

Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis.

Von Hans Urs von Balthasar S. J.

Jeder, der sich die lockende Aufgabe vorstellt, den größten griechischen Theologen des 7. Jahrhunderts, Maximus den Bekenner, zu studieren, bei welchem alle Hauptströmungen der östlichen Patristik noch einmal zu einer kühnen und in vieler Hinsicht abschließenden Synthese zusammentreten, wird nach einiger Zeit die schmerzliche Erfahrung machen, daß eine Reihe unerledigter philologischer Probleme ihm den Weg zu einer selbst vorläufigen und oberflächlichen Gesamtbeurteilung des großen Theologen und Mystikers verbauen. Es sind dies Probleme, die teils die Quellen betreffen, die der Bekenner benutzt hat, teils einfach die Texte, die uns als von ihm stammend vorgelegt sind.

P. Viller hat in einem bahnbrechenden Artikel¹ die starke, durchgehende Abhängigkeit Maximus' von Evagrius Ponticus aufgewiesen, womit ein erster wichtiger Schritt zur Feststellung und Umgrenzung des geistigen Raumes gemacht war, in dem das Denken Maximus' sich bewegt. Viller hat sich dabei freilich fast nur an die „Centurien über die Liebe“ gehalten, von denen Maximus aber selbst im Vorwort betont, sie seien die kurze Zusammenfassung von gelesenen Väterstellen. So dürfte es nicht ohne Interesse sein, die Quellenfrage auch für die übrigen Werke zu stellen. Wir haben dies für ein bisher noch ganz unbeachtetes Werk Maximus', seine „200 gnostischen Kapitel“ zu tun versucht und sind dabei zu den unerwartetsten Ergebnissen gelangt, die die Quellenfrage wesentlich modifizieren und wohl auch die großen Hauptwerke, die „Ambigua“ und die „Quaestiones ad Thalassium“, in ein neues Licht rücken².

Was die Textkritik der Werke des Bekenners betrifft, so bietet die Ausgabe von Combefis, soweit sie erschienen ist, eine, wenn auch nicht vollkommene, so doch tragfähige Grundlage für die Erforschung Maximus'. Aber diese Ausgabe blieb leider unvollendet; es fehlen in ihr vor allem zwei der wichtigsten Werke: die „Ambigua“ und der Kommentar zu den Areopagitica. Öhlers Ausgabe der Ambigua hat dem dringendsten Bedürfnis abgeholfen; doch zeigen die Divergenzen seines Textes von dem der lateinischen Übersetzung Scotus Eriugenas, daß hier noch manches textkritische

¹ Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: RevAscMyst 41 (1930) 156—184, 239—268, 331—336.

² Wenn die Zeitumstände es erlauben, so erscheint diese Arbeit in ZKathTh 1940.

Problem zu erhellen bleibt³. Hingegen liegt die Textkritik der Dionysiussscholien noch völlig im Argen.

Dies ist umso bedauerlicher, als gerade dieses Werk der überkommenen Auffassung nach zu den historisch wichtigsten Arbeiten Maximus' gehört. Wenn auch sein erster Ruhmestitel sein heldenmütiger Kampf für das Dogma von Calcedon war, so bestand doch sein zweiter darin, die Schriften des Areopagiten durch seine Auslegung für die kirchliche Theologie zugänglich und „tragbar“ gemacht zu haben. Ob Dionysius einer solchen Rechtfertigung sachlich bedurfte, ob er wirklich der halb neuplatonische, halb monophysitische Mystiker ist, den man heute gerne aus ihm macht, und nicht vielmehr einer der christlichsten Denker aller Zeiten (als den ihn, unseres Erachtens mit Recht, Hugo Ball dargestellt hat⁴), kann hier dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß er schon früh geteilte Meinungen erweckte: neben Begeisterung auch Skepsis und kühle Zurückhaltung, ja den Verdacht einer (apollinaristischen) Fälschung⁵. Daß Maximus nun zu denen gehörte, die den ganzen Wert, die tiefe Originalität und Fruchtbarkeit der Areopagitica begriff und durch seinen herzhaften Einsatz für sie und ihre Echtheit sowie durch ein eigenes Scholienwerk einer der Bahnbrecher für ihren Siegeszug durch das griechische so gut wie durch das lateinische Mittelalter wurde, ist nicht zu bezweifeln. Wohl aber ist es zweifelhaft, ob gerade seine Scholien die entscheidende „Verkirchlichung“ des Areopagiten enthalten. Die vorliegende Studie wird diesen Zweifel zu der Gewißheit steigern, daß diese Tat schon hundert Jahre vor Maximus und rund dreißig Jahre nach dem Erscheinen der dionysischen Schriften von einem bisher fast unbeachteten Theologen geleistet worden ist, welcher der wahre Autor des größten und vor allem des inhalt-

³ Vgl. Dräseke, Maximus Confessor und J. Scotus Eriugena: ThStudKrit 84 (1911) 20—60, 204—229.

⁴ Byzantinisches Christentum (2. Aufl. 1931, 63—249). Ball hat, obwohl Dilettant, in seinem großen Aufsatz über Dionysius vor allem mit aller Klarheit und Unerschrockenheit eingesehen, daß selbst wörtliche Anlehnungen an Proklus und den Neuplatonismus noch nicht den geringsten Einwand gegen die volle Katholizität des Verfassers bilden. Mit Recht beklagt sich Ball bitter über den Historismus der modernen Forschung, die für den Gesamtklang eines Werkes kein geistiges Ohr mehr besitzt. Wir möchten unsererseits hier beifügen, daß auch der Monophysitismus des Areopagiten, mit dem vielfach wie mit einer evidenten Tatsache umgegangen wird, keineswegs erwiesen zu sein scheint.

⁵ Zur Geschichte der Aufnahme des Areopagiten vgl. J. Stiglmair, Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften, Feldkirch 1895.

lich bedeutendsten Teils der unter Maximus' Namen umgehenden Scholien ist.

Wir können im Folgenden auf diese Tatsache nur hinweisen und das Material zu einer theologisch-philosophischen Verarbeitung des ungemein reichhaltigen Scholienwerks vorlegen, ohne diese Verarbeitung selbst im einzelnen vorzunehmen. Eine solche wäre aber äußerst wünschenswert, nicht nur weil sie Einblick in das Denken einer hochgebildeten, allseits interessierten Humanistengestalt gewähren würde, sondern weil damit auch neues Licht auf die Entwicklungsgeschichte des christlichen Neuplatonismus fallen würde und aus dem Gegensatz zu den Auffassungen der unechten Scholien die Ideen Maximus' und seine Deutung der areopagitischen Weltanschauung allererst klar dargestellt werden könnten. Damit dürfte eines der bedeutsamsten Hindernisse aus dem Wege geräumt sein, die Gesamtgestalt Maximus' zu erkennen⁶.

Der Nachweis, daß der eigentliche Kern des jetzt vorliegenden Scholienwerks (in Migne PG 4) von einem andern als Maximus stammt, bedeutet nur in der Radikalität, mit der wir ihn durchführen müssen, eine Neuerung. Er gründet aber auf längst geäußerten Vermutungen und sogar Gewißheiten. Denn daß die Scholien in der jetzigen Gestalt ein buntes Gemisch von Kommentaren verschiedener Autoren bilden, darauf wiesen bereits die älteren Vordrucke zu den Ausgaben hin. Man wußte auch, daß neben den Maximusscholien vor allem solche eines Gelehrten des 6. Jahrhunderts, des „Scholastikers“ (σχολαστικός) Johannes von Scythopolis überliefert sein sollten, ja daß diese sogar einen bedeutenden Raum einnehmen mußten⁷. Andere sollten angeblich Germanus von Konstantinopel⁸ zum Autor haben. Ein Scholion findet sich, unter ver-

⁶ Wir hoffen, demnächst eine Gesamtdarstellung des Denkens Maximus' vorlegen zu können, in der vor allem die geschlossene innere Systematik dieses scheinbar so vielfältigen, ja zerfahrenen Denkers zum Ausdruck gebracht werden soll.

⁷ Über die erste gedruckte Ausgabe der Scholia von Morelli 1562 sagt Usserius: Johannes Scythopolitanus scripsit in Dionysium Areopagitam scholia, pariter ac Maximus. Verum in libris Dionysii ... simul confusa sunt Johannis et Maximi scholia: quae non in antiquioribus solum, quae Cyparissiotae tempore [14. Jahrh.] ferebantur, editionibus fuerunt distincta [wie wenig das zutrifft vgl. unten Anm. 14!] sed etiam in utroque quo usus est ipse Morellius, codice. In quorum altero ad marginem sunt apposita Johannis Scythopolitani sine nomine scholia, in altero vero post absolutum textum integrum Dionysii, Maximi nomine insignita scholia; eo breviora quod ab *amplioribus* Johannis, cum quibus ea coniunxit Morellius, separata fuerant (Fabricius-Harles, *Bibl. graeca* V 1; vgl. PG 3, 64CD).

⁸ In neueren Hss tragen manche Scholia eine griechische Zahl am Rande, zu der ein Ms von Venedig bemerkt: „Bemerke, daß die Scholien, die mit einer Zahl versehen sind, von Germanus dem Patriarchen stammen, die ohne Zahl von Maximus dem

wirrenden Begleitumständen, auch in den Werken Anastasius des Sinaiten⁹. Zu dieser Mannigfaltigkeit kommt noch hinzu, daß wir

Mönch“ (PG 3, 70A). Mai fand dieselbe Bemerkung in einer vatikanischen Hs wieder mit dem Zusatz: „Verzeih, Bruder, daß ich in diesem Buch beide Autoren unter einer einzigen Zahl zusammenfaßte.“ Mai wiederholt daher mit Recht die Zweifel Morellis, „ob die Unterscheidung der Scholien Maximus' und Germanus' zum Areopagiten ihre Berechtigung hat“ (Mai, Spicil. Rom. VII 74 [PG 98, 87—88]).

⁹ Es ist das Scholion 1 zum 5. Kap. der Himmlischen Hierarchie: (PG 4, 60): Τί δήποτε, μιᾶς οὐσίας εἶναι πάντας ἁγίους τοῦ ἀγγέλου λεγούσης τῆς ἐκκλησίας (al.: Γραφῆς), ὁ θεῖος Διονύσιος πολλάς ὀνομάζει δυνάμεις; Ὁ γοῦν μέγας Διονύσιος ὁ Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος, ὁ ἀπὸ ῥητόρων, ἐν τοῖς σχολίοις οἷς πεποίηκεν εἰς τὸν μακάριον Διονύσιον τὸν αὐτοῦ συνώνυμον, οὕτω λέγει, ὅτι ἀγέννητον εἶωθε καλεῖν ἢ ἔξω σοφία πᾶσαν ἀόρατον φύσιν, ὁμοίως καὶ οὐσίας τὰς ὑποστάσεις· καὶ τούτου φησὶν, ὅτι κατὰ τοὺς ἔξω εἴρηται τῷ ἁγίῳ Διονυσίῳ αἱ τοιαῦται φωναὶ καταχρηστικῶς. Im Hodegos des Sinaiten (PG 98, 289CD) wird der Passus mit den Worten eingeleitet: Πάλιν τε μίαν οὐσίαν λεγούσης τῆς Ἐκκλησίας εἶναι πάντας τοὺς ἁγίους ἀγγέλους, und bildet eine unlösliche Einheit mit dem Corpus der Abhandlung. Nun fehlt die Stelle freilich in einem Ms des 10. Jahrh. Hilper (Dionysius der Areopagite 120) denkt, daß die Stelle, die nach Lequien auch in den ältesten Hss der Areopagitika fehlt (vgl. Diss. Damascen. II; PG 94, 278 Anm.) nach einer Nota von Niketas Chroniates (Thesaurus Orthodoxiae) nach 1200 eingeführt worden sei. Stiglmaier (a. a. O.) hält diese Lösung für wahrscheinlich (71). Indessen scheint es eine einfachere Lösung zu geben.

Woher stammt der Name Dionysius von Alexandrien? Georgius von Scythopolis, einer der ersten Verteidiger der Echtheit der dionysischen Schriften, hatte am Anfang des 6. Jahrh. als Beweis für deren Authentizität einen Brief des Patriarchen Dionysius von Alexandrien an Papst Xystus II. in Umlauf gesetzt (Text bei Pitra, Analecta Sacra IV 414), in dem Dionysius im Jahre 268 bereits die Echtheit der Areopagitika verteidigt hätte. Diese Fälschung bestand also schon seit den ersten Anfängen ihrer Verbreitung und so sind wir weniger erstaunt, Anastasius im Besitz vorgeblicher Scholien des Alexandrinerbischofs zu finden. Freilich: haben solche Scholien jemals existiert? Der Cyparissioten zitiert in seinen „Dekaden symbolischer Theologie“ „Scholien von Maximus und Dionysius von Alexandrien“. Nun aber sind die Dionysius zugeschriebenen dieselben, die Usserius (zit. von Fabricius und Lequien PG 4, 1034A) unter dem Namen des ersten großen Kommentators Johannes von Scythopolis kannte (vgl. übrigens auch mit Anastasius: εἶωθε καλεῖν ἢ ἔξω σοφία πᾶσαν ἀόρατον φύσιν etc. die Formel bei Pseudo-Maximus: οὗς εἶωθεν ὀνομάζειν κατὰ τινὰς τῆς ἔξω φιλοσοφίας [4,188C]). Man könnte sich also fragen, ob das Scholion bei Anastasius nicht ebenso zu denen des Johannes gehörte. In der Tat finden wir (PG 4, 372D—373A) unter den Maximus zugeschriebenen Stücken eines, das wir Johannes zurückgeben müssen (s. u.) und das eine Abhandlung über den Gebrauch des Wortes ἀγέννητον enthält: Εἰπὼν ἀγέννητον τὸν Θεὸν, τὰς παλιμμήμους ἐρμηνείας τοῦ ὀνόματος ἀποκαθαίρει . . . Ἦδει οὖν εἶναι δόγμα τινῶν αὐτῶν (d. h. die Philosophen der jonischen Schule in Ephesus zur Zeit der Areopagiten) λεγόντων τὰ νοητὰ πάντα καὶ ἀθάνατα, καὶ νοερά γεννητὰ

beim Lesen der Scholien den Eindruck gewinnen, als habe ein späterer Leser des Scholienwerks seinerseits Glossen dazugefügt, die dann jeweils am Ende mancher Stücke als kurze Zusammenfassungen angebracht wurden¹⁰.

Angesichts dieser Vielheit von Autoren möchte uns zunächst ein Zweifel über die Brauchbarkeit einer solchen Kompilation kommen. Doch läßt sich die Wirrnis lichten. Der sekundäre Scholiast ist so unbedeutend, daß er für größere Stücke gar nicht in Frage kommt. Das durch Anastasius aufgeworfene Problem dürfte (vgl. Anm. 9) eine befriedigende Lösung finden können. Aber auch der Anteil des Germanus ist unschwer als eine Mystifikation wahr-

πάντα καὶ ἀγέννητα... Φησὶν οὖν ὁ μέγας Διονύσιος, ὅπως ποτ' ἂν λέγοιτο τὸ ἀγέννητον, εἴτε ὡς ἔφην, εἴτε ὡς οἱ Ἕλληνες, μὴ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τοῦτο δέξῃ, τὰ μὲν ἄλλα αἰτιατῶς λέγεται ἀγέννητα, ὁ Θεὸς δὲ ἀναϊτίως. Dazu bedenke man die Gewohnheit des Anastasius ungenau zu zitieren (er beklagt sich öfters, keine Bücher in seiner Wüste zu besitzen). So ist es nicht mehr unwahrscheinlich, daß Anastasius auf den Kommentar von Johannes anspielt. Dieser wäre also schon im ausgehenden 7. oder Anfang des 8. Jahrh. auch als ein Werk des Alexandriners umgelaufen. Wer war der Fälscher? Ist es derselbe, der den Brief des Alexandriners in Umlauf setzte? Und wäre dieser nicht Georg von Scythopolis selbst, der übrigens auch in seine Vorrede zu den Areopagitica die Vorrede des Johannes aufnahm?

Was wir von diesem Georgius besitzen, ist uns durch Phocas Bar Sergis erhalten, der die syrische Übersetzung der Areopagitica, angefertigt von Sergius von Resaina († 536), herausgab, samt dessen Übertragung der zwei Vorreden von Johannes und Georg und den Scholien der ersteren. Johannes hatte in seiner Vorrede (s. u.) bereits die Echtheit der Schriften des Areopagiten zu erweisen gesucht; Georg erweitert in der seinen diesen Beweis durch den angeblichen Brief an Xystus (vgl. Rubens Duval, *La littérature syriaque* [1899] 317; Bardenhewer IV 296).

¹⁰ Solche Scholien gibt es auch zu den andern, echten Werken Maximus'. Ihre Unechtheit ist von Soppa (s. u. Anm. 13) nachgewiesen worden. In den Kommentaren zum Areopagiten sind sie meist mit σημαῖωσαι eingeleitet. Ein paar Beispiele werden genügen: 93BC sagt der Text: Δοκεῖ πως ἐνταῦθα λέγειν ὅτι κατ' ἀξίαν αἱ ἀγγελικαὶ διακοσμῆσεις δημιουργικῶς ἐτάχθησαν. Am Schluß des Paragraphen merkt der Leser an (wohl ursprünglich am Rand): Σημαῖωσαι δὲ πῶς κατὰ τάξιν [wohl: κατ' ἀξίαν] αἱ ἀγγελικαὶ διακοσμῆσεις δημιουργικῶς παρήχθησαν. 104D—105A kommentiert der Text den Gedanken vom Feuer als Symbol Gottes. Der Leser merkt an: Σημαῖωσαι δέ, διὰ τί Κυριὸς ὁ Θεὸς πῦρ ἐθεωρήθη πολλακίς καὶ κατὰ τί ἡ ὁμοίωσις τοῦ πυρὸς πρὸς τὸν Θεόν. Vgl. noch 136C und 136D; 188BC und 188C; 212B und 212C; 280C—281B und 281C; 340D und 341D; 344D—345A und 345A; 348D—349A und 349A; 349BC und 349C; 404D—405A und [διὰ τί] 405A; 412AC und 412D; 537D—540B und 540BC; 561D—564B und 564D. usw. Öfter ist aber das Σημαῖωσαι ein Teil des Kommentars selber: 329D—332A. Für den Inhalt aber ist die Unterscheidung von primären und sekundären Scholien kaum je von Bedeutung.

scheinlich zu machen¹¹. So bleibt als Hauptaufgabe in der Tat nur die Entwirrung der Scholienwerke von Maximus und Johannes von Scythopolis.

Nun scheint, trotz der gegenteiligen Versicherungen von Usserius, die Verwirrung nicht erst in den Ausgaben, sondern bereits in den Handschriften zu bestehen¹². Es gibt einen untrüglichen Beweis dafür: Die ps.-maximianische Kompilation der „500 Capita“, die Soppa und Disdier¹³ als ein Werk des 11. Jahrhunderts, wahrscheinlich des Antonius

¹¹ Es fehlt anderwärts jede Spur eines Kommentars von Germanus' Hand. Jedenfalls sind die (griechischen, bei Migne reproduzierten) Zahlen zum größten Teil falsch. Denn so bezeichnete Scholien stehen oft in engster Beziehung zu andern, nicht-bezifferten Stücken oder sie verraten durch ihren Inhalt selbst die Autorschaft des Johannes. Ein paar Beispiele: 32AB behandelt rein grammatikalische Fragen über die Sprache des Areopagiten, die attischen und jonischen Deklinationen. Solche Betrachtungen aber gehören offensichtlich in den Problemkreis des Johannes. Der Anfang des Scholions: Νόας καλοῦσι καὶ οἱ παρ' Ἑλλήσι φιλόσοφοι τὰς νοεῶς, ἤτοι ἀγγελικὰς δυνάμεις, ἐπειδὴ τὸ πᾶν νοῦς ἐστὶν ἕκαστος αὐτῶν, καὶ τὴν οὐσίαν ἅπασαν νοῦν ζῶντα εἰς τὸ εἶδος τὸ ἐαυτῶν οὐσιωμένων ἔχει· νόες καλοῦνται πρὸς τὸ εὐφωνότερον τῆς κλίσεως γενομένης . . . ist zu vergleichen mit dem nichtbezifferten Scholion 188BC: . . . ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ἀγγέλων, οὓς εἶωθεν ὀνομάζειν κατὰ τινὰς τῶν τῆς ἔξω φιλοσοφίας νόας· οἵτινες τῶν ἄνω ταγμάτων νόες εἴρηται, ὡς τὸ πᾶν νοῦν οὐσιωμένως ὄντες . . . Anderseits liebt es der Autor, der die philologischen Fragen behandelt, Homer und die alten Dichter zu zitieren. Er wird darum auch der Urheber von 36CD sein. — 301CD finden wir eine streng „scholastische“ Definition von ὄρος. Sie kann nur vom selben Autor stammen, der in einer Reihe von nichtbezifferten Stücken die dionysischen Begriffe in diese Definitionsform giebt: 200C (τελικὸν αἴτιον); vgl. 332D, und besonders 260B (ὄροι εἰσὶν . . .). — Das große Stück 296B—297A hängt engstens zusammen mit einer ganzen Gruppe nichtbezifferten Scholien. Der Ausdruck 297A ἐν οἷς δὲ παρὰ φύσιν kehrt 289BC wieder, das selbst mit einer anderen Gruppe zusammenhängt, von dem kein Stück Germanus zugeschrieben wird). Dann muß aber auch das Scholion 301D—304A, wo sich ein ähnlicher Ausdruck findet (ἀσθενεῖα δὲ . . .), womit wiederum 309CD zu verbinden ist, ihm abgesprochen werden. In dem besagten Scholion (296B f.) findet sich eine Theorie, daß φύσις und λόγος identisch seien. Dazu stimmt wiederum 353AB, nicht beziffert. Auch hier ließen sich die Beispiele vermehren. Es scheint, daß von Germanus nie ein Kommentar existiert hat.

¹² Dies gilt eindeutig von den Hss, die wir einsehen konnten: Paris. 440 (12. Jahrh.) und 438. Im ersteren ist schon der große Prolog, der zweifellos Johannes gehört, Maximus zugeschrieben, sowie viele einzelne Scholien. Die Varianten zum edierten Text sind durchgehend und meist beträchtlich.

¹³ Soppa, Die Diversa Capita unter den Schriften des hl. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung. Inaug.-Diss. Dresden 1922; M. Th. Disdier, Une oeuvre douteuse de St. Maxime: les 5 centuries théologiques: Echos d'Orient 30 (1931) 160, 178.

Melissa, nachgewiesen haben, enthält bereits Stücke (Cent. 5, 63—69), von denen wenigstens vier sich mit Sicherheit als von Johannes stammend erweisen lassen. Ebenso enthalten die zehn theologischen Dekaden des Johannes Cyparissiota (14. Jahrh.) eine große Anzahl von Scholien, die dem Scythopolitaner zuzuschreiben sind, unter Maximus' Namen¹⁴ wie auch die hesychastische Centurie des Callistus¹⁵ aus dem 14. Jahrh. ein langes Zitat aus Ps.-Maximus bringt, das unzweifelhaft Johannes zuzuweisen ist. Die Übertragung des Werkes von Johannes auf Maximus scheint sich daher sehr früh vollzogen zu haben. Immerhin bleibt uns ein sehr wertvolles Mittel der Unterscheidung: die syrische Übersetzung des Prologs und der Scholien von Johannes durch Phocas, erhalten in einer von 804 datierten Handschrift¹⁶. Freilich

¹⁴ Wir geben hier eine Sammlung von Maximuszitaten des Cyparissioten aus den Dionysiuscholien, aus der klar ersichtlich ist, daß diesem beide Werke, das des Maximus und das des Johannes, bereits vereinigt vorlagen. Die erste Zahl bezieht sich auf die Theologischen Dekaden (PG 152, 737—992), die zweite auf das Scholienwerk (PG 4). Mit Sc sind die Scholien bezeichnet, die in Phocas' syrischer Übersetzung (vgl. unten Anm. 16) als Werk des Scythopolitaners angesprochen sind; mit [Sc] die Scholien, die aus innern Gründen demselben zugehören müssen, obwohl sie nicht in Phocas' Auswahl aufgenommen wurden; mit M die Scholien Maximus'.

782A = M 376D—77A; 788B = Sc 52D—53A; 789B = M 221C; 790C = M 229D—232A; 790D = Sc 381D; 793A = Sc 205A; 793B = M 225BC; 809A = M 252A; 809C = M 413B; 810A = M 413C; 817B = M 317CD; 822B = Sc 380B; 822A = M 401AB; 885B = Sc 221B; 893A = [Sc] 388C; 906AB = M 348BC; 919BC = M 372CD; 919C = Sc 375B; 950D—951A = Sc 329A; 951B = Sc 353AB; 964A—965A = Sc 65BC; 981A = [Sc] 332C; 981AB = Sc 352A; 982BC = Sc 320BC; 988B = M 429B.

¹⁵ A. M. Amman, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik (1938) 117. — Erwähnt sei noch, daß Scotus Eriugena von Maximus nur die „Ambigua“ und die „Quaestiones ad Thalassium“ kannte. Die letzteren nannte er „Scholia“ (was Dräseke entgangen ist, der die Div. Nat. 4, 26 (und öfter) erwähnten „Scholien“ als Dionysiuscholien bestimmen zu müssen glaubte (a. a. O. 20f., 204 f.). Wir können also aus Eriugena nichts zu unserer Frage gewinnen.

¹⁶ Cod. add. 12151 des British Museum (vgl. dazu Wrights Beschreibung im Katalog der syrischen Hss des Br. M. 494). Siehe oben Anm. 9 Schluß. — Für die Übersetzung der Hs, die teilweise einer mühevollen Entzifferung gleichkam, bin ich Herrn Prof. Hengstenberg (München) und P. W. de Vries S. J. für ihre liebenswürdige und selbstlose Hilfe herzlichsten Dank schuldig. — Robert von Lincoln (Grosseteste) soll diese Scholien des Johannes ins Lateinische übersetzt haben (laut Usserius PG 3, 64D—65A). Aber Ezio Franceschini (Grosseteste Translation of the ΠΡΟΛΟΓΟΣ and ΣΧΟΛΙΑ of Maximus to the Wrightings of the Pseudo-Dionysius Areopagita: JThStud 34 [1933] 355—63) hat gezeigt, daß

enthält diese Hs nur eine *Auswahl* der Scholien des Scholastikers, wie ein Blick auf die griechische Ausgabe zeigt; sie enthält aber doch die bedeutendsten, zumal die wertvollen, ausführlichen Erläuterungen zu den „Göttlichen Namen“, außerdem die vollständige Einleitung. Da ferner Johannes in dieser Einleitung ein genaues Programm über Sinn und Ziel seines Kommentars entwickelt, in den Scholien selbst dieses Programm gewissenhaft durchführt und durch häufige Verweise („wie wir oben im 5. Kapitel sagten“, „wie wir später im Kommentar über die göttlichen Namen ausführen werden“ usw.) seine Ausführungen untereinander verknüpft, ist es nicht schwer, sich — bis zum Erscheinen einer sehr erwünschten kritischen Ausgabe — ein vorläufiges, aber ziemlich genaues Bild vom Werke des Johannes zu machen. Äußere und innere Kritik ergänzen sich hier harmonisch¹⁷.

* * *

Das Werk des Johannes zeigt uns eine Persönlichkeit von bedeutendem Format; er ist ein großer Gelehrter und kein

Grosseteste die Scholien von Maximus und Johannes in seiner Vorlage vermischt vorfand, ja, daß er nicht einmal den Autor der ganzen Scholiensammlung gekannt hat (356—357). Auch diese Aussage von Usserius bleibt also „without verification“ (356 Anm. 2).

¹⁷ Lequien und De Rubeis hatten bereits auf solche innern Kriterien aufmerksam gemacht (PG 3, 66—68): 1. Die Scholia von Maximus „sunt breviora“ (laut Usserius). Dies stimmt auffallend, wenn wir das syrische Ms zu Rate ziehen. Es ist freilich relativ zu verstehen, da auch Johannes sich der Kürze befleißigen will, wie seine Einleitung versichert (4, 21C). — 2. Johannes spricht von den καὶ νῦν δὲ οἱ ἀπὸ τῶν Ὁριγένους προσερχόμενοι μῦθοι (4, 176C), was nur auf die Zeit des Johannes stimmen kann, das Palästina von 530. — 3. Zweimal ist die Rede von „Nestorianern und Basiliaren“ (72A; 181C). Letztere können nur die Anhänger des Basilius von Cilicien sein, der gerade Johannes von Scythopolis angegriffen und gegen den dieser ein wichtiges Buch geschrieben hatte (vgl. Photius, Bibl. cod. 95). Basilius hatte die Orthodoxen angegriffen unter dem Vorwand, die Nestorianer zu bekämpfen. Er war also vermutlich Monophysit. Er antwortete Johannes mit einem Pamphlet von 16 Büchern (Bardenhewer V 116). Zur Zeit von Maximus war Basilius längst nicht mehr bekannt. — 4. Die Scholien sind öfters von einem ἄλλως oder εἰς τὸ αὐτὸ unterbrochen, was deutlich zwei verschiedene Scholiasten anzeigt. Dieses Kriterium ist theoretisch ausgezeichnet, aber bei der praktischen Durchführung von geringem Wert. Denn nur selten erlaubt es allein eine genaue Unterscheidung und Zuteilung an die beiden Autoren (z. B. 228C; 428C; 429A; 536BC). Oft sind die Auslegungen sehr verschieden, ja entgegengesetzt (z. B. 264BC und 264CD, 336D und 337A). Oft aber kann auch ein einziger Scholiast zwei verschiedene Auslegungen geben (vgl. 429A—432C; 317C: εἶτα καὶ ἄλλως; 240D: δύνη δὲ καὶ ἄλλως νοήσαι). Die vier angegebenen Kriterien mögen da und dort die Unterscheidung erleichtern; sie genügen bei weitem nicht zu ihrer vollen Durchführung.

mittelmäßiger Philosoph. In seinem eleganten, im Gegensatz zu Maximus sehr durchsichtigen Stil entwickelt er mit einer Art von humanistischer Leichtigkeit und Lässigkeit seine Gedanken, indem er die Lehren und Begriffsbestimmungen der Schule zur Erhellung der dunklen Stellen der mystischen Vorlage entwickelt, Dichter und Historiker, Philosophen und Theologen des heidnischen und christlichen Altertums heranzieht, das heterodox Scheinende mit unauffälligem Geschick richtigstellt, den aus der Tradition überkommenen Ausdruck dafür einsetzt, gelegentlich auch persönliche Lieblingsideen einstreut, in allem jedenfalls den Eindruck einer umfassenden, aber souverän und spielend beherrschten Bildung erweckt.

Der Prolog (4, 16—21C) entwickelt meisterhaft die Absicht des Werkes. Er will die Echtheit der dionysischen Schriften dartun durch Erweis ihres Alters und ihrer vollendeten Rechtgläubigkeit. Ausgehend vom Gespräch Pauli auf dem Areopag, bei dem dieser die hellenistische Philosophie als Werkzeug der Verkündigung Christi gebraucht habe, fordert Johannes, daß die Heiden mit ihren eigenen geistigen Mitteln bekehrt werden müßten (21A). Die Erwähnung des Areopags veranlaßt ihn zu einem Exkurs, in dem er seine Kenntnisse spielen lassen (ein Zitat aus den Attiden des Philochorus, aus Androtion, eine geschichtliche Bemerkung über die Rechtsverhältnisse der Athener und Lacedämonier unter der Römerherrschaft) — und zugleich den hohen Rang des neukonvertierten Dionysius andeuten kann (16B). Man füge noch das Zeugnis Polykarps in seinem Brief an die Athener, bei Dionysius von Korinth zitiert, hinzu, so hat man den geistigen Platz des großen Neophyten schon abgesteckt:

„Eingeweiht vom mächtigen heiligen Paulus in alle Dogmen des Heils, gelehrt und herangebildet vom gewaltigen Hierotheos.“ Und schon schreibt Dionysius selbst an Timotheus, den Paulusschüler, der damals Bischof von Ephesus war. Ephesus war nämlich der Mittelpunkt der jonischen Philosophie, und Timotheus von manchen subtilen philosophischen Angriffen bedrängt, mußte den weisen Dionysius um Rat für die rechte Antwort fragen (20D). Dionysius antwortet ihm in der natürlichsten Weise, indem er — was seine Glaubwürdigkeit deutlich bezeugt — „ohne Affektiertheit“ seine Zeitgenossen zitiert.

Ja, er unternimmt es, diese ganze profane und verbogene Philosophie ins Christliche zu übersetzen (17D). Man kann in dieser Übertragung ebensosehr seine „Geradheit“ bewundern als „seine große Gelehrtheit“ und seine „unverbrüchliche Treue zur kirchlichen Überlieferung“.

„Welch ein Jammer, daß so wenige Menschen dieser Leistung

fähig sind, und diese wenigen von der großen Menge dann noch mit dem Maßstab ihrer Faulheit und ihrer Unwissenheit gemessen werden! Ja, was schlimmer ist: diese Ignoranten sind es jeweils auch, die immer sofort mit Zensuren bei der Hand sind und dann, wenn sie nichts verstehen, in Zorn geraten, statt sich von denen belehren zu lassen, die ihnen etwas beibringen könnten! Solche Leute sind es auch, die heutzutage den göttlichen Dionysius zum Häretiker zu stempeln sich vermessen“, während sie „selber keine Ahnung haben, was die Häretiker wirklich lehren“. Hat nicht vielmehr umgekehrt Dionysius alle Häretiker im voraus widerlegt? Und nun entwickelt Johannes sein ganzes Programm: „Was werden sie in der Tat sagen angesichts all dessen, was er als Theologe über die einzig anbetungswürdige Dreifaltigkeit ausgeführt hat? Was angesichts des einzigen Jesus Christus, des Einen aus der allheiligen Trinität, des Eingeborenen Gott und Logos, der sich vollkommen inkarnieren wollte? Hat er nicht die Lehre von der vernunftbegabten Seele und vom erdhaften Leibe als dem unsern entwickelt und die ganze übrige Unterweisung der bewährten Lehrer? Wer könnte mit Recht tadeln, was er über die Erkannten [νοητά, d. h. die höheren Engel] und die Erkennenden [νοερά, d. h. die niedrigeren Engel] und die sinnlichen Dinge sagt, über unsere letzte Auferstehung mit unserem menschlichen Leibe und unserer Seele, über die Gerichte, die dann über Gerechte und Ungerechte gefällt werden sollen? Denn, um kurz zu sein, dahin wendet sich unser Heil, bei dem hier nicht zu verweilen ist, weil die Exegese der Scholien alles zu passender Zeit erklären wird“ (20AB).

Es folgt noch eine geschickte Erklärung darüber, warum Origenes und Eusebius nichts über die dionysischen Schriften wissen, und zuletzt ein Appell an den gesunden Menschenverstand, der doch einsehen müsse, daß eine so offenbare Heiligkeit des Verfassers von einem Fälscher nicht simuliert werden könnte.

Diese kurze, aber gutgebaute Einleitung verrät einen klaren, keineswegs engen Geist, der sich im heidnisch-humanistischen Milieu zuhause fühlt, aber auch entschlossen das Dogma vertritt und nicht nach dunklen Mysterienkulten lüstern ist. Johannes ist ein zu erfahrener Gelehrter, um in irgendeinem Punkte Fanatiker zu sein, er wird aber auch später ein wachsamer Bischof sein, der mit keiner Häresie paktiert. Das Literarische, ja Polyhistorische ist in der Einleitung sehr stark vertreten. Johannes spricht von der jonischen Philosophie, von Epikur, der Stoa, er kennt den Streit zwischen Ares und Poseidon, die Beschuldigung des letztern, daß Ares seinen Sohn Halirrhotion getötet habe — wodurch der Areopag seinen Namen erhielt —, er kennt die Apostolischen Konstitutionen, Polykarp, Dionysius von Alexandrien, Clemens von Rom, Panthänus, die literarischen Gewohnheiten von Origenes und Eusebius, er will wissen, daß die Bücher des Areopagiten in der Bibliothek der heiligen Bücher in Rom aufbewahrt sind.

Wir gewinnen daraus drei Gruppen von Kriterien für die Johannes zugehörigen Scholien, Kriterien, die in vollstem Maße durch die syrische Auswahl bestätigt werden:

1. Das Interesse, das apostolische Alter des Autors nachzuweisen, seinen guten Glauben und zumal sein Bestreben, die profane Philosophie der Griechen ins Christliche und Orthodoxe zu übersetzen.

2. Das Interesse, den Autor gegen den Verdacht der Haeresie (bzw einer apollinaristischen Fälschung) zu verteidigen. Die Hauptpunkte der Lehre, die zu verteidigen sind, hat die Einleitung angeführt.

3. Das Interesse am griechischen Altertum, seiner Geschichte, Poesie und Philologie.

Diese innern Kriterien, ergänzt durch das äußere der syrischen Überlieferung, genügen, um die wichtigeren Scholien des Johannes mit Sicherheit festzustellen. Wir geben im Folgenden ihre sachlich geordnete Liste. Ein * hinter der Zahl bedeutet, daß das Stück im Syrischen Johannes zugeteilt wird.

* * *

I.

Immer wieder kehrt in den Scholien das Bestreben, zu zeigen, „wie Dionysius die verfälschten Dogmen der Heiden und Haeretiker in die christliche Wahrheit überträgt“.

Man vergleiche damit: 32AB*, 32D*, 33D—36B*, 77BD*, 157A*, 272AD*, 281C—284C*, 288BC*, 300CD, 312A*, 329D, 332C, 337BC*, 368D—369A*, 388C—389C* (das Syrische bricht bei παραλεύσεται 389B ab), 392BD*, 397BC*. Vgl. auch 180AB*, 248AB* (καλῶς).

Ebenso deutlich ist das Bestreben, die Echtheit der Schriften durch ihre *Altertümlichkeit* zu erweisen:

29B—32A*, 32A* (πατέρας etc.), 125CD, 136B, 136C, 136D, 137A (vgl. 148B), 145A, 165A, 165BC, 177A, 184A, 196D, 249AC, 360CD*, 393A*, 420AB. Ganz an den Prolog anschließend ist 373AC*. Die Möglichkeit, daß Dionysius schon das Wort ἀσυχῆτως gebraucht haben kann, erklärt 197A*. Die Unmöglichkeit einer apollinaristischen Fälschung: 176CD*, 85C¹⁸.

II.

Die zweite Gruppe von Scholien, die die Orthodoxie der Lehre betrifft, kann nach dem Prolog in vier Abschnitte eingeteilt werden.

1. Trinität.

192C (? auf Grund des Gregorzitats von 221AB*), 209D—212A*, 220AB (?), 221AB*, 216A* (κατὰ ἀφαίρεσιν), 216A* (κατὰ κοινού),

¹⁸ Johannes hat sich auch sonst mit apollinaristischen Fälschungen abgegeben. Vgl. Loofs, Leontius von Byzanz (1888) 269—272.

221D—224A*, 229D—232A (auf Grund der in den syrischen Scholien oft wiederholten Phantasiasten).

2. **Christologie.** Wir wissen, daß Johannes ein eifriger Verteidiger Calcedons war. Ein Fragment seiner Schrift gegen Severus ist in der „Doctrina de Incarnatione Verbi“¹⁹ erhalten und kämpft für die zwei Energien in Christus ἀμερίστως τε καὶ ἀναλλοιώτως. Der Gedankengang stellt zuerst die göttliche ἐνέργεια fest, sodann die Vernünftigkeit der Seele Christi (im Gegensatz zum Apollinarismus), die ihr eigenes διανοεῖσθαι besitzen muß. Dazu stimmt der anti-apollinaristische Kampf des Scholienprologs. Damit vergleiche man die Scholien:

56C* (σημείωσαι), 57CD*, 60AB*, 68AB* (Zitat von „Basilius dem Kappadozier“, offenbar um ihn von Johannes' Gegner Basilius von Cilicien zu unterscheiden), 72AB* („Basilianer!“), 149D—152A („Gegen die Apollinaristen“), 157AB, 181D—184A*, 196CD, 196D (ἐμεινε), 197CD, 216B*, 221D—224A*, 229C*, 533A (ἀνθρώπου). Besonders wichtig ist 356A*, wo Johannes bereits, lange vor Sophronius und Maximus, dreierlei Wirkweisen in Christus unterscheidet: rein-göttliche, rein-menschliche und gemischte. 149A bringt die Liste aller Haeresien, die Dionysius widerlegt.

Daran läßt sich eine Gruppe von Scholien anschließen, die solche Listen von Haeretikern oder sonstwie bekannten Männern bringen. Johannes liebt es, auf diese Weise seine Gelehrtheit zu manifestieren:

57CD* (Nestorianer und Acephalen), 57A bis C* (Σημείωσαι bis κατὰ Νεστοριανῶν im Syrischen ein einziges Scholion), 60AB* (Arianer), 192C (Arius, Eunomius), 173D—176A* (Bias, Prieneus, Platon, Simon der Magier, Menander, Valentinus, Marcion, Manes, „die neuerdings aufgekommene Mythen des Origenes“ [vgl. Anm. 17]), 169D—172A (Lampetianer, Messalianer, Adelpianer, Marcianer), 557B (Messalianer), 397BC* (Valentinianer, Manichäer), 272D* (Manichäer), 285AB (Manichäer), 285B* (Manichäer), 209D—212A* (Arianer, Eunomianer, Nestorianer, Acephalen), 176BC* (Simon der Magier, Origenes, Methodius von Olymp, Olympius von Adrianopel, Antipater von Bosra), 337CD* (Simon der Magier, Irenäus, Origenes, Hippolyt, Epiphanius), 312A* (Simon der Magier), 52CD („Titus [von Bosra] im Buch gegen die Manichäer“), 545C (Simon, Irenäus, Hippolyt, die Origenisten). 176CD* (Papias von Hierapolis, Apollinaris, Irenäus), 48C—49A* (Timotheus, Papias, Clemens von Alexandrien [„Paidagogos“]). Das über Dionysius und Timotheus Gesagte entspricht genau dem Prolog), 536BC (Nestorius, Arius, Apollinaris; gehört auch zu Gruppe I), 573BD* (Polykarp, Irenäus, Clemens von Alexandrien [„Quis dives salvus“]; ebenfalls zu I gehörig.), 576B (ὡς ἔφημεν bezieht sich auf das ebengenannte), 536D—537A (Polykarp von Smyrna, Irenäus [vgl. Prolog 17C!]), 377AB* (Aristoteles „de generatione animalium“, Irenäus) 225D—228A* (Nestorianer, Clemens [„Hypotyposen“]), 421AC* (Clemens v. Alexandrien [„Hypotyposen“]), Ariston von Pella [„Disputatio Papisci

¹⁹ Herausgegeben von Diekamp 85—86.

et Jasonis“)], 372CD (bis ἐπὶ Θεοῦ nicht im Syrischen. Justus; Erwähnung der Scylla und Chimära), 393A* (Justus. Vgl. Gruppe I)²⁰, 241D* (Pastor Hermas), 244A* (Pastor Hermas), 528A* (Zwei Philo-schriften. Die Identifikation des Caius, an den Dionysius schreibt), 241A (Philo „de cherubim“), 113D (Justin der Philosph), 65CD* (Ammonius' von Adrianopel „de resurrectione“, eine antiorigenistische Schrift), 561C (?) (Theodor von Mopsuestia).

Obwohl auch Maximus ein Freund der Kappadozier ist, stammen doch auch eine Großzahl der Zitate aus ihnen von Johannes: 40B* (Basilius), 68AB* (Basilius), 108BC* (Basilius, mit Anspielung auf die Theorie vom vegetativen πνεῦμα [in Basilius' Hexaëm. Kom. 8 u. 9]), 309BC* (Basilius „in Hexaëmeron“), 248D—249A* (Basilius „in Hex.“: Theorie des Lichts in den drei ersten Schöpfungstagen), 388C—389C* (Anspielung auf dieselbe Theorie), 129B* (Basilius: „Attende te ipsum“), 44BC* (Basilius „Attende te ipsum“), 413A* („Basilius und die göttlichen Gregore“). — Die Zitate aus Gregor von Nazianz, die sich eng an die Maximus' Ambigua anschließen, fehlen dagegen im Syrischen und kommen somit Maximus zu: 533CD (über die γυμνή θεότης und die θεανδρική ἐνέργεια. Das Scholion schließt C mit λόγῳ τῆς συμφωνίας. Mit Πῶς setzt im Syrischen Johannes ein), 557D—560A und 261 AB, wohl auch 200C οὕτω γὰρ beziehen sich auf Gregorius-Texte, die Maximus in den „Ambigua“ kommentiert hat. 40D, 404B unterstreichen die Konkordanz von Gregor und Dionysius, die Maximus auch sonst am Herzen liegt. 429AB (Gregor von Nazianz und Sextus) bleibt fraglich. — Johannes zitiert 221AB* Gregor von Nyssa. Seine Erwähnung 149B und 388B²¹ bleibt unbestimmbar.

Die ungeheure Belesenheit des „Scholastikers“ ist nach diesem Katalog unbestreitbar. Doch kehren wir nach diesem Streifzug durch Namen und Zitate zur Entwicklung der Lehre zurück.

3. Geist- und Körperlehre. Der Prolog hatte (20B) Ausführungen über die νοητά, die νοερά und die αισθητά versprochen. Die Scholien, die dieses Versprechen einlösen, bilden den Kern und die originellsten Partien des Kommentars. Johannes baut hier die areopagitischen Texte nach

²⁰ Fraglich scheint mir 377D—380A, da auch Maximus Clemens von Alexandrien zu zitieren liebt (Er nennt ihn den „Philosophen der Philosophen“ PG 91, 317C; vgl. ebd. 264B, 276C, 1085A; auch Stählin, Clemens' Werke III 219—220). — Nicht völlig sicher bleiben ferner die zwei Scholien, die das Wort Ignatius' von Antiochien ὁ ἐμὸς ἕως ἐσταύρωται erklären: wie hat Dionysius dieses Wort kennen können? Das erste 264BC versucht eine chronologische Lösung; sie dürfte von Maximus, dem Verfasser des *Computus ecclesiasticus* (PG 19, 1217—1280) stammen. Die zweite, gewitzigere, gibt eine philologische Lösung: die Stelle ist entweder interpoliert oder entsprach einer zur Zeit des Ignatius allgemein gebräuchlichen Redensart, die älter sein konnte. Der Gedankengang verrät ganz Johannes' Denkweise.

²¹ 388B ist von der Aonenlehre des „Theologen Gregor“ die Rede. Da Gregor von Nyssa diese Lehre weitläufig ausbaut, wird der Name „Theologe“ sich hier wohl auf ihn beziehen und nicht, wie zumeist, auf den Nazianzener.

allen Seiten hin aus: er verwandelt die Lehre von den Emanationen in eine christliche Ideenlehre, die zu den klarsten gehört, die christliches Denken bisher besaß; er streut Gedanken aus der aristotelischen Philosophie, aus der stoischen Physik ein, überall weiß er das Dunkel der dionysischen Visionen mit sicherer Hand zu lichten und zu zerstreuen.

a. *Die Lehre von den νοερά und den νοητά* nimmt, der Ankündigung im Prolog gemäß, einen breiten Raum ein.

109BC* (Erleuchtung der niedern Engel [νοερά] durch die höheren [νοητά]). Aus dem Verweis auf den Kommentar über „die göttlichen Namen“ erfahren wir, daß Johannes diesen *vor* dem über „die himmlische Hierarchie“ verfaßt hat). 120C* (νοητόν als geistliche Speise des νοερόν), 153BC* („Oft haben wir im Buch über die ‚göttlichen Namen‘ erklärt, was νοητόν und νοερόν sei“. Philologische Erklärung des Wortes θεωροί), 240B-241A* (νοητόν als Speise des νοερόν. Aber auch die νοητά sind „subsistierende Intelligenzen“, erhaben über stoffliche Veränderung. Die Ideen verhalten sich zu den existierenden Dingen wie Potenz zu Akt), 257AB* (νοητόν als Speise. Die Seele als unterste Stufe des Geistes), 269AB (νοητόν als Speise. Die Engel als „Eroten“ und als intuitive Geister, während die Seelen diskursiv denken), 309BC* (Engel als νοητά, Seelen als νοερά. Speise), 344C-345A* (νοητά von Gott gespeist, selbst Speise der νοερά. Seele als unterste Geiststufe und diskursiv).

b. *Die Lehre vom Lebenspneuma*. Eine Gruppe von Scholien entwickelt mit Hartnäckigkeit eine Lehre, die Dionysius ebenso wie Maximus ganz fremd ist: die Lehre von der vitalen Seele als einer Art Naturfeuer, wie die Stoiker und Aristoteles sie verstanden²². Die Hierarchie der Aufbauformen im Menschen ist demnach, vom Leib zum Geist aufsteigend, diese: σῶμα → αἴσθησις → πνεῦμα → ψυχή → νοῦς. Die Seele muß, um denken zu können, „herabsteigen“ in die Vielheit der sinnlichen Dinge; sie tut dies vermittelt des Pneuma, das der Behälter und das Gedächtnis der Sinneseindrücke ist und als solcher der Übergang zum Vielfachen, zum μερισμός und σκεδασμός:

108BC* (Basilus als Zeuge für die Pneuma-Lehre, Herz als Zentrum des Vitalsystems und der naturhaften Wärme), 193D bis 196A* (Hauptstelle über die Wendung der Seele zum Pneuma und dadurch zur Sinnlichkeit), 201AC* (Gleichsetzung von σωματικόν und πνευματικόν²³, als Behälter der Sinneswahrnehmung. Unterscheidung von dreierlei Arten der Phantasie. Unterschied von

²² Vgl. Hans Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik* (Bonn 1914) 18.

²³ Der Text findet sich (vgl. oben Anm. 15) unter dem Namen Maximus' in der Centurie des Kallistus (hrsg. v. Amman [1938] 117). Da bei Maximus der Terminus πνευματικόν nie in diesem stoisch-naturphilosophischen, sondern stets im theologisch-mystischen Sinn vorkommt, hat Amman ihn mit „das Geistige“ übersetzt, was freilich keinen Sinn ergeben konnte.

Denken, das im Geist residiert und aktiv ist, und von Phantasie, die im Leib und im Pneuma ihren Sitz hat und passive τύποις ist), 205B—208A* (Ausführlicher Text über νοητόν und νοερόν mit Erwähnung des ζωτικόν πνεῦμα 205D), 292B (τί ἐστι φαντασία, ἐν πρώτῳ κεφαλαίῳ εἴπομεν. Verweis auf 201AC*), 320B—321A* (Haupttext über die Ideenlehre Johannes'. Am Schluß die Verbreitung der Vitalseele durch alle Fasern des Leibs zur Ermöglichung der Sinneswahrnehmung. Neue Ausführungen über die Phantasie). 336B—D* (Über das vegetative Pneuma als Feuer)²⁴, 372BC* („Seele und Pneuma“ in Hebr 4, 12 wird von der Geistseele und dem Körperpneuma verstanden. Letzteres werde von den griechischen Philosophen auch δύναμις genannt [vgl. oben 201AC*] und δευτέρα ψυχή [vgl. 196A*: δευτέρα νόησις], und sie erstreckte sich durch alle Arterien und Knochen und Glieder hindurch), 393D—396A* (Rückverweis auf 193D—196A*. Bedeutsame Ausführung über die Rückkehr des Geistes zu sich selbst [„Reflexion“] aus der Selbstentfremdung des Diskursiven).

c. *Lehre vom „Abstieg“ des Denkens.* Der Kreislauf des diskursiven Denkens als „Absteigen unter sich selbst“ in die Vielheit und Rückkehr durch diese Vielheit zur Einheit wird von Johannes breit ausgeführt. Er hat damit in einer von Maximus nicht betretenen Bahn und teilweise klarer als dieser die positive Bedeutung der stofflichen Mannigfaltigkeit und der „conversio ad phantasma“ ausgearbeitet und entgeht so ganz der bei Maximus drohenden Gefahr der einseitigen Spiritualisierung. Johannes lebt ganz in aristotelisch-stoischen Schultraditionen und steht der mönchischen Ascese und Mystik innerlich fremd gegenüber.

73A—74A* (Großer Kommentar über den Kreislauf des Geistes: Ausgang ins Vielheitliche und Rückkehr daraus zu sich selbst. Λέγεται οὖν ὁ νοῦς ἐν ἑαυτῷ εἶναι καὶ πρὸς ἑαυτὸν σπεύδειν [73C]. Daher Ruhe und Bewegung zugleich, als „Reigen“ um Gott), 241A—C* (Ausgang und Rückkehr des Geistes), 257BC* (Vervielfältigung des Nus durch Abstieg in die Gedanken. Er kommt zu sich selbst ἐξ ἀλλωτριῶν), 288D—289C* (Theorien über das geistige Wirken der Dämonen, über δύναμις und ἐνέργεια bei ihnen. Δύναμις τοῦ νοῦ τὸ εἰς νοήσεις κατιέναι [289C], 344A* (bis ἀντι τοῦ τῶν νοουμένων im Syrischen. Vorzügliche Zusammenfassung der Abstiegstheorie. Der im Syrischen fehlende Schluß des Kapitels des Griechischen [von ἐνωσιν δέ φησι an] zeigt hingegen eindeutig maximianische Terminologie und Gedanken).

Da die Seele, wie wir schon sahen, die unterste Form eines denkenden Wesens ist, dessen Denkweise diskursiv ist (διεξοδική, λογική), kann die Einteilung des Geistes auch die dreigeteilte Form: νοητά (höchste Engel) — νοερά (untere Engel) — λογικά (Seelen) annehmen. So 384BC. Eine Variante bildet die Einteilung in νοερόν (als „innerer“, geistiger Mensch) und λογικόν (als „äußerer“, sinnlicher Mensch). So 249AB*.

²⁴ Man beachte, daß dieses Scholion die fragliche Dionysiusstelle ausschließlich von der Vitalseele verstanden wissen will (περὶ γὰς τῆς τῶν νοητῶν ζωῆς ἢ τῆς καθ' ἡμᾶς οὐ νοεῖ ταῦτα), während das folgende, das offenbar von Maximus stammt, sie im Gegenteil gerade von den Menschenseelen versteht (337A).

In drei schon zitierten Texten (201AB*, 288D—289C*, 372BC*) begegnete die interessante Parallelisierung von Geist und Akt (*ἐνέργεια*) einerseits, von Sinnlichkeit und Potenz (*δύναμις*) andererseits. Johannes entwickelt diese Lehre weiterhin so, daß er das Wesen des reinen Geistes als eine Identität von Sein und Wirk-akt faßt; ihre *δύναμις* ist identisch mit ihrer *ἐνέργεια*, ihre Akzidenzien mit ihrer Substanz. So 65BC*, 97AC (die Tugend der Engel ist nicht akzidentell), 120C* (*ἔσωθεν, οὐ θύραθεν αἱ ἐλλάμψεις*), 157CD (*οὐσιώδεις ἔξεις* der Engel. Rückverweis auf 65BC*), 240AB* (Keine Unterscheidung von Substanz und Akzidens bei den Engeln. Ihr Licht ist von innen kommend), 288D—289C* (*οὐσία = ἐνέργεια*, dagegen die *δύναμις* ein Abfall des Geistes von sich selbst), 292A (Rückverweis auf den vorigen Text).

Alle diese Texte bilden eine strenge Einheit. Die meisten sind syrisch überliefert; die wenigen, die es nicht sind, werden durch Rückverweisung oder durch die Übereinstimmung der Lehre und Terminologie als Johannes zugehörig erwiesen.

d. *Physikalisches*. Aber der Prolog versprach neben einer Lehre von den *νοητά* und *νοερά* auch eine solche der *αἰσθητά*. An diese knüpfen mannigfache Theorien in den Scholien über die Materie und ihre Physik an. Der Autor ist sichtlich bemüht, sein ausgedehntes Wissen auf diesem Gebiet an den Mann zu bringen.

44D—45B*, 132C* (*πολλάκις*. Beschreibung des *ἄλλοίωσις*), 148D (*τί ἐστίν*: Rückverweis auf 381BD*), 244D—245B* (Himmelsbewegung), 256C—257A* (Über Ruhe und Bewegung, über Wahrung oder Zerstörung des *ὑποκειμένου* bei letzterer), 257CD* (Über dreierlei materielle Bewegung, die der Kommentator den drei geistigen im Dionysiusstext zur Seite stellt. Aristotelische Physik. Als Beispiel für die *τροπή* der Stab des Moses, der in eine Schlange sich wandelt), 257D—260A (über *ἄλλοίωσις* und *φθορά*, ganz ähnlich wie 381BD*), 381BD* (über *ἄλλοίωσις* und *φθορά* und alle Formen geistiger und stofflicher Bewegung. Abermals das Beispiel vom Stab Moses), 333CD (über die drei Bewegungen mit Rückverweis), 384B* (über *κρᾶσις*), 393C* (zweierlei *κρᾶσις*: die, die das Subjekt mitzerstört, und die, die es unversehrt läßt), 392AD* (wie Gott die *φθορά* der sinnlichen Dinge verhütet), 397AB (Rückverweis auf 381BD*), 417AB* (*ἐκ παραλλήλου* etc. Daß die Alten das Sinnliche „Nichtsein“, das Geistige „Sein“ nannten), 417CD* (*Νοητά* als *κωρίως ὄντα*. Dazu paßt die Ausführung über das Wesen der Materie als „Nichtidentität“ [*ἀνισότης* und *ἑτερότης*]: 77BD*, 368BD*. Anderwärts aber faßt Johannes auch die sinnlichen Dinge unter die *όντα*: 52D—54A* und 100AB [Rückverweis aufs Vorige]).

e. *Die Ideenlehre*. Die Umwandlung des dionysischen Systems durch Johannes findet ihren Höhepunkt in der Ideenlehre. Der Haupttext 320B—321A* wurde bereits genannt. Er zeigt uns, wie die gleich zu nennenden, das durchgehende Bestreben, alles, was an Emanation erinnert, auszuschalten. Die Ideen, die Johannes (im Gegensatz zu Dionysius und Maximus) *εἶδη* und *ιδέαι* nennt, sind zunächst einfach „Gedanken“ Gottes (*νοήσεις*). Gott erkennt sie frei-

lich nicht wie Gegenstände, sondern in sich selbst, so wie er auch „die seienden Dinge erkennt, sofern er das Sein ist“ und insofern die „Uridee der Welt“. Andererseits hat Johannes auch seine eigene Vorstellung über die Immanenz der Ideen und zumal der Grundprinzipien des Seins bei Dionysius („Sein-an-sich“, „Leben-an-sich“, „Intelligenz-an-sich“ usw.) in den Dingen. Er nennt diese *ἄλαιοι ἄυλοιοι*, stofflose Materien der Wesen, an denen sie teilhaben. Die ideellen Gehalte der Dinge (*λόγοιοι*) sind auch ihre Naturen (*φύσειοι*).

200BC*, 260* (*ἴδεα* als *ἐνεστώοι τῆ φύσει* und *causa finalis*), 297C bis 300B* (Darlegung der Neuplatonischen Lehre von der Materie. Die *ἄλαιο* des Geistes), 316D—317C* (Ideen als *ἄλαιο ἄυλοιοι*), 324A—D* (Ideen als ewige Gedanken Gottes*), 325B*, 329A—D* (Rückverweis auf den vorigen Text. Ideen als „ewige Schöpfung des ewigen Gottes“), 329D bis 332A (Ideen bei Plato und ihre Transposition bei Dionysius), 332AB* (Über die *ἰδέαοι ἀρχαιοι*), 332C (Ideen als *νοήσειοι* Gottes), 340AB* (Die Idee als *ἄλαιο* des Geistes. Ausschaltung des Pantheismus. Von diesem Text aus läßt sich auch 248BC [mit Verweis auf 340AB*] und 328D—329A [mit demselben Verweis] Johannes zuteilen), 345BD* (Ideen als *νοήσειοι*, Einfachheit der Engel. Rückverweis auf 320B—321A*), 348B—349B (Drei eng zusammengehörige Scholien, die wahrscheinlich Johannes gehören, deren letztes vermutlich auf 320BD* zurückweist; vgl. 109AB), 349BC* (Derselbe Gedanke. Gott lernt die Dinge nicht durch *πεἶρα* und *μάθηοι* kennen), 349C—352A* (Wir erkennen Gott durch die Ideen in den Dingen, die seine Gedanken sind), 352BC* (Derselbe Gedanke, Auch die Seele ein Gleichbild der *ἰδέαοι*), 353AB* (Der Logos enthält alle Ideen in sich; diese sind Gedanken Gottes, die sind zugleich die *λόγοιοι τῆοι φύσειοι* der Dinge), 353AB* (Der Logos daher die einfache *γνώσειοι τῶν ὄντων*), 377CD (Idee als *ὑποκειμένη ἄλαιο ἄυλοιο* ζῶη οὐοα; in ihrer Identität gleichen sich die Dinge einander an), 384CD* (Ideen als ewige Gedanken Gottes), 429C—432C (Derselbe Gedanke. In der zweiten Hälfte des Scholions wird die Zuteilung durch das *Ἄλλωοι* und *Εἰοι τὸ αὐτό* unsicher), 569CD.

Als Nachlese zur Ideenlehre können wir eine Gruppe von Scholien zusammenstellen, die sich über die Stufenordnung des Seins verbreiten. Darin kehren die Ausdrücke *καθ' ὑπόβαοι* und [*ἐνωοι οὐ*] *σορηδόοι* leitmotivisch wieder: 209AB*, 241AC*, 256AC*, 297D bis 300B*, 300CD*, 312A*, 312C—313A*, 316D—317C*, 329AD*, 357BD*, 384AB*.

f. *Die Äonenlehre*. Eine durchgehende Thematik der Johannesscholien behandelt den *αιών* als die „Zeit“ des Geistes, seine Definition, Etymologie (aus *ἀεἰ ὄν*), endlich seinen Unterschied gegenüber dem *αιώνιοοι*. Einige dieser Scholien sind uns schon anderwärts begegnet; wir stellen sie nochmals systematisch zusammen:

313B—316B* (Haupttext über den *αιών*), 208BC*, 229AB*, 373AC*, 385C—388A* (mit Rückverweis auf 316*), 388C—389C*, 324AD*, 336A (mit Rückverweis auf 316*). In diesen Zusammenhang gehören auch die Ausführungen über Ewigkeit und Zahl: 385AB*, 385BC*.

4. Auferstehung und Eschatologie. Die vierte

Gruppe der dogmatischen Scholien soll sich, nach dem Programm des Prologs, mit der Auferstehung des Fleisches befassen (20B). Johannes will damit offenbar den Origenismus treffen (vgl. 176A*), und wir werden darum dieser Gruppe eine Reihe von Scholien beifügen, die in das origenistische Fragegebiet gehören.

69A (Der Erlöser sitzt mit seinem Leib zur Rechten Gottes), 71AB* (dasselbe), 173C (ebenso), 176B (gleichfalls), 197C* (Zustand der Seligen), 197CD (τὸ θεῖον σῶμα), 345BD* (ergänzt den Gedanken Dionysius durch den Hinweis auf die leibliche Auferstehung).

Johannes geht auch den Kampf gegen den Origenismus direkt, mit Namensnennung, an: 176BC* (unterscheidet bei Origenes selbst zwei Meinungen über den verklärten Leib), 172C—173B* (Kampf gegen den origenistischen Sündenfallsmythus mit einem Zitat aus dem Periarchon und zwei aus den Centurien des Evagrius), 173B* (gegen die Apokatastasis), 76D—77A* (Neues Zitat aus dem ἀνόσιος Ἐδάγριος über die Trinität, aber offenbar nicht ablehnend), 65CD* (Anti-Origenismus), 337C—340A* (Johannes erkennt es Origenes zu, daß er die Auferstehung des Leibes gelehrt hat. Origenes wird neben Irenäus, Hippolyt und Epiphanius zitiert, was ein leidenschaftlicher Anti-Origenist nie getan hätte. Johannes ist Historiker und weiß sachlich Gerechtigkeit widerfahren zu lassen), 545C (Gegen den Spiritualismus, auch der Origenisten), 549B (Origeneszitat aus dem Threnoikommentar. Maximus, der Origenes anonym ausschreibt, hätte ihn niemals so offen zu zitieren gewagt).

Diese ganze Gruppe zeigt uns zwar Johannes in entschlossener Abwehr des origenistischen Spiritualismus, andererseits aber auch wieder weitherzig genug, Origenes und Evagrius Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wo sie es verdienen, und sie ebenso unbefangen zu zitieren wie andere, nicht verurteilte Autoritäten. Damit ist eine schwerwiegende Frage aufgeworfen. Eine größere Gruppe von Scholien, die im Syrischen, soweit dies erkennbar war²⁵, nicht überliefert ist, stellt die von Dionysius übergangene Frage, *warum* die Wesensstufen der Engel verschieden geschaffen wurden, warum ihre Natur und ihr Aufnahmevermögen für das göttliche Licht ungleich sind. Der Kommentator fühlt, daß diese Frage von den Origenisten gestellt werden wird und versucht eine mittlere Lösung. Er unterstreicht scharf die Freiheit aller geschaffenen Geister (αὐτεξούσιον) und fragt sich in immer neuen Ansätzen, ob diese nicht in irgendeinem ur-

²⁵ Das Ms ist an dieser Stelle z. T. verwirrt und lückenhaft; die Kopie war außerdem kaum leserlich.

sächlichen Zusammenhang mit der Verschiedenheit der Naturen stehen könnte. Schließlich kommt er zu der Lösung, daß Gott in Voraussicht der Stärke der Liebe jedes Geistes ihm sogleich bei der Erschaffung die dieser Stärke zukommende Vollkommenheit der Natur gab. Diese Lösung ähnelt zwar der origenistischen, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß der Grund der Verschiedenheit der Wesen nicht in ihrem negativen Abfall und dessen Graden, sondern in der Intensität ihrer positiven Zuwendung zu Gott liegt. Denn der Autor der Scholien will in den (höheren) Engeln keinerlei Schuld zulassen; auch die „Reinigung“, von der Dionysius spricht, ist nicht (origenistisch) als Reinigung aus Sünde aufzufassen. Wir wissen aus dem Vorigen bereits, daß in den Engeln zwischen Wesen und Akt kein Unterschied besteht; die Geister sind also vom ersten Augenblick an, trotz ihrer Freiheit, durch Gnade im Guten festgegründet. Der Scholiast schließt seine Ausführungen mit einem Fragezeichen: „Übrigens, wenn einer es besser weiß, so bin ich bereit, zu lernen“ (93BC).

Alles weist darauf hin, daß Johannes der Autor auch der Gruppe ist. Denn so stark auch Maximus origenistische Gedanken aufgenommen haben mag, er ist gerade in diesem Punkte unerbittlich: die Unterschiedenheit der Wesen und ihre Abstufung gehört nach ihm zum positiven Wert und Sinn des Kosmos. Auch weist die teilweise Länge der Scholien auf Johannes hin. Phocas hatte vielleicht naheliegende Gründe, die deutlichsten Texte dieser Gruppe nicht in seine Auswahl aufzunehmen. Außerdem enthält einer der Haupttexte (97AC) unzweifelhaft Gedanken des Johannes: die Nichtunterscheidung von οὐσία und συμβεβηκός im reinen Geist (während Maximus das Gegenteil hält; vgl. PG 90, 1125CD; PG 91, 1400C), die Geister als εἶδη. Wir geben die vollständige Liste der mit der Frage sich beschäftigenden Scholien:

61AC, 65CD* (αὐτεξούσιοι), 68C, 68D* (mit doppeltem Rückverweis, wie sie bei Johannes üblich sind), 84CD, 84D—85A, 85AB, 85B, 85CD, 85D—88A, 88A—C* 88C—89A, 89A, 89B, 89B—D (Verweis auf den folgenden Text), 92BC, 93BC (Endgültige Lösung der Frage), 96D—97A (Verweis auf 85AB), 97AC, 101BC, 128D—129A, 156A (κοιτικόν; vgl. dazu 84CD, 85AB), 249D* (τῷ γὰρ), 249D bis 252A* [bis Ἄλλως] (das gleiche Schriftzitat Mt 5, 45 wie in 88C bis 89A), 305D—308B*, 360AB*, 364AB*, 377CD*.

III.

Die dritte Gruppe von Scholien bilden die Texte, die ein ausgesprochenes Interesse für das griechische Altertum, für Poesie, Historie, Grammatik und philosophische Systeme

aufweisen. Diese Texte sind sehr zahlreich, der Kommentar wimmelt von Andeutungen und Hinweisen, die von einem allseits gebildeten Humanisten, ja einem Polyhistor stammen müssen. Wir geben nur die wichtigsten Beispiele:

a. *Poesie und Philologie*. 32AB* (über attische Deklination), 52B (Ἰωνικῶς. Dasselbe), 188BC*, 148A (über das Attische, mit Verweis auf 188BC*, woraus ersichtlich ist, daß Johannes den Kommentar zur Kirchlichen Hierarchie nach dem über die Himmliche verfaßte), 36CD* („Homer, Hesiod und andere“), 69AB (über das Attische. Zitate aus Homer, Plato, Euripides), 152BC (über das Attische und Lacedämonische Platozitat), 185AB* (Über verlorene Schriften Dionysius'), 420B (Über den Akzent. Homerzitat), 421D—424C (Über den literarischen Gebrauch von ἄγαλμα, Zitate aus Euripides, Homer, den Dichter Dionysius und Verweis auf die Stelle 216D—220A*), 553A (Philologisches. Homerzitat), 572D (Philologisches. Homerzitat).

Daneben stehen eine Unzahl kleiner philologischer Worterklärungen, von denen wenigstens einige genannt seien: 49B, 53C, 53D, 65B, 68D—89A, 72D, 209BC, 212D (Varianten in den Manuskripten), 236A.

b. *Geschichte und Literatur*. 249C* (κατὰ τὸν. Erwähnung der antiken Komödie), 368D—369A* (Beschreibung der antiken Hermen), 553D—556A (über die Athenischen Hochzeitsgebräuche und -Mysterien), 556AB (über die Feste der Hilarien. Zitat von Demophilus' Werk „Über die Opfer und Feste der Alten“), 532BC* (Zitat der „Chronographien“ des Africanus), 560B—561A (Erwähnung des „Historikers Phylarchus“), 569A (Διαβαίνειν. Philologische Bemerkung. Zitat Diogenians), 541C—544B (Chronologische Berechnungen, Zitate von Africanus, Eusebius, Phlegon. Diese Berechnungen sind in Johannes' Geschmack, wie 573BD* beweist. So wird ihm auch 540D—541B zuzuteilen sein). Phocas, der offenbar bei seiner Auswahl nur theologische Interessen verfolgte, hat die meisten dieser langen Stücke nicht aufgenommen.

c. *Schulphilosophie*. Die philosophische Bildung Johannes', wir sagten es schon, ist umfassend, aber mehr blendend als tief. Er hat alle Definitionen der Schule im Kopf und kann das Wort ἕξις nicht hören, ohne daß ihm deren Bestimmung „ποιότης ἕμμονος“ dazu einfiel. Er kennt auch vorzüglich die verschiedenen Systeme. Zum Beispiel das stoische ἅμα θεὸς ἅμα πάντα (388D*, 569CD; beide Texte schon mehrfach angeführt), die neuplatonischen Theorien über die Materie (77BD*, 297D—300D*; beide Texte schon zitiert). Er braucht neuplatonische Termini, die Dionysius aus guten Gründen vermeidet (so den proklischen ἄνθος τοῦ νοῦ, die „Seelen spitze“ 185B). Er weiß aber auch genau, an welchem Punkt jede heidnische Philosophie korrigiert werden muß. Dank diesem Feingefühl wurde er zum großen „Ver-christlicher“ des Areopagiten. Mit kühnem Griff verwandelt er die „Emanationen“ in „Gedanken Gottes“, und die unbestimmten Ausdrücke φωτοχυσία, ἀποδόση, παράγειν, δωρεῖσθαι, ὑποστάτης, die die Schöpferfert Gottes umschreiben, in die klaren ποιεῖν, ποιητής (z. B. 261A*, 313D*). Er kennt die ganze Schuleinteilung der Philosophie in all ihren Verästelungen: 568C*²⁶ und setzt sie in seinen Kommentar, obwohl sie den

²⁶ Wir haben diesen Text in ZKathTh 63 (1939) 95—96 anläßlich der „Hiera des Evagrius“ behandelt.

Text nur mäßig erhellt. Ähnlich die Schuleinteilung der Theologie 561D—564B*, die Johannes in den Kommentar einfügt, obwohl sie Dionysius' Gedanken geradezu umkehrt. Wir geben hier noch eine Liste von Schuldefinitionen: 33C, 65C*, 73A, 205A, 208A*, 244BC (mit Rückverweis auf das Vorige), 260C* (Definition der Ursache, drei Definitionen der Zweckursache), 213CD* (Drei Definitionen der ἐπιστήμη), 260B und 301CD* (Definition der Definition), 361D bis 364A (Sechs Definitionen der Gerechtigkeit), 332D (Verweis auf 260C), 537B, 425D—428C* (Definition des affirmativen und hypothetischen Modus), 424BC (Definition von θεσις und ἀρραίσεις, mit Bezug auf 216D—220A*), 565A—C* (von ὄρα δὲ an: Schulpsychologie).

* * *

Wir haben damit die Scholien zusammengestellt, die sich auf Grund des Prologs und seiner Kriterien für Johannes beanspruchen ließen. Aber das syrische Manuskript liefert uns darüber hinaus noch eine Anzahl anderer Scholien, die wir hier noch beifügen. Da sie die verschiedenartigsten Themen behandeln, lassen sie sich nur notdürftig in eine systematische Ordnung bringen.

1. *Über Hierarchie, Liturgie u. ä.* 29A*, 29AB*, 33B* (φαινόμενα), 37A* (ἀπότυμον), 48C* (κατὰ), 49A*, 49BC*, 49D—52A*, 52* (ἐνταῦθα), 56A*, 64B* (ἱεροτελεστήν), 81A—84A*, 117CD*, 121C—124A*, 125B* (σημειῶσαι), 128AC*, 133AD*, 177B* (οὐδέν), 197B*, 236B* (ὄτι).

2. *Über Gott, seine Transzendenz und seine Beziehungen zur Welt.* 32BC*, 40C*, 40D—41A*, 41AB*, 45C—48A*, 76C*, 185C*, 189AB*, 193CD*, 201CD*, 204D—205A*, 213AC*, 252CD*, 252D—253A*, 253C—256A*, 260AB*, 308D*, 332D—333A*, 369BD*, 369D—372A*, 373D—376B*, 376CD* (bis ἀπειρον), 380D—381A*, 381A*, 396CD*, 404CD*, 404D—405A*, 408BC*, 425C* 572A*

3. *Über Teilnahme an Gott, den Stoff, das Böse.* 261A*, 268B—269A*, 269CD*, 272D*, 273CD*, 276AC*, 276D—277A*, 277A*, 277BD*, 277D—280A*, 280A*, 281CD*, 281D—284C*, 284D—285A*, 285C—288A*, 288AB*, 292C*, 293BC*, 293C (ἔφημεν)—296A*, 296B* (ὅτι οὐτε), 296B—297A*, 297B* (ὥσπερ), 297B—300D*, 301A*, 301B* (καί), 301D—304B*, 304BC*, 305AB*, 305C*, 305D—306B*, 306B* (σημειῶσαι), 306C* (ὄρα), 380BC*, 397D—400A*, 401BD*, 405AB*, 405CD*, 529BC*.

4. *Über die Engel.* 37B* (ποσῶς), 37B* (θεοειδεῖς), 37C* (αὐται), 37C* (ζῶα), 37D—40A*, 48BC*, 61D—64A*, 64CD*, 64D—65A*, 65AB*, 65D—68A*, 68B* (beide Scholien), 68D* (ταυτοζήνητον), 68D* (σημειῶσαι), 69C* (σημειῶσαι), 72CD*, 84A* (πῶς), 84B* (ὄτι), 92AB (dazu 160B), 201D—204B*, 417A* (οὐ γὰρ).

5. *Über Trinität, Logos-Gott, Ideenwelt und Menschwerdung (Kenosis).* 132C*, 132D* (τοῦτο), 133A*, 176D* (ἐτέρους), 177CD*, 196B* (σημειῶσαι), 212B*, 212D* (σημειῶσαι), 213C* (θεοργεπῆ) 220CD* (dazu 220AB), 224D—225B*, 228AC*, 228C—229A*, 232B—233A*, 340D*, 340D—341C*, 344BC*, 355C—356B*, 356C—357A*, (bis: τὸν Υἱόν. Der Schluß über das θέλημα φυσικόν Christi setzt den Monotheismus voraus; er fehlt im Syrischen), 372D (εἰπών)—373A*, 532A*, 533CD* (von πῶς an).

6. *Über die mystische Gotteserkenntnis.* Diese Gruppe ist die bedeutsamste, weil sie einige ausführliche Texte über die diony-

sische Mystik enthalten, die die Deutung Maximus' weitgehend vorausnehmen. Wie Maximus versucht auch Johannes schon, die neuen Anschauungen Dionysius' über negative Erkenntnis und göttliche „Unwissenheit“ mit der bereits überlieferten, teils alexandrinischen (Origenes, Evagrius), teils kappadokischen Mystik (die beiden Gregore) in Einklang zu bringen. Abgesehen von Versuchen, die „Unwissenheit“ der Ekstase mehr psychologisch zu beschreiben (so im Haupttext 216D—220A*, auf den Johannes in der Folge gerne zurückverweist), trägt er in Dionysius den philonisch-evagriusianischen Gedanken des Übersteigens aller diskursiven Bewegung und des Festgegründetseins in der göttlichen Einheit hinein, ohne daß doch seine Ausführungen dadurch den Charakter einer äußerlichen und unorganischen Synthese erhielten. Johannes hält sich zwar im allgemeinen auch hier an das damals überkommene Gedankengut, entbehrt aber nicht eines sicheren Instinkts und einer klugen Unterscheidungsgabe.

a. Über die Erkenntnis Gottes durch Symbole und Bilder: 32C* (σημ. ὅτι δίχα), 33C*, (σημ. δὲ τίνα λέγει), 69CD*, 200A* (ὅτι ἐκ), 265A (σημειώσαι). Über das ἀπήχημα: 48B*; die Nachahmung der Engel: 204BC*.

b. Über die Unerkennbarkeit Gottes und die mystische Ekstase: 113CD*, 185B*, 188B*, 188D*, 189BC*, 189CD*, 189D—192A*, 193AB*, 201C*, 204BC*, 216A*, 216C*, 216D—220A*, 224CD*, 233CD*, 244C*, 352CD*, 416C—417A*, 528BC*.

* * *

Damit überblicken wir das bedeutsame Werk des Scholastikers von Scythopolis wenigstens in seinen Hauptzügen. Eine vollgültige Trennung seiner und Maximus' Scholien wird freilich erst auf Grund der Sichtung des ganzen handschriftlichen Materials möglich sein. Innere Kriterien über Inhalt und Stil dürften kaum mehr erreichen, als was wir im Vorausgegangenen feststellen konnten, da Johannes und Maximus zum Teil von den gleichen Tendenzen beherrscht sind — Versöhnung von Dionysius mit der alexandrinischen Theologie, Betonung der calcedonensischen Christologie usw. —, und viele Scholien so farblos sind, daß keine sichere Entscheidung möglich ist. Eines freilich geht schon jetzt mit Klarheit aus dem Dargestellten hervor: Wenn unsere Scheidungen richtig sind, und dies sagt vor allem: wenn die syrische Auswahl aus Johannes' Werk zuverlässig ist (woran zu zweifeln kein Grund vorliegt), dann ist der weitaus bedeutendste Anteil am Scholienwerk Johannes zuzuschreiben. Maximus' Arbeit beschränkt sich auf kurze und meist wenig bedeutsame Scholien, Randbemerkungen eines aufmerksamen Lesers, die aber keineswegs ein eigenständiges Werk sein wollen.

Daß ein so bedeutender Kommentar, der noch dazu mit allen Mitteln humanistischer Fechtkunst so kurze Zeit (vor

530)²⁷ nach dem Erscheinen der gefälschten Areopagitika und in ihrer nächsten Heimat ihre Echtheit zu verteidigen unternimmt, erscheinen konnte, das dürfte immerhin zu denken geben. War Johannes wirklich von dieser Echtheit überzeugt, er, der sonst so skeptisch in philosophischen und historischen Fragen sich zeigt? Spürt man nicht, zumal in der Einleitung, etwas Unmerkliches, in Worten nicht Faßbares, das wie leise, überlegene Ironie klingt? Sollte Johannes nicht in die Mitwissenschaft, vielleicht in den Freundeskreis des Autors eingeweiht gewesen sein? Es wäre der Mühe wert, diesen Kreis daraufhin näher anzusehen, zumal jene seltsame Persönlichkeit, welche die syrische Übertragung der Dionysiusschriften besorgte: Sergius von Resaina. Man würde vielleicht in dieser Gegend ihren echten Autor finden können.

²⁷ Zur genaueren Datierung der Scholien sowie der übrigen Werke von Johannes vgl. Stiglmeier a. a. O. und Loofs, *Leontius von Byzanz* (Texte und Untersuchungen 3, 1888) 269–272.