

Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien¹.

Von Joseph Stiglmayr S. J.

I. Zur Orientierung.

Am Schlusse meiner zwei Artikel: „Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien“ (Schol 3 [1928] 1—27 161—189) habe ich Horaz Epp. I 6 zitiert² und damit hinreichend zu erkennen gegeben, daß diese Studie als ein Versuch zu betrachten ist, die Identität der Träger jener beiden Namen zu erweisen. J. Lebon, Professor an der katholischen Universität Löwen, ein Spezialist in der Severus-Literatur, ist meiner Einladung „candidus imperti“ im weitesten Umfange entgegengekommen. In einer langen Besprechung meiner Arbeit in der *RevHistEccl* 26 (1930) 880—915 geht er mit minutiöser Aufmerksamkeit Schritt für Schritt an die Prüfung der Studie heran. Er anerkennt das Bestechende der Beweisführung und der stilistischen Form, lehnt aber das Ergebnis rundweg ab. Er glaubt sine ira et studio, diese „Sensation“ abgetan zu haben. Gleichwohl scheinen mir die Akten in der literarischen Kontroverse noch nicht geschlossen.

L.s. Verdikt lautet: „Il a fallu noter l'insuffisance de la documentation..., les lacunes de la connaissance qu'il possède de la vie, des écrits et de la doctrine de Sévère, les graves défauts de sa méthode de travail, les fréquentes inexactitudes de ses interprétations, le manque de fondement ou de valeur de nombreux rapprochements établis par lui, etc. Cette thèse sensationnelle n'est pas prouvée...“ (Rev 915). Im vorhinein gebe ich zu, was ich auch hinreichend anzudeuten glaubte, daß ich Leben, Schriften und Lehren des Severus weniger gut kenne. Warum ich dennoch gewagt habe, mit einer so kühnen Hypothese auf den Plan zu treten, wird im folgenden ersichtlich werden. Über die „häufigen Ungenauigkeiten der Interpretation“ und die „grund- oder wertlosen Kombinationen und Berührungspunkte“ denke ich ein gemildertes Urteil nach meiner Replik erhoffen zu dürfen. Der mit Nachdruck erhobene Vorwurf L.s., daß ich nach einer verkehrten Methode das Problem angefaßt habe, soll zunächst erledigt werden.

¹ Abkürzungen: PO = Patrologia Orientalis; CH = Himmliche Hierarchie; EH = Kirchliche Hierarchie; DN = De Divinis Nominibus; Epp. = Epistulae; Schol = Scholastik 3 (1928); Rev = Revue d'histoire ecclésiastique 26 (1930); Bard. = Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV (1924) bzw. = Patrologie³ (1910); L. = Lebon.

² „Si quid novisti rectius istis, — Candidus imperti; si non, his utere mecum.“ Auch im Eingang des ersten Artikels habe ich bemerkt, daß eine abschließende Arbeit den Herausgebern der PO vorbehalten sein möge.

Die Methode, die L. verlangt, war für mich ausgeschlossen³. Seit Jahrzehnten mit dem Studium der ps.-dionysischen Schriften beschäftigt und dem rätselhaften Wesen ihres Urhebers gegenüberstehend, der ungewöhnliche Geistesgaben, theologische, philosophische, mystische und pastorale sowie liturgische Kenntnisse mit der Skrupellosigkeit und Raffiniertheit eines Fälschers großen Stils verband, suchte ich innerhalb des nunmehr zeitlich und räumlich sehr verengten Rahmens diejenige Persönlichkeit zu bestimmen, die am ehesten in Frage kommt. Ich tat, was in meiner Möglichkeit lag, um eine Vermutung, die sich immer mehr aufdrängte, annehmbar zu begründen. Wo eine Anzahl von Texten vorliegt, die nach genauer Prüfung einen hinreichend klaren Befund ergeben, und keine unlösbaren Schwierigkeiten entgegenstehen, darf doch das Ergebnis als genügend wahrscheinlich vorgelegt werden. Ich zog also einen Vergleich zwischen dem mir vertrauten Ps.-Dionysius und dem mir freilich nur einigermaßen bekannten Severus. Gute Freunde, mehr als laienhaft mit syrischer Literatur vertraut, fanden die Idee einer solchen Identifizierung erst überraschend, dann aber sehr beachtenswert und ermunterten mich, die Sache zu veröffentlichen. So ging ich denn vor Jahren schon daran, das kärgliche Material, das mir als Gymnasiallehrer in Feldkirch (Vorarlberg) zu Gebote stand, auszunützen und in Hinsicht auf die syrischen Quellen mich auf freundliche Beihilfe anderer zu verlassen. Daher erklärt es sich, daß ich von der einen oder anderen syrischen Handschrift keine Kenntnis hatte und L.s gelehrtes Buch: „Le monophysisme sévérien“ (Löwen 1909) mir unbekannt blieb. So ist es auch gekommen, daß ein Versehen in meine Anführung von drei Zitaten des Severus aus den Dionysiaka geriet, die in Wirklichkeit nur zwei sind⁴. — Auf die Ausgabe der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor durch Ahrens-Krüger glaubte ich mich natürlich verlassen zu dürfen. Für den Fingerzeig L.s (Rev. 906), daß das 7. Buch des betreffenden Werkes nicht gleich den vorausgehenden von Zacharias selbst stammt, bin ich dankbar. Es gereichte mir zu merklicher Erleichterung, als ich so eher die Möglichkeit sah, den Vorwurf eines Komplottes zwischen Severus und Zacharias zurückzunehmen.

Immerhin aber stellt sich unabweisbar das stärkste Bedenken gegen die Aufrichtigkeit des Severus im Zitieren des Dionysius als eines echten Zeugen aus apostolischer Zeit ein. In notwendiger Folgerung sowohl aus dem Bericht des Zacharias über das intensive Väterstudium des Severus, wie aus der in den Schriften des letzteren selbst sich offenbarenden, sehr reichlichen Väterkenntnis ist festzustellen: Severus

³ Wenn A. d'A l'ès S. J. von einer „maturation d'une conviction“ (vgl. Rev 885 A. 2) meinerseits spricht, so ist er nicht der einzige, der richtig geraten hat.

⁴ L. hat ex abundantia cordis ein anderes Severus-Zitat beigebracht, so daß die Dreizahl doch gewahrt bleibt.

mußte hinreichend mit der Tatsache vertraut sein, daß von angeblichen Schriften des Areopagiten bei den früheren großen Lehrern und Verteidigern des katholischen Glaubens sich nichts findet. Mit dem Hinweis auf diese Tatsache hat Hypatius von Ephesus auf dem Religionsgespräch von Konstantinopel (533) die sieben monophysitischen Kollokutoren zum Schweigen gebracht⁵! Seine Ausführungen beruhen auf einer guten Kenntnis der Christologie und Trinitätslehre des Dionysius, und so konnte er mit Recht geltend machen, daß die von den Monophysiten aus ihm zugunsten ihrer Lehre angeführten Zeugnisse schon von den Apollinaristen gefälscht seien, und daß namentlich Cyrill v. Alexandrien auf dem Konzil von Ephesus (431) diese vermeintlichen kostbaren Zeugnisse unbedingt benützt hätte, wenn sie existiert hätten. Auch die weitere Ausflucht der Monophysiten, sie könnten aus den Schriften des Cyrill gegen Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsueste, ja sogar aus den Archiven Alexandriens entsprechende Stellen beibringen, wird ihnen von Hypatius kurzweg abgeschnitten. Nun ist Severus, soweit eine sichere Datierung möglich ist, der erste, der sich unverhohlen auf den Areopagiten beruft. Konnte er also bei seiner ausgedehnten Belesenheit in den echten Schriften der Väter persönlich von der Echtheit der „Dionysischen Schriften“ überzeugt sein, da er sie doch bei keinem Verteidiger der orthodoxen Lehre zu finden vermochte? War die gründliche Abfuhr seiner Anhänger auf dem erwähnten Religionsgespräch ohne alle belehrende Wirkung auf den zähen Häretiker, der sich um keinen Preis von der vorgefaßten Meinung losmachen wollte, daß man nur von einer Natur in Christus (nach der Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit) reden dürfe?

Ein bedeutsames, höchst ungünstiges Licht fällt von anderer Seite auf das literarische Gebaren, das Severus auch sonst an den Tag legte. Es sei auf seine von A. Sanda herausgegebene Streitschrift: „Severi Philalethes“ (Beirut 1928) verwiesen, in der er (wohl vor 508) einem anonymen Verteidiger des Chalcedonense vorwirft, er habe in unerhörter Weise die Texte beschnitten, verstümmelt, auseinandergerissen, auch bisweilen verändert, um den vollen Einklang des Chalcedonense mit Cyrills Lehre zu zeigen; er habe es ferner darauf abgelegt, die vielberufenen Ausdrücke Cyrills „aus zwei Naturen“ und „eine fleischgewordene Natur Gottes“ zu unterdrücken. Aber die eingehende Vergleichung eines berufenen Kritikers führte zu dem Ergebnis, daß der Anonymus mit Unrecht einer absichtlichen Täuschung beschuldigt wird⁶. Vielmehr hat Severus, um nur einen Punkt hervorzuheben, sich folgendes Manöver erlaubt. Der Anonymus hat im zweiten Teile seiner Apologie des Chalcedonense (cap. 2 und 40) die

⁵ Vgl. die ausführliche Darstellung bei Hefele, Konziliengeschichte II² 747 ff.

⁶ Vgl. ThRev 30 (1931) 145 ff. die gründliche Untersuchung und Besprechung der beiden Schriften von Diekamp.

von Severus im ersten Teile vermißten berühmten zwei Stellen aus Cyrill ausdrücklich angeführt und dazu ihre orthodoxe, dem Konzil homogene Erklärung nach Cyrill wiedergegeben: „zwei Naturen auch nach der Vereinigung“ und „eine fleischgewordene Natur Gottes“. Was weiß Severus darauf zu erwidern, nachdem er einfachhin die Unterdrückung der Stellen seitens des Anonymus behauptet hatte? Diekamp sagt: „Severus weiß nichts Besseres zu antworten, als daß es ‚vollendeter Unsinn‘ sei, sonst ‚überall das Bekenntnis der einen fleischgewordenen Natur des Gott Logos wegzuschneiden‘ und es hier zu verkündigen“ (a. a. O. 147).

Zur Übersetzung der zweiten Belegstelle, wo Severus den Areopagiten zitiert (Schol 176), habe ich mich seinerzeit auf das freundliche Entgegenkommen von Prof. O. Braun verlassen. Er kamte die betreffende Stelle allem Anscheine nach nur aus dem einen römischen Kodex Vat. Syr. 140 und nicht aus dem anderen, zuverlässigeren vom Brit. Mus. Addit. 1258. Dieser hat allerdings den Vorzug, daß er am Rande die Zeichen enthält, welche den Text des Dionysius von den Reflexionen des Severus unterscheiden, während der Schreiber der Vat. Hs sie ausgelassen hat. Bei Kenntnis dieser Tatsache hätte ich mir natürlich nicht erlaubt, den Severus hier einer bewußten Interpolation des dionysischen Textes zu beschuldigen, um dadurch seiner eigenen Ansicht Vorschub zu leisten. Ls Nachweis (Rev 896) kam für mich zu spät.

Wiederholt tadelt mich L., daß ich, statt auf die syrischen Quellen zurückzugehen, dem Severus mißgünstigen Polemikern folge und so den Häretiker in ein ungünstiges Licht stelle. Die Benützung der literarischen Gegner des Severus kann man mir nicht verargen; denn ich habe seine Freunde aus dem monophysitischen Lager nicht weniger zu Wort kommen lassen⁷ und ihm keineswegs die Gepflogenheit der *pia fraus* „trop exclusivement“ aufgebürdet. — Andererseits scheint mir der böse Vorwurf, den L. gegen den hochgeschätzten Apologeten Anastasius Sinaita erhebt, keineswegs gerechtfertigt. Bardenhewer sagt (Patrol.³ 501) über ihn: „Anastasius Sinaita zählt auch zu den Männern der griechischen Kirche, welche in Zeiten größter Bedrängnis eine wahrhaft apostolische Tätigkeit entfalteten.“ Im Eingang zu seinem Hodegos (MG 89, 40) gibt Anastasius allen, die sich um die wahre Glaubenswissenschaft bemühen wollen, die Mahnung mit auf den Weg, ein sittlich ernstes Leben zu führen und das Innewohnen des Heiligen Geistes im eigenen Herzen zu wahren. Daran schließen sich verständige, aus reicher Erfahrung gewonnene Winke, wie man die Meinungen der Gegner genau erfassen müsse, wie man die ganze Heilige

⁷ In einer Besprechung meiner Artikel von R. Devreesse (ArchHist-DoctrLittMA 4 [1929] 163) wird mir im Gegenteil vorgehalten, daß ich Severus im Anschluß an seine Biographen zu günstig geschildert habe.

Schrift mit Ehrfurcht vor Gott in Einfalt des Herzens durchforschen solle usw. Herb klingt dagegen das Urteil L.s (Rev 882), ich hätte mit Unrecht den unwahrscheinlichen Redereien des Anastasius Gewicht beigelegt, die ein von Skrupeln wegen unehrenhaften Vorgehens wenig geplagter Polemiker gesammelt und mit Behagen registriert habe. Der Anm. 2 gemachte Ausfall auf Anastasius wegen einer „nahezu blasphemischen“ Anwendung von 2 Kor. 12, 16 ist sicher in dieser Schärfe unzulässig.

II. Zum Vorleben des Severus.

In Hinsicht auf den früheren Lebensabschnitt des Severus habe ich mich an die Biographie des ihm befreundeten Zacharias Rhetor gehalten (Schol 6), um einen Vergleich zwischen dem Entwicklungsgang des Ps.-Dionysius und dem des Severus anzustellen. Dasselbst wird berichtet, Severus habe sich nach rhetorischen und rechtswissenschaftlichen Studien in der Zeit seines Katechumenats mit glühendem Eifer auf das Studium der großen griechischen Väter und eine tiefeindringende Betrachtung der Heiligen Schrift geworfen. Um die Hellenen zu widerlegen, habe er seine philosophischen Studien erweitert. L. kritisiert meine Ansicht, daß Severus neuplatonische Studien getrieben habe. „Tout ce que le P. Stiglmayr écrit d'un Sévère grisé de néoplatonisme jusqu'à ne plus pouvoir contenir son enthousiasme, est du roman... L'histoire ne connaît pas ce Sévère, qu'aucun document ne lui révèle“ (Rev 889). Ich frage mich, was für eine andere Philosophie als die neuplatonische, die damals ihre Blüte erlebte, soll Severus in Berytus und sonst zu ihrer Widerlegung studiert haben? Mit welcher intensiven Hingabe er sich nach seiner Bekehrung des aszetischen Studiums und Lebens befließ, geht doch aus den emphatischen Worten seiner beiden Biographen deutlich genug hervor. Der eine (Zacharias) sagt: „Er dirigierte wie ein Heerführer“, so mächtig war sein Einwirken auf andere. Der zweite (Johannes) rühmt von Severus, daß „sein Ruhm sich wie eine Wolke im Orient und Okzident ausbreitete“ und zahlreiche Anfragen in theologischen Dingen von Mönchen, Klerikern und Bischöfen an ihn gerichtet wurden (Schol 6—8). Nehmen wir hinzu, was weiter unten über das von glühendem Eifer erfüllte Leben des Severus und der von ihm geleiteten Klostersgemeinde berichtet wird, so muß ich fragen: Wer ist hier zum „Romanschreiber“ geworden, ich oder die alten Biographen des Severus? L. scheint nicht zu würdigen, was es heißt „unter dem Gehorsam eines Mönchsobernen leben“, denn er sagt: „De débutants, de formation initiale, de direction ultérieure par des moines de Maïouma, encore une fois pas un mot dans les sources“ (Rev 902).

Weniger Gewicht als erforderlich scheint L. (Rev 900) auf meine Mutmaßung zu legen, daß Severus vor seiner Taufe „ein mehr heidnisches als christliches Leben“ geführt habe. Um von höchst ehren-

rührigen Vorwürfen zu schweigen, die ihm von seinen Gegnern gemacht wurden, will ich einfach den Bericht seines Freundes Zacharias zu Rate ziehen. Dieser sagt, daß er dem Severus (der doch mannigfache höhere Studien und insbesondere juristische getrieben hatte) eine eingehende und anschauliche Katechese über die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens gehalten habe, indem er an den Bildern der Muttergotteskirche in Berytus sie illustrierte (Schol 162). Da muß es also mit dem Wissen des Severus vom Christentum noch schwach bestellt gewesen sein. Mit dem Hinweis auf Ps.-Dionysius CH IX 3 und Ep. VII 2 3 (Schol 161 f.) wollte ich weiter nichts, als daß sich dieser „Vater der christlichen Mystik“, der die Schrift des Proklus *De malorum subsistentia* ausgeschrieben, mit dreisten Erfindungen als Apostelschüler ausgegeben hat und nicht überall Glauben verdient. War er von Haus aus Christ oder nicht? Wenn er mit Severus identisch ist, allerdings.

Unbegreiflich erscheint mir die Art und Weise, wie L. (Rev 901) die Worte des Zacharias, die sich auf die außerordentlichen Tröstungen des Severus bei seiner Taufe beziehen, ganz willkürlich bis zur Entstellung des Sinnes abschwächt. Nach dem Bericht dieses seines Freundes und Zeugen bei der Taufe (Schol 10) hat Severus einen so intensiven geistlichen Trost empfunden, daß er im Taufkleide gern gestorben wäre. L. bemerkt kühl: „on peut se contenter de remarquer que Zacharie parle de sentiments de foi, de componction, de douleur chez le néophyte, nullement de consolation“. Was sagen die aszetischen Schriftsteller über die verschiedenen Arten der Tröstung? — Im Zusammenhang mit derselben Taufaktion kommt L. zu dem Schluß, daß die schöne Detailschilderung bei Dionysius keinerlei Ähnlichkeit mit dem Bericht des Zacharias habe. Zugegeben sei, daß da manches mehr zu erfüllen als zu beweisen ist. Beachtung verdient jedenfalls hier die hohe Auffassung des Severus vom kirchlichen Hirtenamt (Schol 16; PO IV 24).

Eine die Ausdrücke abschwächende Tendenz verfolgt L. auch in der oben angedeuteten Beurteilung der aszetisch-mystischen Lebensweise des Mönches Severus sowie seiner Schüler und Freunde. Von Severus lesen wir: Er widmete viele Stunden dem beschauenden Gebete, und das auch bei Nacht. Evagrius, ein von Gott gesandter Mann, übte auf ihn einen unwiderstehlichen Einfluß aus und entzündete in ihm einen glühenden Eifer für das aszetische Leben. Mit Petrus dem Iberer, dem Abte im Kloster Majuma, bekanntgeworden, machte Severus solche geistliche Fortschritte, daß er es in der Beschauung Evagrius gleichtat. Das Leben in der Klostergemeinde zu Majuma bot ein Bild des feurigsten Strebens nach Herzensreinheit und beständiger Vereinigung mit Gott. Die Mönche hatten es unter der Leitung des Iberers Petrus so weit gebracht, daß sie in Gang, Haltung und Blicken keine Spur schlechter Gedanken verrieten. Severus

ging noch weiter. Um der intensivsten Beschauung leben zu können, zog er sich in die Wüste Eleutheropolis zurück. Später führte er ein Einsiedlerleben in der Nähe des Majuma-Klosters. Gottsuchende Jünger gesellten sich ihm bei, und er führte sie ins geistliche Leben ein, wie sich nicht anders denken läßt. L. führt selbst aus Zacharias an: „certaines personnes lui demandèrent ... à vivre sous son obédience“ (Rev 902). Das bedeutet doch geistliche Leitung durch den Obern. Mit dieser Schilderung des geistlichen Lebens der Mönche in Majuma, die gewiß hoher mystischer Aspirationen nicht ermangelt, deckt sich bestens, was Severus später in einer Predigt sagt, wo er, auf sein eigenes Mönchsleben zurückblickend, wehmütig ausruft (Schol 9): „Auch ich in meiner Armut stieg auf den Berg der Weisheit, da ich soeben jene besuchte, die ein höheres, dem Gipfel eines Berges gleichendes Leben führen⁸. ... Denn den Engeln gleichen sie schon hier in dieser Fremde. Sie gewinnen und erringen sich schon im voraus die Leidensunfähigkeit und das Glück der Auferstehung und genießen im vorhinein die Güter, die wir erhoffen ... Darum weinte ich über mich, weil mir ein so glückliches Leben versagt worden, und stieg ins Tal der Tränen nieder“ (Hom. 61; PO VIII 256 f.). Dergleichen Äußerungen über ein inneres Erlebnis besagen sicher mehr, als was L. darin findet: „Sévère, ses moines et ses amis s'appliquent au travail, aux jeûnes, aux austérités; ils étudient et méditent l'Écriture; il prie aussi, mais jamais on ne les voit s'adonner vraiment à la mystique, à la recherche de cette unification avec Dieu, dont le pseudo-Denys est tout préoccupé et tout pénétré“ (Rev 903). Allerdings kehren in den Biographien des Severus nicht alle die technischen Ausdrücke wieder, deren sich Dionysius in neuplatonischer Terminologie (nach Plotin und Proklus) bedient, aber die oben angeführten Stellen weisen auf eine die gewöhnliche Aszese übersteigende Stufe. Demgemäß scheint die Behauptung L.s: „Sévère, d'après ses biographes, est un ascète, non un mystique“ (ebd.), nicht ohne Einschränkung zulässig. Auch das hervorragend praktische Talent des Severus in öffentlich kirchlichem Leben verträgt sich mit mystischen Anklängen, da wir große Vertreter der mittelalterlichen Mystik zugleich als Meister der Wissenschaft und apostolischen Wirksamkeit kennen.

Noch ein anderer Zug aus dem aszetischen Milieu von Majuma ist zu berichtigen. Petrus von Cäsarea, ein braver Jüngling, hatte sich unter den Jüngern des Severus eingefunden, die von dessen hohem Rufe angezogen wurden. Eine Beratung der älteren Mönche stimmte der Zulassung des Petrus bei. Wie verhielt sich Severus? Er nahm

⁸ Severus hatte vorher den Aufstieg des Moses auf den Berg Horeb besprochen. Eine Parallele s. in Gregors von Nyssa mystischem Werke *De vita Moysis* und in der *Mystischen Theologie des Areopagiten*.

den neuen Schüler auf gleichwie Paulus den Timotheus⁹, wie Elias den Elisäus, wie Pamphilus den Eusebius von Cäsarea aufgenommen hatte (Schol 12). Man sieht, daß der Biograph sich gar nicht genug tun kann, das innige, heilige Verhältnis zu schildern, das zwischen Lehrer und Schüler, Severus und Petrus, sich entspinnen sollte. L. (Rev 903) tut den ganzen Passus mit den dürren Worten ab: „D'après les sources, Sévère ne reçoit Pierre dans sa communauté que sur l'avis de ses moines. Il commence même par le repousser“ (Rev 903 f.).

III. Zur monophysitischen Christologie des Severus.

L. ist Spezialist in Fragen des an Severus als einen der Hauptführer sich knüpfenden, in mannigfachen Abschattungen entflammten Streites über die Frage, ob eine oder zwei Naturen in Christus anzunehmen seien. Nachdem L. über zwanzig Jahre mit dieser Materie sich beschäftigt und schon 1909 ein großes Werk darüber geschrieben hat, stehen ihm zahlreichste Stellen aus gedruckten und ungedruckten syrischen Quellschriften zur Verfügung, um die Lehrauffassung des Severus zu prüfen. Und er hat es nach eigener Versicherung damit ernst genommen¹⁰. Mögen also berufene Kenner des Syrischen und speziell der Severusliteratur an der Debatte sich beteiligen. Ich muß mich bescheiden, nur ein paar Bemerkungen anzubringen.

Die von Papst Leo in seiner berühmten Epistula dogmatica verwendeten Ausdrücke *proprium* und *proprietas*¹¹ sind für Severus ein unerträglicher Anstoß. L. bemerkt: „Elle [cette opposition] provient de la manière, toute différente de celle du Pape, dont les Monophysites conçoivent la *propriété* en nature et en operation“ (Rev 910). Er verweist auf sein oben zitiertes Werk (S. 413—466). Es war mir nicht möglich, die Beweisführungen L.s aus den unmittelbaren syrischen Quellen zu verfolgen. Das Wesentliche aber glaube ich doch getroffen zu haben. Der ganze Streit kommt schließlich auf das metaphysische Problem hinaus: Können zwei individuelle Naturen in der einen Person existieren und ihre individuelle Handlungsweise beibehalten? — Oder hört die Zweiheit der Naturen auf, wenn sie in der Person des Logos vereinigt sind, mögen auch die Eigentümlichkeiten beider

⁹ Vgl. z. B. 2 Tim. 1, 3f.: „Gratias ago Deo, ...quod sine intermissione habeam tui memoriam in orationibus meis, nocte ac die desiderans te videre, memor lacrimarum tuarum, ut gaudio implear...“

¹⁰ Vgl. Diekamp ThRev 30 (1931) 150 f. Er erkennt die zutreffende Charakteristik an.

¹¹ „Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est; Verbo sc. operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est.“ Kurz vorher: „Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas...“ (Denz. 143 f.).

Naturen gewahrt bleiben? Das erste behauptet Papst Leo, und er hat die freudige Zustimmung des Konzils von Chalcedon für sich; das zweite behauptet Severus, weil er sich die Überzeugung gebildet hatte, daß sonst dem Nestorianismus Tür und Tor geöffnet würde (Schol 168). Zwei vollständige Natur-Individuen kann er sich nur denken als zwei Personen. Allerdings gibt er zu, daß die menschliche Natur in Christus erhöht, in die Herrlichkeit der göttlichen Natur emporgehoben worden sei, ohne in ihrem Wesen verändert zu werden. Desgleichen will er gelten lassen, daß die Eigentümlichkeiten der beiden Naturen unvermischt nebeneinander bestehen. Auf diese Weise allein glaubt er den Satz: „Es ist ein Christus, nicht aber ein geteilter Christus“, retten zu können. Ich habe den Vergleich mit der Glühkohle, dessen sich Severus u. a. bedient, analysiert (Schol 170) und glaube, seine diesbezügliche Meinung richtig festgestellt zu haben. Übrigens betont Leo und nicht weniger Severus das Schwierige dieses Geheimnisses¹². Mit Unrecht hat aber Severus als seinen Kronzeugen hartnäckig Cyrill in Anspruch genommen und dessen minder präzise Ausdrücke keineswegs auf Grund seiner eigenen unzweideutigen Erklärungen (vgl. Bard. 72 f.) richtig verstehen wollen. Er bewährt sich eben als echter Häresiarch, dem die subjektive, von hellenischer Philosophie beeinflusste Meinung höher steht als das Urteil der Kirche. — Die an Ps.-Dionysius anklingenden Gedanken bei Severus rechtfertigen jedenfalls die Annahme, daß zwischen beiden mehr als rein zufällige Übereinstimmungen hervortreten. Ich überlasse dem Leser, einen Vergleich anzustellen.

Reihen wir ein paar weitere Dubia an, die uns trotz der ablehnenden Haltung L.s keineswegs befriedigend gelöst erscheinen. Schon in einer meiner ersten Veröffentlichungen über die Unechtheit der Dionysischen Schriften¹³ habe ich darauf hingewiesen, daß dieselben aller Wahrscheinlichkeit nach in den Dienst des berüchtigten Henotikons gestellt worden sind. Um von anderen Zustimmungen abzuweichen, verweise ich auf das Urteil des bekannten verstorbenen Byzantinisten H. Gelzer¹⁴ und auf die Beistimmung Bardenhewers: Sehr wahrscheinlich stehe der Areopagite unter dem Einfluß des Henotikon vom Jahre 482. „Der Geist dieses Henotikon, welcher gegen Ende des

¹² Leo, Serm. 29 (ML 54, 226; s. Schol 173): „Utramque substantiam in unam convenisse personam nisi fides credat, sermo non explicat.“ — Severus, Ep. XI (PO XII 205) erklärt, daß wir nur durch den Intellekt und ein subtiles Erforschen wissen können, wie jede der beiden zur Einheit verbundenen Naturen, die eine Person bilden, beschaffen ist (Schol 164).

¹³ Das Aufkommen der Ps.-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649 (Schulprogramm Feldkirch [Vorarlberg] 1895).

¹⁴ Wochenschr. f. klass. Philol. 13 (1896) 1152.

5. Jahrh. weite Kreise durchdrang, macht sich auch in den Areopagitika geltend. Der Verf. ist weder Monophysit noch Katholik, sondern Mittelparteiler. Er verschleiert den Standpunkt, vermeidet mit unverkennbarer Absichtlichkeit die Schlagwörter *μία φύσις* und *φύσεις ...*“ (Bard. 294)¹⁵. Nun wissen wir aus den Nachrichten über Severus, daß gerade er an den kaiserlichen Hof berufen wurde, um eine Einigung zwischen Orthodoxen und monophysitischen Dissidenten herzustellen. Historisch steht fest, daß der Kaiser Anastasius selbst in schwankender Haltung bald mehr, bald weniger das Henotikon urgierte und schließlich einer stärkeren Betonung der Einnaturen-Lehre zuneigte. L. glaubt, meine Berufung auf das Henotikon einfach damit entwerten zu können, daß er in meiner Darlegung einen Verstoß gegen das Zeitverhältnis aufdeckt: „Si le P. Stiglmayr date correctement l'Hénotique de l'année 482, il ignore ou oublie que Sévère ne reçut le baptême que vers 488, ce qui ruine toute son ingénieuse explication“ (Rev 890). Severus hätte nämlich die fraglichen Schriften nicht vor seiner Bekehrung (Taufe!) verfassen können; nachdem er aber getauft worden (um 488), brauchte er nicht mehr auf ein 482 publiziertes Edikt zu achten, um Veranlassung für literarischen Betrug zu finden. Dagegen sei bemerkt, daß Severus, der sich wie andere Zeitgenossen bemühte, die Taufe hinauszuschieben, „um nicht in den Schmutz der Sünde zurückzufallen“, wahrscheinlich als Katechumen seine hierher bezüglichen Werke der Hauptmasse nach niederschrieb, und zwar, wie man annehmen kann, zu seiner eigenen Befriedigung und seinem engeren Schülerkreise zuliebe, also ohne daß sofort eine förmliche „Ausgabe“ redigiert wurde (Schol 178 f.). Das mochte gemäß den Umständen, von denen ich gesprochen (Henotikon!), später erfolgen. — Wenn L. versichert, daß in den echten Schriften des Severus nur eine unzweideutige Bekämpfung des Dyophysitismus vorliege, wie ist es dann zu erklären, daß man einen ganz ausgesprochenen Führer der einen Partei zum Vermittler zwischen den beiden sich befehdenden Gruppen auswählen und Jahre hindurch festhalten konnte? Es muß also auch von Severus nicht immer die gleiche Sprache geführt worden sein¹⁶. Im Laufe der Verhandlungen hat er sich mehr und mehr in den Oppositionseifer verbißen. So gelangt er dahin, schließlich das Henotikon selbst

¹⁵ Vgl. Hefele II² 567: „Dieses Edikt mit seiner Halbheit und Verkleisterung der Streitpunkte sollte nun von beiden Parteien ... als Mittel der Einigung und Band der Gemeinschaft angenommen und damit die ganze neuere Entwicklung des christlichen Lehrbewußtseins ausgetilgt werden.“ Günstiger betrachtet Tendenz und Wirkung des Henotikon Harnack, Dogmengeschichte II⁴ 402.

¹⁶ Nicht ohne allen Grund scheinen ihm seine Gegner die Bezeichnung Chamäleon beigelegt zu haben. Daß er später beharrlich seine häretische Stellung beibehielt, geht aus den Akten der bedeutenden Synode von Konstantinopel (536) hervor.

um seine ganze Einigungstendenz zu bringen und in einem rein monophysitischen Sinne zu erklären.

Nebenher mag eine Erwiderung auf einen anderen Einwand L.s am Platze sein. Mit einem später geprägten scholastischen Ausdruck wollte ich nur dasselbe formulieren, was Papst Leo in der Ep. dogm. sagt: „Severus (und mit ihm Dionysius) kennt nicht ein zweifaches principium quo in Christus, sondern nur eines, das ‚theandrische‘“ (Schol 166 Anm. 2). Dazu macht L. die Bemerkung: „Il faut bien lui [au P. Stiglmayr] dire que Sévère ne s'occupe jamais de ‚principium quod‘, mais ne voit que l'ἐνεργῶν ou l'agent (principium quod), l'ἐνέργεια ou le mouvement opératoire de l'agent, et les ἐνεργηθέντα ou les résultats de l'action. Il n'y a pas à imaginer qu'il admette un ‚principium quod‘ théandrique“ (Rev 910 f. Anm. 2). Mir scheint dem Sinne nach Severus gerade das zu sagen, was der geschliffene Terminus der Scholastik sagt. Das *suppositum*, cuius sunt actiones, ist eines in Christo, die persona Christi; aber die katholische Lehre unterscheidet *duo genera actionum* in Christo, *unum genus divinorum*, *alterum humanorum* (vgl. die oben Anm. 11 angeführten Worte Leos I. [Denz. 144]). Was insbesondere den vielberufenen dionysischen Ausdruck *θεανδρική ἐνέργεια* betrifft, den die Severianer auf dem Religionsgespräch zu Konstantinopel 533 als ihr Schibboleth geltend machten, so ist derselbe allerdings seit dem Laterankonzil im Jahre 649 in den „eisernen Bestand der katholischen Theologie“ übergegangen. Aber sein Sinn wurde damals genau umschrieben als „utriusque [operationis, divinae et humanae] mirificae et gloriosae unionis demonstrativa“ (Denz. 268).

Wie stellt sich nun Severus überhaupt zur orthodoxen Lehre der Kirche bzw. zu den vom Ps.-Areopagiten vorgetragenen Lehren über die Menschwerdung und die daraus abgeleiteten Folgerungen? L. sagt am Schlusse seiner Besprechung (Rev 915, Anm. 1): „Le monophysisme du pseudo-Denys semble actuellement admis. J'avoue que je suis loin d'en être convaincu, car, du point de vue de l'histoire... le pseudo-Denys m'apparaît comme un spécimen unique parmi tous les monophysites que j'ai rencontrés et étudiés.“ Auf der gleichen letzten Seite lesen wir unerwartet die überraschenden Worte: „... je ne conclurai pas qu'il est impossible que le pseudo-Denys et Sévère d'Antioche soient un seul et même personnage.“ Ein Problem, das einer neuen und eindringenden Studie bedürfe! Mit größtem Interesse würden wir einer endgültigen Lösung der Frage entgegensehen, wie sie vor allem von L.s ungewöhnlicher Belesenheit erwartet werden könnte. Inzwischen möge er mir den guten Willen zubilligen. In magnis voluisse sat est.

IV. Zur Abwehr in eigener Sache.

L. macht gegen mich geltend, ich hätte im Interesse meiner Hypothese die gemeinlich angenommene chronologische Reihenfolge der

Dionysischen Schriften umgestoßen (Rev 889)¹⁷. Darauf ist zu erwidern, daß Hugo Koch besonnen genug ist, die von ihm aufgestellte Ordnung nicht als die einzig richtige zu betrachten. Ich halte mich lieber an DN IV 2, wo Dionysius nicht nur ausdrücklich auf sein Werk über die Engel verweist, sondern auch nicht weniger als acht charakteristische Züge dieser Engellehre kennzeichnet. Wenn wirklich ein anderes, zweites Werk dieser Art existiert hätte, so wäre es der uns bekannten CH so ähnlich gewesen, wie ein Eidechse dem anderen. Daß Dionysius mit seinen eigenen literarischen Angaben in Widerspruch gerät, zeigt H. Koch in „Ps.-Dion. Areop. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus...“ — Leicht, denke ich, werde ich mit meinem gelehrten Gegner in Hinsicht auf seine Bemerkung zu DN II 6 (Rev 905 A.) zum Einverständnis kommen. Ich sage (Schol 11), die auffallend minutiöse Beschreibung eines Siegelabdruckes, der von der mehr oder minder guten Beschaffenheit des Siegelwachses abhängig ist, lasse auf jemand schließen, der viel mit Rechtssachen und Siegeln zu tun hat. L. erklärt nun, es sei von „Siegelwachs“ gar keine Rede. Allerdings! D. drückt sich in seiner Vorliebe für abstrakte Wendungen anders aus: *ἡ δὲ τῶν μετεχόντων διαφορῆς ἀνόμοια ποιεῖ τὰ ἀπομόργματα τῆς μιᾶς καὶ ὅλης καὶ ταύτης ἀρχετυπίας*. Mit τὰ μετέχοντα kann nichts anderes gemeint sein als die Materie, in welcher das Abbild des eingedrückten Siegels zurückbleibt. Da war ich doch im Rechte, gemeinverständlich in einer erklärenden Anmerkung sofort die konkrete Bezeichnung Siegelwachs einzusetzen. Der Paraphrast Pachymeres hat das längst vor mir getan und zweimal die Sache mit *κηρός* verdeutlicht (MG 3, 669). Ähnlich mag es uns mit einer Bemängelung ergehen, die L. an dem Satze übt, daß der Vergleich der unter den höheren und niederen Engeln stattfindenden Lichtvermittlung mit einem das Licht reflektierenden Spiegel ein Fundamentalgedanke der CH ist. „Mais on a beau lire et relire les passages des *Aréopagitica* ici indiqués, on n’y voit absolument rien d’un ‚miroir‘“ (Rev 913). Nun habe ich neben CH XIII 3 und EH I 1, wo der Gedanke an Spiegel und Spiegelung wenigstens nahegelegt ist, auch EH III 14 zitiert, um an das τὸ κατὰ πᾶν ἑαυτῶν ὑπερχερόμενον φῶς zu erinnern, eine Ausdrucksweise, die offenbar das Reflektieren der Lichtstrahlen durch einen lichtumflüssenen Spiegel zu verstehen gibt. Indes kann ich noch mit einem deutlicheren Beleg dienen. Dionysius sagt CH III 2 vom Zweck der Hierarchie u. a.: Sie vervollkommen ihre Glieder zu göttlichen Bildern, zu lautersten, fleckenlosen Spiegeln, welche imstande sind, den urgöttlichen Strahl aus der Urquelle des Lichtes in sich aufzunehmen und ... neidlos über die nächstfolgenden

¹⁷ Die Berufung auf Bard. 283, der sich hinwieder auf Hugo Koch (ThQschr 77 [1895] 362 ff.) stützt, ist hier nicht entscheidend.

den Ordnungen leuchten zu lassen. Auch DN IV 22 ist zu lesen: *εἰκῶν ἔστι [ὁ ἄγγελος] τοῦ Θεοῦ . . . ἕσοπτρον ἀκραιφνές*. Zu der auffälligen Stelle DN II 7, wo von gottesspringenden Sprossen der gottzeugenden Gottheit, von ihren Blüten und überwesentlichen Strahlen die Rede ist (*ὁ δὲ Ἰησοῦς καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς θεογόνου θεότητος, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, βλαστοὶ θεόφρυτοι καὶ οἶον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα*), habe ich einen von Severus gebrauchten Vergleich herangezogen, der in Hom. 70 (PO XII 15f.) lautet: „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 der Ausgang des Geistes ohne Zeit und ewig verbunden und vereinigt.“ L. erklärt: „Mais je ne la [cette opinion singulière] vois pas clairement dans le pseudo-Denys, et je suis sûr que Sévère, aux endroits indiqués, ne s'occupe pas d'expliquer le mode de procession du Saint-Esprit, mais seulement de montrer que le Saint-Esprit est substantiel et éternel comme le Verbe“ (Rev 912). Auf die erste Bemerkung L.s sei zunächst erwidert, daß er das Druckversehen (DN II 6) statt DN II 7) richtig korrigiert hat. Nun ist hier aber deutlich zu lesen: *ὅτι μὲν ἔστι πηγαία θεότης ὁ Πατήρ, ὁ δὲ Ἰησοῦς καὶ τὸ Πνεῦμα . .* (wie oben). Und aus DN II 5 fügen wir hinzu: *Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ Πάτήρ, οὐκ ὄντος Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς, οὐδὲ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ*. Wer möchte leugnen, daß hier *πηγαία θεότης* im Sinne von *θεογονία* dem Vater zugeschrieben wird und die nachfolgenden Bilder *βλαστοί, ἄνθη, φῶτα τῆς θεογόνου θεότητος* sich auf den unmittelbaren Ausgang der beiden Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes aus dem Vater beziehen? Vgl. meine Deutung Schol 180 f. — Um sofort auf Severus überzugehen, so finden wir in seinem der öffentlichen Predigt angepaßten volkstümlichen Bilde (Wort und Hauch zugleich von dem einen Prinzip, dem Sprechenden, ausgehend) die gleiche singuläre Anschauung, die der Lehre vom Ausgang des Geistes vom Vater durch den Sohn oder vom Ausgang des Geistes vom Vater und dem Sohn entgegengesetzt ist¹⁸. Sowohl Dionysius wie Severus schließen dann mit der Hervorhebung, daß man nicht fassen könne, wie das sich innerlich verhält.

Anläßlich meiner Bemerkung, daß Severus, wo er sich auf DN II 9, das Wandeln Jesu über das Wasser, bezieht, seine dialektische Gewandtheit spielen läßt, erscheint L. meine Art des Argumentierens „assez peu loyal“, wenn ich mir dessen bewußt gewesen wäre (Rev 898 Anm. 3). Durch meine Ausdrucksweise: „Im Anschluß an das DN II 9 erwähnte Wunder . . .“ hätte ich den Leser auf die irrige Vorstellung geführt, daß es sich immer noch gerade um die Stelle II 9

¹⁸ Ähnlich Ep. 65 (PO XIV 10f.).

handle, bei der Severus seine dialektische Gewandtheit spielen lasse. Ich habe aber hierfür zum Schlusse MG 86, 924 C zitiert, wo aus Eustathius, Ep. de duabus naturis die besprochene dialektische Musterprobe zu lesen ist. Also sachlicher Anschluß ist gemeint, wenn auch nicht formeller.

Eine interessante Frage bietet die Stelle bei Severus (Rev 895 ff.) *Adversus apologiam Juliani*, die ich im Sinne der dionysischen *θεανδρική ἐνέργεια* erkläre und als Zeugnis für die monophysitische Auffassung seitens des Severus betrachte. DN II 9 heißt es: *ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία καὶ ἄρρήτος ἐστὶ λόγῳ παντί . . .* „Wir haben zwar geheimnisvollerweise überliefert bekommen, daß er menschliche Natur und Wesenheit angenommen, wie er aber aus jungfräulichem Blute nach einem anderen als dem Naturgesetze gebildet wurde, wissen wir nicht . . .“ (folgt das wunderbare Wandeln Jesu über das Wasser). L. stellt in Abrede, daß Severus hier eine monophysitische Lehre durch Ps.-Dionysius bekräftigen wolle; die Spitze der Argumentation sei gegen Julianus Halic. gerichtet, der keine wahre Menschwerdung Christi im Schoße Mariens annehme (le Verbe est passé par elle comme par un canal). Meine Absicht ist nicht, diese Polemik auszuschließen; aber damit ist immerhin vereinbar, daß Severus, vom Terminus *θεοπλαστία* des Dionysius ausgehend, die monophysitische Tendenz beibehält. Die weitere, an den echt dionysischen, mehrdeutigen Terminus sich anschließende Entwicklung bildet eine Erklärung für das Unbegreifliche und Wunderbare dieser *ἀνθρωπική θεοπλαστία* (*ἡ καθ' ἡμᾶς* ist dasselbe wie *ἀνδρεία* oder *ἀνθρωπική*¹⁹). Tatsächlich greift Severus wie Dionysius auf *θεοπλαστία* mit dem Zeitwort *διεπλάτνυτο* zurück und die beiden Beispiele von der jungfräulichen Empfängnis und dem Wandeln über das Wasser erläutern ebenso gut das *θεανδρική ἐνέργεια* wie das Absurde der Lehre des Julian (*incarnatio quasi per canalem*).

Auf eine Reihe von weiteren Einzelheiten, wo ich auf irgendeine Ähnlichkeit des Gedankens hingewiesen habe (*σπαθάριοι, ἰσάγγελοι* Gelgel = *τροχός*, Anspielungen auf kirchlich-rituelle Momente, das Gesetz der Lichtmitteilung seitens der oberen Engelordnungen an die niederen usw.; s. Rev. 913 f.), will ich weiter nicht eingehen. Bei deren Bewertung ist von vornherein die mentale Einstellung des Schreibenden maßgebend. Es kommt wie in der Physik auf den Einfallswinkel des Strahles an, um sofort eine andere Belichtung hervorzurufen. Im einen Fall wertloses Zeug, im anderen Falle immerhin geeignet, das Problem plastischer zu gestalten!

¹⁹ CH IV 4 lesen wir *τὸ θεαρχικὸν τῆς ἀφθέρκτου θεοπλαστίας μυστήριον*. Verwandte Wortbildungen, die dem klaren Ausdruck *δύο φύσεις* aus dem Wege gehen, sind *ἀνδρική τοῦ Ἰησοῦ θεουργία* u. andere (s. Lequien MG 94, 284 ff.).

Das Ganze ins Auge fassend, schrieb mir Harnack (18. März 1928): „Daß Ps.-Dionysius und Severus sich sehr nahestehen, und daß sie identisch sein können, haben Sie gezeigt; aber daß sie identisch sein müssen und deshalb sind, davon habe ich mich nicht überzeugt. Der Eindruck, daß Dionysius zeitlich dem Severus etwas voransteht, ist mir nicht verwischt durch Ihre Abhandlung, in der für jedermann die Untersuchung gefördert ist, auch wenn man Umstände macht, das Ergebnis schon zu akzeptieren. Nil rectius istis novi et libenter utar eis, assensum retinens.“ — Mehr wollte ich überhaupt nicht.

Bereitwillig wende ich mit L. (Rev 915) auch auf Severus den Grundsatz an: „Nemo malus, nisi probetur.“ Unverständlich bleibt mir indessen seine Frage, ob ich vielleicht gemeint habe, Severus für den Verlust seines guten Namens dadurch hinreichend zu entschädigen, daß er auf solchem Wege zum „Vater der christlichen Mystik“ gemacht wird. Den Verfasser der Areopagitika, mag es Severus oder irgendein anderer sein, kann man nach Inhalt und Geist seiner Schriften nur als einen hochbegabten, überaus belesenen, frommen und apostolisch wirkenden Mann betrachten. Gleichwohl steht es fest, daß er mit Bewußtsein eine grandiose Fälschung vollbracht hat, durch die jahrhundertlang die hervorragendsten Theologen, Philosophen, Mystiker und Liturgiker getäuscht worden sind. Der Fall zeigt, was bei einem zeitlich und räumlich dem Severus jedenfalls sehr nahestehenden Schriftsteller möglich ist. Der „Vater der christlichen Mystik“ hat übrigens inzwischen sehr an seinem alten Ansehen eingebüßt, nachdem der Einfluß des Plotin, Proklus u. a. auf seine Mystik erkannt worden. Vgl. Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik (1921) 109 ff. Es ist mir daher nicht in den Sinn gekommen, mit dem verblaßten Ehrentitel dem Severus eine Entschädigung zu bieten. Severus wurde bisher als ein hartnäckiger Häresiarch angesehen, der bei großen und guten Eigenschaften einem skrupellosen und fanatischen Draufgängertum ergeben war und, nach Ausweis seines „Philalethes“, seine eigene subjektive Meinung mit bewußtem Starrsinn der wahren Meinung Cyrills bzw. den herrlichen Erklärungen Leos des Großen und des ganzen Konzils entgegenstellte. Daß ich mit dieser herkömmlichen Beurteilung einverstanden bleibe, ist m. E. kein literarisches Unrecht.

Man höre zum Schlusse, was Hefele (II² 771) aus den Akten der Synode von Konstantinopel 536 nach Mansi und Hardouin berichtet: „Auf Befehl des Patriarchen Mennas verlasen weiterhin die Notarien seiner Kirche... zunächst das Klageschreiben, welches der Klerus von Antiochien 518 wegen des Eindringlings Severus an den Patriarchen Johann von Konstantinopel und die um ihn versammelte Synode gerichtet hatte. ... Es wird darin erzählt, wie Severus den Canonen zuwider den Stuhl von Antiochien an sich gerissen, Blasphemien

gegen Gott gesprochen, die heiligen Synoden verworfen, die Rechtgläubigen eingekerkert, den Dämonen gottlose Opfer gebracht und die goldenen und silbernen Tauben, welche über den Altären und Taufbrunnen hingen, weggenommen und sich selbst angeeignet habe, weil es sich nicht zieme, den Heiligen Geist in Gestalt einer Taube darzustellen.“ Das lautet allerdings anders, als was bei Zacharias Rhetor und Johannes und bei Severus selbst zu lesen ist! Sollten alle diese Anklagen samt und sonders aus der Luft gegriffen sein? Sollte an dem Charakter des Severus gar kein Makel haften, der seinem guten Namen abträglich wäre? Mehr als einmal ist es übrigens schon vorgekommen, daß gewisse, zum Exzentrischen geneigte Naturen in früheren und späteren Lebensstellungen sich auffällig veränderten. Daran darf man jedenfalls auch denken, wenn man einerseits den exaltierten Aszetismus des Mönches Severus von Majuma, der „nur mehr einem Schatten glich“ (Schol 3 Anm.), und andererseits das gewaltsame, unnachgiebige Auftreten des Patriarchen Severus von Antiochien sich vor Augen hält.

Eine neue Erklärung der Willensfreiheit.

Von Joseph Fröbes S. J.

1. Zweck der Arbeit. Ich bin aufgefordert, von seiten der Psychologie aus zu den neuen Theorien Stellung zu nehmen, die der Verfasser des „Leidens im Weltplan“¹ (unter dem Decknamen Thomas Molina) über die Natur der Willensfreiheit entwickelt. Wenn die neue Lehre auf Wahrheit beruht, bedeutet sie zweifellos eine Umwälzung der Willenslehre und ihrer Anwendungen auf vielen Gebieten; die Freiheitslehre müßte dann neu aufgebaut werden. In der Tat erklärt der Verf. auf Grund seiner neuen Lehre die großen gegnerischen Systeme des Thomismus und Molinismus beide für in der Grundlage verfehlt und gibt an deren Stelle eine neue, einfache Lösung. Bei derartigen Ansprüchen darf die neue Theorie nicht leicht genommen werden, trotzdem ihre rhetorische Darstellung sich weniger an den Fachgelehrten zu wenden scheint. Ich betone von vornherein, daß es nicht meine Absicht ist, das Gesamtwerk zu würdigen, das mit Recht vielfach eine begeisterte Aufnahme gefunden hat, wenn es auch an entschiedener Verwerfung einzelner Lehren durch Theologen nicht fehlte. Ich muß es mir deshalb versagen, auf all das Erhebende, woran das Buch überreich ist, einzugehen. Ich beschränke mich auf die Teile, etwa vor Seite 140, insoweit sie die Freiheitslehre betreffen. Diese Beschränkung wird dadurch erleichtert, daß nach Erklärung des Verf. selbst dieser Abschnitt nur einen Exkurs für das Gesamtwerk bedeutet, „der wohl

¹ Vgl. Schol. 6 (1931) 88—90.