

Johannes von Damaskus

„Ueber die im Glauben Entschlafenen“.

Von
Franz Diekamp.

In dem Urtheile über die Echtheit der unter dem Namen des Johannes von Damaskus überlieferten Rede *Περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων, ὅπως αἱ ἐπὶ αὐτῶν γινόμεναι λειτουργίαι καὶ εὐποιῶναι τούτους ὀνήσῃσιν*¹ stehen sich die griechischen und die abendländischen Schriftsteller fast geschlossen gegenüber. Die Griechen von Philippus „Solitarius“ um die Wende des 11. und 12. Jahrh.s an bis auf K. J. Dyobuniotes, dem wir die neueste Monographie über Johannes verdanken,² behaupten einmütig die Echtheit. Die griechische Kirche selbst lässt an dem Gedächtnistage der Abgeschiedenen, an dem Samstag vor dem Sonntage *τῆς ἀποκριῶ* d. i. unserem Sonntage Septuagesima, diese Homilie als ein Werk des gefeierten Kirchenvaters bei dem Gottesdienste vorlesen. Fast ebenso einmütig sprechen die abendländischen Forscher der letzten Jahrhunderte die Schrift dem Damascener ab; nur vereinzelte Gelehrte wie Combefis und Fabricius stellen sich auf die Seite der Griechen. Die jüngste nähere Untersuchung der Frage endigt mit dem Urtheile: „Es unterliegt keinem Zweifel, dass ein Späterer als Johannes von Damaskus diese Abhandlung geschrieben hat.“³

Eine erneute Prüfung der Frage hat mich zu dem Ergebnisse geführt, dass die gegen die Echtheit vorgebrachten Argumente fast sämtlich hinfällig sind und die noch übrigbleibenden Bedenken das Gewicht der vortrefflichen äusseren Bezeugung nicht aufheben können.

¹ Bei Migne *P. G.* 95, 247—278.

² J. K. Dyobuniotes, *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*. Athen 1903.

³ J. Langen, *Johannes von Damaskus*. Gotha 1879. S. 183.

Die Gründe, die man gegen die Echtheit ins Feld geführt hat, sind mannigfaltig. Langen lässt sie a. a. O. S. 182 f. Revue passieren, bemerkt aber hinsichtlich der Mehrzahl: „Alle diese Gründe würden mich nicht bestimmen.“ Entscheidendes Gewicht haben nach seiner Meinung nur zwei Argumente. „Einmal dürfte es mindestens sehr fraglich sein, ob schon um die Mitte des 8. Jahrhunderts die griechische Kirche die Sitte der Messstiftungen gekannt hat, wie sie hier n. 23—25 erwähnt wird.“ Aus welchem Grunde dies „sehr fraglich“ sein dürfte, gibt Langen nicht an. Da die Entstehung jener Sitte ganz im Dunkel liegt, so ist es voreilig, aus ihrer Erwähnung zu folgern, dass die Homilie nicht der Zeit des Johannes von Damaskus angehören könne. Langen setzt ihre Abfassung in das 10. Jahrh., gibt also für diese Zeit das Vorkommen der Messstiftungen zu. Er hat aber (ebenso Dyobuniotes S. 156 f.) nicht gewusst, dass die handschriftliche Ueberlieferung der Homilie bis ins 9. Jahrh. zurückreicht.¹ Demnach waren die Messstiftungen sicher schon um 850 in Gebrauch, und es ist auch gar nicht so unwahrscheinlich, dass bereits Johannes von Damaskus hundert Jahre früher sie gekannt hat.

„Sodann aber konnte der Damascener die Legende von dem Papst Gregor und dem Kaiser Trajan (n. 16) noch nicht kennen“ (Langen S. 183). Es ist die bekannte Legende, dass Gregor I., da er sich einst auf den Strassen Roms erging und die herrlichen Bauten Trajans erblickte, von Mitleid bewegt für die Seele des Kaisers gebetet habe; Gott habe sein Flehen erhört, ihm aber befohlen, nicht mehr für Gottlose zu beten. Wenn es nun in unserer Schrift heisst, der ganze Orient und Occident bezeuge die Wahrheit dieser Begebenheit, so ist dies nach Langens Meinung ein sicheres Kennzeichen der Unechtheit. Die Legende, so führt er aus, „wird erst von dem Biographen des Papstes, Johannes Diakonus,² im 9. Jahrh. erwähnt, und zwar nicht als eine solche, deren Wahrheit der ganze Orient und Occident bezeuge, sondern die er von England her genommen. Auch sucht jener Biograph die den Römern noch fremde

¹ *Cod. Musei Brit. Add. 19390* f. 1—17 saec. 9 (vgl. *Catalogue of Ancient Manuscripts in the British Museum*. Part. I. London 1881. S. 13).

² *Vita Greg.* II, 44 (Migne *P. L.* 75, 105).

Erzählung von dem Verdachte der Heterodoxie zu reinigen. Er hebt hervor, der Papst habe für die Heiden nicht gebetet, sondern nur geweint; auch heisst es nicht, Trajan sei aus der Hölle in den Himmel versetzt, sondern nur, er sei von den Qualen in der Hölle befreit worden, dies aber könne durch die göttliche Barmherzigkeit an einem in der Hölle Befindlichen ebensowohl geschehen, als die dortigen Strafen sich durch die grössere oder geringere Härte unterschieden. Von allen diesen Entschuldigungen weiss unsere Schrift bereits nichts mehr; sie spricht ohne Scheu von dem Gebete Gregors für Trajan und lässt den Vorgang in der ganzen Kirche als durchaus unanständig bezeugt sein. Es unterliegt darum keinem Zweifel, dass ein Späterer als Johannes von Damaskus sie geschrieben hat.“

Wenn *Dyobuniotēs* S. 157 darauf erwidert, ein sicherer Beweis dafür, dass jene Erzählung vor dem 9. Jahrh. nicht bekannt gewesen sei, könne nicht erbracht werden, so wird diese Bemerkung schwerlich als ein ausreichendes Gegenargument anerkannt werden, da doch die beiden Angaben, der ganze Orient und Occident bezeuge jene Tatsache, und Johannes Diakonus habe sie nicht einmal in Rom vorgefunden, unvereinbar zu sein scheinen. Schwerer wiegt seine Wahrnehmung, dass zu der Zeit der Abfassung unserer Schrift der Friede zwischen der morgen- und abendländischen Kirche noch nicht verletzt¹ zu sein scheine (S. 157). Damit werden wir in die Zeit vor dem photianischen Schisma geführt. Es ist aber dem griechischen Gelehrten entgangen, dass für ein beträchtlich höheres Alter der Trajananedote mittlerweile ein vollkommen sicherer Beweis erbracht worden ist.

Der Papst Johann VIII. beauftragte im J. 873 den Diakon Johannes mit der Abfassung einer Biographie Gregors I., da der römischen Kirche eine solche mangelte, während, wie Johannes Diakonus in seiner Vorrede zu der Vita sagt, fremde Völker, sowohl die Angelsachsen als auch die Langobarden, ihre eigenen Lebensbeschreibungen des grossen Papstes besaßen. Johannes bemerkt auch, dass diese Viten selbst auf römischem Boden verbreitet

¹ Darauf deuten Wendungen hin wie n. 3: *ἡ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ ἀπὸ περᾶτων μέχρι περᾶτων ἀποστολικὴ καὶ καθολικὴ ἐκκλησία*, n. 16: *μάστις ἡ ἐξά πᾶσα καὶ ἐσπέριος*.

waren, aber wegen ihrer Kürze nicht als genügend betrachtet wurden. Die Vita der Langobarden ist nun keine andere, als die durch Paulus Diakonus (um 790) verfasste Gregorbiographie;¹ sie enthält in ihrer ursprünglichen Form die Legende von dem Kaiser Trajan nicht.² Hingegen lässt sich aus den Mitteilungen des Johannes Diakonus über seine Quellen entnehmen, dass er die Kapitel 41—44 des 2. Buches seiner Vita Gregorii, also auch die Erzählung von dem Kaiser Trajan, aus der angelsächsischen Vita des Papstes geschöpft hat.

Diese bis dahin verschollene Quellenschrift aus dem Kodex 567 von St. Gallen ans Licht gezogen zu haben, ist das Verdienst von Paul Ewald.³ Der betreffende Teil der Handschrift gehört dem Anfange des 9. Jahrh.s an. Alle von Johannes Diakonus der englischen Quelle entlehnten Wunderberichte finden sich hier und zwar in derselben Reihenfolge wieder. Der Verfasser schrieb in dem northumbrischen Kloster Streonshalch und war aller Wahrscheinlichkeit nach ein Mönch dieses Klosters. Die chronologisch bestimmbaren Notizen verweisen die Abfassung seiner Schrift mit Sicherheit vor 731, mit grosser Wahrscheinlichkeit in den Anfang des 8. Jahrh.s vor 713.

Während nun Johannes Diakonus von der Trajanlegende berichtet, dass sie in den angelsächsischen Kirchen beim Gottesdienste vorgelesen werde, bei den Römern hingegen keinen Glauben finde, führt die Vita von Streonshalch, sicher mit Recht, die Erzählung auf die Römer zurück: *Quidam quoque de nostris dicunt narratum a Romanis etc.* Die Anekdote war also zu Anfang des 8. Jahrh.s, sicher vor 731, wie in England so auch in Italien bekannt.

Welche Bedeutung die Entdeckung Ewalds für unsere Frage hat, ist weder von ihm noch, soweit ich sehe, von Anderen hervorgehoben worden. Es liegt aber auf der Hand, dass sie das schwerste Bedenken gegen die Abfassung der Schrift *Περί τῶν ἐν πίστει κειρομημένων* durch Johannes von Damaskus beseitigt hat. Die Legende von dem Kaiser Trajan konnte zu der Zeit des Damasceners schon

¹ H. Grisar, *Die Gregorbiographie des Paulus Diakonus in ihrer ursprünglichen Gestalt* (Zeitschrift für kath. Theologie 1887. S. 161).

² Ebd. S. 160.

³ P. Ewald, *Die älteste Biographie Gregors I. (Histor. Aufsätze, dem Andenken an G. Waitz gewidmet, Hannover 1886. S. 17—54).*

recht gut ihren Weg in den Orient gefunden haben und gläubig aufgenommen worden sein, so dass der Kirchenlehrer nicht ohne Grund sagen konnte: *μάρτυς ἢ ἐφ' ἅ πασα καὶ ἐσπέρσιος* (n. 16).

Da somit der schlimmste Anstoss, den die Abhandlung bereitet, aus dem Wege geräumt ist, so kann es sich nur darum handeln zu untersuchen, ob die sonst noch vorliegenden Bedenken gegen die Echtheit so schwer wiegen, dass sie das einhellige, bis in das 9. Jahrh. zurückreichende Zeugnis der Handschriften als trügerisch erweisen.

Ganz unerheblich ist der alte Einwurf, dass wegen der fabulae enormes (über Trajan u. s. w.), die in der Homilie enthalten seien, Johannes Damascenus nicht als der Verfasser betrachtet werden könne. Schon Bellarmin hat erwidert, dass man dem Kirchenvater bei aller Gelehrsamkeit und Klugheit ein gutes Mass von Leichtgläubigkeit zutrauen dürfe,¹ und Fabricius hat darauf hingewiesen, dass die sicher echten Reden über die Bilderverehrung mindestens ebenso fabelhafte Erzählungen enthalten.² Namentlich die in der 3. Rede mitgetheilten Legenden und Anekdoten sind ein vollgültiger Beweis dafür, dass Johannes ein Kind seiner Zeit war und den seltsamsten Wunderberichten Glauben schenkte.

Ebenso wenig vermag ich einen Gegensatz der Lehre zwischen der Homilie und den unzweifelhaften Schriften des Damasceners zu erblicken.

Bellarmin, Suarez u. a. legen besonderes Gewicht darauf, dass die in unserer Homilie vorgetragene Anschauungen über die Erlösung der Seelen bei der Hadesfahrt des Herrn und über die Möglichkeit, selbst den Verdammten noch Hülfe zu bringen, den Lehren des h. Johannes von Damaskus nicht entspreche. So bemerkt Bellarmin De purgatorio l. II cp. 8 zu der Behauptung des Homileten, ausser Trajan, der durch die Fürbitte Gregors, und

¹ R. Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis (de s. Joanne Damasc.)*: „quae narrationes falsae esse videntur et fabulis similiores quam historiae; sed fieri potest, ut sanctus Joannes Damascenus, quamvis alioqui doctus et prudens, istis narrationibus facile fidem habuerit neque de veritate earum investiganda sollicitus fuerit.“ Ihm stimmt hierin auch G. J. Vossius, *De historicis Graecis* II, 24 (ed. altera Lugd. Bat. 1651 p. 82) bei.

² J. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, ed. Harles T. IX p. 715.

der Heidin Falkonilla, die durch das Gebet der h. Thekla Befreiung erlangt haben, seien bei der Hadesfahrt zahlreiche Seelen der Ungläubigen durch Christus bekehrt und erlöst worden: „quod per se erroneum est et contrarium verbis Damasceni lib. 2 de fide c. 4, ubi dicit hominibus id esse mortem quod fuit angelis casus.“¹

Indes hinsichtlich der Hadesfahrt Christi befindet sich die Lehre unseres Homileten, wie auch *Dyobuniotes* S. 154 hervorhebt, in vollem Einklange mit jener des Damasceners: Christus hat in dem Hades den Ungläubigen gepredigt und denjenigen, die an ihn glaubten, das Heil gewährt. So lehrt Johannes Damascenus mit zahlreichen anderen Vätern besonders deutlich *De fide orth.* III, 29: *κάτεισιν εἰς ἄδην . . . ἢ ὡσπερ τοῖς ἐν γῆ εὐηγγελίσαστο εἰρήνην, αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν καὶ τοῖς μὲν πιστεύουσι γέγονεν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, τοῖς δὲ ἀπειθήσασιν ἀπιστίας ἔλεγχος* (vgl. *De imag.* I, 21; *Hom. in sabb. sanctum* n. 3. 22. 27). In voller Uebereinstimmung hiermit versichert der Homilet n. 13: *γένεγε πάντως ἐν τῷ ἄδῃ ἐξομολόγησις, ἐκείνων λέγω τῶν ἐκεῖ πιστευσάντων ἐν τῷ σωτηρίῳ τοῦ δεσπότου καθόδῳ . οὐ γὰρ ἀπλῶς ἔσωσε πάντας ὁ ζωοδότης, ἀλλ' ὡς εἶρηται κακεῖ τὸς πιστεύοντας.*

Hieraus ergibt sich auch schon, daß der von Bellarmin ins Feld geführte Grundsatz des Damasceners (*De fide orth.* II, 4: *μετὰ γὰρ τὴν ἔκπτωσιν οὐκ ἔστιν αὐτοῖς [τοῖς ἀγγέλοις] μετάνοια, ὡσπερ οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις μετὰ τὸν θάνατον*) nicht mit dieser Lehre von der Hadesfahrt im Widerspruch stehen kann; denn sonst würde man den Kirchenvater mit sich selbst in Widerspruch setzen. Unter der *μετάνοια* versteht er, wie die Parallele zu dem Falle der Engel zeigt, die reumütige Umkehr von einer schweren Versündigung. Eine solche Umkehr ist dem Menschen nach dem Tode ebensowenig möglich, wie dem Engel nach dem Falle. Aber um schwere Sünder handelt es sich auch gar nicht bei der Erlösung der abgeschiedenen Seelen aus dem Hades, sondern wie aus der wortreichen Darlegung des Homileten (n. 13) erhellt, um solche, die ein sündenreines Leben geführt haben und nur ohne ihr Verschulden noch nicht zum Glauben gelangt sind.

¹ Wie Bellarmin später über die Echtheit der Homilie urteilte, zeigt seine jüngere Schrift *De scriptoribus ecclesiasticis* (oben S. 375 Anm. 1).

Anders verhält es sich allerdings mit der Befreiung der Seele Trajans (n. 16). Trajan gehört zu den gottlosen Sündern (*ἀσεβεῖς*), und das Gebet Gregors ist gerade auf die Nachlassung seiner Sünden (*ὑπὲρ συγχωρήσεως ἁμαρτιῶν*) gerichtet. Aber der Homilet gibt deutlich genug zu verstehen, dass die Nichtbefreiung der Sünder nach dem Tode als die feststehende Regel zu gelten hat, die nur durch die ausserordentliche Gunst Gottes gegen Gregor einmal durchbrochen worden ist: untersagt doch Gott dem Papste, fernerhin *ὑπὲρ ἀσεβῶν* zu beten, und stellt der Homilet n. 21 es als ganz zweifellos hin, dass der unbussfertige Sünder nach dem Tode nicht mehr auf Rettung hoffen dürfe (vgl. auch n. 25). Hier liegt also kein Gegensatz der Lehre vor, der uns nötigte, die Rede „über die im Glauben Entschlafenen“ einem anderen Autor als dem Damascener zuzuschreiben.

Für unvereinbar hält man auch die Stellung des h. Johannes und unseres Homileten zu der Lehre von dem besonderen Gerichte nach dem Tode: Jener lasse das Gericht alsbald dem Tode folgen, dieser kenne nur das Endgericht. *Dyobuniotes* findet hingegen beide in bester Uebereinstimmung, da sie gleicherweise Gericht und Vergeltung erst bei der zweiten Ankunft Christi eintreten lassen; sie setzen zwei Stadien nach dem Tode voraus, den Zustand der vom Leibe getrennten Seele, die sich bis zu der zweiten Parusie im Himmel (!) aufhalte, und den Zustand nach der Auferstehung des Leibes, auf die die Strafe und die endliche Vergeltung folge (S. 155). — Wie wenig diese Darstellung der Wirklichkeit entspricht, zeigt folgende Stelle aus der Rede über die im Glauben Entschlafenen: „Die von Gott erleuchteten Männer behaupten, dass bei dem letzten Atemzuge (*ἐν τῇ ὑστάτῃ πνοῇ*) die Werke der Menschen wie auf einer Wage geprüft werden; und wenn die rechte Schale die andere überwiegen wird, so ist es klar, dass der Betreffende unter den Engeln zur Rechten Erquickung finden wird; wenn aber beide gleich sind, so siegt jedenfalls die Güte Gottes; aber auch dann, sagen die Gottesgelehrten, wenn die Schale ein wenig zur Linken sich neigen wird, auch dann wird das Erbarmen Gottes das Fehlende ersetzen. Siehe da die drei göttlichen Urtheilssprüche des Herrn: der erste ist gerecht, der zweite gnädig, der dritte mehr als gütig (*ὑπεράγαθος*). Dann der vierte von ihnen,

wenn die bösen Werke stark überwiegen: wehe mir, Brüder, auch dieser ist ganz gerecht, indem er den Verdammten vollkommen Gerechtes ankündigt“ (n. 25). Deutlicher kann das im Augenblicke des Todes stattfindende besondere Gericht nicht bezeugt werden. — Aus den unzweifelhaften Schriften des Damasceners ist aber jene Stelle heranzuziehen, wonach der Tod für den Menschen dasselbe bedeutet, wie der Fall für den Engel, dass also im Augenblicke des Todes die unwiderrufliche Entscheidung über sein jenseitiges Loos fällt (De fid. orth. II, 5). Wenn Johannes die Auferstehung des Leibes damit begründet, dass die guten und die schlechten Werke der Seele und dem Leibe gemeinsam seien und es somit der göttlichen Vorsehung entspreche, auch dem Leibe zu vergelten (ib. IV, 27), so liegt hierin doch gewiss nicht die Lehre, die Dyobuniotes darin gefunden hat (S. 155), dass vor der Auferstehung auch die Seele noch keinen Lohn empfangen habe und keine Strafe erleide. Wir sehen also auch hier keinen Widerspruch zwischen Johannes Damascenus und dem Verfasser der Homilie über die Entschlafenen.

Ein offener Widerspruch ist darin gefunden worden, dass der Homilet (n. 3) das 2. Makkabäerbuch als *θεία γραφή* zitiert, während Johannes (De fide orth. IV, 17) es von dem Kanon des Alten Testaments ausschliesst. Schon L. Nogarola hat in der Vorrede zu seiner dem Papste Klemens VII. gewidmeten Uebersetzung unserer Homilie (Verona 1532) auf diese Schwierigkeit hingewiesen, ohne sie zu lösen; er begnügte sich, die Aehnlichkeit des Stiles dieser Rede *De iis qui in fide dormierunt* mit jenem des Hauptwerkes *De fide orthodoxa* hervorzuheben. Richtiger und eine wirkliche Beseitigung des Bedenkens wäre es gewesen, zu betonen, dass Johannes auch die Bücher der Weisheit, Jesus Sirach und Baruch, die er gleichfalls von dem Kanon ausschliesst, wiederholt als *θεία γραφή* oder als *λόγιον* anführt (vgl. L a n g e n S. 126 ff.).

Eine weitere Schwierigkeit, die m. W. bisher noch nicht geltend gemacht wurde, liegt darin, dass der Homilet dem Papste Gregor d. Gr. den Beinamen *ὁ Διάλογος* beilegt.¹ Diese Benennung

¹ n. 16: *Γρηγόριος οὖν ὁ Διάλογος, ὁ τῆς προεσβυτέρας Ῥώμης ἐπίσκοπος*. Die Worte *ὁ Διάλογος* finden sich auch in der ältesten Hs *cod. Mus. Brit. Add. 19390* saec. 9.

rührt ohne Zweifel daher, dass das Werk Gregors Dialogorum II. 4 mit seinen Wundererzählungen sich der allergrössten Beliebtheit erfreute. Man wird nun ohne Weiteres annehmen dürfen, dass der bei den Lateinern nicht übliche Beiname erst aufgekommen ist, als die Dialoge ins Griechische übertragen worden waren. Diese Uebersetzung ist, wie Photius (Bibl. cod. 232) berichtet, 165 Jahre nach der Abfassung des Originalwerkes (593–594) durch den Papst Zacharias angefertigt worden.¹ Hat aber erst dieser Papst (741–752) die Dialoge den Griechen zugänglich gemacht, dann hält es schwer zu glauben, dass das Epitheton *ὁ Διάλογος* bereits den Zuhörern des Damasceners, der nach der gewöhnlichen Annahme um 754 starb, bekannt und geläufig gewesen ist. In den ersten 2–3 Jahrhunderten nach Johannes von Damaskus ist der Beiname nirgends nachzuweisen. — Man darf jedoch dieser Schwierigkeit wohl entgegenhalten, dass die Angabe des Photius, wie die falsche Zahl 165 beweist, ungenau und deshalb vielleicht auch nicht im strengen Sinne so zu erklären ist, als habe Zacharias erst als Papst die Dialoge übersetzt. Aber auch wenn wir letzteres annehmen, ist die Entstehung des Beinamens gerade in der Zeit des Damasceners keineswegs unwahrscheinlich. Es ist zu bedenken, dass die beiden unmittelbaren Vorgänger des Papstes Zacharias Gregor hiessen (Gregor II. und Gregor III.). Darum ist es ganz erklärlich, dass man gerade damals das Bedürfnis fühlte, den Verfasser der Dialoge von den beiden gleichnamigen zeitgenössischen Päpsten durch einen charakteristischen Beinamen zu unterscheiden. Je mehr die Erinnerung an Gregor II. und Gregor III. im Laufe der folgenden Jahrzehnte verblasste, desto geringer musste das Bedürfnis nach einer solchen Unterscheidung werden.

Es bleiben noch jene Bedenken, zu denen gewisse formelle Eigenschaften der Homilie Anlass gegeben haben. Während *Nogarola* (s. oben S. 378) aus der Aehnlichkeit des Stiles mit dem Werke *De fide orthodoxa* die Identität des Verfassers erkennen zu können glaubte, fand Leo Allatius in dieser Beziehung den schärfsten Gegensatz. Sein Urteil über den Homileten könnte kaum abfälliger sein: „Levis est in primis ac nugax hic auctor, qui de

¹ Dieselbe Angabe macht, in Abhängigkeit von Photius, das der griechischen Uebersetzung vorausgehende Proömium eines Anonymus (Migne P. L. 77, 149).

gravissimis rebus agens quasi per saturam ludens carmine et prosa nullo dicendi fine orationem omnem infarcit. Dictio illi ac modus, si recte consideres, vilis, et e trivio hiulca, languida, affectata, puerilis et a Damascenica mirum quantum diversa: quae licet oratoriis flosculis et accurata exponendi forma non luxuriet, fluit tamen inoffensa, sui facilitate decora, contentu gravis, sententiarum pondere clara, severa, aequalis, divina.“¹ Fr. Combefis bezeichnet hinwieder das Urteil des Allatius als zu scharf: „Saliva Allatio quam mihi subtilior, ut non tanta quanta ille vitia deprehendam;“² er lässt sich durch die stilistischen Schwächen nicht in seiner Ueberzeugung von der Echtheit der Rede irre machen. Langen hält sie zwar für unecht, aber nicht wegen des Stils: „Stil und Darstellungsweise dürften sich schwerlich mit voller Sicherheit als nicht-damascenisch nachweisen lassen“ (S. 182). Aber selbst Allatius scheint seiner eigenen Argumentation kein entscheidendes Gewicht beizulegen, da er in seinem jüngeren Werke *De libris apocryphis*, wo er von den Schriften des Damasceners handelt, zwar die obigen scharfen Sätze wiederholt, aber unmittelbar vorher erklärt: „An vero oratio illa [de defunctis] Damasceni sit, frustra in re incerta quaerimus.“³

Mit der Frage nach dem Stile hängt der Einwurf enge zusammen, dass der in n. 13 unserer Homilie eingeschaltete „poëtische“ Exkurs über die Erlösung der abgeschiedenen Seelen bei der Hadesfahrt des Herrn unmöglich Johannes von Damaskus zum Verfasser haben könne. Johannes wird als einer der grössten Kirchenlieddichter der griechischen Kirche gerühmt.⁴ Seine Stärke liegt allerdings weniger in der Wärme des Empfindens und in der Klarheit des Ausdrucks als in der kunstvollen Technik des Aufbaus. Er hat seine „Kanones“ in jambischen Trimetern verfasst, aber so, dass er nicht nur den Regeln des rhythmischen Versbaus entsprach, sondern

¹ L. Allatius, *De libris ecclesiasticis Graecorum* (wiederholt in seiner Schrift *De libris apocryphis* n. XXXIII bei Migne *P. G.* 94, 145).

² Fr. Combefis, *Bibliotheca concionatoria* zum 2. November (zitiert von Lequien, *Dissert. Damascen. Diss. V* bei Migne *P. G.* 94, 350).

³ Bei Migne *P. G.* 94, 144.

⁴ K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*² S. 674 ff. A. Heisenberg, *Nicephori Blemmydae Curriculum vitae et carmina*. Lips. 1896 p. XCVIII ff.

gleichzeitig auch das Prinzip der Silbenquantität aufs Sorgfältigste beobachtete und dazu noch einer komplizierten Akrostichik sich bediente. Von all dieser Kunst zeigen uns die 89 Verse in der Rede „Ueber die im Glauben Entschlafenen“ blutwenig: sie sind zwar auch jambische Trimeter, aber voll zahlreicher Verstösse gegen die Rhythmik; das Prinzip der Quantität ist ganz fallen gelassen, auch von einer Akrostichik ist nichts zu erblicken, selbst die Zahl der Silben ist mitunter mangelhaft. Nicht ohne Grund sagt Allatius: „Versus Damasceni, cum alias elegantissimi sint selectis semper verbis nitidi, quantitate syllabarum semper commodi, erroribus semper innoxii: hi qui in isto sermone leguntur, si numerum tantum syllabarum demas, semper incompti ac rustici, in ipsa deformitate conformes.“¹ Dyobunioes (S. 155 f.) sucht dem Kirchenlehrer die Verantwortung für diese schlechten Verse durch die Annahme zu erleichtern, er habe wohl nur das Gedicht eines andern zu jener Zeit bekannten Poëten als Beweisstelle für seine in n. 13 ausgesprochenen Meinungen zitiert. Combefis a. a. O. möchte die Jamben als eine Art Grabgesang betrachten; bei Liedern dieser Art achteten die Griechen weniger auf die Form, sondern überliessen sich mehr einem freieren Ausdruck ihrer Empfindungen (z. B. Michael Synkellos in der Predigt auf die h. Engel). Langen (S. 182) begnügt sich zu bemerken, dass die fraglichen Verse ihn nicht bestimmen würden, die Rede für unecht zu halten.

Die Verschiedenheit der ganzen Darstellungsweise und besonders des poetischen Ergusses von den echten Leistungen des Damasceners ist in der Tat eine auffallend grosse; sie erlaubt m. E. nicht, die Homilie mit Sicherheit als echt zu betrachten. Manches erklärt sich aber durch die Eigenart des Vorwurfes, so ganz verschieden von den sonstigen Themen des Kirchenvaters, und durch die vorwiegend praktische Abzweckung. Auch kann man, wie Langen S. 182 mit Recht bemerkt, sogar Mancherlei zu Gunsten der Echtheit anführen: „Die Wendung z. B. (n. 2), dass der Teufel wieder versuche, eine falsche Lehre aufzubringen, ist die gewöhnliche Einleitung des Damasceners bei seiner Polemik. Auch die benützte Litteratur (der falsche Dionysius vom Areopag, die

¹ L. c. p. 145.

Gregore von Nazianz und von Nyssa, Chrysostomus u. s. w.) ist die, auf welche sonst der Damascener sich stützt.“ Man kann beifügen, dass die einzige Predigt des h. Johannes, in der er eine längere praktische Nutzenanwendung macht, die Predigt *In sabbatum sanctum* (die auch das Thema der Hadesfahrt behandelt), in ihrer kräftigen Mahnung zur Nächstenliebe und in deren Begründung eine bemerkenswerte Analogie zu unserer Predigt *De iis qui in fide dormierunt* bietet. Wenn Johannes dort Gott sprechen lässt: Ἐπὶ οὐδενὶ γὰρ ὡς ἔλεω ὁ συμπαθῆς θεραπεύομαι · οὐδὲν ἀρπάζειν τὴν ἐμὴν καρδίαν οἶδεν ἢ ἔλεος (n. 35 Migne 96, 640 C), so heisst es hier: Τοῦτο γὰρ μᾶλλον τέρπει καὶ κατευφραίνεται τὸν φιλοκτίσμονα κύριον, τὸ σπεύδειν ἕναστον εἰς τὴν τοῦ πέλους βοήθειαν · τοῦτο καὶ θέλει ὁ ἐλεήμων καὶ βούλεται, ἵνα ὑπ' ἀλλήλων οἱ πάντες ἐδεργετώμεθα (n. 15, vgl. n. 8). Auch der Hinweis auf Matth. 25, 34, die Wendung σπεύσωμεν τοίνυν ὅση δύναμις in der Adhortatio ist beiden Reden gemeinsam (In sabb. s. n. 34, vgl. mit De iis qui in fide dormierunt n. 29. 33). Und da nun vor allem die äussere Bezeugung so günstig ist, da die zahlreichen Handschriften, deren älteste noch dem 9. Jahrh. angehört, einhellig Johannes von Damaskus als den Verfasser bezeichnen, da auch alle litterarischen Zeugen, deren frühester Philippus Solitarius zu sein scheint, ihm die Homilie beilegen, so werden wir trotz der erwähnten formellen Differenzen ihn mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit als den Autor betrachten dürfen.