

**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie  
**Band:** 17 (1903)

**Artikel:** Der erste Clemensbrief und die Areopagitika  
**Autor:** Leonissa, Josephus a  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761810>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 18.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

Daher kann auch von einem Aufgehen der „materiellen Bestimmungen“ in den Substanzbegriff keine Rede sein, ebenso wenig als im heiligsten Altarssakrament von einer „anderen Substanz“ aufser der Seele, gesondert „für Fleisch und Blut“, oder von „beseelten Brotaccidentien“.

Ohne jeglichen Widerspruch können ferner in der physischen Definition implicite körperliche Bestandteile (Gerippe u. dgl.) enthalten sein; ja die bestimmte substantielle Form fordert eine bestimmte Materie, die Seele des Menschen einen menschlichen Leib usw. Der Begriff eines vernünftigen Schmetterlings z. B. ist nach aristotelisch-scholastischer Auffassung ein Unding, ein innerer Widerspruch; denn im Begriff: Schmetterling ist ein bestimmter Leib und eine entsprechende substantielle Form eingeschlossen.

Da sich in der Definition die Gattung als Potenz, die spezifische Differenz als Akt (Form) verhält, ähnlich auch im wirklichen Körper die Form (resp. Seele) als Akt, der Stoff (resp. Leib) als Potenz, so kann man nach dem Begriffe der Potenz fragen. In Anbetracht, daß diese nur in Beziehung und Analogie zum Akt erkennbar und bestimmbar ist, der Akt aber ein entfernterer und näherer, unvollkommener und vollkommener sein kann, so wird man auch die Art und Weise, wie der organische Keim (das Ei, die Eichel) und wie der organische Leib in Potenz zum Leben ist, unterscheiden müssen. Der beseelte Leib ist aklierte Potenz, Aktualität, Wirklichkeit; der Keim in Verwirklichung begriffene Potenz: werdendes Leben. Der Leichnam aber oder der entseelte Leib, die „zur Hütte verarbeitete“ Eiche sind weder in der einen noch anderen Weise zum Leben in (natürlicher) Potenz. Was die menschliche Kunst daraus gestaltet, betrifft accidentelle Veränderungen, welche die Substanz, also auch die Materie, die ein Wesenskonstitutiv (*ὄλη πρώτη*) ist, nicht berühren.



## DER ERSTE CLEMENSBRIEF UND DIE AREOPAGITIKA.

VON

P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

Das Urchristentum wird heutzutage eifrig erforscht; aber die Ergebnisse sind vielfach ganz entgegengesetzt. Die sogenannte moderne Kritik betrachtet das Christentum vom rationalistisch-

evolutionistischen Standpunkt und kann daher nimmer dieser übernatürlichen Schöpfung gerecht werden. Das kann wahrhaft nur ein gläubiger Geist. Wenn ein solcher die ältesten Zeugen der Kirche prüft, wird er immer mehr in der Gewißheit bestärkt, daß jene zwar in echt religiösem Glauben und Leben uns vielfach beschämen, aber im Wesen ihrer übernatürlichen Anschauung durchaus sich nicht von uns unterscheiden. Diese Wahrheit durch das Beispiel des großen römischen Bischofes Clemens I. zu erläutern, bildet den Zweck folgender trefflichen Schrift: „Der erste Clemensbrief an die Korinther, nach seiner Bedeutung für die Glaubenslehre der katholischen Kirche am Ausgange des ersten christlichen Jahrhunderts untersucht von Präfekt Dr. theol. Wilhelm Scherer“ (8<sup>o</sup>, S. XV, 315; Regensburg 1902, Pustet). Laut Vorworts (S. VI) „drängt es den Verfasser, diese schlichte Erstlingsfrucht einerseits jener Sedes Sapientiae zu weihen, unter deren beglückendem Schutze sie im schönen Breisgau aufgekeimt, anderseits auf Erden sie dem Manne (Theologieprofessor Abert, Würzburg) zu widmen, dessen beharrlicher Ermunterung und Anregung er versuchsweise den Entschluß zum ersten wissenschaftlichen Versuch verdankt“.

Das „Verzeichnis der hauptsächlich benützten Ausgaben und Abhandlungen“ (S. VII—XV) bezeugt vorab reiche einschlägige Literaturkenntnis, auch insbesondere der modernen Kritik, und baut somit schon dem so beliebten Vorwurf der Einseitigkeit vor. Die „literargeschichtliche Einleitung“ (S. 1—23) berichtet von der hohen Verehrung, welche Clemens im christlichen Altertum genoß. Diesen Ruhm sicherte ihm vor allem sein erster Korintherbrief, welcher „als Grenzpunkt schweren Ärgernisses in der korinthischen, wie in der ganzen christlichen Kirche erscheint“. Des unzweifelhaft echten Briefes Schicksale sind zu einem übersichtlichem Bilde zusammengestellt (S. 4 ff.), zunächst im Morgenlande, dann im Abendlande. Die morgenländische Überlieferung scheidet sich in eine kleinasiatische, alexandrinische, syrische. Dasselbst scheint der Brief nach dem 11. Jahrhundert mehr und mehr ein Gegenstand der Geschichte geworden zu sein. In der abendländischen Kirche beginnt eine sichere Überlieferung des Briefes erst mit Rufinus und Hieronymus; aber sie endet im 10. Jahrhundert. Von da ist der Brief im Abendlande gleichsam verschollen bis zur Schenkung des Codex Alexandrinus vom Patriarchen Cyrillis Lukaris an König Karl I. von England (1628). Mit der ersten Veröffentlichung (1633) begann auch ein heftiger Streit um die

Echtheit. Heute aber darf es wohl als anerkannte Tatsache gelten, daß wir im Clemensbriefe eine echte geschichtliche Urkunde wenigstens vom Ausgang des ersten christlichen Jahrhunderts vor uns haben. Der Kampf um den Erweis der Ursprünglichkeit des Briefes hat der Ausnützung seines reichen Inhaltes großen Eintrag getan. Nur vereinzelte Versuche liegen vor, den Brief nach seiner dogmatischen Seite hin auszubeuten und diesbezügliche Lehren näher zu behandeln. In den einzelnen Patrologien und Ausgaben sind die Hauptpunkte seiner Glaubenslehre nur kurz dargelegt. Um so freudiger ist es deshalb zu begrüßen, daß hiermit katholischerseits seine Lehre im inneren Zusammenhange dargestellt wird. So läßt sich denn seine Bedeutung für die Ausgestaltung des Dogmas am Ausgang des ersten Jahrhunderts würdigen und seine Lehre mit derjenigen unserer hl. Mutter, der katholischen Kirche, vergleichen, nicht um gleichsam vermessen an ihre Predigt das Richtmaß menschlichen Forschens anzulegen, sondern um sich an der „überlieferten Eintracht“ der christlichen Vergangenheit und Gegenwart zu erfreuen und die Braut des Herrn zu bewundern, welche im Sonnenschein ewiger Jugend durch die Geschichte schreitet (S. 22 f.).

Nach der Einleitung folgen: „I. Allgemeiner Teil“ (S. 24—57). — „II. Besonderer Teil“ (S. 57—302) und die „Schlußbetrachtung“ (S. 302—313). Der allgemeine Teil bringt in zwei Kapiteln die Charakteristik des Briefes und den Standpunkt des hl. Clemens. Von vornherein erkennen wir die apostolische Färbung des Briefes. Denn St. Clemens ist nach einstimmiger kirchlicher Überlieferung ein unmittelbarer Apostelschüler gewesen. Der Brief verbürgt deshalb die lautere Lehre apostolischer Überlieferung. Seine Heimat ist Rom. Der großartige Erfolg des Briefes zunächst in Korinth selbst, dann aber auch in den verschiedenen Kirchen des Morgenlandes bezeugt aufs deutlichste, daß derselbe durchaus genau und innig in Form und Inhalt an die Apostellehre anschließt. Seine Grundanschauung ist ohne allen Zweifel apostolisch-katholisch. Ganz vergebliche Mühe ist es, den Clemensbrief für die akatholische Anschauung retten zu wollen. Der Brief beweist auch deutlich, daß einerseits zur Zeit seiner Abfassung kein Gegensatz bestand zwischen Heiden- und Judenchristen in der rechtgläubigen Kirche, anderseits daß auch ehemals jene gähnende Kluft zwischen Petrus und Paulus sich gebildet hatte, welche die Gegner voraussetzen. Keinerlei Andeutung von irrgläubigen Strömungen in der korinthischen Gemeinde findet sich im Briefe. Der Kampf mit der Irrlehre also war keineswegs Veranlassung und

Zweck des Briefes. Er hat „keine unmittelbar dogmatische Spitze, wenn auch der Verfasser — wie es sich aus der Natur der Sache von selbst ergab — mittelbar die Glaubenslehre insofern mit hereinbezog, als er daraus wirksame Beweggründe zur Beschwichtigung der Unruhen nahm“ (S. 37). Damit ist schon der Kern der Veranlassung des Briefes angedeutet.

„In Korinth waren Streitigkeiten ausgebrochen. Einige anmaßende Geister hatten sich gegen die rechtmäßigen Vorsteher aufgelehnt und mehrere derselben sogar aus ihrem Amte verdrängt (44, 6 ἐπίλους). Die Bewegung hatte eine um so bedrohlichere Gestalt gewonnen, als ein großer Teil der kirchlichen Gemeinde auf seiten der Rädelsführer stand ... und so die ganze korinthische Kirche im innersten erschüttert war. Aber nicht nur das. Die Wellen des Aufstandes hatten sich auch nach außen verbreitet, so daß bei den Feinden des Glaubens dadurch der christliche Name zum Gegenstand des Spottes geworden war, während die befreundeten Kirchen dadurch in tiefe Trauer versetzt worden waren. Die Gerüchte von den korinthischen Wirren drangen begreiflicherweise auch nach Rom. Genauere Mitteilungen seitens der bedrängten Vorsteher — sei es auf eigenen Antrieb, sei es auf die Aufforderung Roms hin, verständigten letztere Gemeinde von der Notlage und mahnten sie an ihre Pflicht, einzugreifen“ (S. 38). St. Clemens nennt den Zwiespalt „Schisma“, nicht „Irrlehre“. Nicht Mangel an Glauben, sondern Vergesslichkeit auf die Lehren des Glaubens macht er den Korinthern zum Vorwurf. Darum spricht er seine Absicht dahin aus, daß der Glaube wieder lebendig werden solle. Die kluge Maßregel, erst den Glauben wieder zu beleben als einzige Grundlage dauernder Ordnung, sicherte geradezu den Erfolg. Eben durch die Quelle der Beweggründe, welche der Glaube ist, gewährt uns der Brief, eigentlich eine Mahnschrift an die Korinther, einen herrlichen Einblick in die religiösen Anschauungen jener Zeit. Zugleich aber ist bei gründlicher Darlegung seines Lehrinhaltes beständig dessen Hauptzweck zu berücksichtigen, die korinthische Gemeinde zum Gehorsam gegen ihr gottgesetztes Vorsteheramt zurückzuführen. Nach der Erklärung Langs („Theol. Studien und Kritik“ 1898, S. 470—86) wird c. 53 ff. auf die Presbyter als auf die vom Aufstand zunächst Betroffenen bezogen und diese Erklärung auch auf c. 56, 1 ff. ausgedehnt. St. Clemens ergreift die Sache der Presbyter im Gegensatz zu ihren Feinden als seine eigene. Mit vollem Rechte wird Knopfs Ansicht, der Brief sei eine homilienartige Abhandlung ohne einheitliche

Ordnung, verworfen. Die breite Ausführung des ersten Teiles mit seinen scheinbaren Abschweifungen auf die verschiedensten sittlichen, aber auch dogmatischen Lehren erscheint keineswegs als Schwäche des Clementinischen Sendschreibens, sondern als eine uns besonders angenehme Beigabe des Briefes. Denn je mehr Gebiete des christlichen Glaubens in demselben berührt werden, um so vollständiger können wir das Bild der damaligen religiösen Anschauungen entrollen.

Durchaus denkt St. Clemens nicht daran, etwas Neues zu lehren. Er hält sich vielmehr voll und ganz an das Alte. Er beruft sich sogar ausdrücklich auf der Korinther Kenntnis der göttlichen Wahrheit. Er ist genauer und ganz zuverlässiger Zeuge der in der römischen Gemeinde geltenden Lehrüberlieferung und setzt zugleich die Übereinstimmung des Glaubens der römischen und korinthischen Gemeinde als vollendete Tatsache voraus. Seine eigene Persönlichkeit tritt in dem Maße zurück, als er sich auf den Boden des gegebenen Glaubensinhaltes stellt. Die Wurzel all seiner angeführten Gründe geht schließlichsch zurück auf die „ruhmvolle und erhabene Richtschnur des überlieferten Glaubens“. Er schreibt, was wohl zu merken ist, seinen Brief, weil er sich dazu berechtigt oder vielmehr verpflichtet fühlt. Keine neue Kirchenordnung will er in Korinth einführen; im Gegenteil, ohne die Annahme einer schon bestehenden einheitlichen Kirchenverfassung in Rom und Korinth ist er unverständlich. Sein Standpunkt ist durchaus derjenige der reinen Überlieferung. Ebenso wenig wie eine neue Kirchenordnung einführen, will er ein neues Lehrgebäude ersinnen und es — um die Korinther zu täuschen — auf die Apostel zurückführen. Apostolisch ist der Geist des Verfassers unseres Briefes; apostolisch auch die Grundlage seiner Lehre. Die ganze Anlage und Form des Briefes entspricht vollauf diesem Standpunkte.

Der besondere Teil bringt in der ersten Abteilung: die Quellen der dogmatischen Anschauungen des Clemensbriefes. In fünf Kapiteln kommen der Reihe nach zur Sprache: Übernatürliche Grundlage — das alte und neue Testament im Clemensbrief — die Tradition — die Beziehung zur Liturgie. Die verschiedenen einseitigen wie vorurteilsbefangenen Erklärungsversuche haben doch ein Gutes gehabt. Sie haben deutlich gezeigt, daß der Clemensbrief nicht zu verstehen ist ohne Klarstellung seiner Beziehung zu jenen Beweisquellen, aus welchen von jeher die christliche Glaubenswissenschaft ihre Stoffe geschöpft hat, und welche das christliche Bewußtsein als Werke übernatürlicher Kraft und Offenbarung

anerkennt. Der Brief steht im vornhinein voll und ganz auf dem Boden übernatürlicher Offenbarung. Daraus ergibt sich die wichtige, grundlegende Folgerung: St. Clemens betrachtet die Religion in ihrer ganzen Entstehung als etwas Übernatürliches. Das bildet ihm „das Wesen des Christentums“. Gegenüber dem demütig kindlichen Glauben der Väter, welchen heiliges Leben genährt und Gottes Gnade getragen hat, zerfällt wie ein Kartenhaus jeder rationalistische Erklärungsversuch der Entwicklung seines Inhaltes.

Die Berechtigung des Alten Testaments bezeugt der hl. Clemens ebenso wie die Apostel, insbesondere auch St. Paulus (z. B. Gal. 3, 15 ff.). Wie die Septuaginta macht er im Gebrauche keinen Unterschied zwischen den sogenannten deutero- und protokanonischen Büchern und setzt die gleiche Auffassungsweise in Korinth voraus. Bald führt er die Schriftstellen wortwörtlich an nach der griechischen Übersetzung, bald ganz frei. Oft vereint er auch viele Stellen zu einer einzigen (z. B. 13, 1; 14, 4; 15, 4; 22, 1 ff.; 23, 5; 29, 4). Die Schrift führt er auf Gottes Wirksamkeit zurück. Ihre Worte sind ihm „Aussprüche Gottes“, ihre Teile „wahre Schriften des hl. Geistes“. Wenn er jedoch die äußere Form derselben weniger zu beachten scheint, so dürfte dies wohl nicht gegen die *inspiratio verbalis* sein, wie dies (S. 64 u. 66) geschieht. Bei St. Clemens wird ja nur nach der Übersetzung zitiert. Die *inspiratio verbalis* der autographa ist damit keineswegs ausgeschlossen (vgl. Zanecchia, *Divina Inspiratio etc. Romae (Regensburg) 1899*, Pustet; dazu auch: *Divus Thomas 1902* im Artikel: „*Inspiratio verbalis*“). Die *inspiratio verbalis* hebt das eigene Bemühen des hl. Schriftstellers durchaus nicht auf, fördert dasselbe vielmehr. Sind doch auch St. Clemens die menschlichen Verfasser der hl. Schriften geradezu nur Werkzeuge der göttlichen Gnade (S. 1). Bleibende Bedeutung behalten die im A. T. niedergelegten ewig geltenden Grundsätze des sittlichen Lebens. Eine vorübergehende Bedeutung hat das A. T. als Vorbild und Vorschule einer „höheren Erkenntnis“. Christus ist auch für unsern Heiligen der Mittel- und Zielpunkt aller Offenbarungen Gottes. Eine zu große Hochschätzung des A. T. kann ihm nicht zur Last gelegt werden (vgl. S. 71).

Des Neuen Testaments Schriftstellen scheint St. Clemens auch nach einer schriftlichen Textgrundlage anzuführen. Dies gilt betreffs der synoptischen Evangelien, wie von den paulinischen Briefen. Selbst Harnack gibt zu (*Chronologie*, S. 253 f.), daß St. Clemens eine Sammlung dieser Briefe gekannt hat. Er

fordert ja auch die Korinther (47, 1) auf, den Brief des heiligen Paulus zur Hand zu nehmen. Selbst den Hebräerbrief erkennt er an und beruft sich öfter auf denselben. Auch benützte er den ersten Petrusbrief und den des hl. Jakobus, sowie die Apostelgeschichte. Zwischen dem hl. Clemens und dem hl. Johannes läßt sich wenigstens ein ideeller Zusammenhang erkennen. Die von St. Clemens angewandten neutestamentlichen Schriften sind ihm auch „Aussprüche Gottes“. Er scheut sich nicht, Gedanken und Sätze beider Testamente zu verschmelzen (z. B. 13, 1; 33, 2; 36, 1 ff.). Das A. T. ist ihm nur der Weg zu Christus. Die volle Wahrheit ward uns erst durch Christus selbst und seine Gesandten gelehrt. Diese, der christliche Glaube, erfüllt, was im A. B. vorgebildet war. Vor allem sieht der hl. Verfasser im N. B. die Wahrheit in der Freiheit. Er ist fern von aller allegorischer Betrachtung der Offenbarung. Vom A. B. sind nur mehr seine Gottesbücher übrig. Aber der Neue Bund ist Geist und Leben. St. Clemens will nur die Predigt der Apostel mitteilen, welche, getragen vom Hauch des göttlichen Geistes, zugleich auch die Lehre des A. und N. B. in sich schließt.

Dieses lebendige Verständnis des geschriebenen Wortes, d. i. die Tradition macht der hl. Clemens erst verständlich. Schon nach Anschauung des christlichen Altertums beruht der Clemensbrief auf der lebendigen Überlieferung. Unser Apostelschüler wandelt ganz in den Bahnen der Überlieferung. Er will bei den Korinthern die Einmütigkeit der Bruderliebe, die Eintracht in der Wahrheit und in der Ordnung. Das zu erreichen, mahnt er ernstlich an die Rückkehr zur Überlieferung. Wie selbst Harnack gesteht, entwickelt Clemens (42, 1 f.) mit aller Klarheit den ganz katholischen Traditionsbegriff (vgl. S. 88 ff.). Wie die Apostel selbst lebendige Zeugen der Wahrheit waren, so soll auch das Evangelium durch lebendige Werkzeuge fortgepflanzt werden. Was die Apostel gepredigt, das hallt noch in des hl. Clemens Herzen fort. Für ihn gibt es nur eine Überlieferung; denn es gibt nur eine Botschaft des Heils. Diese zu verkünden, hatte Christus seine Apostel gesandt. Die unfehlbare Richtschnur im Denken und Handeln ist die „heilige Übereinstimmung“ (51, 2), d. h. die in der Kirche überlieferte Predigt der Apostel. Darum ist die Rückkehr zur *παράδοσις* „mit ihrer ruhmvollen und heiligen Richtschnur“ das einzige Mittel, um Korinth wieder aus dem Wirrsal zu retten (7, 2).

Nachdem St. Clemens das Unrecht der Korinther gegen ihre Presbyter aus deren göttlich-apostolischer Sendung und tadelloser Amtsverwaltung erwiesen, weist er hin auf deren Beziehung



zur Liturgie, welche die Sünde des Volkes offenbar noch greller zeigte und die Notwendigkeit wahrer Buße noch deutlicher erkennen liefs. Beständig schwebt dem hl. Verfasser die Liturgie vor Augen, wenn er der Würde der Presbyter gedenkt. Nach seiner Meinung kommt unzweifelhaft der Liturgie eine hohe dogmatische Bedeutung zu. Und diese Bedeutung hat sie sowohl für das Gesamtgebiet der christlichen Wahrheit, als auch für die Erkenntnis ihres eigenen Wesens. Insbesondere ist es die Bedeutung des in feste Formen gekleideten Gottesdienstes für die bleibende Gestalt der Wahrheit, wodurch die Liturgie Harnacks Auffassung vom beständigen Entwicklungsgang der Glaubenslehre durchkreuzt. Die Liturgie ist wirklich „eine Bewahrerin der Tradition“. Gerade im Punkte des Gottesdienstes kann unser Heiliger von der apostolischen Überlieferung nicht abgewichen sein; denn er beruft sich ausdrücklich auf St. Paulus als Gewährsmann (47, 1 ff.). Beide handeln vom gleichen Gegenstand, nicht von einem bloßen „Gebetsopfer“, wie die Gegner es abschwächen wollen, sondern von dem eucharistischen Opfer des N. B. Gerade den tiefsten Begriff seiner „höheren *γνώσις*“ sieht St. Clemens im Inhalt des neutestamentlichen Opfers.

Nach Behandlung der Quellen bringt die zweite Abteilung des besonderen Teiles (S. 116 ff.) die dogmatische Lehre des Clemensbriefes. Volle Übereinstimmung mit der überlieferten kirchlichen Lehre bildet den Grundstock seines Lehrgebäudes. Wir können uns aus dem Briefe ein getreues Bild machen von der am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts herrschenden Lehrmeinung. Die innerliche Einheit der dogmatischen Ausführungen des Briefes ist in dessen Zweck zu suchen, die Korinther reumütig zum Gehorsam gegen ihre kirchlichen Vorsteher zurückzuführen. Unter diesem einheitlichen Gesichtspunkt wird der Brief dreifach gegliedert: 1. die Lehre von Gott, als dem höchsten Herrn, dessen Wille uns verpflichtet; 2. die Lehre von der reumütigen Rückkehr unter sein Gesetz, oder von der Rechtfertigung; 3. die Anwendung dieser Lehren auf das Verhältnis der Gläubigen zum kirchlichen Vorsteheramt. Darnach behandeln die drei Abschnitte dieser Abteilung die Lehre von Gott, der Rechtfertigung und Kirche. In der Gotteslehre kommt in vier Kapiteln zur Sprache: Gott der höchste Herr (S. 118 ff.); die Sünde (S. 130 ff.); die heilige Dreifaltigkeit (S. 140 ff.) und die Christologie (S. 162 ff.).

Im Briefe erscheint Gott so recht als der höchste Herr. Überall weht uns da entgegen der Hauch der Ewigkeit. Denn es ist nur ein Gott, der Vater der Ewigkeit, der Herr Himmels

und der Erde. Überall zeigt sich die Weisheit und Allmacht des Meisters, und die Himmel rühmen des Ewigen Ehre. Er ist es, der Allgegenwärtige, welcher das Weltall durchschreitet, vor dessen Auge nichts verborgen. Jede Zeile des Briefes atmet Gottesfurcht und Gottesglauben. Gottes Dasein und Wesen ist St. Clemens unangreifbare Wahrheit. Jeder Dualismus ist ihm fern; alle Dinge sind vielmehr durchaus abhängig vom ewigen Schöpfer. Der Mensch ist gebildet nach dem Gleichnisse des göttlichen Wesens, berufen mit der wunderbaren Geisterwelt, Gottes Willen zu erfüllen, Gottes Ehre zu verkünden, Gottes Größe anzubeten. Dieser unendliche Gott ist allein ein Vater. Er ist der Allwahrhaftige und Allheilige. Er hat nur Wohlgefallen am Guten und haßt das Böse. Gegen die Sünder aber ist er unendlich langmütig; denn er ist ein König des Friedens. Er hat uns zur Unsterblichkeit berufen, zur ewigen Glückseligkeit in seinem Besitze. Selbst unser Leib soll auferstehen und der Seele Unsterblichkeit teilen im himmlischen Gottesreiche.

Als Gegensatz der freien Geschöpfe gegen Gottes Herrscherwillen stellt sich die Sünde dar. In dieser hebt St. Clemens gerade die Freiheit der Schuldigen hervor. Die Sünde ist ein Mißbrauch der dem freien Geschöpfe gespendeten Gaben, ein Abfallen von der Vollkommenheit. So war es bei den gefallenen Engeln, welche nun voll Haß gegen Gott, sowie aus Mißgunst und Neid durch ihre Einflüsterungen als Widersacher die Menschen alle zum Bösen zu bestimmen suchen. Durch diesen Neid ist der Tod in die Welt gekommen und auf alle Menschen übergegangen, der leibliche und der geistige Tod. Der hl. Clemens hat die klaren Umriss der kirchlichen Lehre von der Erbsünde. Er ist sowohl Zeuge des Glaubens der alten Kirche an die Abstammung der Menschheit von einem Paare, als auch an die Allgemeinheit des Fluches der ersten Sünde. Diese ist ihm wie eine Schuld der Menschennatur und muß darum auf alle übergehen, welche jene Natur vom Stammvater erben. Aber die erste Sünde ist nicht die einzige geblieben; und zwar liegt die Sünde nicht etwa nur im „Irrtum der Menschheit“ oder in der „Herrschaft der Sinnlichkeit“, wie Harnack meint (vgl. S. 136). Die Sünde der Korinther war der Stolz; und der hatte sie so weit geführt, daß sie Gott zum Gegenstand des Hasses wurden. Aber nicht bloß im Mißfallen Gottes liegt das Wesen der Schuld. Sie trägt in sich selbst den Stempel der Verwerfung. Zu Sklaven des Widersachers hat die Sünde ihre Anhänger gemacht. Und wenn sie mit der Schuld behaftet sterben, trennt sie der Tod auf ewig vom Quell des Lebens. Nur den Lebenden neigt sich

das göttliche Erbarmen zu. Ist auch die Sünde groß, größer noch ist des Ewigen Barmherzigkeit. Zu dieser ladet St. Clemens als der gute Hirte die Schuldigen liebevoll ein. Er will nicht verdammen, sondern den Frieden bringen.

Gott ist nach St. Clemens auch ein persönliches, und zwar ein dreipersonliches Wesen. Er lehrt ausdrücklich die heiligste Dreifaltigkeit. Er unterscheidet in Gott drei Personen, und zwar drei göttliche Personen: Vater, Sohn, Hl. Geist (vgl. insbes. 46, 6 und 58, 2). Der Hl. Geist wird in einer Ordnung mit Vater und Sohn aufgeführt. Er besitzt Leben wie der lebendige Gott, wie der Herr Iesus Christus. Das einzige göttliche Leben, die wesenhafte Gottheit spricht St. Clemens den drei Personen zu. Das feierliche Bekenntnis der einen Gottheit in drei Personen bildet die Krone der überlieferten Lehre. Das Wort Gottes redet nichts, was nicht der Vater denkt; und der Geist der Wahrheit spricht nur, was er im Herzen des Sohnes empfangen. Nur ein Erhabener thront in den Höhen. Deshalb nennt unser Heiliger die drei Personen den einen Gegenstand unseres Glaubens und unserer Hoffnung.

Die gemachten eingehenden Erklärungen der Namen *κύριος* und *λόγος* für Christus (S. 151 ff.) wären wohl besser in der Christologie zur Sprache gekommen. Christus der Herr heißt ausdrücklich der „Glaube der Auserwählten“. Des hl. Verfassers Begeisterung für Christus muß uns jedenfalls als hervorragende Bürgschaft gelten einerseits für die gewissenhafte Darstellung der von Christus durch die Apostel überkommenen Lehre, anderseits für die Tatsache des geschichtlichen Christus selber, dessen Erscheinung und Leben einen so unaustilgbaren gewaltigen Eindruck auf die Gläubigen ausübte. Aber dieser Christus ist zugleich der Sohn des ewigen Gottes, der Abglanz des Vaters, hocherhaben über die Engel. In ihm hat wahrhaftig die zweite Person der Gottheit die menschliche Natur angenommen. Und dieser Natur nach ist Christus wahrhaft der Auserwählte Gottes. In Christus dem Herrn ist erfüllt die Messiasidee des A. B. Sein selbstloses Leiden und Sterben bildet nur die Schwelle zu seiner Erhöhung. Durch ihn und in ihm erreichen wir unser ewiges Ziel. Seine Auferstehung verbürgt uns die unserige. Er wird auch unser künftiger Richter sein.

Die Rechtfertigungslehre umfaßt vier Kapitel: Das Heilsverdienst Christi (S. 174 ff.); Weg der Rechtfertigung (S. 182 ff.); Gnade des Beistandes (S. 194 ff.); nähere Bestimmung der Rechtfertigung (S. 204 ff.). Die Grundlage der Rechtfertigung ist das Heilsverdienst Christi. St. Clemens folgt hier

offenbar ganz den Bahnen der Apostel, vor allem des hl. Paulus, dessen Ausdrucksweise er geradezu oft wörtlich nachahmt. Keineswegs ist ihm die Heilsbedeutung des Todes Christi eine „unverstandene Formel“ (vgl. S. 175). Er hebt dieselbe vielmehr durchaus im Geiste der reinen und unverfälschten Überlieferung nachdrucksam hervor. Der Tod Christi ist ihm das große Versöhnungsoffer des erhabensten Hohenpriesters. Freiwillig hat der Herr sich für uns und um unseres Heiles willen in den blutigen Opfertod begeben. Frucht dieses Opfertodes ist die vollgültige Sühne für alle Sünden der Welt. Das Blut Christi ist die Ursache unseres Heiles, aber nur dann, wenn wir die gebotene Gnade annehmen. Wer die durch das Blut des Herrn angebotene Versöhnung angenommen hat, der ist wahrhaft „berufen in Christo“ (7, 4; 46, 6). Aber die Berufung wird in der Liebe vollendet. Wer mit der Gnade ausharrt bis zum Ende, der wird dann die Auserwählung durch Christus empfangen. In dieser offenbart sich der Herr vollends als das Heil der Welt (36, 1).

Unser Heil ist abhängig von unserer Mitwirkung. Diese ist der Weg der Rechtfertigung von seiten des Menschen. Es ist an uns, das „Heil“ wirken zu lassen durch Aneignung der dargebotenen Gnade. Weit entfernt ist der hl. Clemens von der sola fides-Lehre (32, 4); denn er schärft eindringlich die guten Werke ein (33). Er bezeichnet dieselben nicht nur als Vollkommenheit der Gerechten, in Nachahmung des göttlichen Beispiels, sondern geradezu als unsere Pflicht (*δέον* 34, 2), über welche wir uns vor dem Schöpfer dereinst zu verantworten haben. Dahin weisen auch die angeführten Beispiele. Ausdrücklich bezeichnet der hl. Verfasser die Übung guter Werke als den Weg, auf welchem wir Christus „unser Heil“ finden (36, 4). Er hat im wesentlichen dieselbe Anschauung, welche später das Konzil von Trient ausgesprochen hat, wenn er auch die Reihenfolge der zur Rechtfertigung führenden Akte nicht ausdrücklich hervorhebt.

Um diese Schritte auf dem Wege der Rechtfertigung zu machen, ist dem Menschen nötig die Gnade des Beistandes, die Gnade der Erleuchtung des Verstandes und Stärkung des Willens. St. Clemens schreibt nicht nur die Berufung als äußere Wirkung Gottes, sondern den Erfolg der Berufung — unsere Einwilligung (16, 17), dem Einfluß Gottes zu. Das ist aber nicht denkbar ohne innere Beeinflussung des Verstandes und Willens seitens Gottes. Daher beruht der ganze Weg der Rechtfertigung zugleich auf unserer Arbeit und der Hilfe göttlicher Gnade (vgl. 8, 5). Diese Gnade ist vor allem unentgeltlich, unverdient;

dann durchaus notwendig zum Lichte des Glaubens, zu freudiger Hoffnung, zu tätiger Liebe. Ohne die Gnade ist kein Beharren auf rechter Bahn möglich. Zu allem ist uns Gottes Hilfe nötig, „weil wir uns selbst nicht helfen können“ (39, 4. 5). Die Gnade ist Grund und Mittel der Beharrlichkeit im Guten bis zur Erreichung des ewigen Zieles. Bei aller Macht der Gnade aber bleibt der Mensch frei. Er kann Folge leisten (48, 1), und doch tut er dies nur wieder mit Hilfe der Gnade (16, 17), oder er kann dem Antriebe Gottes widerstehen (51, 3). Der Mensch kann vertrauen auf Gottes Beistand (35, 2; 23, 1. 2) oder, stolz auf die eigene gebrechliche Kraft, von Gott verlassen untergehen (39, 1—9). Ohne die Gnade erreicht zwar kein Mensch das Ziel (50, 2 vgl. 49, 1); aber überaus trostvoll hält Gott soviel Gnade für jeden Menschen bereit, daß dieser das von Christus angebotene Heil ergreifen kann, falls nicht ein Mißbrauch der Freiheit solches verhindert.

Es fehlt noch die nähere Bestimmung der Rechtfertigung. Diese ist die Krone der Gnaden auf Erden. Der Geist der Gnade ist über uns ausgegossen, nicht nur um den inneren Menschen zum Guten zu erleuchten und zu stärken oder zu einer schließlichs bloß äußerlichen Heilsanrechnung, sondern vielmehr um den ganzen Menschen zu ergreifen und sein ganzes Inneres zu erneuern. Die innere Idee der Rechtfertigung beim hl. Clemens hat eine negative und positive Seite. Negativ besagt die Rechtfertigung den Ausschluß jeder Sünde, welche die Seele zum Gegenstand göttlichen Zornes macht (vgl. z. B. 57, 3 ff.), positiv die Heiligkeit der Seele, Freund- und Kindschaft Gottes. Das Gesetz der Kinder Gottes ist die Liebe und der Friede als Lohn der treuen Erfüllung des Willens Gottes. Der erste Ruf der Gnade ist ganz von Gott. Dann aber ist es des Menschen Sache, dem Rufe Gehör zu geben: aber auch dazu ist der Herr dem gebrechlichen Willen mit seinem Beistand nahe. Wenn so die Gnade in die Seele eingezogen ist, dann kann sie immer mehr wachsen. Das Ausharren in derselben jedoch ist nur dem beschieden, welchen Gottes Güte dieser Gnade würdigt. Nur durch beharrliches Gebet kann sie erfleht werden. Von Gott aus aber von einer unbestimmten und bestimmten, von einer bedingten und unbedingten Auserwählung oder Vorherbestimmung zu reden (S. 215 f.) und St. Clemens für diese Meinung als Zeugen auszugeben, geht wohl nicht an. Keineswegs dürfte es vergebens sein, bei ihm „einen Beleg für die Lehre von der Auserwählung vor Voraussicht des Verdienstes zu suchen“ (S. 216). Denn gerade darin, daß einer „die Satzungen des Herrn beharrlich

und in Demut des Herzens beobachtet“, zeigt sich ja die unbedingte Vorherbestimmung, die *praedestinatio gratuita*; ist doch gerade das Ausharren in der Gnade rein Gottes Güte gedankt (50, 2; siehe S. 214. N. 8). Das Mißverständnis scheint uns daher zu kommen, weil bei der göttlichen Vorherbestimmung der *ordo intentionis* nicht scharf unterschieden wird vom *ordo executionis*. Nur nach dem *ordo intentionis*, nicht aber nach dem *executionis* ist die Vorherbestimmung zur Seligkeit unabhängig von unseren guten Werken (vgl. Schäßler, Neue Untersuchungen etc. Mainz 1867, Kirchheim, S. 213 ff., insbes. S. 219 f.; die eingehenden gründlichen Erklärungen bei Buonpensiere O. Pr., *Commentaria in Summ. Theol.* 1. qu. 1—23. Romae (Regensburg) 1902, Pustet: *Solutio Molinae*, S. 845 ff. *Solutio Congruistarum*, S. 855 ff. *Solutio Thomistarum* S. 869 ff.). Das Christentum ist wirkliche Erlösung. Seinem Ursprunge nach übernatürlich und seinem Ziele nach himmlisch, besitzt es durch die vermittelten Gnadenschätze die Macht, den Himmel auf die Erde herabzuziehen und den Staub mit der Gottheit zu vereinen. Und das alles durch Christus, den ewigen Hohenpriester. Er ist wahrhaft Weg, Wahrheit, Leben. Diese großartige Idee von Gnade und Erlösung schöpfte der Heilige aus der erhabenen Richtschnur der Überlieferung, an welche er immer wieder weiset. Das Christentum ist durchaus unverständlich, wenn es nicht im übernatürlichen Lichte betrachtet wird. Eine Dogmengeschichte, welche diesen Umstand beiseite setzt, heißt es mit vollem Rechte (S. 218), dient nicht der Wahrheit.

Die Lehre von der Kirche im dritten Abschnitt behandelt in drei Kapiteln: Begriff der Kirche (S. 218 ff.); ihre Verfassung im einzelnen (S. 241 ff.) und den Primat (S. 276 ff.). Seinem Inhalte nach findet sich der Begriff der Kirche derart beim hl. Clemens ausgebildet, daß seine Nichtbeachtung bei einer diesbezüglichen geschichtlichen Darstellung wohl zu beanstanden ist. Die einzelnen „Kirchen“ betrachtet St. Clemens unter dem Gesichtspunkte der einheitlichen (*μία*) *κλήσις ἐν Χριστῷ* (46, 6). Gleiches Ziel und gleicher Weg zum Ziele deuten hin auf die innere Einheit der Kirchen auf Erden. Diese überaus innige Einheit drücken aus die Bilder von einer Herde unter Christus, dem einem Hirten, von einem Leibe unter einem Haupte. Wir bilden das neutestamentliche Bundesvolk, das neue Geschlecht der Auserwählung. Die Herde Christi ist bestimmt, alle Völker der Erde zu umschließen und einzuführen ins himmlische Jerusalem. Darum ist die eine Kirche auch allgemein und unzerstörbar. Sie dauert bis ans Ende der Welt. Zu dieser

Einheit gehört vor allem die Wahrheit, die eine Wahrheit in der heiligen Richtschnur der apostolischen Überlieferung, dann die Übereinstimmung im Kult und öffentlichen Gebete, im einen Opfer. Die eine Gnade begründet die Einheit des innerlichen Gottesreiches auf Erden. Aber Christi Herde bedarf auch eines äußeren organischen Einheitsgrundes. Diesen bildet das von Christus den Aposteln und durch diese deren Nachfolgern übertragene Vorsteheramt, welchem die Menge der Gläubigen Gehorsam schuldet. Damit tritt uns die Kirche Gottes als sichtbare Kirche auf Erden entgegen. Die Kirche zur Zeit des hl. Clemens ist wahrhaft eine apostolische, wie es auch jetzt noch die katholische Kirche ist.

Die ganze Verfassung der Kirche auch im einzelnen stellt der hl. Clemens als eine von den Aposteln überlieferte Rechtsordnung hin. „Die Glieder der Verfassung“, welche vor allem Gegenstand der korinthischen Wirren waren, nennt er *πρεσβύτεροι*. Mit der Ehre des Standes vereinigen diese die Würde des Amtes; sie verdienen deshalb ebenso Gehorsam wie Ehre. Das Wort *ἡγούμενοι* bezeichnet die Kirchenvorsteher im allgemeinen. Die *πρεσβύτεροι* sind in diesen enthalten, wie die Art in der Gattung. Das Bild der mosaischen Verfassung (40, 4) sowie des Kriegsheeres (37, 1 ff.) sollen die christliche Gliederung und Ordnung veranschaulichen. Unser Heiliger nennt *ἐπίσκοποι*, *διάκονοι* und *πρεσβύτεροι*. In welchem Verhältnisse stehen nun diese zueinander? Der Wechsel im Ausdrucke deutet die Verschiedenheit von Presbytern und Episkopen ebenso an, wie der Zusammenhang mit *ἐπισκοπή* verbietet, beide voneinander zu trennen. Die Lösung der Frage wird dahin gegeben (S. 256 ff.), daß die *ἐπισκοπή* das geistliche Amt in seinem ganzen Umfange, den Inbegriff der geistlichen Obergewalt bezeichnet. In der christlichen Ordnung ist nur eine *ἐπισκοπή* an einem bestimmten Orte, welche die anderen Dienste umfaßt. Daher liegt es auch nahe, an nur einen obersten Leiter derselben zu denken als deren Inhaber, unter dem die übrigen Liturgen, Diakone und Presbyter stehen, mag er nun *ἐπίσκοπος* oder anders geheissen haben. Die Gewalt bestand unleugbar in Korinth. In der Macht des Trägers dieser Vollgewalt ist die der Presbyter wurzelhaft eingeschlossen. St. Clemens spricht wie von etwas längst Bekanntem; seine Lehre ruht eben auf apostolischer Überlieferung. Die Presbyter haben besonderen Anteil an der Buße, indem sie die durch Christus erworbene Gnade den Menschen mitzuteilen haben. Ihnen ist das Sündenbekenntnis abzulegen, von welchem Gott die Verzeihung der Sünde abhängig macht. Auch hier

wird gesprochen wie von etwas in der ganzen christlichen Welt Bekanntem. Als Führer des Aufstandes sollen nicht Propheten, sondern Diakone gemeint sein. Diese Erklärung wird eingehend (S. 266 ff.) als die richtige zu erhärten versucht. Die Natur des Streites ist so vorgestellt (S. 271): In Korinth waren einige Presbyter vom Bischofe bestellt worden [bezw. vielleicht auch schon von den Aposteln und früheren Bischöfen (44, 3)], welche sich durch frommes Leben, aber nicht durch besondere Bildung und Talente auszeichneten. Gegen sie standen einige Diakone der Kirche auf, mit großer Redefreiheit und wohl auch mit hoher Geistesbildung begabt. Diese wollten nun jene Presbyter verdrängen, um sich selbst als die Würdigeren an deren Stelle zu sehen. Das Volk war auf seiten der von stolzer Eifersucht Aufgeblähten. Das übrige Presbyterium trat geschlossen mit seinem Haupte für die Amtsbrüder ein, leider vergebens, bis St. Clemens einschritt. Diese Erklärung stimmt auch am besten zu dem angeführten Beispiele des alttestamentlichen Kampfes der Leviten gegen Aaron und die Priester. Der hl. Clemens hat es wohl gewußt, was er tat, als er den Glauben an die Würde des Priestertums auf die Apostel zurückführte. Der Erfolg bewies auch, daß seine Lehre vollständig mit dem Inhalt der korinthischen Überlieferung übereinstimmt.

Das ganze Gepräge des Briefes bezeugt den Primat. Die römische Kirche sendet das Schreiben der korinthischen Gemeinde. Sie weiß sich mit letzterer eins im Glauben und kirchlichen Leben, vom einen Hl. Geist geleitet; und doch fühlt sie sich verpflichtet, der fremden Kirche den Glauben zu predigen und sie auf ihre Pflichten aufmerksam zu machen. Das betrachtet sie zudem als ganz selbstverständlich und entschuldigt sich sogar, daß dies nicht schon geschehen ist. Und das geschieht nicht so fast im eigenen Namen wie im Namen Gottes und der ganzen Christenheit. Der Clemensbrief zeigt sich als Dolmetscher der Gefühle der ganzen Kirche. „Er verkörpert die katholische Kirche.“ Der Ton seiner Sprache mit diesem Ernst und dieser Kraft ist der des Vaters, des obersten Richters, des höchsten Stellvertreters Gottes selbst. Rom übt hier, wie sogar Harnack gesteht, wirklich den Primat aus. Wie verschieden ist unser Brief von dem 1. Korintherbriefe des hl. Paulus! Der Grundton des letzteren ist sachliche Belehrung und mehr tadelnde Bitte, gestützt auf das Verhältnis des Gründers zur Gemeinde — der Grundton des Clemensbriefes ist das Bewußtsein höherer Pflicht und Gewalt, welche Gottes Stellvertreterin ist. St. Clemens fordert von den Korinthern einfach Gehorsam. Er zeigt sich als



der gottberufene Richter in einer Angelegenheit, welche das innerste kirchliche Leben in Korinth berührte. Und doch war bei alledem St. Johannes, der Lieblingsjünger, noch am Leben; und niemand dachte daran, sich beim hl. Apostel Rats zu erholen. Der Clemensbrief ist auch Zeuge dafür, daß ein wirklicher Primat grundsätzlich in Rom und Korinth anerkannt wurde; und zwar ruhte dies Recht in der römischen Gemeinde. St. Clemens „redet wie einer, der Gewalt hat“. Er denkt sich als die Säule der Kirche berufen, Gewährsmann der christlichen Überlieferung zu sein und den Glauben der Brüder zu stützen. Er ist sich bewußt, daß diese Kraft und Aufgabe auf ihn durch rechtmäßige apostolische Vererbung übergegangen sei. So ist wahrhaft zur Zeit des hl. Clemens schon die Gemeinde der Welthauptstadt zum ideellen Mittelpunkt der großen Kirche geworden, das Rom der Cäsaren ist auch das heilige, das ewige Rom.

Noch erübrigt uns zur Vervollständigung des Ganzen das Bild des gesamten Lehrgebäudes zu überschauen und seine Eindrücke auf uns wirken zu lassen. Dazu dient die Schlussbetrachtung (S. 302 ff.). Zwar ist der Clemensbrief nicht als kathedralische, die ganze christliche Welt bindende Entscheidung über Glauben und Sitte zu betrachten; aber derselbe hat doch seinem hl. Verfasser reichlich Gelegenheit geboten, aus der bestehenden Glaubensregel Beweggründe für das Verhalten der Korinther zu schöpfen. Die unverkennbare Sicherheit, mit welcher der Brief den Inhalt der Überlieferung in so reichem Maße darstellt und in Korinth als selbstverständlich anerkannt voraussetzt, scheint auch auf sein Verhältnis zum apostolischen Glaubensbekenntnis hinzuweisen. Verschiedene Ausdrücke deuten eine Verwandtschaft der Quelle des hl. Clemens mit dem sogenannten apostolischen Symbolum an. Es ist die „heilige, erhabene Regel der Überlieferung“, welche St. Clemens zur Grundlage seiner Ausführungen macht und in klarer, tiefenheitlich erkannter Gedankenreihe entwickelt. Wo immer jener *κανὼν τῆς παραδόσεως* enthalten war, — vielleicht in inniger Beziehung zum *κανὼν* der Liturgie, — jedenfalls führt ihn der Heilige mit „allem, was für Glauben und Leben“ in der Kirche „von Wert war“, auf die Apostel und „durch ihre Vermittlung auf Christus zurück“. Jene einheitliche Auffassung der Heilslehre ist auch katholisch. Das ist das große, wichtige Ergebnis dieser Untersuchung: Der hl. Clemens lehrt wesentlich nichts anderes, als was die heilige katholische Kirche heute noch lehrt. Katholisch ist sein Glaube an die allerheiligste Dreifaltigkeit und an das Werk der Erlösung. Katholisch ist sein Begriff von Rechtfertigung und

Gnade. Katholisch ist vor allem seine Anschauung von der Überlieferung der Wahrheit im Schoße der lehrenden Kirche durch deren rechtmäßige Vorsteher. Dabei ist dem Briefe der Stempel der Überzeugung aufgeprägt, daß eine wesentliche Veränderung der Wahrheit seit den Tagen der Apostel nicht eingetreten, daß jene Art der Überlieferung die Bürgschaft einer wunderbar einheitlichen Auffassung der evangelischen Lehre in der hl. Kirche gewesen sei, welche einen Widerspruch nicht einmal vermuten lasse. Auf dieser apostolisch-göttlichen Überlieferung beruht aber das ganze Wesen des Katholizismus oder vielmehr des Christentums. Darum ruft auch jetzt noch allen St. Clemens mächtig zu: „Laßt euch entflammen zu lebendiger Glaubensgewißheit durch Rückkehr zur hochberühmten und erhabenen Regel der Überlieferung; diese gewährleisten aber diejenigen, welchen mit der apostolischen rechtmäßigen Sendung die treue Hut der evangelischen Lehre durch die Fülle des Hl. Geistes anvertraut ist!“

Unseren Clemensbrief bringen wir in Beziehung zu den areopagitischen Schriften. Der hl. Papst Clemens I. ist es eben, welcher den großen hl. Dionysius vom Areopag als Apostel nach Gallien sandte. Mit Berufung auf den Bericht des hl. Gregor von Tours wollen das allerdings unsere Gegner in Abrede stellen. Aber sie gestehen selbst, daß die Angaben dieses Geschichtschreibers zweifelhaft sind. Wir können jedoch mit zuverlässigen Zeugnissen dienen. Uralt ist die Überlieferung, daß der Areopagite als erster Bischof von Paris des Martertodes starb. Es herrscht betreffs der vollen Identität des großen Apostelschülers und des hl. Dionysius von Paris die größte Übereinstimmung der griechischen, römischen und gallischen Kirche. Selbst der Freund des hl. Gregor von Tours, Bischof Fortunat von Poitiers (540—590), bezeugt es ausdrücklich in seinem Hymnus auf den heiligen Dionysius. Der gelehrte Kardinal Baronius in seinen Anmerkungen zum Martyrologium Romanum steht entschieden ein für die völlige Einmütigkeit der diesbezüglichen zuverlässigen geschichtlichen Angaben (vgl. näher: Schneider, Areopagitika, Regensburg 1884, Manz, Erster Abschnitt). Die durchaus echten geschichtlichen Zeugnisse berichten alle ohne Ausnahme, daß der Areopagite vom hl. Papst Clemens als Apostel nach Gallien gesandt worden und als erster Bischof von Paris des Martertodes gestorben sei: „missus a S. Clemente“, „tradente B. Clemente“ u. dgl. Eben dieser hl. Dionysius ist auch Verfasser der areopagitischen Schriften. Allerdings leugnet dies die moderne Kritik. Sie versetzt deren Verfasser ans Ende des 5. oder an den

Anfang des 6. Jahrhunderts. Sie läßt ihn durchaus abhängig sein vom Neuplatoniker Proklus, einzig und allein deshalb, weil zwischen beiden Schriftstellern dem Wortlaut nach (!) so viele Ähnlichkeiten vorkommen. Aber: „Gerade auf Proklus, dem letzten Neuplatoniker von Bedeutung (410—485), ruhte in alter und neuer Zeit der Verdacht, die Dionysischen Schriften in ergiebigster Weise benützt zu haben. Solange man den von Paulus bekehrten Areopagiten Dionysius für den Verfasser jener Schriften hielt, mußte man naturgemäß das Verhältnis so statuieren, und Suidas hat s. v. *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης* dieser Anschauung markanten Ausdruck verliehen. Offen wurde die Frage wieder, als man erkannt hatte, daß jene Schriften nach Form und Inhalt unmöglich dem apostolischen Zeitalter angehören können (!??). Jetzt konnte man jenes Verhältnis leicht umkehren, wie es auch in der Tat, namentlich in philosophischen und philologischen Kreisen, geschah“ (Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita etc. Mainz 1900, Kirchheim, S. 2 f.).

Wer war nun aber der erste, welcher diese epochemachende (!??) Erkenntnis gewann? Laurentius Valla war es. Was war denn das für ein Mann? Baumgartner (Weltliteratur IV. Band), Freiburg 1900, Herder, S. 479 f. schreibt von ihm folgendes: „Am weitesten ist wohl in schamloser Erneuerung des Heidentums Lorenzo Valla (della Valle) gegangen (1407 zu Piacenza geboren, 1457 in Rom gestorben). In seinem Traktat „De voluptate“ (1431) wagte er es geradezu, Aristoteles wie Plato, Thomas wie Scotus beiseite zu schieben und die Lehre Epikurs als die höchste Errungenschaft der Philosophie, die Wollust, wenn nicht ganz offen, doch verblümt als das höchste Gut zu proklamieren. Das hat manchem imponiert; man darf die Jahreszahlen aber denn doch nicht übersehen. Daß ein kecker Klopffechter von 24 Jahren, der sich keineswegs des besten sittlichen Rufes erfreute, so philosophiert, ist doch wohl so auffallend nicht; viel auffallender ist es, daß man diese Mißgeburt, die Valla selbst schon 1433 bedeutend abzuändern sich genötigt sah, nebst seinen Streitschriften: „Gegen die konstantinische Schenkung“ (1440), „Über die Profession der Religiösen“, „Gegen den Juristen Bartolus“, ebenfalls wieder zu einer der großartigsten Offenbarungen der Renaissance aufgebauscht hat. Die Wahrheit ist, daß Valla mit diesen petulanten, knabenhaften Angriffen auf die christliche Wissenschaft, die kirchliche Autorität und die Orden sich nur den Weg erschwerte, seine wirklichen Kenntnisse auf dem Gebiete der Philologie allgemein nutzbar zu machen. Auch seine „Elegantien der lateinischen

Sprache, in welchen er seine große Gelehrsamkeit auf diesem Gebiete offenbarte, litten darunter, daß er in grenzenloser Eitelkeit alles allein wissen wollte und geradezu erklärte, bis auf ihn habe noch niemand wahrhaft klassisches Latein geschrieben. Trotz dieser lächerlichen Selbstüberhebung und Anmaßung des allwissenden Kritikus, der Donat und Priscian wie Cicero und Livius, Plato und Aristoteles über den Haufen werfen wollte, verkannten die gelehrtesten Kardinäle jener Zeit, Bessarion und Cusa, nicht sein Talent noch die sprachwissenschaftlichen Kenntnisse, die er besaß, und suchten ihm die Wege zu ebnen, als er nach Rom kommen und in päpstliche Dienste treten wollte. Denn nach all dem gewaltigen Lärm gegen die päpstliche Macht schlich sich Valla nach Rom und duckte sich und leistete Abbitte und erklärte sich zu jedem Widerruf (!) bereit, liefs sich als Scriptor anstellen, stieg unter Calixt III. sogar noch zum päpstlichen Sekretär und Kanonikus der Laterankirche empor und starb als solcher (1457) im Frieden mit der Kirche.“

Vom genannten Bessarion heift es (a. O. S. 554 f.) unter anderem: „Obwohl selbst sehr für Platon eingenommen, wollte er doch von dem neuerungssüchtigen Sturm lauf wider Aristoteles nichts wissen, sondern bewährte in den philosophischen Streitigkeiten seiner Landsleute eine hohe geistige Überlegenheit, indem er die Hadernden zu ruhig-sachlicher, wahrhaft wissenschaftlicher Behandlung mahnte . . . Hätten die Humanisten diese vernünftigen Mahnungen des greisen Kardinals zu ihrem Programm gemacht, so wäre der Wissenschaft wie der Religion und Kirche eine Unmasse vergeblichen und schädlichen Haders erspart geblieben; Platonismus und Aristotelismus, Humanismus und Scholastik wären zu einem vernünftigen Ausgleich gekommen und hätten sich gegenseitig gefördert anstatt gegenseitig ihr Werk zu stören und schließlich Christentum und Kirche selbst in ihren unseligen Hader hineinzuziehen. Allein der „Fortschritt“ lag nun einmal in der Luft. Der phantastische Reiz neuer Systeme, die im Grunde nur ein Abklatsch alter, heidnischer Irrtümer waren, riß manche glänzende Talente auf falsche Bahn (paßt auch treffend auf den „Fortschritt“ des 20. Jahrh.!!).“ Dieser gelehrte Kardinal nun sagt (*defensio Platonis* l. 2., c. 3.) trotz Valla: „*Vir sanctissimus, Dionysius Areopagita, qui primus et summus Christianae theologiae auctor fuit, neminem ante se habuit rerum divinarum scriptorem praeter Apostolum Paulum et Hierotheum, quibus ipse praeceptoribus usus est.*“ Diese herrlichen Worte bilden so recht das getreue Echo der uralten Überlieferung in der griechischen Kirche. Daß übrigens ein Mann

wie Valla am Areopagiten keinen Geschmack fand, umsomehr aber für den Neuplatoniker Proklus schwärmte, darf uns nicht wundernehmen. Denn der Areopagite schrieb nach dem Urteil der hl. Kirche „libros admirabiles ac plane coelestes“. Vom Proklus aber lesen wir (Koch, a. O. S. 51 ff.): „Marinus, der Biograph des Proklus, erzählt uns die abenteuerlichsten Dinge über den Verkehr seines Meisters mit den Göttern: schon als Knabe hatte er eine Traumerscheinung der Athene, in einer Krankheit erschien ihm der Heildämon Telesphorus und machte ihn durch Berührung augenblicklich gesund. Später erschienen ihm wiederum Götter und gaben ihm Offenbarungen . . . So bildeten sich in Schulkreisen über den Meister schon zu dessen Lebzeiten verschiedene Legenden; auch der obligate Lichtglanz, der während eines Vortrags das Haupt des Lehrers umfließt, darf nicht fehlen. Das auffallendste daran aber ist, daß Proklus dies selbst glaubte . . . Proklus, ein merkwürdiger Mann voll Extremen und Widersprüchen, war entweder weniger wahrheitsliebend oder aber hatte er sich, was wahrscheinlicher ist, in derartige Ideen so eingelebt, daß sie ihm zur vollen Überzeugung geworden waren . . . seine ersten und hauptsächlichsten Lehrer sind die Götter selber, von denen er inspiriert und geleitet wird, dann kommt Syrian.“ Treffend charakterisiert (siehe a. O. S. 52, Note 3) ihn (Proklus) Freudenthal, Hermes 1881 S. 218 f.: „In Proklus' Lehren sind Tiefsinn mit grenzenlosem Aberglauben, haarscharfe Dialektik mit unlogischer Verschwommenheit der Begriffe, gesunde Kritik mit naiver Glaubensseligkeit, mathematische Gedankenstrenge mit der Unvernunft eines wundersüchtigen Mystizismus zu einem unauflöselichen Knäuel ineinander gewirrt.“ Und aus diesem wirren Knäuel (!!) schöpfte der große hl. Dionysius vom Areopag seine „libros admirabiles ac plane coelestes“ ! ? ?.

Mit Koch und Stiglmayr hält auch Bardenhewer (Patrologie (2) Freiburg 1901, Herder) solchen Widerspruch für möglich. Der verdiente Gelehrte, uns persönlich von den Studien her wohl bekannt, faßt (S. 472 ff.) unsere Frage kurz zusammen. Er bespricht der Reihe nach: die Schriften des Pseudo-Areopagiten; den Streit über den Verfasser; den gegenwärtigen Stand der Frage. Wir erlauben uns seine Ausführungen sine ulla ira, dem Motto unseres Jahrbuchs entsprechend nur „studio et verecundia veri“ etwas näher zu beleuchten. Gleich anfangs steht: „Dionysius Areopagita heißt nach dem einstimmigen Zeugnisse der Handschriften der Verfasser einer Anzahl theologischer Schriften, welche sich, wenigstens im großen und ganzen, durch die überall hervortretende Übereinstimmung der philosophischen

und theologischen Grundanschauungen sowie durch eine ganz unnachahmliche Eigenart des Tones und Stiles sofort als Werke eines und desselben Autors erweisen.“ Alle Handschriften also nennen als Verfasser Dionysius Areopagita! Die erste Regel der positiven Kritik aber ist: „Opus quodcunque illius censebitur auctoris, cuius nomen tanquam auctoris in antiquis codicibus eidem inscribitur“ (Fefsler-Jungmann, Institutiones Patrologiae, Oeniponte 1890, Rauch, Tom. I. p. 68). Überall tritt in den Schriften hervor „Übereinstimmung der philosophischen und theologischen Grundanschauungen, ganz im Gegensatze zum „wirren Knäuel“ des Proklus! Ebenso zeigen diese Schriften „eine ganz unnachahmliche Eigenart des Tones und Stiles“, was durchaus nicht paßt zur „Abhängigkeit von Proklus“, wohl aber voll und ganz stimmt zum kirchlichen Urteile: „libros scripsit admirabiles ac plane coelestes.“ Wohlgemerkt ist auch nach den Regeln der Kritik „die überall hervortretende Übereinstimmung der philosophischen und theologischen Grundanschauungen sowie die ganz unnachahmliche Eigenart des Tones und Stiles“ ein Zeichen der Echtheit! Nach einer kurzen Inhaltsangabe der noch erhaltenen areopagitischen Schriften werden noch einzelne verlorene erwähnt, auf welche der Verfasser selber wiederholt verweist. „Doch sind diese eigenen Angaben des Verfassers über seine literarische Tätigkeit durchaus nicht frei von Unklarheiten und Widersprüchen“ (!??), welche jedoch nur dann vorhanden sind, wenn man den Verfasser in die Zeit nach Proklus versetzt. Die Schwierigkeiten heben sich vollständig, wenn man die Schriften nimmt als gerichtet insbesondere gegen die Irrlehre des Simon Magus (vgl. dies. Jahrbuch XIII. S. 86 ff. und XVI. S. 166 f.). Ausdrücklich nennt ja auch der Areopagite (D. N. c. 6) den Simon Magus als Zeitgenossen: „καὶ τοῦτό ἐστι ῥητέον αὐτῷ, dies also muß ihm gesagt werden“.

Zum Streit über den Verfasser heißt es: „Der Verfasser nennt sich selbst Dionysius, und er will auch augenscheinlich selbst für den Areopagiten Dionysius, den Schüler des Weltapostels und ersten Bischof von Athen gelten. Er bezeichnet gern den hl. Paulus als seinen Lehrer in den Geheimnissen des Christentums, und er adressiert seine Abhandlungen und Briefe an Apostelschüler, Timotheus, Titus, Cajus, Sosipater, Polykarpus. Die volle Aufschrift des zehnten Briefes lautet: ‚An den Theologen Johannes, den Apostel und Evangelisten, in seiner Verbannung auf der Insel Patmos.‘ Zu Heliopolis war Dionysius Zeuge ‚der im heilbringenden Kreuze erfolgten Sonnenfinsternis‘ d. i. jedenfalls der Sonnenfinsternis beim Tode des Herrn. In

Begleitung vieler Brüder unternahm Dionysius eine Reise „zur Schau des Leben erzeugenden und Gott aufnehmenden Leibes“ d. i. allem Anscheine nach: er wohnte dem Hingange der Gottesmutter bei, und an dieser Schau nahmen auch der Gottesbruder Jakobus und Petrus, „die hervorragende und älteste Spitze der Theologen“ teil. Auf Grund dieser und ähnlicher Stellen (z. B. Angabe der beiden Magier Simon und Elymas, bekannt aus der Apostelgeschichte, als Gegner; die durchaus unzweideutige Aussage, daß seine Lehrer, d. i. also die Apostel, die Kindertaufe eingeführt hätten) pflegen schon die ältesten Schriftsteller, welche Kenntnis der Areopagitika verraten, Autoren des 6. Jahrhunderts, dem Verfasser das Epitheton ‚der Areopagite‘, ‚der Apostelschüler‘ oder dgl. zu geben.“ Gewiß das mit vollem Rechte; denn alles paßt genau ins apostolische Jahrhundert und in kein anderes; nach Proklus ist das alles unverständlich! Übrigens sind nicht diese Autoren des 6. Jahrhunderts die ältesten Kenner der areopagitischen Schriften. Nach unseren Gegnern (Koch, Pseudo-Dionysius etc. S. 25 ff.) kannte schon der Anachoret Nilus († 430) den achten Brief des Areopagiten, welchem er die Vision des Karpus nacherzählt; und Maruta, Bischof von Maiparkat in Syrien (um 410) die Werke des Areopagiten (Stiglmayr, Programm Feldkirch 1895, S. 95; vgl. dies. Jahrbuch XIII. S. 104 f.); und doch sollen diese Schriften erst nach 485 verfaßt worden sein!?? Wir fügen noch einige ältere Zeugnisse bei: Juvenalis von Jerusalem berichtete (um 450) dem Kaiser Marcian und der Kaiserin Pulcheria über das Begräbnis der Gottesmutter; und als dabei gegenwärtig wird ausdrücklich der Areopagite genannt nach dessen eigenem Zeugnisse (D. N. c. 3), welches wörtlich angegeben ist (vgl. Nicephorus Callistus, *histor. eccl.* I. 15. c. 14). Origenes (185—255) nennt den Areopagiten in hom. I. über einige Texte des N. T. Er zitiert dessen Worte und fügt hinzu: „wie der große Dionysius, der Areopagite sagt.“ So ist wortwörtlich zu lesen in der durch Rufin von Aquileja († 410) angefertigten lateinischen Übersetzung der Werke des Origenes. Übrigens schreibt auch Rufin ohne alles Bedenken die Autorschaft dieser Homilie dem Origenes zu (vgl. Dulac, *Traduction des oeuvres de S. Denys*, S. 79). Der hl. Maximus (580—662) sagt in seinem Kommentar (in *coel. hier.* c. 5), daß bereits der hl. Dionysius von Alexandrien (um 250) Scholien zum Areopagiten verfaßt habe, und er führt aus diesen ausdrücklich einiges an. Von diesem heil. Dionysius wurde auch ein Brief an Papst Sixtus II. geschrieben, in welchem die Echtheit der Areopagitika verteidigt wird.

Georg von Skythopolis (um 530) erwähnt diesen Brief (dies. Jahrbuch XIII. S. 100f.). Daß in den ersten Jahrhunderten von den areopagitischen Schriften kaum direkt geredet wird, ist leicht zu erklären durch das vom Apostelschüler selbst auferlegte Gesetz des Stillschweigens (dies. Jahrbuch XVI. S. 168 ff.), welches im 5. Jahrhundert ganz unverständlich gewesen wäre, durchaus aber paßt in die Zeit der Apostelschüler und zum Zwecke der Schriften selber.

Es ist dann weiter Rede, wie die Schriften auf dem Religionsgespräche zu Konstantinopel (um 532) in das volle Licht der Öffentlichkeit traten. „Die Severianer berufen sich zur Rechtfertigung ihrer Lehre auf die Schriften des Areopagiten Dionysius, während Hypatius von Ephesus, der Wortführer der Katholiken, diese Schriften als unecht zurückweist“ (!??). Die von den Severianern vorgebrachten Zeugnisse aus dem Areopagiten beanstandet Hypatius als seinerzeit von den Apollinaristen gefälscht. Die Schriften selbst wurden damit nicht in Bausch und Bogen verworfen. Leontius von Byzanz, selbst auf dem Religionsgespräche zugegen, ist dafür ein gewiß zuverlässiger Zeuge. Stiglmayr (Programm a. O. S. 57 ff.) bemerkt dazu unter anderem: „Einige besondere Umstände machen die Anführungen aus Dionysius Areopagita bei Leontius besonders wichtig (!!). Fürs erste gehören sie zu den früheren Citaten aus Dionysius und zeigen, daß an die Echtheit (!!) der Dionysischen Schriften schon vor dem Religionsgespräch in Konstantinopel ebenso von Katholiken wie Monophysiten geglaubt wurde. Zweitens ist hervorzuheben, daß Leontius um diese Zeit in Palästina, in der neuen Laura bei Jerusalem, als Mönch lebte. Drittens ist Leontius ein ganz hervorragender Kenner der theologischen Fragen und Schriften der Väter (!!). Endlich erscheint er auch auf dem Religionsgespräch als Abgesandter der palästinensischen Mönche, bei derselben Disputation, in welcher Hypatius von Ephesus als Vorsitzender der Orthodoxen die von den Severianern vorgebrachten Zeugnisse aus Dionysius Areopagita zurückwies. Weil das Buch de sectis jedenfalls nach 533 geschrieben ist, so beweist die in diesem Buche vorkommende Bezeichnung des Dionysius als eines Lehrers und Schriftstellers, daß Leontius durch den Widerspruch des Hypatius in seinem Glauben an die Echtheit der Dionysius-Schriften (!!) nicht erschüttert wurde“ (dies. Jahrbuch XIII. S. 101f.; XVI. S. 109 f.). Der Widerspruch des Hypatius galt eben nur den vorgebrachten Stellen (Zeugnissen testimonia) aus dem Areopagiten. Dafür spricht auch die Autorität des Lateran-



konzils (649). Stiglmayr (a. O. S. 84 f.) sagt von diesem Konzil unter anderem: „Gegenüber den Häretikern, welche sich auf diese Schriften beriefen, machte man geltend, daß sie die Stellen bei Dionysius nicht richtig ausgelegt, bzw. gefälscht hätten“ (!!). Bardenhewer selbst (a. O. S. 481) sagt über Leontius: „Durch Untersuchungen der neuesten Zeit hat die Kritik unseres Verfassers (d. i. eben des Leontius) die glänzendste Anerkennung (!) gefunden.“ Zu Leontius' Urteil über die Areopagitika passen auch die Worte (a. O. S. 474): „Nichtsdestoweniger (d. i. trotz des Hypatius Widerspruch gegen die vorgebrachten areopagitischen Zeugnisse) erlangten die Schriften (des Areopagiten) in der Folge auch bei Katholiken mehr und mehr Ansehen und Geltung, dank insbesondere der Autorität des hl. Maximus Confessor (gest. 662), welcher dieselben in Kommentaren erläuterte und gegen den Vorwurf des Monophysitismus in Schutz nahm. Dem gesamten Mittelalter hat die Autorschaft des Areopagiten außer Zweifel gestanden.“ In dieser Zeit, heißt es dann weiter: „gewannen die Schriften einen sehr weitgehenden Einfluß auf die Wissenschaft des Abendlandes . . . Mit dem Mittelalter ging auch die Blütezeit der Areopagitika zur Neige . . . Der entbrennende Streit (über die Echtheit), wohl einer der hitzigsten und langwierigsten Kämpfe, welche je auf literarischem Gebiete durchgeföhrt worden sind, förderte eine Fülle von Hypothesen (!) über den wahren Ursprung der rätselhaften Schriften zutage: griechische, syrische und lateinische Kirchenschriftsteller, Orthodoxe und Häretiker, selbst heidnische Dionysiuspriester wurden als Verfasser in Vorschlag gebracht. Stets standen die Verhandlungen unter dem Zeichen der Alternative: ‚entweder der Areopagite Dionysius oder ein Fälscher und Betrüger.‘“ Nach Verwerfung der Hiplerschen Erklärung ist man jetzt wieder auf diese Alternative zurückgekommen in einer etwas anderen Fassung: ‚entweder durchaus abhängig von Proklus oder der Areopagite.‘ „In jüngster Zeit ist durch die glänzenden Untersuchungen (!??) Stiglmayrs und Kochs“ die Abhängigkeit von Proklus „zur Gewißheit erhoben und der alte Streit zu Grabe getragen worden“ (!??).

Zum gegenwärtigen Stand der Frage (S. 475 ff.) heißt es unter anderem: „Der Versuch Hiplers ist als mißlungen zu betrachten . . . Daraus allein folgt aber auch schon, daß der Verfasser selbst sich für einen Zeitgenossen der Apostel ausgegeben, daß er also eine falsche Maske angenommen hat (!??). Denn die Meinung, daß er wirklich der Areopagite Dionysius oder überhaupt ein Zeitgenosse der Apostel sei, war schon von Hipler

mit Reeh (!??) als gänzlich ausgeschlossen beiseite geschoben und ist inzwischen, nicht zum mindesten durch die wissenschaftliche Naivität neuerer Verteidiger (C. M. Schneider, J. Parker u. a. [vom Autor selbst eingeklammert]), nur noch mehr bloßgestellt worden (!?? getrost überlassen wir das Urteil darüber dem werten Leser!). Äußere und innere Marksteine grenzen die Abfassungszeit der Areopagitika auf das Ende des 5. und den Anfang des 6. Jahrhunderts ein (!??). . . . Der Verfasser ist mit den Werken des Neuplatonikers Proklus (411—485) durchaus vertraut und hat dieselben fleißig verwertet (!?? gerade umgekehrt!); insbesondere bietet er, wie Stiglmayr und Koch schlagend nachgewiesen (!??), DN. 4, 18 - 34 ein Exzerpt aus der nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Abhandlung des Neuplatonikers *De malorum subsistentia*“ (!??). Nach Proklus also subsistiert das Übel, d. h. hat selbständiges Sein auf Grund seines eigenen Wesens; und gerade das Gegenteil ist Lehre des Areopagiten (dies. Jahrbuch XVII. S. 225 ff. und Forts.). Die Proklische Ansicht führt notwendig zum Dualismus (*summum bonum — summum malum*) oder zur Annahme, daß Gott die Quelle alles Übels ist, weil die Quelle alles Seins!!

„Der Verfasser kennt auch bereits den Gebrauch, daß die Gläubigen während der hl. Messe das Credo sangen (EH. 3, 2). Der Credogesang ist aber zuerst 476 zu Antiochien von den Monophysiten in die Messliturgie eingefügt worden, und bald nachher haben die Orthodoxen sich dieser Übung angeschlossen.“ Der Verfasser soll das Credo kennen, eine bloße Behauptung ohne allen Beweis!! Was sagt er vielmehr (a. O.)? „Bevor das hl. Brot und der Kelch des Segens auf den gottgeweihten Altar gebracht wird, ist vorher feierlich ausgesprochen von der ganzen versammelten Gemeinde der katholische Preisgesang . . . *προομολογηθείσης ὑπὸ παντὸς τοῦ τῆς Ἐκκλησίας πληρώματος τῆς καθολικῆς ὑμνολογίας.*“ Daß dieser katholische Preisgesang vom Areopagiten keineswegs als Credo gefaßt ist, erklärt er selber noch in demselben Kapitel (§ 3 — *θεωρία*—, 7) näher mit folgenden Worten: „*Τὸν ὕμνον δὲ τοῦτον οἱ μὲν Ὑμνολογίαν καλοῦσιν, οἱ δὲ τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον, ἄλλοι δὲ, ὡς οἶμαι, θεϊότερον ἱεραρχικὴν Ἐὐχαριστίαν, ὡς περιεκτικὴν τῶν εἰς ἡμᾶς θεόθεν ἀφικομένων ἱερῶν δώρων.* — Diesen Preisgesang aber nennen die einen ‚Hymnologie‘, die anderen ‚Ausdruck, Zeichen der Gottesverehrung‘, wieder andere, wie ich glaube, gottähnlicher ‚die auf den Urgrund aller Heiligung gerichtete Danksagung‘ als die Zusammenfassung der uns von Gott gespendeten heiligen Gaben.“ Die Hauptgaben werden

dann eigens angeführt. Kurz zum Übergang für das folgende wird nochmals wiederholt (n. 8): „*Οὕτω δὲ τῆς θεαρχικῆς φιλανθρωπίας ἱεροῶς ὑμνηθείσης . . .*“ (vgl. auch betreffs des angeblichen Credo: dies. Jahrbuch XIII. S. 94 f.). Damit nehmen wir einstweilen von diesem Autor in aller freundschaftlichen Liebe Abschied. Mit Koch und Stiglmayr nimmt auch er Unmögliches an, nämlich: „dafs die Proklusbenützung durch das ganze corpus der Dionysischen Schriften sich hindurchzieht, dafs dieselben ein an Proklus sich anlehnendes, straff-einheitliches System repräsentieren und (trotzdem!??) bei ihrem Auftauchen sofort auch als Werke des Schülers Pauli vom Areopage gelten“ (! siehe Koch a. O. S. 260).

Stiglmayr hatte schon (a. O. S. 63) behauptet, dafs die Heimat der Dionysischen Schriften Syrien sei. Trotzdem aber führt er öfter an (z. B. a. O. S. 56, 69, 88), dafs diese Schriften bei den Syrern stets als Erzeugnis des Areopagiten galten!! Sie wurden zudem nicht in syrischer Sprache verfaßt, sondern eben als Erzeugnisse des Areopagiten in der griechischen. Ins Syrische wurden dieselben übersetzt von Sergius von Resaina († 536, vgl. dazu auch bei Koch a. O. S. 259 f. die Note 4). Von ihm schreibt Stiglmayr (a. O. S. 55): „Wir haben auch in ihm einen der früheren Zeugen für unsere Frage zu erkennen. Er anerkennt nicht blofs die Echtheit der Dionysiaka (!), sondern übersetzt auch die Apologie und die Scholien des Orthodoxen Johannes von Skythopolis und die weitere Apologie des, wie es scheint, gleichfalls orthodoxen Georgius von Skythopolis“ (!! alles das, ohne das Geringste zu beanstanden!!). Zum Schluß nun seines „Pseudo-Dionysius Areopagita“ sagt Koch (S. 260) ebenfalls von den Dionysischen Schriften, dafs sie „bei ihrem Auftauchen sofort auch als Werke des Schülers Pauli vom Areopage gelten“ (!!). Für dieses Endresultat ihrer fleißigen Forschungen sind wir den beiden rührigen Gelehrten sehr dankbar. Durch dieses Schlufsergebnis bestätigt sich betreffs der Areopagitika das geflügelte Wort Harnacks: „Inbezug auf die urchristliche Literatur sind wir in einer rückläufigen Bewegung.“ Bei ihrem Auftauchen, d. i. sobald sie anfangs des 6. Jahrhunderts in die Öffentlichkeit dringen, gelten allgemein die Areopagitika als Erzeugnis des großen hl. Apostelschülers. Von einer Abhängigkeit des Verfassers von Proklus (!??) hat die damalige Literatur keine Spur. Wohl gemerkt aber lebten damals noch manche Bischöfe und Gelehrte, welche schon zu Proklus' Lebzeiten die areopagitischen Schriften persönlich kannten und zudem von alters her erfahren hatten, dafs sie echte Schriften

aus apostolischer Zeit seien. Der bedeutendste Kritiker damaliger Zeit ist dafür unverdächtig Zeuge, Leontius von Byzanz. Es bestätigt sich also durch die neuesten eingehenden Forschungen die Richtigkeit des gerade auf Proklus, dem letzten Neuplatoniker von Bedeutung, in alter und neuer Zeit ruhenden Verdachtes, die Dionysischen Schriften in ergiebigster Weise benützt zu haben!!!

Für den Ursprung unserer Schriften im apostolischen Zeitalter spricht insbesondere auch deren Lehre. Ein Vergleich mit der Lehre unseres Clemensbriefes möge dies noch etwas näher zeigen. Der Clemensbrief ist unzweifelhaft ein echtes Zeugnis aus dem apostolischen Jahrhundert. Unverkennbare Spuren der Ähnlichkeit nicht etwa bloßer Worte, sondern der eigentlichen Lehranschauung nun trägt der Brief mit den Areopagitika. Der Clemensbrief wie letztere Schriften sind ein handgreiflicher Beweis dafür, daß die katholische Kirche des apostolischen Jahrhunderts dieselbe ist wie die heutzutage: mit denselben Dogmen, mit derselben Verfassung, mit demselben Kult. Wie der Standpunkt des hl. Clemens ist auch der des großen hl. Dionysius Areopagita derjenige der lauterer Überlieferung. Beide setzen überall schon eine feste Tradition voraus und machen dieselbe grundsatzmäÙig geltend. Beider Verfasser echt apostolischer Geist verbürgt uns auch die apostolische Grundlage ihrer Lehre. Diese Grundlage nun ist eine durchaus übernatürliche. Alle etwa profanen Erörterungen, z. B. der Geschichte oder Philosophie, werden nur zur Erläuterung der übernatürlichen Offenbarung gebraucht. Beiden gilt die christliche Religion in ihrer ganzen Entstehung als etwas Übernatürliches. Beiden gelten als Quellen ihrer dogmatischen Anschauungen: die hl. Schriften, die Tradition, die Liturgie. Beide betrachten die hl. Schriften sowohl des A. als des N. T. als „Aussprüche Gottes“, als „wahre Schriften des hl. Geistes“ usw. Beide betonen die Inspiration der heiligen Schrift. Der hl. Clemens nennt wie der Areopagite die heiligen Schriften *λόγια*: „*τὰς ἱεράς γραφὰς τὰς ἀληθεῖς τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*“ sagt St. Clemens (45, 2), der Areopagite (DN. 1, 1) braucht den Ausdruck „*πνευματοκίνητος*“ ganz entsprechend dem „*θεόπνευστος*“ (2. Tim. 3, 16) seines Lehrers. Beide heben entschieden hervor die übernatürliche Einheit der in den hl. Schriften, sowohl des A. als des N. T., enthaltenen Lehre. Ganz unterschiedslos, völlig gleich beweiskräftig werden für ein und denselben Lehrpunkt von beiden die Bücher des A. und N. T. angeführt und wieder in jedem der zwei Testamente

ohne Unterschied die verschiedenen Bücher. Von einer Entwicklung in dem Sinne, als ob die Schriften des A. T. unbestimmter, unvollkommener, unklarer wären betreff der in ihnen ausgesprochenen Wahrheiten, als die des N. T., oder als ob das eine Buch weniger Wert hätte als das andere, davon ist bei keinem von beiden Rede. Beide bezeichnen auch gleicherweise treffend das Verhältnis des A. zum N. T. Beiden ist der N. B. die tatsächliche Erfüllung dessen, was der A. B. in seinen Vorbildern und Weissagungen ausgedrückt hatte (vgl. z. B. EH. 3, 3, 5). Beim hl. Clemens findet man es nicht auffallend, daß er Stellen aus den hl. Evangelien und den Apostelbriefen anführt, und beim Areopagiten sieht man solche Stellen als Grund an für die Unechtheit seiner Schriften, obwohl er alle anderen Apostelschüler überlebte.

Beiden ist jedoch nicht das tote Schriftwort maßgebend, sondern das in der hl. Kirche fortlebende, überlieferte, geoffenbarte Verständnis der hl. Schrift. Beide sind unverstänglich ohne ihre unverkennbare Anlehnung an die in der hl. Kirche fortwirkende apostolische Überlieferung. Hl. Schrift und Überlieferung sind ihnen Glaubensquellen, und zwar so, wie sie fortleben in der hl. Kirche. Darum mahnt St. Clemens (7, 2 f.): „*ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα*“. Diese Mahnung ist das Thema seines ganzen Briefes. Den Traditionsbegriff leitet der hl. Verfasser her vom apostolischen Lehramt. Wie Christus vom Vater gesandt war, um die Botschaft des Heils zu verkünden, so sind die Apostel von Christus dazu bestellt, und von den Aposteln pflanzt sich das Lehramt in der Kirche fort, um der Apostel Aufgabe fortzusetzen: „*Οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. Ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐγένοντο οὖν ἀμφοτέρω εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ*“ (a. O.). Die Apostel sind von Christus dem Herrn ausgewählt worden als Träger der Fülle übernatürlicher Erkenntnis. Die Apostel waren selbst die lebendigen Zeugen der Wahrheit; und von ihnen her soll das Evangelium durch lebendige Werkzeuge fortgepflanzt werden. Die Predigt der Apostel tönt in lebendiger Überlieferung in der hl. Kirche fort. Bei St. Clemens gibt es keinen Petrinismus und Paulinismus und Jakobismus u. dgl., sondern nur eine Überlieferung, weil nur eine Botschaft des Heils. Und diese „heilige Übereinstimmung“ (51, 2) ist die unfehlbare Richtschnur im Denken und Handeln für alle Zeiten. Ganz dieselbe Lehranschauung betreffs der Tradition hat der Areopagite, wenn

er beispielsweise (CH. 2, 3) sie nennt: „*τὴν κρυφίαν καὶ ἱερατικὴν παράδοσιν*“. Beide haben diese in der Schule der Apostel gelernt. So beruft sich St. Paulus z. B. an zahlreichen Stellen auf das von ihm „Überlieferte“: „Tradidi enim vobis in primis, quod et accepi“ (1. Kor. 15, 3). — „Laudo autem vos, fratres, quod per omnia mei memores estis: et sicut tradidi vobis praecepta mea tenetis“ (a. O. 11, 2). — „Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis“ (a. O. v. 23). — „Itaque fratres state: et tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram“ (2. Thess. 2, 14). — „Et quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere“ (2. Tim. 2, 2). Für „traditio und tradere“ hat der griechische Text „*παράδοσις, παραδιδόναι*“. So wie diese beiden, lehren die anderen heil. Väter und Kirchenschriftsteller, z. B. St. Ignatius, St. Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, St. Cyprian, St. Athanasius, St. Basilius u. a., und zwar längst vor Proklus und der Sache nach ganz verschieden von ihm.

Eine Bewahrerin der Tradition ist wirklich die Liturgie. Da ist so recht eigentlich die *lex supplicandi* eine *lex credendi*. Die Liturgie in ihren Handlungen und Gebeten ist der Wiederhall der apostolischen Predigt in der begeisterten Seele. Insbesondere gilt dies vom hl. Mefsoffer, dem Mittelpunkt der ganzen Liturgie. Gerade um die Eintracht, die Einheit in der Gemeinde zu Korinth wiederherzustellen, weist St. Clemens hin auf die hl. Eucharistie, als das Sakrament der kirchlichen Einheit, dessen so bevorzugter Lobredner der Areopagite (vgl. EH. 3) ist. Beiden gilt das hl. Opfer als wichtigster Teil der *λειτουργία*. Beide sind eben so recht würdige Schüler des heiligen Völkerapostels. Ihre Lehre ist so recht seine Lehre. Der Apostel schreibt auch an die Korinther und mahnt zur Eintracht (1. Kor. 10 f.) gerade durch Hinweis auf die heiligste Eucharistie als das äußere Zeichen und den bewirkenden Grund der kirchlichen Einheit. St. Paulus redet von „*τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*“, als „*κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*“, vom „*ἄρτος*“ als „*κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*“. Hier betont auch er schon längst vor Proklus die *ἔνωσις*, das *ἐν*: „*Ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν.*“ Er spricht von „*ποτήριον Κυρίου πίνειν, τραπέζης Κυρίου μετέχειν*“. Wie St. Clemens redet auch der Areopagite ganz die Sprache des hl. Apostels. Ganz im Geiste seines Lehrers nennt insbesondere der Areopagite das Sakrament der Sakramente: „*τελετὴ τελετῶν, ἁγιωτάτη τελετὴ θειωτάτη*

καὶ ἱερὰ τελετὴ, θεῖα τῆς συνάξεως τελετὴ, σύναξις, κοινωνία, τῶν ἱερῶν κοινωνία, θεαρχικὴ κοινωνία, θεαρχικὰ μυστήρια, θειοτάτη εὐχαριστία, τὰ θειότατα“. Wie der hl. Clemens spricht auch er von „εὐχαριστέειν“ als von der hl. Opferfeier.

Gehen wir jetzt auf die eigentliche dogmatische Lehre im besonderen über, so finden wir wie beim hl. Clemens auch beim hl. Dionysius Areopagita vollste Übereinstimmung mit der Lehre der Apostel. Beide reden von Gott als dem „ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἀπάντων, ὁ πατὴρ τῶν αἰώνων; βασιλεὺς τῶν αἰώνων, εὐεργέτης πνευμάτων, παντὸς πνεύματος κτίστης καὶ ἐπίσκοπος καὶ κύριος πάσης σαρκός, δεσπότης παντοκράτωρ, πατὴρ καὶ κτίστης τοῦ σύμπαντος κόσμου“, Spender der „δωρεὰ τῆς εἰρήνης“, der uns in seiner unermesslichen Liebe sogar berufen zur „ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ: οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν ἔχουσιν χάρον εὐσεβῶν“ — zum „ἅγιος τόπος, τόπος τῆς δόξης“ (vgl. des hl. Paulus 1. Kor. 15). Die Lehre von Gott, dem höchsten Herrn, ist bei dem Areopagiten genau dieselbe, wie bei St. Clemens. Beide haben dieselbe Anschauung vom Wesen Gottes, von der Schöpfung, von unserer Auferstehung und Herrlichkeit. Die gleiche Anschauung teilen sie auch in bezug auf die anderen Lehrpunkte, stets das getreue Echo der apostolischen Predigt. Der Inhalt ist genau derselbe; nur die Vortragsweise ist verschieden. Dies ist aber durchaus zweckgemäÙ. Der heil. Papst Clemens wendet sich unmittelbar an die korinthische Kirchengemeinde. Der Areopagite dagegen schreibt, wie er wiederholt betont, an einen Bischof, damit dieser nach seinem klugen Ermessen den tiefer eingeweihten die erhaltene Erklärung mitteile. Daher gegenüber der mehr volkstümlichen Behandlung bei St. Clemens beim hl. Dionysius die tief spekulative und zwar in einem eigentlichen Lehrsystem. Dies ist bei der Vergleichung der beiden Autoren durchweg zu beachten.

Dieselbe sachliche Übereinstimmung finden wir bei beiden auch in der Lehre von der Sünde. Es ist die echt apostolische Auffassung der Sünde. Beide reden wie die Apostel von der Sünde der Engel und der Menschen. Durch Verführung seitens des Widersachers ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod. Beide sind Zeugen des überlieferten Glaubens an die Abstammung der Menschheit von einem Paare und an die Allgemeinheit des Fluches der ersten Sünde. Diese ist ihnen Natursünde und muß auf alle übergehen, welche jene Natur vom Stammvater erben, daher auch Erbsünde genannt. Beide reden auch von Sünden, welche die einzelnen persönlich begehen. Die

Sünde ist beiden ihrem Wesen nach ein Frevel gegen die eigene Natur und eine Empörung gegen den Urheber der Natur, gegen den ewigen Gesetzgeber: „ἐκ τούτου ζῆλος καὶ φθόνος καὶ ἔρις καὶ στάσις“ sagt St. Clemens (3, 2). Der Areopagite sagt vom Übel (DN. 4, 32) im allgemeinen, was auch insbesondere vom sittlichen Übel, von der Sünde gilt: „Στέρησις ἄρα ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἔλλειψις καὶ ἀσθένεια καὶ ἀσυμμετρία καὶ ἁμαρτία καὶ ἀσκοπον καὶ ἀκαλλές καὶ ἄζωον καὶ ἄνονν καὶ ἄλογον καὶ ἀτελές καὶ ἀνίδροντον καὶ ἀναίτιον καὶ ἀόριστον καὶ ἄγονον καὶ ἀεργὸν καὶ ἀδρανές καὶ ἄτακτον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἀπειρον καὶ σκοτεινὸν καὶ ἀνούσιον καὶ αὐτὸ μηδαμῶς μηδαμῇ μηδὲν ὄν.“ Mit solchen Worten zeichnen beide auch schon die Strafe der Sünde, welche für die Verstockten sein wird ewiger Tod und ewige Verwerfung.

Wie die hl. Apostel predigen auch beide Apostelschüler klar und bestimmt den Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit. Sie reden genau von drei verschiedenen Personen in Gott und zwar durchaus von drei göttlichen Personen. Gott ist ihnen der Dreieine; ein Gott in drei Personen: Vater, Sohn und Hl. Geist. Der Areopagite (DN. 2, 4) spricht von der „ἐναρχικὴ Τριάς“. Er nennt (a. O. 2, 7) den Vater Prinzip, Quelle *πηγαία*, in der göttlichen Natur, den Sohn aber und den Hl. Geist vom Vater ausgehend: „τῆς θεογόνου θεότητος“. Er beruft sich ausdrücklich dabei auf die hl. Schriften. Dann fügt er bei: „Wie aber das sich verhält, dies können wir weder aussprechen noch denken.“ Mit letzteren Worten weist er entschieden zurück alle rationalistischen Versuche, den christlichen Trinitätsglauben als rein natürliches Gedankenprodukt der vorchristlichen Philosophie- und Religionssysteme hinstellen. Jede aufserchristliche Trinität kann der geoffenbarten des Christentums nur rein äußerlich ähnlich sein (vgl. Pohle, Dogmatik I. S. 312). Zu bemerken ist hier der Ausdruck „τῆς θεογόνου θεότητος, der gottgezeugten Gottheit“. Damit scheint er auch dem Hl. Geiste das Gezeugtwerden zuzueignen. Gerade dieser Ausdruck konnte nur im apostolischen Jahrhundert gebraucht werden. Damals war eben von den Aposteln her das Verständnis des Glaubenssatzes, die Verschiedenheit des Ausgehens des Hl. Geistes vom Ausgehen des Sohnes noch ganz lebendig. Zudem hat St. Dionysius solche Verschiedenheit stets betont (z. B. a. O. 2, 3). Auch ist die Schrift an einen Apostelschüler selbst gerichtet. Bereits die gnostischen Irrtümer mit ihrer paarweisen Zeugung forderten genaueren Ausdruck, um Mißverständnissen vorzubeugen, als ob die Kirche lehre, der Hl. Geist sei „gezeugt“ vom Vater und Sohn,



wie der Sohn vom Vater. Den Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit faßt der Areopagite (DN. 13, 3) kurz zusammen mit den Worten: „So preist die hl. Schrift ‚die ganze Gottheit τὴν ὄλην θεαρχίαν‘ als die Ursache von allem unter dem Namen des Einen; und demgemäÙs gibt es nur einen Gott als Vater und einen Herrn Jesus Christus und einen und denselben Hl. Geist“ (vgl. Ephes. 4, 4 ff.): ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, ἡ οὐσία τῆς ἀγαθότητος, ἡ μία τῶν ὄντων αἰτία Τριάς, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι τοῖς οὖσι δι’ ἀγαθότητα“ (EH. 1, 3).

Ganz im Geiste der apostolischen Überlieferung ist die Christologie des hl. Clemens und des Areopagiten. Sie reden von ein und demselben Christus in zwei Naturen, von seiner Heiligkeit, vom Zwecke seiner Sendung als Messias, von seinem Leiden und seiner Verherrlichung. Beide nennen ihn in ganz besonderer Weise κύριος und λόγος. Die ganze volle Lehre der hl. Menschwerdung drückt St. Dionysius kurz aus (DN. 1, 4), wenn er in Christus spricht von zwei Naturen, einer Person, einem einfachen göttlichen Sein. In jeder Natur bleiben die einer jeden entsprechenden Eigenheiten ganz völlig bewahrt ohne die geringste Vermischung: „μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ἰδρύσεως.“ Klar spricht er auch (a. O. 2, 6) von Christi zweifacher Tätigkeit nach den zwei Naturen und von dem einen tätigseienden nach der einen Person „ἀνθρωπικὴ θεουργία“; sowie (a. O. 2, 9) von seiner Geburt aus der Jungfrau.

Wie die Gotteslehre ist auch die Rechtfertigungslehre des hl. Clemens dieselbe wie die des Areopagiten und zwar echt apostolisch. In gleicher Weise reden beide vom Heilsv Verdienst Christi: von seinem Opfertode zur Sühne für die Sünde und zur Erlösung aus der Knechtschaft Satans, von seiner Auferstehung als dem glorreichen Vorbilde unserer Auferstehung. Der Weg der Rechtfertigung von seiten des Menschen besteht bei beiden in der Mitwirkung mit der von Christus verdienten und vom hl. Geist uns mitgeteilten Gnade. Beide betonen ausdrücklich, daß nicht der bloÙe Glaube rechtfertige, sondern nur der Glaube, welcher in der Liebe wirksam ist, d. i. der Glaube nebst den guten Werken. Aus dem Glauben entsteht heilsame Furcht vor dem allgegenwärtigen Gott, dem einstigen Richter. Damit paart sich kindliches Vertrauen auf sein väterliches Erbarmen und Reue über die bisherige Undankbarkeit, verbunden mit dem festen Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, sondern treu und gewissenhaft Gottes heiligsten Willen zu erfüllen. So stellt sich wahrhaft der Glaube dar als „Anfang, Wurzel und

Grundlage der Rechtfertigung“; die Vollendung aber ist die Liebe, die Krone, Königin und Mutter aller Tugenden. Beide sind auch hier wieder so recht das getreue Echo des Völkerlehrers (vgl. 1. Kor. 15). Derselbe schreibt unter anderem an die Korinther (a. O. v. 57 f.): „*Τῷ δὲ Θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νίκος διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὡστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἐδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ Κυρίου πάντοτε εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστι κενὸς ἐν Κυρίῳ*“ (vgl. über den Glauben DN. 7, 4; über die Vollendung in der Liebe EH. 2, 1 ff.).

Doch zum Glauben und zur Erfüllung des göttlichen Willens, d. i. zur wirksamen Liebe ist durchaus nötig die Gnade des Beistandes. Gang gemäß der Lehre der Apostel betonen unsere beiden Apostelschüler diese Notwendigkeit. Beide sprechen von der Gnade der Erleuchtung des Verstandes und der Stärkung des Willens. Die „*χάρις τοῦ Θεοῦ*“ ist beiden ein übernatürliches, rein unverdientes Geschenk der Liebe Gottes. Ohne diese Gnade kann der freie Wille des Menschen dem Rufe des Herrn nicht Folge leisten. Diese Gnade gibt uns wahrhaft die Freiheit der Kinder Gottes. Nur der Mißbrauch der Freiheit ist dem Wirken der Gnade hinderlich; denn „Gott will, daß alle Menschen selig werden“. Darum sagt auch St. Clemens (50, 2 f.) „*τίς ἱκανὸς ἐν αὐτῇ (ἀγάπῃ) εὐρεθῆναι, εἰ μὴ οὖς ἂν καταξιώσῃ ὁ Θεός; Δεώμεθα οὖν καὶ αἰτώμεθα ἀπὸ τοῦ ἐλέους αὐτοῦ, ἵνα ἐν ἀγάπῃ εὐρεθῶμεν . . . οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν ἔχουσιν χάρον εὐσεβῶν καὶ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ*“.

Inbezug auf die nähere Bestimmung der Rechtfertigung herrscht ebenfalls zwischen den beiden Apostelschülern vollste Übereinstimmung und wiederum bester Einklang mit den Aposteln, insbesondere mit der Lehre des hl. Paulus und des hl. Jakobus (vgl. vor allem Römerbrief). Die Rechtfertigung ist ihnen etwas der Seele Innerliches, eine Erneuerung des ganzen inneren Menschen, keine bloß äußerliche Heilsanrechnung. Beide unterscheiden eine doppelte Seite, negative und positive, der Rechtfertigung: Nachlassung der Sünden (*ἄφεσις ἁμαρτιῶν*) und Heiligkeit der Seele. Die Rechtfertigung besteht so recht eigentlich in der Vergöttlichung der Seele. Es ist der Anfang der *θείωσης* (EH. I, 3 ff.), welche ihre Vollendung findet in der himmlischen Glorie: „*ἡ δὲ θείωσις ἐστὶν ἡ πρὸς Θεὸν ὡς ἔφικτον ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις*“ (a. O. 1, 3): die grösstmögliche Gottvereinigung und Anteilnahme an der göttlichen Natur. Das alles haben wir durch Christus, den ewigen

Hohenpriester, der uns wahrhaft ist „Weg, Wahrheit und Leben“.

Unser eins und alles ist Christus der Herr nur in der hl. Kirche und durch die hl. Kirche. Darum ist die Lehre von der Kirche so überaus wichtig. Diese Lehre aber ist noch jetzt dieselbe wie die unserer beiden Apostelschüler und der Apostel selber. Sie faßten den Begriff der Kirche gradeso, wie wir ihn heutzutage noch fassen (vgl. EH. 1, 3 f.). Diese hl. Kirche ist ihnen vor allem eine eine in der Wahrheit, im Kult, in der Gnade. Das äußere Band in der kirchlichen Einheit bilden die Apostel und deren rechtmäßige Nachfolger als Vorsteher der Christgläubigen, als Hirten der Herde Christi. Damit kennzeichnet sich die hl. Kirche als sichtbares Reich Gottes auf Erden: *λειτουργεῖν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ* (44, 3). Die hl. Kirche zur Zeit der beiden Apostelschüler ist auch wahrhaft eine apostolische, wie sie es noch jetzt ist. Die Verfassung der Kirche im einzelnen ist bei beiden die gleiche. St. Clemens nennt: „*ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι*“ oder: „*ἀρχιερεὺς, ἱερεὺς, λεύιται*“. Der Areopagite nennt diese drei Stufen ebenso ganz schriftgemäß: *ἱεράρχης, ἱερεὺς, λειτουργός*“ (EH. 5, 6 ff.). Beide kennen bloß drei höhere Weihen. Dies ist ein neuer Beweis, daß auch die Areopagitika aus dem apostolischen Jahrhundert stammen. Die Obliegenheiten der übrigen Weihestufen: Subdiakone, Akolythen, Lektoren, Exorcisten, Ostiarier, waren damals noch nicht bestimmt und fest begrenzt und benannt. Dies geschah teils im 3., teils schon im 2. Jahrhundert (vgl. Funk, KG. (4) S. 47 f.). Sie entwickelten sich aus dem Diakonat und waren eingeschlossen in den „*ἰδίαις διακονίαις*“ wie der hl. Clemens die Dienste der „*λειτουργοί*“ nennt (40, 5). St. Clemens zeigt sich in seinem Briefe so recht als den berufenen obersten Wächter kirchlicher Überlieferung und apostolischen Glaubens. In diesem Briefe finden wir alle wesentlichen Bestandteile des später formulierten Begriffes vom römischen Primat, wenn sich derselbe auch gemäß den damaligen Zeitverhältnissen noch nicht in voller Entfaltung zeigen konnte. Diesen Primat verkündet auch klar und deutlich unser hl. Dionysius. Er nennt (DN. 3, 2) St. Petrus ausdrücklich: „*ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν Θεολόγων ἀκρότης*.“ Der Areopagite hebt es bei gegebener Gelegenheit immer wieder hervor, daß das Menschengeschlecht als ein Ganzes, d. i. die menschliche Natur erlöst und geheiligt worden. Da nun aber diese Heiligung unsere ganze Natur betrifft, so muß ein einziger Lehrer und Führer an der Spitze stehen, welcher Licht und Kraft hat für

die ganze Natur: dies ist Christus. Unsere Natur ist jedoch eine sichtbare und bedarf als solche der Heiligung. Deshalb muß ein sichtbarer Lehrer und Führer die Stelle des unsichtbaren Christus vertreten und dessen Aufgabe sichtbar erfüllen: das ist unter den Bischöfen der römische, der Papst. Wie der hl. Petrus das Haupt der Apostel, so muß sein Nachfolger das Haupt der Bischöfe sein bis ans Ende der Weltzeit. Denn: „*ecce vobiscum sum usque ad consummationem saeculi*“ (vgl. EH. 1, 2 f.).

Zum Schlusse noch einen Blick auf die Häresien im apostolischen Jahrhundert. Die scharfe Betonung der diesen entgegengesetzten Lehren ist so recht ein durchschlagender innerer Beweisgrund für den urchristlichen Ursprung der Areopagitika. Diese Schriften passen eben nur in das 1. christliche Jahrhundert vor allem mit seinem Simon Magus, dem Erzvater der Irrlehrer, und mit seinem Cerinth, an welche sich die anderen Irrlehren anschließen. Simon vertritt gleichsam die metaphysische Seite der Häresien; Cerinth die praktische. Simon stellt das Systematische voran und schließt daran die verderblichsten Irrtümer für das praktische Leben. Cerinth stellt voran die Leugnung praktischer Lebenswahrheiten, welche dann notwendigerweise auch die Leugnung der theoretischen Wahrheiten nach sich zieht. Demgemäß ist auch die Lehrweise verschieden. Die des Simon ist die sogenannte esoterische; die des Cerinth die exoterische. An Simon schlossen sich mehr an Menander, Saturninus, Basilides; an Cerinth aber die Ebioniten und Nikolaiten.

Die Irrlehrer des apostolischen Jahrhunderts, vor allem Simon der Magier, suchten zunächst das übernatürliche Fundament des Christentums und der hl. Kirche zu untergraben. Darum betonen nach dem Beispiele der Apostel deren Schüler, wie wir dies an St. Clemens und dem Areopagiten gezeigt, so nachdrücklich deren übernatürlichen Ursprung, übernatürliche Mittel, übernatürliche Vollendung. Die Lehre stützen sie keineswegs auf Menschenweisheit, sondern auf die in der hl. Schrift und Überlieferung niedergelegte göttliche Offenbarung. Gegenüber dem emanatistischen Pantheismus, insbesondere des Simon Magus, schärfen sie so entschieden ein, ganz besonders eingehend der Areopagite, daß Gottes Wesen durchaus getrennt sei vom Wesen alles geschöpflichen Seins. Gott ist ihnen ebendeshalb Ursache von allem anderen Sein, weil er nur reinste Selbständigkeit und Wirklichkeit, unendlich vollkommener Akt, nur Tatsächlichkeit, durchaus unfähig irgendeiner Entwicklung vom Vermögen zum Wirklichsein. Entgegen der Lehre vom alleinseligmachenden Glauben, welche insbesondere Simon und seine Anhänger aufstellten,

schärfen beide fest ein die Notwendigkeit der guten Werke. Gott ist ihnen nur die Quelle alles Guten, die Vollkommenheit und Heiligkeit selber, fern von allem Übel. Ebenso entschieden verwarfen sie den Dualismus, die Lehre von zwei nebeneinander bestehenden Grundprinzipien: dem höchsten Gute und dem höchsten Übel, weil notwendige Folge der Lehre vom Urvermögen, als dem Urgrund des Seins. Entgegen der damaligen Irrlehre, daß die Engel die Welterschöpfer seien, reden sie nur stets von Gott als dem allmächtigen Schöpfer des Weltalls. Die Gottheit Christi wurde damals geleugnet. Deshalb betonen diese so entschieden die Apostel und ihre Schüler, vor allem auch St. Clemens und der Areopagite. Ebenfalls wurde der Irrtum von einem Scheinleibe Christi gelehrt. Dementgegen lehren schon die Apostel und ganz in ihrem Geiste ihre Schüler mit aller Schärfe, daß der Herr wahres und wirkliches Fleisch angenommen hat: „Et Verbum caro factum est“ (vgl. DN. 2, 9). Eben darum betonen sie auch so nachdrücklich sein wirkliches Leiden und Sterben, sowie seine wirkliche Auferstehung. Auf letztere gerade stützen sie die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, welche damals geleugnet wurde (vgl. EH. 7, 1 ff.). Gerade zu Ende des apostolischen Jahrhunderts bestand auch der weitverbreitete Irrtum vom 1000jährigen Reiche (Chiliasmus, vgl. Funk, a. O. S. 81 f.). Diesen weist der Areopagite insbesondere mit aller Entschiedenheit ab (EH. 7, 2); und zwar wohlgemerkt als einen noch bestehenden Irrtum. Ein Verfasser zu Ende des 5. Jahrhunderts oder noch später hätte höchstens diesen Irrtum als eine frühere geschichtliche Tatsache erwähnt. Von der modernen Kritik (vgl. Koch, a. O. S. 257 ff.) werden gerade die äußerlichen Ähnlichkeiten (Wortbildungen u. dgl.) zwischen Proklus und dem Areopagiten als Beweis angeführt für die Abhängigkeit des letzteren von Proklus; von ihrer auffallenden sachlichen Verschiedenheit schweigt diese Kritik ganz. Wie wir gesehen, ist aber der Areopagite nicht bloß dem Wortlaute, sondern vor allem der Sache nach in vollster Übereinstimmung mit der Lehre der Apostel und der anderen Apostelschüler. Mit vollem Rechte also „ruhte gerade auf Proklus, dem letzten Neuplatoniker von Bedeutung (410—485), in alter und neuer Zeit der Verdacht, die Dionysischen Schriften in ergiebigster Weise benutzt zu haben“!

