Die Schule des Hierotheus

Autor(en): **Langen, J.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **1 (1893)**

Heft 4

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-403267

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DIE SCHULE DES HIEROTHEUS.

Kein Erzeugnis des christlichen Altertums ist von so vielen Geheimnissen umgeben, wie die Schriften des sog. *Dionysius vom Areopag*. Gleich einer ägyptischen Sphynx hat der Geist dieser seltsamen Werke Jahrhunderten Rätsel zu lösen gegeben, und der Schleier ist immer noch nicht gelüftet. Fremdartig muten Inhalt und Form auch den Kenner der altkirchlichen Bücher an. Fast meint man, Saul unter den Propheten zu begegnen, und doch redet der Verfasser eine Sprache wie aus höherer Welt. Seine Ausdrucksweise wie seine Gedanken sind nicht die der Väter, wenn er auch, wie wir sehen werden, einige seiner Hauptideen dem freilich stark platonisierenden Klemens von Alexandrien entnahm. Aber den Glauben und das Leben der Kirche vertritt er mit einer Sicherheit und einer Würde, als wäre er mit besonderer Offenbarung begnadigt. Die einem Kirchenvater nach sonstiger Erfahrung unvermeidliche Polemik verschmäht er: gleich der Schönheit soll die Wahrheit siegen durch ihr blosses Erscheinen. Wie mit geschlossenem Visier schreitet er einsam durch die Geschichte der kirchlichen Litteratur, und dabei beruft er sich auf seinen Lehrer Hierotheus wie auf ein Orakel, und auf die uralte Tradition einer Schule — Autoritäten, die niemand kennt. Heftig umstritten bei ihrem ersten Bekanntwerden in weitern Kreisen, von den Monophysiten für den von dem Apostel Paulus zu Athen bekehrten Areopagiten erklärt, ward *Dionysius* — so nennt sich der rätselhafte Verfasser selbst — von den Katholiken im Orient anfangs zurückgewiesen, bis nach seiner Einführung ins Abendland im 9. Jahrhundert die Glanzperiode seiner Autorität begann. Hier wurde er die Quelle der Mystik, und unter dem falschen Namen

des Areopagiten zur Würde eines unmittelbaren Apostelschülers erhoben, eine unantastbare Autorität für die Scholastiker. Die Kritik hat seit dem 15. Jahrhundert den Areopagiten entlarvt, und heute kann nur noch die Frage sein, wer ihm die Larve vorgebunden, er selbst oder die Monophysiten des 6. Jahrhunderts. In Wirklichkeit herrscht über diese Frage noch immer Streit: war Dionysius ein Betrüger, wie man nach moderner, nicht recht zutreffender Ausdrucksweise zu sagen pflegt, oder haben die Monophysiten ihm zuerst, um einige seiner Aussprüche erfolgreicher zu verwenden, eine von ihm selbst nicht fingierte historische Stellung und Autorität verliehen?

Aber mit der Beantwortung dieser Frage ist das Dunkel noch nicht gelichtet, welches auf diesen merkwürdigen Schriften lagert. Dem Zeitalter und nach Möglichkeit der Person des Verfassers ist noch nachzuspüren und klarzustellen, was diese eigenartige Behandlung der christlichen Theologie bezweckt, worin sie gründet, und wie es kam, dass sie, im Orient fast ohne Erfolg, während des Mittelalters im Abendlande so reichlich verwertet wurde.

§ 1.

Dionysius weder der Paulusschüler noch ein Pseudonymus.

1. Dass der Paulusschüler vom Areopag die bekannten Schriften (über die himmlische Hierarchie; über die kirchliche Hierarchie; über die göttlichen Namen; mystische Theologie; zehn Briefe) nicht verfasst habe, steht bei allen Kundigen fest. Es wäre kein Wort darüber zu verlieren, wenn nicht gerade in unserer Zeit, in welcher man zu bestimmten kirchlichen Zwecken selbst die sichersten Erkenntnisse zu verdunkeln und womöglich ganz auszulöschen strebt, auch der Versuch gewagt worden wäre, den Areopagiten in einen Besitz einzuweisen, den er, wie wir sehen werden, nie beansprucht hat. Als Zeichen dieser Zeit erschien: „Areopagitica. Die Schriften des h. Dionysius v. Areopag. Eine Verteidigung ihrer Echtheit von Dr. *Ceslaus M. Schneider*. Regensburg, Manz, 1884.“ Und schon hat *Stöckl*, Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891, S. 384 ff., diese Leistung zu verwerten versucht mit dem salomonischen Schiedsspruch, dass

er die Frage nach der Abfassung jener Schriften durch den Areopagiten „in der Schwebe lassen wolle“. Schwebt die Frage einmal, so gilt es nicht mehr für wissenschaftlich unanständig, sich zu entscheiden, wie es beliebt. Im Ernst kann hier von einer Frage nicht mehr die Rede sein. Lehre, Disciplin, Liturgie, Verfassung, wie sie bei Dionysius erscheinen, weisen auf ein weit späteres als das apostolische Zeitalter hin. Es gehört nicht weniger als eine völlige Verkehrung der gesamten innern Kirchengeschichte dazu, die „Echtheit“ der Schriften in jenem Sinne zu verteidigen. Aber gerade diese Revolution ist es, welche Schneider nach eigenem Geständnis bezweckt; auch hier soll das Dogma die Geschichte überwinden. „Geht man von der Voraussetzung aus,“ sagt er S. 279, „im apostolischen Jahrhundert habe bereits *unsere* katholische Kirche bestanden mit ihren Dogmen, mit ihrer Jurisdiktion, mit ihrem Kult; hält man es für möglich, dass der katholische Christ von heute in der damaligen Predigt, im damaligen öffentlichen Gottesdienste *seine* Kirche wiedererkennen würde, und nicht bloss das Wrack eines gewissen Christentums oder die unbestimmten Materialien zu einem solchen, dann bieten die areopagitischen Werke wenig Schwierigkeiten.“ Wir meinen: noch „Schwierigkeiten“ genug; denn die Kirche dieser Werke, obwohl schon weit von den apostolischen Anfängen des Neuen Testaments verschieden, ist noch lange nicht die Kirche der päpstlichen Unfehlbarkeit. Aber mit seinen notorisch unrichtigen Voraussetzungen schliesst sich der Verfasser selbst in den Augen aller wissenschaftlich gebildeten Katholiken von dem Kreise kundiger Beurteiler solcher litterarhistorischen Fragen aus.

2. Die Erkenntnis der neuern Zeit, dass der Verfasser unserer Werke nicht der Paulusschüler sei, führte leicht zu der Annahme einer Unterschiebung. Scheint es doch, als ob er an manchen Stellen sich für denselben ausgeben wolle und eben hierdurch die frühern Jahrhunderte irregeführt habe. So bürgerte sich im Gegensatz zu der hohen Verehrung, welche das Mittelalter dem Urheber widmete, bald die Ansicht ein, man habe es mit einem litterarischen Fälscher aus dem Ende des 5. oder dem Anfang des 6. Jahrhunderts zu thun. Dass auch diese noch immer gangbare Meinung irrig sei, hat *Hipler* bereits vor 30 Jahren überzeugend nachgewiesen, leider ohne

in weitern Kreisen Anklang zu finden.[1] Freilich scheint er den Erfolg seines Versuches selbst vereitelt zu haben, indem er mehr zu beweisen dachte, als er konnte und musste. Da er jede Spur apostolischer Zeitgenossenschaft in den Schriften zu verwischen trachtete, wurde sein Unternehmen fast wie ein Versuch des Echtheitsbeweises keiner Beachtung wert gefunden. Noch auffallender aber erscheint, dass man dem vorgeblichen Fälscher die Gedankenlosigkeit zutraute, von alter Tradition zu reden, die zwischen den Aposteln und ihm, dem Apostelschüler, liegen sollte. Dieser Umstand allein beweist, dass *Hipler* den richtigen Weg betreten hatte, wenn er ihn auch zu konsequent verfolgte und darum das richtige Ziel, welches abseits lag, verfehlte.

Wir stimmen also *Hipler* darin zu, dass Dionysius nicht im entferntesten daran dachte, sich für den Areopagiten auszugeben. Coel. hier. II, 3 beruft er sich auf die „geheime und priesterliche Tradition", unter welcher er die der Vergangenheit angehörende Lehre des Alten und Neuen Testaments versteht (ἡ κρυφία καὶ ἡ ἱερατικὴ παράδοσις ὑφηγήσατο). Ähnlich II, 5; V, 1; VI, 1. Sodann erwähnt er als seine Quelle seinen Lehrer (ἱεροτελεστής, καθηγεμών) Hierotheus, der seinerseits wieder aus der h. Schrift geschöpft habe (C. h. VI, 2; Eccl. hier. II, 1; III, 1). Auch die Lehre von der kirchlichen Hierarchie beruht ihm auf alter Überlieferung (Eccl. hier. I, 3), die er (I, 4. 5) in die biblische und mündliche zerlegt, in welche die Lehrer seiner Zeitgenossen eingeweiht worden seien. Die kirchlichen Lehrer haben die Salbung bereits vielfach in mystischen Ausführungen geschildert (E. h. IV, 3, 3); die Totenliturgie beruht auf der bis zu uns fortgepflanzten (εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσα) Überlieferung (E. h. VII, 3, 6); über die Kindertaufe halten wir fest, was unsere Lehrer, von der *alten* Überlieferung (ἀρχαία παράδοσις) unterwiesen, uns überbrachten (E. h. VII, 3, 11). Desgleichen haben, der Schrift entsprechend, in geheimer Tradition die Lehrer über das Wesen der Gottheit gehandelt (Div. nom. I, 4). Sein

---

[1]) Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften. Regensburg 1861. — In Kürze wiederholt im Kirch.-Lex. v. Wetzer u. Welte, 2. Aufl., Art. „Dion." 1883. — Das Ergebnis wurde im wesentlichen anerkannt von *Möller* in Herzogs Realencykl., 2. Aufl., Art. „Dion.", besonders aber von *Dräseke*, Gesammelte patrist. Untersuchungen, Altona u. Leipzig 1889, S. 25 ff.

Lehrer Hierotheus schöpfte seine in seinen „theologischen Elementen“ (*θεολογικαὶ στοιχειώσεις*) niedergelegte Christologie aus der Überlieferung, der h. Schrift und den ihm selbst zu teil gewordenen Ekstasen (D. n. II, 9). Wenn er ferner den ersten Korintherbrief citiert als von „unserm und des Lehrers (Hierotheus) gemeinsamem Führer (*χειραγωγός*) (D. n. II, 11) oder Sonne“ (D. n. VII, 1), so schliesst er sich damit ausdrücklich von den unmittelbaren Schülern Pauli aus und bezeichnet nur allgemein seine Schultradition als wesentlich paulinisch. Was er (D. n. V, 9) von der uneigentlichen Redeweise „des Philosophen Klemens“ sagt, kann sich nur auf Klemens v. Alexandrien beziehen.[1] Ep. VIII, 4 endlich redet Dionysius bei der Aufzählung der hierarchischen Stufen als der höchsten Stufe von den Aposteln und ihren Nachfolgern, d. i. den Patriarchen.

Es leuchtet ein, dass so niemand schreibt, der sich für einen unmittelbaren Schüler Pauli ausgeben will. Wie nahe hätte es ausserdem Dionysius gelegen, wenn er die Rolle des Areopagiten spielen wollte, durch Erinnerungen an seine vorgebliche Vergangenheit oder an das, was die Apostelgeschichte über Paulus in Athen erzählt, sich als solchen einzuführen.[2] Davon findet sich keine Spur.

Freilich hat man seit dem 15. Jahrhundert eine Reihe von Stellen namhaft gemacht, in welchen der Verfasser sich unzweideutig zum Zeitgenossen der Apostel erheben soll; Äusserungen, die also im grellsten Widerspruch zu den eben angeführten stehen würden, in denen er ebenso unzweideutig das Gegenteil bekundet. Diesen auffallenden Widerspruch zu lösen, hat *Hipler* den Versuch gemacht, jenen Stellen einen andern Sinn unterzulegen, als sie auf den ersten Blick besitzen. Dieser Versuch ist bei allem Scharfsinn zu gekünstelt, als dass er hätte überzeugen können. Die Ablehnung desselben legt aber natürlicherweise die Pflicht auf, einen andern Weg zur Lösung jenes Widerspruches zu bahnen.

---

[1] Vgl. *Hipler*, a. a. O., S. 14 f. Wir fügen noch bei, dass, wie wir später zeigen werden, D. mehrere seiner Hauptlehren aus Klemens v. Alexandrien geschöpft hat.

[2] Schon *Maximus* (in C. h. XV, 8; D. n. § 1) behauptete ohne allen Grund, D. nenne sich selbst Areopagit. Er hatte dabei nur die von dem Verfasser selbst nicht herrührende Überschrift der Bücher im Auge.

Die erste verdächtige Äusserung steht D. n. III, 2, wo Dionysius seinen Lehrer Hierotheus preist und sagt, *nach dem göttlichen Paulus* sei er durch seine Worte unterrichtet worden. Schon in dieser Bemerkung konnte man einen Hinweis auf seine Bekehrung durch Paulus erblicken. Da indes der Verfasser von den Schriften des Hierotheus redet, welche seine eigenen überflüssig erscheinen lassen könnten, liegt es nahe, wie an den andern erwähnten Stellen, an denen er den ersten Korintherbrief citiert, auch hier an die Belehrung durch die paulinischen Briefe zu denken.[1] Eher aber möchten wir die paar Worte *μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον* für eingeschoben halten, weil eine Erwähnung Pauli oder seiner Briefe in diesem Zusammenhange gar nicht begründet ist. Dies um so mehr, als einige Zeilen weiter uns eine Interpolation begegnet, die offenbar den Zweck verfolgte, Dionysius zum Zeitgenossen der Apostel zu stempeln.

Der Verfasser entschuldigt nämlich in diesem Kapitel sein Unternehmen, theologische Schriften zu verfassen, während doch sein Lehrer Hierotheus bereits so vollendet über alles geschrieben habe. Er erklärt jedoch, ihn nicht wiederholen, sondern nur den noch weniger Einsichtigen mundgerecht machen zu wollen, was jener für die Vollkommenen auseinandergesetzt. Dabei ergeht er sich in Lobpreisungen des Hierotheus, dessen Schriften er gleichsam eine zweite Offenbarung nennt (*ὥσπερ τινὰ δεύτερα λόγια*), die sich gleich an die Bibel anschliesse. Durch hochgradige Ekstasen sei er ausgezeichnet worden. Unter allen h. Lehrern habe er darum auch in den Augen der Bischöfe nach den Aposteln den ersten Rang eingenommen. In diesen Passus ist (schon stilistisch höchst auffallend) die viel besprochene Reminiscenz eingeschoben, welche, freilich wieder infolge neuen Missverständnisses, der Legende von der Himmelfahrt Marias einen scheinbaren Halt geben sollte. Es wird eingeschaltet, dass er (Dionysius), Hierotheus und viele Brüder zusammengekommen seien zur Schau des Leben verleihenden und Gott umschliessenden (*τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου*) Leibes; es seien auch dabei gewesen der Gottesbruder Jakobus und Petrus, die oberste und älteste Spitze der

[1] Die von *Hipler* S. 28 festgehaltene Möglichkeit, dass hier ein anderer als der Apostel Namens Paulus gemeint sein könnte, halten wir für ausgeschlossen.

Inspirierten (*θεολόγοι*)[1]; nach der Schau habe man beschlossen, dass alle Bischöfe nach Kräften die allmächtige Güte der göttlichen Schwäche (in der Menschwerdung) preisen sollten. Nach diesem Einschiebsel wird fortgefahren: nach den Inspirierten (*θεολόγοι*), d. i. den Aposteln, habe Hierotheus sich vor allen Lehrern ausgezeichnet, ganz ausser sich, in vollkommenster Ekstase, von dem Inhalt seiner Rede hingerissen (*τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων*), von allen, die ihn gekannt oder nicht gekannt, für einen Gottbegeisterten, für einen göttlichen Seher (*θεῖος ὑμνολόγος*) gehalten.

Zunächst stellen wir fest, dass in jener den Satz unterbrechenden Parenthese von Maria keine Rede ist, sondern von dem Leibe Christi[2], und dass die Versammlung des Jakobus, Petrus und der vielen Brüder zur Schau und Lobpreisung dieses Leibes lebhaft an die Erscheinungen des Auferstandenen erinnert, von welchen Paulus (1. Kor. 15, 5 ff.) berichtet.[3] Ob

---

[1] *θεολόγος* bedeutet nach dem (hier imitierten) stehenden Sprachgebrauch des D. „inspiriert", hier also die Apostel, deren Haupt Petrus war. Dagegen spricht nicht, wie *Hipler* S. 58 zu zeigen sich bemüht, dass Johannes als „Theolog" *κατ᾽ ἐξοχήν* bezeichnet zu werden pflegte. Dies geschah nach einem ganz andern Sprachgebrauch.

[2] Wir erwähnen beiläufig, dass auch *Gregor v. Nyssa* or. cat. c. 37 den Leib Christi *ἡ θεοδόχος ἐκείνου σάρξ* nennt. Bei der Erörterung über die Bedeutung von *θεοδόχος* hat *Hipler* S. 71 f. diese Stelle nicht berücksichtigt.

[3] *Hipler* S. 48 ff. sucht zu beweisen, dass es sich hier um eine im 4. Jahrhundert stattgefundene Wallfahrt nach Jerusalem handle, welche Hierotheus mit dem Patriarchen Petrus und dem Bruder Jakobus unternommen habe zur Verehrung des h. Kreuzes. Zu diesem Zwecke will er statt des „Gott aufnehmenden Leibes (*σῶμα*)" lesen „das Gott aufnehmende Zeichen (*σῆμα*), d. h. das Kreuz", weil man seit dem 9. Jahrhundert die Stelle auf einen Besuch des „Grabes" Christi bezogen habe; ferner die Bezeichnung des Jakobus als *ἀδελφόθεος* (was, freilich eine fehlerhafte Wortbildung, aber auch sonst für „Gottesbruder" vorkommt) verändern in *ἀδελφός;* wie wir bereits bemerkten, dem Worte *θεολόγος* eine D. fremdartige Bedeutung beilegen und dadurch Petrus aus dem Apostel in einen Patriarchen verwandeln, der mit dem „Bruder" Jakobus erschienen sei — Gewaltthätigkeiten, die namentlich durch ihre Häufung gerichtet werden. Die Wiederholung der *Hipler*schen Ausführungen bei *Dräseke* a. a. O., S. 32 ff., hat dieselben nicht wahrscheinlicher zu machen vermocht. — Noch sonderbarer ist die Vermutung *Skworzows,* Patrol. Untersuchungen, Leipzig 1875, S. 148, in jener Versammlung von Theologen die Synode von Bostra zu erblicken, auf welcher Origenes den Beryllus widerlegte. Abgesehen von allem andern, wird diese seltsame Meinung schon hinfällig durch die Unrichtigkeit der Identifizierung des Hierotheus mit Origenes, von der später die Rede sein wird. — Endlich müssen

die Parenthese nach dieser Deutung noch einen andern (dogmatischen) Zweck verfolgt, als den, Dionysius zum Zeitgenossen der Apostel zu machen, wird später erörtert werden. Einstweilen handelt es sich darum zu zeigen, dass sie nicht bloss eine Parenthese, sondern auch eine spätere Interpolation ist. Dass sie mit ihrer Erzählung in unnatürlicher Weise den Satz zerreisst, wurde bereits angedeutet. Aber noch auffallender erscheint sie mit ihrem den Zusammenhang störenden Inhalt. Nur von den hervorragenden litterarischen Leistungen seines „göttlichen Lehrers" redet der Verfasser, „der auch bei den gottbegeisterten Bischöfen (—) über alle andern h. Lehrer nach den ‚Theologen', d. i. den Aposteln, hervorragte, ganz ausser sich, in vollkommenster Ekstase" u. s. w. Der Gebrauch der bei Dionysius stehenden Wortbildungen von ὑμνεῖν in dem Sinne von „preisen" veranlasste an Hymnengesang zu denken und die hervorragende Leistung des Hierotheus auf einen bestimmten Fall zu beziehen, den nun der Interpolator fingierte. Die von dem Zusammenhang geforderte Bevorzugung des Hierotheus vor allen Lehrern, die Apostel ausgenommen, in den Augen der Bischöfe wurde verwischt zu gunsten der einen nichtssagenden Leistung bei der Erscheinung des Auferstandenen. Diese Korrumpierung des Zusammenhanges hatte aber dann zur Folge, dass der Interpolator am Schlusse des Kapitels noch beifügte: „Und was sollte ich dir wohl über das dort Theologisierte sagen? Denn wenn ich mich recht erinnere, habe ich oft von dir auch einiges von jenen gottbegeisterten Hymnen vernommen; so eifrig bist du, nicht obenhin das Göttliche zu verfolgen." Auch diese Sätze halten wir für eingeschoben, weil sie den Zusammenhang, die Charakteristik des Hierotheus nämlich, unterbrechen. Daran, dass dieser allgemein für einen gottbegeisterten Seher gehalten worden, schliesst sich ganz naturgemäss der Anfang des folgenden Kapitels an: „Aber damit wir jenes Mystische und der Menge nicht Mitteilbare, dir aber wohl Bekannte übergehen, so ragte er (Hierotheus) auch in der Mitteilung an die Menge hervor" u. s. w. Stilistisch fällt wieder auf, dass der Verfasser in jenen Sätzen plötzlich

---

wir auch die Deutung *Gelzers*, Jahrb. für prot. Theol., Braunschweig 1892, S. 457 ff., für verfehlt erklären, wonach das ζωαρχικὸν καὶ θεοδόχον σῶμα der Leib Adams sein soll, auf welchen der Legende gemäss das Blut Christi vom Kreuze herabträufelte.

in der Einzahl von sich reden soll, während er an dieser ganzen Stelle wie gewöhnlich in der Mehrzahl spricht. Der Interpolator hat diese Kleinigkeit nicht beachtet. So gelangen wir zu dem Resultate, dass der Verfasser wider seinen Willen in späterer Zeit zum Zeitgenossen der Apostel gemacht wurde. Zur Bestätigung dessen lässt sich noch anführen, dass dies nicht eben in der geschicktesten Weise geschah. Die von Paulus erwähnten Erscheinungen des Auferstandenen vor Petrus, den übrigen Aposteln, 500 Brüdern und Jakobus sind hier zusammengefasst, und der erst von Paulus bekehrte Dionysius zum Teilnehmer an der „Schau des Leibes“ gemacht. Freilich scheint der Interpolator nicht an eine Erscheinung vor der Himmelfahrt gedacht zu haben; denn dann hätte er von Dionysius etwas völlig unmögliches erzählt. Vielmehr veranlasste ihn wohl der Schluss bei Paulus, dass Christus zuletzt auch ihm erschienen sei, zu der Erdichtung einer ähnlichen Erscheinung des gegen Himmel Gefahrenen, deren die erwähnte Versammlung gewürdigt worden. Allein diese ganze Weise, Dionysius in Verbindung mit den Aposteln zu bringen, bleibt immerhin plump genug.

Einen weitern Beweis dafür, dass Dionysius sich selbst in die apostolische Zeit versetzen wolle, erblickt man in der bekannten Erzählung von seiner Beobachtung der Sonnenfinsternis bei der Kreuzigung Christi (Ep. VII, 2). Dies scheint uns auf einer Missdeutung seiner Worte zu beruhen.[1] Er redet nicht von der Finsternis bei der Kreuzigung, sondern, wie uns dünkt, von einer solchen in Kreuzesform, von einer, welche im Kreuz geschah (*ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγονυῖα ἔκλειψις*). Weil er dies für ein von Christus gewirktes Wunder hielt, fügte er das in der christlichen Litteratur geläufige *σωτήριος* dem *σταυρός* hinzu. Die ganze Bezeichnung wird klar, wenn man die etwas dunkle Beschreibung des Verfassers genau zergliedert. Er berichtet: der Mond sei in wunderbarer Weise mit der Sonne zusammengetroffen und dann von 3 Uhr nachmittags bis zum Abend, d. i. zum Sonnenuntergang, an der entgegengesetzten Seite wieder erschienen. Es sei aber noch ein Zweites bemerkenswert gewesen: das Zusammentreffen habe von Osten

[1] Dieselbe findet sich noch bei *Wirth*, Danae in christl. Legenden, Wien 1892, S. 56, nebst dem Versehen „während der Geburt“ statt „während der Kreuzigung“ Christi.

her begonnen und sei gekommen bis zum Rande der Sonne, dann zurückgewichen, und von neuem das Zusammenfallen und die Wiederherstellung nicht von demselben Punkte aus geschehen, sondern quer über (*ἐκ τοῦ κατὰ διάμετρον ἐναντίου*). Dionysius selbst zerlegt also das Wunder in zwei Teile: einmal ereignete sich die Sonnenfinsternis übernatürlicherweise im Widerspruch zu den astronomischen Gesetzen. Ihr Schluss wird auf 3 Uhr angegeben, wohl mit Bezug auf die Finsternis bei der Kreuzigung Christi. Aber zweitens bestand sie auch aus einem doppelten Durchgang des Mondes durch die Sonne. Nachdem der Mond, von Osten her kommend, bis zum westlichen Rande der Sonne gelangt war, wich er wieder zurück, und wiederholte sich das Schauspiel, jedoch nicht in derselben Linie, sondern quer über, so dass er im Kreuz die Sonne verfinsterte. Zweifelhaft könnte nur sein, ob der Verfasser mit *ἐκ τοῦ κατὰ διάμετρον ἐναντίου* „quer über" oder „in der entgegengesetzten Richtung" sagen wollte. Allein in letzterem Falle hätte die Beschreibung einfach lauten müssen: nachdem der Mond bis zum Rande der Sonne gekommen, legte er denselben Weg wieder zurück. Aber nun heisst es: der Mond kehrte zurück und hierauf wiederholte sich das Schauspiel nicht von demselben Punkte aus, sondern *ἐκ τοῦ κατὰ διάμετρον ἐναντίου:* in dem entgegengesetzten Durchmesser der Sonne. Dionysius versetzt sich also mit dieser Erzählung nicht in die Zeit Christi, sondern berichtet über ein von Christus an der Sonne gewirktes Wunder durch Verfinsterung in Kreuzesform, welches er mit seinem Gegner Apollophanes in Heliopolis selbst beobachtet habe.[1]

Die Briefsammlung des Dionysius schliesst mit einem Schreiben „an den auf Patmos in der Verbannung weilenden Theologen Johannes, den Apostel und Evangelisten". Dasselbe prophezeit dem Apostel baldige Rückkehr aus der Verbannung nach Asien. Dieser kurze, inhaltlose Brief scheint uns den

---

[1] Mit *Hipler* S. 90 ff. bezieht *Dräseke* S. 44 diesen Bericht auf eine Lichterscheinung im 4. Jahrhundert und macht dafür auch die Variante Einer Handschrift *ἐκλάμψεως* für *ἐκλείψεως* geltend, welche dem ganzen Berichte gegenüber sinnlos ist. Dass hier von einer Verfinsterung geredet wird, kann ebensowenig bezweifelt werden, als dass es sich nicht um die Finsternis bei dem Tode Christi handelt. Gekünstelt ist auch die Deutung *Skworzows* S. 156, als ob D. von einer Beobachtung auf dem Papier statt einer in der Wirklichkeit redete.

Briefen des Dionysius beigefügt worden zu sein, nur wieder zu dem Zwecke, um den Verfasser als Zeitgenossen der Apostel erscheinen zu lassen, vielleicht von demselben Fälscher, der in gleicher Absicht die besprochene Parenthese in D. n. III, 2 eingeschoben hat.[1]

Einen weitern Beweis dafür, dass der Verfasser sich für einen Zeitgenossen der Apostel habe ausgeben wollen, hat man in den Namen gefunden, welche in seinen Schriften zur Verwendung kommen. Die grössern Schriften sind von ihm, dem „Presbyter Dionysius" an den „Mitpresbyter Timotheus" gerichtet, die vier ersten Briefe an „den Mönch Gajus", der fünfte an den „Diakon (λειτουργῷ) Dorotheus", der sechste an den „Priester (ἱερεῖ) Sosipater", der siebente an den „Bischof (ἱεράρχης) Polykarp"[2], der achte an den „Mönch Demophilus", der neunte an den „Bischof (ἱεράρχης) Titus", und als zehnter folgt der u. E. unechte Brief an den Apostel Johannes. Es lässt sich nicht leugnen, dass diese Namen grossenteils an die apostolische Zeit erinnern. Allein sie wiederholen sich auch in der Kirchengeschichte und patristischen Litteratur so oft, dass sie als in der christlichen Zeit gangbare Namen bezeichnet werden müssen. Dazu kommt, dass Dorotheus und Demophilus in der Apostelzeit nicht nachweisbar sind, dass der Areopagite nach der Überlieferung *Bischof* von Athen war, desgleichen Timotheus nach den Pastoralbriefen nicht als Presbyter angeredet werden konnte. Auffallend erscheint weiter, dass in den Aufschriften der Bücher die Bezeichnungen πρεσβύτερος und συμπρεσβύτερος nach dem gewöhnlichen kirchlichen Sprach-

---

[1] *Hipler* S. 103 ff. ist geneigt, diesen Brief für einen poetischen Ausdruck der Verehrung des D. gegen den Apostel zu halten. *Dräseke* dagegen (S. 47 ff.) benutzt einige seiner Mitteilungen, um, eine ganze Reihe blosser Möglichkeiten aneinander reihend, Johannes, Patmos, Asien in der Atmosphäre des Abtes von Rhinokolura unterzubringen. *Skworzow* S. 152 hält ohne allen Grund für den wahren Adressaten — Origenes. Diesen Phantasiebildern gegenüber kann man nur sagen: die Tendenz dieses Briefes, D. zum Zeitgenossen der Apostel zu machen, ist notorisch.

[2] Wenn *Hipler* S. 84 Eine Handschrift des 14. Jahrhunderts ermittelt hat mit der Aufschrift *Π. ἱερεῖ*, so ist nicht mit *Dräseke* S. 44 sofort zu folgern: „wir werden lesen müssen an den Presbyter Polykarpos", sondern anzunehmen, dass hier ein Schreibfehler vorliegt. An den Johannesjünger Polykarp v. Smyrna braucht man deshalb nicht zu denken, da es sehr wohl auch im 4. Jahrhundert einen Bischof dieses Namens geben konnte.

gebrauch als Titel verwendet werden, während der Verfasser in seinem System nur den ἱερεύς kennt, und dass in richtiger Aufeinanderfolge nach seiner Terminologie die Briefe an einen Mönch (θεραπεύτης), einen Diakon (λειτουργός), einen Priester (ἱερεύς), einen Bischof (ἱεράρχης) adressiert sind, und endlich, der sechste an den Priester Sosipater gerichtete ausgenommen, in diesen Briefen selbst die Namen nicht vorkommen. Die fünf ersten enthalten ausserdem nur kurze Erläuterungen zu den grössern Schriften, ohne jede briefliche Form. So gewinnt es den Anschein, als ob man Fragmenten aus der Feder des Dionysius später die betreffenden Aufschriften mit den Titeln nach seiner Terminologie gegeben habe. Diesen sieben Briefen folgt als der achte der an den Mönch Demophilus, welcher zurechtgewiesen wird, dass er sich gegen einen Priester erhoben. Derselbe atmet ganz den Geist des Dionysius, und kann darum seine Echtheit nicht bezweifelt werden. Er schliesst mit einer Vision, die einem gewissen Karpus auf Kreta zu teil geworden sei. Ein Karpus wird bekanntlich auch 2. Tim. 3, 14 erwähnt, aber als Bewohner von Troas. Verdacht einer Zurückversetzung in die apostolische Zeit erweckt dieser Name darum noch nicht. Wohl aber erscheint es wieder auffallend, dass dieser Erwähnung Kretas sich unmittelbar ein Brief an den „Bischof Titus“ anschliesst und mit den Worten beginnt: „Der h. Timotheus, o bester Titus, hat u. s. w.“ Hier häufen sich paulinische Reminiscenzen. Allein der Brief selbst, in dem der Name Titus nicht wieder vorkommt, ist unzweifelhaft ein Erzeugnis des Dionysius. Die kurze Anrede ὦ καλὲ Τίτε nebst der Aufschrift an den „Bischof Titus“ könnte leicht später beigefügt sein. Den gar nicht charakteristischen Brief an den Apostel Johannes endlich halten wir für unterschoben.

So gelangen wir zu dem Ergebnis, dass Dionysius weder der Areopagite war noch sich für denselben ausgeben wollte, dass aber später jemand durch Interpolation der Schrift de div. nom. wie durch Adressierung der Briefe, resp. einiger Fragmente von Dionysius, namentlich des vorgeblich an Titus gerichteten, und durch Unterschiebung des an den Apostel Johannes adressierten ihn zum Zeitgenossen der Apostel zu machen suchte.

§ 2.

Das Zeitalter des Dionysius.

Dass Dionysius durch die Erwähnung einer „alten Tradition“ christlicher Lehre sich selbst von den Zeitgenossen der Apostel scheidet, haben wir bereits gesehen. Sonstiger chronologischer Anhaltspunkte kommen bei ihm wenige vor. Die Hierarchie besteht nach ihm aus Diakonen, Priestern, Bischöfen. Ep. VIII, 4 werden als die Vorgesetzten der Bischöfe die Apostel und deren Nachfolger namhaft gemacht. Hieraus erhellt, dass der Verfasser nach der ältern Auffassung nicht alle Bischöfe zu „Nachfolgern der Apostel“ erhebt, sondern als solche nur die Inhaber der sog. apostolischen Stühle geltend macht, denen er aber schon eine Überordnung über die andern Bischöfe zuerkennt. Dies führt in die nachkonstantinische Zeit, in welcher sich das Patriarchalsystem bildete. Darauf weist auch die Erwähnung des Mönchtums hin, welches bereits als eine festgewurzelte Einrichtung erscheint. Aus der Lehrentwicklung gewinnen wir dasselbe Resultat. Die Trinitätslehre ist abgeschlossen; die Christologie ist die des Athanasius: Christus Gott und Mensch zugleich. Auf weitere dogmatische Spitzfindigkeiten lässt der Verfasser sich nicht ein. Zu diesem kirchlichen Entwicklungsstadium stimmt auch seine Liturgik. Taufe, Firmung, Eucharistie, Ordination haben bereits einen ausgebildeten Ritus. Anderseits redet der Verfasser fortwährend von den Ungläubigen, namentlich der christenfeindlichen Philosophie, und der Bereitwilligkeit der kirchlichen Lehrer, täglich für den Glauben zu sterben. Danach bestimmt sich sein Zeitalter als das des endenden, aber noch nicht völlig verendeten Heidentums. Wir werden es vor Theodosius dem Grossen (seit 379) anzusetzen haben, der im Orient dem heidnischen Kultus den Todesstoss versetzte. Da der christenfeindliche Licinius im Orient bis 323 regierte, die angeführten Daten aber über diesen Termin hinausweisen, bietet sich die heidnische Reaktion Julians, des neuplatonischen Kaisers (361—363), als eine für die Entstehung unserer Schriften ins Auge zu fassende Periode dar.

Äussere Gründe scheinen diese Zeitbestimmung zu bestätigen. Der Erste, welcher unsere Schriften ausgiebig verwertet zu haben scheint, ist Gregor von Nazianz († um 391). Auf

diese Thatsache wurde bereits früher hingewiesen, aber noch nicht in erschöpfender Weise. Freilich ist bei dem Nachweis von Übereinstimmungen nicht ausser acht zu lassen, dass die gemeinsame Quelle Platonismus und Neuplatonismus dieselben hervorgerufen haben kann, und man nicht voreilig auf die Benutzung eines platonisierenden Kirchenvaters durch den andern schliessen darf. Sind aber zahlreiche und auffallende Übereinstimmungen zwischen Dionysius einerseits und den Kappadociern, Cyrill von Alexandrien u. s. w. nicht abzustreiten, so kann kein Zweifel sein, dass bei der Eigenartigkeit der Ausdrücke wie der Gedanken Dionysius als ursprünglich angesehen werden muss. Vergleichen wir zunächst Gregor von Nazianz.

Die Lehre von der Vergottung des Menschen (*θέωσις*) ist einer der Grundpfeiler in dem System des Dionysius. Dieselbe findet sich beiläufig auch bei Gregor, wie orat. I, 5; XXXI, 28 f.; ausführlicher XXVIII, 17: das Göttliche an uns wird Gott erkennen, wenn es sich einst mit demselben vermischt, und das Bild hinaufkommt zu dem Urbilde. Der platonische Satz, dass das Reine nur für den Reinen sei, den D. vielfach verwendet, steht bei G. orat. II, 39; vgl. XXVIII, 1. Mit den bei D. gewöhnlichen Ausdrücken heisst es auch XXXIX, 8 f.: *οὐ δὲ κάθαρσις, ἔλλαμψις;* darum müsse man sich zuerst reinigen und dann mit dem Reinen verkehren. An die feste Nahrung, welche die *σοφία* als Zeichen der *τελειότης* bietet (D. ep. IX, 4), erinnert G. or. II, 45, dass die Neulinge mit den elementaren Lehren genährt werden, während die *τῆς ἐν τοῖς τελείοις λαλουμένης σοφίας χρήζοντες* festere Nahrung empfangen. Dionysianisch ist der Gedanke or. II, 71: erst muss man gereinigt werden, dann reinigen, weise werden und dann weise machen, Licht werden und erleuchten, sich Gott nähern und andere hinzuführen u. s. w. Wieder (or. IV, 71) die Beschreibung der Christen als Besitzer der göttlichen und leidenschaftlosen Liebe, des Lichtes, der Reinigung, des Hinaufsteigens und der Vergottung. In Ausdrücken des D. bewegt sich G., wenn er V, 7 schreibt, viele hätten von den *ἱερεῖς* Aufnahme in die Kirche begehrt, und *μυηθῆναι τὰ τελειότερα, τῷ ἱερῷ καθαγνισθέντες βαπτίσματι.* Desgleichen VI, 13, dass die Engel von der Trinität *τὸ ἓν εἶναι* und die *ἔλλαμψις* empfingen, und dass jeder Friedliebende ist *θεοῦ καὶ τῶν θείων ἐγγύς.* Die bei D. geläufige Wortbildung mit *ὑπὲρ* begegnet uns bei G. VI, 22 in *ὑπερκόσμιος, ὑπέρχρονος* bei

der durchaus dionysianischen Vorstellung, dass die Trinität, in eine *μονάς* zusammengefasst, nur sich selbst erkennbar im Allerheiligsten thront, die Engel vor dem ersten Vorhang sich befinden, die Menschen vor dem zweiten. VIII, 20 werden *κάθαρσις* und *τελείωσις* — stehende Begriffe bei D. — als Grundlage für das andere Leben bezeichnet, und wieder VIII, 23 nach seiner Ausdrucksweise in den Himmel verlegt *ἔλλαμψις καθαρωτέρα τε καὶ τελειωτέρα . . ἀστράπτουσα ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ὅλῳ τῷ φωτὶ τῆς θεότητος* (vgl. XXIV, 19). Die stufenweise Erleuchtung und Hinanführung bis zu Gott (*ἐπανάγεσθαι διὰ τῆς συγγενοῦς ἐλλάμψεως*) wird nach der Weise des Dionysius weiter entwickelt XXI, 1: die Sonne erleuchtet *τὰ αἰσθητὰ, τὸν ὁρώμενον κόσμον* und macht die *σωματικαὶ ὄψεις ἡλιοειδεῖς;* Gott erleuchtet die *νοητοί*, und macht die *νοερὰς φύσεις θεοειδεῖς*, selbst *τῶν νοουμένων τὸ ἀκρότατον*, das Ziel aller Sehnsucht, der Ruhepunkt der Meditation. Wer durch Vernunft und Meditation die Materie überwunden hat, um mit Gott zusammen zu sein und des Lichtes sich zu bemächtigen, soweit es der menschlichen Natur erreichbar ist (*ἐφικτόν*), der ist glücklich zu preisen wegen seiner *ἀνάβασις* und *θέωσις*, welche das Philosophieren gewährt, und das Erhabensein über die geschöpfliche Zweiheit wegen der in der Trinität gedachten Einheit. Eine charakteristische Besonderheit für Dionysius ist die Geheimhaltung der Lehre selbst nach der hierarchischen Gliederung, der bei den heidnischen Mysterien nachgebildet. Hieran erinnert G. or. XXVII, 5: Weil sogar die Diener der Dämonen lieber ihr Blut hingäben, als dass sie den Ungeweihten ihre religiösen Geheimnisse enthüllten, dürften auch die Christen die ihrigen den Profanen nicht mitteilen. Die Lehre von den Engeln XXVIII, 31 scheint C. h. I, 1; VII, 4 nachgebildet zu sein. Die Vollendung (*τελείωσις*) — ein charakteristischer Terminus bei D. — besteht für uns darin, dass wir Gott ähnlich werden (XXX, 6). Die bis zu Gott hinanreichende Stufenreihe (*τάξις*) der Geschöpfe, eine der Grundideen bei D., findet mit denselben Worten ihren Ausdruck bei G. or. XXXI, 15; XXXII, 8. Der stehende Ausdruck für die biblischen Schriftsteller bei D., *θεολόγος*, wird auch von G. XXXI, 16 auf Jeremias angewandt. XXXVIII, 38 (vgl. XLV, 4) wird für die Lehre von den Seraphim ein früherer „Philosoph" citiert, welcher niemand anders als D. zu sein scheint, wie

auch n. 39 an ihn erinnert.[1] Ebenfalls kennt er, wie D., die Engel als nach Gott kommend und Gott umgebend, *τελείωσις* und *ἔλλαμψις* vom h. Geist empfangend (XLI, 4). Die Idee von der Negation des (geschöpflichen) Seins bei Gott endlich wird auch in den Gedichten G.s (I, 29, 12) wiedergegeben: *καὶ εἷς καὶ πάντα καὶ οὐδείς | οὐχ ἓν ἐὼν, οὐ πάντα · πανώνυμε πῶς σε καλέσσω | τὸν μόνον ἀκλήϊστον.*

Auch bei dem Bruder Gregors, *Cäsarius*, dürften sich Reminiscenzen finden. Nach Paulus, sagt er Dial. I, 44, gebe es sieben Ordnungen (*τάξεις*) der Engel, und die *τῆς θείας τελετῆς ἱερεῖς* — wieder Kunstausdrücke bei D. — riefen Gott zu: dich preisen Engel, Erzengel u. s. w. Nimmt man zu den hier folgenden bekannten Bezeichnungen die Seraphim und Cherubim hinzu, so hat man die neun Chöre des Dionysius, dem auch der weitere Gedanke entspricht, dass die Engel das Zukünftige nicht wissen, vielmehr Gott und den Menschen dienen. Was sie vorher verkünden, ist ihnen von der Trinität mitgeteilt, wird von ihnen den Menschen vermittelt und unter diesen durch Tradition fortgepflanzt. Den Ausdruck *θεανδρικός* von Christus bei D. hat auch er (II, 107).

Dass D. seine Tradition, namentlich die Überlieferung der h. Riten als Geheimlehren behandelt nach Art der griechischen Mysterien, wurde bereits erwähnt. Genau in demselben Gedankenkreise bewegt sich *Basilius* († 379), wenn er de spir. sanct. n. 66 äussert: Vieles hinsichtlich der Gebräuche bei der Taufe u. s. w. stamme nicht aus der h. Schrift, sondern aus der geheimen Tradition (*ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας*), welche die Väter in stillem Schweigen bewahrt hätten. Was die Uneingeweihten (*ἀμύητοι*) nicht sehen dürften, dürfe auch nicht niedergeschrieben werden. Zu dem Wesen des Mysteriums gehöre, dass es geheim gehalten werde. Daher die ungeschriebene Überlieferung, damit nicht die Dogmen bei dem Volke wegen der Gewohnheit verächtlich würden.

Bei dem Bruder des Basilius, *Gregor v. Nyssa* († um 395), finden wir gleichfalls Erinnerungen an D. Wer mit Gott zu-

---

[1] Ebenso anonym scheint nach den Angaben Gregors im J. 381 *Hieronymus* (ep. 18, al. 142) D. citiert zu haben, wenn er sagt, ein Grieche (quidam Graecorum) habe die Lehre von den Seraphim auseinandergesetzt, und dabei nicht bloss wie Gregor des Trisagion gedenkt, sondern auch des Dienstes der Reinigung, wovon D. handelt.

sammen sein will, sagt er Vita Mos. p. 317 Migne, muss die Erscheinungswelt verlassen und zu dem Unsichtbaren sich begeben, wo die Erkenntnis (*κατανόησις*) nicht hinkommt. Die wahre Gotteserkenntnis liegt über allem Denken (*γνωστικὸν νόημα*), keiner andern Erkenntnis ähnlich. Mit nichts Erkennbarem darf man die alles überragende Natur (*πάντων ὑπερκειμένην φύσιν*) vergleichen. Die Eigenschaften Gottes muss man ununtersucht lassen als etwas Unerreichbares (*ἀνέφικτον*). Und ebendort heisst es wieder ganz nach der Art des D., durch die Sittenlehre gereinigt werde man zu der vollkommenern Geheimlehre (*ἐπὶ τὴν τελειοτέραν μυσταγωγίαν*) hingeführt. Ähnlich in Ps. I, 3. Um die Theologie bemühten sich nicht bloss vollkommene, in ihren Seelenempfindungen gereinigte Männer (*τέλειοι ἄνδρες κεκαθαρμένοι τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια*), sondern auch Weiber und Kinder. Und ebenfalls in Gedanken und Ausdrücken des D. (hom. V in Eccl.): der grosse *καθηγεμών* führt uns in die *μυσταγωγία* der höheren Lehre ein; die Seelen von den bösen Begierden reinigend, wendet er unsern Sinn der Wahrheit zu; wie auch David seine *καθαρὰ πολιτεία* nicht mit der *τελειότης* beginne, sondern mit der Seligpreisung des Mannes, der sich des Bösen enthalte. Den Geist des D. erkennt man wieder in der Lehre (in Ps. I, 1), dass bloss der Gute und was über das Gute hinaus liege (*τὸ ἐπέκεινα τοῦ ἀγαθοῦ*) [Gott] glücklich sei, und das, was daran teilhabe (*τὸ μετέχον*). Ebenfalls hom. VII in Eccl., das *ὄντως ὄν* sei nach Paulus *ὑπὲρ ὄνομα* und nicht eigentlich *τὸ ἀγαθὸν*, sondern *τὸ ὑπὲρ ἀγαθόν*. Die Neigung zu monophysitischer Denkweise bei D. als Grundlage der Idee der Vereinigung des Menschen mit Gott begegnet uns bei G. orat. cat. c. 37: durch die Teilnahme an der Gottheit wurde das Menschliche in Christus auch vergöttlicht, und allen Gläubigen pflanzt er sich ein, indem er sich mit ihren Leibern in der Eucharistie vermischt, damit der Mensch durch seine Einheit (*ἕνωσις*) mit dem Unsterblichen die Unsterblichkeit erlange. Ausdrücke, die bei D. geläufig sind, kommen auch vielfach bei G. vor, wie *τῶν ἀρρήτων μυστηρίων ὑφηγητής* (c. Eun. II, p. 516 Migne), *μυστικὰ σύμβολα, μεμνημένοι, τῆς θείας μυσταγωγίας παράδοσις* (lib. XI, p. 881) u. a.

Auch *Didymus* der Blinde († 395) bewegt sich in den für D. charakteristischen Ausdrücken. Durch den uns in der *μυσταγωγία τοῦ φωτίσματος* verliehenen Glauben erlangen wir

die *κοινωνία* an der göttlichen Natur (Trin. I, 15). Die inspirierten Schriftsteller nennt er *ἱεροφάντης* oder *ὑποφήτης* und bringt auch bei ihnen nach dem platonischen Satze von der Berührung des Reinen nur durch Reine mit ihrer Unfehlbarkeit ihre Heiligkeit in Verbindung (I, 19). Die neun Engelchöre werden II, 6, 21 aufgezählt wie bei D., desgleichen die *θέωσις* II, 25 entwickelt. Auch unterscheidet er in 2. Cor. I, 23 die *κοινὴ διδασκαλία* von den *μυστικαὶ παραδόσεις*.

Zahlreiche Berührungen finden sich zwischen D. und *Cyrill* von Alexandrien. Wenn jener C. h. VII, 1 den Namen Cherubim erklärt: *πλῆθος γνώσεως ἢ χύσιν σοφίας*, so überträgt dieser das auf die Seraphim (de ador. in spir. IX, 601 Migne): *γνώσεως πληθυσμὸν ἤτοι σοφίας χύσιν*. Nach des D. Lehre ist auch das Verhältnis des Gewordenen zu Gott dargestellt in der Ähnlichkeit und Teilnahme an ihm unter dem Bilde des Lichtes, welches von ihm ausstrahlend seinen Glanz in immer weitere Kreise verbreitet (ib. p. 604). Die Stufenleiter bei D.: Reinigung, Erleuchtung, Vollendung, ist in einer Exposition (ib. p. 608) verarbeitet. Mit der Natur seiner Gottheit erfüllt Christus alles, heisst es in Mich. V, 5, und in der Einheit mit Gott sind darum die Christen reich im Geiste — ganz nach der Idee der *ἕνωσις* bei D. Weitläufig entwickelt C. in Joan. I, 9 die Lehre des D. von dem Lichte, welches *κυρίως καὶ ἁπλῶς* in Gott allein ruhe, aber von ihm den Engeln und durch diese den Menschen mitgeteilt werde, so dass diese es *μεθέκτως* besitzen und *φῶς* genannt werden, wie auch *θεοί* und *θεοῦ υἱοί*. Der Logos erleuchtet nicht wie die Engel und die Menschen *διδασκαλικῶς*, sondern *δημιουργικῶς*, jedem das *σπέρμα σοφίας* einpflanzend. So vollendet er das *λογικὸν ζῶον*, indem er es seiner Natur teilhaft macht und einigen Lichthauch (*τινὰς ἀτμοὺς φωτοειδεῖς*) unserm Geiste beibringt. Auf diese Weise werden wir über unsere Natur erhoben. Kurz fasst er in Joan. VII, 15 diese Auseinandersetzung zusammen: die göttliche *σοφία* eignet *ἐν μεθέξει* den *οὐράνιά τε καὶ ἐπίγεια λογικὰ κτίσματα*. Die Vereinigung mit Gott (*συνάπτεσθαι τῷ θεῷ*), die Ebenbildlichkeit mit ihm, die Teilnahme an der göttlichen Natur, die *θέωσις* sind wie bei D. so auch bei C. beliebte Ideen (in Joan. IV, 4; VII, 39 und sonst). Bei den Engeln kennt er nicht bloss die verschiedenen *τάξεις*, sondern macht auch die höhern Ordnungen zu *καθηγηταί* der niedern (Hom. pasch. XII, 129). Gott ist

ὑπερούσιος, ὑπὲρ νοῦν, ὑπὲρ λόγον, seine Schönheit sollen wir betrachten, κατάγε τὸ ἐφικτόν (ib. n. 3 f.), μυσταγωγοί, μυσταγωγούμενοι, καθηγηταί, ἱερουργοί, ἱεροφάντης, ἱερατικὸν τάγμα, μυστικὴ τελείωσις, ἱερὰ τελετή, θεία μυσταγωγία (in Os. procem., in Joel n. 35, in Soph. III, 9; in Agg. II, 10; in Zach. IV, 10; IX, 16; XI, 15; XIV, 21; in Luc. XI, 2; XXIII, 33; in Joan. V, 35; in 2. Cor. X, 1; Ep. 18; Hom. pasch. 23, 3; 26, 1; 28, 4; Hom. X u. s. w.), sowie viele ähnliche hellenischer Bildung entstammende Vorstellungen und Ausdrücke gehören zu dem Ideenkreise und Wortschatz des D.

Die bei Dionysius vorkommenden Eigennamen finden sich im 4. und 5. Jahrhundert häufig, ohne dass man dabei sofort an eine Identität denken dürfte.[1] Anhaltspunkte für eine Identifizierung liegen schon näher, wenn *Gregor* von Nazianz ep. 164 einen *Timotheus* zum Kampfe aufruft für die Trinitätslehre. „Der Philosophie ergeben und sanft", schreibt er ihm (um 383), möge er nun ein Kämpfer werden; denn es sei nicht erlaubt, dass die Affen redeten und die Löwen schwiegen. Jeder Zug passt hier auf den Timotheus, an den Dionysius seine Hauptschriften richtete: die Beschäftigung mit der Philosophie, die Sanftheit, die Zurückhaltung von der Polemik, welche in der Schule des Dionysius ausgesprochener Grundsatz war. *Basilius* ermahnt ep. 291 einen Chorbischof *Timotheus*, der von Jugend auf Ascet gewesen, da er sich weltlichen Geschäften hingegeben, zur Frömmigkeit zurückzukehren. Der bekannte Bischof *Synesius* von Cyrene († um 414) bittet einen gewissen Konstanz, da er die Philosophie ehre, sich des *Dionysius* anzunehmen, dem Soterichus unrecht thue (ep. 27). Seinem Bruder übersendet er die von zwei Schriftstellern, Namens *Dionysius*, verfassten Bücher (ep. 65). Unter den Deputierten, welche dem Erzbischof Theophilus seine Ablehnung der bischöflichen Würde mitteilen sollten, befand sich wieder ein *Dionysius*

---

[1] Ein Diakon *Dorotheus* z. B. wird erwähnt von *Basilius* ep. 67, 69, 89, 156. Ein *Demophilus* als B. von Konstantinopel von demselben ep. 48. Auch *Isidor* von Pelusium richtete Briefe an verschiedene Männer, die *Dorotheus* hiessen (ep. 1, 2; 1, 122; 1, 319); viele an einen Lektor *Timotheus*, der natürlicherweise mit dem Presbyter Timotheus, dem Schüler des Dionysius, nicht identisch sein kann (ep. 1, 4; 7—9 u. a.). Derselbe besass nach ep. 2, 151 auch einen Bruder gleichen Namens. Noch erinnern wir an *Timotheus* von Berytus, den Schüler des Apollinaris von Laodicea. Weitere Belege wären leicht aufzufinden.

(ep. 105). Auch *Isidor* von Pelusium schreibt an mehrere *Dionysius* (ep. 2, 204; 216; 232; 4, 45; 53), unter denen sich wieder ein Presbyter befand. An „*Dionysius* den Jüngern“ richtete er einen Brief (ep. 1, 463), in welchem er bedauert, dass der Adressat der „Enthaltsamkeit des Vaters“ nicht folge, sondern ein lascives Wesen zur Schau trage. Endlich beklagt er (ep. 5, 383) den Tod eines durch seine Tugend besonders ausgezeichneten *Timotheus*.

Aus vorstehenden Mitteilungen scheint zu erhellen, dass die Schriften des Dionysius Ende des 4. Jahrhunderts und im 5. Jahrhundert bereits vorhanden waren. Namentlich scheinen Gregor von Nazianz und Cyrill von Alexandrien sie benutzt zu haben. Ob die aus jener Zeit nachgewiesenen *Dionysius* und *Timotheus* mit dem Verfasser und dem Adressaten unserer Bücher identisch sind, lassen wir dahingestellt sein.

Prof. Dr. J. Langen
in Bonn.

(Schluss folgt.)