

Arbeit auch für den eiligeren Leser gut zugänglich. Zu den Qualitäten der Arbeit gehört auch das nuancierte Urteil über den erzielten Befund. Beispielhaft mag dafür stehen, was der Autor über den Einfluß des Römischen Rechts auf die Trennung zwischen Klerus und Laien ausführt. Hier stellt er zunächst fest: „Auch die Zweiteilung der Gemeinde in den Klerus als den führenden und das Gemeindevolk als den geführten Teil ist keine Schöpfung Cyprians“. In diesem Zusammenhang konstatiert er, „daß Cyprian eine allzu große Nähe zur profanen Gesellschaft vermeidet und die kirchliche oder biblische Sprache bevorzugt“, um dann jedoch zu präzisieren: „Doch es finden sich ... genügend Führungspunkte in Termini und Grundsätzen, die an die Trennung zwischen politischen Führungsgruppen und einfachem Volk in der städtischen Gesellschaft erinnern. Sie assoziieren damit im kirchlichen Bereich Grundsätze, Haltungen und Wertungen der profanen städtischen Gesellschaft. In dieser ist eine klare Zweiteilung zwischen Funktionsträgern, d. h. Inhabern hoheitlicher Macht, und dem verwalteten, geführten Volk kennzeichnend. Das Volk kann von sich aus nicht aktiv werden. Sofern es überhaupt an Entscheidungsprozessen beteiligt ist, geschieht dies nur im Zusammenwirken mit den entsprechenden Magistraten.“ Ähnlich wie das staatliche Amt genießt das kirchliche eine hohe Wertschätzung, heißt es weiter. Die biblische Begründung dieser Wertschätzung durch die Identifikation der bestehenden kirchlichen Ämter mit alt- und neustamentlich belegten Funktionen habe freilich zur Folge, daß die Überordnung der Amtsträger gegenüber dem einfachen Gemeindevolk und damit die Trennung zwischen Klerus und Amt noch einmal verschärft wird. Andererseits gilt nach dem Autor jedoch wiederum: „Zur Zeit Cyprians kommt dem Gemeindevolk allerdings insgesamt noch deutlich höheres Gewicht zu als der einfachen städtischen Bevölkerung ... Hier wirkt sich aus, daß die ‚plebs‘ nicht einfachhin als zu verwaltende ‚Masse‘, sondern als Gemeinschaft der Brüder und Schwestern angesehen wird, deren Sorge dem Gemeindeleiter vom Herrn aufgetragen ist, und hierfür weiß sich der Bischof dem Herrn verantwortlich.“ Alles in allem gilt dann aber doch: „Dennoch verschiebt die Übertragung von Ordnungsmustern aus dem städtischen in den kirchlichen Bereich die Gewichte zugunsten des Klerus“ (309). – Ein vierfaches Register (Quellen, Namen, lateinische Begriffe, Sachen) schließt die verdienstvolle, von Prof. Dr. Geelings in Bochum betreute Habilitationsschrift ab.

H.-J. SIEBEN S.J.

DISCORSI DI VERITÀ. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel *Contro Celso* di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su „Origene e la Tradizione Alessandrina“. A cura di L. Perrone (Studia Ephemeridis Augustinianum; 61), Rom: Institutum Patristicum Augustinianum 1998. 281 S., ISBN 88-7961-036-8.

Kommentare zu Werken der Patristik, insbesondere der griechischen, sind noch immer nicht zahlreich. Sehr zu begrüßen ist daher das seit einigen Jahren ins Auge gefaßte Ziel des *Gruppo Italiano di Ricerca su „Origene e la Tradizione Alessandrina“*, einen Kommentar zu Origenes *Contra Celsum* (= CC) zu erstellen (vgl. die Ankündigung in „Adamantius“ 1 [1995] 5f.). Das Werk, das Origenes zwischen 244 und 249 gegen die Angriffe des Mittelplatonikers Kelsos verfaßte, verdient als eine der großen Apologien des Christentums ohne Zweifel eine umfassende Betrachtung. Der vorliegende Bd., Frucht einer Tagung in Pisa vom 28. bis 30. Januar 1997, beleuchtet in zehn Beiträgen (und sechs jeweils beigefügten Stellungnahmen) Fragen und Themen, die im geplanten Kommentar zu berücksichtigen sein werden.

In einem Literaturbericht (*Vingt ans de recherches sur le Contre Celse: état des lieux; 9–28*) stellt *Alain Le Boulluec* Untersuchungen der Jahre 1976 bis 1996 zusammen. Als deren Hauptthemen ermittelt er: die literarische Struktur (gemeint ist wohl vor allem die Struktur von Kelsos' Schrift *Alethes Logos* [=AL], die der Entgegnung des Origenes zugrundeliegt); die Rolle des Judentums (sowie die von Kelsos und Origenes für Aussagen zum Judentum genutzten Quellen); Ausführungen zur Häresiologie; die Kontroverse über Wunder, Dämonologie und Angelologie; Aussagen des Origenes zur religiösen Sprache; die Rolle der nichtchristlichen Religionen bei Origenes; die philosophische Dimension von CC (28). In allen Bereichen sind Meinungsverschiedenheiten und blei-

bende Unsicherheiten festzustellen (so ausdrücklich auch zu Datum, Umständen und Ort der Entstehung des AL; 12).

Für die literarische Gestalt des Werkes CC, mit der *Gilles Dorival* sich befaßt (La forme littéraire du *Contre Celse*; 29–45), lassen sich keine jüdischen oder christlichen Vorbilder feststellen. Auffallend sind dagegen Gemeinsamkeiten mit Galens Schriften *Gegen die Widersprüche Julians zu den Aphorismen des Hippokrates* und *Gegen Lykos* sowie mit Plutarchs *Gegen Kolotes*. Es handelt sich jeweils um eine Apologie für eine oder mehrere konkrete Personen, eine Entgegnung auf Anschuldigungen. Charakteristisch dafür ist die Präposition πρὸς + Akkusativ im Titel. Sie findet sich nicht nur in den drei paganen Werken, sondern auch im ältesten erhaltenen Textzeugen von CC (Papyrus von Tura, vermutlich 7. Jhdt., Auszüge aus CC I und II). Der Titel Κατὰ Κέλσου, der sich durchsetzte, ist, wie Dorival anmerkt, vermutlich nicht der ursprüngliche (40). Vergleichbar sind weiterhin die Elemente des jeweiligen Vorworts, die sukzessive Zitation von Aussagen des Gegners sowie ihre Widerlegung, schließlich der „sygraphische Charakter“ der Schriften. Wie Dorival zeigt, kann σύγγραμμα / συγγραφή eine Schrift bezeichnen, die ein einziges Ziel verfolgt, zur Veröffentlichung bestimmt und rhetorisch ausgestaltet ist (42f.). Wenn Origenes sagt, er habe sein Werk συγγραφικῶς verfassen wollen (CC Prooem. 6), bleibt die Frage, ob er dies im Sinn eines präzisen Terminus technicus versteht. In jedem Fall ist der Vergleich zwischen CC und den genannten paganen Werken aufschlußreich und überzeugend.

Nach *Aldo Magris* (Platonismo e cristianesimo alla luce del *Contro Celso*; 47–77) zeigt CC besonders deutlich eine trotz aller Unterschiede bestehende Homogenität zwischen Christentum und Platonismus der Spätantike: Obwohl Kelsos die Argumente des Origenes kaum hätte nachvollziehen können, sind die beiden Autoren „zwei verschiedene Produkte aus ein und derselben ‚Pasta‘“ mit gemeinsamen „Grundoptionen des Denkens“ (49). Schwerpunktmäßig behandelt Magris die Position des Kelsos innerhalb des mittleren Platonismus (49–69). Zentrale Inhalte seiner instruktiven Darstellung sind: die allgemein mittelplatonische Vorstellung von einem universalen göttlichen Prinzip; die Integrierbarkeit religiöser Tradition ins philosophisch-theologische System (gegen die die monotheistischen Religionen sich sperren); die Transzendenz Gottes und die Hierarchie der Zwischenwesen; der Ursprung des Bösen. Magris sieht in Kelsos insofern einen Vorläufer von Ammonius Sakkas und Plotin, als er bereits die Transzendenz des göttlichen Prinzips gegenüber Sein (οὐσία) und Vernunft (νοῦς) bzw. Vernunftgebrauch (νόησις) vertritt (62f.; vgl. CC VI 64 und VII 45). Die Definition des ersten Prinzips durch den Begriff des „Einen“ findet sich im AL nicht. Dies schließt nicht aus, daß Kelsos sie, wie Magris vermutet, gekannt hat (63). Allerdings ist ihr Fehlen in diesem Fall erklärungsbedürftig – vor allem, wenn man die Definition als typisch für das platonische Milieu von Alexandria ansieht (60) und annimmt, daß Kelsos selbst dort lehrte (51). (Letzteres ist zwar durchaus möglich – ist es aber sicher?) Während sich zu Kelsos' philosophischen Lehren stets Vergleichbares bei anderen Vertretern des mittleren Platonismus finden läßt, stellt seine Kritik am Christentum eine Besonderheit dar. Doch auch und gerade hier zeigt sich nach Magris die Ambivalenz der mittelplatonischen Philosophie, in der Metaphysik mit Aufklärung gepaart ist (71; vgl. 69). Auch Origenes verfallt dieser Ambivalenz, wenn er pagane Traditionen mit einem „rationalistischen Furor“ bekämpft, den er auf biblische Aussagen nicht anwenden würde (73). Die abschließende These des Beitrags, Origenes habe das spezifisch Christliche nicht erfaßt, da die Vorstellung eines leidenden und sterbenden Gottes für ihn ebenso inakzeptabel sei wie für Kelsos, stellt *Claudio Moreschini* in seiner *risposta* in Frage. Diskutieren könnte man auch darüber, ob Kelsos religiöse Traditionen wie die Verehrung des Zeus-Grabes auf Kreta (CC III 43; vgl. dazu III 19) als bloße Torheit betrachtet und nur als Kuriosität erwähnt (so 75).

Nach *Guy G. Stroumsa* (Celsus, Origen and the nature of religion; 81–94) spiegelt CC den Übergang vom römischen zum christlichen Religionsverständnis. Interpretationen, die in dem Werk nur ein Beispiel für den Konflikt zwischen Heidentum und Christentum sehen, bezeichnet Stroumsa zu Recht als unzulässig vereinfachend und irreführend; dies nicht zuletzt auch aus dem Grund, daß sie das Judentum ausklammern, von dem her

Kelsos und Origenes jeweils bestimmen, was die christliche Identität ausmache. Während nach Kelsos' Verständnis Religion dem einzelnen durch seine jeweiligen ethnischen Traditionen vorgegeben ist, verlangt sie nach Origenes persönliches Überzeugtsein, ja Konversion und Änderung der Lebensweise. Die Christen verspielen in den Augen des Kelsos ihre Existenzberechtigung, indem sie die traditionellen Formen jüdischer Religiosität zurückweisen (86). Hier könnte man einem Aspekt noch weiter nachgehen: Auch die Juden haben sich nach Kelsos losgesagt von der Religion des ägyptischen Volkes, dem sie ursprünglich angehört hätten (CC III 5). Dennoch bescheinigt er ihnen, ein eigenes Volk mit eigenen, auch religiösen Gesetzen geworden zu sein (CC V 25) und ihre Tradition zu wahren (ebd. und CC V 41). Insofern haben die Juden sich eine neue Existenzberechtigung erworben. Für die Christen aber trifft auch dies nach Kelsos nicht zu (CC V 33). *Cristiano Grottanelli* regt an, zwei weitere von Stroumsa angeschnittene Themen noch intensiver zu reflektieren: erstens die teils ablehnende, teils sehr interessierte Haltung des Origenes zur jüdischen Schriftauslegung in ihren unterschiedlichen Ausprägungen, zweitens die Hierarchie der Daimones bei Kelsos in ihrem Verhältnis zur Ämterstruktur des Römischen Reichs und zur Engellehre des Origenes.

*Manlio Simonetti* beschreibt die Rolle der Hl. Schrift in Kelsos' Polemik und Origenes' Reaktion (La sacra scrittura nel *Contro Celso*; 97–114). Den jüdischen Schriften wirft Kelsos Mangel an Alter und Originalität vor, zudem Unklarheit und Anthropomorphismen in der Rede von Gott, den christlichen Schriften vor allem Unglaubwürdigkeit in ihren Aussagen über das Leben Jesu. Juden und Christen haben nach Kelsos in ihren heiligen Texten fremde Traditionen übernommen und verfälscht. Auch ihre Schriftinterpretation sei abzulehnen. Gerade durch seine detaillierte Kritik bereitet Kelsos der nicht weniger detailreichen, auf intimer Schriftkenntnis beruhenden Antwort des Origenes den Boden (97; 100; 109). Trotz einzelner Ansätze einer Annäherung – Kelsos betrachtet die Hl. Schrift der Juden analog zu Schriften und Erzählungen anderer antiker Religionen, Origenes stellt sich in CC auch auf pagane Leser ein (100 f.) – bleiben die Zugänge der beiden Autoren zu den biblischen Texten unüberbrückbar verschieden. Deren radikale Ablehnung durch Kelsos beruht letztlich auf seinem Anspruch kultureller Superiorität (100, 114). Origenes dagegen nähert sich der Schrift mit einer *fides quaerens intellectum* (100). Zwischen dem Text der Bibel und den Schriften Platons erkennt er, wie Simonetti feststellt, zwar Kongruenzen in Fragen der *dottrina* (gemeint sind Erkenntnis- und Gotteslehre) und der Moral an, betont aber andererseits die Überlegenheit der Bibel aufgrund größerer Klarheit in ihren Aussagen über Gott und einer breiteren positiven Wirkung (102). Gegenüber der Kritik des Kelsos verteidigt Origenes das Alter der jüdischen Schriften (ebd.) und das Recht des jüdischen Volkes, wie alle anderen Völker seinen eigenen Propheten Glauben zu schenken (106); andererseits wendet er sich auch gegen die jüdische Schriftauslegung (die das Gesetz nicht allegorisch versteht [110, 113] und die Prophezeiungen nicht auf Jesus Christus bezieht [105]); er beansprucht die Superiorität des NT und des geistigen christlichen Schriftsinns (110). Die von Kelsos kritisierte Einfachheit des biblischen Stils rechtfertigt Origenes mit dem Hinweis darauf, daß sie den Wert des Inhalts deutlicher und den Inhalt selbst auch einfachen Menschen verständlicher mache (104; hierzu vgl. auch CC I 18: Mose sei ein „Rhetor von edler Art“, der sowohl auf die Einfachen Rücksicht nimmt als auch den Gebildeten noch Anlaß zum Nachdenken gibt).

*Lucio Troiani* befaßt sich mit der Person des fiktiven Juden, den Kelsos im AL eine zweiteilige Rede gegen Jesus und die (Juden-)Christen halten läßt (Il giudeo di Celso; 115–128). Kelsos reproduziere hier ein gängiges Schema der jüdischen und christlichen Apologetik seiner Zeit (115). In den Worten des „Juden“, der sich speziell an seine zum Christentum konvertierten „Mitbürger“ wendet (CC II 1), sei ein wertvolles Zeugnis für die Rahmenbedingungen der frühen Verkündigung des Glaubens an Jesus als den Herrn zu sehen: Der Text zwingt zu einer Korrektur der apriorischen Annahme, bei der Ausbreitung des christlichen Kerygma hätten sofort die „Heiden“ eine zentrale Rolle gespielt (127). *Adele Monaci Castagno* weist in ihrer *risposta* auf die Schwierigkeiten hin, die Kritik an den Judenchristen durch Kelsos' „Juden“ als Zeugnis für historische Fakten zu lesen (129). Zu Recht unterstreicht sie die Möglichkeit, daß die von Kelsos eingeführte Person für diesen selbst spreche (128) – eine Feststellung, die sich noch näher begründen

läßt: Die Eingrenzung auf Judenchristen kann dadurch motiviert sein, daß es Kelsos darauf ankommt, den Christen (wie den Juden) eine „Abspaltung“ (στάσις) von ihrem Ursprungs-Volk nachzuweisen (CC III 5). Wie er die Juden als abgefallene Ägypter betrachtet, so die Christen als abgefallene Juden. Ein Vorwurf gegen „Heidenchristen“, sie hätten sich von den Traditionen ihrer Völker losgesagt, wäre weniger wirksam und im Mund des fiktiven Juden nicht sehr passend gewesen (er hätte auch diejenigen „Heiden“ getroffen, die sich dem Judentum zuwandten!). Die Bekehrung von Nichtjuden zum Christentum hätte zudem als Argument zugunsten der Christen erscheinen können. Auffällig ist allerdings, daß Kelsos nie auf den zumindest denkbaren Einwand eingeht, nicht alle Christen seien ursprünglich jüdischer Herkunft. Auf Nichtjuden, die jüdische Gebräuche übernehmen, spielt er immerhin einmal an (CC V 41).

*Enrico Norelli* kann in einer sehr kenntnis- und detailreichen Untersuchung (La tradizione sulla nascita di Gesù nell' ἈΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ di Celso; 133–166) die 1941 von M. Lods vertretene These widerlegen, Kelsos habe sich für seine polemischen Ausführungen zu Jesu Geburt (und den ersten Lebensjahren) auf eine zusammenhängende jüdische Quelle gestützt. Kelsos' Aussagen (konkret: Jesus sei niedriger Herkunft und als Sohn des Soldaten Panthera illegitimer Geburt, er habe in Ägypten die Magie kennengelernt, er sei „Zimmermann“ und „Zauberer“ gewesen) sind möglicherweise gar nicht aus jüdischen, sondern aus christlichen Schriften abgeleitet – natürlich aufgrund einer Lektüre mit den Augen der Polemik (164f.). Sicher ist, daß Kelsos für den untersuchten Bereich Mt heranzog; keinen Beleg gibt es hier für den Gebrauch von Lk. Sehr wahrscheinlich ist eine Kenntnis nichtkanonischer Schriften (wenn auch nicht der heute bekannten Apokryphen). *Giuseppe Visonà* unterstreicht im Anschluß an Norelli die besondere Schwierigkeit, Quellen des AL zu ermitteln. Schon Kelsos kann Texte, die er zur Argumentation heranzieht, seinen Absichten entsprechend modifiziert haben; gleiches gilt für die Zitate oder Paraphrasen von Kelsos' Aussagen bei Origenes.

Zentrales Anliegen des Beitrags von *Marco Rizzi* (Problematiche politiche nel dibattito fra Celso e Origene; 171–206) ist es, innerhalb der theologischen Erörterung des Origenes und speziell in CC Ansätze einer politischen Theorie nachzuweisen (172f.). Der angenommene zeitliche Abstand zwischen AL und CC wirkt sich nach Rizzi hier insofern aus, als Kelsos von einer starken ethnisch-kulturellen Differenzierung im Innern des Reiches, von der Existenz einer doppelten – römischen und lokalen – politischen Gemeinschaft (πολιτεία; vgl. 176) sowie von der Möglichkeit eines doppelten Bürgerrechts ausgehe, während Origenes nach Einführung des allgemeinen Reichsbürgerrechts durch Caracalla in einer Phase ideologischer Zentrierung schreibe (173f.). (Dies präzisierend weist *Giovanni Filoramo* in seiner *risposta* darauf hin, daß im 3. Jhdt. nicht nur Zentralisierungstendenzen, sondern auch verstärkte Versuche der Verteidigung von πατριοι νόμοι und lokalen Kulturen zu konstatieren sind; 209.) Nach Rizzi wirft Kelsos den Christen vor, daß sie kein positives Element einer eigenen Identität vorweisen können, die sie mit Recht „neben die anderen πολιτεία des Reiches“ stellen würde (174). Tatsächlich vermißt Kelsos bei ihnen die Existenz der πατριοι νόμοι (CC V 33); auch bezeichnet er die Christen – anders als die Juden (CC V 25) – nie als ein „Volk“ (ἔθνος). Ist es aber Zufall, daß von einem Nebeneinander mehrerer πολιτεία an keiner Stelle explizit die Rede ist? Der Begriff πολιτεία läßt sich in den erhaltenen Kelsos-Fragmenten überhaupt nur an einer einzigen Stelle (CC IV 81) sicher nachweisen (der Hinweis auf die „πολιτεία Jesu“ in CC I 6 ist m. E. Origenes zuzuschreiben). In politischer Hinsicht, so Rizzi weiter, macht Kelsos den Christen konkret zweierlei zum Vorwurf: erstens einen Geist der Spaltung (στάσις), die sich gegen das Gemeinwesen richtet (175; die als Beleg angegebene Stelle, CC VIII 50, enthält kein eindeutiges Zitat aus dem Text des Kelsos; statt dessen könnte man auf die Kelsos-Fragmente in CC III 5 und III 8 verweisen: dort erscheint jeweils die Wendung „gegen das Gemeinwesen Spaltungen betreiben“ – στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν). Der zweite Vorwurf bezieht sich auf die „Gesetzlosigkeit“ der Christen, wobei hier „Gesetz“ nicht mehr als Ausdruck politischer Autonomie verstanden wird, sondern im Sinne des durch Brauch und – vor allem religiöse – Traditionen festgelegten. Weitere Themen des inhaltsreichen Beitrags von Rizzi sind: Kelsos'

Vorstellung von der Verankerung der geschichtlichen Ordnung in der kosmischen (u. a. durch die Daimones der einzelnen Völker; 177f.); die Inkarnation des Logos und die Unterscheidung von sinnlich wahrnehmbarer und intelligibler Wirklichkeit als Parameter von Origenes' „Theologie der Politik“ (180–183); Alter und heilsgeschichtliche Funktion des jüdischen Volkes (185), der christliche Universalismus (durch den der Vorwurf der Abspaltung gegenstandslos wird), die Christen als geistiges, „wahres“ Volk und das Staat-Kirche-Verhältnis nach Origenes (gegenüber der Vorläufigkeit des Staates ist die Kirche irdisches Zeichen und – wenn auch unvollkommene – Antizipation der Gemeinschaft mit Gott, zu der alle Menschen berufen sind; 199). Gegen die These Carl Schmitts, die prägnanten Konzepte der modernen Lehre vom Staat seien alle säkularisierte theologische Konzepte, stellt Rizzi fest, daß an den Anfängen der christlichen Theologie die prägnantesten Inhalte der Ekklesiologie alle eschatologisierte (damit allerdings umgedeutete!) politische Inhalte seien (202). Abschließend wendet er sich – mit Blick auf Eusebius, Ambrosius, Augustinus sowie D. Sternberger, C. Schmitt und J. Taubes – der Frage nach der Wirkung von Origenes' Konzeption von Staat und Kirche zu. Die Abkehr von seinen Vorstellungen, deren Ursache vor allem im Erfolg von Augustinus' *civitates*-Lehre zu sehen sei, war nach Rizzi insofern schädlich, als die kompromißlose Unterschiedenheit zwischen der irdisch-staatlichen Gemeinschaft und der Gemeinschaft mit Gott sowie die Unmöglichkeit, die eine auf die andere zurückzuführen, im Laufe der Geschichte nicht mehr gesehen wurden (204). Nach G. Filoramo wiederum kann das Kirchenverständnis des Origenes außer von seiner eschatologischen Perspektive durchaus auch von der politischen Situation beeinflusst sein (etwa durch die zunehmende Zentralisierung der politischen Macht oder durch römische Verwaltungsstrukturen als Vorbild der kirchlichen diözesanen Verwaltung).

David Satran (*Truth and deception in the Contra Celsum*; 213–222) macht auf die Bedeutung des Begriffs der „Täuschung“ für das Werk aufmerksam. Er stellt eine dreifache Stufung fest: manche Ideen oder Lehren – wie etwa die des Kelsos – stehen nach Origenes noch unterhalb einer Ebene, auf der überhaupt von einer Täuschung gesprochen werden könnte; bei anderen – z. B. denen der Gründer von Philosophenschulen – finden sich „leere Täuschungen“ (vgl. Kol 2, 8); eine heilsame Täuschung schließlich kann (nach Jer 20, 7) von Gott selbst ausgehen (215). Mit dieser Unterscheidung reagiert Origenes, so Satran, nicht nur auf den Vorwurf des Kelsos, die Juden seien durch Moses getäuscht worden, die Christen durch Jesus – sie trage vielmehr auch dazu bei, das Verhältnis der christlichen Lehre zur philosophischen Erkenntnis zu erklären und die Haltung, die gegenüber den „einfacheren Menschen“ in der Kirche geübt werde, verständlich zu machen (221). Gedanken aus stoischer Philosophie, philonischer Exegese und römischem Recht zur Natur der Täuschung können Origenes beeinflusst haben (219). Bezugnehmend auf Satrans Beitrag hebt *Domenico Pazzini* die Grenzen der „pädagogischen Täuschung“ bei Origenes hervor: Wie dieser selbst sagt, bedeutet die Inkarnation keine Täuschung über Gottes Natur, auch wenn der Eindruck entstehen könne, daß Gott selbst sich wandle (CC IV 19). Ergänzend ist festzustellen, daß nach Origenes nicht nur Gott, sondern auch die Christen Urheber einer die Menschen bessernden „heilsamen Täuschung“ sein können (CC II 79).

Lorenzo Perrone (*Proposta per un commento: un' esemplificazione su Contro Celso* I, 9–13; S. 225–256) erläutert und veranschaulicht seine Vorstellungen von einem Kommentar zu CC. Dieser solle sowohl philologische Einzel-Analysen als auch Erörterungen größerer inhaltlicher Zusammenhänge umfassen (232). Die als Beispiel ausgewählte Textpassage, die sich auf den Konflikt zwischen Vernunft und Glaube bezieht und die unterschiedlichen Haltungen von Kelsos und Origenes erkennen läßt, ist ohne Zweifel von grundlegender Bedeutung. Wie schon an diesem eng begrenzten Abschnitt deutlich wird, stehen mögliche Kommentatoren vor besonderen Schwierigkeiten: Der Text ist geprägt von einem Gegenüber zweier unterschiedlicher Positionen, deren Vertreter nicht auf gleicher Ebene stehen (Perrone spricht von einer „unvollkommenen Dialektik“); ein Kommentar ist daher in Gefahr, nicht beiden Positionen in gleicher Weise gerecht zu werden (229). Weitere Probleme: Thematische Einheiten sind schwer abzugrenzen (231). Die eigene Physiognomie des AL wird sich – so Perrone – erst in einem

späten Stadium der Untersuchung des Gesamttextes von CC herausheben lassen (230). Schon Ausdehnung und Motivreichtum von CC bergen für einen Kommentar das Risiko, uferlos zu werden. Die Tatsache, daß auch Origenes und bereits Kelsos sich polemisch-kommentierend auf fremde Texte beziehen, verlangt zudem die Berücksichtigung der unterschiedlichen Perspektiven. Eine gewisse „Ökonomie“ (so Perrone 256) wird tatsächlich notwendig sein.

Der Sammelbd. schließt mit Kurzinformationen zu den Autoren des Bds. und mit Indices zu Bibel- und Origenes-Stellen (darunter subsumiert ist ein eigener Index zu den Kelsos-Fragmenten) sowie zu den zitierten Autoren. Die verschiedenen Beiträge zeigen einmal mehr, wie vielfältig die Fragen sind, die sich an Origenes' *Contra Celsum* und Kelsos' *Alethes Logos* stellen lassen. Zugleich dokumentieren sie in einzelnen Punkten divergierende Positionen der Interpreten. Manche Fragen – z. B. die der Datierung des AL – sollten weiter als offen betrachtet werden. Zweimal haben sich Irrtümer bei Autorennamen eingeschlichen: auf den Seiten 82, 84 ... 96 muß es in der Kopfzeile „G. G. Stroumsa“ heißen, S. 215 Anm. 5 „A. Monaci Castagno“. S. 197 Anm. 103 ist statt „et auditum, et moto manuum“ zu lesen: „et auditu et motu manuum“. Ansonsten ist der Bd. sorgfältig gestaltet. Er gibt bereits einen Vorgeschmack auf den geplanten Kommentar; dem Projekt ist viel Erfolg zu wünschen.

J. ARNOLD

CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons sur l'Écriture*. Tome I (sermons 81–105). Texte critique par G. Morin (CCL), introduction, traduction et notes par Joël Courreau (Sources Chrétiennes; 447). Paris: Les Éditions du Cerf 2000. 455 S., ISBN 2-204-06333-9.

Caesarius von Arles († 542) war der bedeutendste Prediger Galliens seiner Zeit. Er selbst hatte seine *sermones* als Predigtvorlagen konzipiert, und sie fanden als solche eine weite Verbreitung, u. a. bis nach Spanien. Mit der Form ihrer Verbreitung hängt es zusammen, daß im Laufe der Zeit mehr und mehr seiner Predigten anderen Autoren, vor allem Augustinus, zugeschrieben wurden. Und den modernen Editoren gelang es so nur nach und nach, die Sammlung seiner Predigten auf den heutigen Stand von rund 240 Predigten zu bringen. Die in Venedig 1508 zusammen mit anderen Predigten erschienene *editio princeps* enthielt nur 36 Caesarius gehörende Predigten, die Kölner Ausgabe von 1531 und die Basler von 1568 fügten je nur zwei weitere hinzu. Die Editionen von 1577 und 1613 brachten überhaupt keine weiteren Zugänge, erst Baluze erweiterte 1669 die Sammlung nochmals um 13 Predigten. Einen deutlichen Fortschritt erzielte dann der Mauriner Coustant, der 66 Augustinus bisher zugeschriebene *sermones* als Eigentum des Caesarius reklamierte. Den entscheidenden Durchbruch brachte schließlich 1937 Dom Germain Morin mit seiner Ausgabe von 238 Predigten. Sie wurden 1953 als Bd. 103 und 104 im *Corpus Christianorum* wiederveröffentlicht. – Dom Morin hatte die Predigten des Caesarius in fünf Gruppen eingeteilt: 1. *Sermones de diversis seu admonitiones* (1–80), 2. *Sermones de scriptura* (81–186), 3. *Sermones de tempore* (187–213), 4. *Sermones de sanctis* (214–232), 5. *Sermones ad monachos* (233–238). In den „Sources Chrétiennes“ nrr. 175, 213 und 330 erschienen 1971, 1978 und 1986 unter der Überschrift „Sermons au peuple“ die Predigten 1–80 der ersten Gruppe. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen stammen aus der Feder von Marie-José Delage.

Mit dem vorliegenden Bd. erscheint der erste Teil der zweiten Gruppe. Er wurde besorgt von Frère Joël Courreau aus der Abtei Saint-Martin de Ligugé, dem wir auch schon die „*Œuvres monastiques*“ des Caesarius (SC 345 und 398) verdanken. Die in diesem Bd. vorliegenden Predigten beziehen sich ausnahmslos auf alttestamentliche Texte, näherhin aus der Genesis die ss. 81–93, dem Exodus die ss. 94–104 und dem Levitikus der s. 105. Die Auslegungsmethode ist die Allegorese. Was der Prediger von einer wörtlichen Auslegung des AT hält, die nicht von einer geistlich-figurativen begleitet ist, sagt er sehr deutlich in der Einleitung von s. 89: *Cum enim populus Christianus fideliter ad ecclesiam venit, quid ei prodest, quod audit qualiter sancti patriarchae aut uxores acceperint, aut filios procreaverint, nisi quare haec facta sint, aut quid res ipsae figuraverint, spirituali sensu perspexerit?* Er weiß sich in dieser Einschätzung der alttestamentlichen *littera* völlig einig mit den Kirchenvätern, z. B. einem Origenes, der ähnliche provokante Äußerungen von sich gegeben hatte, vgl.: „Wer in der Kirche bei der Lesung die Opfer-