

Zur Areopagitischen Frage.

Von Hugo Koch.

In der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1895 wurde S. 353—61 zunächst ein Ueberblick über den damaligen Stand der sog. areopagitischen Frage gegeben und die Forscher nach ihrer Stellungnahme zu derselben in drei Klassen gruppiert. War dabei auch das Hauptaugenmerk auf den pseudepigraphischen Charakter der Schriften gerichtet, so spielte doch naturgemäss sofort auch die Zeitfrage herein, und hier handelte es sich hauptsächlich darum, ob die Schriften in der Mitte bezw. zweiten Hälfte des 4. oder an der Wende des 5. Jahrhunderts verfasst wurden. Nur gestreift wurde im Eingang die Meinung derer, welche noch an die Ächtheit derselben d. h. an ihre Herkunft von dem durch Paulus bekehrten Areopagiten Dionysius (Apg. 17, 34) glauben, da dieselbe eine weitere Beachtung nicht verdient.

I. Inzwischen hat nun der Engländer John Parker eine, allerdings sehr stumpfe, Lanze für den Areopagiten eingelegt, in einem Schriftchen von 20 Seiten: *Are the writings of Dionysius the Areopagite genuine?* 1897. Schon früher hatte er in einer Rede den lauschenden Parisern die Ächtheit auseinandergesetzt: *Dionysius the Areopagite. A sermon preached in Paris 1893.* Sodann übersetzte er die Areopagitica ins Englische: *The Celestial and Ecclesiastical Hierarchy of Dion. the Areop.* 1894, und *The works of Dion. the Areop. now first translated* 1897.

Die „Resultate“ des Engländers suchte man von einer gewissen Seite auch in Deutschland populär zu machen und zwar mit Ausfällen gegen die „hyperkritischen Proteste“, welche die „Teilhaber der so gerühmten modernen Wissenschaft“ sich erlauben (Augsburger Postztg. 1897 Beil. Nr. 66. 1898 Nr. 5; vgl. dagegen Stiglmayr S. J. ebendas. Nr. 8 und Ztschr. f. kath. Theol. 1898. 1. Heft S. 135 ff).

Die von Parker vorgebrachten und vom deutschen Referenten als „interessante Neuigkeiten“ belobigten Gründe erfreuen sich aber alle eines stattlichen Alters und haben das Unglück, schon vor ihrem erneuten Auftreten widerlegt zu sein.

Zur Illustration der Parker'schen Beweisführung genügen einige Proben. Er stützt sich auf eine Stelle des *Chronicon Dextri* (Migne ser. lat. 31, 275) — das längst als spätere Fälschung erkannt ist (vgl. Bardenhewer, *Patrologie* S. 397). Der angebliche Brief des Dionysius von Alexandrien an Papst Sixtus II, in welchem bereits die Ächtheit der *Areopagitica* verteidigt wird (bei Pitra, *Analecta sacra* IV, 414) kann ebenfalls auf Ächtheit keinen Anspruch erheben, wie Stiglmayr überzeugend dargethan (*Das Aufkommen der Ps.-Dion. Schr.* S. 53 ff). Alt und schwach ist sodann die Berufung auf Maximus Confessor und auf Photius. Mit der emphatischen Wendung „Deutschland (!) hat gesprochen“ führt Parker zum Schluss Ceslaus Maria Schneider, Professor Schwarz von Lüttich und Prof. Schmid von Brixen als Gesinnungsgenossen an! Ohne den genannten Männern irgendwie zu nahe zu treten wird man sagen dürfen, dass sie nicht die einzigen und in dieser Frage nicht die competentesten Wortführer „Deutschlands“ sind. Der deutsche Referent aber rühmt an Parker, dass er die Gegner der Ächtheit ebensogut kenne wie deren Verteidiger. Auch die Hoffnung Parkers, dass die dionysischen Schriften durch ihre Sublimität bei der Bekehrung Indiens Dienste thun werden, muss zum mindesten als eine sanguinische bezeichnet werden.

Auf Schneiders und Parkers Seite stellt sich auch der Kapuzinerpater Joseph von Leonissa in zwei klagereichen und geharnischten Artikeln „*Areopagitica*“ im *Jahrb. f. Phil. und specul. Theol.* XII. Band 4. H. und XIII. Band 1. H. Die gegen Stiglmayr S. J. und mich gerichteten Artikel, deren Ton von selber vor Nachahmung warnt, verraten eine solche wissenschaftliche Naivität und ein durch Sach- und Litteraturkenntnis so völlig „ungetrübtes“ Urteil, dass auch auf katholischer Seite die „moderne Kritik“ sich jedes Wort darüber ersparen kann. Es ist endlich einmal Zeit über derartige Rehabilitationsversuche zur Tagesordnung überzugehen. Wer einen gotischen Dom für ein Baudenkmal der apostolischen Zeit erklärte, würde sicherlich einen Heiterkeitserfolg erzielen.

II. Von zwei Seiten wurden Steine ins Meer der areopagitischen Frage geworfen, welche auf demselben Punkte zusammentrafen und ihre concentrischen Kreise zogen (vgl. Tüb. Qu. Schr. 1896 S. 676 ff). Das Resultat war: die areopagitischen Schriften verfasste ein Fälscher, welcher die Rolle des von Paulus bekehrten Areopagiten Dionysius spielte; derselbe benützte den Neuplatoniker Proklus und schrieb um die Wende des 5. Jahrhunderts, — nicht mehr und nicht weniger, als das uns erhaltene corpus Dionysiacum noch aufweist.

Zustimmend referierte über Stiglmayrs und meine Abhandlungen Krüger im Theol. Jahresbericht Band XV (1895) S. 181: „Der lange Streit um Dionysius den Areopagiten scheint, soweit dies mit dem vorhandenen Material möglich ist, durch Koch und Stiglmayr zu Grabe getragen zu sein.“ Zöckler widerruft seine (im Anhang zu „Evagrius Pontikus“ 1893 S. 98) Dräseke gegebene Zustimmung (im Jahresbericht d. Geschichtswiss. 18. Jahrg. 1895 IV, 90) und nimmt unsere Thesen an, denkt dabei allerdings noch an die schwache Möglichkeit, dass „die Durchführung einer Teilungshypothese gelänge.“ Dann müsste aber durch handschriftliche oder sonstige unanfechtbare Zeugnisse festgestellt werden, dass die in die apostolische Zeit reichenden Stellen ursprünglich fehlten und erst später hinzukamen. So würde dann die Mystifikation auf das Konto des zweiten Unbekannten gesetzt. Nun lässt sich aber das mit Bestimmtheit beweisen, dass Proklus schon bei der ersten Redaktion der Schriften ausgiebig benützt wurde und dass man hier nicht scheiden und trennen kann, ohne ihnen das Herz aus dem Leibe zu reißen. Da dieselben ferner gleich bei ihrem ersten sicheren Auftauchen als Werke des Areopagiten auftreten, müsste die zweite Redaktion mit der Maskierung der ersten unmittelbar gefolgt sein. Es ist aber im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass sich eine fremde Hand in so kurzer Zeit der Schriften in dieser Weise bemächtigte. Warum unter den dionysischen Schriften nicht zu teilen ist, warum sie von ihrem Verfasser gerade in diesen litterarischen Formen und als Findelkinder mit falschem Geburtszettel hinausgegeben wurden, begreifen wir, wenn wir seine Stellung zum Neuplatonismus im Detail ins Auge fassen.

An eine Teilung denkt auch Willmann, Geschichte des

Idealismus II (1896) S. 211 ff., der übrigens eine ganz unklare und verschwommene Anschauung von Dionysius verrät: „auf die Grundideen der areopagitischen Gedankenbildung hat der Neuplatonismus gar keinen Einfluss, auf die Darstellung einen begrenzten; jene Ideen setzen von ausserchristlichen Elementen nur (!) Philon und den Neupythagoreismus voraus, können also dem ersten christlichen Jahrhundert angehören; ihre Ausführung weist auf die nachplatonische Zeit hin, doch ist die Abhängigkeit desselben von Proklos nicht nachweisbar.“ In einer Anmerkung sagt er dann einfach: „Anders J. Stiglmayr im Jahresbericht von Feldkirch 1895“ — gewiss ein billiges Verfahren. Gegen ihn bemerkt Schanz zum Verhältnisse Proklus-Dionysius: „Die alte Streitfrage ist als entschieden zu betrachten.“ (Ueber neue Versuche der Apologetik 1897 S. 298 A. 2). Willmann spricht dann weiter von einem christlichen Mysterienbunde, dessen Mitglieder, die Zeitgenossen und nächsten Vorgänger des Verfassers unserer Schriften, sich die Namen von Aposteln und Apostelschülern beigelegt hätten, ferner von einem Dionysius redivivus oder Deuterodionysius, der kein Fälscher oder Pseudo-Dionysius gewesen sei, „sondern ein von den Hierarchen des Bundes berufener Ausleger des von dem alten grossen Meister herrührenden, als Bundesheiligtum bewahrten Gedankenschatzes, zwar ein Epigone und dem Meister nicht gewachsen, aber doch von seinem Geiste angeweht und aus einer Gemeinschaft herausredend und -lehrend, die in jenem ihren Begründer verehrte.“ Damit verliert Willmann jeden geschichtlichen Boden unter den Füßen und gerät in das Reich des Phantastischen und Abenteuerlichen.

Seine Zustimmung zu unserer Auffassung erklärt Leimbach in einem ausführlichen Referate im Phil. Jahrb. der Görresgesellsch. X (1897) 90 ff., ebenso entsprechend ihrer früheren Haltung Gelzer (in der Wochenschr. f. klass. Phil. 1896 Sp. 1147 ff) und Weyman (in der Byz. Zeitschr. 1895 S. 634 f und 1896 S. 227).

Reserviert verhält sich Hilgenfeld (in der Berliner philolog. Wochenschr. 1897 Sp. 1158 ff) und erachtet die Frage erst dann für spruchreif, wenn eine, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Ausgabe der Dionysiaca vorliege und dann auf Grund derselben ein litterarhistorisches Ergebnis festgestellt sei. Hilgenfeld schreibt unter anderem: „Sind andere Schriften, welche dieser Dionysius von

sich erwähnt, verloren gegangen, wie Dräseke meint, oder Erdichtungen des ursprünglichen Fälschers, wie H. Koch in der Theolog. Quartalschrift 1896. IV. S. 89 f behauptet?“ Hiezu erlaube ich mir die Bemerkung, einmal dass das Citat auf einem Versehen beruht, da von der fraglichen Sache 1896 S. 363 f die Rede ist, sodann dass ich die Erdichtung nicht bloss „behauptete,“ sondern auf einen eklatanten und notwendig Verdacht erregenden Widerspruch in den Vor- und Rückerweisungen des Dionysius selbst hinzeigte. Auch Stiglmayr sagt in seiner Programmabhandlung S. 64 zunächst allgemein, dass in den Angaben des D. über seine litterarische Thätigkeit und über seine Leser bezw. Hörer gewisse Unklarheiten und Widersprüche zu entdecken seien und weist nunmehr in der Zeitschr. f. kath. Th. 1891 2. H. S. 257 f. solche nach. Ein weiteres Curiosum ist mir bei erneuter Lektüre aufgestossen.

DN. 11, 46 fährt D., nachdem er 11, 1—5 von der göttlichen *εἰρήνη* gesprochen, ganz unvermittelt fort: „Aber da du auch sonst (*καὶ ἄλλοτε*) brieflich dich bei mir erkundigtest, was ich unter dem Sein an sich, dem Leben, der Weisheit an sich verstehe (*τὸ αὐτοεῖναι, τὴν αὐτοζωήν, τὴν αὐτοσοφίαν*) und sagtest, du seiest dir nicht klar, wie ich Gott bald das Leben an sich nenne, bald den Urheber des Lebens an sich (*τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτην*), so hielt ich es für notwendig, dich, heiliger Gottesmann, nach Kräften von diesem Zweifel zu befreien (*ταύτης σε ἀπορίας ἀπολῦσαι*).“ Dann folgt die Erklärung und Zweifelslösung. In welcher früheren Schrift hat D. von dem hier Berührten gesprochen? In DN. selber bringt er häufig die Wortzusammensetzungen mit *αὐτο*; so 6, 1 *τῆς αὐτοζωῆς ὑποστατικῆ ζωῆς*; 7, 1 *τῆς αὐτοσοφίας ὑποστάτης*; 9, 6 *τῆς αὐτομοιότητος ὑποστάτης*; 9, 10 *τῆς αὐτοιότητος ὑποστάτης*; 12, 1 *αὐτοαγιότης*; 12, 4 *αὐτομετοχή*; 5, 6 sogar *αὐτουπεραγαθότης*¹⁾. Besonders gehäuft aber

¹⁾ Bezeichnend ist, dass gerade Proklos diese Komposita, welche sich bei früheren Neuplatonikern (z. B. Plotin Enn. I, 2, 6 *αὐτοδικαιοσύνη*) höchstens sporadisch finden, liebt: *αὐτοδύναμις* und *αὐτοαπειρία* Inst. theol. c. 92; *αὐτοεπιστήμη* in Parm. V, 209 (Cousin), *αὐτοκάλλος* und *αὐτοαπειρία* VI, 102; *αὐτοτάχος* und *αὐτοβραχύτης* in Remp. p. 28 (ed. Schöll); *αὐτοζῶων* Plat. Theol. V, 27 p. 305; (ed. Aem. Portus 1618); *αὐτόζων* ibid. VI, 1 p. 340; *αὐτοζωή* I, 27 p. 65; *αὐτοαγαθόν* I, 18 p. 48; *αὐτοαγαθότης* I, 19 p. 50; *αὐτοκακόν* I, 9 p. 20; *αὐτοκαλλονή*, I, 24 p. 59; *αὐτοαλήθεια* IV, 14 p. 200; ferner *αὐτοδικαιοσύνη*, *αὐτοενάς*, *αὐτοέν*, *αὐτοκινήσια*, *αὐτοπλήθος* u. ä; s. den index rerum et verborum der genannten Ausgabe der Plat. Theol.

sind diese Ausdrücke 5, 5 und hier ist in den Grundzügen bereits gesagt, was 11,6 weiter ausgeführt wird. D. erörtert nämlich da, dass *αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ τὸ εἶναι* älter d. h. logisch früher ist als das *αὐτοζωή* = und *αὐτοσοφία* = und *αὐτομοιότης* = Sein. Gott, der erhabener ist als alles andere, wird also nach der älteren unter seinen Gaben vor allem als Seiender bezeichnet. Denn da er das Vorsein und Uebersein zuerst und im höchsten Grade hat, schuf er (*προῦπεσθήσατο*) das Sein überhaupt, nämlich das Sein an sich und durch dieses Sein an sich schuf er (*δπεσθήσατο*) das, was auf eine bestimmte Weise ist. Unter letzterem versteht D., wie aus dem gleich Folgenden hervorgeht, die *αὐτοζωή* u. s. w. Vgl. noch bes. 5, 6 und cap. 6. Hätte nun D. in einer früheren Schrift — diese könnten nur die „Theologischen Grundlinien“ sein — diese Gedanken schon zum Ausdruck gebracht und wäre dann von Timotheus brieflich um Auskunft angegangen worden, so hätte er doch seine Erörterungen an den locus classicus DN. 5, 5 oder c. 6 einschalten sollen und nicht 11, 6, wohin sie nicht passen. Er hat allerdings 11, 2 von der Gottheit gesagt, sie sei *τῆς ἀποτειρομένης καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστον ὑποστάτις*; allein dieser Gedanke ist 11, 3–5 längst durch andere Gedankenreihen abgelöst, und 11, 6 wird die *ἀποτειρομένη* gar nicht mehr erwähnt. Dem Autor fällt es im Verlauf seiner Erörterung ein, es könnte seine Redeweise eine falsche Vorstellung erwecken; diese will er 11, 6 abweisen. Statt nun, wie sonst, einfach zu sagen: es darf aber niemand meinen u. s. w. oder ähnlich, knüpft er seine Darlegung in Nachahmung der besonders in neuplatonischen Kreisen herrschenden „Aporienmanier“ an eine fingierte Anfrage. Mit seinen *θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις* ist es auch eine eigene Sache. DN. 3, 2 entschuldigt sich D., dass er trotz der trefflichen *θεολογικαὶ στοιχειώσεις* seines Lehrers Hierotheus auch noch schriftstellerisch thätig sei. Warum bringt D. diese Entschuldigung in den „göttlichen Namen“, die ja Hierotheus nicht behandelte, und nicht vielmehr in den nach seiner eigenen Angabe vorher verfassten *θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις*, die doch am meisten als Konkurrenzschrift erscheinen müssten? Man kann nicht einwenden, dass dort auch schon eine Entschuldigung gestanden sein könne, da diese Möglichkeit durch die Art und Weise, wie die Entschuldigung DN. 3, 2 eingeleitet wird, völlig ausgeschlossen ist.

Derartiges ist sicher nicht geeignet uns im Glauben an die „verlorenen“ Schriften zu bestärken.

III. Wie bekannt, hat Hipler die Dionysius-Forschung in das Stadium geführt, in welchem sie bei der Mehrzahl der katholischen und protestantischen Theologen verharrete. In seine Fussstapfen traten namentlich Dräseke and Nirschl. Nun hat sich in letzter Zeit die gewiss eigentümliche Wendung ergeben, dass, während Hipler, der Nestor der Dionysius-Forschung, seine These brieflich aufgegeben hat, die beiden Letztgenannten bei ihrer Ansicht mit nebensächlichen Modificationen verharren. Im Folgenden sollen die erneuten Beweisführungen der beiden Gelehrten, besonders auch nach der allgemein-methodologischen Seite, etwas beleuchtet werden.

Dräseke beschäftigte sich mit der Sache seither in drei Publikationen: „Dionysische Bedenken“ in den Theol. Stud. u. Krit. 70 (1897) 381—409; „Prokopios' von Gaza Widerlegung des Proklos“ Byz. Zeitschr. 6 (1897) 55—91; „Zu Dionysios“ Ztschr. f. wiss. Th. 40 (1897) 608—17. Inzwischen hat Stiglmayr in der Byz. Ztschr. 1898 1. Heft S. 91—110 (Zur Lösung „Dionysische Bedenken“) auf die zwei erstgenannten Abhandlungen Dräsekes erwidert. War Dr. früher schon geneigt in den Dionysiaca die Hand eines Interpolators zu vermuten, so acceptiert er jetzt mit Entschiedenheit die von Langen in der Internat. theol. Zeitschr. 1893/94 vorgetragene Interpolationshypothese, namentlich bezüglich DN. 3, 2 und Ep. 10. Er vermisst bei Stiglmayr, dass die „besonnene Ausführung“ Langens nicht ausreichend beachtet worden seien; allein dieser Vorwurf fällt auf Dr. selbst zurück und St. erwidert ihm sofort, dass die Langen'sche Ausführung durch mich eine „mindestens ebenso besonnene Widerlegung“ erfahren habe, die aber Dr. völlig ignorierte. Meinen Aufsatz in der Tüb. Quartal-Schrift hat Dr. nicht gelesen, und Stiglmayr's Abhandlung über die Abhängigkeit des D. von Proklus citiert er in den Theolog. Stud. und Krit. 1897 S. 390 noch in der Weise: „Hist. Jahrb. 1895 2. Heft S. 253 ff“, was der nicht thut, welcher weiss, dass dieselbe im 4. Hefte Fortsetzung und Schluss gefunden hat. Richtig gesteht Dr. auch in der Byz. Ztschr. 1897 S. 90, dass ihm dieser Beweis nicht zugänglich sei, ist aber trotzdem der frohen Hoffnung, dass sich derselbe nebst dem meinigen im Philologus „als nicht stichhaltig erweisen dürfte.“ Wenn Dr.

einmal schreibt, dass die Lösung der Dionysiusfrage eines Menschen Kraft übersteigt und dass bei derselben Theologen, Philosophen und Philologen gleicherweise mitarbeiten müssen, so ist dies ein wahres Wort, aber ebenso sicher ist, dass eine Verständigung in dieser schwierigen Frage nur möglich wird, wenn der eine sich die Mühe nimmt, die Gründe des andern zu lesen und unbefangen zu prüfen. Es steht auch nicht „Beweis gegen Beweis“, sondern Beweis gegen Behauptung. Durch Stiglmayrs und meine Abhandlungen ist bewiesen, dass D. den Proklus in der Frage vom Bösen ausgeschrieben hat, dass Proklus die logisch fortschreitende, klar sich entwickelnde Vorlage ist, der gegenüber die Ausführungen bei D. oft genug als mangelhafte Exzerpte sich erkennen lassen. Wer also daran rütteln will, muss beweisen und darf nicht bloss behaupten, entweder, dass das Verhältnis das umgekehrte ist, oder dass beide mit neuplatonischem Gemeingute operieren. Gegenüber letzterer Annahme habe ich von vornherein auf einen springenden Punkt hingewiesen, in welchem gerade Proklus und D. von Plotin, Porphyry und Jamblich sich charakteristisch unterscheiden. Darnach ist auch Freudenthal nicht ganz im Recht, wenn er Hermes 11 (1881) 215 Anm. 1 die Abhandlung *de malorum subsistentia* zu den proklischen Schriften zählt, in welchen eine völlige Abhängigkeit von Plotin und Porphyry heraustrete. Bezüglich der ersteren Wendung schreibt Stiglmayr a. a. O. S. 93: „Dräseke ist an der eigentlichen Festung vorübergezogen, ohne einen Sturm zu wagen, er hält sich nur in den Aussenwerken auf“, und Weyman sagt Byz. Ztschr. 1898 1. H. S. 230 f.: „Durch die willkürliche Umkehrung des von Stiglmayr und Koch nun einmal erwiesenen Thatbestandes wird die Dionysius-Forschung nicht weiter kommen als jene Don Juan-Aufführung, bei der im 1. Akte — nicht der Don Juan den Komtur, sondern — der Komtur den Don Juan erstach.“

Gegen den Beweis der Abhängigkeit des D. von Proklus beruft sich Dr. gerne auf Auktoritäten, welche hierin anders urteilen, und macht darauf aufmerksam, „dass Dionysius nach dem Urteil der ausgezeichnetsten Kenner der philosophischen Zusammenhänge in jenen Jahrhunderten in erster Linie von Plato und Plotinos und anderen Platonikern, deren Schriften uns nicht mehr vorliegen, abhängig ist, und dass, wo Dion. und Proklos die nächste Verwandt-

schaft in sachlicher und sprachlicher Hinsicht zeigen, zunächst nach ihrer gemeinsamen Quelle zu forschen ist.“ So in Stud. und Krit. S. 389 und fast wörtlich gleich in Byz. Ztschr. S. 90, wo noch die Namen „Marsilius Ficinus, Creuzer, Jahn u. a.“ genannt werden. In solchen Fragen aber entscheiden nicht „Auktoritäten“, sondern Gründe, und von ersteren kann man genau dasselbe sagen, was Dr. von den gegen ihn ins Feld geführten syrischen Uebersetzern der Dionysiaca sagt, dass es, „wenn auch noch so eifrige und gelehrte Leute, doch eben auch nur fehlsame Menschen“ sind (a. a. O. S. 385). Zudem ist Dräsekes Berufung nicht einmal begründet, und eine probabilistische Zählung und Wägung der Auktoritäten würde eher zu unseren Gunsten entscheiden. Den Marsilius Ficinus hätte Dr. gar nicht anrufen sollen, da dieser die areopagitischen Schriften für ächt hielt, wie er auch nicht zwischen ächten und unächtigen Schriften Platos unterschied (Jahn, Dionysiaca p. IX). Ueber Creuzers Anschauung bin ich mir offen gestanden nicht klar geworden. Er führt in seiner Ausgabe des proklischen Kommentars zum ersten Alcibiades (Frankfurt 1820) gelegentlich, aber sehr selten, Parallelstellen aus Dionysius an, ohne eine Andeutung über das nähere Verhältnis zu machen. Im Kommentar zu demselben Alcibiades erklärt der nach Proklus schreibende Olympiodor auch einmal das Wort *μαιευτικός*, und Creuzer macht S. 12 seiner Ausgabe (Frankfurt 1821) dazu die vieldeutige Bemerkung: „Caeterum ex hujusmodi locis Platoniorum philosophorum sumit Dionysius, qui fertur Areopagita, in eccles. hierarch. cap. 5 p. 3 et cap. 6 p. 1 § 3 τὰ μαιευτικὰ λόγια, obstetricantia oracula quae appellat, cum intelligi vult doctrinam christianam, qua Catechumeni a diaconis instituuntur.“ Mit mehr Recht hätte Dräseke Boissonade nennen dürfen, welcher in den Prolegomena zur Marini vita Procli p. XXXII, ohne etwas einzuwenden, den Fabricius seine Ansicht dahin aussprechen lässt, dass Proklus und der maskierte Areopagite „mit ein und demselben neuplatonischen Kalbe gepflügt haben.“ Der französische Gelehrte scheint sich übrigens mit Dionysius gar nicht befasst zu haben.

Wen Dr. bei seiner Berufung hauptsächlich im Auge hat, verrät er uns S. 397, wo er von Albert Jahn sagt, dass er „von allen lebenden Forschern auf dem Gebiete des Platonismus und in den Fragen nach den schriftstellerischen Zusammenhängen innerhalb der

Vertreter desselben der vielleicht am gründlichsten bewanderte sein dürfte.“ Diesem Lobe des greisen Berner Gelehrten soll gar kein Eintrag geschehen, aber gerade Jahn war früher ebenfalls der Ansicht, dass D. aus Pr. schöpfe und drehte das Verhältnis erst um, als er durch Hipler und Dräseke den Nachweis für erbracht hielt, dass D. dem 4. Jahrhundert zuzuweisen sei (Dionysiaca p. VII vgl. Stiglmayr a. a. O. S. 109). Vielleicht kehrt er nunmehr, nachdem Hipler seine These preisgegeben, zu seiner Jugendliebe zurück.

Zu den ausgezeichnetsten Kennern der philosophischen Zusammenhänge auch jener Jahrhunderte wird man wohl Zeller rechnen müssen, und er bezeichnet das System des Proklus wie als Schlusspunkt der griechischen Philosophie, so auch als „Bindeglied, das ihren Uebergang in die mittelalterliche Wissenschaft bezeichnet, die ja wirklich aus seiner Schule durch Vermittelung des falschen Dionysius, des Johannes von Damaskus und der übrigen griechischen Theologen die nachhaltigsten Anregungen geschöpft hat“ (Phil. d. Gr. 3. A. III. 2. S. 787). Derselben Ansicht sind Ritter, Steitz, Engelhardt, Montet, Christ und der von Dr. selber genannte Vacherot, *histoire critique de l' école d' Alexandrie III*, 24 ff. Auch Max Müller setzt in seinen 1893 gehaltenen Gifford-Vorlesungen über „Theosophie oder psychologische Religion“ (übersetzt von Winternitz 1895) die Abfassung unserer Schriften mit Tholuck um 500 an und bringt sie mit Proklus in Zusammenhang; er behandelt den Areopagiten in der 14. Vorlesung S. 452—91.

Es soll durchaus nicht geleugnet werden, dass der belesene Dionysius auch den Plato, noch weniger, dass er Plotin und andere Neuplatoniker benützte, aber die Benützung des Proklus ist damit nicht ausgeschlossen. Dr. jedoch führt Coincidenzen zwischen D. und Plato mit dem sichtlichen Bestreben an, den Schein zu erwecken, als ob Plato (und Plotin) zur Erklärung der dionysischen Terminologie ausreiche. Nachdem schon Jahn zur Genüge darauf hingewiesen, dass die Stelle DN. 4, 7 *καλὸν δὲ ὡς πάγκαλον ἅμα — κατ' αἰτίαν προϋφέστηγεν* mit geringer Aenderung wörtlich aus der berühmten Rede Diotimas in Platos *Symp.* 211 A/B *πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν — μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μήτε πάσχειν μηδέν* genommen ist (Basilius Magnus Plotinizans 1838 p. 45 und Dionysiaca S. 61), führt Dr. diese Uebereinstimmung wieder zweimal ins Feld, *Theol. Stud. und Krit.* S.

391 mit allgemeiner Verweisung, und Zeitschr. f. wiss. Th. S. 615 f mit wörtlicher Nebeneinanderstellung. Die Stelle findet sich weder bei Plotin noch bei Proklus noch bei einem anderen Neuplatoniker. Man könnte aber hier nach Dräseskes eigenem Vorgange auf verloren gegangene neuplatonische Litteratur rekurriren, durch welche die Stelle unserem D. vermittelt worden wäre, und man hätte dazu mehr Grund als Dr. selber. Bei Fabricius (bibl. Gr. IX, 426) teilt Holstenius aus einem handschriftlichen Scholion mit, Proklus habe ein opus in plures libros distributum *εἰς τὸν λόγον τῆς Διοτίμας περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως* verfasst. Nun bot die Rede Diotimas zu einer Untersuchung über das Böse keinen Anlass. Zeller vermutet (Phil. d. Gr. III. 2. S. 781), dass die genannte Bezeichnung auf die in Uebersetzung noch vorhandene Abhandlung *de malorum subsistentia* gehe; über die Rede der Diotima könne er ein eigenes Werk geschrieben haben, wenn auch sonst darüber nichts bekannt sei. In der That ist dies sehr leicht möglich. Die Rede Diotimas handelt *περὶ τοῦ καλοῦ*, wurde daraus durch ein Versehen *περὶ τοῦ κακοῦ*, so war noch ein Schritt zur Herübernahme des andern proklischen Büchertitels *περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως*. Sei dem wie ihm wolle, die verlorene Schrift *περὶ τῶν τριῶν μονάδων* handelte im zweiten Teile sicher von der Schönheit, denn die drei Monaden sind *ἀλήθεια, καλλονή* und *συμμετρία*. Auch da kann die platonische Stelle verwertet worden sein.

D. mag die Stelle auch direkt aus Plato genommen haben; was er DN. 4, 7 weiter über die Schönheit zu sagen weiss, verrät viel mehr Anklänge an Proklus, welcher Plat. Theol. I, 24 p. 59 sqq. (ed. Aem. Portus 1618) von der Schönheit spricht, als an Plato und Plotin, welcher letzterer Enn. I, 6 *περὶ τοῦ καλοῦ* und V, 8 *περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους* handelt. Das Wort *κάλλος* etymologisiert D. als *πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν καὶ ὡς ὅλα ἐν ὅλοις εἰς ταὐτὸ σνάζον*. Die Urquelle dieser Deutung fließt bei Plato im etymologienreichen Kratylus 416 C: *τὸ καλέσαντα τὰ πράγματα καὶ τὸ καλὸν ταὐτόν ἐστι τοῦτο*. Zwar heisst es auch bei Plotin Enn. I, 6, 1: *τί οὖν ἐστὶν ὃ κινεῖ τὰς ὄψεις τῶν θεωμένων καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸ καὶ εὐφραίνεσθαι τῇ θέᾳ ποιεῖ*, allein gerade das spezifische *καλεῖν* findet sich nicht. Die Vermittelung von Plato über Plotin zu D. bildet Proklus, welcher a. a. O. von der Schönheit sagt:

ἐπιστρέφει πάντα πρὸς ἑαυτὸ καὶ κινεῖ καὶ ἐνθουσιᾶν ποιεῖ καὶ ἀνακαλεῖται δι' ἔρωτος. Auch sein Mitschüler Hermias schreibt ad Phaedr. p. 65 (ed. Ast 1810): διὸ καὶ καλὸν λέγεται παρὰ τὸ καλεῖν εἰς ἑαυτὸ τοὺς ἐρῶντας.¹⁾

Das plotinisch-proklische κινεῖν verwertet ebenfalls Dionysius DN. 4, 7: κινῶν τα ὅλα und namentlich 4, 8, wo die aus der Schönheit stammende dreifache Bewegung der Geister und Seelen auseinandergesetzt wird. Proklus sagt: die göttliche Schönheit sei erhaben über alles körperlich Schöne und über τῆς ἐν τούτοις συμμετρίας ἢ τῆς ψυχικῆς εὐαρμοστίας ἢ τοῦ νοεροῦ φέγγους, Dionysius: das überwiegend Schöne werde Schönheit genannt, weil es allem Seienden entsprechende Schönheit verleihe καὶ εἰς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας αἴτιον δίκην φωτὸς ἐνάστράπιον ἅπασι κτλ. Vergleiche noch:

Proklus.

ἔστι μὲν οὖν τοιοῦτον τὸ θεῖον κάλλος τῆς θείας εὐφροσύνης χορηγὸν καὶ τῆς οικειότητος καὶ τῆς φιλίας. κατὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἡγῶνται ἀλλήλους καὶ ἄγανται καὶ εὐφραίνονται ταῖς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαις.

Dionysius.

ἐκ τοῦ καλοῦ τούτου πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ εἶναι κατὰ τὸν οικεῖον λόγον ἕκαστα καλὰ καὶ διὰ τὸ καλὸν αἱ πάντων ἐφαρμογαὶ καὶ φιλίαι καὶ κοινωνίαι καὶ τῷ καλῷ τὰ πάντα ἡγῶνται.

Hier transponiert D. das, was Pr. von der Wirkung der Schönheit in der Welt der Götter sagt, auf ihre Wirkung überhaupt. Man kann den D. aus Plato und Plotin allein nicht erklären, man muss Proklus hereinziehen. Es sei gestattet, dies noch an ein paar kleinen Beispielen zu veranschaulichen.

E. H. III, 3, 1 redet D. den Adressaten an mit ὦ παῖ καλέ, DN. 1, 8 mit ὦ καλὲ Τιμόθεε. Jahn verweist S. 39 und 52 auf Plato Phaedr. 244 A: ὦ καλὲ Φίληβε. Daran knüpft er die spöttische Frage: „Hat D. solche attische, speziell platonische Urbanitäten wohl auch aus Plotin und Proklus entlehnt?“ Ich möchte mit einer

¹⁾ Willmann bezeichnet a. a. O. S. 206 derartige kühne Etymologien einfach als philonisch! Freilich hat auch Philo kühne Etymologien, aber weder zuerst, noch allein.

Gegenfrage antworten: hat D. die Wendung *παίδων ἱερῶν ἱερώτατε* E H. 1, 1 wohl auch aus Plato entlehnt? Jahn schweigt zu der Stelle völlig. Wenn wir aber bei Proklus Plat. Theol. I, 1 p. 1 lesen: *ὁ φίλων ἐμοὶ φίλτατε Περίκλεις* (vgl. in Parm. IV, 4), so ist die proklische Wendung erklärt. Plato selber sagt nur *ὁ φίλτατε* Crat. 434 E. Symp. 123. D.

EH. 1, 4 und V, 3, 8 kommen *θεοπαράδοτα λόγια*. Das zu den dionysischen Lieblingen gehörende Wort *θεοπαράδοτος* kann ich weder bei Plato, noch bei einem Neuplatoniker vor Proklus finden. Es ist allem nach eine Schöpfung des letzteren, welcher in Tim. p. 223 und 228 (ed. Schneider 1847) von einer *θεοπαράδοτος θεολογία*, in Remp. p. 380 (der Basler Ausgabe 1534) von einer *θεοπαράδοτα μυσταγωγία* redet. Auch *θεοπαράδοτα λόγια* hat Proklus in der Form der a Deo traditi sermones De prov. et fat. I, 53 (Cousin) und der *θεοπαράδοτοι φῆμαι* in Crat. p. 64 (ed. Boissonade 1820). Des Proklus Schüler Marinus spricht vit. Procl. c. 26 (p. 21 ed. Boissonade 1814) von einem Kommentar seines Lehrers zu den *θεοπαράδοτα λόγια*. In der Anmerkung dazu S. 120 führt Boissonade die genannte Stelle aus dem proklischen Kommentar zum Kratylus, dann noch eine aus Psellus an; von D. schweigt er hier gänzlich, wie er auch sonst nie ein Analogon aus demselben anführt, ein Beweis für die Richtigkeit meiner oben ausgesprochenen Vermutung.

D. liebt das Wort *ἐκφαντορικός*: z. B. CH. 2, 2 und 3 *ἐκφαντορικὰ λόγια*; 4, 4 werden die Engel *ἐκφαντορική τάξις* genannt und von ihnen 19, 2 gesagt: *ἐκφαντορικοί πάντες εἰσὶ τῶν πρὸ αὐτῶν*. Bei Plato wird man das Wort wiederum vergebens suchen. Suicer verweist gerade auf unsern D., dann auf Johannes von Damaskus und Theophanes. Proklus aber redet in Remp. p. 73 (Schöll) von der *ἀγγελική τάξις* und von einem *μοιραίων ἀγγέλων τις βίων ἐκφαντορικός*; in Crat. p. 19 sagt er von den Namen: *ἐκφαντορικὴν ἔχει τάξιν τῶν νοημάτων* und 18: *ὄργανον γάρ ἐστι διδασκαλικὸν καὶ ἐκφαντορικὸν τῆς τῶν πραγμάτων οὐσίας*. Darnach nennt D. Ep. 9, 2 die Feuerbezeichnungen *ἐκφαντορικά* (sc. *ὑπάρξεων, δυνάμεων, τάξεων*) *συνθήματα* cfr. DN. 5, 2 *τὰς τῆς προνοίας ἐκφαντορικὰς θεωνυμίας*.

Wenn sich D. DN. 3, 2 einen *διδάσκαλον νεοτελῶν ψυχῶν* nennt, so verweist Jahn S. 56 auf das platonische Harapaxlegomenon *νεοτελής* Phaedr. 260 E: *ὁ μὴ νεοτελής ἢ διεφθαρμένος*, wo das Wort

denjenigen bezeichne, dessen Seele im Vorleben jüngst in der Betrachtung der göttlichen Dinge eingeweiht wurde, während D. dasselbe auf die kürzlich in die Kirchenlehre Eingeweihten übertrage. Jahn sagt dann noch allgemein, dass „Spätere“ das Wort im ersteren Sinne anwenden. Nun ist es gerade wieder Proklus, welcher das Wort in Verbindung mit *ψυχή* hat in Remp. p. 36. 95. 99 (Sch.), in Crat. p. 50 heisst es: *πᾶσα ψυχή νεοτελής ἐκ τῆς τοῦ Διὸς ἀλλῆς εἰς τὴν γένεσιν κάτεισιν*. Der Bedeutung nach kommt es hart an *ἀτελής* heran; in Parm. IV, 97 wird *νέος* für ein *σύμβολον ἀτελοῦς ἕξεως* erklärt. Seinen Lehrer Hierotheus nennt D. ebendasselbst einen *διδάσκαλον τελείων καὶ πρεσβυτικῶν διανοιῶν* nach Proklus in Parm IV, 34: *ἐκεῖνο δὲ πρεσβυτικῆς εἶναι διανοίας καθορᾶν*.

An diesen Beispielen möge es für den vorliegenden Zweck genügen; manchen werden sie zu geringfügig erscheinen, und ich will hier selber kein allzugrosses Gewicht darauf legen. Sie erhalten aber ihre Bedeutung im Zusammenhang mit der Wolke von Coincidenzen zwischen D. und Pr., die mir sonst zu Gebote stehen, die aber genauere Analyse und breitere Darlegung erheischen. Grosse Vorsicht ist hier notwendig und wer sich längere Zeit mit diesen Materien beschäftigt und im Stillen manche Ueberraschung oder auch Enttäuschung erlebt hat, wird von selber behutsam im Ausdruck. Dräsekes vorschnelle und unrichtige Behauptungen können einen nur in der Vorsicht bestärken.

Stud. und Krit. S. 401 sagt er nämlich vom platonischen Hapaxlegomenon *ὑπερουράνιος* (Phaedr. 247 C), das Gregor von Nazianz gebraucht und das ein Lieblingswort des D. geworden ist, kaltblütig, dass es „sich bei Proklus später nicht findet.“ Er scheint dies daraus zu schliessen, dass Jahn S. 10 keine Proklusstelle beibringt. Nun ist aber gerade der *ὑπερουράνιος τόπος* des Phädrus bei Proklus ein *πολοθρόλλητον*; Plat. Theol. IV, 5 sqq. (p. 190 sqq) wird des langen und breiten über ihn verhandelt, ferner kommt er ibidem IV, 16 p. 204; in Parm. V, 215; in Crat. p. 65. 68; p. 78 heisst es allgemein *τὰ ὑπερουράνια*, (=CH. 2, 2), p. 79 *τῶν ὑπερουρανίων αἰτίων*, in Parm. VI, 9 *ὑπερουρανίου κόσμον*. In Tim. 137 C. p. 324 (ed. Schneider 1897) *διπτοὺς παράγει διακόσμους, τοὺς ὑπερουρανίους καὶ τοὺς ἐγκοσμίους*, Plat. Theol. VI, 24 p. 412 *τῆς ὑπερουρανίου διακοσμῆσεως* (vgl. CH. 6, 1 *ὑπερουρανίων οὐσιῶν οἱ διάκοσμοι*),

in Crat. p. 102 *ὑπερ. τάξεως* (= DN. 1, 3 *τῶν ὑπερ. τάξεων*). Plat. Theol. VI, 17 p. 393 *ὑπερουρανίων ψυχῶν*, p. 396 *τὰ γένη τὰ ὑπερουράνια*. Uebrigens hat das Wort auch Phil. de opif. mund. 8 (I, 7 Mangey) *ὑπερ. ἀστήρ* und Ps.-Jamblich de myst. 8, 7 *τῶν ὑπερ. θεῶν*.

In der Byz. Ztschr. 1897 S. 86 bezeichnet Dr. die Ausdrücke *ἀνεκφοίτητα, πρωτοδότως, δευτεροδότως* als spezifisch dionysisch mit dem Hintergedanken, dass sie bei Proklus nicht vorkommen; von *ὑπερφυής, ὑπερτελής, δυναμοποιός, ὑπεράρχιος, μύησις* sagt er dies ausdrücklich. Hätte ich jemals geahnt, dass das Vorkommen dieser Worte bei Proklus negiert würde, so hätte ich dieselben bei der Lektüre gesammelt. Einem Proklusleser sind sie so geläufig, dass er sie gar nicht weiter beachtet. Ein Wort wie *μύησις* hätte überhaupt nicht genannt werden sollen, da es uns in der gesamten neuplatonischen Litteratur entgegentritt. Zufällig begegnen mir bei Proklus *ἀνεκφοίτητος* Plat. Theol. VI, 6 p. 357 (zweimal), in Tim. 314 C p. 763 *ὑπερφυής* Pl. Th. VI, 14 p. 386; IV, 26 p. 220 redet er von den drei Stufen *τελετή — μύησις — ἐποπτεία*. Zudem, fänden sich die genannten Termini bei Proklus nicht, sondern nur bei Dionysius, dann müsste man nach allen Regeln der Methode schließen, dass es dionysische Neu- bzw. analoge Weiterbildungen neuplatonischer Begriffe und Gedanken sind, und so käme D. erst recht an den Schlusspunkt der ganzen Entwicklung. Denn dass diese Worte neuplatonischen Klang haben, darüber braucht man kein Wort zu verlieren.

Der Beweisgang Dräsekes verläuft in merkwürdigen Wandlungen: sonst verweist er gerne auf neuplatonisches Gemeingut als Quellen für Proklus und Dionysius; Ztschr. f. wiss. Th. 1897 S. 616 f. knüpft er in eigenartiger Ideenassociation an die oben erörterte Coincidenz zwischen D. und Plato die Ueberzeugung, ein tieferes Eindringen in die dem D. und Proklus gemeinsamen Quellen werden sein Resultat befestigen und bestätigen, dass Proklus den D. benütze. Jetzt aber findet er eine Anzahl Termini, die so spezifisch dionysisch sein müssen, dass selbst — der Proklusbestreiter Prokop von Gaza sie nur von D. beziehen konnte.

Früher war die Dionysiusfrage bei Dräseke ein Glied in der Kette seiner Apollinaris-Hypothesen. Nunmehr fügt er auch noch die Prokop-Frage ein, was zur Erleichterung der Lösung sicher nicht

beiträgt. Seine Deduction ist, kurz angegeben, folgende. Prokop von Gaza benützt und citiert in seiner zwischen 451 und 480 verfassten „Widerlegung des Proklus“ unsern Dionysius, dieser muss also früher geschrieben haben, als an der Wende des 5. Jahrh. Dräsekes Beweis zerfällt in zwei Abteilungen: 1. sucht er im Anschluss an eine Entdeckung des Russos (bezw. Jahns) darzuthun, dass Nikolaus von Methone (im 12. Jahrhundert) die Prokluswiderlegung des Prokop von Gaza wörtwörtlich und voll und ganz herübergenommen habe, dass mithin auch die bei Nikolaus sich findenden Citate aus den Dionysiaca „höchstwahrscheinlich“ schon Prokop angehören; 2. will er beweisen, dass Prokop seine Proklusbestreitung zwischen 451 und 480, jedenfalls vor 485 geschrieben habe. Die erstere Frage erheischt eine eigene Untersuchung bezw. Nachprüfung; Stiglmayr hat bei der Besprechung des Buches von Eisenhofer über Prokop von Gaza eine solche in Aussicht gestellt (Laacher Stimmen 1897 II B. S. 79 ff.). Gesetzt nun auch, dass die erste These Dräsekes richtig ist, so unterliegt seine zweite Argumentation immer noch den stärksten Bedenken.

Nachdem er nämlich (Byz. Ztschr. S. 81) als terminus a quo das Chalcedonense 451 gewonnen, stützt er den Terminus ad quem auf eine Stelle der Prokluswiderlegung, wo dem Proklus ein Widerspruch mit den Lehren Platos vorgeworfen wird, dessen Nachfolger zu sein er sich rühmt (*οὗ διάδοχος οὗτος εἶναι ἀρχεῖ* p. 96 ed. Vömel 1825). Für Dr. ist es darnach ausgemachte Sache, dass die Widerlegung vor dem Todesjahre des Proklus, also vor 485, verfasst wurde. Eher möchte er die letzten fünf Jahre auch noch in Abzug bringen, weil er nach dem Berichte seines Biographen (vit. Procl. c. 26 p. 63) dieselben „in Folge übertriebener Enthaltensamkeit in solcher Schwäche zubrachte, dass er zu allen Verrichtungen nicht mehr die nötige Kraft besass.“ Aber dadurch hörte er doch keineswegs auf *διάδοχος Πλατωνικός* zu sein! Scholarch blieb er bis zu seinem Tode, und dann erst wurde Marinus sein Nachfolger. Also müssen wir von Dräsekes Standpunkt aus d. J. 485 unbedingt festhalten. Uebrigens ist der ganze Beweis hinfällig. Der *διάδοχος Πλάτωνος* oder *Πλατωνικός* ist der Vorsteher der platonischen Schule in Athen und hat als solcher die Verpflichtung, Platos Lehre vorzutragen und zu erläutern, er ist also auch *διάδοχος* der

Lehre¹⁾); modern gesprochen: er ist Professor der platonischen Philosophie. Kann ich nun nicht von einem längst verstorbenen Thomisten, bei dem ich einen Widerspruch mit der Lehre des hl. Thomas zu finden glaube, sagen: er lehrt etwas dem hl. Thomas Widersprechendes und will doch Professor der thomistischen Philosophie, Nachfolger des hl. Thomas sein? Es ist gewiss nicht Zufall, dass alle uns griechisch erhaltenen Schriften des Proklus auf dem handschriftlichen Titel den Zusatz *διαδόχου* oder *διαδόχου Πλατωνικοῦ* zum Namen *Πρόκλου* tragen. Aller Wahrscheinlichkeit nach gebrauchte Proklus den Titel selbst in der Ueberschrift seiner Werke und bezeichnet sich dadurch als „o. ö. Prof.“ der platonischen Philosophie. Diese *διαδοχή* lebt aber in den Schriften weiter. Schon den früheren Neuplatonikern gelten die neuplatonischen Dialoge als Ausgangs- und Stützpunkte jeglicher philosophischen Speculation und als Prüfstein ihrer Richtigkeit. Von Proklus vollends giebt es kaum eine Schrift, in der er nicht hoch und heilig beteuert, die Lehre Platons vortragen und auf ihr sein System aufbauen zu wollen, vgl. *de prov. et fat.* I, 9 sq; *de dec. dub. c. prov.* I, 91. Die Kommentare zu platonischen Dialogen und die *Platonis Theologia* braucht man nur zu nennen. Einem solchen Manne kann man nach tausend Jahren noch einen Widerspruch mit Plato vorwerfen, dessen Nachfolger zu sein er sich rühmt, vgl. einen ähnlichen Vorwurf in der Prokluswiderlegung p. 52: *ὄρα πῶς ἐμπαθὲς ἄεται τὸ θεῖον ὁ Πλατωνικὸς θεολόγος* sc. während doch sonst Plato und die Platoniker das *ἀπαθὲς* als spezielles Attribut der Gottheit bezeichnen. Wir können also das Argument Dräsekes nicht als durchschlagend anerkennen, und nichts hindert uns die Prokop'sche Proklusbestreitung mit Rohde um einige Dezennien weiter herunterzusetzen (S. 83 f). Auch die Präsentia und die Anrede des Gegners, welche Dr. S. 69 f anführt, können nicht die unmittelbare Zeitgenossenschaft beweisen. Die ersteren entspringen einer in der ganzen Welt üblichen litterarischen Gewohnheit, und letztere konnte der Rhetor Prokop auch nach dem Tode des Proklus noch anwenden, ja selbst Nikolaus von Methone

¹⁾ In der *vita Procli* c. 26 nennt Marinus den Dominus *διάδοχος* Syrians; da aber nach allen übrigen Zeugnissen, auch des Marinus selber, Proclus der Nachfolger Syrians im Scholarchat war, so kann hier *διάδοχος* nur den Nachfolger in der Lehre bedeuten (vgl. Zeller a. a. O. S. 775).

konnte dieselbe sich noch erlauben, ohne dass seine rhetorisch gestimmte Zeit sich daran stiess.

Einige der in der Prokluswiderlegung sich findenden Verweisungen auf Dionysius scheinen Dr. noch besonders beachtenswert. Wenn es p. 87 mit Bezug auf D. heisst: *τούτω τοιγαροῦν τῷ θείῳ πατρὶ καὶ τοῖς κατὰ τοῦτον ἀληθινοῖς θεολόγοις, αὐτοῖς δὲ τοῖς ἀτόπταις τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὑπηρέταις καὶ ἡμεῖς ἐπόμενοι κτλ.*, so findet Dr., dass hier die Augenzeugen und Diener des Wortes hinter dem gewichtigen Theologen D. zurückstehen; thatsächlich aber ist hier D. zu diesen Augenzeugen in die allernächste Beziehung gesetzt, und wenn wir das gleich Folgende berücksichtigen, erhalten wir die schöne Steigerung: Dionysius — die Augenzeugen und Diener des Wortes — Christus selbst, der uns geoffenbart was er im Schoosse des Vaters geschaut hat, diese sollen als Glaubensnorm gelten. p. 25 heisst es: *ὁ τὰ θεῖα πολλὸς Διονύσιος, ᾧ καὶ μᾶλλον πιστευτέον, ὡς καὶ τῷ θείῳ Παύλῳ εἰς τοῖον οὐρανὸν ἀρπαγέντι.* Dr. trifft hier dasselbe Verhältniss wie an der obigen Stelle und findet es „auffällig, dass hier, wo Dionysius und Paulus dicht nebeneinander gerückt sind, keine Andeutung darüber verlautet, dass D. eben der Areopagite, der Schüler des Paulus sei.“ Es ist hier in der That wieder dasselbe Verhältniss, nur nicht im Sinne Dräsekes. Die intime Verbindung beider durch *ὡς καὶ*, welches ihre Auktorität als so ziemlich äquivalent erscheinen lässt, spricht laut genug. So hoch kann den D. nur taxieren und hat ihn nur taxiert, wer ihn für den Areopagiten hält. In der That wird er in der refutatio p. 178, wie Dr. selber sagt, als der Areopagite bezeichnet. Somit kann sich Prokop das Verhältniss zwischen Dionysius und Proklus nur so denken, dass Proklus der „Dieb“ ist, der hervorragende Gedanken der dionysischen Theologie gestohlen hat (refut. p. 150), sein Zeugnis, auf welches Dr. S. 88 f. so grosses Gewicht legt, hat also für uns so gut als nichts zu bedeuten. Zudem weiss man eben nie sicher, was hier von Prokop und was von Nikolaus von Methone stammt. Denn dass letzterer auch in seinen theologischen Schriften unsern D. sehr stark herangezogen hat, sagt Dr. selber S. 86.

IV. Stimmt Dräseke mit Langen in der Interpolationshypothese zusammen, so weicht er in der Datierung des ursprünglichen Bestandes der Dionysiaca von ihm ab, in dem er ihn nicht in die

Zeit des Apostaten Julian, wie Langen, auch nicht mehr in das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts, wie er selbst früher gethan, sondern in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts verlegt.

Inzwischen hat nun auch Nirschl wieder das Wort zu unserer Frage ergriffen und behandelt dieselbe in einer Reihe von Artikeln im „Katholik“ 1898 I. (vom 3. Heft an S. 267 ff). Schon die Art und Weise, wie er die areopagitschen Schriften in der Controverse über das Mariengrab verwertete (vgl. Tübinger Quartal-Schrift 1896 Seite 699 ff), liess Kommendes ahnen. In der That ist Nirschl auf seinem früheren Standpunkte geblieben und sucht demselben neue Stützen zu schaffen. Auffallend ist, dass er von meinen Ausführungen in der Tübinger Quartal-Schrift — vom „Philologus“ gar nicht zu reden — nicht die geringste Kenntnis verrät, während er sich mit Fessler-Jungmann (Inst. patr. I, 639—53) eigens auseinandersetzt. Auch von der Hypothese Langens weiss er nichts. So kommt es, dass er gleich im Eingang den Stand der Frage unrichtig wiedergiebt. Er sagt nämlich, dass sich drei Meinungen vernehmen liessen: Dion. Apostelschüler, D. ein an der Wende des 5. Jahrhunderts lebender Fälscher, D. ein in der Mitte des 4. Jahrhunderts lebender Lehrer der Theologie, der sich und den Adressaten seiner Schriften symbolische Namen beilegte. Hier fehlt die vierte Wendung der Frage: die Schriften ihrem ursprünglichen Bestande nach im 4. Jahrhundert verfasst und an der Wende des fünften interpoliert und so zu einem Werke des Areopagiten gestempelt Besser aber ist es, die gänzlich unhaltbare erste Ansicht ganz ausser Betracht zu lassen und nur die drei übrigen Wendungen der Frage fortan zu berücksichtigen.

Da Nirschl auf die von mir vorgebrachten Gründe gar nicht eingeht, kann ich auf dieselben als zu Recht bestehend verweisen, mit mehr Grund, als er auf seine bereits widerlegten Ausführungen in den Hist.-pol. Bl. 1883. I. und in seiner Patrologie verweist oder auf Hipler, der ja seine Thesen aufgegeben. Indes soll auch der neue Beweisgang Nirschls, soweit er sich um den pseudepigraphischen Charakter der Schriften bzw. die Leugnung desselben dreht, im Folgenden gewürdigt werden. Zu bemerken ist noch, dass Stiglmayr die in „gemütlicher Breite“ sich fortspinnende Artikelreihe durch einen Zwischenstoss unterbrochen hat (Hist.-pol.

Bl. 1898 I. S. 650 ff). Die folgenden Entgegnungen waren aber der Hauptsache nach schon fertig, als mir Stiglmayrs Artikel zu Gesichte kam. Soeben erscheint in den Hist.-pol. Bl. S. 820—24 eine kurze Erwiderung Nirschls, welche, namentlich S. 822, auf Neue zeigt, wie sich der greise Gelehrte in einem circulus vitiosissimus unrettbar verfangen hat. Meine Artikel würdigt er auch jetzt noch nicht der Erwähnung und Berücksichtigung, wiewohl ihn Stiglmayr darauf aufmerksam gemacht hat.

1. Wie bekannt fasst Nirschl die bei D. sich findenden und in die apostolische Zeit weisenden Namen als symbolische Benennungen nach Analogie der Klosterpraxis von Tabennesus (N. schreibt zwar immer noch „Tabenna“), die Mönche mit Buchstaben des Alphabets zu bezeichnen. Namentlich soll der Johannes auf Patmos des 10. Briefes Athanasius in der Verbannung sein. Doch soll es, wie N. jetzt sagt, nicht bloss eine Art „Tafelrunde“ oder ein „litterarischer Freundschaftsbund“ sein, von dem diese Sitte den Ursprung hat, sondern „eine äusserst schwere Bedrängnis der Kirche Aegyptens, wo alle Correspondenz strengstens überwacht war.“ Allein sicher wissen wir nur, dass in Mönchskreisen des Pachomius die Mitglieder durch Buchstaben bezeichnet wurden; von symbolischen Namen wissen wir nichts, sie sind eine Vermutung Nirschls, die auch durch Lagades „Zeugnis“ nicht gestützt wird. Von T und I, vom E und A im Briefe des Abtes Orsinsius ist immer noch ein grosser Schritt zu den Namen bei D., die so einmütig ins Urchristentum passen. Die Schilderung der Drangsale der ägyptischen Kirche unter Konstantius bezw. Julian, welche N. so anschaulich zu geben weiss, würde uns nur erklären, warum D. symbolische Namen gebrauchte, wenn dies vorher schon als Thatsache feststände, genügt aber nicht, die Namen als symbolische zu verweisen. So ist es, wie Stiglmayr a. a. O. S. 655 richtig sagt, eine *illatio a posse ad esse*.

Doch soll der symbolische Charakter dieser Namen sich auch darin zeigen, dass sie auf ihre Träger in der Apostolischen Zeit „absolut nicht passen, denselben vielmehr direkt widersprechen.“ So könne D. unter Timotheus unmöglich den Schüler des Weltapostels verstanden wissen wollen, da es in der Widmung der drei ersten Schriften heisse: „Dem Mitpresbyter Timotheus der Presbyter

Dionysius.“ Ferner nenne er ihn wiederholt seinen „Sohn“ und erteile ihm Belehrungen wie einem seiner Schüler. N. hat kein glückliches Beispiel gewählt. Wie ich schon früher andeutete, ist es nicht einmal so absolut sicher, dass die CH. und EH. demselben Manne gewidmet sind wie DN. und MTh. Nur in den beiden letzteren wird Timotheus angeredet, in den beiden ersteren der „Sohn“ und es findet sich nirgends ein ganz sicherer Hinweis, dass dieser Sohn Timotheus ist. Indes halte ich selber den Timotheus auch für den Adressaten der beiden ersten Schriften, daraus folgt aber noch lange nicht, dass D. nicht den Schüler des Weltapostels darunter verstanden wissen will, vgl. Tüb. Qu.-Schr. 1895 S. 411 und Stiglmayer a. a. O. S. 656. Warum D. gerade einen „Sohn“ anredet, werde ich andern Ortes beleuchten. In der mystischen Litteratur, namentlich auch in der Zauberlitteratur war es stehende Sitte, sich in geheimem Unterricht an einen „Sohn“ d. h. Schüler, Adepten zu wenden. Aus den genannten Ueberschriften folgert Nirschl, dass der Timotheus des D. Priester und nicht Bischof gewesen sei, und doch schreibt er auf derselben Seite oben, dass die Priester bei D. durchweg „Hiereis“ heissen und nicht „Presbyter.“ In der That gebraucht D. das Wort *πρεσβύτερος* zwar nicht selten (nach proklischer Analogie) zur Bezeichnung von Rangverhältnissen unter den Engeln, nie aber für „Priester.“ Wir haben also nicht von der zweifelhaften Ueberschrift auszugehen, sondern von dem, was uns der Inhalt über die Persönlichkeit des Timotheus angiebt, und dieser spricht für seine bischöfliche Würde, wie sattsam dargehan worden ist (Qu.-Schr. 1895 S. 409 f; weiteres von Stiglmayer Ztschr. f. k. Th. 1898 2. H. S. 257 ff.). Dass zudem der Titel *συμ-πρεσβύτερος* von jeher bei den Aposteln und ihren Nachfolgern im Verkehre üblich war, zeigt Stiglmayer in den Hist.-pol. Bl. S. 656. Freilich ist bezüglich des Adressaten und seiner Stellung zu D. nicht alles klipp und klar, aber dies rührt gerade von der litterarischen Fiktion her.

N. findet aber auch eine Stelle, aus der hervorgehen soll, dass Timotheus noch Priester war und ihm die bischöfliche Würde erst in Aussicht stand. Darum sei es wahrscheinlich, dass dieser Timotheus, dem D. so grosses Lob spende und die bischöfliche Würde prophezeie, der zweite Nachfolger des Athanasius auf dem Patriarchen-

stuhle von Alexandrien gewesen sei (380—85). Die angebliche Prophezie beruht indes lediglich auf einer falschen Uebersetzung und Deutung, wie sie Nirschl vielleicht im Anschluss an die Kempfener Uebersetzung an der besagten Stelle (EH. VII, 3, 11 am Schlusse) giebt. Die Worte *τοῖς εἰρημένοις ἐπαναβαθμοῖς χρωμένῳ πρὸς ὑπερέραν ἀκτῖνα* übersetzt nämlich N. mit: „Wenn du die besprochenen Stufen zur Erkenntnis eines höheren Ranges gebrauchst“ statt mit: „wenn du das Gesagte als Stufenleiter zu höherer Erleuchtung (Erkenntnis) benütze.“ Wenn es dann noch heisst: *θαροῶ γάρ, ὅτι τοῖς εἰρημένοις ἐγὼ τοὺς ἐναποκειμένους ἐν σοὶ τοῦ θεοῦ πυρὸς ἀνασκαλεύσω σπινθῆρας*, so klingt dies, wie Stiglmayr (Ztschr. f. k. Th. S. 260) gut beobachtet hat, offenkundig an II. Timoth. 1, 6 an und weist eben dadurch wieder, in Verbindung mit anderen Momenten, in apostolische Kreise. Erwähnt sei noch, dass *ἐπαναβαθμοῖς χρωμένους* aus Platos Symp. 211 C stammt, vgl. aber auch Philo de post Cain. 33 (I, 247 M.), de confus. lingu. 2 (I, 405) Plotin Enn. I, 6, 1; VI, 2, 36 und Proklus in Alcib. II, 54; Plat. Theol. IV, 9 p. 192, IV, 26 p. 220 u. ö. Die weitere Stelle, welche N. noch anführt (EH. 1, 1, nicht 2, 1!), spricht gerade für die bischöfliche Würde des Timotheus. Wenn er ferner aus EH. VII, 3, 3. 10. 11 folgert, dass dieser nicht einmal den Sinn und die Gnadenkräfte der liturgischen Weihegebete kenne und sie erst von D. nach der hl. Ueberlieferung kennen lerne, so ist dies nur ein Beweis, wie wenig sich Nirschl mit den Gedankengängen, der ganzen Sprachweise und den litterarischen Hüllen unseres Mystikers vertraut gemacht hat. Ausserdem bleibt noch zu erwägen, ob wir solch krasse Ignoranz, wie sie Nirschl in den angegebenen Stellen angedeutet findet, auch nur einem solchen Kreisen angehörenden Priester Timotheus zutrauen dürfen. Dann wird noch das Ignatius- und Klemenscitat (DN. 4, 12 und 5, 9, nicht 5, 12!) ins Feld geführt. Dagegen verweise ich auf Tüb. Qu.-Schr. 1896 S. 290—98.

Endlich fügt N. zu den bisherigen Gründen „zum Ueberfluss“ noch die Erwähnung der Therapeuten, deren es in apostolischer Zeit in diesem Sinn noch gar nicht gegeben habe. Das ist richtig; allein daraus folgt nur, dass D. nicht in apostolischer Zeit geschrieben hat, nicht aber auch, dass er nicht in dieser Zeit gelebt haben will. Mit diesen Therapeuten hat Nirschl noch einmal in anderem Zu-

sammenhange Unglück. S. 352 übersetzt und deutet er nämlich EH. VI, 1, 3 folgendermassen: „Daher würdigten sie unsere göttlichen Führer eines hl. Namens, indem sie die einen (die in den Klöstern, die Cönobiten) Therapeuten, die anderen (die Einsiedler) Mönche nannten. Nun heisst der griechische Satz ganz deutlich: *ἐνθεν οἱ θεῖοι καθηγεμόνες ἡμῶν ἐπωνυμιῶν αὐτοὺς ἱερῶν ἠξίωσαν, οἱ μὲν θεραπευτάς, οἱ δὲ μοναχοὺς ὀνομάζοντες;* Nirschl aber übersetzt, als ob D. schriebe *τοὺς μὲν — τοὺς δὲ* und zwei Klassen von Mönchen unterschiede.

2 Bei der Untersuchung der von seinem Führer oder seinen Führern sprechenden Stellen bei D. hätte sich Nirschl manches ersparen können. Denn ich habe ebenfalls die Stellen, an welchen Hierotheus, die, an welchen Paulus gemeint ist, und die, an welchen von den Lehrern im Plural gesprochen wird, sorgfältig zu scheiden gesucht. Als vierte Klasse bringt Nirschl noch eine Stelle in Ep. 8, 5 und übersetzt sie folgendermassen: „Als Jesus von seinen Jüngern Worte eines übermässigen Eifers gehört hatte, haben sie ihm nicht gefallen; denn es lehrt ja unser göttlichster Lehrmeister in Sanftmut diejenigen, welche sich der Lehre Gottes widersetzen; denn belehren muss man die Unwissenden, nicht bestrafen, wie wir auch die Blinden nicht mit Schlägen tractieren, sondern vielmehr an der Hand führen.“ Hier sei mit dem Ausdrucke „unser göttlichster Lehrmeister“ offenbar auf Christus hingewiesen und auf die bekannte Rüge die er den „Donnersöhnen“ erteilt (Luk. 9, 54 f.). Allein der Hinweis auf Christus und die bekannte Rüge geht schon mit dem vorhergehenden Satztheile zu Ende. Der folgende bringt einen neuen Gedanken mit neuem Subjekte. Nirschl hat den Zusammenhang nicht genügend beachtet und ein bedeutsames Wort übersehen. Dem hitzigen Mönche Demophilus, welcher einen Priester wegen der Absolution eines Sünders brüskiert hatte, führt D. zu Gemüte, einmal dass Christus, unser Hohepriester, selbst voll Mitleid mit unseren Schwachheiten (Hebr. 4, 15), dass er die Ver-söhnung für unsere Sünden ist (I Joh. 2, 2). Demophilus dürfe sich auch nicht auf Phinees und Elias berufen. Denn als die Jünger sich auf letzteren beriefen, haben sie vom Herrn Tadel erfahren. Hier ist nun der von D. schon unmittelbar vorher (8, 4) ausdrücklich verwertete Vorgang Luk. 9, 54 nochmals berührt, aber bloss

wegen der getadelten Berufung auf Elias. Nun fährt D. weiter: *καὶ γὰρ καὶ ὁ θειότατος ἡμῶν ἱεροθέτης ἐν πραότητι διδάσκει τοὺς ἀντιδιαθεμένους τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ θεοῦ*. Nach Nirschl, der das zweite *καὶ* gar nicht übersetzt, soll hier wieder Christus und wieder der genannte Vorgang gemeint sein, während durch *καὶ γὰρ καὶ* offenkundig etwas Neues eingeführt wird. Gemeint ist Paulus, welcher I. Timoth. 1, 10 von dem redet was *τῇ ὑγιανοῦσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται*, welcher 6, 11 dem Gottesmanne *caritatem, patientiam, mansuetudinem* empfiehlt, welcher II. Timoth. 2, 24 sagt, der Diener des Herrn müsse *ἐν πραότητι παιδεύειν τοὺς ἀντίδιατιθεμένους*, damit Gott ihnen die Bekehrungsgnade verleihe und sie aus den Stricken des Teufels befreit werden, welcher endlich 4, 2 zu dem *argue, obsecra, increpa* das in *omni patientia et doctrina* fügt. Wie man sieht, ist auf die Stelle II. Timoth. 2, 24 am deutlichsten angespielt.

S. 349 schreibt Nirschl: „Auf Paulus und seine Lehre von den neun Chören der himmlischen Geister basiert D. die Einteilung seiner gesamten mystischen Theologie“ und citiert dazu Thess. 4, 15; Ephes. 1, 20 ff; Kol. 1, 16. Wie er aber in den genannten Stellen oder in den Briefen Pauli überhaupt neun Engelchöre finden kann, bleibt unverständlich. Bei Paulus kommen nicht einmal alle neun Namen, von der erklärten Neunzahl gar nicht zu reden. D. führt CH. 6, 2 die Einteilung *εἰς τρεῖς τριὰς διακοσμήσεις* auf Hierotheus zurück. Sie findet sich allem nach zuerst bei Didymus dem Blinden Trin. II, 6, 21 (vgl. Langen in der Int. th. Ztschr. 1893 S. 607).

Eine etwas überraschende Logik wird S. 362 entwickelt. Nachdem nämlich Nirschl im Vorhergehenden die von den Lehrern handelnden Stellen auf Christus, Hierotheus und seine theologischen Lehrer im allgemeinen verteilt hat, fährt er unmittelbar weiter: „Wenn also D. in einigen Stellen den Weltapostel seinen Lehrer und Führer und Einweiher nennt, so kann er dies nur von seinen Schriften verstanden haben.“ Das sollte Nirschl ja gerade beweisen. D. weiss zwar von der paulinischen Theologie auch nicht mehr als was in dessen Briefen steht, und DN. 1, 3 und 4 redet er auch von einem *φωταγωγῆσθαι* und *μεῖσθαι* durch die hl. Schrift, wie ich nachträglich bemerkte; allein hier handelt es sich um die Schrift im allgemeinen, um Altes und Neues Testament, mit besonderer Be-

ziehung auf die Gottesnamen, während man sonst nicht einsieht, warum gerade Paulus sein Lehrer sein soll, wenn damit nur die Lektüre der paulinischen Briefe gemeint ist. Wollte man sich die Mühe nehmen, alle von D. herangezogenen und verwerteten Schriftstellen zu zählen, so würde man die Entdeckung machen, dass er die Bücher des Alten Testamentes mindestens ebenso häufig, eher noch häufiger benützt, als die des Neuen. Gerade das Alte Testament mit seiner symbolischen Sprache und seinen kühnen Bildern war für ihn einladend zu allegorischer Deutung und mystischer Verwertung.

Das ganze Verhältnis, in welchem D. zu seinen Lehrern stehen will, erhält aus der neuplatonischen Litteratur eine eigenartige Beleuchtung. Hier sei nur kurz darauf hingewiesen, dass das *ἡμᾶς τοὺς μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον ἐκ τῶν ἐκείνου* (sc. des Hierotheus) *λόγων στοιχειωθέντας* in DN. 3, 2 der Stelle Plat. Theol. I, 1 p. 2 entspricht, wo Proklus von seinem Lehrer Syrian sagt: *ὁ μετὰ θεοῦς ἡμῶν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμόν*. Proklus war nämlich des festen Glaubens, seine Lehre von den Göttern selbst erhalten zu haben nicht bloss in der Form der allen zu Gebote stehenden Orakelsprüche, sondern auch durch besondere Offenbarungen. D. aber will ebenso von Paulus belehrt sein, nicht allein durch dessen Briefe, sondern durch persönliche Unterweisung.

3. Ep. 7, 2 will Nirschl auch jetzt noch entweder auf das von Cyrill berichtete Ereignis des Jahres 351 oder auf das beim versuchten Tempelbau unter Julian 363 beobachtete bezogen wissen. Dabei citiert er S. 355 A. 2 ganz einfach: „S. auch H. Gelzer, Wochenschrift für klass. Phil. 1892 S. 98–100; 124–126“, während doch gerade Gelzer am genannten Orte mit durchschlagenden Gründen sich gegen Hipler und Nirschl für die Sonnenfinsternis beim Tode Christi entschieden hat. Nirschl führt die Stelle im Wortlaut an und bemerkt dann wieder ganz einfach: „Wie wir sehen, ist in dieser Schilderung von der Sonnenfinsternis, die beim Tode des Herrn eintrat, nicht mit einer Silbe die Rede.“ Er hält die Lesart *ἐκλάμψεως* trotz ihrer Sinnlosigkeit — eine *ἐκλάμψις*, wenn der Mond auf die Sonne fällt! — für die richtige, weil sie die älteste sei. Letzteres trifft, wie Gelzer gezeigt hat, nicht einmal zu. Dann will sich aber Nirschl auf den Standpunkt der

Lesart *ἐκλείψεως* stellen und so die dionysische Schilderung untersuchen, und gleich auf der nächsten Seite findet er bei D. doch wieder, es sei ein hellleuchtendes Kreuz am Himmel erschienen, was bei der Kreuzigung nicht der Fall gewesen! Wo steht davon etwas, wenn man *ἐκλείψεως* liest? Wie könnte man einen kreuzförmigen Lichtglanz mit den Worten ausdrücken: *τί λέγεις περὶ τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυροῦ γεγονυίας ἐκλάμψεως?* Vgl. die Ausführungen in der Tüb. Qu.-Schr. 1895 S. 384 ff., denen Stiglmayr Byz. Ztschr. 1898 S. 108 f. vollkommen beistimmt und ein neues Argument hinzufügt.

Man kann noch auf etwas anderes aufmerksam machen. Der ebenfalls an der Wende des 5. Jahrhunderts schreibende Verfasser des Hermippus de astrologia dialogus (ed. Kroll und Viereck 1895) kommt c. 9 p. 12 sq. auch auf die Finsternis beim Leiden des Heilandes (*ἐν τῷ σωτηρίῳ πάθει*) zu sprechen. Das Wunderbare an der damaligen Sonnenfinsternis sei gewesen *τὸ μὴ ἐν συνόδῳ, καθάπερ εἶκός, ἀλλ' ἐν πανσελήνῳ γενέθαι*. Vergleicht man damit das dionysische *ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυροῦ* und *οὐ γὰρ ἦν συνόδου καιρός*, so ist man fast versucht, eine Bezugnahme des einen auf den andern anzunehmen. Im Hermippus heisst es ferner, dass derartige stets das Zeichen eines aussergewöhnlichen Vorganges sei: *οὔτερον γνωμένου δεινά τινα συμβαίνειν δοκεῖν ἐδιδάχθημεν;* bei D. aber fängt Apollophanes zu prophezeien an: *ταῦτα θείων ἀμοιβαί πραγμάτων.*¹⁾

Eines liegt klar zu Tage, dass bei D. die Kreuzigung Christi gemeint ist. Vom *σωτήριον πάθος*, das auch Eusebius H. E. II, 17 hat, zum *σωτήριος σταυρός* ist ein kleiner Schritt, wenn die Kreuzigung darunter gemeint ist, nicht aber wenn es sich bloss um eine Kreuzesform handelt. All dem gegenüber fällt der Umstand, dass die Sonnenfinsternis beim Tode Christi „um die neunte Stunde aufhörte, während die von D. und Apollophanes beobachtete von dieser Stunde an allmählich aus einer totalen in eine partiale überging“, gar nicht ins Gewicht; diesen Zug fügt D. zur Ausschmückung bei.

¹⁾ Ist es Zufall, dass Proklus eine ähnliche Wendung hat? In Tim. 31 B p. 71 (ed. Schneider 1847): *καὶ ἔσσι καὶ ταῦτα σύμβολα θείων ὄντως πραγμάτων.*

Nirschl hat aber noch einen Einwand bereit: „Das ist gewiss: hätte der Areopagita diese im Auge gehabt, so würde er auf dieselbe als auf einen augenscheinlichen Beweis für die Gottheit des Gekreuzigten hingewiesen haben. Dies thut er aber nicht.“ Man traut seinen Augen kaum, wenn man diesen Einwand bei Nirschl findet, nachdem man zwei Zeilen zuvor bei ihm selber den Satz gelesen, mit welchem D. gleich nach der Schilderung der Sonnenfinsternis fortfährt: „So grosse Dinge, welche die Natur übersteigen, haben sich damals zugetragen, die allein Christo dem Urheber des Weltalls (*τῷ παναίῳ*), der Grosses und Ausserordentliches thut ohne Zahl, möglich sind.“ Damit ist mit der wünschenswertesten Deutlichkeit auf die Gottheit Christi hingewiesen; vorher schon war gesagt, Apollophanes sollte aus derartigen Vorgängen erkennen *ὄντως ὄντα τῶν ὄλων θεὸν ἀγάμενος αὐτὸν τῆς παναίῳ καὶ ὑπεραρρήτου δυνάμεως*. Wir sehen nun auch einen beachtenswerten Gedankenfortschritt: zunächst werden alttestamentliche Wunderzeichen aufgezählt und auf die Allmacht Gottes überhaupt zurückgeführt, dann folgt eine wunderbare Sonnenfinsternis, welche speziell und ausschliesslich der Allmacht Christi vindiciert wird — es kann nur eine Finsternis sein, die in der neutestamentlichen Heilsgeschichte sich abspielte, Christus verherrlichte und einen „Umschwung göttlicher Dinge“ anzeigte, also die Sonnenfinsternis beim Tode des Herrn.

4. Auch bezüglich der berühmten Stelle DN. 3, 2 hält Nirschl seine alte Deutung aufrecht und versteht unter der Festversammlung nicht eine Zusammenkunft bei der hl. Jungfrau, sondern einen grossen Wallfahrtszug, der nach Vereitelung des Julian'schen Tempelbaues und dem Tode des Apostaten von Alexandrien aus zum Grabe des Herrn nach Jerusalem abgehalten wurde. Den Beinamen *ἀδελφόθεος* erklärt er wieder als einen symbolischen in Nachahmung des Apostels Jakobus „des Bruders des Herrn“, fügt aber dann in eigentümlicher Logik bei, dass „abgesehen hievon“ die Schwierigkeit durch den ursprünglichen Text selbst gehoben werde, da der älteste Wiener Majuskeldcodex deutlich *ἀδελφός* statt des späteren *ἀδελφόθεος* lese. Wie stimmt das wieder zusammen? Liest Nirschl *ἀδελφός*, dann braucht er keine symbolische Deutung mehr.

Petrus „die hervorragende und älteste Spitze der Theologen“

(ἡ κορυφαία καὶ προεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης) soll der nachmalige Patriarch Petrus von Alexandrien (373—380) sein, der zur Zeit des Wallfahrtszuges (363 oder 364) der bedeutendste Theologe in ganz Alexandrien gewesen sei. Ueber die theologische Bedeutung des besagten Nachfolgers des hl. Athanasius braucht man hier nicht zu streiten, da durch die Bedeutung von „Theologe“ bei D. selbst ein alexandrinischer Theologe absolut ausgeschlossen ist. Dass das Wort *κορυφαῖος* anderswohin weist als nach Alexandrien, hat Gelzer dargethan. Verstünde D. unter *θεολόγος* einen Gottesgelehrten oder einen Lehrer der Theologie im heutigen Sinn, dann müsste er diesen Titel vor allem seinem verehrten Lehrer Hierotheus geben, den er, „einen Lehrer vollkommener und erstarkter Geister“ nennt und dessen theologische Schriftstellerei er so hochschätzt, dass er seine „Theologischen Grundlinien“ geradezu als zweite hl. Schrift bezeichnet. Nun unterscheidet er ihn durch das *μετὰ τοὺς θεολόγους* gerade von den „Theologen“. D. selber verfasste eine „mystische Theologie“, er redet von seinen eigenen „theologischen Grundlinien“ und von seiner „symbolischen Theologie“, aber einen Theologen nennt er sich niemals. Als Grund für diese beiden Thatsachen giebt Nirschl freilich an: „um sich nicht selbst in die Reihe der heiligen gottbegeisterten Schriftsteller zu setzen“. Man fragt sich erstaunt, was damit gesagt sein soll. Meint Nirschl damit doch wieder die Hagiographen? Erlaubt ist diese Annahme nach den Inconsequenzen, die wir im Bisherigen bei Nirschl erlebt haben. Andernfalls könnte D. doch seinem Lehrer Hierotheus den Ehrentitel geben, wenn er ihn auch sich selbst aus Bescheidenheit versagen wollte. Nirschl fragt: „War Petrus der älteste Apostel? War nicht sein Bruder Andreas älter als er?“ Nun versteht aber D. das Wort *προεσβύτερος* und *προεσβύτατος* gar nicht vom Lebensalter, sondern von Rang und Würde oder geistiger Reife.¹⁾ In der dionysischen Engel-

¹⁾ Vgl. oben *προεσβυτική διάνοια* bei Proklus und Dionysius. Ueber diese Bedeutung des Wortes *προεσβύτερος* in der Schrift verbreitet sich schon Philo de sobr. 2 sqq. (I, 393 sqq. Mangey), wo es unter anderem heisst: *πολλαχού μέντοι τῆς νομοθεσίας καὶ τοὺς ἡλικία προήκοντας νέους καὶ τοὺς μηδέπω γεγηρακότας ἔμπαιλιν ὀνομάζει προεσβυτέρους, οὐκ εἰς πολυετίαν ἀφορῶν ἢ βραχὴν καὶ μήκιστον χρόνον ἀλλ' εἰς ψυχῆς δυνάμεις κινουμένης εἴ τε καὶ χεῖρον* (zu Gen. 9, 24). Der Herausgeber Wendland verweist II, 218 auf Origenes, welcher im Anschluss an Philo (Selecta in Genesim p. 36) schreibt: *non enim hoc nomine (sc. presbyteri) in*

lehre bezeichnet *προσβύτερος* stets einen höheren Rang verbunden mit höherer Erkenntnis, ob es sich nun um das gegenseitige Verhältnis der drei Triaden oder der drei Chöre ein und derselben Trias handelt. (vgl. CH. 10, 1 12, 2. 13, 1. DN 2, 9 5, 5 und 8). Darnach beantworten sich auch die übrigen pedantischen Fragen Nirschl: „War Petrus der älteste und hervorragendste Hagiograph? Als hl. Schriftsteller älter als der Evangelist Matthäus, als der Weltapostel Paulus? Älter als die alttestamentlichen Hagiographen?“ Das *κορυφαία* und *προσβυτάτη* sind durchaus synonyme Begriffe und zeigen, zumal in ihrer Verbindung mit *ἀκρότης*, eine ächt dionysische Häufung. Petrus ist freilich nicht der hervorragendste Hagiographe nach seinen schriftstellerischen Leistungen, sowenig, als er in unserem Sinn der bedeutendste Theologe unter den Aposteln gewesen ist. Wenn ihn D. trotzdem so nennt, so kommt dies eben von der ganzen Stellung des hl. Petrus: Theologe d. h. Hagiographe ist er und unter diesen nimmt er den ersten Rang ein als *κορυφαῖος τῶν μαθητῶν* (EH. V, 3, 5).

Nirschl bringt noch einen weiteren Einwand S. 364: „Ferner beachte man die Reihenfolge, in welcher Jakobus und Petrus vorgeführt werden. Sie nehmen erst die zweite Stelle ein und spielen eine sehr untergeordnete Rolle. An der Spitze stehen die Hierarchen, die Bischöfe, welche als gottbegeisterte Redner ausgezeichnet werden; dann folgen die Theologen und die anderen Lehrer. Welcher kirchliche Schriftsteller hat je eine so unzutreffende hierarchische Ordnung vorgebracht, in welcher die Apostel hinter den Bischöfen soweit zurückstehen sollten, in welcher gesagt wird, dass die Hierarchen gottbegeistert seien, und dass auf sie in der Reihenfolge der Redner erst die Apostel und die anderen Lehrer folgen? Dionysius jedenfalls nicht, denn er ist ein sehr exakter

Abraham senecta corporis, sed cordis maturitas appellata est (zu Gen. 18, 11); ferner hom. in Gen. IV. 4 p. 72, in Jos. XVI p. 435. Vgl. auch Siegfried, Philo von Alexandrien 1875 S. 354 f. — Scotus Erigena übersetzt des *προσβυτάτη* an unserer Stelle ganz sinngemäss mit *honorabilissima* (Migne 122, 1127). — Betreffs des Proklus vgl. in Tim. 124 F. p. 412: *τὸ γὰρ τῶν δημιουργῶν προσεχέστερον προσβύτερον, τὸ δὲ πορωτέρω νεώτερον*, ferner seine Ausführungen 172 D. sqq, p. 414 sq; in Parm. V, 313 (Cousin): *τοῦτο σύμβολόν ἐστι τῶν διαφορῶν ἐνεργειῶν, τῆς νεωτέρας καὶ προσβυτέρας ἐν θεοῖς, οὐ κατὰ χρόνον, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀξίαν, οὕτω προσαγορευομένων.*

Schriftsteller.“ Von allen diesen Sätzen ist bloss der letzte richtig, behält aber seine Richtigkeit auch bei unserer Deutung der Stelle. D. zählt nämlich die Festesteilnehmer in aufsteigender Klimax auf: *ἡμεῖς* d. h. Timotheus und Dionysius, *καὶ αὐτὸς καὶ πολλοὶ τῶν ἱερωῶν ἀδελφῶν* d. h. Hierotheus und andere, endlich der Gottesbruder Jakobus und Petrus, die Spitze der Theologen. Letztere werden sogar emphatisch durch einen neuen Satz (*παροῦν δὲ καὶ*) eingeführt. Von einer Zurücksetzung ist also nichts zu merken. Die Versammlung beschliesst nun, dass alle Hierarchen, und dabei sind die „Theologen“ mit inbegriffen, predigen. Bei der Verteilung der homiletischen Preise sagt D. bezeichnenderweise, nach den Theologen habe Hierotheus die übrigen Hieromysten weit übertroffen. Also wurde er selbst wieder von den Theologen übertroffen, oder diese werden von D. aus Ehrfurcht hors de concours gelassen. Es ist gar nicht gesagt, dass die Theologen nach den Hierarchen gepredigt haben, im Gegenteil spricht das *μετὰ τοὺς θεολόγους* eher noch dafür, dass sie die Reihen der Predigten eröffneten. Der Vorwurf fällt auf Nirschl selbst zurück. Denn bei seiner Fassung stehen die Hierarchen hinter den theologischen Lehrern zurück, was unserem Dionysius gar nicht entspricht. Zudem sehen wir an unserer Stelle, dass die „Theologen“ zugleich Hierarchen sind. Es wird beschlossen, *ἑμνηῆσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας*; unter den Rednern sind aber auch die „Theologen“, also dürfen sie im Range den Bischöfen nicht nachstehen, können also nicht bloss Lehrer der Theologie sein. Damit fällt die Deutung Nirschls.

Wenn Nirschl S. 362 sagt, D. heisse nicht alle Hagiographen Theologen, sondern nur diejenigen, welche „in ihren Schriften von Gott und den Geheimnissen der göttlichen Offenbarung und des gottähnlichen Lebens gehandelt haben,“ so fragt man sich unwillkürlich, welche von den Hagiographen dies nicht thun. Auch D. macht hier gar keinen Unterschied, er gebraucht die Wendungen wie „die Logien sagen“ oder „die Theologen sagen“ oder „die Theologie sagt“ promiscue bei allen möglichen Schriftcitaten. Warum er die Hagiographen „Theologen“ heisst, soll anderwärts erörtert werden. Für die Wendung *κορυφαία καὶ προεβνίατη τῶν θεολόγων ἀκρότης* sei hier auf Proklus verwiesen Plat. Theol. V, 36 p. 321: *τοῖς ἀκροτάτοις τῶν θεολόγων συμφωνότατος ὁ Πλάτων*

und in Polit. p. 52 (ed. Schöll) *τῶν Πλατωνικῶν οἱ κορυφαῖοι*. Man kann unsern Mystiker nicht recht verstehen, wenn man nicht neuplatonische Allüren genau beachtet und die neuplatonische Litteratur umfassend heranzieht. Ein Beispiel bietet Nirschl selber.

S. 362 f. übersetzt er nämlich ein Stelle in Ep. 9, 1 folgendermassen: „Die Theologie oder Tradition der Theologie ist aber eine zweifache. Die eine ist eine geheime und mystische, die andere eine offene und manifestierte; jene ist wieder eine symbolische und auf die Mysterien bezügliche, diese eine philosophische und demonstrative; es steht aber die geheime mit der offenen im Zusammenhang“. Erklärend fügt Nirschl bei: „Zur geheimen Theologie gehören die heiligen Weihen, die Sakramente, die Feier der Eucharistie“ und so rechnet er die Stelle zu denjenigen, an welchen „Theologie“ in unserem heutigen Sinne verstanden sei. Diese Auffassung ist vollständig verfehlt und D. redet im ganzen 9. Briefe nur von der hl. Schrift und ihrer Sprachweise. Er sagt, die *θεολόγων παράδοσις* sei eine doppelte, d. h. die Schriftsteller haben eine zweifache Art ihre Lehren mitzuteilen, sie befolgen eine doppelte didaktische Methode: eine symbolisch-telestische und eine philosophisch-apodeiktische, oder eine mystische und eine dialektische. Letztere überzeugt von der Wahrheit, erstere lehrt nicht, sondern weiht und eint mit Gott. Auch die Hieromysten des Alten Bundes, heisst es weiter, haben Symbole angewandt, auch die Engel haben *δι ἀνωματίων* das Göttliche geoffenbart, ja Jesus selbst habe in Parabeln „theologisiert“ und die theurgischen Mysterien durch das typische Vorlegen auf den Tisch übergeben.“ Eine ganz interessante Analogie findet sich bei Proklus Plat. Theol. I, 4 p. 8, wo er dasselbe von den platonischen Dialogen, seiner hl. Schrift, sagt. Ich setze die beiden Stellen nebeneinander:

Proklus:

*φαίνεται γὰρ οὐ τὸν αὐτὸν πα-
ταχοῦ τρόπον μειῶν τὴν περὶ
τῶν θεῶν διδασκαλίαν. ἀλλ'
ὅτε μὲν θεαστικῶς, ὅτε δὲ δια-
λεκτικῶς ἀνεπίτιων τὴν περὶ
αὐτῶν ἀλήθειαν. καὶ ποτὲ μὲν*

Dionysius:

*ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρὴ
τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεο-
λόγων παράδοσιν τὴν μὲν
ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν
δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν
καὶ τῆς μὲν συμβολικῆν καὶ*

συμβολικῶς ἐξαγγέλλων τὰς τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ
 ἄρρητους αὐτῶν ιδιότητας, ποτὲ ἀποδεικτικὴν, καὶ συμπλέκ-
 δὲ ἀπὸ τῶν εἰκόνων ἐπ' αὐτὰς ται τῇ ῥητῇ τὸ ἄρρητον. καὶ
 ἀνατρέχων καὶ τὰς πρωτουργοὺς τὸ μὲν πείθει καὶ καταδεῖται
 ἐν αὐτοῖς αἰτίας τῶν ὄντων ἀνευρί- τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν,
 σκων. τὸ δὲ δοῦν καὶ ἐνδρῶει τῷ θεῷ
 τοῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις.

Die Aehnlichkeit der beiden Ausführungen fällt von selber ins Auge; doch zeigt sich auch eine gewisse Differenz, auf die wir aber hier nicht einzugehen brauchen. Es bleibt dabei, dass überall, wo die „Theologie“ absolut und mit dem bestimmten Artikel auftritt, die Schrift darunter zu verstehen ist. Auch wo ein näher bestimmtes Attribut dabei ist, fehlt in der Regel eine gewisse Bezugnahme auf die Schrift und ihre Lehre nicht: die „kataphatische und apophatische Theologie“ (M. Th. c. 3) betrifft die in der Schrift sich findenden bejahenden und verneinenden Aussagen über Gottes Wesen und Eigenschaften, die „symbolische Theologie“ (DN. 13, 4. Ep. 9, 6), die in der Schrift vorkommenden Symbole u. s. w. Im allerweitesten Sinne ist das Wort DN. 3, 1 gebraucht, wo in Anlehnung an einen bekannten platonischen Gedanken, der von den Neuplatonikern in unzähligen Variationen wiederholt wird, gesagt ist, man müsse *πρὸ παντὸς καὶ μᾶλλον θεολογίας* mit dem Gebete beginnen; hier fehlt aber auch der Artikel.

Nun wendet sich Nirschl S. 432 ff. zum „zweiten Teil der Anklage“, welcher unter den Worten *ἐπὶ τὴν θεάν* (Nirschl schreibt zwar immer noch *θείαν!*) *τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος* den Leib der sel. Jungfrau versteht. Er gesteht, dass die Kirchenväter vom hl. Andreas von Kreta an, wie auch unsere sämtlichen Handschriften, *σώματος* lesen und darunter den Leib Mariens verstehen, erklärt dann aber dieses „Missverständniss“ daraus, dass dieselben, wie die Scholastiker und Mystiker des Mittelalters, der festen Meinung waren, der apostolische Areopagite habe diese Schriften verfasst. Das heisst man denn doch Ursache und Wirkung durcheinander werfen. Unsere Stelle gehört gerade zu denen, aus welchen die Väter die Anschauung gewannen, der Areopagite sei der Verfasser.

Es ist bekannt, dass Hipler, auf Hilduin, den Hofkaplan Lud-

wigs des Frommen und späteren Abt von St. Denis sich stützend, welcher die Stelle vom sepulcrum Jesu deutet, *σήματος* lesen will statt *σώματος*. Dies sei die Lesart der kostbaren Handschrift gewesen, welche Kaiser Michael der Stammler Ludwig d. Fr. als Geschenk übersandte. Nun lag aber, was ich früher nicht beachtete, dieselbe Handschrift auch Scotus Erigena vor, als derselbe auf den Wunsch Karls des Kahlen eine zweite Uebersetzung der Areopagitica veranstaltete. Dieser aber übersetzt die Stelle in *visionem vitam inchoantis et Deum recipientis corporis* (Migne, ser. lat. 122, 1127). Zwar versteht er darunter, wie aus seinem Briefe an Karl hervorgeht, die Schau des auferstandenen und verklärten Leibes Christi (ibid. 1033: *Christum post resurrectionem corporaliter est contemplatus*), soviel aber ist klar, dass er nicht *σήματος* las, sondern *σώματος*, und seine Uebersetzung fällt hier um so stärker ins Gewicht, als er doch wohl die Hilduin'sche auch vor sich hatte, und an Kenntnis des Griechischen dem Abte von St. Denis zum mindesten gewachsen war. Jedenfalls wird Hilduins Auktorität dadurch aufgewogen. Zudem ist die Lesart *σώματος*, wie ich seiner Zeit gezeigt habe, viel älter als sämtliche Handschriften. Schwer begreiflich ist wieder, wie Nirschl, welcher S. 933 sagt, Scotus Erigena habe *σώματος* gelesen, gleich auf der nächsten Seite ihn zu denen rechnen kann, welche „richtig gesehen“ und die feierliche Versammlung von einem Pilgerzuge zum Grabe des Herrn verstanden haben!

Als Instanz gegen die mariologische Deutung unserer Stelle verwertet Nirschl auch den Brief des Dionysius an Titus „über das Entschlafen und die Aufnahme der hl. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria“, welchen Prof. Vetter in der Th. Qu.-Schr. 1887 S. 133—138 erstmals aus dem Armenischen übersetzt publicierte. Der Herausgeber selber bezeichnet es als evident, dass der Brief kein armenisches Original-Apokryphon, sondern aus dem Griechischen übersetzt ist. Nirschl findet, dass die in diesem Briefe gegebene Schilderung mit der „vermeintlichen“ in DN. 3, 2 „in wesentlichen Punkten“ im Widerspruch stehe, woraus klar sei, dass die letztere von einer anderen Versammlung verstanden werden müsse. Nach dem genannten Briefe seien nämlich beim Begräbnis Mariens nicht bloss Jakobus und Petrus, sondern alle Apostel gegenwärtig und ausser diesen nur noch „die Gläubigen“, von einer Anwesenheit

von Hierarchen, Theologen und anderen hl. Lehrern sei keine Rede. Nirschls Schluss ist an sich gar nicht so klar, und die Punkte, welche er für wesentlich erklärt, können andern recht nebensächlich erscheinen. Das Bedenklichste aber ist das, dass Nirschl im „Katholik“ über einen Punkt schweigt, der hier von entscheidender Bedeutung ist und welchen schon der erste Herausgeber als solchen bezeichnet hat. In diesem Briefe ist nämlich zweimal statt „Leib der sel. Jungfrau“ gesagt der „Leib, der Gott aufgenommen“ — *θεοδόχον σῶμα*. Wenn es ferner heisst, dass die Apostel diesen gottaufnehmenden Leib in gottseliger Weise gemäss der Ordnung für die Entschlafenen zugerichtet haben unter lehrhaften Gesängen gottverkündender schmuckvoller Rede, so klingt das wieder an die *ἐνθραυστικαὶ ὑμνοὶ* und an das *ἐκεῖ θεολογηθέντα* von DN. 3, 2 an. Wir sehen 1. dass der Verfasser des Briefes an unserer Stelle schon *θεοδόχον σῶμα* gelesen und 2. dass er die Stelle mariologisch verstanden hat. Mir ist kein Zweifel, dass dieser Brief gleichsam ein Kommentar zu der mysteriösen Stelle DN. 3, 2 ist, zu welchen die näheren Züge aus dem Liber Joannis de dormitione Mariae oder einer verwandten Legendenversion entlehnt wurden (vgl. Th. Qu.-Schr. 1896 S. 701 f.). Die Zeit der Uebersetzung berührend sagt Vetter, dass er keinerlei Anhaltspunkte in dem Schriftstück zu entdecken vermochte, „wenn nicht etwa der Umstand, dass die Schreibweise nicht die leiseste Spur eines Syriasmus enthält, darauf hinweist, dass die Uebersetzung jedenfalls nicht aus der frühesten Periode der armenischen Uebersetzungslitteratur, also nicht aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts stammt.“ Wir können also ins sechste Jahrhundert oder noch weiter herabgehen.

Nirschl freilich ist der Ansicht, dass dieser Brief von unserem Dionysius d. h. vom Verfasser des uns erhaltenen corpus Dionysiacum stammt, den er ins 4. Jahrhundert setzt. Er hat diese Ansicht schon in seiner Schrift über „das Grab der heiligen Jungfrau Maria“ 1896 S. 79 ausgesprochen und er findet im Briefe „das ganze Gepräge der dionysischen Sprach- und Darstellungseigentümlichkeit,“ speziell im Ausdruck „der Leib der Gott aufgenommen hat“ einen sehr deutlichen Anklang an den andern, dass „das Grab des Herrn Gott aufgenommen hat.“ Im Katholik Seite 436 vermutet er dann, der von Dionysius im letzten Briefe gebrauchte Ausdruck

σῶμα θεοδόχον — Nirschl schreibt zwar constant *θεόδοχον* — könne einen Abschreiber veranlasst haben DN. 3, 2 *σιώματος* zu setzen, statt *μνήματος*, was er für die ursprüngliche Lesart der Stelle hält. Es lässt sich nun nicht leugnen, dass der Stil des Briefes stark dionysisch ist, andererseits ist aber auch die Imitation nicht zu verkennen. Wenn es im Briefe vom Leibe der sel. Jungfrau heisst, dass er „lebend erhaben war über jegliches Gesetz der Natur,“ so ist das eine Uebertragung dessen, was Dionysius DN. 2, 9 und Ep. 4 von Christus mit Bezug auf seine jungfräuliche Geburt und andere wunderbare Vorgänge sagt, auf Maria selbst. Ein Kompositum „lichtverlangend“ hat Dionysius nicht, soviel er auch vom Licht und vom Streben nach Licht zu reden weiss; andererseits vermisste ich im Schlusspassus des Briefes die *λήξις* oder *λήξεις*, das eschatologische Lieblingswort, welches Dionysius in ähnlichem Zusammenhang stets bringt (vgl. namentlich den Begräbnisritus EH. c. VII, aber auch II, 1, 1; V, 1, 2; Ep. 8, 5). Ausserdem weisen noch andere Gründe darauf hin, dass die nicht in unserem corpus enthaltenen Stücke auch nicht von unserem Dionysius stammen. Es existiert nämlich ausser dem genannten Briefe noch ein Schreiben an Timotheus über den Tod Petri und Pauli in syrischer und armenischer Version (bei Pitra *Analecta sacra* IV, 361 sqq.), auch die Stelle von der Sonnenfinsternis Ep. 7, 2 fand einen Kommentar in einem lateinischen Briefe an den Philosophen Apollophanes (Migne, ser. gr. III, 1119 sqq. Im cod. Palat. 39 ist auch ein *ἕμνος θεῖος* dem hl. Dionysius zugeschrieben (*τοῦ ἁγίου Διονυσίου*), der sonst unter dem Namen des hl. Gregor von Nazianz läuft (Pitra, *Anal. sacr.* II, p. XLVI). Jahn vindiciert ihn dem Proklus (*Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica* 1891 p. 49 sqq). Dräseke stimmt auch hierin zu in *Ztschr. f. wiss. Theol.* 1896 p. 293 ff. Vergleiche dagegen Ludwig in seiner Ausgabe der Proklischen Hymnen Leipzig 1897 S. 121 f.

Dass Nirschl den Brief an Titus unserem Dionysius zuweist, ist in hohem Grade auffallend und er scheint nicht zu beachten, in welche Verlegenheit er als „Ehrenretter“ desselben kommen muss. Der Brief ist nämlich „Dionysius' des Areopagiten, ersten Bischofs der Athenienser, Antwort auf die Frage Titus', Bischofs von Kreta, über das Entschlafen und die Aufnahme der heiligen Jungfrau und Gottesgebärerin Maria.“ Diese Ueberschrift gehört zum ganzen

Schriftstücke und ist nicht etwa spätere Zuthat, wie aus dem ersten Satze hervorgeht. Derselbe lautet nämlich: „Es sei deiner Brüderlichkeit, o erhabener Titus, kundgethan, dass zur Zeit, da sie von der Erde hinweg und in das jenseitige Land, nämlich in das himmlische Jerusalem, hinübergehen sollte u. s. w. Das „sie“ weist auf die Ueberschrift hin und wäre sonst unverständlich, und beim „erhabenen Titus“ müssten wir an den Apostelschüler denken, wenn er auch nicht als Bischof von Kreta bezeichnet wäre. Dass aber Dionysius der erste Bischof von Athen genannt ist, verrät die spätere Reflexion und schülerhafte Fiktion und ist zugleich ein neuer Beweis, dass der Brief nicht vom Verfasser der übrigen Areopagitica stammt. Im übrigen macht der Brief ganz den Eindruck, dass sein Schreiber dabei gewesen sein will. Er enthält zwar keine „Wir“-stücke, vielmehr ist in der 3. Person Plural von den Aposteln als den Haupthandelnden die Rede, aber er enthält auch keinen Hinweis auf eine alte Ueberlieferung oder ein Schriftwerk, was sich bei den Späteren findet, wenn sie von der *κοίμησις τῆς ὑπεραγίας* sprechen.

Da Nirschl die Unrichtigkeit der Lesart *σώματος* als zweifellos dargethan zu haben glaubt, schlägt er, wie schon erwähnt, die Lesart *μνήματος* vor (S. 435). Er beweist dann etwas, was niemand bezweifelt, nämlich dass im 3. Jahrhundert die Bezeichnung des Grabes Jesu mit *μνήμα* sehr gebräuchlich war. Allein will man einmal corrigieren, so ist *σήματος*, das auch Grab bedeutet — man denke an das bekannte platonische Wortspiel *σῶμα = σῆμα* — paläographisch immer noch viel näher liegend als *μνήματος*. Angesichts der Einstimmigkeit der Handschriften und ältesten Uebersetzungen ist aber jede Korrektur einfach ein Gewaltstreich, zu welchem nur eine vorgefasste Meinung verleitet. S. 437 stellt Nirschl sodann als These, die er im Folgenden beweisen will, den Satz hin: Das Grabmal (*μνήμα*) des Herrn hatte wirklich die Epitheta *ζωοποιόν, ζωοχικόν, θεοδόχον*. Beim Beweise selber aber versäumt er gerade das wichtigste Epitheton, nämlich *θεοδόχον* zu belegen, während er für die beiden andern Epitheta Parallelen, aber erst vom 7. Jahrhundert an, beibringt. Uns ist es jetzt geläufig geworden, das Grab Christi als Anfang, als Wiege eines neuen Lebens zu bezeichnen und schon viele Prediger werden am Osterfeste die Antithese gebraucht haben.

Meines Erinnerns findet sie sich auch bei Bourdaloue. Was Nirschl sodann S. 439 ff. über Reden berichtet, die im 4. Jahrhundert am Grabe Christi gehalten wurden, würde allerdings die Stelle erläutern, wenn es vorher schon feststände, dass an derselben das Grab Christi gemeint ist; dies aber zu beweisen vermag es nicht. Auch in den verschiedenen Legendenversionen über den Hingang Mariens sind die Lobpreisungen (*ἑμψόδια*) ein ständiger Zug.

Wir halten demnach den erneuten Versuch Nirschls, DN. 3, 2 von einem Wallfahrtszuge zum Grabe des Herrn zu deuten, für gänzlich verfehlt und bleiben bei unserer Erklärung: Dionysius will mit den Aposteln beim Tode der sel. Jungfrau zugegen gewesen sein, jedenfalls den „gottaufnehmenden Leib“ geschaut haben. In den Coptic apocryphal gospels by Forbes Robinson (Texts and studies vol. IV. Nr. 2 London 1896. Vgl. Theol. Litztg. 1896 Sp. 551) findet sich folgende Version der dormitio: Maria wird von den Schultern der Apostel hinweg in den Himmel entrückt und Jesus verheisst dann, acht Tage später Maria den Jüngern wieder erscheinen zu lassen. Auch zu dieser Legendenversion passen die Worte: *ἦνίκα ἐπὶ τῆς θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν.*

Zum Schlusse geht Nirschl noch daran, die Resultate Stiglmayrs in seinen zwei „Beiträgen“ umzustossen. Der Gelehrte wird ohne Zweifel seine Position selbst verteidigen. Was das Verhältnis des Dionysius zu Proklus betrifft, auf welches Nirschl auch zu sprechen kommt, so wird dasselbe noch klarer werden, wenn man nicht bloss die Frage nach dem Bösen, sondern auch noch weitere Berührungspunkte ins Auge fasst.

V. Es sei gestattet, noch die weitere über Dionysius seither erschienene Litteratur anzugeben, soweit sie nicht schon im Bisherigen genannt werden musste. Im Hist. Jahrb. 1898 I H. S. 91—94 zeigt Stiglmayr, dass die namentlich von Dräseke verneinte Frage: „Hielt Photius die sog. areopagitischen Schriften für echt?“ affirmativ zu beantworten ist. In einem kurzen Exposé der Zeitschr. f. kath. Th. 1898 I. H. S. 180—187 handelt derselbe Gelehrte über die zu den Lieblingsworten unseres Mystikers gehörenden Termini „Hierarch und Hierarchie.“ Im 2. H. derselben Zeitschrift S. 246—303 veröffentlicht er eine Untersuchung über „die Lehre von den Sakra-

menten und der Kirche nach Ps.-Dionysius“, also einer Analyse der „kirchlichen Hierarchie“, nachdem er auf dem katholischen Gelehrtenkongresse in Freiburg i. Schw. 1897 einen Aufsatz über „die Engellehre des Ps.-Dionysius“, also über seine „himmlische Hierarchie“ vorgelegt, welche im *Compte rendu* des Kongresses erscheint. In einer kleinen Untersuchung über „das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa“ *Th. Qu.-Schr.* 1898 3. H. S. 397–420 habe ich auch auf Berührungspunkte zwischen Philo, Gregor von Nyssa und Ps.-Dionysius hingewiesen.

Stiglmayr hat sich in die Gedankenwelt und Terminologie des Vaters der Mystik tief eingelebt und weiss sie scharf und klar zum Ausdruck zu bringen. Seine grosse Belesenheit in den Vätern ermöglicht es ihm auch eine Menge patristischer Analogia aus früherer Zeit beizubringen, und es zeigt sich dabei, dass Dionysius doch nicht so unvermittelt dasteht, als man vielfach glaubte, dass er vielmehr frühere Väter wohl benützte und die bei ihnen sich vorfindenden *disjecta membra*, welche ihm besonders zusagten, seinem Systeme eingliederte. Auch auf platonisches und neuplatonisches, speziell proklisches Gedanken- und Sprachgut, das der christliche Mystiker in seine Dienste zog, versäumt Stiglmayr nicht hinzuweisen. Nach dieser Seite werden seine Untersuchungen durch meine eigenen Studien über die Beziehungen des Ps.-Dionysius zum Neuplatonismus eine Ergänzung finden. Es wird dabei auch die Stellung des Ps.-Dionysius zum antiken Mysterienwesen in Betracht gezogen. Die *Areopagitica* passen nach ihrer ganzen Terminologie und ihrem mystischen Gehalte, nach allem, was sie über Einheit und Vielheit, die Ströme der Mitteilung, über das Böse, über Ruhe und Bewegung, Schweigen und Erkennen, Reinigung, Erleuchtung und Einigung, Ekstase und Vergottung, über Mystagogie und Theurgie sagen, nur an den Schlusspunkt der neuplatonischen Entwicklung. Selbst die areopagitische Gebets- und Vorsehungstheorie, sowie seine Symbolik und Allegorie verrät im Detail den Einfluss des Proklus. Auch auf die gesammte schriftstellerische Anlage der *Dionysiaca* fallen vom Neuplatonismus her überraschende Lichter.
