stütze findet wie die von Langen erwähnte.²⁾ „Die Vollendung (*τελείωσις*)“, sagt Langen, „— ein charakteristischer Terminus bei D. — besteht für uns darin, daß wir Gott ähnlich werden“ (or. 30, 6). Welcher von den Vätern sagt nicht das gleiche? Gregor giebt sofort die ihnen allen gemeinsame Quelle ausdrücklich an (Gal. 3, 28), wozu sich ähnliche Schriftstellen beibringen lassen. Endlich sehe man über den Ausdruck *τελείωσις* insbesondere Anrich, „das antike Mysterienwesen“ S. 160, wo eine solche Reihe von Belegstellen aus profanen und christlichen Schriften aufgeführt ist, daß dieser Ausdruck jedenfalls aufhört, für unsern Dionysios „charakteristisch“ zu sein. Ferner ist nicht erst dem Gregor von Nazianz „die Idee von der Negation des (geschöpflichen) Seins bei Gott“ eigentümlich, die er übrigens außer in den Gedichten (poem. I 29, 12) auch or. 30, 17 (cf. 30, 21) ausdrückt. Schon Clem. Al. auf christlicher Seite (strom. 5, 11; 5, 9 mit Berufung auf Plato ep. 2 ad Dion.) und Plotin auf neuplatonischer (enn. 6, 8, 11; 5, 3, 13; ib. 5, 6) reden vom Wesen Gottes in gleichem Sinne.

Wenn selbst Langen ferner den Satz: „Das Reine ist nur für den

1) cf. Joh. 1, 12; Röm. 8, 14; 2 Kor. 3, 18; Clem. Al. M. 9, 349 A; Kyr. v. Jer. M. 33, 1100 A; Leo M. or. 21, 3 u. a.

2) Übrigens sagt schon Clem. Alex. (strom. V 4), daß dem Schauen die Reinigung vorhergehen müsse. (M. 9, 37 f.)

Reinen“ als platonisch bezeichnet, so giebt er damit auch die Möglichkeit zu, daß Gregor (or. 2, 39; 28, 1; 39, 8) ihn direkt aus Plato schöpfen konnte, also das Indicium auf Dionysios verloren geht.¹⁾ Zum Überflusse will ich auch noch auf Clem. Al. (strom. 5, 4) verweisen: *Ὁὐ καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτὸν εἶναι συνεδόκει καὶ Πλάτωνι* (Phaed. p. 51), oder auf Kyr. von Jerusal. (*τὰ ἄγια τοῖς ἁγίοις* = Ruf des Priesters an die Gemeinde vor der Kommunion, wobei ἅγιος einen synonymen Sinn hat mit καθαρός). — Aus dem Umstande, daß die „Verbindung von *κάθαρσις* und *ἐλλαμψις* bei Greg. und Dion. sich häufig findet“, folgt wieder nichts Beweisendes, denn, um von allem andern zu schweigen, lag schon in den beiden Namen für die Taufe *λουτρόν* und *φωτισμός* der nahe Anlass zu einer beliebten Zusammenstellung dieser Begriffe. Das Bild von der „festen Nahrung für die Erwachsenen“, während man den Neulingen die elementaren Lehren (die Milch) zu kosten giebt, hätte Langen um so weniger heranziehen sollen, weil es aus Hebr. 5, 12—14 doch gar zu bekannt ist und von Clem. v. Al. (strom. 5, 10; M 2, 100 C) schon ergiebig ausgebeutet worden ist. Was Langen aus or. 2, 71 (*καθαρθῆναι δεῖ πρῶτον κτλ.*) beibringt, bewegt sich in fundamentalen Grundsätzen der christlichen Ethik, stimmt also auch insofern mit Dionysios' Lehren überein; dagegen zeigt die sprachliche Form wieder nichts Dionysisches. Die schöne Schilderung des christlichen Ideals der Vollkommenheit or. 4, 71 erinnert weit mehr an die berühmte Stelle im Briefe an Diognet als an den Ps.-Areopagiten. „In Ausdrücken des Dionysios bewegt sich Gregor“, — fügen wir hinzu: in Ausdrücken, die zugleich durch die Mysterienterminologie sprachliches Gemeingut geworden — „wenn er or. 5, 7 schreibt, viele hätten von den *ἱερεῖς* Aufnahme in die Kirche begehrt: *μνηθῆναι τὰ τελειότερα, τῷ ἱερῶ καθαρνισθέντες βαπτίσματι.*“ Die Wörter *βάπτισμα* und *καθαρνίζειν* wird Langen selbst nicht 'Dionysisch' nennen; für *ἱερεῖς*, *τελειότερα*, *μνηθῆναι* liefert Anrich die weitem Belege, auf den ich der Kürze halber wieder verweisen muß (a. a. O. S. 133 ff.). Desgleichen sind die Wortbildungen *ὑπέρχρονος* und *ὑπερκόσμιος* (or. 6, 22) nichts weniger als auf die Schriften Gregors und des Dion. beschränkt; man vergl. Kyrill. Al. M. 75, 1224 D: *ὑπερκόσμιος δόξα Θεοῦ*, Theodor. M. 83, 1301, dazu schon vor diesen Clem. Al. M. 8, 60; 9, 424, Orig., Hippol., Method. (Sophocles, Greek Lexik., mit näherer Stellenangabe). Basilius M. 29, 13 A bietet *ὑπέρχρονος*, desgleichen Greg. Nyss. und Epiphan. (Stephan. Thesaur.). Didymus sagt sogar *ὑπεράχρονος* (M. 39, 300 A). Die folgenden Ge-

1) Vergl. auch Didym. M. 39, 364 B: *μη καθαροῖς γὰρ καθαρῶν ἐφάπτεσθαι μη οὐχι θεμιτόν φασιν.* Also ein *πολυθρόλητον!*

danken an der letzterwähnten Stelle Gregors über die *μονάς* und *τριας* gehören dem großen theologischen Streite über das Geheimnis der Trinität an; auch das Gleichnis vom Vorhang (*παραπέτασμα*) findet eine häufigere Verwendung, z. B. Cl. Alex. strom. 5, 4. „Die Geheimhaltung der Lehre selbst nach der hierarchischen Ordnung“ ist allerdings dem Dionysios charakteristisch, insofern als er sehr stark die Grade in der eigenen Kirche von einander sondert und den höhern eine ganz bevorzugte Kenntnis zuerkennt; was aber Gregor an der angezogenen Stelle sagt (or. 27, 5: *μυστικῶς τὰ μυστικά φθέγγεσθαι καὶ ἁγίως τὰ ἄγια*), stimmt mit der allgemeinen kirchlichen Arkandisziplin in den ersten Jahrhunderten überein (Anrich a. a. O. S. 165 ff.). Keinerlei bestimmte Folgerung kann man aus or. 21, 1 ziehen, wo „die stufenweise Erleuchtung und Hinanführung zu Gott nach der Weise des D. weiter entwickelt wird;“ denn hier stehen wir wieder vor einem Grundgesetz der christlichen Weltordnung. Eine ausführliche Darstellung dieser *ἀναγωγή* findet sich schon bei Origen. c. Cels. 6, 68; 4, 5; 3, 41 u. s. f. — Zu or. 31, 15 (32, 8) nennt Gregor selbst die Quelle, der er seine „bis zu Gott hinanreichende Stufenreihe (*τάξις*) der Geschöpfe“ verdankt, nämlich 1 Kor. 15, 41; eine nähere Vergleichung der Stellen zeigt keineswegs, daß Gregor „mit denselben Worten“ diese „Grundidee bei Dionysios“ entwickle; auch die Gedankenfolge nimmt bei Gregor sofort eine andere Richtung. „Der stehende Ausdruck für biblische Schriftsteller bei Dion. ‚*θεολόγος*‘ wird auch von Gregor auf Jeremias angewendet“ (or. 31, 16). Allerdings, aber auch manche andere gebrauchen *θεολόγος* im gleichen Sinne, denn der Apostel Johannes heißt bekanntlich *θεολόγος*, die heidnischen Schriftsteller bzw. Neuplatoniker geben diesen Titel einem Hesiod, Homer und Orpheus. In eine letzte Gruppe fasse ich die von Langen zitierten Stellen zusammen, welche von den Anschauungen Gregors über die Engel handeln. Über or. 28, 31 und or. 38, 38 ist schon oben (S. 97 ff.) gehandelt; weil Langen hiezu über Hipler hinaus nichts Neues beigebracht hat, so kann ich sofort zu or. 6, 13 und or. 41, 4 übergehen. Diese beiden Stellen enthalten nur eine Variation der zwei vorigen, bieten demnach keine ernstliche neue Schwierigkeit. —

Damit ist das Arsenal Langens aus Gregor v. Naz. erschöpft. Dräseke hätte gut daran gethan, eine genaue Nachprüfung dieser Stellen vorzunehmen; ich zweifle nicht, daß er selbst dann einige vollständig preisgegeben und sein Urteil über Langens Beweisführung mehr ins einzelne abgegeben hätte (Stud. S. 396).¹⁾

1) Daß man auch von einem Gelehrten wie Langen nicht alles unbesehen hinnehmen darf, zeigt sein Irrtum, den ich im Programm S. 46 nachgewiesen habe.

Bedeutend einfacher als bei Gregor von Naz. wird sich meine weitere Aufgabe gestalten, „die von Langen nachgewiesenen zahlreichen Berührungen zwischen Kyrillos (v. Alex.) und Dionysios“ zu berücksichtigen. Was nämlich zunächst die Engellehre bei Kyrillos betrifft, so haben wir gar nicht nötig, erst nach Dionysios zu suchen; die Quelle liegt näher, das sind zumeist die Schriften gerade des Gregor von Nazianz, weshalb die jetzige Widerlegung gegen Langen auf die vorige zu reduzieren ist. Kyrillos (in Ioann. 1, 9) „entwickelt weitläufig die Lehre des Dion. vom Lichte, welches *κυρίως* und *ἀπλῶς* in Gott allein ruhe, aber von ihm den Engeln und durch diese den Menschen mitgeteilt werde, sodafs diese es *μετέκτωσ* besitzen und *φῶς* genannt werden, wie auch *θεοί* und *θεοῦ υἱοί* u. s. w.“ Um nicht die ganzen Stellen bei Greg. ausschreiben zu müssen, führe ich sie nach den Reden an, die hier in Betracht kommen: Greg. or. 40, 5; 28, 38; 44, 3; 45, 4. Besonders die erstgenannte or. 40, 5 verdient eine Vergleichung mit Kyr. in Ioann. 1, 9, denn in beiden Stellen ist die Rede von dem dreifachen Lichte Gottes, der Engel und der Menschen. — Die von Langen hervorgehobenen Ausdrücke bei Kyrillos (M. 73, 128 B) *σπέρμα σοφίας*, welches der Logos *δημιουργικῶς* jedem einpflanzt, erinnern sehr auffällig an Justin Ap. 2, 8 und 13 und klingen gar nicht Dionysisch. Ebensowenig scheint das folgende *τινὰς ἀτμῶν φωτειδείς*, welche der Logos dem *λογικὸν ζῶον* beibringt, um es zu vervollkommen, dem Areopagiten entnommen; vielmehr dürfte man darin eine Anlehnung an Sap. 7, 24—25 erblicken. Auch in Kyr. hom. pasch. 12, 129 oder

Zu meinen drei ausdrücklichen Zitationen des Andreas von Cäsarea aus Dionys. hat inzwischen Diekamp (Hist. Jahrb. 1897 S. 16) eine vierte hinzugefügt. Langen sagte (Intern. th. Ztschr. 1894 S. 42), wahrscheinlich weil er den griechischen Text nicht nachgeschlagen, Andreas zitiere den Dion. an mehreren Stellen, ohne ihn zu nennen. Ein anderes auffälliges Versehen Langens finde ich, nebenbei bemerkt, in dessen „Geschichte d. röm. Kirche I 514 n. 2. Über das Synodalschreiben, welches Damasus an die Bischöfe Illyriens richtete, (J. K. 232), sagt nämlich Langen, dafs es im griechischen Text das bedeutsame Incisum nicht enthalte, welches berichtet, die Väter von Rimini hätten versäumt, die Zustimmung des römischen Bischofs einzuholen, dessen Ansicht vor allem hätte gehört werden müssen. Dieser Satz sei im lateinischen Text, „der im Laufe der Zeit Veränderungen erlitten“, zwischeneingeschoben. Nun folgt aber aus Theodor. h. e. II 17 (M. 82, 1053 B, C) und Sozomenos VI 23 (M. 67, 1852 B, C) das gerade Gegenteil; in beiden griechischen Quellen steht *ὁπότε συνέστηκε . . . οὐ πρὸ πάντων ἔδει τὴν γνώμην ἐκδέξασθαι*. Durch eine aberratio oculorum veranlafst (quandoquidem . . . quandoquidem), kam in die lateinische Übersetzung des Sozomenos-Textes allerdings jene Lücke; aber ein Blick auf die gegenüberstehende griechische Kolumne bei Migne oder in beide Texte bei M. 82, 1053 B, C hätte genügt, den Fehler zu vermeiden.

de ador. in spir. M. 9, 604 u. 608, in Mich. 5, 5, in Ioann. 4, 4 (zitiert nach Langen) finde ich keinerlei nütigen Grund, auf Dion. als Quelle zurückzugehen; nirgends taucht eine Stelle auf, die mit Ausschluss einer andern Möglichkeit nur auf diesem Wege erklärt werden könnte. Wunder muß es aber nehmen, wenn Langen sogar in Kyr. de ador. in sp. (M. 68, 601) eine Benützung des Dionysios durch Kyrillos erkennen will. „Wenn jener (Dion.) c. h. VII 1 den Namen der ‚Cherubim‘ erklärt: *πλήθος γνώσεως ἢ χύσιν σοφίας*, so überträgt dieser (Kyr.) das auf die Seraphim.“ Nach der ganzen Auseinandersetzung über Exod. 25, 17—22 (M. 68, 600—604) nimmt Kyrillos ‚Cherubim‘ und ‚Seraphim‘ als zwei Namen für ein und dieselbe Sache (vergl. besonders: *ἐκ χρυσοῦ δὲ τὸ λαστῆριον καὶ αὐτὰ τὰ σεραφίμ* M. a. a. O. 604 A). Dadurch setzt er sich aber in den offenbarsten Widerspruch mit Dionysios. Dieser nämlich unterscheidet strenge zwischen Cherubim und Seraphim, sowohl sachlich (c. h. VI 2) wie in der Namensklärung: *τὴν μὲν ἁγίαν τῶν σεραφίμ ὀνομασίαν οἱ τὰ Ἑβραίων εἰδότες ἢ τὸ ἐμπροσὶς ἐμφαίνειν ἢ τὸ θερμαίνοντας τὴν δὲ χειρουβίμ πλήθος γνώσεως ἢ χύσιν σοφίας*. Wie Dionysios sich hier auf die hebräischen Etymologen beruft, so will auch Kyrillos aus dem Hebräischen offenbar richtig übersetzen, wenn er sagt: *μετατρέποντες γὰρ εἰς Ἑλλήνων φωνὴν τοῦ Σεραφίμ τὴν δὴλωσιν πλήθος γνώσεως ἢ χύσιν σοφίας ἐνόησαμεν* (M. 68, 601 B).¹⁾

Die vier Dialoge, welche Cäsarius, dem Bruder Gregors von Nazianz, zugeschrieben werden, können in unserer Frage nur mit dem nötigen Vorbehalt benützt werden. Sie werden nämlich „fast allgemein als unterschoben bezeichnet“ (Bardenhewer, Patrol. S. 272). Zeitlich weist manches in den vielen und bunten Stoffen jenes Werkes mindestens bis in die Zeit der monotheletischen Streitigkeiten herab.

Gleichwohl hat Langen zu dem Zitat aus Cäsarius keinerlei Bemerkung hinzugefügt. „Den Ausdruck *θεανδρικός* von Christus bei Dion. hat auch er II 107.“ Gewiß, aber nicht bloß II 107, sondern an mindestens vierzehn Stellen, wenn man M. 38, 1036 *θεάνδρος* dazu rechnet (s. M. a. a. O. 872, 876, 881, 885, 897, 973, 1025, 1036, 1040, 1129, 1132). Demgemäß ist die Vermutung mehr als gerechtfertigt, daß diese Schrift ihre jetzige Gestalt erst in der Zeit der monotheletischen Kämpfe erhalten hat, wo die *θεανδρική ἐνέργεια* (Dion.

1) Über die Unsicherheit der etymologischen Erklärung dieser beiden Engelnamen überhaupt siehe die Lexika. Die Interpretation bei Dion. stammt von Philo (s. Hieron. bei M. s. l. 23, 771, 776, 830 u. Lagarde, Onomast. sacra). Kyr. stimmt in Is. VI mit Dion. überein (M. 70, 175).

ep. 4) das Lösungswort der Orthodoxen wurde. Das im Progr. S. 25 diesbezüglich Gesagte möchte ich hiernäch präzisiert haben.

Noch erübrigt, kurz auf Basilius, Gregor v. Nyssa und Didymus den Blinden zu kommen, in deren Schriften gleichfalls nach Langen Spuren einer Benützung des Dionys. vorliegen. „Genau in demselben Gedankenkreise (sc. dafs die Überlieferung der heiligen Riten als Geheimlehre zu behandeln ist) bewegt sich Basilius u. s. f.“ (Langen a. a. O. S. 605). Hiergegen genügt der Verweis auf Anrich (oben S. 102). — „Bei dem Bruder des Basilius, Gregor v. Nyssa, finden wir gleichfalls Erinnerungen an D.“ Aber weder die sachlichen Anklänge, die Langen hervorhebt, enthalten bei der Allgemeinheit ihres Inhalts und der schon seit Clemens von Alexandrien sich einbürgernden Denkweise ein ausschlaggebendes Moment, noch vermögen Ausdrücke wie *τῶν ἀρρήτων μυστηρίων ὑφηγητής, μυστικὰ σύμβολα, μεμνημένοι, τῆς θείας μυσταγωγίας παράδοσις* einen sichern Anhaltspunkt zu bieten, weil sie, wie oben bemerkt, allgemein gebrauchte Termini der Mysteriensprache sind. Gerade so ist es mit den von Langen a. a. O. S. 608 aus den Schriften des Kyrillos v. Al. angeführten Ausdrücken *μυστικὴ τελείωσις, μυσταγωγοί, μυσταγωγούμενοι, καθηγηταί, ἱεροουργοί, ἱεροφάντης, ἱερὸν τάρμα, ἱερὰ τελετή*. Die meisten wohl sind auf Clemens v. Alex. zurückzuführen, wie aus Anrich (S. 130 ff.) und den gröfseren Lexika (Sophocles, Stephanus) erhellt.

Weil für Didymus den Blinden nur ganz ähnliche Gründe wie die oben besprochenen beigebracht werden, so bedürfen sie keiner neuen Widerlegung.

Zum Schlusse noch eine mehr allgemeine Bemerkung gegen die vermeintlichen Funde Langens. Wenn Gregor von Naz., Kyr. u. a. den Dionysios wirklich gekannt und in so ausgiebiger Weise und in so wichtigen Fragen benützt hätten, dann bliebe es erst recht unerklärlich, warum man mit dem Namen dieses Autors so zurückgehalten. Betrachtete man ihn als den echten Areopagiten? Dann bot ein so altherwürdiger Zeuge der christlichen Lehre die besten Garantien; dieser Name deckte mit seinem Ansehen die vorgetragenen Lehren so gut wie Athanasios. Glaubte, oder — um vom Standpunkte Langens aus zu sprechen — wufste man vielleicht, dafs ein Zeitgenosse Julians des Abtrünnigen diese Schrift verfaßt habe? In diesem Falle bleibt es wenigstens äufserst befremdend, dafs man auf dem Religionsgespräch v. Kpl. 533 sich katholischerseits so ablehnend gegen diese Schriften verhielt. Der hochangesehene *θεολόγος* Gregor und mit ihm Basilius, Cäsarius, Gregor v. Nyssa, Didymus, Kyrillos von Alexandrien (Langen a. a. S. 603—608) sollen aus den Areopagitika unbedenklich schöpfen,

und ein Hypatios von Ephesus darf sie als monophysitische Erzeugnisse zurückweisen? Desgleichen schweigen Eusebios, Hieronymus und Gelasius über ihn!

Noch eine nachträgliche Bemerkung zu den Gründen, mit welchen Koch (a. a. O. S. 380 f.) bereits die von Langen behauptete Interpolation d. d. n. III 2 zurückgewiesen hat. Es muß sich dort, wie Koch richtig bemerkt, nach dem ganzen Zusammenhang um einen einzelnen und bestimmten Fall und um mündliche Rede handeln. Ich füge hinzu, es muß auch ein ganz außerordentlicher Fall, ein besonders wichtiges Ereignis notwendig in die Erzählung gebracht werden, wie es durch den Inhalt der Parenthese wirklich geschieht. Denn die Ekstase des Hierotheos ist eine allen ganz auffällige und unerhörte. Denken wir das Eingeschaltete *ἡνίκα καὶ ἡμεῖς — θαραχικῆς ἀσθενείας* als ursprünglich nicht vorhanden hinweg, so hat der Bericht auch sachlich eine offenbare Lücke; die wundersame Ergriffenheit des Hierotheos und seine aus ihr strömende gottbegeisterte Rede bleibt für den Leser unmotiviert. Oder soll ein dauernder Zustand der Entzückung bei Hierotheos bezeichnet werden, wenn es von ihm heißt *ὄλωσ ἐκδημῶν, ὄλωσ ἐξίστάμενος ἑαυτοῦ, τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων*? Das wäre denn doch zuviel für einen Lehrer, der einen praktischen Wirkungskreis versehen muß! — Gegen die Aufstellung Langens, daß es sich nicht um den Leib Mariens, sondern Christi handle, will ich nur die Parallelstellen zu *θεοδόχον σῶμα* (sc. *Μαρίας*) aus Kyrillos von Alex. namhaft machen. Siehe M. 77, 68 B, C (Kyr. ep. X) *ποῦ Χριστοτόκον ἢ Θεοδόχον εὐρον γεγραμμένον; . . . Τὴν Θεοδόχον τῷ Θεῷ μὴ συνθεολογῶμεν Παρθένον . . . πῶσ ἐτι Θεοδόχος ἐστὶ*; Damit vergl. die Übersetzung Mercators M. a. a. O. 76. —

Was endlich die von Dion. ep. 7, 2 berichtete Sonnenfinsternis betrifft, so erscheint mir die Erklärung Langens künstlich und willkürlich. Zur Ausführung Kochs, der ich vollkommen beistimme, habe ich nur noch dieses weitere Bedenken gegen Langens Annahmen beizufügen. Die Schriften des Dionysios waren doch wohl für die Öffentlichkeit bestimmt, und der Brief an Polykarpos über Apollophanes (ep. 7) enthält gewissermaßen eine Apologie für die christliche Schriftstellerei des Dionysios. Offenbar war diese Selbstverteidigung gegen den noch heidnischen ehemaligen Gefährten oder dieser „offene Brief“ von vornherein an die Adresse des Publikums gerichtet. Vor diesem wird Apollophanes an das wunderbare Ereignis erinnert, das ihm die Worte abnötigte: *Ταῦτα, ᾧ καλὲ Διονύσιε, θείων ἀμοιβαί πραγμάτων*. Durch solche Worte muß aber jeder Leser sofort an die wunderbare Finsternis beim Kreuzestode Christi, des Gottessohnes, erinnert werden. Wo

ist jemals von einer andern Sonnenfinsternis etwas bekannt geworden, die einen solchen „Wendepunkt“ bedeuten könnte? Jedenfalls wäre dann der Bericht des Dion., um seinem Zweck zu entsprechen, einer starken Aufhellung bedürftig. Fast möchte es scheinen, als ob Dion. bei Erzählung dieses Hergangs „in Heliopolis“ einen Zug aus der Legende vom Tode des großen Pan entlehnt habe (vergl. Plut. de def. orac. c. 17; Euseb. praep. ev. 5, 17; in neuerer Zeit Roscher in Jahns Jahrb. 145, 465 f.)

3) Was Dräsekes Berufung auf Hipler betrifft (s. besonders Stud. 398 f.), so fand dieser um die Anregung der Dionysiosforschung so verdiente Gelehrte meine Nachweise zutreffend und durchaus sachlich. Wie Gelzer in der Rezension in der Wochenschrift f. klass. Philologie (1896, 1147) mitteilt, hat Hipler seine frühere Ansicht zurückgenommen und meine Resultate acceptiert. Mithin muß Dräseke sich nunmehr gegen Hipler selbst wenden, der ja am besten imstande ist, den Wert seiner eigenen Arbeit zu beurteilen, und direkt auch mir in einem freundlichen Briefe seine Zustimmung ausgedrückt hat.

4) Endlich noch eine kurze Bemerkung über A. Jahn (Stud. S. 397 u. s. 1). Der Belesenheit und Gelehrsamkeit des „greisen Berner Gelehrten“ will ich durchaus nicht zu nahe treten. Aber wie soll mir Jahn in unserm Falle sonderlich entgegenwirken? Er hatte früher ganz dieselbe Ansicht, zu der ich trotz seiner spätern „sachlichen und sprachlichen Blütenlese“ gekommen bin, daß nämlich Dionysios den Proklos benützt habe. Der einzige Umstand, der ihn zur entgegengesetzten Ansicht führte, ist das vermeintliche Resultat Hiplers und des auf Hipler weiterbauenden Dräseke (Dionysiaca p. VII not. 2). Da nun Hipler selbst sein Resultat preisgibt, so ist auch das Fundament, auf dem Dräseke weiterbaute, erschüttert. Ob nun Jahn nicht lieber zu seiner frühern Ansicht zurückkehren wird?

Dräseke lenkt endlich (Stud. 405), um einen neuen Zeugen des Altertums für seine Ansicht zu gewinnen, unsere Aufmerksamkeit auf den „Dion“ des Synesios von Kyrene. Leider habe ich trotz sorgfältiger Prüfung aller von Dräseke „gesperrt“ gedruckten Stellen keinen einzigen Anhaltspunkt gefunden, aus dem sich in etwas greifbarer Weise Anspielungen des Synesios auf Dionysios erkennen ließen. Die Ausdrücke und Wendungen zielen wohl auf eine bestimmte Richtung in Theologie und Mystik, aber daß gerade Dionysios gemeint sein sollte, ist durchaus unerweislich. Im Gegenteil paßt der Vorwurf des Synesios *καὶ τὰτα ἐν λέξεσι τριοδίτισιν* auf keinen Schriftsteller weniger als auf Dionysios. Auch können diesem nicht *τέρατα διεσπασμένα καὶ πολυκέφαλα* vorgerückt werden; denn durch alle Dionysischen Schriften

geht eine straffe, in festbestimmten Grundgedanken faßbare Disposition, und was die Zahl der Kapitel anbetrifft, so ist sie keineswegs eine sonderlich große.

Im Vorstehenden glaube ich eine befriedigende Lösung der „Dionysischen Bedenken“ Dräsekes mit Wahrung des rein sachlichen Standpunktes gegeben zu haben. — *Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi. Tert. c. Valent. c. 3.*

Anmerkung. Nach schon erfolgter Drucklegung dieses Aufsatzes sandte mir H. Dr. Dräseke seinen Artikel in Hilgenfelds „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.“ (1897, S. 608 ff.) zu, wo er das oben S. 96 besprochene Versehen über Ryssels Werk vollkommen berichtigt.

Feldkirch.

Jos. Stiglmayr S. I.