

# Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien

Von Joseph Stiglmayr S. J.

## Zweiter Artikel.

### Vergleichung der Lehrpunkte.

**B**evor wir zur Besprechung der beiderseitigen Lehrpunkte übergehen, bedarf es einer Berücksichtigung jener vielberufenen Stelle CH IX 3, wo Ps.-Dionysius bekennt, daß er ehemals Heide gewesen sei<sup>1</sup>. Um den Wert dieser Aussage zu würdigen, müssen wir Ep. VII 2 3 heranziehen. Hier erklärt sich Dionysius nicht nur einmal, sondern wiederholt als Heide. Nur weil er als ehemaliger Heide (Hellene) die Heiden bekämpfte, kann ihm Apollophanes vorwerfen, daß er ein parricida sei. Als bekehrter Heide weist Dionysius den ehemaligen Genossen zurecht, weil er sich der natürlichen Offenbarung des wahren Gottes verschließe und dem wunderbaren Eingreifen Gottes in die Geschichte, wie z. B. bei Ezechias (4 Kön. 19 f.), seine Anerkennung versage. Insbesondere erinnert er ihn an die von ihnen gemeinsam beobachtete Sonnenfinsternis, als sie sich beim Kreuzestod Christi in Heliopolis befanden und Apollophanes selbst, von der wunderbaren Erscheinung überwältigt, ausrief: „Das sind, bester Dionysius, Wendungen göttlicher Dinge.“ Natürlich war Dionysius von Athen (als solcher will der Fälscher ja gelten) damals noch Heide, weil erst die Areopagrede des hl. Paulus, den unser Dionysius seinen ersten Lehrer nennt (DN III 2), ihm die Augen für das Licht der Wahrheit öffnete. — Die ganze Geschichte gehört also in das Reich der Fabel und ist mit verblüffender Keckheit aufgetischt, um das ehrwürdige Alter der Schriften zu beweisen. Jetzt erscheint die kurze

---

<sup>1</sup> „Auch über die andern Völker (im Gegensatz zu den Juden) — aus welchen auch wir zu jenem unermesslichen und reichen Ozean des göttlichen Lichtes, der für alle zur willigen Mitteilung ausgebreitet ist, unser Auge erhoben — regierten nicht fremdländische Götter.“

Bemerkung CH IX 3 als präludierender Kunstgriff des Fälschers.

Wollte indessen Dionysius nur sagen, daß er ein mehr heidnisches als christliches Leben führte, bevor er getauft wurde, so stimmt das zu den Berichten über das Vorleben des Severus. Es gingen darüber eigenartige Gerüchte, so daß ihn sein Biograph und Freund Zacharias gegen den Vorwurf verteidigte, er sei der heidnischen Magie (δεισδαμονία) ergeben gewesen. Zacharias erzählt, daß er Severus eine eingehende und anschauliche Katechese hielt, indem er ihm an den Bildern der Muttergotteskirche in Berytus die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens erklärte. Es muß ihm also das Christentum ziemlich fremd gewesen sein. Man vgl. übrigens EH III 3, 11, wo Dionysius die Großtaten Gottes am Menschengeschlecht schildert, mit der eben erwähnten Belehrung (in der Revue de l'Orient chrétien IV 558). Dieselben Gedanken kehren fast in gleicher Ordnung und mit gleichem Ethos wieder.

### I. Die Einnatur-Lehre bei Dionysius und Severus.

Von besonderer Wichtigkeit ist für die vorliegende Frage die vielbesprochene Ep. IV des Ps.-Dionysius (MG 3, 1072), die eingehend mit der Lehre des Severus zu vergleichen ist. Wie verhalten sich Gottheit und Menschheit in Christus zueinander?

In dem bezeichneten Briefe antwortet Dionysius einem Mönche Caius auf dessen Frage: „Wie ist Jesus, der über alles Erhabene, mit allen Menschen wesenhaft auf gemeinsame Stufe gestellt?“<sup>1</sup> Denn nicht insofern er der Schöpfer der Menschen ist, ist hier von ihm als Menschen die Rede, sondern sofern er selbst nach ganzer Wesenheit wahrhaft Mensch ist.“ Der Ps.-Areopagite spricht in seiner Antwort nur etwas zugespitzter aus, was er schon in DN in seiner dunklen Redeweise angedeutet hat<sup>2</sup>. Er will eine individuell neben der Gottheit bestehende menschliche Natur auf keinen

<sup>1</sup> Πῶς, φήσ, Ἰησοῦς, ὁ πάντων ἐπέκεινα, πᾶσιν ἔστιν ἀνθρώποις συνηταγμένος;

<sup>2</sup> Vgl. unten (DN II 4 9 10).

Fall gelten lassen, andererseits aber doch wieder das Vorhandensein der charakteristischen Eigentümlichkeiten der Menschenatur in Christus ungeschmälert anerkennen, wie sich im Folgenden ergeben wird. Zunächst sagt er hier: „Wir nun wollen den Jesus nicht in Menschenweise (individuell) abgrenzen. Denn er ist nicht bloß Mensch (er wäre ja nicht überwesentlich, wenn er bloß Mensch wäre), sondern wahrhaft Mensch ist er als der Überwesentliche, der in Wahrheit über die Maßen Menschenfreundliche, über Menschen hinaus und (doch hinwieder) nach Menschenart aus der Wesenheit der Menschen wesenhaft geworden“ (ἀλλ' ἄνθρωπος ἀληθῶς . . . ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατὰ ἀνθρώπους ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων οὐσίας ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος). Um einer falschen Folgerung, als ob Christus durch solche Herablassung zur Menschenatur etwas von der Herrlichkeit der göttlichen Natur eingebüßt hätte, zuvorzukommen, fährt Dionysius fort: „Nichtsdestoweniger ist der allzeit Überwesentliche der Überwesenheit übervoll, unbeschadet der Hinzunahme dieser (menschlichen) Natur. Und wahrhaft in die (menschliche) Wesenheit eintretend, wurde er über Wesenheit hinaus wesenhaft und betätigte übermenschlich, was des Menschen ist“ (οὐδὲν ἦτιον ὑπερουσιότητος ὑπερπλήρης . . . ἀμέλει τῇ ταύτης περιουσίᾳ<sup>1</sup> καὶ εἰς οὐσίαν ἀληθῶς ἐλθὼν ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου). Sowohl die Menschwerdung selbst wie die menschliche Wirkungsweise Jesu ist also übermenschlich erhaben. Im Einklang mit Ep. IV heißt es schon DN II 10: μηδὲν πεπονθῶς εἰς τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ . . . ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφυῆς ἦν, ἐν τοῖς κατ' οὐσίαν ὑπερούσιος πάντα τὰ ἡμῶν ἔξ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμᾶς ὑπερέχων.

Mit einem doppelten Faktum aus dem Leben Jesu erläutert Dionysius das Gesagte. „Als offenkundiger Beweis dient die Jungfrau, die auf übernatürliche Weise schwanger geworden, und das Wasser (des Sees Genesareth), das, von Natur leicht beweglich, das Gewicht der materiellen und erdhaften Füße trägt und nicht auseinander weicht, sondern infolge einer die

<sup>1</sup> Corderius übersetzt ἀμέλει-περιουσία „cum supra substantiam existeret“. Dagegen spricht περιουσία (opp. ὑπερουσία) und der Zusammenhang Vgl. DN I 4 ὁ ἀπλοὺς Ἰησοῦς συνετέθη καὶ παρὰ τὰ σιν εἴληφε χρονικήν.

Natur überschreitenden Kraft kompakt bleibt und nicht auseinanderfließt“ (Ep. IV). Wie das erste Faktum sich auf das *ὑπερφυσῶς οὐσιωθῆναι* bezieht, so geht das zweite auf das *ὑπερφυσῶς ἐνεργεῖν* zurück. Fast in derselben Weise wird DN II 9 argumentiert: *καὶ τὸ μὲν ἀνδρικῶς οὐσιωθῆναι . . . ὅπως ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων . . . διεπλάττετο . . . ἀβρόχοις ποσὶ . . . ἐπεπόρευτο τὴν ὑγρὰν καὶ ἄστατον οὐσίαν*. Auf weitere zahlreiche Einzelheiten im Leben Jesu einzugehen hält der Autor nicht für nötig. „Wer gotterleuchtet zusieht, wird durch sie über Vernunftkenntnis hinaus erkennen, daß die über das menschenfreundliche Wesen und Wirken gemachten affirmativen Aussagen die Bedeutung von Negationen (*per excessum*) haben.“

Verschiedene Fragen drängen sich beim Lesen dieser Stellen auf. Wie soll man sich eine Menschennatur denken, deren charakteristische Eigentümlichkeiten vorhanden sind, ohne daß ihr ein individuelles Sein zukommt und ohne daß sie eine individuelle Menschentätigkeit ausübt? Bei Severus mag man sich vorläufig Rats erholen, der Ep. XI (PO XII 205) den Bescheid gibt, „daß wir nur durch den Intellekt und ein subtiles Erforschen wissen können, wie jede der beiden zur Einheit verbundenen Naturen beschaffen ist, die eine Person (Hypostasis) bilden und klar zeigen, daß der Emmanuel Einer aus zwei verschiedenen (Naturen) ist, aus Gottheit, sage ich, und Menschheit, wie Gregor der Theologe lehrt: Bewahrt bleibe die Verschiedenheit (Nichtvermischung) in der Einheit.“<sup>1</sup>

Warum operiert Ps.-Dionysius beständig mit den ungewöhnlichen Ausdrücken und Verbindungen *ἐξ ἀνθρώπων, κατὰ ἀνθρώπων, ὑπὲρ ἀνθρώπων, ἀνθρώπων ἐπέκεινα, ὑπερούσιος* u. dgl.? Um 490 war die Terminologie *εἰς καθ' ὑπόστασιν* und *δύο φύσεις ἐν Χριστῷ* hinreichend festgelegt, wogegen der Ps.-Areopagite von *δύο φύσεις* durchaus nichts wissen will. Die Lösung des Rätsels liegt eben in dem Umstande, daß die Areopagitika dem berüchtigten Henotikon des Kaisers Zeno (482) Vorschub leisten wollen. In jenem Schriftstück wurden,

<sup>1</sup> Brooks, der Herausgeber und Übersetzer der Briefe, konnte den Fundort des Zitates aus Gregor v. Naz. nicht finden. Ob es authentisch ist?

um die Parteien zu vereinigen, die bestimmten Termini des Chalcedonense absichtlich umgangen. Aus der verschwommenen Sprache des Dionysius konnten sich allerdings Orthodoxe und Monophysiten herauslesen, was sie gerade wollten.

Es ist historische Tatsache, daß das Laterankonzil unter Papst Martin I. (649) den unserem Dionysius entlehnten Ausdruck *θεανδρική ἐνέργεια* als orthodox rezipiert und durch einen eigenen Kanon (Denz. n. 268) in „den eisernen Bestand der Theologie“ (Pohle) eingegliedert hat. Ohne Zweifel lassen die Ausdrücke eine orthodoxe Deutung zu und haben sie auch im Laufe der kirchlichen Lehrentwicklung, namentlich seit dem Kommentar des hl. Maximus Confessor, beibehalten.

Wie sehr sich aber der Autor der Dionysischen Schriften seinerseits von der orthodoxen Sprache der Kirche unterschied, lehrt eine Gegenüberstellung der berühmten *Epistula dogmatica* Leos d. Gr. an die Väter von Chalzedon (451): „*Qui verus est Deus, idem verus est homo et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis. . . . Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scil. operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est*“ etc. (Denz. n. 144). Und das Konzil selbst erklärte freudig zustimmend „*unum eundemque Christum Filium Dominum Unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter . . . agnoscendum nusquam sublata differentia naturarum*“ etc. (Denz. n. 148). Man wird nicht sagen können, daß vonseiten des Ps.-Areopagiten irgend ein Zeichen der Zustimmung vorliege. Später soll gezeigt werden, daß sich in jener Periode, wo die monophysitische Partei Oberwasser erhalten hatte, der Patriarch Severus, ehemals Mönch in Majuma und damals versteckter Anwalt des Henotikon, mit gründlicher Offenheit über den „gottlosen Brief Leos“ aussprach. Für ihn ist mit dem *unus operans* auch unbedingt *una operatio* gegeben.

Hat das Chalcedonense aufs kräftigste hervorgehoben, daß die beiden Naturen in Christus unvermischt und unverändert miteinander vereinigt seien, so wollte auch Ps.-Dionysius und, um das gleich vorwegzunehmen, Severus, daß die Eigentümlichkeiten der beiden Naturen in Christus fortbestanden,

trotz der monophysitischen Auffassung der Einigung der Naturen selbst. Wir lesen DN I 4 über die Menschwerdung der zweiten Person der Gottheit, daß Christus, „der Ewige, eine zeitliche Dauer annahm und derjenige unserer Natur teilhaftig wurde, der mit unverändertem und unvermishtem Fortbestand der besondern Eigentümlichkeiten (μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ιδρύσεως) überwiegend die gesamte Ordnung aller Natur überschritten hat“<sup>1</sup>.

Reihen wir hier gleich eine andere Stelle aus DN I 4 an, welche in kürzerer Form andeutet, was Severus später rhetorisch ausführlich in der Absicht entwickelt hat, zu zeigen, daß die menschliche Natur in Christus nicht verändert, wohl aber erhöht, in die Herrlichkeit der göttlichen Natur emporgenommen worden sei. Dionysius sagt a. a. O.: „Die menschenfreundliche Gottheit hat die äußerste Niedrigkeit des Menschen zu sich emporgehoben und hinaufversetzt“ (ἀνακαλουμένη πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀνατιθέισα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχάτην). Dazu vergleiche Severus Ep. I (PO XII 181): „Wenn das Wort die Menschheit, die es hypostatisch (persönlich) mit sich vereinigt hatte, nicht in seine Natur . . ., sondern in seine Herrlichkeit und Wirkksamkeit umgestaltet hat, und wenn Dinge, die offenbar dem Fleische angehören, dem Worte selbst zu eigen geworden sind, wie sollen wir da zugeben, daß jede der (beiden) Formen ihre eigenen Akte bilde?“<sup>2</sup>

In diesem Zusammenhange finden wir auch bei Dionysius den Ausdruck συνετέθη in Hinsicht auf die beiden Naturen in Christo verwendet, ein Terminus, der richtig verstanden werden kann und von orthodoxen Autoren unbedenklich gebraucht wurde<sup>3</sup>. „Auf unaussprechliche Weise ist durch Verbindung der zweiten Person der Gottheit mit der äußersten Niedrigkeit des Menschen der einfache Jesus zusammengefügt worden“ (ὁ ἅπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη). Aus den gründlichen Darlegungen

<sup>1</sup> Ähnliche Wendungen, die den Fortbestand der beiderseitigen Eigentümlichkeiten ausdrücken s. EH III 3, 11 12; IV 3, 10; DN II 3 u. 10.

<sup>2</sup> Severus (und mit ihm Dionysius) kennt nicht ein zweifaches principium quo in Christus, sondern nur eines, das „theandrische“.

<sup>3</sup> Nach dem Axiom: unitum ex pluribus, non compositum ex partibus.

Weigls ist ersichtlich, daß Gregor von Nazianz<sup>1</sup> mit Rücksicht auf die beiden Naturen Christus als διπλοῦς bezeichnet und die Antiochener den Ausdruck σύνθεσις von der Annahme und Aufnahme der menschlichen Natur gebrauchten. Cyrill von Alexandrien sträubt sich energisch gegen das διπλοῦς, versteht sich aber unbedenklich zu σύνθεσις und σύνθετον. In den Areopagitika sind beide Termini derart verwendet, daß sie nicht so sehr im Sinne des Cyrillus von Alexandrien als vielmehr in der monophysitischen Deutung zu fassen sind, die ihnen Severus gibt, der sich hier wie an vielen andern Stellen auf Cyrillus stützen zu können glaubt.

Kehren wir zu Ep. IV zurück, um die letzten Worte zu erwägen. Neuerdings wiederholt Dionysius mit geringer Modifikation den ersten Satz seiner Antwort an Caius: „Um es zusammenfassend zu sagen, er (Jesus) war nicht (einfachhin) Mensch, nicht in dem Sinn, als wäre ihm die Menschheit abzusprechen, sondern insofern, als er aus Menschen in einer die Menschen übersteigenden Ordnung und erhaben über den Menschen wahrhaft Mensch geworden ist“ (οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν, οὐχ ὡς μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἔξ ἀνθρώπων ἀνθρώπων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀληθῶς ἄνθρωπος γερονῶς). Nun folgt der letzte, vielberufene Satz, der sich als zielbewußte Konsequenz gibt: „So hat denn Jesus das Göttliche nicht (rein) nach Gottesweise und das Menschliche nicht (rein) nach Menschenweise vollbracht, sondern, nachdem Gott Mensch geworden, eine neue Wirkungsweise, die gottmenschliche, für uns (dispensatorisch) betätigt“ (ἀνδρωθέντος Θεοῦ καινὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος). Wir werden unten sehen, wie Severus diese erste Formulierung erweitert hat.

Dem gleichen Zweck, die Kontroverspunkte zu verschleiern, dienen die Ps.-Dionysius eigentümlichen Wendungen und Wortbildungen CH IV 4: ἐπιφανησομένης ἀνδρικῆς τοῦ Ἰησοῦ θεουργίας und DN II 9: ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Siehe die Belege bei Weigl, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites 47 ff. 58 139 143 162 (nebst den Kappadoziern sind auch Athanasius und Cyrill von Jerusalem genannt). — Über das schon bei den Apollinaristen auftauchende σύνθετος s. S. 171<sup>1</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. CH IV 4: τὸ θεαρχικὸν τῆς ἀφθέγκτου θεοπλαστίας μυστήριον.

Das erste will nichts anderes besagen als jenes bekannte θεανδρική ἐνέργεια, das zweite ist gleichbedeutend mit ἀνδρική θεοπλαστία, so daß wir wieder in Bezug auf die Menschwerdung und Wirkungsweise Christi auf Monophysitismus und Monergismus verwiesen sind. Nicht ohne Absicht ist an solchen Stellen immer Ἰησοῦς gesetzt (während Cyrill von Alexandrien und andere von Χριστὸς ἀπλοῦς, Χριστὸς σύνθετος sprechen). Der Name Jesus rückt die Idee des in seiner Menschheit leidenden Erlösers in den Vordergrund, so daß wieder die Anschauung von einem nicht in zwei Naturen bestehenden Emmanuel insinuiert wird.

Nachstehend sollen einige weitere Proben aus den Schriften des Severus geboten werden, die durch die PO erst in neuerer Zeit zugänglich gemacht worden sind. Wir werden daraus ersehen, daß die der Einschmuggelung des Henotikon dienende zahme Sprache des Mönches öfters mit der zornig auflodernden Rhetorik des Patriarchen vertauscht ist, wenn auch die wesentlichen Gedanken dieselben bleiben. Severus fürchtet, daß man mit der Annahme der Zweinaturen-Lehre in den Irrtum des Nestorius zurückfalle. Er ist vom philosophischen Standpunkt aus überzeugt, daß eine Menschennatur, die nach Wesen und Wirken individuell neben der göttlichen Natur in Christus gedacht wird, unbedingt als Hypostase (Person) aufzufassen ist, und deshalb gebraucht er die Termini φύσις und ὑπόστασις als gleichbedeutend. Vor allem beruft er sich auf Cyrill von Alexandrien<sup>1</sup> (allerdings in einseitiger Weise), häufig auch auf Gregor von Nazianz. Es ist ein böser Betrug, „Christus, den Emmanuel, nach der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in zwei zu teilen“ (Hom. 60 — PO VIII 252; vgl. Ep. I — PO XII 182). Der schwankende Sprachgebrauch der früheren Väter in christologischen Fragen macht es erklärlich, daß Severus, wie er überhaupt im Leben zu Extremen neigte, den Beschlüssen des Chalcedonense als einer Neuerung seine Zustimmung hartnäckig versagte. Während die dort versammelten Väter einmütig riefen: „Per Leonem Petrus locutus est“, protestiert Severus Ep. I (PO XII 179 ff.): „Wir anathematisieren

<sup>1</sup> „Von der Lehre Cyrills, des heiligen (priesterlich-geweihten) Ankers, gehe ich nicht ab“ (Ep. I—PO XII 185).

nicht die, welche die (verschiedenen) Eigenschaften der Naturen bekennen, aus denen Christus, der Eine, besteht, sondern jene, welche die Eigentümlichkeiten (Eigenschaften) trennen und sie jeder Natur für sich zuweisen. Wenn der eine Christus einmal geteilt ist — und er wird geteilt durch die Tatsache, daß sie (die Gegner) nach der Vereinigung (noch) von zwei Naturen sprechen —, dann folgen den in eine Zweiheit auseinandergerissenen Naturen die Handlungen und Eigentümlichkeiten (Eigenschaften), die aus dieser Teilung entspringen, wie die Worte in Leos gottlosem Briefe bestätigen, da er sagt: „Denn jede der Formen vollbringt in Gemeinschaft mit der andern, was ihr zukommt. Das Wort vollbringt das, was des Wortes ist, und das Fleisch, was des Fleisches ist.“ „Die naturhaften Eigenschaften jeder Natur für sich zuweisen“, erscheint Severus ein Greuel, wie unten noch deutlicher werden soll.

Wenn Ps.-Dionysius vielfach beteuert, daß die ganze Menschennatur sich mit der ganzen Gottheit vereinigt habe (siehe oben S. 162 f.), so stimmt das mit den Beteuerungen des Severus durchaus überein. Er sagt Ep. I (PO XII 176 f.): „Das Fleisch gibt sein Wesen als Fleisch nicht auf, auch nachdem es Gottes Fleisch geworden; und das Wort gibt seine Natur nicht preis, auch nachdem es hypostatisch mit dem Fleisch vereinigt worden, das mit einer vernünftigen und denkenden Seele begabt ist. Aber gewahrt bleibt der Unterschied und die Eigentümlichkeit der naturhaften Eigenschaften der Naturen, aus denen der Emmanuel besteht; denn das Fleisch wurde nicht in die Natur des Wortes verwandelt, . . . sondern es ist ein Sohn und eine Natur Gottes des Wortes, das Fleisch geworden, wie der hl. Cyrillus gegen Diodorus sagt“<sup>1</sup>. — An der gleichen Stelle und zahllosen andern kommt Severus auf den Satz zurück, daß die Eigentümlichkeiten („properties“ bei Brooks) bleiben, ganz entsprechend der ἀμετάβολος καὶ ἀσύγχυτος ἰδρυσις τῶν οἰκείων bei Dionysius (vgl. oben S. 167)<sup>2</sup>. Über die ebenfalls

<sup>1</sup> Vgl. Ep. 65 (PO XIV 16 ff. 22 28 33 35 36).

<sup>2</sup> Eine nähere Erklärung von den „naturhaften Eigentümlichkeiten“ (Charakteristika) gibt Severus Ep. I (PO XII 177): Wir sprechen von naturhaften Merkmalen und (sagen) nicht, daß das, was naturhaft vereinigt worden, geschieden und voneinander getrennt ist.

schon erwähnte Erhöhung (nicht Veränderung) der menschlichen Natur in Christus (s. oben S. 166) äußert sich Severus ein andermal Ep. I (PO XII 184): „Er vollbrachte alle seine Werke in ihm (dem Fleische), verwandelte es aber nicht in seine Natur — das sei ferne —, sondern in seine Herrlichkeit und sein Wirken.“ — Einen Vorgänger hatte Severus mit dieser Behauptung an Philoxenus von Mabbug († um 523), der gleichfalls lehrte, daß die eine göttliche Person die menschliche Natur, sie in ihre eigene Herrlichkeit und Wirksamkeit erhebend, umgestaltet habe.

Zur Veranschaulichung seiner Idee von der Vereinigung beider Naturen in Christus wiederholt Severus den schon von Cyrillus von Alexandrien benützten Vergleich mit einer Glühkohle. Beim Ps.-Areopagiten findet sich der Vergleich nicht, er kann aber an seine Wendungen ὑπὲρ ἀνθρώπου, κατὰ ἀνθρώπου, ἔξ ἀνθρώπων usw. leicht angepaßt werden. Cyrill sagt nach dem Referat des Severus Ep. I (PO XII 180 f.; vgl. MG 75, 1369 Scholion de Incarnatione): „Doch wir vermögen an der (glühenden) Kohle<sup>1</sup> vergleichsweise zu sehen, daß mit der Menschheit Gott das Wort vereinigt wurde. Aber es hat nicht aufgehört, das zu sein, was es ist. Vielmehr änderte es das, was angenommen und (mit ihm) vereinigt wurde, in seine Herrlichkeit und Wirksamkeit um. Denn wie das Feuer, wenn es das Holz erfaßt und darin eindringt, es überwältigt und doch nicht die Wirkung hat, daß es aufhört, Holz zu sein, sondern ihm das Ansehen und die Kraft des Feuers verleiht und alles eigene Wirken durch dasselbe ausübt und als eins mit ihm betrachtet wird, so verstehe ich es auch von Christus. Denn als Gott auf unaussprechliche Weise mit der Menschheit vereinigt wurde, hat er sie als das erhalten, was wir über sie sagen, und er selbst verblieb, was er war. Aber nachdem er einmal (mit der Menschheit) vereinigt wurde, wird er als Einer mit ihr gezählt, indem er sich zueignet, was ihr zukommt. Aber er betätigte auch seinerseits in ihr das Wirken seiner Natur.“ Severus urgiert den Vergleich in einer Weise, daß er seinem

---

<sup>1</sup> Ep. 65 (PO XIV 41) erscheint der Vergleich mit dem glühenden Eisen, das im Feuer Eisen bleibt, aber ganz Feuer und Glut wird.

Monophysitismus gehörig Vorschub leistet. „Jene also, die eine menschgewordene Natur Gottes des Wortes bekennen und die Naturen, aus denen er (der Emmanuel) besteht, nicht vermischen, anerkennen auch die Eigenart dieser (Naturen), die zur Einheit verbunden sind. Die Eigenart aber ist das, was in der Offenbarungsweise (in den Kennzeichen) naturhafter Verschiedenheiten existiert<sup>1</sup>. Wir schreiben nicht die Werke der Menschheit der menschlichen Natur allein zu, noch wollen wir anderseits die Werke der Gottheit ausschließlich dem Worte zuerteilen, sondern wir anerkennen wohl die Verschiedenheit, aber eine Trennung lassen wir nicht gelten“ Ep. I (PO XII 177 f.). Hier haben wir eine direkte Absage an Leos Brief und erkennen den Kommentar zur θεανδρική ἐνέργεια. Zum Schluß der Ep. I (PO XII 185) rekapituliert Severus die Hauptpunkte: „Wir müssen jene verurteilen, die den einen Christus trennen. Sie trennen ihn aber dadurch, daß sie von zwei Naturen nach deren Vereinigung sprechen und infolgedessen den Naturen das individuelle Wirken und die eigene Art zuschreiben.“ In Ep. IV der Areopagitika heißt es eben-

---

<sup>1</sup> Wir werden die Meinung, welche Severus mit diesen Worten ausdrückt, wohl am besten erfassen, wenn wir seinen Vergleich mit der Glühkohle analysieren. Erst haben wir zwei Naturen, die des Feuers und die des Holzes vor uns. Nach der Vereinigung von beiden, wenn aus dem harten Holze eine glühende Kohle geworden, erscheint die Zweiheit der Naturen aufgehoben. Das Holz ist in die leuchtende Glut des Feuers erhoben und das Feuer ist durch Hinzunahme des Holzes ein Zusammengesetztes geworden (σύνθετον), das doch wieder als ein Einfaches (feurig-holzige Ding) zu betrachten ist. Die naturhaften Eigenschaften des Feuers und Holzes sind geblieben, hier die Wärme und Helle des Feuers, dort die Ausdehnung, Schwere, Widerstandskraft des Holzes. Der einen zusammengesetzten Natur entspricht auch die eine zusammengesetzte (feurig-holzige) Wirkungsweise. Die Glühkohle leuchtet, brennt und entzündet, aber nicht rein als Feuer, sondern als Feuerkohle, und sie zeigt Ausdehnung, Resistenz, Schwere, nicht rein als Holz, sondern als feuriges Holz. Nun verstehen wir Severus auch besser, wenn er stets versichert, daß er die verschiedenen „naturhaften Eigentümlichkeiten“ der beiden Naturen anerkennen, aber durchaus nicht trennen will. Die „naturhaften Eigenschaften“ (Eigentümlichkeiten) sind die als Manifestationsmomente der beiden Naturen existierenden und erfaßbaren Verschiedenheiten, beim Feuer die Helle und Wärme, beim Holze die Ausdehnung, Widerstandskraft usw. Trotzdem daß diese „naturhaften Eigentümlichkeiten“ fortbestehen, sind doch die zwei Naturen als solche (individuell) nicht mehr da, sondern existieren jetzt als eine φύσις σύνθετος.

falls zusammenfassend: οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνθρωθέντος θεοῦ (= „nach der Vereinigung“) καινὴν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένους<sup>1</sup>.

Die Hinweise auf die von Severus öffentlich und klar vertretene Christologie setzen uns nunmehr instand, die Ep. IV des Ps.-Areopagiten mit vollerm Verständnis zu lesen. Gleich das vom Fragesteller Caius ausgesprochene συντεταγμένους (Ἰησοῦς πᾶσιν ἀνθρώποις) kennzeichnet die Auffassung Leos bzw. der Chalzedonenser („totus in nostris“, „consubstantialis nobis“ — Denz. 144 148), wogegen Dionysius erklärt: „Wir grenzen Jesus nicht ab nach der Menschheit“ (οὐκ ἀνθρωπικῶς ἀφορίζομεν), d. h. wir sagen nicht (gleich den Gegnern), daß die menschliche Natur und das menschliche Wirken individuell und für sich dem Emmanuel zukommen, sondern wir behaupten erstens, daß Jesus über Menschenart hinaus, nämlich durch Erhöhung und Aufnahme der menschlichen Natur in die Glorie und Wirkungsweise der göttlichen (ὑπὲρ ἀνθρώπους — ἀνακαλουμένη [θεότης] καὶ ἀνατιθείσα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατίαν) wahrer Mensch geworden ist; zweitens, daß Jesus die naturhaften Eigentümlichkeiten einer Menschennatur angenommen hat (κατὰ ἀνθρώπους οὐσιωμένος) und daß er aus dem Menschengeschlechte stammt (ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων οὐσίας); drittens daß Jesus diesem überwesentlichen Menschentum entsprechend in einer Wirkungsweise sich betätigte, die über die Art menschlicher Betätigung hinausliegt (ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνέργει τὰ ἀνθρώπου); viertens daß Jesus also kein Mensch im gewöhnlichen Sinn des Wortes war, sondern ein Übermensch, und daß er eine neue, theandrische Wirkungsweise entfaltete, nicht rein göttlich in göttlichen Werken und nicht rein menschlich in menschlichen. — Nicht zwei Naturen sind also in Christus, sondern eine, aber doch die Eigentümlichkeiten der beiden Naturen.

Der Schlüssel für diese eigentümliche Christologie dürfte nicht allzu schwer zu finden sein. Der krasse Monophysitismus,

<sup>1</sup> πεπολιτευμένους entspricht fein dem schönen Ausdruck bei Gregor von Nazianz: αὐτὸς (Χριστὸς) καὶ τοῦ παθεῖν ἦν ἑαυτῷ ταμίας ὡσπερ καὶ τῆς γεννήσεως (Or. 40, 29 — MG 36, 400).

der von einer Verschmelzung der zwei Naturen redete, mußte den philosophisch gebildeten Dionysius-Severus abstoßen. Andererseits war der aus dem Neuplatonismus Herkommende doch noch in den hellenistischen Anschauungen soweit befangen, daß ihm das Geheimnis der hypostatischen Union erträglicher wurde, wenn er das in natürlichen Dingen geltende Axiom: *natura perfecta rationalis = hypostasis rationalis = persona* festhalten konnte<sup>1</sup>. Die Unterscheidung von Natur und Person, über die noch bei den heutigen Theologen entgegengesetzte Theorien herrschen, ging ihm nicht in den Sinn; eine *ένωσις καθ' ύπόστασιν* bei zwei Naturen war für ihn ausgeschlossen, da er an den wenig glücklichen Ausdruck des Cyrillus von Alexandrien *μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* sich klammerte, ohne um dessen korrekte Formeln sich zu kümmern. So war auch der schon ältere klassische Terminus *φύσις έν-ύπόστατος* für ihn bedeutungslos. Die Scheu seiner impulsiven Natur, in den Nestorianismus zu verfallen, ist ebenfalls zu beachten.

In dem Streit, in den Severus später mit Julianus von Halkarnassus geriet, bekämpfte er gegen diesen die Lehre, daß Christus auch vor seiner Auferstehung inkorruptibel gewesen sei. Es ist da die Rede von Hungern, Dürsten, Ermüden, Weinen und Fürchten des Herrn, menschlichen Schwächen, die er unsertwegen freiwillig auf sich nahm. Das lautet orthodox. Christus hätte ja im Unterschiede von andern Menschen durch seine Allmacht jedes Leiden von sich abwenden können und hat insofern freiwillig gelitten, sooft und wie weit er überhaupt gelitten hat (vgl. Bardenhewer IV 417 A. 2). Für eine solche Auffassung beruft sich Severus auf die Autorität Cyrills von Alexandrien (Ep. I — PO XII 184 f.). „Das erfolgte bei ihm (Christus) nicht nach den notwendigen Gesetzen der Natur wie bei uns, sondern er unterwarf freiwillig sein Fleisch, daß es nach den Gesetzen der Natur wandelte. Denn er überließ es manchmal sich selbst, daß es auch erduldet, was ihm eigen ist<sup>2</sup>. Wie stellt sich zu dieser

<sup>1</sup> Leo d. Gr. (Serm. 29 — ML 54, 226): „Utramque substantiam in unam convenisse personam, nisi fides credat, sermo non explicat.“

<sup>2</sup> Vgl. Ep. 65 (PO XIV 42), wo das Leiden am Kreuze erwähnt wird.

Lehre des Patriarchen Severus der Mönch Ps.-Dionysius in seiner Schrift EH III 3, 11? Er steht dazu keineswegs in Widerspruch, sondern in voller Übereinstimmung: „Die ganz unbegrenzte Menschenfreundlichkeit der urgöttlichen Güte . . . ging mit all unsern Schwächen eine wahre Gemeinschaft ein, die Sünde allein ausgenommen, und ward eins mit unserer Niedrigkeit<sup>1</sup>.“ Mithin ersteht auch aus dieser historischen Situation keinerlei Hindernis, Dionysius mit Severus zu identifizieren<sup>2</sup>.

Ein Überblick über die verschiedenen angeführten Stellen läßt erkennen, daß Severus in seiner Redeweise Schwankungen zeigt und sich der orthodoxen Lehre bisweilen auffallend nähert. Im ganzen genommen ist er aber gewiß ein gemäßigter Monophysit. Wir begreifen die Vorwürfe, die ihm wegen seiner Zweideutigkeit gemacht werden. Eustathius<sup>3</sup>, *Epistula ad Timotheum scholasticum* (MG 86, 901—941), nennt ihn πολύμορφος (913), μυριόμορφος (929), δικέφαλος, ἀλώπηξ (940), δίγλωσσος (940). Die von Severus verfochtene σύνθεσις ist Eustathius eine ποικίλος σοφία. Er macht mit Recht geltend, daß dieselbe einen Widerspruch in sich schließte. Inkonsequent mache Severus gelegentlich Konzessionen an seine Gegner (912 f.). Auch Anastasius Sinaita hat für Severus sehr ehrenrührige Epitheta (MG 89, 112 116 128). Georg Pisides spricht unter anderem von dem „gottlosen Severus“ (MG 92, 1601—1676).

\* \* \*

<sup>1</sup> Vgl. DN II 3: ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελής . . . ὕπαρξις καὶ ὄσα τῆς κατ' αὐτὴν ἐστὶ φιλανθρωπίας οὐσιώδη μυστήρια.

<sup>2</sup> In einem gelehrten neueren Werke „Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Severe d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ“ von Draguet (Louvain 1924) steht die Behauptung, daß Severus keine Erbsünde annehme und sich hierin im Einklang mit manchen andern kirchlichen Lehrern des Orients befinde. Wenn dem so wäre, dann müßte die Identifizierung des Ps.-Areopagiten mit Severus eine arge Erschütterung erfahren; denn Dionysius spricht mit aller Deutlichkeit, ja mit unverkennbarem Ethos von dem traurigen Sündenfall der Stammeltern und der bei ihren Nachkommen fortwirkenden Erbschuld (EH III 11). Nun hat aber Diekamp in einer gründlichen Besprechung des genannten Werkes (ThRev 26 [1927], 91 ff.), in Übereinstimmung mit Jugie, das Gegenteil erwiesen. Draguet und Tixeront, auf den sich Draguet beruft, bilden keine Gefahr für das Resultat unserer Untersuchung.

<sup>3</sup> Vgl. die wertvollen Untersuchungen von Loofs, T. u. U. 3 (1887), 54 ff.

Eine besondere Würdigung erheischen noch drei Stellen, welche das bisher gewonnene Ergebnis gefährden könnten. Es sind drei Zitate aus anerkannten Schriften des Severus, wo er selbst den „Dionysius Areopagita“ als Gewährsmann für seine Lehre von einer Natur und einer gottmenschlichen Wirkungsweise anführt. Wir stehen vor der Frage, ob Severus die Kühnheit und Unwahrhaftigkeit besaß, die eigene Fälschung zu polemisch-religiösen Zwecken zu benutzen. Einem Kenner der Geschichte berühmter Fälschungen wird kein besonderes Staunen kommen. Er erinnert sich an den merkwürdigen analogen Fall, daß der protestantische Theologe Chr. M. Pfaff im Interesse seiner pietistisch-irenischen Bestrebungen 1714 jene vier Irenäusfragmente selbst fabriziert hat, die er in der Turiner Bibliothek gefunden zu haben vorgab<sup>1</sup>. Die Ähnlichkeiten beiderseits springen in die Augen.

Die Zitate, um die es sich handelt, sind nachstehende drei:

1. Bei Mai, *Script. vet. nov. coll.* VII 71, wird von Severus eine Stelle aus „Dionysius“ mitgeteilt, welche auf den letzten Satz von Ep. IV (oben 167) Bezug nimmt. Severus ist der erste, der überhaupt von Schriften des πάνσοφος Διονύσιος Ἀρεοπαγητικός etwas weiß. Den Text der bezeichneten Stelle von Ep. IV erweitert und verschärft er mit einer ausgesprochen monophysitischen Tendenz. Was dort im Geiste des Henotikon mit zielbewußter Reserve gesagt ist: καινήν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος, findet hier einen unverblünten Ausdruck und ein offenes Bekenntnis. Das früher sorgsam gemiedene μία φύσις und das nicht eindeutige σύνθετος ἐνέργεια wird mehr als einmal in den Text des Dionysius eingeschoben, und mit allem Nachdruck wird erklärt, daß Severus wie früher so auch jetzt den Dionysius geradeso verstanden wissen will. Man vergleiche: καινήν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν . . . μίαν ἐννόησαμεν σύνθετον καὶ νοοῦμεν — μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν, ὡσπερ καὶ μίαν φύσιν

<sup>1</sup> Vgl. v. Harnack, *T. u. U.* 20 (1900), 3. Auch im Zeitalter der Renaissance, bemerkt v. Harnack (S. 67), und noch unter Ludwig XIV. wurden Vätertexte vielfach gefälscht; es gab Patristiker, welche die patristische Wissenschaft fide sincera lediglich zur Verteidigung ihrer Konfession verwerteten.

τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην . . . ἕως ἄν οὖν εἰς ἐστὶν ὁ Χριστός, μίαν ὡς ἐνὸς αὐτοῦ τὴν τε φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν ἐνέργειαν σύνθετον . . . κηρύττομεν. Es fällt auf, wie sehr sich Severus bemüht, die vielbesprochene Formel Cyrills von Alex. μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη und die Gleichsetzung von φύσις mit ὑπόστασις zur schärferen Fassung des Dionysius-Textes zu benützen. Man gewinnt den Eindruck, daß er eben seine eigene früher absichtlich undeutlich gehaltene Ausdrucksweise jetzt, da er mit offenem Visier kämpft, verbessern und wirksamer machen will.

2. In der Schrift des Severus gegen die Anathematismen des Julianus von Halikarnassus wird die oben (S. 167 f.) besprochene Stelle ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία κτλ.<sup>1</sup> von Severus mit beachtenswerten Erweiterungen wiederholt. „Auch Dionysius vom Areopag, welcher Bischof der Kirche von Athen war, dessen die Schrift in der Apostelgeschichte gedenkt, bekennt, indem er in der Membra an Timotheus den Bischof über die Göttlichen Namen Folgendes sagt: Aber jenes, das gepriesen ist vor allen göttlichen Worten, (ist) die göttliche Bildung Jesu in unserem Gleichnisse<sup>2</sup>. Und sie ist unaussprechlich jedem Worte und unerfaßbar jedem Sinn, auch jenem Haupte der erhabenen Engel. Und wir nehmen im Geheimnis an<sup>3</sup>, daß er sei ἀνδρικῶς ἐν τῇ οὐσίᾳ. Nicht verstehen wir jedoch, wie er gebildet ist aus jungfräulichem Blute in anderer Weise, die erhaben ist über die Natur. Denn nicht aus der Ordnung der Beiwohnung, noch aus dem Blute, dem vorausging der Wille des Fleisches oder der Wille des Mannes, „sondern aus jungfräulichem, reinem Blute Mariä der Gottesgebärerin wurde der Herr Fleisch, unerklärlich, göttlich zugleich und menschlich“. Die Vergleichung mit dem Texte aus Ep. IV (oben S. 167) zeigt, daß Severus das zweideutige θεοπλαστία im monophysitischen Sinn in Anspruch nimmt. Darauf zielt der ganze hier eingeschobene Satz:

<sup>1</sup> Ich verdanke diesen Hinweis und die Übersetzung der Stelle aus dem Syrischen der gütigen Mitteilung von Prof. Dr. O. Braun.

<sup>2</sup> Im griechischen Text DN II 9: τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανέστατον, ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία.

<sup>3</sup> μυστικῶς παρελήφαμεν (DN II 9).

„Denn nicht aus der Ordnung der Natur . . . wurde der Herr Fleisch, göttlich zugleich und menschlich.“<sup>1</sup> Severus führt, was der Ps.-Areopagite natürlich nicht durfte, als weiteren Zeugen Gregor von Nazianz an: „Wie Gregor göttlich redend (in theologischer Sprache) sagt, indem er an Kledonius schreibt: Göttlich, weil ohne Mann, menschlich (ἀνθρωπικῶς oder wie Dionysius sagt ἀνδρικῶς) . . . und im Gesetze der Schwangerschaft“ usw. (MG 37, 177). Im Anschluß an das DN II 9 erwähnte Wunder des Wandeln Christi über dem Wasser läßt Severus seine dialektische Gewandtheit spielen: ποίας οὖν φύσεως ἰδίαν ἐνέργειαν εἴπωμεν τὸ βαδίζειν ἐπὶ τοῦ ὕδατος; „Wenn wir dieses Wandeln Jesu auf dem Wasser der göttlichen Natur zuschreiben wollen — wie kann ein leibliches Gehen auf Füßen der Gottheit eigen sein? Schreiben wir es aber der menschlichen Natur zu, wie muß ihr dann das Wandeln über das nasse Element abgesprochen werden? . . . Da also (Jesus) einer und ungeteilt ist, so ist auch die Wirkungsweise eine ungeteilte . . .“ (Eustathius — MG 86, 924 C). Wie ist es zu erklären, daß kein anderer vor Severus mit solchen Dionysius-texten dialektisch zu operieren wußte?

3. Noch ist ein Brief des Severus an einen gewissen Abt Johannes<sup>2</sup> zu erwähnen, dessen Datum nicht genauer festzustellen ist, der aber gleich temperamentvoll wie die zuerst angeführte Stelle geschrieben ist: ἡμεῖς, καθὼς ἤδη φθάσαντες ἐν ἄλλοις διὰ πλάτους γεγραφήκαμεν, τὴν φωνὴν τοῦ πανσόφου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγητικοῦ τὴν λέγουσαν „ἀλλ’ ἀνδρωθέντος θεοῦ καινὴν τινα τὴν θεαρχικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένον“ μίαν ἐννοήσαμεν σύνθετον φύσιν. Severus hat also Ep. IV des Dionysius schon früher monophysitisch verstanden und weitläufig interpretiert. Würden seine unedierten Schriften darüber Aufschluß geben? Warum ist er so sehr darauf aus, dem Texte bei Ps.-Dionysius καινὴν τινα ἐνέργειαν nachträglich das wichtige μίαν beizufügen? Sieht es nicht so aus, als ob er sich selbst korrigieren und des Vorteils der erweiterten Stelle versichern wollte?

<sup>1</sup> Entsprechend Ep. IV: εἰς οὐσίαν ἀληθῶς ἐλθὼν ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη, und DN II 10: ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφυῆς ἦν κτλ.

<sup>2</sup> A. Mai, *Script. vet. nov. coll.* VII 1, 71.

Alles in allem genommen darf es bei einem so „vielgestalteten“ eigenmächtigen Charakter, wie Severus war, nicht arg wundernehmen, wenn er die eigene Fälschung literarisch ausgespielt hat, um seine Meinung durchzusetzen. — Wenn wir nun andererseits auch beim Ps.-Areopagiten eine willkürliche Behandlung der Heiligen Schrift oder der (stillschweigend benützten) Vätertexte wahrnehmen, wenn wir die unverfrorene Vortäuschung von Personen und Situationen aus der apostolischen Zeit ins Auge fassen und die von einem zähen Fanatismus eingegebene Absicht erwägen, einer vermeintlichen Wahrheit unbedingt den Sieg zu verschaffen, dann können wir auch gelten lassen, daß er eine Person mit Severus ist, der es nicht verschmähte, sich selbst als Apostelschüler zu mystifizieren und zu zitieren.

Eine Vermutung, die sich hier uns aufdrängt, läßt das ganze Verfahren des Fälschers Severus ziemlich erklärlich erscheinen. Bei der ursprünglichen Niederschrift der einzelnen Werke scheint ihn die Tendenz, dem Henotikon Vorschub zu leisten, noch nicht geleitet zu haben. In die erste Zeit nach seiner Bekehrung (s. 1. Artikel S. 4) fällt, wie wir glauben möchten, die Abfassung von CH und DN. In diesem Stadium des geistigen Übergangs, wo er beim Eintritt in das Licht der christlichen Wahrheiten, noch durchtränkt von sublimem, neuplatonischem Gedankengut, voll Bewunderung über auffallende Ähnlichkeiten beider Systeme, dem Drange einer intellektuellen Ausgleichung nicht zu widerstehen vermochte, da schrieb er sich in enthusiastischer Spekulation die drückende Last von der Seele. Damit ist wohl vereinbar der Zweck, in engerem Kreise gleichgesinnte Brüder zu belehren. Später erst erfolgte die Bearbeitung der EH, die im Gegensatze zu den älteren Werken viel nüchterner gehalten ist und mehr religiös-praktische Zwecke verfolgt. Die MTh und die Briefe geben sich überhaupt nur als ein Nachhall und ergänzender Abschluß des Ganzen. Die letzte Redaktion, die der unmittelbaren breiteren Veröffentlichung diente, war direkt beeinflußt von der Rücksicht auf das kaiserliche Henotikon (482), das von Zeno und Anastasius mit allem Nachdruck zur religiös-politischen Geltung gebracht wurde. Severus war

von Anfang an in monophysitischen Kreisen für das neue Leben gewonnen worden, und deshalb wirkte in seiner schriftstellerischen Einstellung von Anfang an wenigstens latent ein gemäßigter Monophysitismus. Mit dem Erlaß des Henotikon wurde die Frage brennend. Der Augenblick war gekommen, die „Areopagitika“ geschickt ans Licht zu ziehen und damit den Absichten der Regierung zu dienen. Es bedurfte nicht mehr vieler Modifikationen in der bereits vorliegenden Schriftenmasse. An geeigneten Orten konnten die irreführenden Lichter, die in die apostolische Zeit hinaufweisen, aufgesteckt werden, und viele Spuren, die allzu deutlich zeitgenössische Verhältnisse verrieten, waren zu verwischen, wobei allerdings manches einem prüfenden Blick Verdächtige stehen blieb. Beachtenswert ist auf jeden Fall, daß gerade solche Stellen, die am aufdringlichsten das apostolische Zeitalter vortäuschen, als Einschiesel in den Text erscheinen und stilistisch unangenehm wirken. Es sei auf DN III 3 verwiesen, wo die lange Parenthese über die Anwesenheit der Zeugen bei der Schau des „gottaufnehmenden Leibes“ einem fast den Atem benehmen möchte. Auch die Parenthese CH IX 3, die von der Bekehrung des Dionysius aus dem Heidentum handelt, kommt etwas abrupt in den Zusammenhang. Die Anspielung auf die Sonnenfinsternis bei der Kreuzigung Christi (Ep. VII 2), die Dionysius mit seinem Freunde Apollophanes beobachtet haben will, trägt den Charakter eines dreisten, dem ganzen Korpus der Schriften einverleibten Nachtrags und das gleiche gilt von Ep. X (an den Apostel Johannes). Selbst der Text von Ep. IV, auf die wir unten zu sprechen kommen, will nachträglich DN II 10 (Ende) erklären.

## II. Verschiedene kongruente Gedankenkreise.

Ps.-Dionysius verbreitet sich über das Geheimnis der Trinität, soweit das Einssein der Natur nach und das Geschiedensein den Personen nach in Betracht kommt, in ganz orthodoxem Sinne (DN I u. II)<sup>1</sup>. Die Unklarheit einiger vornizänischer

<sup>1</sup> DN II 4: ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονή . . . ὑπερῆνωμένη καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη.

Väter hinsichtlich der Subordination des Logos ist völlig überwunden. Bei Severus ist die gleiche Wahrnehmung zu machen<sup>1</sup>. Um so auffälliger ist es, daß in der Frage über den Ausgang des Heiligen Geistes Dionysius genau wie Severus eine ganz singuläre Ansicht vertritt. Beide reden weder vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne noch von einem Ausgang aus dem Vater durch den Sohn. Sie sagen, wenn auch nicht in den Worten, doch sachlich übereinstimmend, daß der Sohn und der Heilige Geist miteinander gleich ewig vom Vater ausgehen. Dionysius redet in seiner neuplatonisch gefärbten Sprache (DN II 6) von gottentspringenden Sprossen der gottzeugenden Gottheit, ihren Blüten und überwesentlichen Strahlen. Also gleichsam zwei Schößlinge nebeneinander aus einer Wurzel, zwei Blumen zusammen an einem Stengel, zwei aus einer Lichtquelle hervorbrechende Strahlen<sup>2</sup>. Abermals kommt der Ps.-Areopagite auf diese Anschauung zurück MTh III, und zwar in einer Weise, die ganz ähnlich ist dem Ep. IV geübten Verfahren, das früher Gesagte vollständiger zu umschreiben. Er habe schon in den „Theologischen Grundlinien“ (wohl nichts anderes als DN II 6) gezeigt, wie aus dem einen immateriellen und ungeteilten Guten die im Herzen der Gottheit schlummernden Lichter hervorkeimten und wie sie aus dem mit dem Aufkeimen gleichewigen Verharren in ihm (dem Urguten) und in sich selbst und untereinander nicht ausscheidend verblieben sind<sup>3</sup>. Auch an dieser Stelle ist „sensu obvio“ ein gemeinsames Nebeneinander-Aus-

<sup>1</sup> Severus wiederholt hier gleich Dionysius, was Gregor von Nazianz bereits scharf formuliert hat. Vgl. dessen Or. 31, 9 (MG 36, 144): ἐν τὰ τρία θεότητι καὶ τὸ ἐν τρία ταῖς ἰδιότησιν, und Severus Hom. 70 (PO XII 17 ff.): „So wird die Dreifaltigkeit auch auf dreifache Weise erfaßt nach den Eigentümlichkeiten. Und in der Einheit wird sie erkannt nach der Gottheit und sie wird geteilt ohne Trennung und vereinigt ohne Vermischung.“ Vgl. Ep. 62 (PO XIV 1 f.); 99 (ebd. 218 f.).

<sup>2</sup> DN II 6: πηγαία θεότης ὁ Πατήρ· ὁ δὲ Ἰησοῦς καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς θεογένου θεότητός (εἰσιν), εἰ οὕτω χρή φάναι, βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἶον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα. — Die metaphorischen Ausdrücke ἄνθη und φῶτα gebraucht Proklus, um die Henaden als überwesentliche Spitzen, Blüten und Lichter zu bezeichnen, die vermittelnd zwischen der Ur-Henas und der Welt stehen. Vgl. H. Koch a. a. O. 162 f.

<sup>3</sup> συναϊδίου τῇ ἀναβλαστῆσει μονῆς ἀπομεμένηκεν ἀνεκφοίτητα (sc. τὰ ἐγκάρδια φῶτα).

gehen des Sohnes und des Heiligen Geistes aus dem Vater als dem Urgrund der Gottheit zu verstehen. Auf der einen Seite klingen Bibeltexte nach (Ps. 109, 3: *ex utero genui te*; Joh. 1, 18; vgl. Spr. 8, 24; Sir. 24, 5), auf der andern Seite macht hellenistische Denk- und Redeweise sich geltend. Die Worte sind in einem Stadium des Bekehrungsprozesses geschrieben, als Ps.-Dionysius noch zu wenig zu rein christlicher Spekulation sich durchgeläutert hatte.

Jetzt stellen wir ihm den Patriarchen Severus gegenüber, wie dieser über dasselbe Thema predigte. Die einem christlichen Auditorium fremdklingenden Metaphern von Sprossen, Blüten und Lichtern der Urgottheit werden wir bei ihm nicht erwarten. Aber in einem volkstümlicheren Bilde sagt Severus über den gleichmäßigen Ausgang des Sohnes und des Heiligen Geistes aus dem Vater dasselbe wie Dionysius. Man höre seine Hom. 70 (PO XII 15 ff.): „Ebenso wie mit unserem Worte der Hauch verbunden ist und mit ihm ausgeht, so ist auch ohne Abstand und Trennung mit der Geburt des Wortes auch der Ausgang des Geistes ohne Zeit und ewig verbunden und vereinigt.“ Ähnlich Epist. 65 (PO XIV 10 f.). Ps.-Dionysius schließt mit den Worten: Wie sich aber dies verhält, kann man weder aussprechen noch denken. Er verweist einfach auf die Heilige Schrift. Severus nimmt mit der Überlieferung ohne Schwanken an, daß zwischen *generatio* und *spiratio* ein Unterschied besteht. Auch er erklärt indessen, ihn nicht zu kennen, und begnügt sich mit der Offenbarung.

Hat man bei Dionysius (DN IV 4, V 8 u. XI 2) die großartige Schilderung des Weltganzen mit den drei Reichen der reinen Geister, der Menschen und der vernunftlosen Schöpfung gelesen, hat man den begeisterten Lobpreis auf die Weltharmonie und den Weltfrieden auf sich wirken lassen, um dann mit dem Verfasser zum Urquell alles Seins, aller Güte und Schönheit emporzublicken, so glaubt man sich aufs neue in diese hohe und lichte Gedankenwelt versetzt, wenn man Severus Hom. 68 (PO VIII 370 f.) vor Augen bekommt: „Gott, der glückselige und alleinige Herrscher, hat in einzigartiger Freigebigkeit und im Übermaß seiner Güte die obere und geistige Welt geschaffen, als es ihm gut schien. . . . Denn er

wollte sie teilnehmen lassen an der Herrlichkeit und an dem Glück, die von ihm wegen seines reichen Überflusses ausgehen und ausströmen. . . . Er wollte, wie Paulus schreibt, in abgestufter Weise die vervielfältigte Mannigfaltigkeit offenbaren und vor allem die höheren Mächte erfreuen und ihnen zeigen, daß er nicht bloß geistige und körperlose Wesen schaffen konnte, sondern auch solche, die ganz anders geartet und ferne und seiner Nähe entrückt sind. . . . Er hat aus dem Nichts hervorgebracht diese stoffliche und sichtbare Welt<sup>1</sup>. . . . So hat er in harmonischer Schönheit alle Dinge zur Verbindung ohne Vermischung zusammengefaßt. . . . Und da diese Welten (einander) so ferne und getrennt waren — die geistige Schöpfung meine ich und die sinnfällige —, schuf er auf unerhörte Weise und stellte zwischen beide den Menschen, indem er aus Lehm den Leib bildete . . . und dann in ihn eine vernünftige und geistige und unkörperliche Seele schuf. So ist der Mensch durch das Fleisch seinem Wesen nach mit der sichtbaren Welt verbunden, durch die Seele aber mit der unkörperlichen und unsichtbaren.“<sup>2</sup> So lebt der Mensch wie ein zweiter Engel auf Erden.

Ein dem Areopagiten ganz eigentümlicher, sonderbarer Grundgedanke von CH und EH ist der, daß die Gnaden der Erleuchtung und Gottvereinigung an die hierarchischen Rangstufen gebunden sind, nicht bloß in der Hierarchie der Engel (CH XIII 3 f.), sondern auch in den Ordnungen der streitenden Kirche<sup>3</sup>. Ist es nicht überraschend, daß nun gerade von Severus die gleiche Anschauung berichtet wird, die sonst keinen Vertreter hat? „In diejenigen, die den Geboten Gottes anhangen und, wie geschrieben steht, dem Herrn nachwandeln, legt die Weisheit des Höchsten passende Gedanken, in die Diakone, Presbyter und Priester nach der Ordnung ihres Priestertums.“<sup>4</sup> An einer

<sup>1</sup> Hier folgt eine in markigen Zügen durchgeführte Schilderung der Schönheit des sichtbaren Universums. Leider nötigt die Rücksicht auf Raumersparnis, die schönen Zwischengedanken zu unterdrücken.

<sup>2</sup> Severus hat wie Dionysius die grandiose Staffelung von den obersten Reihen der Geschöpfe bis zu den untersten geschaut.

<sup>3</sup> Vgl. Schol 2 (1927) 177—188.

<sup>4</sup> Syrische Kirchengeschichte von Ahrens-Krüger 217. — Ebd. S. 29, 4 ist von einer Chamäleonatur des Severus die Rede (s. oben S. 174).

früheren Stelle haben wir das andere hierarchische Grundgesetz von der in absteigender Ordnung vermittelten und jeweils abgeschwächten Einstrahlung des göttlichen Lichtes gehört, die Dionysius mit dem reinen reflektierenden Spiegel vergleicht (1. Art. S. 21). Er wird nicht müde, immer wieder einzuschärfen, daß die göttlichen Lichtstrahlen je nach der geistigen Höhe des Empfängers mitgeteilt werden und daß man sich danach bescheiden müsse, ohne Übermäßiges zu begehren<sup>1</sup>. Wieder ist es Severus, der an Gregor von Nazianz mit Emphase gerade diese Tugend hervorhebt (Hom. 65 — PO VIII 327): „Wenn ich aber an diesem Manne vor allem die Liebe zum asketischen Leben betrachte, so sage ich, daß er hauptsächlich deshalb ‚Gregorius‘, d. i. ‚Wachender‘, heißt. Denn während er wachend durch die Beschauung dem Himmel zustrebte und, den höheren Mächten vergleichbar, mit wachendem Auge und ohne zu ruhen, das Licht der Dreifaltigkeit betrachtete, so ist er doch trotz der Beweglichkeit und Erhabenheit seines Geistes nicht gleichsam mit Flügeln weit davongeflogen und wollte nicht erfassen, was nicht erfassbar ist, sondern er hielt den forschenden und suchenden Blick in Schranken und regelte nach dem ihm zustehenden Maße die Klarheit, ohne nach dem Übermaß der Gnade zu ringen und zu streben. Dadurch hat er uns eine Theologie ohne Irrtum und Fehler gelehrt, da er in göttlichem Wachen wachte, den geistigen und körperlosen Wesen vergleichbar.“<sup>2</sup> — Also genau das κατὰ θεμερίον des Ps.-Areopagiten und die direkte Anlehnung an das hierarchische Gesetz der Engelwelt (CH VII 2 ff.).

Die Anklänge an die „Himmlische Hierarchie“, die sich in den Homilien des Severus finden, alle hier zu verzeichnen, dünkt uns nicht weiter nötig. Nur auf die überraschende Ähnlichkeit der Gedanken von PO XII 73 ff. mit

<sup>1</sup> DN I 2: Τάραθόν . . . ἀνατείνει τοὺς ἱεροὺς νόας τοὺς ὡς θεμερίον αὐτῷ καὶ ἱεροπρεπῶς ἐπιβάλλοντας καὶ μήτε πρὸς τὸ ὑπέρτερον τῆς ἐναρμονίως ἐνδοιμένης θεοφανίας κτλ. Vgl. DN II 3; CH VII 3; EH II 1 II 3, 3.

<sup>2</sup> Severus gibt zum Schluß eine Probe seiner Kenntnis des Hebräischen. Zu Dan. 4, 20 bemerkt er: Dieses Wort εἶρ (in der Septuaginta) kann nicht anders übersetzt werden als mit „Wächter“ oder „der auf dem Wachtposten stehende“. Vgl. LXX: εἶδεν ὁ βασιλεὺς εἶρ καὶ ἄγιον καταβαίοντα.

CH II 1; XV 5 (σπαθάριοι); DN I 4 (ισάγγελοι) sei hingewiesen. Bemerkenswert ist es, daß bei Dionysius eine pietätvolle Erklärung und Verteidigung der Allerseelenandacht (EH VII) zu lesen ist, wobei man unwillkürlich an das zurückdenkt, was Severus (PO XII 135 ff.) in seiner Allerseelenpredigt nicht ohne eine gewisse Ergriffenheit über die von den Gläubigen Antiochiens vernachlässigte Gedächtnisfeier der in Christo aus dem Leben Geschiedenen vorträgt<sup>1</sup>. Mit den soliden Gründen für die Allerseelenandacht verbindet er den zuversichtlichen Glauben an eine künftige Auferstehung der Toten. Das gleiche Thema behandelt Dionysius (EH VII 1, 1—3; 3, 1—5) in mustergültiger Weise.

Die Zeremonien und die Wichtigkeit des Sakramentes der Taufe werden, wie schon gezeigt worden (1. Art. S. 10), von Dionysius EH II eingehend erörtert. Der Gedanke, daß der Getaufte als „geistlicher Kämpfer“ den bösen Feind nicht zu fürchten hat, findet sich EH II 1, 6; III 3, 7; 5, 6 und desgleichen PO XII 45 f. — Von der hohen Ehrfurcht vor der eucharistischen Feier zeugt in gleicher Weise HE III wie PO XII 262 ff. — Die Sonnenfinsternis bei der Kreuzigung Christi beschreibt der Ps.-Areopagite (Ep. VII 2) ausführlich als ein weltbekanntes Wunder. Severus hinwieder versichert Hom. 60 (PO VIII 251): „Diese Finsternis bei der Kreuzigung haben auch Schriftsteller der heidnischen Geschichte aufgezeichnet, da sie ganz gegen die Ordnung und das Gewöhnliche der Sonnenfinsternisse erfolgt ist. Und dazu geben sie Zeugnis, daß dadurch, daß die Erde erbebte, die Schöpfung zugleich mit dem Schöpfer in diesem Wunder litt.“<sup>2</sup>

### III. Formale Einzelheiten.

Eine Severus eigentümliche, nicht ungeschickte Methode, exegetische Schwierigkeiten auszugleichen, zeigt sich in seinem beachtenswerten Versuche, die verschiedenen

<sup>1</sup> Er beklagt sich, daß alle Welt zu den Tanzvergnügungen, in den Hippodrom und die Arena gestürmt sei, als vor fünf Tagen die Gedächtnisfeier der Armenseelen begangen wurde. Er habe sozusagen keinen Menschen aus dem Volke in der Kirche gesehen und sich selber respondieren müssen.

<sup>2</sup> Vgl. P. Peeters S. J., *La vision de Denys l'Aréopagite à Héliopolis: Analecta Boll. XXIX* (Bruxelles 1910).

Berichte über die Auferstehung des Herrn zu harmonisieren. In seiner Osterpredigt<sup>1</sup> geht er weitläufig darauf ein. Bei Dionysius wird man ein ähnliches Verfahren nicht verkennen. Wir machen hier nur auf die scharfsinnig ausgeklügelte Weise aufmerksam, in der er eine seiner Hauptthesen, daß nämlich die obersten Chöre der Engel nicht zu Sendungen an die Menschen abgeordnet werden, mit der Stelle bei Isaias 6, 6 in Einklang zu bringen sucht<sup>2</sup>. — Man wird stutzen, wenn man folgende Parallele zu Gesicht bekommt. In der eben erwähnten Predigt erklärt Severus seinen Zuhörern in Antiochien, die Worte „Gehet hin, lehret alle Völker . . .“ (Matth. 28, 16 f.) seien nicht ohne einen besondern Grund gerade auf einem Berge in Galiläa gesprochen worden. Γαλιλαία γὰρ ἢ Κατακλιστή τῆ Ἑλλάδι γλώττη ἐρμηνεύεται<sup>3</sup>. Διὸ καὶ Γέλγελ ὁ τροχὸς ὀνομάζεται. Die Worte des Herrn sind nämlich dem raschen Laufe eines vom Berge niederrollenden Rades gleich über die ganze Erde ausgegangen. Die Zusammenstellung des Γέλγελ mit Γαλιλαία mochte Severus wohl einem Onomastikum verdanken, eigenartig aber mutet die mystische Deutung von τροχὸς an. Nun stoßen wir bei Dion. (CH XV 9) auf eine ähnliche mystische Erklärung von τροχὸς. Den Engeln wird unter vielen andern auch die Bezeichnung τροχοί beigelegt (Ez. 10, 2 6). Was soll damit gesagt sein? ἐμφαίνει δὲ τοῦτο κατὰ ἐβραϊκὴν φωνὴν ἀνακλισμοὺς καὶ ἀνακαλύψεις. Gleich feurigen und gottförmigen Rädern vollführen die Engel ihre raschen Umdrehungen (Umkreisungen) um ein und dasselbe Gut in nie ruhender Bewegung.

Rätselhaft klingt, was der Ps.-Areopagite (DN V 9) zu einer ihm nicht zusagenden Behauptung des φιλόσοφος Κλήμης bemerkt<sup>4</sup>: „Falls wir aber auch zugeben wollten, daß richtig

<sup>1</sup> Sie wurde fälschlich Gregor von Nyssa zugeschrieben und ist unter dessen Werke (MG 46, 628 ff.) eingereiht.

<sup>2</sup> Mit bewußter Selbständigkeit, aber wenig glücklich, erklärt D. (EH V 5) κλήρος = charisma (Apg. 1, 24).

<sup>3</sup> κατακλίω herabrollen, κατακλιστός herabgerollt. Näheres bei Wutz, T. u. U. XLI (1914) 322 547.

<sup>4</sup> Wahrscheinlich ist auf Klemens von Alexandrien angespielt, Strom. 8, 9 (MG 9, 596 C). Aber die Fassung des Textes, wie sie Dionysius gibt, ist nirgends zu finden.

gesagt werde καὶ πρὸς τι παραδείγματα λέγεσθαι, so muß man doch an das Wort Gottes sich erinnern, welches sagt: „Ich habe dir jene Dinge nicht gezeigt, damit du ihnen nachgingest, sondern deshalb, damit wir vermittels der analogen Erkenntnis dieser Dinge nach Möglichkeit zur Ursache von allem emporgebildet würden (οὐ παρέδειξά σοι αὐτὰ τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν, ἀλλ' ἵνα . . . ἀναχθῶμεν).“ Der Sinn ist also: Ich habe dir diese Dinge gezeigt, aber nicht zu dem Zwecke, daß du ihnen göttliche Verehrung erweistest, sondern durch ihre Vermittlung zur Erkenntnis Gottes gelangtest. Die Kommentare wissen mit der angeblichen Schriftstelle nichts anzufangen. Bruchstücke derselben sind entnommen aus Exod. 25, 40 (26, 30; 27, 8) und Jeremias 9, 14. Hat Dionysius nur nach dem Sinne zitieren wollen (vgl. MG 3, 830)? Eher möchte ich glauben, daß der Verfasser aus dem Gedächtnis eine subjektive Ideenverbindung ausgesprochen hat, die ganz auf seine persönliche Rechnung kommt.

Hören wir jetzt Severus Hom. 70 (PO XII 22). Er belehrt das Volk, daß in dem Schöpfungsbericht des Moses aus dem Grunde nichts über die Erschaffung der Engel gesagt sei, damit die Juden nicht in Gefahr kämen, sie in abgöttischer Weise anzubeten. Später, bei Oseas, sei dann die entsprechende Erklärung gegeben worden. „Und das sagte er (Gott) beim Propheten Oseas folgendermaßen: Ich bin der Herr, dein Gott, der gefestigt den Himmel und geschaffen die Erde, dessen Hände schufen das ganze Heer des Himmels. Und ich habe sie dir nicht gezeigt, damit du ihnen nicht nachgingest.“<sup>1</sup> Der letzte Satz entspricht dem oben erwähnten dunklen Satz bei Dionysius, aber mit der Abänderung in die negative Fassung: Ich habe diese Dinge dir (überhaupt) nicht gezeigt, damit du ihnen eben nicht nachgingest. Der positive Zweck: ‚damit du durch ihre Kenntnis zum Schöpfer gelangest‘, ist gar nicht ausgesprochen. — Die syrische Kirchengeschichte (218 f.) legt dem Severus noch folgende anklingende Worte in den Mund:

<sup>1</sup> Bei Oseas stehen die Worte ἐγὼ κύριος — τοῦ οὐρανοῦ keineswegs, sondern annähernd bei Isaias 45, 3 12: ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου . . . ἐγὼ ἐποίησα γῆν καὶ ἄνθρωπον ἐπ' αὐτῆς, ἐγὼ τῇ χειρὶ μου ἐστερέωσα τὸν οὐρανόν, ἐγὼ πᾶσι τοῖς ἀστροῖς ἐνετειλάμην.

„Wie er (Gott) ihm (Abraham) sagte: Deine Gedanken sollen nicht der Schönheit dieser sichtbaren Dinge nachgehen und in dem angenehmen Vergnügen ihres Anblickes Gott vergessen, der allein von Ewigkeit ist, während die sichtbaren Dinge, welche die Augen erfreuten, vorübergegangen sind.“ Hier ist versehentlich Abraham (nach dem Zusammenhang zu schließen) in die Erinnerung des Schreibers getreten und die moralische Zweckbestimmung der ἀναλογικὴ γνῶσις (Dionysius a. a. O.) etwas breiter umschrieben.

Schon früher ist bemerkt worden (s. o. S. 183<sup>2</sup>), daß Severus sich mit seinem Hebräisch nicht ungerne hervortut. Weitere Beispiele liefern unter anderem die Homilien 63 65 77. „Joseduc“ bedeutet, in die griechische Sprache übersetzt, „Gerechtigkeit Gottes“ (PO VIII 293). „Juda“ wird übersetzt: „derjenige, der preist“ (ebd. 297). „Gerschom“ nannte Moses seinen Sohn, indem er sagte: „Ich lebe in einem fremden Lande“ (Ex. 2, 22). Ihm selbst hatte die Tochter Pharaos den Namen „Moses“ gegeben, indem sie sprach: „Ich habe ihn aus dem Wasser gezogen“ (Ex. 2, 10). „Sabaoth“ ist übersetzt „Heerscharen“. Dionysius teilt diese Eigentümlichkeit, hebräische Namen auszudeuten. Seine Erklärung von Σεραφίμ (CH VII 1) lautet: οἱ τὰ Ἑβραίων εἰδότες ἢ τὸ ἐμπρηστὰς (Erglühende) ἐμφαίνειν ἢ τὸ θερμαίνοντας (Heißwärmende). Über die Cherubim gibt Dionysius die Erklärung πλήθος γνώσεως oder χύσις σοφίας (a. a. O.). Zu „Gelgel“ siehe oben S. 185.

Um noch einen Blick auf die stilistischen Darstellungsmittel zu werfen, so spricht auch von dieser Seite manches für eine Identifikation Dionysius = Severus. Das hübsche Gleichnis bei Dionysius vom Maler, der unter beständigem Hinblick auf das Original nach Möglichkeit es wiederzugeben sucht (EH IV 3, 1), ist ebenfalls, wenn auch etwas umgebogen, von Severus verwendet (PO IV 7). Das leibliche Auge, das nach seiner physischen Beschaffenheit das Licht in größerem oder geringerem Grade aufnimmt, dient Dionysius zur Veranschaulichung der verschiedenen Grade des geistigen Sehvermögens (CH IX 3). Severus illustriert gleicher Weise das Eindringen der geistigen Strahlen in das Auge der Seele (PO IV 64 f.). — Ein Kunstgriff, auf den sich Dionysius besonderes zugute tut,

ist die Aufdeckung von Analogien des Höheren im Niedern. Seine „Symbolische Theologie“ rühmt er als eine Musterleistung in diesem Fache (εὐρέτις ἀγαθή Ep. IX 6). Ohne diese sicherlich nur fingierte Schrift zu besitzen, sind wir doch imstande, die gerühmte Eigenschaft des Dionysius unter anderem CH XV nachzuprüfen, wo er eine Legion künstlich ausgedachter Analogien paradieren läßt. Und Severus? Er steht Dionysius hierin nicht nach. Freilich bringt es die Würde der Kanzelrede mit sich, daß er nicht so sehr ins Kleinliche verfällt, sondern mit großzügigen originellen Analogien seine Rede bereichert, mag auch die Deutung manchmal gewagt erscheinen. Nur ein paar Beispiele. Sinnvoll erkennt er in dem Leuchter mit den sieben Armen die heldenmütige makkabäische Mutter mit ihren sieben Söhnen, die den Martertod für das heilige Gesetz erleiden (PO IV 21). Das Ausziehen der Schuhe, das Moses anbefohlen wird, weil er heiligen Boden betritt, belehrt uns, daß wir uns aller irdisch-fleischlichen Phantasievorstellungen entledigen müssen, wenn wir zur Beschauung göttlicher Dinge aufsteigen wollen (PO VIII 350)<sup>1</sup>. Den Sirenen, sangeslustigen Vögeln, die ihren Lieblingsaufenthalt in der einsamen Wüste suchen, gleichen die frommen Einsiedler, die allem weltlichen Treiben fernbleiben.

#### Ergebnisse aus der Vergleichung der Lehrpunkte.

Bei Dionysius und Severus zeigt sich eigenartige Übereinstimmung in der Christologie und in der Lehre vom Heiligen Geiste. Beiden eignet der große Blick ins Universum, der in Bewunderung und Entzücken durch die Reihen der Schöpfung von oben bis unten herniedergleitet und das vernunftbegabte Menschengeschlecht im engsten Anschluß an die Engel erschaut. Beiden sind die Auffassungen eigentümlich, welche das eigentliche Rückgrat des hierarchischen Systems bilden: Vermittlung des Lichtes innerhalb der hierarchischen Stufen in strenger Abfolge, stete Abschwächung des Mitgeteilten im Verhältnis zur wachsenden Entfernung von der

<sup>1</sup> Der Gegenstand, der hier zur Betrachtung gelangt, ist die unvergleichliche Größe Mariens. „Welcher Gegenstand der Betrachtung ist göttlicher als die Mutter Gottes?“

obersten Quelle, Empfänglichkeit für die geistlichen Gaben gemäß der entsprechenden Rangstufe; notwendige Selbstbescheidung gegenüber einer ungeordneten Begierde nach Unzuständigem. In kirchlichen Dingen belehrt Severus geradeso wie Dionysius über die idealisierte Stellung und heilige Verpflichtung von Bischöfen und Priestern. Der eine wie der andere schärft den Mönchen das intensivste Streben nach sublimster Beschauung ein. Beide begegnen sich in mehr als allgemeiner Weise in der Erklärung der Taufzeremonien und der eucharistischen Feier, in der Anempfehlung der Allerseelenandacht und in der Verteidigung des Glaubens an eine Auferstehung von den Toten.

Auffällige Einzelheiten verdienen volle Beachtung: exegetischer Subjektivismus, das sonderbare Zitat zur Behauptung des „Philosophen Klemens“, das etwas pretiöse Tun mit etymologischen Erklärungen, die nicht gewöhnliche, subjektiv gefärbte Art der „analogen“ Betrachtungsweise, die Benützung naturgeschichtlicher Beispiele.

Außer allem Zweifel ist es, daß Dionysius ein echter Severianer ist. Die dargebotenen Nachweise aus der Lehre führen in Verbindung mit den Übereinstimmungen in Charakter und Lebensgang noch weiter; sie lassen erkennen, daß Dionysius das Haupt der Severianer, also Severus selbst ist. Unter den Bannerträgern der Severianischen Partei läßt sich keiner aufzeigen, der an die intellektuelle Stärke, an die Belesenheit in kirchlichen und profanen Schriften und an die energische Tatkraft eines Severus heranreicht; keiner, bei dem so viele Koinzidenzen in historischer und literarischer Hinsicht mit dem Charakter und dem Schrifttum des Ps.-Areopagiten nachzuweisen sind. Orte und Zeiten sprechen ebenfalls für die Gleichung: Dionysius = Severus. Wir schließen mit dem Worte des römischen Dichters:

Si quid novisti rectius istis,  
Candidus imperti; si non, his utere mecum.