

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE

Begründet von Karl Holl † und Hans Lietzmann †

Herausgegeben von Kurt Aland, Walther Eltester und Hanns Rückert

---

30

# LOGOS UND NOMOS

DIE POLEMIK DES KELSOS  
WIDER DAS CHRISTENTUM

VON

CARL ANDRESEN



WALTER DE GRUYTER & CO.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung  
Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

*Berlin 1955*

*Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der theologischen Fakultät der  
Christian Albrechts-Universität zu Kiel gedruckt mit Unterstützung der  
Deutschen Forschungsgemeinschaft*

PRINTED IN GERMANY  
ARCHIV NR. 32 02 55  
SATZ: WALTER DE GRUYTER & CO. / BERLIN W 35  
DRUCK: BUCHKUNST / BERLIN W 35

## Vorwort

Im Jahre 1953 hat Henry Chadwick seine vorzügliche Übersetzung des Origeneswerkes »Contra Celsum« erscheinen lassen. Jedem Kundigen ist es deutlich, daß das Schwergewicht seiner Arbeit gleichzeitig in der Fülle der wissenschaftlichen Anmerkungen beruht, die zahlreiche Probleme zur Origenes- und Kelsosforschung behandeln. Dadurch ist der Blick erneut auf Kelsos, den ersten literarischen Gegner des Christentums, gelenkt und eine Erörterung der mit ihm sich verbindenden Problematik notwendig geworden. Dies um so mehr, als die wissenschaftliche Diskussion durch den letzten Krieg unterbrochen worden ist, und viele in ihr aufgeworfene Fragen bis heute ihrer Beantwortung harren. Die vorliegende Untersuchung greift sie auf und versucht, Antwort zu geben. Es ist vor allem das vielbehandelte Problem der ursprünglichen Textgestalt des Alethes Logos von Kelsos sowie der andere weitergreifende Fragenkreis, in dem es um die Stellung des Kelsos innerhalb der Auseinandersetzung zwischen der spätantiken Philosophie und dem entstehenden Christentum geht. Die Arbeit hat deshalb diejenigen Werte in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung gerückt, um die diese Auseinandersetzung recht eigentlich kreist und die sich als die zentralen Begriffe sowohl des spätantiken Denkens als auch der altchristlichen Apologetik erweisen, Logos und Nomos. Der Verfasser hofft, damit das Kelsosproblem einer Lösung entgegenzuführen, in der die Ergebnisse der bisherigen Forschung im doppelten Sinne des

#### IV

Wortes »aufgehoben« sind, und die daher in aller Selbstbescheidung sich dem Urteil der Fachleute nur als ein Beitrag zu der im Gang befindlichen Diskussion darbieten will.

Die vorliegende Arbeit ist im Jahre 1953 von der Theologischen Fakultät an der Christian-Albrechts-Universität Kiel als Habilitationsschrift angenommen worden. Bei ihrer Abfassung ist von dem Verfasser die wissenschaftliche Ausbildung die er in seiner Berliner Studienzeit durch seinen Lehrer Hans Lietzmann erfahren hat, als ein reiches Erbe dankbar empfunden worden. Er darf jedoch eine Vervollkommnung seiner wissenschaftlichen Ausbildung darin sehen, daß er, nach harten Jahren der Gefangenschaft an die Universität Kiel gekommen, hier die Berührung mit seinem Lehrer Peter Meinhold gewonnen hat, der ihn in die Schule geistesgeschichtlicher Forschung genommen und zu eigenen wissenschaftlichen Arbeiten angeregt hat. Auf seine Anregung geht auch diese Monographie zurück.

Mein Dank gilt deshalb Herrn Prof. D. Meinhold, der das Werk in seinem Werden bis zu den Schlußkorrekturen mit stets gleichbleibender Teilnahme begleitet hat. Sodann habe ich den Herausgebern der »Arbeiten zur Kirchengeschichte«, vor allem Herrn Prof. D. Eltester, dafür zu danken, daß sie der Arbeit eine Aufnahme in der durch Hans Lietzmann begründeten Publikationsreihe gewährten. Herr Prof. D. Eltester, bei dem ich durch ein Justin-Seminar meine erste Einführung in die Patristik erhielt und den ich im Hinblick auf eine frühere Tätigkeit an der Berliner Kirchenväterkommission gleichfalls als meinen Lehrer bezeichnen darf, hat dem Werk bei dem Lesen der Korrekturen seine beratende Hilfe angedeihen lassen, wofür ihm besonders gedankt sei. Beim Korrekturlesen unterstützte mich ferner Herr Prof. Dr. Gerhard Müller-Kiel. Seiner vorzüglichen Kenntnis des Platonismus verdanke ich manchen

wertvollen Hinweis. Beim Ausarbeiten der Register war mir Herr stud. theol. Rüsse-Lübeck behilflich, wofür ich ihm nicht minder dankbar bin. Endlich darf ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft meinen herzlichen Dank aussprechen. Sie hat durch die Gewährung eines Druckkostenbeitrages das Erscheinen des Werkes überhaupt erst ermöglicht.

Kiel, im August 1955

Carl Andresen



## Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Die Aufgabe. . . . .	1— 7
1. Teil: Die bisherigen Probleme der Kelsosforschung . . . . .	8—107
Kap. 1. Die textliche Grundlage . . . . .	8—43
Kap. 2. Die Einheit des Denkens bei Kelsos . . . . .	44—78
Kap. 3. Des Kelsos Kritik am Christentum . . . . .	79—107
2. Teil: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum . . . . .	108—238
A. Logos und Geschichte	
Kap. 1. Der Logosbegriff bei Kelsos . . . . .	108—145
Kap. 2. Die Depravationstheorie . . . . .	146—166
Kap. 3. Das Christentum als Welt ohne Logos . . . . .	167—188
B. Nomos und Geschichte	
Kap. 4. Der Begriff des Nomos bei Kelsos . . . . .	189—208
Kap. 5. Die Auflösung des Nomos in der Geschichte . . . . .	209—224
Kap. 6. Das Christentum als Welt ohne Nomos . . . . .	225—238
3. Teil: Das Problem der Geschichte im mittleren Platonismus . . . . .	239—307
Kap. 1. Lehrmeinung und Tradition . . . . .	242—262
Kap. 2. Individuum und Nomos . . . . .	263—275
Kap. 3. Zeit und Ewigkeit . . . . .	276—291
Kap. 4. Kelsos und der mittlere Platonismus . . . . .	292—307
4. Teil: Kelsos und Justin . . . . .	308—400
Kap. 1. Logos und Nomos bei Justin . . . . .	312—344
Kap. 2. Die Geschichtsphilosophie des Kelsos und die Geschichtstheologie Justins . . . . .	345—372
Kap. 3. Die Widerlegung des Kelsos durch Origenes . . . . .	373—392
Kap. 4. Ergebnisse und Folgerungen . . . . .	393—400
Bibliographie . . . . .	401
Abkürzungen . . . . .	410
Stellenregister . . . . .	412



## Einleitung: Die Aufgabe

Die vorliegende Untersuchung schlägt in der Lösung der Kelsosfrage einen bisher noch nicht beschrittenen Weg ein. Ihre geistesgeschichtliche Methode ergibt sich als eine Schlußfolgerung aus den bisherigen Ergebnissen der Forschung. Auf eine Darstellung ihrer Geschichte wird hier verzichtet, weil der zuletzt von Walther Völker gegebene Bericht immer noch dafür instruktiv bleibt, daß die ausgesprochen historische Betrachtung letztlich zu keinem befriedigenden Ziel führt<sup>1</sup>. Hingegen wird es notwendig sein, in kritischer Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Forschungsstand, der zuletzt durch Henry Chadwick zusammenfassend dargestellt ist<sup>2</sup>, die verschiedenen Probleme aufzuzeigen, die in der Kelsosfrage immer noch ungelöst sind.

Drei Aufgaben sind vorwiegend bisher von der Kelsosforschung verfolgt worden:

a) Die erste galt der philologischen Feststellung des Textes, der Ausklammerung des Alethes Logos aus der origenistischen Widerlegung und einer Rekonstruktion seiner ursprünglichen Textgestalt. Nach einer z. T. sehr Streitbar geführten Debatte zwischen Paul Koetschau, dem Herausgeber von *Contra Celsum* im Berliner Kirchenvätercorpus und Paul Wend-

---

<sup>1</sup> Walther Völker, *Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus* (Halle 1928) S. 7—17, vgl. S. 14: »Übersehen wir diese Forschungen in ihrer Gesamtheit, so können wir uns bei aller Bewunderung des darauf verwandten Scharfsinns doch nicht der Einsicht verschließen, daß ihre Ergebnisse in keinem Verhältnis zur Arbeitsleistung stehen«. Daß Kelsos dabei eine wichtige Fundgrube für unsere Einsicht in die kirchlichen Verhältnisse des 2. nachchristlichen Jahrhunderts bleibt, geht aus gleicher Arbeit hervor.

<sup>2</sup> Henry Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (Cambridge 1953), S. XVIff.

land<sup>3</sup> bringen die letzten Textausgaben von Heinrich Otto Schroeder und Robert Bader<sup>4</sup> die gleichen Prinzipien in der Lösung der Aufgabe zur Anwendung. Unabhängig voneinander sind sie beide zu dem Ergebnis gekommen, daß viele Partien des Alethes Logos durch Origenes übergangen worden sind. Daher verzichteten sie auch darauf, das verlorene Werk des Kelsos in seiner »ursprünglichen Integrität« zu rekonstruieren, wie Otto Glöckner es noch zu unternehmen wagte<sup>5</sup>. Sie beschränken sich darauf, die einzelnen Kelsosfragmente herauszuschälen und sie unter Beibehaltung der origenistischen Fassung nach Möglichkeit in ihrer ursprünglichen Folge anzuordnen. Auch in dem Spezialproblem, ob der direkten Überlieferung (cod. Vaticanus Nr. 386 saec. XIII) oder dem indirekten Zweig (Philokalia) von Contra Celsum der Vorzug zu geben sei, urteilen beide Herausgeber gleich. Sie vertreten den Standpunkt, daß man sich hier von Fall zu Fall zu entscheiden habe, wobei innere und sachliche Kriterien für das jeweilige Urteil maßgebend sein müssen.

Bei der Übereinstimmung, die in der Anwendung der textphilologischen Prinzipien zwischen Schroeder und Bader herrscht, muß es auffallen, daß diese letzten Arbeiten einen sehr unterschiedlichen Text aufweisen. Gerade an dem Kelsosproblem erweist sich, wie jede Philologie zugleich auch Interpretation ist, was sich bei der fragmentarischen Überlieferung unserer Quelle in ganz besonderer Weise auswirkt. So sind trotz der ausgezeichneten Leistung beider Forscher viele Einzelfragen offen geblieben.

Da leider Schroeders Textrekonstruktion nicht im Druck erschienen ist, geht die vorliegende Untersuchung von Baders Text aus. Die Wahl erscheint auch sachlich begründet. Bader

---

<sup>3</sup> Chadwick a. a. O. S. XXXf. Paul Koetschau hat später in seiner Übersetzung auf Grund der Kritik von Wendland seine Urteile doch stark modifiziert, sie ist daher auch für das Textproblem wichtig.

<sup>4</sup> Das vollständige Manuskript der Arbeit Schröders lag mir dank der Freundlichkeit des Verfassers vor. Nach ihm wird zitiert, damit diese durch den Krieg verhinderte Veröffentlichung nicht für den Forschungsgang verlorengeht.

<sup>5</sup> Siehe Bibliographie S. 401 ff, die auch über die anderen hier genannten Arbeiten nähere Auskunft gibt.

bekundet die notwendige Zurückhaltung in dem philologischen Urteil. Er bringt die Fragmente unverändert in der Form, wie Origenes sie in seiner Widerlegung formuliert hat. Der Gedankengang, der die einzelnen Fragmente verbindet, ist durch deutschen Text als Urteil des Herausgebers kenntlich gemacht worden. Der Vorteil der Ausgabe liegt auf der Hand. Die direkten Kelsosfragmente werden von den indirekten deutlich unterschieden. Der fragmentarische Charakter der Überlieferung tritt unverschleiert in Erscheinung. Ein Nachteil muß allerdings in Kauf genommen werden. Der Benutzer der Baderschen Ausgabe ist der selbständigen Überprüfung des Textes auf seinen kelsianischen Ursprung hin nicht enthoben. Auch die von uns angewandte Methode der geistesgeschichtlichen Untersuchung kann sich dem nicht entziehen.

b) Ein weiteres Bemühen der Forschung hat stets der Aufgabe gegolten, das geistige Profil unseres Verfassers herauszuarbeiten. Schon Johann Lorenz Mosheim hatte gesehen, daß er platonischer Eklektiker ist<sup>6</sup>. Die neueren Untersuchungen von Kurt Schmidt<sup>7</sup>, Heinrich Otto Schroeder und Robert Bader haben diese philosophiegeschichtliche Einordnung von Kelsos nur noch präzisieren können. In den philosophischen Ausführungen seines Alethes Logos zeigt der Verfasser sich vom mittleren Platonismus beeinflusst. Wir werden das im einzelnen zu zeigen haben.

So eindeutig ist das Urteil der Forschung in dieser Frage jedoch nicht gewesen, wie man es oft dargestellt findet. Immer wieder hat man das stoische Gedankengut bei Kelsos als besonders stark empfunden<sup>8</sup>. Noch in jüngster Zeit hat Quintino Cataudella die Frage nach den epikureischen Elementen in dem Denken von Kelsos wieder aufgeworfen und mit gewich-

---

<sup>6</sup> Mit der berühmten Vorrede zu dieser Übersetzung hebt die Kelsosforschung der Neuzeit an.

<sup>7</sup> Kurt Schmidt, *De Celsi libro qui inscribitur Alethes Logos quaestiones ad philosophiam pertinentes*, Diss. Göttingen 1921, als »Diss. Schmidt« zitiert. Ein Auszug erschien im Jahrbuch der phil. Fakultät Göttingen II (1922), S. 69—74, als »Jahrb. Schmidt« zitiert.

<sup>8</sup> So als letzter Otto Glöckner, *Philologus* 82 NF. 36 (1927) S. 329—352, dessen Aufsatz insofern einen Rückschritt bedeutet, als er Kelsos vom genuinen Platon her interpretiert.

tigen Gründen ihn als »platonisierenden Epikureer bzw. epikureisierenden Platoniker« bezeichnet<sup>9</sup>. Der Grund für solches Schwanken im Urteil liegt nicht zuletzt darin, daß man für die philosophische Charakteristik sich nur auf einzelne Fragmente bezieht. Es gilt aber, die Ganzheit der geistigen Haltung unseres Verfassers im Auge zu behalten, und es fragt sich, ob man innerhalb der schulphilosophischen Begrifflichkeit überhaupt der Gesamtkonzeption eines Kelsos gerecht werden kann. Infolgedessen ist man neuerdings mehr geneigt, sie überhaupt fallen zu lassen und von dem »Theologen« (Chadwick) oder »Religionsphilosophen« (Merlan)<sup>10</sup> Kelsos zu sprechen. Ganz davon abgesehen, daß damit nur eine andere Umschreibung gewählt wird — die platonische Schulphilosophie ist immer zugleich Theologie, Religionsphilosophie —, so beweisen diese Auswege nur, daß es nicht möglich ist, unter streng philosophischem Aspekt Kelsos als einen selbständigen Denker mit einer geschlossenen Gedankenwelt zu begreifen.

Dem vorliegenden Tatbestand kommt noch Heinrich O. Schroeder am nächsten, wenn er Kelsos als »Polyhistor« bezeichnet. Damit ist aber gleichzeitig die Frage nach der geistigen Potenz unseres Verfassers gestellt. War das Werk, das 50 Jahre nach seinem Erscheinen noch in den gebildeten Kreisen Alexandriens umherging und anscheinend dort der Sache des Christentums sehr abträglich gewesen ist (C. Celsus prooem. I), wirklich nicht mehr als eine kompilatorische Leistung? Wie soll man sich vorstellen, daß von einem Konglomerat heterogener Gedankenelemente aus überhaupt ein wirkungsvoller Schlag gegen das Christentum geführt werden konnte? Da Kelsos für uns der einzig erhaltene antichristliche Polemiker des 2. Jahrhunderts ist, verbindet sich mit diesen Fragen die weitergreifende: War die spätantike heidnische Bildungswelt tatsächlich so debil, daß sie dem Christentum nichts Besseres entgegenstellen konnte? Sehen wir nicht vom 3. Jahrhundert an

---

<sup>9</sup> Quintino Cataudella, *Celso et l'epicureismo*, spez. S. 22: »In conclusione: Celso può essere altrettanto bene un epicureo platoneggiante, che un platonico epicureggiante«.

<sup>10</sup> So Philipp Merlan in seinem Art. »Celsus« im RAC II (1954) S. 954ff.

aus den Reihen der Neuplatoniker in Porphyrios, Hierokles, Julian und Proklos dem Christentum Gegner von geistigem Rang und Format entgegentreten? Hier harrt ein Problem mit weittragenden Folgerungen seiner Antwort.

c) Mit ihm ist eine dritte Aufgabe der Kelsosforschung eng verbunden, nämlich die literargeschichtlichen Beziehungen des Alethes Logos zu klären. Auch auf diesem Gebiet ist in dem vergangenen Jahrhundert intensiv gearbeitet worden. Die vorliegende Untersuchung beabsichtigt den Problembereich jedoch nur nach einer ganz bestimmten Richtung hin zu berühren. Dies sei daher kurz begründet.

Die Frage nach dem Verhältnis zu Lukian von Samosata, die durch Theodor Keim aufgeworfen worden und bis heute umstritten geblieben ist<sup>11</sup>, darf ausgeschieden werden. An ihr hängt kein weiteres Gewicht, und ihre Beantwortung trägt verhältnismäßig wenig für die Kelsosfrage selbst bei. Keim machte ferner auf die Berührungen mit dem späteren antichristlichen Schrifttum aufmerksam. Sein Hinweis auf den Dialog »Octavius« des Minucius Felix hat für uns aber an Interesse verloren, seitdem die alte Streitfrage nach der Priorität von Tertullian oder Minucius Felix endgültig zugunsten des ersteren entschieden ist<sup>12</sup>. Im übrigen muß gegenüber allen Untersuchungen, die sich mit Georg Loesche<sup>13</sup> darum bemühen, die literargeschichtlichen Beziehungen zwischen Kelsos einerseits und seinen Nachfolgern, wie Porphyrios, dem Anonymus des Makarios Magnes, Hierokles, Julian und Proklos, andererseits aufzudecken, ein Bedenken

---

<sup>11</sup> Während Chadwick seine These a. a. O. verwirft, hat Cataudella sie erneut zur Diskussion gestellt.

<sup>12</sup> Bertil Axelson, Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix, Lund 1941. Schon Hans Diller im *Philologus* 90 (1935) S. 98ff.; 216ff. hatte sich in diesem Sinne geäußert, vgl. auch seine Rez. von Axelson im *Gnomon* 21 (1949/50) S. 268ff., ferner die Miscelle von A. Klotz in: *Würzburger Jahrb. f. Altertumswiss.* 4 (1949/50) S. 379f. G. Quispel, A Jewish source of Minucius Felix, in: *Vig. christ.* 3 (1949) S. 113ff. nimmt eine ältere, jüdisch orientierte Grundschrift an, was aber unsere Problemstellung nicht berührt. Als letzter äußerte sich im obigen Sinne Carl Becker, *Tertullians Apologeticum* (München 1954) S. 309ff.

<sup>13</sup> Eine erneute Untersuchung des Problems hat Heinr. Otto Schroeder S. LVIII angekündigt.

geltend gemacht werden. Alle Ergebnisse auf diesem Gebiet bleiben so lange von zweifelhaftem Wert, als das Bild des Kelsos und seines Alethes Logos selbst nicht feststeht. Jeder Versuch eines Rückschlusses von den Benutzern auf das benutzte Werk belastet die Kelsosforschung mit einem neuen Unsicherheitsfaktor, der in der Subjektivität des jeweiligen Benutzers liegt. Damit hat die Forschung schon hinreichend angesichts der Benutzung des Alethes Logos durch Origenes zu kämpfen. Wir werden daher dieses Problem erst nach Abschluß unserer Untersuchungen kurz anschneiden können.

Um so stärker wird uns das Verhältnis des Kelsos zu den christlichen Apologeten beschäftigen müssen. Walther Völker bietet für dieses Kapitel der Forschungsgeschichte eine Übersicht, die auch heute keiner Ergänzung bedarf<sup>14</sup>. Mit seiner Feststellung aber, daß die Ergebnisse sich gegenseitig aufheben, ist das Problem nicht gelöst, sondern nur in der Schwebe gelassen. In dem Für und Wider der wissenschaftlichen Aussprache hat man zudem bisher nur nach wörtlichen Anklängen gesucht. Die sachlichen Beziehungen sind jedoch nicht erfragt worden. Außerdem herrschte bisher allgemeine Unkenntnis hinsichtlich der Geschichtstheologie der Apologeten. Die Untersuchung von Bengt Seeberg zu diesem Thema hat uns gelehrt, Justin unter diesem Gesichtspunkt neu zu verstehen. Es fragt sich, ob dieses neue Verständnis der Apologeten nicht auch die Beziehung zu Kelsos in neuem Licht sehen läßt.

Jedenfalls bedarf die Frage einer Klärung. Sie kann vor allem in dem Rahmen unserer Untersuchung nicht außer acht gelassen werden. Hinter ihr steht der weitere Fragenkreis, ob man in Kelsos einen Vertreter der heidnischen Spätantike sehen darf, der in antwortender Stellungnahme die geistige Auseinandersetzung mit den Apologeten aufnimmt, oder ob er nur aus der historischen Zufälligkeit heraus, angesichts des Anwachsens des Christentums, seinen Appell zur Rettung der antiken Kultur und Religion geschrieben hat. Mit anderen Worten: Sind wir berechtigt, in Kelsos ein Echo auf das geistige Schaffen der christlichen Apologeten und ihren Angriff auf die antike Bildungswelt zu sehen?

<sup>14</sup> Völker a. a. O. S. 85–88 mit Anm.

Der kurze Überblick über die schwebenden Probleme der Kelsosforschung zeigt, daß trotz zweier Jahrhunderte intensiver Forschungsarbeit manche Fragen offen gelassen sind, die einer Klärung harren. Der Weg zu ihrer Lösung soll in dem ersten Teil der Untersuchung gezeigt und damit gleichzeitig der Nachweis erbracht werden, daß sie in ihrer Problemstellung an den bisherigen Forschungsgang anknüpft<sup>15</sup>. Wir fassen zu diesem Zweck die Hauptprobleme nochmals zusammen:

1. Welche Gesamtkonzeption hat Kelsos in seinem *Alethes Logos* gehabt?
2. Läßt sich von einem geschlossenen Gedankengang her das Einzelne interpretieren?
3. Wie ist die geistesgeschichtliche Stellung des Kelsos zu bestimmen? Wie steht er als Denker in der Philosophie seiner Zeit?
4. Wie verhält sich seine Gedankenwelt zur Theologie der Apologeten? Gibt es auf christlicher Seite Konzeptionen, die seiner Konzeption im Prinzip ähnlich sind?

---

<sup>15</sup> Zur Zitierung von Kelsosfragmenten sei bemerkt: Wenn ausschließlich Kelsostext zitiert wird, ist er nicht besonders hervorgehoben. Nur wo der Text des Origenes mitzitiert werden muß, ist der Kelsostext durch Sperrung bzw. Anführungszeichen kenntlich gemacht.

# I. Die bisherigen Probleme der Kelsosforschung

## Kapitel 1: Die textliche Grundlage

Im Gegensatz zu anderen Werken des Kirchenvaters Origenes ist die Forschung für die Textherstellung von *Contra Celsum* verhältnismäßig gut gestellt. Wir besitzen in dem Codex Vaticanus Nr. 386 (A) den Zeugen einer direkten handschriftlichen Tradition, dessen Archetypus nach Koetschau mit der bekannten Origenesrezension durch Eusebios und Pamphilos in Verbindung gebracht werden darf<sup>1</sup>. Daneben bieten die noch älteren Handschriften der *Philokalia*, einer durch Basileios von Kaisareia und Gregorios von Nazianz aus den Schriften des Origenes zusammengestellten Anthologie, eine indirekte Überlieferung, die uns für ungefähr einen siebenten Teil von *Contra Celsum* die Möglichkeit einer Nachprüfung des direkten Überlieferungszweiges gibt<sup>2</sup>. Trotz der als günstig zu bezeichnenden Situation sah man schon immer sich in der Textbehandlung zu Konjekturen gezwungen. Von ihrer Fülle zeugen die Anmerkungen Koetschaus zu seiner Übersetzung von Kelsos<sup>3</sup>. Wir werden sie zusammen mit den neueren Vorschlägen<sup>4</sup> jeweils bei den betreffenden Fragmenten zu erörtern haben.

Wie bereits angedeutet wurde, wird eine einwandfreie Textrekonstruktion des *Alethes Logos* vor allem durch die Tat-

<sup>1</sup> Paul Koetschau, *Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus*, in: TU VI, 1 (Leipzig 1889) S. 6ff., ferner seine Vorrede zur großen Ausgabe von *Contra Celsum*.

<sup>2</sup> Bader S. 38 hat in einer Tabelle die Kelsosfragmente zusammengestellt, welche durch die *Philokalia* bezeugt sind.

<sup>3</sup> Im folgenden als »Koetschau, Übers.« zitiert.

<sup>4</sup> V. A. Wifstrand, *Eikota IV*. (Lund 1939) S. 26ff., ferner in seinem Aufsatz: *Die Wahre Lehre des Kelsos*, vgl. Bibliographie.

sache erschwert, daß der Text von *Contra Celsum* origenistische Widerlegung und kelsianischen Wortlaut engmaschig miteinander verwoben hat. Kein Leser von *Contra Celsum* kann sich daher der selbständigen Suche nach den Kelsosfragmenten entziehen. Immer wieder hat er die Frage zu entscheiden, wo ein Kelsosfragment vorliegt und wo nicht. Die folgende kritische Sichtung geht dabei von Baders Textausgabe aus.

## I, 14a

Zur Klärung der Frage, ob in dem Origenestext I, 14a kelsianische Formulierungen enthalten sind, muß folgendes beachtet werden. Der Kelsostext wird von Origenes ausdrücklich erst mit fr. I, 14c eingeführt: ἄκουε γὰρ λέγοντος τοῦ Κέλσου. Es behandelt die Lehre von dem ἀρχαῖος ἄνωθεν λόγος und bringt eine Aufzählung der Völker alter Tradition. Auf diese Stelle des Alethes Logos spielt Origenes an, wenn er I, 14a davon spricht, daß Kelsos alle Völker aufzählt, »die nach seiner Ansicht ursprünglich dieselbe Lehre gehabt haben«. I, 14a bedeutet also eine Vorwegnahme dessen, was in den fr. I, 14c. 16a. b gesagt wird. Nun besteht durchaus die Möglichkeit, daß Origenes bei dieser Vorwegnahme kelsianische Wendungen mitverwertet. Aber die Formulierungen des angeblichen Fragmentes tragen origenistisches Gepräge. Schroeder weist mit Recht darauf hin, daß das Partizip *νομιζῶν* auf Grund der Satzkonstruktion mit *ὀνομάζει* zusammenhängt<sup>5</sup>, was den Ausdruck *συγγενεῖα τοῦ λόγου* als eigene Prägung durch Origenes auf Grund von I, 14c erweist. Eine weitere Beobachtung kommt hinzu. Kelsos kennt wohl den Begriff: τὰ συγγενῆ τοῖς Ἰουδαϊκοῖς λόγοις (fr. I, 16a Z. 6f), d. h. »Berührungspunkte mit den jüdischen Lehren«, was sich aber nur auf die Gleichheit der behandelten Themen bezieht. Sonst spricht er von der »Verwandtschaft mit Gott« (fr. I, 8b). Die Vorstellung von der Verwandtschaft des Menschen mit Gott ist seit den Tagen Platons Geistesgut griechischer Tradition<sup>6</sup> und steht einem Platoniker wohl zu

<sup>5</sup> Schroeder a. a. O. S. 95.

<sup>6</sup> Aus der Fülle der Belege: Platon, Protagoras 322 A; Nomoi X, 899 D u. ö.; Cicero, De nat. deor. II, 133; STVFr. III, 344; II, 1208; II, 1131, vgl. auch Cicero, de leg. I, 7, 23 = STVFr. III, 339. Ferner

Gesicht. Hinter der origenistischen Wendung der »Verwandtschaft der Lehre« verbirgt sich aber das stoische Ideal der in dem Glauben an den einen Gott geeinten Menschengemeinschaft, das Kelsos später ausdrücklich abgelehnt hat (fr. VIII, 72).

Muß man aus inneren Gründen den ersten Satz des fr. I, 14a als kelsianisch ablehnen, dann ist auch die Voraussetzung für die Annahme Baders, daß sich im letzten Teil kelsianischer Wortlaut findet, hinfällig geworden. Der ganze Passus erweist sich als eine Paraphrase, mit der Origenes unter Anwendung einer aus der Stoa geläufigen Begrifflichkeit die These seines Gegners zusammenfaßt. Er hat — was sehr aufschlußreich ist — Begriff und Vorstellung des ἀρχαῖος ἄνωθεν λόγος nicht verstanden, sondern interpretiert ihn im Sinne einer ihm geläufigen philosophischen Lehre.

#### I, 14b

Daß Origenes hier wieder vorwegnimmt, ist aus den zu fr. I, 14a angegebenen Gründen ersichtlich. Zudem schreibt er I, 17: »In dem folgenden erhebt er (sc. Kelsos) Anklage gegen die Mosesgeschichte . . .«. Kelsos ist also auf Moses und überhaupt das jüdische Schrifttum zu sprechen gekommen, nachdem er zuvor in fr. I, 14c. 16a. b auf die alten Völker und weisen Männer hingewiesen hat. Das geschieht sichtlich in polemischer Absicht, um das Schrifttum seiner Gegner als minderwertig hinzustellen. Die alten Männer haben mit ihren Schriften den Zeitgenossen und der Nachwelt genützt (fr. I, 16b Z. 8f). Moses und die Propheten aber haben »parteiisch« (κεχαρισμένως fr. I, 14b Z. 6) und nur im Hinblick auf die von ihnen vertretene Lehre vieles über die bei ihnen herrschenden Gebräuche aufgeschrieben; der Allgemeinheit haben sie nicht gedient! Mit anderen Worten: fr. I, 14b hat ursprünglich hinter I, 16b gestanden, weil nur so die Argumentation des Kelsos verständlich wird.

---

Epiktet, Diss. I, 3, 1ff. und I, 9. Für den Stoiker ist die Verwandtschaft durch den Orthos Logos begründet, vgl. Epiktet Diss. II, 8, 2; Mark Aurel V, 27; VI, 35; VII, 53; Seneca, Epist. moral. 92, 27, für den Platoniker hingegen durch die Göttlichkeit der präexistenten Seele.

Die Feststellungen über die fr. I, 14a. b sind für die Rekonstruktion der Einteilung des Alethes Logos bedeutsam. In der ursprünglichen Fassung folgt auf fr. I, 12 unmittelbar fr. I, 14c. Wir werden später noch sehen, daß mit fr. I, 12 der erste Teil des Prooemiums von Kelsos abschloß. I, 14c trat als Themaangabe für das Gesamtwerk bereits in der Einleitung deutlich hervor.

## I, 19

Wifstrand hat in seiner Rezension von Bader und seinem späteren Aufsatz<sup>7</sup> bereits beanstandet, daß Bader Z. 4 die Worte: ἀγένητον εἶναι τὸν κόσμον als kelsianisch angenommen hat. Seiner Kritik ist zweifelsohne zuzustimmen. Der Ausdruck Z. 1 λεληθότως des Origenes und sein Hinweis, der Leser könne aus der Tatsache, daß Kelsos von den Weltkatastrophen gesprochen habe, selber den Schluß ziehen, daß nach des Gegners Ansicht die Welt ungeworden sei, sprechen deutlich genug. Kelsos hat den mosaischen Schöpfungsbericht nur unter Hinweis auf die Katastrophen bekämpft.

## I, 21b

An dieser Stelle hat man bisher ein Kelsosfragment übersehen. Kelsos hatte behauptet, daß Moses seine Lehre von den »weisen Völkern« und »verständigen Männern« übernommen habe (fr. I, 21a). Origenes (Koe. I, 72, 9—11) fährt dann fort:

εἰ δ', ὡς σὺ φῆς, συγκατέθετο δόγμασι σοφοῖς καὶ ἀληθέσι καὶ ἐπαίδευσε τοὺς οἰκείους δι' αὐτῶν, τί κατηγορίας ἄξιον πεποίηκεν;

Der Grund, warum das Fragment bisher übersehen worden ist, liegt wohl darin, daß es ein starkes Lob auf Moses enthält, was man Kelsos nicht zugetraut hat. Aber das ist eine Verkennung seiner Absichten. Bereits fr. I, 21a hatte in keiner Weise an der überragenden Stellung des Moses gerüttelt. Mit seiner positiven Deutung des Stifters der jüdischen Religion steht Kelsos nicht allein<sup>8</sup>. Die Kritik, die er an Moses übt, besteht nur in dem Vor-

<sup>7</sup> ThLZ 1941, Sp. 334f. und Wahre Lehre S. 5f.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. Strabon 16, 35, der von älterer Tradition (Poseidonios) abhängig ist, und dazu K. Reinhardt, Über Ursprung und Entartung, Heidelberg 1928. S. 6ff.

wurf, daß seine Weisheit nicht, wie die Gegner behaupten, auf eigenem Boden gewachsen ist. Kelsianische Formulierungen werden auch sonst durch ein: ὡς σὺ φήσ (fr. VI, 29 Z. 6; VIII, 41 Z. 10; I, 41 Z. 6 zeigen, daß es sich um die innerhalb des direkten Gespräches umgewandelte Zitationsformel: ὡς φησίν handelt) angezeigt. Die Begriffe des Fragmentes werden durch andere bestätigt: von dem ἀγαθὸν δόγμα sprach fr. I, 8a; συγκατατίθεσθαι ist durch fr. I, 9; III, 39 als kelsianisch belegt und παιδεύειν als Ausdruck für das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Lehrer und Schüler wird für Moses und das Judentum auch fr. V, 41 Z. 22 angewandt. — Bekanntlich besteht für die einleitenden Partien I, 1—27 die Möglichkeit, daß Origenes Fragmente aus den späteren Teilen des Alethes Logos vorwegnimmt. Vergeblich sucht man dort nach einem Fragment, das auf die »weisen und wahren Lehren« hinweist. Es handelt sich also um ein selbständiges Fragment, das sachlich darum bedeutsam ist, weil es von der Anschauung getragen ist, daß alles, was alt überliefert ist, auch den Wahrheitsanspruch erheben kann.

## I, 62

Bader hat die Worte μηδὲ τὰ πρῶτα γράμματα μεμαθηκότας, die aus der Wiederholung des Fragmentes (Koe. I, 114, 9—12) erschlossen werden können, nicht aufgenommen. Er meint, daß die Charakterisierung der Jünger als ἐπίρρητοι bereits den Vorwurf der völligen Unkenntnis in sich schlosse<sup>9</sup>. — Die Bemerkung von Origenes, daß Kelsos bezüglich der Ungelehrsamkeit der Jünger wenigstens dem Evangelium Glauben geschenkt habe (Koe. I, 114, 11), setzt deutlich voraus, daß sein Gegner darüber etwas gesagt hat. Bader hat zudem noch nicht gesehen, daß in der doppelten Charakteristik der Christen als dumme und verbrecherische Menschen bewußte Tendenz liegt. Wir werden das noch zu zeigen haben. Auch aus dem Zusammenhang heraus hat man obige Worte als kelsianisch festzuhalten. Origenes setzt sich I, 62 mit seinem Gegner im Anschluß an 1. Kor. 2, 4f. auseinander. Das setzt voraus, daß Kelsos neben

<sup>9</sup> Anm. 6 z. St. Schon Koetschau Übers. war Bader darin vorausgegangen, während H. O. Schroeder S. 106 jetzt wieder nach Neumann in der großen Ausgabe von Koetschau liest.

der moralischen Diffamierung der Christen auch den Vorwurf der Ungelehrtheit gegen sie erhoben hat. Dieser Tatbestand wird endlich durch das betonte *καί* in den weiteren Ausführungen von Origenes I, 63 bestätigt<sup>10</sup>.

## I, 66b

In Fortsetzung von Baders fr. I, 66 (nach uns: I, 66a) ergibt sich ein weiteres Kelsosfragment:

οἶεται . . . ἐν τούτοις ὁ Κέλσος μὴ θεῖόν τι εἶναι ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι καὶ ψυχῇ κατὰ τὸν Ἰησοῦν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ (οὐ)<sup>11</sup> τοιοῦτον γεγονέναι ὅποιον Ὀμήρου μῦθοι εἰσάγουσι. παίζων γοῦν τὸ ἐπὶ τῷ σταυρῷ προχυθὲν αἷμα τοῦ Ἰησοῦ φησὶν ὅτι, οὐκ ἦν ἰχώρ, οἶός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν . . .

Bader läßt nur die Wortgruppe: »wie die Mythen ihn postulieren« und das Homerzitat (Ilias V, 340) als kelsianisch gelten; im übrigen sei der ganze Passus origenistische Paraphrase des Voraufgegangenen, ebenso wie das Homerzitat durch Origenes aus fr. II, 36 vorweggenommen sei. Dazu ist zu bemerken: Die Wendung *οἶεται ἐν τούτοις ὁ Κέλσος* gebraucht Origenes auch sonst zur Einleitung von Kelsoszitaten<sup>12</sup>. Der Hinweis auf die Mythen Homers ist für unseren Verfasser typisch. Mit Vorliebe wird die Gestalt Jesu Parallelen aus der griechischen Mythologie konfrontiert (fr. I, 37. 67; II, 34 u. ö.). Was das Argument Baders betrifft, daß das Homerwort nur fr. II, 36 im Zusammenhang des Leidens und Sterbens Jesu sinngemäß seine Stelle habe, so wird es dadurch entkräftet, daß es sich um ein geflügeltes Wort handelt, das vor allem im Anekdotenkreis um den Abderiten Anaxarchos überliefert wurde<sup>13</sup> und ganz allgemein der

<sup>10</sup> Koe. I, 115, 14ff.: »Da Kelsos die Apostel Jesu aber *auch* als 'verworfenen' Menschen bezeichnet hat, indem er sie 'Zöllner und die schlimmsten Seeleute' nennt, wollen wir *auch* hierzu bemerken . . .«. Das zeigt an, daß neben der Diskriminierung als verbrecherisch noch ein weiteres Verdikt gegen die Apostel ausgesprochen war.

<sup>11</sup> Die Konjektur stammt von Heinr. O. Schroeder.

<sup>12</sup> fr. I, 28. 37; II, 34a; III, 34b; VI, 13a; VII, 12.

<sup>13</sup> Diogenes Laertios IX, 60 = Diels-Kranz Fragm. S. 72, A. 4; Plutarch, Alexander 28 legt das Wort Alexander in den Mund, aber auch hier steht es wieder im Zusammenhang mit Anaxarchos.

Götterkritik diene. In diesem weiteren Sinne als Argument gegen die »mit menschlichen Leiden behafteten Götter« Homers verwerten auch die christlichen Apologeten die Homerstelle<sup>14</sup>.

### III, 19

Die Worte: *καὶ ἀσαφείς διηγήσεις* hat bereits Karl Joh. Neumann, dem Koetschau in seiner Origenesausgabe für die Herausstellung der Fragmente folgt<sup>15</sup>, als kelsianisch bezeichnet. Sie werden durch die Wiederholung (Koe. I, 215, 25 ff) gesichert. Die Aufnahme der Worte in das Fragment ist wichtig. Nur so erkennt man, wie Kelsos »die Erzählungen über Jesus« den »Erzählungen« der ägyptischen Priester gegenübergestellt hat.

### III, 77

Ganz sicher als kelsianisch kann man nur die von Origenes durch ein *φησί* als Worte seines Gegners gekennzeichnete Zeile erkennen. Schwerer fällt hingegen der Entscheid, wie der erste Teil des Fragmentes herzustellen ist. Wenn man annimmt, daß Kelsos den »Lehrer« erwähnt hat, dann wird man auch folgern müssen, daß gleichfalls die »Schüler« (*μανθάνοντες*) genannt wurden. Das hat bereit O. Stählin<sup>15a</sup> gegenüber Bader geltend gemacht; auch Koetschau, der in seiner Textausgabe (I, 268, 22) wie Bader liest, sah sich später in seiner Übersetzung (S. 292) zu der Folgerung gezwungen. Als einziges Argument für Baders Text bleibt nur der Vergleich mit fr. III, 76, wo Kelsos den christlichen Lehrer mit einem »Betrunkenen« vergleicht und so das Bild in erster Linie auf die Lehrenden abgestellt hat. Für den urspr. Text bietet es jedoch keine letzte Gewähr. Immerhin steht fest, daß Origenes durch sein *ἐξομοιοῖ* den ersten Teil

<sup>14</sup> Theophilus Antiochenus, Ad Autol. I, 9; Clemens Alexandr. Protr. II, 36.

<sup>15</sup> Karl Johannes Neumann hatte für ein geplantes Corpus scriptorum Graecorum qui Christianam religionem impugnaverunt, das über seine Julian-Ausgabe (Teubner, Leipzig 1880) nicht hinausgediehen ist, auch eine Kelsosausgabe vorbereitet. Er hat sie nicht veröffentlicht, vgl. W. Schur in seinem Nekrolog auf Neumann in Burs. Jahresberichte 214, 4 (1927) S. 103. Das Manuskript lag in der Preußischen Staatsbibliothek, war aber schon 1938 nicht mehr auffindbar, vgl. Schroeder S. XIV, A. 1

<sup>15a</sup> In seiner Rezension von Bader, Phil. Wochenschr. 1942, Sp. 2.

des Fragmentes von dem zweiten absetzt. Das spricht dafür, daß Origenes zunächst eigene Formulierungen gebraucht, um dann in den kelsianischen Text überzugehen.

## IV, 57

ἐπεὶ δὲ καὶ ὁδοὶ εἰσι τεταγμένοι τῶν ἐν σώμασι μεταβολῶν . . . οὐ θαυμαστὸν εἶ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐξ ἀνθρώπου νεκροῦ μεταπλασσόμενος ὄφεις, ὡς οἱ πολλοὶ φασί, γίνεται ἀπὸ τοῦ νωτιαίου μυελου καὶ ἐκ βοῆς μέλισσα καὶ ἐξ ἵππου σφήξ καὶ ἐξ ὄνου κάνθαρος καὶ ἀπαξαπλῶς ἐκ τῶν πλείστων σκώληκες.

οἶεται δὲ τοῦτο ὁ Κέλσος κατασκευαστικὸν εἶναι τοῦ μηδὲν τούτων ἔργον εἶναι θεοῦ, ἀλλὰ τὰς ποιότητας οὐκ οἶδ' ὁπόθεν οὕτω τεταγμένας ἐκ τῶνδε τάσδε γίνεσθαι, οὐχι<sup>16</sup> θείου τινὸς λόγου ἔργον εἶναι τὰς ἐν τῇ ὕλη ποιότητος ἀμείβοντος<sup>17</sup>

Koe. I, 330, 16—23

Das Kelsosfragment, das bisher der Forschung (auch Bader) entgangen ist, verdanken wir Heinr. O. Schroeder. Unabhängig von ihm hat Henry Chadwick für den ersten Teil kelsianischen Ursprung angenommen (S. 231). Daß aber auch im zweiten Satz Kelsosworte enthalten sind, geht aus der Wiederholung bei Origenes IV, 59 hervor, die wir in der Übersetzung Koetschus bieten (S. 379):

»Wir haben diese Beispiele angeführt wegen der Worte des Kelsos: 'von welchen keines ein Werk Gottes ist', wobei der Ausdruck 'von welchen' (δι' ὧν) auf den Leib 'des Menschen' zu beziehen ist oder auf 'die Schlangen', die daraus entstehen und auf den Körper eines 'Ochsen' oder auf die 'Bienen', die aus dem Aas des 'Ochsen' sich bilden, und auf den Körper eines 'Pferdes' oder 'Esels' und auf die daraus entstehenden 'Wespen' und 'Käfer'« (Koe. I, 331, 25 ff.).

Daraus geht also hervor, daß die Worte: ὧν οὐδὲν ἔργον θεοῦ eng mit den von Kelsos angeführten Beispielen zu dem Thema

<sup>16</sup> Die Konjektur (καὶ)οὐχι schlug Koetschau Übers. S. 377, A. 1 vor.

<sup>17</sup> Schroeder liest: ἀμείβεσθαι.

der Urzeugung (*generatio aequivoca*)<sup>18</sup> durch die Argumentation verbunden waren und daher nicht mit fr. IV, 51 b identifiziert werden dürfen. Dann gehört aber auch der zweite Satz zu dem neuentdeckten Fragment. — Es ist aus mehreren Gründen wichtig: Es zeigt die Bekanntschaft des Kelsos mit naturwissenschaftlichen Anschauungen, die auf Aristoteles zurückgehen. Es lehrt ferner, daß Kelsos mit der peripatetischen Begrifflichkeit sich nicht nur gegen die Christen, sondern indirekt auch gegen stoische Anschauungen wendet; denn die Stoa behauptete, daß im Urschleim die göttlichen Logoi spermatikoi unmittelbar am Werke seien (Poseidonios)<sup>19</sup>. Es gibt endlich bedeutsamen Aufschluß über die Frage, wie Kelsos, der in fr. IV, 51 b zunächst rein negativ festgestellt hat, daß Gott nichts mit der materiellen Welt und ihrer Erschaffung zu tun hat, positiv sich die Entstehung der Lebewesen dachte.

#### VII, 15

Wenn Bader das Fragment trotz Keim und anderen als kelsianisch ansieht, weil es in seinem zweiten Teil nicht mit VII, 14. 15 gedanklich gleichbedeutend ist (A. 3), so übersieht er, daß derartige Variationen mit der Tatsache erklärt werden könnten, daß Origenes hier fr. VII, 14 frei paraphrasiert. Der Ausdruck: ὁ ἐπὶ παντί θεός ist als Lieblingsbegriff des Origenes zum mindesten suspekt<sup>20</sup>, und es muß auffallen, daß Origenes in seinen späteren Ausführungen VII, 16f. nur auf VII, 14, nicht aber auf VII, 15 rekurriert. Ein endgültiger Entscheid wird kaum möglich sein.

<sup>18</sup> W. Rodemer, *Die Lehre von der Urzeugung* (1928) S. 22 ff. Einzelbelegstellen zu den Ausführungen von Kelsos bringt H. Chadwick a. a. O. S. 231, Anm. 5. Sein Satz »Previous editors have not taken these words to be a quotation from Celsus« a. a. O. darf wohl stehen bleiben, da ihm Schroeders Ausgabe nicht zugänglich war. Ein schönes Beispiel dafür, wie unabhängiges Arbeiten am Text zu gleichen Ergebnissen führt!

<sup>19</sup> Ich verweise auf die berühmte Stelle bei Dion von Prusa, *Olymp.* 27—31; dazu, K. Reinhardt, *Poseidonios* S. 365 ff. und Heinemann II, S. 124 f.

<sup>20</sup> Aus der Fülle der Belege vgl. *Koe.* I, 261, 26; II, 124, 25; 125, 1 u. ö. Der Index von Preuschen zum *Johanneskommentar* des Origenes bringt diesen Begriff.

## VII, 32

Bader hält den Ausdruck: λόγον ,σπέρματος' (Z. 4f) und die Worte: ,σκῆνος' τῆς ψυχῆς (Z. 5) und ,ἐκδύσασθαι'-, ἐπενδύσασθαι' (Z. 7) für kelsianisch. Er ist der Meinung, daß Kelsos die neutestamentlichen Parallelen 1. Joh. 3, 9 und 2. Kor. 5, 4 gekannt habe. Ganz davon abgesehen, daß die Kenntnis paulinischer Briefe und erst recht von 1. Joh. seitens Kelsos umstritten ist<sup>21</sup>, so ist der Hinweis auf 1. Joh. 3, 9 abwegig, weil hier das Problem der Sündlosigkeit, nicht aber das der Auferstehung behandelt wird. Die mit 2. Kor. 5, 4 zusammenhängenden Vergleiche von dem »Zelt der Seele« und dem »Bekleidetwerden« - »Überkleidetwerden« werden aber von Origenes durch die Bestimmung: τὸ καλούμενον κατὰ τὰς γραφάς deutlich als Bibelzitate gekennzeichnet. Es ist Origenes, der in seiner Theologie die Korintherbriefstelle besonders gern heranzieht<sup>22</sup>. — In dem fr. VII, 32 sind daher nur folgende Worte kelsianisch: 1. περὶ τῆς ἀναστάσεως (Z. 1) als Vorwegnahme von Z. 12. — λόγον... σπέρματος (Z. 5) und 3. τῆς μετενσωματώσεως παρακούσαντες τὰ περὶ ἀναστάσεως (Z. 11f.). Dabei ist der Ausdruck: λόγον σπέρματος mit »Lehre vom Samen« zu übersetzen. Er enthält keinerlei Bezugnahme auf eine Paulusstelle.

## VII, 42

Unabhängig voneinander haben Stählin in seiner Rezension von Bader, Schroeder in seiner Textherstellung und Chadwick in seiner Übersetzung<sup>23</sup> sich dafür entschieden, in den Kelsostext auch die Worte: τῶν θεολογίας πραγμάτων aufzunehmen. Platon ist nicht, wie Bader Anm. 2 zur Begründung seiner Auslassung meint, für Kelsos der »Lehrer der Menschheit« in einem allgemeinen Verständnis, sondern ein Träger des »alten Logos« (I, 14c). Die Auffassung steht bereits hinter seinen Ausführungen fr. VII, 41f. Platon steht in geschichtlicher Tradition mit den als »Theologen« der Vorzeit allgemein bezeichneten Dichtern Linos, Musaios und Orpheus (fr. I, 16b).

<sup>21</sup> Völker a. a. O. S. 84.

<sup>22</sup> De princ. II, 3, 2ff. (Koe. V, 114, 1ff.) und die dort von Koetschau zusammengestellten Stellen.

<sup>23</sup> Stählin, PhWo 1942, Sp. 4; Chadwick S. 429.

## VIII, 34

Die Feststellung des Fragmentes verdanken wir wieder Heinr. O. Schroeder:

Ἑλλήνων μὲν οὖν οἱ σοφοὶ λεγέτωσαν δαίμονας  
εἰληχέναι τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀπὸ γενέσεως,  
ὁ δὲ Ἰησοῦς... Koe. II, 249, 28ff.

Es liegt allerdings nur noch in sehr verstümmelter Form vor. Koetschau (K. J. Neumann) bezieht die Worte: δαίμονας εἰληχέναι auf fr. VIII, 33, Z. 2f.: δαίμοσι τοῖς τὰ ἐπὶ γῆς εἰληχόσι und versteht VIII, 34 als Replik zu VIII, 33. Tatsächlich wird aber ein neuer Gedanke geäußert: die Seele hat seit ihrer Geburt ihren persönlichen Dämon. Die Vorstellung ist alt und gehört platonischer Tradition an<sup>24</sup>. Sie wird auch im mittleren Platonismus vertreten<sup>25</sup>. Der Kohortativ ist als Einleitungsformel für Kelsoszitate zudem bei Origenes beliebt<sup>26</sup>. Ferner erklärt sich so am besten, warum Origenes sich veranlaßt sieht, die Vorstellung von dem Dämon der Seele ausführlich zu widerlegen. Das neue Fragment beweist, daß Kelsos sich in seiner Dämonenanschauung auf das Zeugnis der »Hellenen« beruft. Er bekräftigte das durch eine Reihe von Zitaten, die Origenes nicht bringt. Daß Origenes solche Zitate stark gekürzt oder gar ausgelassen hat, zeigt sich leider öfter; wir werden den Punkt noch zu besprechen haben.

## VIII, 75

Nach Schroeder (S. 196) können aus dem folgenden Origenes-text noch folgende Worte als Rudimente des Kelsostextes angesprochen werden:

... καὶ οὐ φεύγοντές γε τὰς κοινοτέρας τοῦ βίου  
λειτουργίας Χριστιανοὶ τὰ τοιαῦτα περιίστανται ...

Koe. II, 292, 15ff.

<sup>24</sup> Platon, Phaidon 107D/108C; Politeia X, 617E; Chadwick verweist auf Rohde, Psyche II (Tübingen 1925<sup>10</sup>) S. 316ff. mit AA.

<sup>25</sup> Plutarch, De tranquill. anim. 15 (474B), der sich hierfür auf Menander beruft; Apuleius, De deo Socr. 16 Thomas 25, 4ff., der sich ausdrücklich auf Platon bezieht.

<sup>26</sup> Die gleiche Kohortativform fr. I, 70a; sonst werden Fragmente gern mit: ἔστω., ἔστωσαν, ἐλεγγέτω eingeleitet.

Die Erwähnung der κοινότεραι τοῦ βίου λειτουργίαι durch Origenes erklärt sich am zwanglosesten dadurch, daß er durch seinen Gegner hierzu veranlaßt ist. Im übrigen wird die Vorstellung durch fr. VIII, 55 als kelsianisch erwiesen (Z. 9f).

Hat die Forschung dauernd mit der Schwierigkeit zu kämpfen, wie der genaue Wortlaut des Alethes Logos aussah, so stellt sich ihr in ihrem Bemühen um die Textrekonstruktion eine weitere Schwierigkeit entgegen. Es gibt Fragmente, deren Einordnung in den ursprünglichen Zusammenhang des Alethes Logos auf philologischem Wege nicht möglich ist. Schroeder stellt sie als »nicht mehr sicher einzureihende Fragmente« am Schluß seines Textes zusammen. Bei näherer Untersuchung bleiben allerdings von diesen Fragmenten<sup>27</sup> nur zwei übrig, deren Einordnung literarkritisch nicht möglich erscheint. Dafür ist aber die mit ihnen zusammenhängende Problematik um so aufschlußreicher.

#### IV, 79b

Auch die neuere Diskussion hat zu keiner Klarheit über die Einordnung des Fragmentes geführt. Keim (S. 48 A. 2) hatte als Einordnungsstelle IV, II vorgeschlagen. Schroeder (S. 128)

<sup>27</sup> So halte ich die Einordnung von fr. III, 18 in die Mitte von III, 19 mit Bader (S. 30) für richtig. Schroeder hat dagegen zwei Bedenken: 1. in beiden frr. gelten zwei verschiedene Subjekte: neutral III, 18 τὰ τῶν Αἰγυπτίων und maskulin III, 19 οἱ Αἰγύπτιοι. Dazu ist zu sagen, daß wir bei der engen Verflechtung von Origenestext und Fragmenten nie wissen, ob in III, 19 hinter dem τῶν μέν Αἰγυπτίων sich nicht ein ursprüngliches τὰ τῶν Αἰγυπτίων verbirgt. Als gleiches Subjekt für III, 18 und III, 19 wird die neutrale Form anzunehmen sein. 2. Das Argument, die Umstellung mache τὰ τοιαῦτα aus III, 19 zum Subjekt des Satzes III, 18 φαντασίαν ἐξαποστέλλειν, erledigt sich dadurch, daß man mit Bader als Subjekt τὰ τῶν Αἰγυπτίων wählt. — Würde man mit K. J. Neumann und Schroeder in II, 76 (Koe. I, 198, 14) eine Anspielung auf fr. I, 12 sehen, dann müßte man wohl φιλοσοφεῖν mit beiden Forschern als kelsianisch betrachten. Das würde allerdings ein neues Fragment ergeben, weil das Wort durch I, 12 nicht gedeckt ist. Schroeder übersieht aber, daß es eine Tendenz des Origenes ist, Kelsos als „Philosophen« anzusprechen, um ihn dann wegen seiner philosophischen Widersprüche abzutun, dazu unten S. 386f.

meint gleichfalls, daß Origenes auf IV, 11 anspielt, er habe jedoch das Fragment in einem aristotelischen Sinne mißverstanden, weshalb IV, 79b keinen Anhalt für Kelsosworte biete und als Paraphrase des Origenes zu behandeln sei. IV, 11 als Einordnungsstelle wird mit Recht von Wifstrand abgelehnt, weil es sich dort um das theologische Problem der *κἀθοδος θεοῦ* handelt, während in IV, 79b die kosmogonische Fragestellung zur Debatte steht<sup>28</sup>. Deshalb hat Bader (S. 27f.) das Fragment nach fr. I, 19 eingeordnet, weil es mit seiner kosmologischen These, daß die Welt »unerschaffen« sei, unmittelbar hier anschließe. Nun haben wir bereits (S. 11) gesehen, daß Bader sich hierin irrt und Kelsos den Satz von dem Ungewordensein des Kosmos wörtlich nicht gebracht hat. Man wird den entsprechenden Passus wie in I, 19 so auch hier streichen müssen. Die Meinung von Bader, daß in IV, 79b etwas Neues komme, weil gesagt werde, die Welt sei ungeworden und unvergänglich, und deshalb liege ein Fragment neuer Art vor, besagt nichts. Es gehört zu den schlagwortartigen Thesen der mittelplatonischen Kosmologie, dies auszusprechen, und gerade daher erscheint die Erweiterung suspekt als Zusatz des Origenes. Textanalytisch gibt es keine Möglichkeit, den Ort des Fragmentes zu bestimmen.

Eine Lösung ist nur möglich, wenn man sich folgende Tatsache vergegenwärtigt. Kelsos hatte ab I, 14c von der Tradition des »alten Logos« gesprochen, die bis in die Gegenwart reicht. Wer so die Kontinuität der Überlieferung behauptet und im gleichen Atemzug anl. seiner Kritik an Moses Schöpfungsbericht von den Weltkatastrophen (I, 19) spricht, der muß allerdings eine Begründung dafür geben, wie er seinerseits sich die Erhaltung der Tradition trotz der tief in die Geschichte einschneidenden Katastrophen denkt. Kelsos Antwort lautet, daß »nicht alle gleichzeitig in diese hineingezogen werden« (IV, 79b), wobei er auf die Ägypter abzielt. Geht man also von der Voraussetzung aus, daß der Geschichtsbeweis für unseren Verfasser grundlegende Bedeutung hat, dann darf man erwarten, daß er sich schon im Vorwort gegen den naheliegenden Vorwurf sichert, die deukalionische Flut und der Weltenbrand des Phaethon gefährdeten

---

<sup>28</sup> ThLZ 1941, Sp. 334f, und Wahre Lehre S. 5ff.

seine stete Berufung auf die ältere Überlieferung des Griechentums. Allerdings bleibt die Begründung unserer im Anschluß an Bader (unter entsprechender Textänderung) vollzogenen Einordnung noch unzureichend, weil erst ihre Voraussetzung begründet sein will.

## VIII, 53b

Auch dieses Fragment spürte der Scharfsinn von Schroeder (S. 197) auf. Es findet sich nicht in der Baderschen Ausgabe:

ἄρ' οὖν οὐκ ἦν κατὰ τὸν τοιοῦτον, καὶ ἅπαξ κρίναντα  
μήτε ὡς ἔτυχε συγκαταθέσθαι μήτε τολμηρῶς ἀθε-  
τῆσαι τὰ δόξαντα τοῖς ἀρχαίοις, καὶ περὶ τοῦ Ἰου-  
δαίων λόγου . . .

Koe. II, 268, 20ff.

Schroeder zählt allerdings seine Entdeckung zu den »nicht einzuordnenden« Fragmenten, meint aber, daß es am Anfang des Alethes Logos gestanden haben muß. Folgt man diesem Hinweis, so wird man auf I, 9 geführt, weil die Worte: ὡς ἔτυχε συγκαταθέσθαι (VIII, 53b) sichtlich auf τῷ μὴ οὕτω συγκατατιθεμένῳ (I, 9) zurückgreifen. Damit wird für das fr. I, 9 ein neuer Gedanke gewonnen: »Schiebt nicht leichtfertig die Meinungen der Alten beiseite!« Ich nehme deshalb für dieses erweiterte Fragment folgende Lesart an:

## I, 9

Μετὰ ταῦτα προτρέπει ἐπὶ τὸ λόγῳ ἀκολουθοῦν-  
τας καὶ λογικῶ ὁδηγῶ παραδέχεσθαι δόγματα ὡς  
πάντως ἀπάτης γιγνομένης τῷ μὴ οὕτω συγκα-  
τατιθεμένῳ τισί . . . τολμηρῶς (δέ) ἀθετοῦντι τὰ  
δόξαντα τοῖς ἀρχαίοις . . . καὶ ἔξομοιοῖ . . .

In dieser Form enthält das Fragment eine Andeutung des Kelsos, daß er in seiner späteren Argumentation mit den »Meinungen der Alten« arbeiten wird. Schon in der Einleitung bereitet er seine Leser darauf vor. Unsere soeben ausgesprochene Behauptung, daß Kelsos seinen Alethes Logos als einen Geschichtsbeweis versteht, erhält eine weitere Stütze. Unter dieser Voraussetzung würde es gut in die Gesamtkonzeption des Verfassers passen, wenn er in den Anfangskapiteln seines Werkes

sofort auf die Gültigkeit des Materials hinweist, das ihm in den »Meinungen der Alten« zur Verfügung steht.

---

Wie weit ist uns der Alethes Logos durch Origenes erhalten? Origenes betont immer wieder, daß seine Kritik nichts ausgelassen habe<sup>29</sup>. Er unterstreicht aber diese ihn rechtfertigende Bemerkung zu stark: hier spricht der Apologet, der sich nicht nachsagen lassen will, daß er nicht in der Lage wäre, die Anschuldigungen des Heiden zu widerlegen und daß er deshalb sie nicht vollständig dargeboten habe<sup>30</sup>. Seine innere Einstellung zur Aufgabe erhellt vielmehr aus der Vorrede, in der er unterstreicht, daß er nur auf Wunsch seines Freundes Ambrosius die Widerlegung des Kelsos übernommen habe<sup>31</sup>. Es kommt ihm sichtlich gelegen, daß er während der Ausarbeitung der ersten Partien feststellen kann, daß er nicht erst mühsam die Hauptpunkte (κεφάλαια) zusammenstellen muß, um dann eine systematische Kontroverse zu entwickeln. Er spart Zeit, wenn er sofort Punkt für Punkt den Alethes Logos widerlegt (proem. 6). Zum Schluß seines Werkes werden die zitierten Fragmente auffallend länger und die Widerlegung immer kürzer. Der vielbeschäftigte Mann strebt dem Ende zu. Aus solchen Beobachtungen heraus muß man die von Origenes behauptete Vollständigkeit mit der gebotenen Skepsis aufnehmen.

Tatsächlich zeigt eine genaue Prüfung, daß Origenes vieles ausgelassen haben muß. Das hat Bader in seiner Einleitung nachgewiesen<sup>32</sup>. Unterzieht man nun die von Bader herange-

---

<sup>29</sup> Contra Celsum I, 28 Koe. I, 79, 31 ff.; II, 46 Koe. I, 168, 21–23; III, 1 Koe. I, 203, 4; IV, 18 Koe. I, 287, 1 ff.; V, 1 Koe. II, 1, 3; VI, 34 Koe. II, 39, 9 f.; VII, 1. Koe. II, 153, 3 ff.

<sup>30</sup> Contra Celsum I, 41 Koe. I, 91, 25 ff.; V, 53 Koe. II, 56, 24 ff.

<sup>31</sup> Prooemium 3 Koe. I, 52, 25 ff.; proem. 4 Koe. I, 54, 1 ff.

<sup>32</sup> Ich ergänze seine Ausführungen nur nach zwei Seiten hin: 1. I, 28 setzt der Satz: »Darnach läßt er die Gestalt eines Juden auftreten, der mit Jesus selbst sich unterhält und ihn, wie er glaubt, zwar in vielen Punkten überführt, . . .« (Z. 1 f.) voraus, daß hier eine besondere Einführung erfolgt ist, in der erzählt wurde, wie der Jude mit Jesus ins Gespräch gekommen ist. Wie man sich das vorzustellen hat, zeigt der Diatribenstil der Zeit z. B. Lukian's Dialoge oder Justin, Dial. c. Tryph.

zogenen Beispiele einer Nachprüfung, dann stellt man fest, daß Origenes vor allem die historischen Stoffe und häufigen Zitate aus dem Alethes Logos fortgelassen hat.

## II, 34

In dem fr. II, 34 wird der von Pentheus gefesselte Dionysos mit Jesus vor Pilatus konfrontiert. Dazu bemerkt Bader (S. 20) richtig: »Der spöttische (παίζων) Vergleich war sicher ausführlicher, um seine Wirkung nicht zu verfehlen«.

## III, 3. 22—34a

fr. III, 3. 22—34a bringt Kelsos eine Reihe von Parallelen aus der griechischen Mythologie und Legende zu der christlichen Überlieferung. Wie die Untersuchungen von Bader (S. 89 A. 4) ergeben haben, hat Kelsos zunächst eine Aufzählung der heidnischen Analoga zur Geschichte Jesu und seiner Auferstehung geboten. Die Liste enthielt die Namen der Dioskuren, Herakles, Asklepios, Apollon, Dionysos, Aristeas von Prokonnesos, ferner den Hyperboreer Abaris, Hermotimos von Klazomenai, der später ohne Namensnennung dargestellt wird, und Kleomedes von Astypaleia. Nach der Aufzählung wird Kelsos in der gleichen Reihenfolge ausführlich und mit Jesus parallelisierend von den Taten der Heroen berichtet haben. Sicherlich werden die biographischen und paradoxographischen Angaben nicht erst mit Aristeas begonnen haben. Die Übersetzung von Koetschau (S. 232) zu III, 26:

»Er (sc. Kelsos) beginnt mit der Geschichte des Aristeas von Prokonnesos . . .«

ist ohne Zweifel falsch, weil das πρῶτον des Satzes von dem vorausgegangenen ἴδωμεν abhängig ist. Es muß vielmehr heißen:

---

oder Minucius Felix' Dialog »Octavius« in den Einleitungen. Ein Gleiches gilt entsprechend für fr. II, 1 und III, 72. 2. III, 72 tritt ein christlicher Lehrer auf, der zu den Griechen spricht. Die Reste der Predigt sind sichtlich aus dem urspr. Gefüge durch Origenes herausgerissen worden. Nur so erklärt sich das völlig unmotiviert γάρ gleich am Anfang der von Kelsos stilisierten Predigt.

»Wir wollen aber auch sehen, was hiernach Kelsos sagt, indem er aus den Legenden<sup>33</sup> die Wunderberichte anführt . . . Und zwar als erstes die Wunderberichte über Aristeas von Prokonnesos. . . .«

Origenes greift von sich aus Aristeas heraus und behandelt ihn als erstes Beispiel.

Auch eine Analyse des Textes ergibt, daß Kelsos über die genannten Wundertäter noch mehr gesagt hat. Schroeder<sup>34</sup> hat darauf hingewiesen, daß in III, 25 Spuren vorliegen, nach denen er auch das delphische Orakel herangezogen hat:

» . . . gegenüber den Menschen, die solches (sc. die Wunderkuren des Asklepios) *und* die Seherkunst des Apollon bestaunen, würde ich geltend machen: wo nun die körperliche Heilkunst eine indifferente Sache und eine Gabe ist, die nicht nur allein guten, sondern auch schlechten Menschen gegeben werden kann, *und* auch die Prophetie des Zukünftigen (ἡ περὶ τῶν μελλόντων πρόγνωσις) etwas Indifferentes darstellt, . . ., dann bringt mir doch Beispiele dafür, wie diejenigen, die heilen *oder* sich auf das Voraussehen verstehen, in keiner Weise schlecht sind, sondern in jeder Beziehung als gut erwiesen werden — nicht weit davon entfernt, als Götter angesehen zu werden. Aber sie werden nicht in der Lage sein, die des Heilens *oder* des Voraussehens Kundigen als gut zu beweisen . . .«

(Koe. I, 221, 2—8)

Mit Recht stellt Schroeder fest, daß es nicht angängig ist, in dem Ausdruck: ἡ περὶ τῶν μελλόντων πρόγνωσις eine ungenaue Paraphrase des Origenes über die Behauptung des Kelsos, daß Asklepios die Zukunft voraussagt (III, 24), zu sehen. Dagegen spricht die im obigen Text klar durchgeführte Unterscheidung zwischen der Heilkunst des Asklepios und der Mantik des Apollon. Kelsos hat also den Gott von Delphi genannt und von seiner Orakeltätigkeit gesprochen. Wir haben somit ein indirektes Kelsosfragment vor uns.

Vor allem zeigt fr. III, 26 in seiner jetzigen Form, daß vor Aristeas selbst auch die anderen Figuren unter dem Gesichtspunkt: »diesen hält auch keiner für einen Gott« (Z. 9 vgl. III, 31. 32) untersucht wurden. Der Kelsostext hebt nämlich mit einem εἴτ' an und schließt mit dem Bemerkten: τοῦτον οὐδεὶς ἔτι

<sup>33</sup> III, 26 Z. 1f.: ἀπὸ ἱστοριῶν vgl. III, 32 Z. 2: τῆς κατ' αὐτὸν ἱστορίας.

<sup>34</sup> Schroeder S. 117. Auch Koetschau in seiner Origenesausgabe wie in der Übers. nimmt hier ein indirektes Kelsosfragment an.

νομίζει θεόν. Danach muß eine ähnliche Schlußfolgerung bereits bei den anderen Beispielen vorangegangen sein.

Endlich gibt Origenes selbst III, 32 zu, daß er von der Darstellung des »Klazomeniers« nur den Schluß des Kelsostextes zitiert (Bader S. 20). Deutlich kann man erkennen, wie Origenes an dem historischen Material des Kelsos kürzt. So haben wir z. B. allen Grund, in der Bemerkung des Origenes zu Kleomedes (III, 33):

περὶ οὗ οἶεται ὁ Κέλσος ὅτι θεοπρόπιόν τι ἐθέσπισεν  
ὥς ἄρα μοῖρα τινὶ δαιμονίᾳ διέπτῃ ἀπὸ τῆς κιβωτοῦ

die Reste des Orakels zu sehen, das sicher von Kelsos ausführlich gebracht, von Origenes aber zusammengestrichen worden ist. Der Wortlaut des Fragmentes ist umstritten. Schroeder nimmt nur: θεοπρόπιον ἐθέσπισεν als kelsianisch, Bader nur den letzten Teil des Fragmentes. Wifstrand hat darauf aufmerksam gemacht, daß er wie ein Hexameterfragment anmutet, und die Vermutung ausgesprochen, daß Kelsos das Orakel in der durch Pausanias VI, 9, 6—8 bekannten Form gebracht hat<sup>35</sup>.

### III, 34b

In der jetzigen Form bringt das Fragment eine Liste nur von Namen (Zamolxis, Mopsos, Amphilochos, Amphiaraios und Trophonios). Auch hier hat Origenes gekürzt. Die zweite Liste ist sichtlich parallel zu der ersten III, 22—33 gedacht. Dort werden die heidnischen Analoga zu dem auferstandenen, hier zu dem gefangenen und gekreuzigten Jesus genannt. Das läßt auf gleiche Durchführung des Themas schließen, indem zu den Namen die einzelnen »Historien« berichtet wurden.

### III, 43

Das Fragment, das sich mit dem Spott der Christen über das Zeusgrab in Kreta beschäftigt, ist auch unvollständig erhalten. Darauf wird man durch einen Satz aus der Widerlegung des Origenes geführt:

<sup>35</sup> Wifstrand, Wahre Lehre S. 25f.; die kürzere Form des Orakels bei Plutarch, Romulus 35E vgl. Chadwick S. 149 A. 7.

## III, 43b

Ὅρα οὖν ὅτι ἐν τούτοις ἀπολογεῖται μὲν περὶ Κρητῶν  
καὶ τοῦ Διὸς καὶ τοῦ τάφου αὐτοῦ, αἰνιττόμενος  
τροπικὰς ὑπονοίας, καθ' ἃς πεπλάσθαι λέγεται ὁ  
περὶ τοῦ Διὸς μῦθος ἡμῶν δὲ κατηγορεῖ . . .

Koe. I, 238, 24ff.

Es ist der Forschung bisher entgangen, daß hier ein indirektes Kelsosfragment vorliegt. Kelsos hat sich nicht damit begnügt, den Christen Unkenntnis über den tieferen Sinn der Verehrung des Zeusgrabes vorzuwerfen, sondern er hat auch positiv etwas über die allegorische Interpretation des Mythos ähnlich wie im Falle des ägyptischen Tierkultes (III, 19) gesagt. Deshalb stellt Origenes in seiner Widerlegung ausdrücklich fest, daß der griechische Dichter Kallimachos eine derartige »Tropologie« nicht gekannt habe (Koe. I, 239, 1).

## IV, 36

Ebenso muß man fr. IV, 36 entnehmen, daß es mit einer Fülle historischen Materials verbunden war. Alles spricht dafür, daß Kelsos weitere Einzelheiten über »die Menschen, die das hohe Alter z. B. der Athener und Ägypter und Arkader und Phryger . . . unter Beweis stellen«, d. h. über die Autochthonen, vortrug. Für die Athener wurde vielleicht die naheliegende Geschichte von Erechtheus angeführt. Schroeder (S. 95) vermutet, Kelsos habe dafür ein Zitat aus Herodot VIII, 44. 55 gebracht.

## IV, 97

Zu fr. IV, 97 hat Bader (S. 21) das Nötige gesagt. Die Stelle ist typisch dafür, wie Origenes mit den Hinweisen des Kelsos auf die griechische Philosophiegeschichte umgegangen ist, indem er sie weithin übergeht.

## V, 20

Vor Labriolle und Bader (S. 21) hatte bereits Völker (S. 13 A. 38) erkannt, daß man auf Grund der origenistischen Notiz: » . . . weil er meint, daß Zenon weiser ist als Jesus« (Koe. II, 22, 19) folgern muß, daß Kelsos den großen Schulführer der Stoa mit Jesus verglichen hat. Ungewiß bleibt nur, in welcher Form

der Vergleich durchgeführt wurde<sup>36</sup>. Etwas weiter kommt man, wenn ein bisher nicht beachtetes indirektes Kelsosfragment berücksichtigt wird, nach dessen Andeutungen Kelsos sich zu einem ganz bestimmten Thema der stoischen Philosophie geäußert hat:

## VI, 73

οἶεται δὲ ὁ τὸν Στωϊκὸν λόγον ἐκτιθέμενος καὶ μὴν (coni. Koetschau Übers. 628 A. 2) προσποιούμενος τὰ περὶ ἀδιαφόρων μεμαθηκέναι . . . Koe. II, 142, 25ff.

Gewöhnlich wird der Satz so verstanden, daß Origenes von sich aus auf Grund der Erwähnung der Stoiker in fr. VI, 71 dem Kelsos auch die stoische Lehre von den *Adiaphora* zudiktirt habe. Darauf ist zu sagen: Kelsos hat in fr. VI, 71 von der stoischen Geistlehre gesprochen. Origenes ist philosophisch hinreichend gebildet, um zu wissen, daß man hiermit nicht die stoische Thematik von den *Adiaphora* zusammenbringen darf. Auf fr. VI, 71 dürfte er daher kaum rekurrieren. Anders liegen die Dinge, wenn Kelsos an einer nicht mit fr. VI, 74 identischen Stelle das Thema angeschnitten hat. Dann kann allerdings Origenes mit formaler Begründung, er beziehe sich nur auf die Worte seines Gegners, solche ungleichmäßigen Themen zusammenbringen. Gleichzeitig kann er Kelsos nach der üblichen Methode der Polemik des Widerspruches in seinen Aussagen überführen. Muß also Kelsos vor fr. VI, 71 über den strittigen Punkt gesprochen haben, dann bleibt nur fr. V, 20 als Einordnungsstelle übrig. Mit anderen Worten: das *tertium comparationis* zwischen Zenon und Jesus hat die Lehre von den *Adiaphora* abgegeben. — Die Beobachtung, daß Kelsos im Kampf gegen das Christentum auch die *Stoa* beschwört, beweist, daß er in seiner Abwehr sich nicht von dem schulphilosophischen Gegensatz des Platonikers zum Stoiker bestimmen läßt.

## VI—VII

Am stärksten hat die Hand des Origenes in die Partien des Alethes Logos eingegriffen, die den Nachweis erbringen sollten,

<sup>36</sup> Bader S. 21 weist darauf hin, daß das stoische Thema vom Kreislauf der Dinge, in dessen Zusammenhang Origenes V, 20 seine Notiz bringt, nicht der Vergleichspunkt gewesen sein kann.

daß das Christentum seine Weisheit dem Griechentum entlehnt hat. Schon Rougier hat gesehen, daß der antithetische Aufbau dieser Teile, in denen »die dauernd gebrauchten Aussprüche« der Christen mit den Worten der griechischen Philosophen verglichen wurden (Koe. II, 68, 27—31), durch Origenes zerstört worden ist<sup>37</sup>. Dabei werden nicht nur die sog. christlichen Gemeinplätze, sondern auch die Zitate aus der heidnischen Philosophie der Kürzung zum Opfer gefallen sein. Bezeichnend ist fr. VI, 50, wo man deutlich sieht, wie Origenes die von Kelsos beigebrachten »nackten Aussprüche« der »Alten« zum Thema der Kosmologie als zu langatmig und auch zu zeitraubend empfindet. Wir dürfen mit vollem Recht annehmen, daß Kelsos ein viel reichhaltigeres Material aus der griechischen Philosophiegeschichte zusammengetragen hatte. Das bestätigt auch die Einzeluntersuchung.

## VI, 3

Das Platonzitat (ep. VII, 341 C/D) wird in der vollständigen Fassung gebracht worden sein, wie Origenes sie später in seiner Widerlegung (Koe. II, 73, 9—14) zitiert. Es ist nicht einzusehen, warum Kelsos das Partizip und Verb: *γεγόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει* ausgelassen haben sollte, in denen doch sein Gedanke der Unableitbarkeit des höchsten Gutes enthalten ist<sup>38</sup>.

## VI, 7—18

Baders (S. 15) Protest gegen Keim's Anschauung (S. 183), daß Origenes in den fr. VI, 7. 8. 17. 18 weithin auf die Wiedergabe der Platonstellen des Kelsos verzichtet habe, besteht nur zum Teil zu Recht. Zumindest sind die Platonzitate des Kelsos in diesen Fragmenten stark gekürzt worden. In VI, 7c haben zum Zitat (ep. VII, 344B) aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Worte: *ἐν εὐμενέσι ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα* gehört. Origenes greift sie in der folgenden Widerlegung (Koe. II, 77, 14) auf, weshalb seine Ausdrucksweise dort etwas gewählt wirkt. Auch fr. VI, 8

<sup>37</sup> Louis Rougier, *Celse* (Paris 1925) S. 244. Schroeder S. 148 hat den Tatbestand erneut betont.

<sup>38</sup> So auch Schroeder S. 149; anders Bader A. 7 z. St.

wird Kelsos die Platonstelle (ep. VII, 341 D) im Wortlaut gebracht haben. Ob er aus anderen Schriftstellern noch mehr angeführt hat, wie Origenes mit seiner Bemerkung: »Darnach sagt er nach anderen Zitaten«<sup>39</sup> andeutet, kann nicht mehr ausgemacht werden.

#### VI, 19b—21b

Vergeblich sucht man in den frr. VI, 19b. 20a. b. 21b nach den Zitaten aus dem Phaidros (VI, 17. 19b). Man findet nur Anklänge und Kernstellen, ist im übrigen aber weithin auf Mutmaßung angewiesen. So hat Keim (S. 84 A. 1) zu den Fragmenten vermutet, daß ein längeres zusammenhängendes Zitat aus Phaidros 26ff. (bes. 247 C—248 A) gebracht wurde. Vielleicht hat Kelsos in fr. VI, 21b Timaios 41 D—42 E oder Phaidros 248 C/E oder beide gemeinsam zitiert. Wenigstens kürzt Origenes auf ein Mindestmaß bzw. gibt nur sinngemäß wieder. An solchen Stellen spricht entlastend für den Christen, daß sein Werk zu umfangreich geworden wäre, hätte er alle Zitate wörtlich gebracht.

#### VI, 22—24

In den frr. VI, 22—24, wo Kelsos die »christliche« Lehre von dem Aufstieg der Seele durch die sieben Himmel als abgeleitete griechische Weisheit darstellt, schaltet Origenes souverän mit seinen Kelsosexzerpten. Er kürzt nicht nur, sondern stellt auch um. Aus dem Einleitungssatz zu fr. VI, 24 geht hervor, daß auf die Darstellung der »Lehre« der Mithrasreligion bei Kelsos die vergleichende Untersuchung ihrer »Mysterien« mit dem Christentum erfolgte. Der »Logos der Perser« wird in fr. VI, 22 behandelt<sup>40</sup>. Zwischen ihm und fr. VI, 24 schiebt sich heute fr. VI, 23a ein, wobei der Hinweis auf die »sieben Himmel« (VI, 23b) im deutlichen Zusammenhang mit der Darstellung dieses

<sup>39</sup> Gegenüber Bader S. 15 muß darauf hingewiesen werden, daß λέξις bei Origenes und Kelsos überwiegend im Sinne von »Zitat« gebraucht wird vgl. fr. VI, 17 Z. 4; VI, 18 Z. 5.

<sup>40</sup> Zum Begriff des Hieros Logos in der Mysteriensprache vgl. Leipoldt-Morenz, Heilige Schriften (Leipzig 1953) S. 17 mit A. 8; A. J. Festugière, Personal Religion among the Greeks (Los Angeles 1954) S. 88.

Themas in den frr. VI, 21a—c steht. Schroeder hat daher folgende Reihenfolge als ursprünglich vorgeschlagen (S. 153):

- VI, 21a—c Der Aufstieg der Seele durch die sieben Himmel.
- VI, 23a Die Torheit der christlichen Anschauungen.
- VI, 23b Ihre Herkunft von den Persern oder Kabiren.
- VI, 22 Die Lehre der Perser.
- VI, 24 Die Mysterien der Perser.

Damit ergibt sich ein fortschreitender Gedankengang; gleichzeitig wirkt die Behauptung des Kelsos (VI, 23b), daß die Christen in ihren Jenseitsvorstellungen von älterer Tradition abhängig sind, wie eine Überschrift zu der ganzen Partie, die sich damit in die Gesamtbeweisführung einfügt. — Wo aber hat Kelsos den Beweis erbracht, daß auch in den samothrakischen Mysterien (Kabirenkult) von den sieben Himmeln gelehrt wurde? Die nicht selbstverständliche These wollte begründet sein. Nun, Origenes wird wieder eine Partie übersprungen haben. Für die musiktheoretischen Erklärungen des »Logos der Perser« gibt er es offen zu: »Mir schien es aber sinnlos zu sein, das Kelsoszitat über diesen Punkt anzuführen« (VI, 22 Z. 22 f.). Dasselbe muß leider auch für fr. VI, 23b angenommen werden.

#### VI, 26

Die Auslassungen VI, 26 (Bader S. 16f.) sind deshalb interessant, weil sie zeigen, daß Origenes auch manche Darstellungen des Kelsos kürzt, wo er sich, wie bei dem Diagramm der Ophiten, als katholischer Christ nicht betroffen fühlt.

#### VII, 31

Bei dem Zitat aus Phaidon 109E (VII, 31) sieht man nicht ein, warum in der vorliegenden Gestalt Kelsos die Schlußworte:  $\kappa\alpha\iota\ \eta\ \omega\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\omega\varsigma\ \gamma\eta$  nicht zitiert, während doch vorher VII, 28 die Sache besprochen worden ist. Die Inkonzinnität dürfte gleichfalls zu Lasten von Origenes gehen.

#### VII, 32

Die »heillose bis zur Unkenntlichkeit« gehende Verstümmelung des fr. VII, 32 hat bereits Völker dargetan<sup>41</sup>. Schroeder hat

<sup>41</sup> Völker S. 73 A. 166, dazu unsere Bemerkungen S. 17.

vermutet, daß hinter den Worten: τῆς μετενσωματώσεως παρακούσαντες τὰ περὶ τῆς ἀναστάσεως φάμεν... (Z. 11f.) längere Ausführungen des Kelsos aus dem Phaidrosmythos (248Cff.: der Seelensturz) oder aus Politeia (X, 617 Eff.: Wahl der Lebenslose durch die Seelen) stehen, die Origenes ausgelassen hat (S. 170). Die Frage wird kaum zu entscheiden sein. Als sicher darf angenommen werden, daß Kelsos auch hier für seine Behauptung Belege erbrachte, die Origenes jedoch seiner Gegenschrift nicht einfügte.

## VIII, 53

Am Anfang seines Werkes (I, 32) sagt Origenes, Kelsos habe Pythagoras, Platon und Empedokles »oft« genannt (Koe. I, 84, 19—21). Tatsächlich haben wir heute nur fr. VIII, 53, in dem Empedokles erwähnt wird. Man darf im Hinblick auf die starken Kürzungen des Origenes folgern, daß auch der griechische Lehrer der Seelenwanderung der Feder des Christen zum Opfer gefallen ist.

Zusammenfassend kann also folgendes Ergebnis festgehalten werden. Wir haben nur einen Beleg dafür, daß die mangelnde Vollständigkeit auf Kelsos selbst zurückzuführen ist. Das geht aus fr. I, 19 hervor, dem man entnehmen kann, daß Kelsos für seine Behauptung der vielen Weltbrände keine Begründung gegeben, sondern sie nur thetisch aufgestellt hat (Z. 8ff.). Das ist dort auch begründet, denn in den einleitenden Partien seines Alethes Logos hatte der Verfasser keinen Anlaß zu einer näheren Begründung. Alle anderen Kürzungen sind aber sonst Origenes zur Last zu legen. Er hat in erster Linie das historische und philosophische Material fortgelassen. Dieser Punkt will für die weitere Beurteilung des Werkes und seines Verfassers beachtet sein. Wir werden mit einer stärkeren Stoffdarbietung aus griechischer Mythologie, antiker Philosophiegeschichte und allgemeiner Religionsgeschichte im Alethes Logos rechnen müssen. Schon rein äußerlich muß das Werk den Eindruck eines Geschichtslesebuches gemacht haben. So versteht man auch den Anwurf des Origenes gegen die πολυμάθεια seines Gegners<sup>42</sup>. Kelsos ist in der schweren Rüstung alter, durch die Geschichte

<sup>42</sup> Contra Celsum VI, 22 Koe. II, 91, 29ff.; dazu unten S. 382.

und religiöse Tradition ehrwürdig gewordener Weisheit gegen die Christen zu Felde gezogen.

Auch die Disposition des Alethes Logos ist durch die Widerlegungsarbeit von Origenes zerstört worden. Er nimmt in seiner Bucheinteilung keine Rücksicht auf seine Vorlage, sondern geht recht willkürlich nach dem Gesichtspunkt vor, daß die einzelnen Bücher von Contra Celsum nicht zu umfangreich werden<sup>43</sup>. Aussagen des Origenes und Andeutungen, die in den Kelsosfragmenten selbst enthalten sind, bieten trotzdem die Möglichkeit, die Einteilung des Alethes Logos zu rekonstruieren<sup>44</sup>. Seit Keim (S. 196 ff.) ist allgemein anerkannt, daß die Schrift des Kelsos aus vier Hauptteilen bestanden hat, denen ein Vorwort vorangestellt war. Nachdem noch Miura-Stange von einer »Planlosigkeit« mit mehrfacher »Planänderung« gesprochen hatte<sup>45</sup>, wies neuerdings Wifstrand nach, daß Kelsos durchaus nach einem durchdachten Plan gearbeitet hat (Wahre Lehre S. 1 ff.). Auch Wifstrand hält an der Vierteilung fest, macht aber darüber hinaus darauf aufmerksam, daß wir in dem Fragment I, 14c mit der Lehre von dem »alten Logos« die Themaangabe für das gesamte Werk zu sehen haben. Dies deckt sich mit dem von uns entdeckten Fragment I, 21b, wonach für Kelsos »alter Logos« und »Alethes Logos« identische Begriffe sind. Danach dürfte die ursprüngliche Gliederung des Alethes Logos wie folgt ausgesehen haben:

I, 1—13	Vorrede
14—27	Die wahre Lehre
	ihre Alter und ihre Verbreitung
	ihre Verfälschung durch Juden und Christen

<sup>43</sup> Contra Celsum IV, 99 Koe. I, 373, 22 ff.; V, 1 Koe. II, 2, 5—7; vgl. VI, 81 Koe. II, 152, 19 ff.

<sup>44</sup> Aus dem Origenestext sind folgende Stellen wichtig: Prooem. 6 Koe. I, 54, 29 ff.; I, 28 Koe. I, 79, 15 ff.; I, 71 Koe. I, 125, 4 ff.; II, 1 Koe. I, 126, 4 ff.; III, 1 Koe. I, 203, 1 ff. Dazu kommen aus dem Kelsostext selbst: fr. V, 41; V, 33; V, 65b; VII, 58 Z. 19 ff.; VIII, 76. Sie sind ausführlich bei Koetschau, Die Gliederung des Alethes Logos des Celsus, in: Jahrb. f. protest. Theol. 18 (1892) S. 604 ff. behandelt.

<sup>45</sup> Anna Miura-Stange, Celsus und Origenes (Gießen 1926) S. 18 f.

- I, 28—II Die Rede des Juden gegen Christus und die Judenchristen.
- III—IV Der Streit zwischen Juden und Christen ist sinnlos,  
entstanden durch den Empörergeist der Christen (III);  
denn kein Gott oder Gottessohn kommt auf die Erde hinab (IV).
- V—VII, 61 Engel (dämonische Wesen) aber kommen. Die Juden verfügen dabei über kein Vorrecht (V, 2—V, 41),  
viel weniger noch die Christen, da sie keinen selbständigen Ursprung haben (V, 33—65 b);  
ihre Lehren sind ebenfalls zum größten Teil unselbständig und entlehnt (VI, 2—VII, 58).
- VII, 62—VIII Widerlegung der christlichen Hauptlehre<sup>46</sup>, nach der der Kultus der Götter (der dämonischen Wesen) abgewiesen wird.

Wifstrand bleibt das Verdienst, die Lösung eines alten Problems der Kelsosforschung dadurch vorangetrieben zu haben, daß er auf die Gesamtkonzeption des Alethes Logos hingewiesen hat. Trotzdem bleiben Einzelfragen offen, besonders nach zwei Richtungen: 1. Wie weit reicht das ursprüngliche Vorwort des Kelsos, und wie sind seine Fragmente anzuordnen? 2. Wie wirkt sich das von Kelsos in seinem Vorwort angegebene Thema des »alten Logos« in seinem Werk aus?

1. Dem Vorwort des Origenes zu Contra Celsum (cap. 6 Koe. I, 54, 29—55, 8) entnehmen wir, daß der Christ von der Stelle an, »wo von Kelsos gegen Jesus ein Jude zum Auftritt kommt«, den ursprünglichen Plan seiner Widerlegung änderte. Er wollte zunächst die »Hauptpunkte« seines Gegners zusammenstellen,

<sup>46</sup> Das ist die fr. V, 65 b versprochene Prüfung des Logos der Christen. Durch Wifstrand ist Koetschus Gliederungsvorschlag (oben A. 44) wie auch seine Einleitungen zur Origenesausgabe und zur Übers. überholt. Die in Klammern oben eingesetzten Bücher von Contra Celsum sind von uns hinzugefügt worden, um die Nachprüfung zu erleichtern.

sie nur mit kurzen Randbemerkungen versehen und dann von sich aus eine zusammenhängende Antwort auf den Alethes Logos schreiben. Das gab er jedoch später auf, um von fr. I, 28 an dem Wortlaut und der Kapitelfolge seiner Vorlage »in enger Anlehnung an den Text« zu folgen. Wir können noch heute die Nahtstelle aufzeigen, wo dieser Wechsel der Arbeitsmethode einsetzt<sup>47</sup>. Es liegt nahe, ihn damit in Zusammenhang zu bringen, daß fr. I, 27 das Vorwort des Kelsos zu Ende war. Das haben bereits Keim und Koetschau ausgesprochen und auch Bader vertritt den gleichen Standpunkt<sup>48</sup>.

Dagegen hat Wifstrand, unter Hinweis auf III, 1, welche Stelle auch Bader für sich beansprucht, sehr bestimmt die Meinung vertreten, daß das Prooemium des Kelsos zu Ende war, ehe die Rede des Juden anfing, also vor fr. I, 27 liegt<sup>49</sup>. Die exegetische Begründung seiner These auf Grund von III, 1 (Koe. I, 203, 1 ff.) läßt sich allerdings nicht halten. Seine Übersetzung: »... und alles was ferner bei ihm (sc. Kelsos) gesagt wird bis zur fingierten Rede des Juden gegen Jesus...« übersieht, daß das fragliche Verb: καταλήγειν εἰς in gleicher Bedeutung auch II, 1 (Koe. I, 126, 2) von Origenes gebraucht wird, um den Abschluß seines 1. Buches anzuzeigen. Hier wie dort ist also nur ausgesprochen, daß das 1. Buch mit der Rede des Juden gegen Jesus sein Ende gefunden hat. Es bleibt dabei, daß für Origenes das Vorwort des Alethes Logos bis zum Auftreten des Juden reichte. Damit braucht die Wifstrandsche These nicht entkräftet zu sein. Sie wird sich aber nicht auf III, 1 stützen kön-

<sup>47</sup> Contra Celsum I, 28 Koe. I, 79, 15—20:

»Weil er aber auch eine Person auftreten läßt, indem ... er einen Juden gegen Jesus einführt ... , so wollen wir nach Kräften auch dies prüfen und nachweisen, daß er auch nicht überall in dem, was gesagt wird, eine Figur geschaffen hat, die einem Juden entspricht. *Hiernach* läßt er einen Juden auftreten, der sich mit Jesus selbst unterhält ...«. Das sah schon Koetschau, Übers. S. IX.

<sup>48</sup> Keim S. 199; Koetschau, Gliederung S. 612; Bader S. 34.

<sup>49</sup> Während Bader S. 34 aus III, 1 folgert: »Bis zu der Rede des gegen Jesus auftretenden Juden reichte also das Prooemium des Alethes Logos«, schließt Wifstrand S. 12 aus derselben Stelle: »Das sind clara verba, und ich weiß nicht, warum man sie mißverstanden hat. Das Prooemium war also zu Ende, ehe die Rede des Juden anfing ...«.

nen, sondern an der zu eruierenden Gesamtkonzeption des Werkes bewähren müssen. Dann könnte sie als Beweis dafür dienen, daß Origenes bewußt oder unbewußt der Themastellung seines Gegners beim ersten Durchsehen wenig Beachtung geschenkt hat, was sich mit unseren Beobachtungen (S. 9 zu I, 14a) decken würde.

Schwieriger noch gestaltet sich der Entscheid der Frage, ob wir auf Grund von prooem. 6 annehmen dürfen, daß Origenes seine »Hauptpunkte« (κεφάλαια) nur dem Vorwort des Kelsos entnommen oder sie aus dem gesamten Werk bei der ersten Lesung herausgeschrieben hat. Letzteres hat unter Aufnahme einer bereits von Kurt Schmidt vertretenen These Schroeder wieder behauptet. Die überwiegende Anzahl der Fragmente aus den jetzigen Anfangspartien sind nach ihm an die Parallelstellen des Hauptwerkes zurück zu versetzen<sup>50</sup>. Den umgekehrten Standpunkt nimmt Bader ein. Er meint, daß prooem. 6 die Theorie über den Haufen wirft, »daß ein Teil der κεφάλαια, die I, 1—27 enthalten sind, von Origenes aus dem ganzen Alethes Logos exzerpiert seien« (S. 34). Bader hat seine Anschauung zudem mit Hilfe von III, 1 zu begründen versucht, und wir konnten seine Interpretation der Stelle gegenüber der Kritik Wifstrands durch ein weiteres Argument erhärten. Auch in diesem Falle glauben wir uns seiner Anschauung aus folgendem Grunde anschließen zu müssen. Origenes gibt als Grund für den Wechsel in der Ausarbeitung an, »daß später die Dinge selbst es uns nahelegten, Zeit zu sparen und es bei der Widerlegung zu belassen, die zu Anfang nach den genannten Gesichtspunkten ausgearbeitet war« (prooem. 6 Koe. I, 55, 3 ff.). Es ist also nicht so, daß nur Zeitgründe ihn bestimmen. Es werden auch sachliche Gründe geltend gemacht. Das nächstliegende ist doch, daß sie in dem Werk des Kelsos selbst liegen. Wenn das Prooemium die »Hauptpunkte« des Kelsos enthielt, dann konnte Origenes es allerdings

<sup>50</sup> Bei der Rückverlegung entsteht eine Tautologie gewisser Fragmentspartien, wobei sie sich wortlautmäßig nicht genau decken. Das Problem lösen Schmidt und Schroeder durch die Annahme einer Rahmenkomposition (Schr. S. XXXXIX). Darnach haben wir faktisch kaum ein Fragment (Schroeder S. XVII läßt höchstens fr. I, 1. 2 gelten) aus dem Prooemium des Alethes Logos erhalten; dieses muß nach analogen Beispielen der zeitgenössischen Literatur gedacht werden.