

Mit Platon zur Erkenntnis Gottes?

Der „philosophische Exkurs“ des Siebten Briefs bei Kelsos und Origenes

VON JOHANNES ARNOLD

In seiner gegen Juden und Christen gerichteten Schrift *Alethes Logos* (letztes Drittel des 2. Jh. n. Chr.?) zitiert der Philosoph Kelsos¹ aus dem siebten platonischen Brief zentrale Aussagen des „philosophischen Exkurses“ (341c–344d), um bestimmte (vermeintlich) christliche Äußerungen als Ergebnis eines Missverständnisses und einer Depravation derselben darzustellen. In seinem Werk *Contra Celsum* (circa 245 n. Chr.²) greift Origenes einen Teil der von Kelsos zitierten platonischen Aussagen auf, um zu beweisen, dass sich in den Heiligen Schriften der Juden und Christen Worte finden, die diesen Aussagen ebenbürtig oder sogar überlegen sind. Im vorliegenden Beitrag soll einerseits Kelsos', andererseits Origenes' Verständnis und Gebrauch der Zitate aus dem *Siebten Brief* untersucht, in die Rezeptionsgeschichte des „philosophischen Exkurses“ im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert eingeordnet und mit allgemeinen Entwicklungen platonischer Philosophie dieser Zeit in Beziehung gesetzt werden. Da allerdings die Worte des Kelsos heute nur noch im Rahmen der Widerlegung durch Origenes erhalten sind, dieser sie aber nicht immer vollständig und in ihrer ursprünglichen Reihenfolge wiedergibt, ist zunächst der hier relevante Abschnitt des *Alethes Logos*, soweit möglich, zu rekonstruieren.

1. Rekonstruktionsversuch: Kelsos, *Alethes Logos*, Fragmente V 65b–VI 11³

Kelsos' Zitate aus dem „philosophischen Exkurs“ des *Siebten Briefs* finden sich am Beginn eines Abschnitts des *Alethes Logos*, der in Fragment V 65b

¹ Zur Person und Lehre vgl. I. Männlein-Robert, Kelsos (von Alexandrien?), in: Ch. Riedweg [u. a.] (Hgg.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel 2018, 665–672, 704f. (Lit.). Kelsos wird dem sogenannten Mittleren Platonismus zugeordnet; vgl. H. E. Lona, Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos, Freiburg [u. a.] 2005, 45–49. Zur Diskussion dieses Begriffs vgl. F. Ferrari, Der Begriff ‚Mittelplatonismus‘ und die Forschungsgeschichte, in: Riedweg [u. a.] (Hgg.), *Philosophie*, 547–555, 548. Zur Frage der Entstehungszeit des *Alethes Logos* vgl. zuletzt G. Piscini, *Ἀνέγνων – ἔγνων – κατέγνων. Aspects littéraires de la polémique antichrétienne dans l'Antiquité* (Dissertation, Université de Tours 2018), im Druck; der relevante Textabschnitt wurde vom Autor freundlicherweise vorab zur Verfügung gestellt.

² Nach Eusebius von Cäsarea, *Historia ecclesiastica* (= h. e.) VI 35 und 36,2, entstand *Contra Celsum* (= CC) in der Regierungszeit von Kaiser Philippus Arabs (244–249).

³ Die Nummerierung der Fragmente entspricht der der CC-Kapitel, in denen sie jeweils überliefert sind. Der griechische Text der Kelsos-Fragmente wird, wenn nicht anders angegeben, zitiert nach der Ausgabe Origenes, *Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes* par M. Borret. Band 1–4 (SC 132, 136, 147, 150), Paris 1967–1969. Deutsche Übersetzungen stammen, wenn nicht anders angegeben, vom Verf. dieses Artikels.

ausdrücklich angekündigt wird. In seinen folgenden Ausführungen dürfte Kelsos zunächst aus *Epistula* VII 341c–e, dann aus 342a–344b zitiert und die platonischen Worte⁴ jeweils anschließend kommentiert haben.

1.1 Die Fragmente V 65b–VI 8b

<p>Fr. V 65b [Κέλσος:] [...] αὐτὸν ἐξετάσωμεν τὸν λόγον· πρότερον δὲ ὅσα παρακηκοότες ὑπ’ ἀγνοίας διαφθείρουσιν οὐκ ἐμμελῶς ἐν ἀρχαῖς εὐθὺς ἀπαυθαδιάζόμενοι περὶ ὧν οὐκ ἴσασι, λεκτέον· ἔστιν δὲ τάδε·</p>	<p>Fr. V 65b [Kelsos:] „[...] lasst uns die [sc. christliche] Lehre als solche untersuchen. Zuvor aber muss das zur Sprache kommen, was sie [sc. die Christen], nachdem sie es oberflächlich gehört haben, aus Unkenntnis verderben, indem sie in unangemessener Weise sofort im Bereich der ‚Prinzipien‘⁵ dreist daherreden über Dinge, von denen sie kein Wissen haben. Es sind die folgenden.“</p>
<p>[Fr. VI 1: Vermutlich erst von Origenes hier eingefügt.⁶]</p>	
<p>Fr. VI 3 [Ωριγένης:] Παλαιοὶ τοίνυν ἄνδρες καὶ σοφοὶ δηλοῦτωςαν τοῖς ἐπίστασθαι δυναμένοις, καὶ δὴ καὶ Πλάτων ὁ τοῦ Ἀρίστωνος τὰ περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ διασημαινέτω ἐν τινὶ τῶν ἐπιστολῶν καὶ φασκέτω ,μηδαμῶς εἶναι ,ρήτὸν‘ τὸ πρῶτον ἀγαθόν, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας ἐγγινόμενον καὶ ,ἐξαίφνης οἶον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς ἐν τῇ ψυχῇ· [...]</p>	<p>Fr. VI 3⁷ [Origenes, auf Aussagen des Kelsos und darin enthaltene Zitate aus Ep. VII 341c–d anspielend:] „Was mit dem Ersten Guten zu tun hat, mögen also weise Männer der alten</p>

⁴ Die Frage, ob tatsächlich Platon der Autor des Siebten Briefs bzw. des „philosophischen Exkurses“ war, kann hier ausgeklammert werden. Sie stellte sich keinem der paganen oder christlichen Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts.

⁵ Irreführend ist die Übersetzung „bei ihren [christlichen] Prinzipien“ (FC 50/4, 1001). Unter Platonikern des 2. und 3. Jahrhunderts ist die Lehre von den drei Prinzipien Gott, Materie und Ideen verbreitet; vgl. *H. Dörrie/M. Baltes, Der Platonismus in der Antike*. Band 4: Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome, platonische Physik (im antiken Verständnis) I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 118–123 (Beispiele) und 377–399 (Kommentare). Die Drei-Prinzipien-Lehre wird in dieser Zeit auch Platon zugeschrieben, vgl. z. B. *Apuleius, De Platone et eius dogmate* (= Plat.) I 5, 190 f. (ed. C. Moreschini, Stuttgart 1991, 92, 5–7): „Initia rerum esse tria arbitrat Platō: deum et materiam inabsolutam, informem, nulla specie nec qualitatibus significatione distinctam, rerumque formas, quas ἰδέας idem vocat.“

⁶ Auf fr. V 65b („[...] ἔστιν δὲ τάδε:“) folgten bei Kelsos unmittelbar konkrete Beispiele: so explizit CC V 65 (SC 147: 176, 21–23). Fr. VI 1 enthält kein Beispiel, sondern eine resümierende Aussage (Text siehe Anm. 31). Zu seinem mutmaßlich ursprünglichen Ort siehe unten S. 330 f.

⁷ Die in fr. VI 3 enthaltenen Kelsos-Worte, die Origenes als nächste nach fr. VI 1 paraphra-

	<p>Zeit denen deutlich machen⁸, die zu wissen fähig sind, und insbesondere mag auch Platon, der Sohn des Ariston, dies in einem seiner Briefe darlegen und sagen, das Erste Gute lasse sich ‚in keiner Weise aussprechen‘⁹, sondern es entstehe ‚aufgrund von häufigem Zusammensein‘ [sc. beim philosophischen Lehrgespräch] und ‚plötzlich, wie ein von einem überspringenden Feuer entflammtes Licht, in der Seele. [...]‘¹⁰</p>
<p>οί φρονούντες ὅτι ,ρήτὸν οὐδαμῶς ἔστι τὸ πρῶτον ἀγαθὸν καὶ λέγοντες ὡς ,ἐκ πολλῆς συνουσίας γινομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης οἶον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει¹⁰.</p>	<p>[Manche] denken, dass das Erste Gute ‚sich in keiner Weise aussprechen lässt‘, und sie sagen, dass¹¹ es ‚aufgrund von häufigem Zusammensein um der Sache selbst willen und aufgrund des Zusammenlebens [sc. von Schüler und Lehrer der Philosophie] plötzlich, wie ein von einem überspringenden Feuer entflammtes Licht, in der Seele entsteht und sich nunmehr selbst ernährt‘.“</p>

sieht, schließen insofern sinnvoll an fr. V 65b an, als sie Ausführungen des Siebten Briefs aufgreifen, die vom „ersten Guten“, also von einem der in fr. V 65b angesprochenen platonischen „Prinzipien“ handeln. (Zur Identifikation des Ersten Guten mit Gott siehe unten S. 357.) Die Rede von weisen Männern, „die zu wissen fähig sind“ (fr. VI 3), kontrastiert mit der Kritik an den Christen, die „von Dingen reden, von denen sie kein Wissen haben“ (fr. V 65b). Der Übergang von fr. V 65b zu fr. VI 3 ist nicht im Wortlaut erhalten. Origenes greift hier nur insoweit auf Ausführungen des Alethes Logos zurück, als sie seiner eigenen Argumentation dienen: In CC VI 2 konstatiert er, dass die Jünger Jesu in vielen Völkern Hörer fanden, die sich von ihnen beeinflussen ließen und „in dem Maß, wie ihr freier Wille zur Annahme des Guten (τοῦ καλοῦ) hinneigte, zu weitaus besseren (βελτίους) Menschen wurden“ (Übers. C. Barthold, FC 50/4). Auf der Basis dieser Feststellung wendet er sich anschließend den von Kelsos angeführten griechischen Philosophen zu, die sich über das Erste Gute geäußert haben. Origenes spricht hier, in CC VI 3, zwar weiterhin aus seiner Perspektive, dürfte aber Termini aufgreifen, die schon Kelsos gebrauchte.

⁸ δηλοῦτωσαν (nach dem Text der Philokalie) statt δηλοῦσθωσαν (nach Cod. Vat. graec. 386, so auch Borret u. a.).

⁹ Bei Kelsos erschien die Wendung „ρήτὸν [...] οὐδαμῶς ὡς ἄλλα μαθήματα“ (Ep. VII 341c) möglicherweise ungekürzt (siehe unten Anm. 10 und 49).

¹⁰ Vgl. Ep. VII 341c–d: „ρήτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γινομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἶον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.“

¹¹ Die auf „dass“ (ὡς) folgenden Worte werden gelegentlich nicht Kelsos, sondern Origenes zugeschrieben, der dadurch seine eigene Kenntnis platonischer Texte beweisen wolle (so z. B. M. Fiedrowicz in FC 50/4, 1010 Anm. 154; anders z. B. Lona, Wahre Lehre, 318). Origenes kann aber in CC VI 3 den Text, den er bei Kelsos vorfand, zunächst selektiv, dann vollständig

<p>Fr. VI 6 [Κέλσος:] Εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέα τε ἰκανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥητά, τί κάλλιον ἐπέπρακτο ἂν ἡμῖν ἐν τῷ βίῳ ἢ τοῖς τε ἀνθρώποις μέγα ὄφελος γράψαι καὶ τὴν φύσιν εἰς φῶς τοῖς πᾶσι προαγαγεῖν;</p>	<p>Fr. VI 6¹² [Kelsos, aus Ep. VII 341d zitierend:] „Wenn ich den Eindruck hätte, die Dinge seien in einer im Hinblick auf die große Menge hinreichenden Weise aufzuschreiben und sagbar¹³ – was hätten wir in diesem Leben Schöneres tun können, als sie zu großem Nutzen für die Menschen aufzuschreiben und für alle die Natur ans Licht zu bringen?“</p>
<p>[,Fr. VI 7a und b', fr. VI 7c und d: Vermutlich erst von Origenes hier eingefügt.¹⁴]</p>	
<p>Fr. VI 8a [Ὠριγένης· ...] ἄλλας λέξεις πλατωνικάς, δηλούσας ὅτι ὀλίγοις ἐστὶ γνωστὸν τὸ ἀγαθόν, ἐπεὶ οἱ πολλοὶ μετὰ καταφρονήσεως οὐκ ὀρθῆς, καταφρονήσεως οὐκ ὀρθῆς, ὑψηλῆς καὶ χαύνης ἐλπίδος, πληρωθέντες, ὡς σεμνὰ ἅττα μεμαθηκότερες λέγουσιν ὅτι ἀληθῆ¹⁵.</p>	<p>Fr. VI 8a [Origenes, auf Ep. VII 341e anspielend: Er las bei Kelsos noch] „andere platonische Aussagen, die deutlich machen, dass das Gute ‚wenigen‘ erkennbar ist, weil die große Menge mit ‚einer unangebrachten Verachtung‘, ‚erfüllt von hoher und aufgeblasener Zuversicht, als ob sie etwas Erhabenes gelernt</p>

wiedergegeben haben. (Zu dieser Vorgehensweise vgl. die unterschiedlichen Fassungen von fr. II 1 sowie fr. II 74/75 und fr. VI 10c.)

¹² Nachdem Origenes sich mit dem Inhalt von fr. VI 3 intensiv auseinandergesetzt hat (CC VI 3–5) – siehe unten S. 333 –, zitiert er fr. VI 6, ohne es zu lokalisieren. Da fr. VI 6 aus Worten des Siebten Briefs besteht, die sich dort kurz nach den in fr. VI 3 zitierten finden, liegt die Annahme nahe, dass Kelsos seinen Text fortsetzte, indem er weiter dem Siebten Brief folgte.

¹³ Das Nebeneinander der unterschiedlichen Verbaladjektive *γραπτέα* („was geschrieben werden soll bzw. muss“) und *ῥητά* („was gesagt werden kann bzw. darf“) führt zu Irritationen. Schon ein Korrektor der Ep. VII enthaltenden Handschrift Vat. gr. 1 (olim 796) aus dem 9. oder 10. Jahrhundert war in Versuchung, *ῥητέα* statt *ῥητά* zu lesen (vgl. Platonis Epistulae, herausgegeben von J. Moore-Blunt, Leipzig 1985, VII und 34). Plotin dagegen bezeichnet das Eine als „οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν“ (Enn. VI 9,4). Auch manche Kelsos-Übersetzer verstehen *γραπτέα* im Sinne von *γραπτά* (z. B. FC 50/4, 1015: „diese Inhalte ließen sich in einer für die große Menge geeigneten Form aufschreiben und aussprechen“). Dem steht entgegen, dass Origenes, der in CC VI 6 mehrmals *γραπτέα* neben *ῥητά* wiederholt (SC 147: 192,21.25f.), eindeutige Beispiele für ein Schreib-*Verbot* anführt. So lehre Johannes der Evangelist den Unterschied zwischen *γραπτέα* und οὐ *γραπτέα*, indem er von den sieben Donnern spricht, die ihm „verbieten, ihre Worte zu verschriftlichen“ (CC VI 6 [SC 147: 192,30f.] nach Apk 10,4).

¹⁴ Die vier Kelsos-Aussagen, auf die in CC VI 7 angespielt wird, fügen sich gut in den Argumentationsgang des Origenes ein, nicht aber in den des Kelsos; bei den beiden ersten dürfte es sich zudem eher um Paraphrasen des Origenes als um eigenständige Kelsos-Zitate handeln. Siehe unten S. 337 f.

¹⁵ Vgl. Ep. VII 341e: „Ἄλλ' οὐτε ἀνθρώποις ἠγοῦμαι τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λεγομένην ἀγαθόν, εἰ μὴ τισὶν ὀλίγοις ὁπόσοι δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ συμκράς ἐνδείξεως, τῶν τε δὴ ἄλλων τοὺς μὲν καταφρονήσεως οὐκ ὀρθῆς ἐμπλήσειεν ἂν οὐδαμῆ ἐμμελῶς, τοὺς δὲ ὑψηλῆς καὶ χαύνης ἐλπίδος, ὡς σεμν' ἅττα μεμαθηκότας.“

	hätte, bestimmte Dinge behauptet, als seien sie wahr“. ¹⁶
Fr. VI 8b [Κέλσος:] ταῦτα προειρηκῶς ὁ Πλάτων ὄμως οὐ τερατεύεται οὐδ’ ἀποφράττει τοῦ προσερέσθαι βουλομένου τί ποτε ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται, τὴν γλῶτταν, οὐδ’ αὐτόθεν κελεύει φθάσαντας πιστεῦειν ὅτι τοιοῦδε ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ υἱὸν ἔχει τοιόνδε, καὶ οὗτος κατελθὼν ἔμοι διελέξατο.	Fr. VI 8b ¹⁷ [Kelsos:] „Nachdem Platon dies vorausgeschickt hat, erzählt er dennoch keine Wundergeschichten und stopft dem nicht den Mund, der noch weiter fragen will, was es denn sei, worauf sich sein verheißungsvolles Reden bezieht, und er fordert nicht auf dieser Basis dazu auf, im Voraus zu glauben: Gott ist so und so und hat einen Sohn, der so und so ist, und dieser ist herabgekommen und hat sich mit mir unterredet.“

1.2 Die Fragmente VI 9–11 inklusive VI 7c und 7d

Fr. VI 9 [Κέλσος:] Ἔτι δὲ μακρότερα περὶ αὐτῶν ἐν νῶ μοι γέγονεν εἰπεῖν· τάχα γὰρ ἂν ὧν πέρι λέγω σαφέστερον ἂν εἶη τι λεχθέντων αὐτῶν· ἔστι γὰρ τις λόγος ἀληθῆς, ἐναντίος τῷ τολμήσαντι γράφειν τῶν τοιούτων <καὶ> ὅτι οὖν πολλὰ κίς μὲν ὑπ’ ἐμοῦ καὶ πρότερον λεχθεῖς, ἔοικε δ’ οὖν εἶναι καὶ νῦν λεκτέος. Ἔστι τῶν ὄντων ἐκάστω, δι’ ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίνεσθαι, τρία, τέταρτον δὲ αὐτῆ, πέμπτον δὲ αὐτὸ τιθεῖναι δεῖ, ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν. ἐν μὲν ὄνομα, δεῦτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τὸ τέταρτον δὲ ἐπιστήμη. ¹⁸	Fr. VI 9 ¹⁸ [Kelsos, aus Ep. VII 342a–b zitierend:] „Noch Weiteres darüber zu sagen, ist mir in den Sinn gekommen: Vielleicht wird ja etwas von dem, worüber ich spreche, deutlicher, wenn ich es gesagt habe. Es gibt nämlich eine gewisse wahre Lehre, die dem, der es wagt, irgendetwas von dem, was so beschaffen ist, aufzuschreiben, entgegensteht. Sie ist von mir zwar schon früher oft zur Sprache gebracht worden. Es scheint aber nun, dass sie auch jetzt zur Sprache kommen muss: Es gibt für jedes Seiende drei, durch die das Wissen zustande kommen muss; das vierte
---	---

¹⁶ Hier wird auf Aussagen aus Ep. VII 341e angespielt, die dort nach nur einem weiteren Satz auf die in fr. VI 6 zitierten aus 341d folgen. Im Alethes Logos setzte sich das Zitat aus dem Siebten Brief nach fr. VI 6 möglicherweise einfach fort.

¹⁷ Fr. VI 8b erschien laut Origenes „nach“ (μετά) fr. VI 8a, was hier vermutlich „gleich danach“ bedeutet: Auf die ursprünglich wohl nahezu lückenlosen Zitate aus Ep. VII 341c–e (fr. VI 3–8a) folgt ab fr. VI 8b Kelsos’ Kommentar. (Zur gleichen Struktur in fr. VI 9–11 siehe unten.)

¹⁸ Origenes gibt keinen Hinweis auf den ursprünglichen Ort von fr. VI 9. Da aber das in

	ist das Wissen selbst. Und als fünftes muss man eben das ansetzen, was also erkennbar und wahrhaft seiend ist. Das erste ist der Name, das zweite die Definition, das dritte das Bild, das vierte aber das Wissen.“ ¹⁹
Fr. VI 7d [Ὠριγένης:] Ἐὐμενεῖς ὄν, ἔλεγχοί παρ’ ἡμῖν εἰσι μάλλον [...].	Fr. VI 7d [Origenes, auf Ep. VII 344b anspielend:] „Wohlwollende Widerlegungen/Überprüfungen“ also gibt es eher bei uns [...].“ ²⁰
Fr. VI 7c [Ὠριγένης:] καὶ ἄλλην λέξιν ἐκτίθεται Πλάτωνος δι’ ὧν φησιν ἐρωτήσεσι καὶ ἀποκρίσεσι χρωμένων ἐλλάμπειν φρόνησιν τοῖς κατ’ αὐτὸν φιλοσοφοῦσι.	Fr. VI 7c [Origenes, auf Ep. VII 344b anspielend:] „Er [sc. Kelsos] zitiert auch eine andere Aussage Platons, indem er sagt, dass denen, die nach seiner [sc. Platons] Art philosophieren, durch Anwendung von Fragen und Antworten Einsicht aufleuchte.“ ²¹

diesem Fragment angeführte Zitat aus Ep. VII 342a–b unmittelbar an die in fr. VI 8a zitierten und in fr. VI 8b kommentierten Worte aus Ep. VII 341e anschließt, ist anzunehmen, dass fr. VI 9 hier folgte. Auch die Gesamtstruktur der Fragmente V 65b–VI 10c (siehe unten S. 328–330) spricht dafür, dass Kelsos nach seinem Kommentar (fr. VI 8b) weiter aus Ep. VII zitierte.

¹⁹ Das im Siebten Brief anschließend (342b–d und 343a) angeführte Beispiel für ein wirklich Seiendes, das anhand von Name, Definition und Abbild nur annähernd erkannt wird, nämlich der Kreis, wird von Origenes nicht erwähnt. Ob sich bei Kelsos ein Hinweis darauf fand, muss offenbleiben.

²⁰ Origenes sagt nicht, dass auch Kelsos die „wohlwollenden Widerlegungen/Überprüfungen“ (εὐμενεῖς ἔλεγχοι) aus Ep. VII 344b erwähnte. Vgl. aber die auf zuvor zitierte Aussagen aus Ep. VII zurückschauende Feststellung in fr. VI 10a, Platon habe durch seine Worte über das „Unaussprechliche“ nicht den Eindruck vermitteln wollen, er weiche aus „in das Unwiderlegbare/Unüberprüfbare“ (εἰς ἀνεξέλεγκτον). Wenn Kelsos die εὐμενεῖς ἔλεγχοι zitiert und – wie in fr. VI 3, 6, 8a – die Reihenfolge der aus Ep. VII übernommenen Worte respektiert hat, fand sich fr. VI 7d im Alethes Logos vor fr. VI 7c.

²¹ Gründe für die vorgeschlagene Einordnung von fr. VI 7c: a) die ursprüngliche Reihenfolge der zitierten Worte aus Ep. VII; b) die Vermutung, dass Kelsos, wieder wie in fr. VI 3, 6 und 8a, zunächst (in fr. VI 9, 7d und 7c) mehrere Sätze aus Ep. VII zitiert, um sie anschließend (ab fr. VI 10a) insgesamt zu kommentieren; c) die Tatsache, dass Origenes in CC VI 10 (SC 147: 202,32f.) in Anspielung auf Ep. VII 344b darauf hinweist, auch die Christen träten an aufnahmefähige Personen „in argumentativer Weise ‚durch Fragen und Antworten‘ (δι’ ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων)“ heran – eine Formulierung, die sich gerade dann anbot, wenn Kelsos kurz zuvor dieselben Worte zitiert hat.

<p>Fr. VI 10a [Κέλσος:] ὄραξ ὅπως Πλάτων, καίτοι διαβεβαιωσάμενος ὅτι ῥητὸν οὐκ ἔστιν, ὅμως, ἵνα μὴ εἰς ἀνεξέλεγκτον ἀναχωρεῖν δόξῃ, λογισμὸν ὑπέχει ταύτης τῆς ἀπορίας· εἴη γὰρ ἂν τυχὸν ῥητὸν καὶ τὸ μηδὲν.</p>	<p>Fr. VI 10a [Kelsos:] „Du siehst, wie Platon, obwohl er versichert hat, dass es nicht ‚sagbar‘ ist, dennoch, damit es nicht so scheint, als zöge er sich auf etwas zurück, das nicht zu überprüfen ist, eine Begründung dieser Aporie bietet. Denn ‚sagbar‘ mag vielleicht sogar das Nichts sein.“²²</p>
<p>Fr. VI 10b [Κέλσος:] ὁ Πλάτων οὐκ ἀλαζονεύεται καὶ ψεύδεται φάσκων αὐτὸς καινὸν τι εὐρίσκειν ἢ ἀπ’ οὐρανοῦ παρὼν ἀγγέλλειν, ἀλλ’ ὀπόθεν ἐστὶ ταῦθ’ ὁμολογεῖ.</p>	<p>Fr. VI 10b²³ [Kelsos:] „Platon prahlt nicht und lügt nicht, indem er behauptet, er selbst finde etwas Neues oder verkünde es, nachdem er vom Himmel gekommen sei, sondern gibt offen an, woher diese Dinge stammen.“</p>
<p>Fr. VI 10c [Ὠριγένης:] Οὐ πρὸς πάντα οὖν τὸν προσιόντα φαμὲν ὅτι πρῶτον πιστευσον [...] ὃν εἰσηγοῦμαί σοι τοῦτον εἶναι υἱὸν θεοῦ, κἂν ἦ δεδεδεμένος ἀτιμότατα ἢ κεκολασμένος αἰσχίστα, κἂν χθὲς καὶ πρόην ἐν τοῖς πάντων ὀφθαλμοῖς ἐπονειδιστότατα κεκαλινημένος, οὐδέ φαμεν· Ταύτη καὶ μᾶλλον πιστευσον.</p>	<p>Fr. VI 10c²⁴ [Origenes zu Vorwürfen des Kelsos:] „Wir sagen nicht zu jedem, der zu uns kommt: ‚Zuerst glaube [...], dass der, den ich dir vorstelle, Gottes Sohn ist, auch wenn er auf entehrendste Weise gebunden oder auf schändlichste Weise bestraft worden ist und auch wenn er sich gestern und vorgestern vor aller Augen in höchst tadelnswerter Weise herumgetrieben hat.‘ Wir sagen auch nicht: ‚Aus diesem Grund glaube sogar noch mehr.“</p>

²² Auch fr. VI 10a erscheint bei Origenes ohne Ortsangabe. Der hier erfolgende Rückblick (ὄραξ) ist allerdings erst nach der Kenntnisnahme der erwähnten platonischen Begründung der Aporie möglich. Diese findet sich in Ep. VII 342c–344d. Also dürfte fr. VI 10a nach fr. VI 7d und 7c einzuordnen sein, in denen aus 344b zitiert wird. Wenn der Leser des Alethes Logos laut fr. VI 10a anhand von Kelsos’ Zitaten aus Ep. VII „sehen“ konnte, „wie Platon eine Begründung dieser Aporie bietet“, sind diese Zitate in CC offenbar nur unvollständig überliefert.

²³ Fr. VI 10b wird zwar von Origenes nicht genauer lokalisiert, schließt aber insofern sinnvoll an fr. VI 10a an, als Platons Vorgehen hier weiter kommentiert wird.

²⁴ Wieder fehlt eine Ortsangabe. Dass fr. VI 10c schon im Alethes Logos auf fr. VI 10b folgte, erscheint aber vom inhaltlichen Zusammenhang her möglich.

<p>Fr. VI 11 [Κέλσος:] ἐὰν οἶδε μὲν [...] εἰσηγῶνται τόνδε, ἄλλοι δὲ ἄλλον, κοινὸν δὲ πάντων ἢ καὶ πρόχειρον· πιστεύσον, εἰ σωθῆναι θέλεις ἢ ἄπιθι· τί ποιήσουσιν οἱ ἀληθῶς σφῆζεσθαι θέλοντες; Ἡ κύβους ἀναρρίψαντες μαντεύονται, ποῖ τράπωνται καὶ τίσι προσθῶνται;</p>	<p>Fr. VI 11²⁵ [Kelsos:] „Wenn die einen [sc. unter den Christen] diesen [sc. als Gottes Sohn] präsentieren, andere aber einen anderen, und allen [die Aufforderung] gemeinsam ist und auf der Zunge liegt: ‚Glaube, wenn du gerettet werden willst, oder mach dich fort!‘, was werden dann die tun, die wahrhaftig gerettet werden wollen? Werden sie sich etwa durch das Werfen von Würfeln weissagen lassen, wohin sie sich wenden und welchen [Personen] sie sich anschließen sollen?“</p>
---	---

Mit Fragment VI 11 endet der hier unternommene Rekonstruktionsversuch, da sich in *Contra Celsum* außer den oben angeführten Kelsos-Fragmenten keine weiteren finden, die dem vorliegenden Abschnitt sinnvoll zugeordnet werden könnten.²⁶ Die vorgeschlagene Reihenfolge der Fragmente V 65b und VI 3–11 wird gestützt durch Parallelen in Terminologie und Inhalt der beiden hier erkennbaren Unterabschnitte, die auf eine Zweiteilung der Argumentation im „philosophischen Exkurs“ des *Siebten Briefs* zurückgeht.²⁷ Kelsos zitiert zunächst aus dem ersten, dann aus dem zweiten Teil, um das Zitierte jeweils anschließend zu kommentieren:

Fr. V 65b–VI 8b	Fr. VI 9–11 inklusive fr. VI 7c und d
<p>Einleitung</p>	<p>Einleitung</p>
<p>Fr. V 65b Kelsos: „Was die Christen [sc. im Bereich philosophischer Aussagen] verderben, muss zunächst zur <i>Sprache kommen</i> (λεκτέον).“</p>	<p>Fr. VI 9 Ep. VII 342a: „Es scheint, dass die ‚wahre Lehre‘ jetzt zur <i>Sprache kommen muss</i> (λεκτέος).“</p>

²⁵ Origenes gibt an, dass fr. VI 11 bei Kelsos „nach“ (μετά) fr. VI 10c erschien, nicht aber, ob es unmittelbar folgte. Dass die beiden Fragmente im Alethes Logos zumindest aufeinander bezogen waren, lassen terminologische Entsprechungen erkennen; vgl. fr. VI 10c: „τὸν προσιόντα [...] πιστεύσον [...] εἰσηγοῦμαι [...] μᾶλλον πιστεύσον“ und fr. VI 11: „εἰσηγῶνται [...] πιστεύσον [...] ἄπιθι“.

²⁶ In CC VI 12 (SC 147: 206,1) wendet Origenes sich „einem anderen Vorwurf“ des Kelsos gegen die Christen zu. Zwar werden hier und im Folgenden von Kelsos weitere Platon-Zitate herangezogen. Allerdings stammen sie ausnahmslos aus anderen Schriften als Ep. VII (fr. VI 12: Apologia 20d; fr. VI 15: Leges 715e–716a; fr. VI 16: Leges 743a; fr. VII 58: Crito 49b–e).

²⁷ Deren zweiter Teil beginnt mit den Worten „Noch Weiteres (μακρότερα) darüber zu sagen, ist mir in den Sinn gekommen“ (Ep. VII 342a, zitiert in fr. VI 9).

<p>Platon (nach Kelsos) zur Erkennbarkeit des Ersten Guten</p>	<p>Platon zur Erkennbarkeit jedes wahrhaft Seienden</p>
<p>Fr. VI 3 Kelsos (nach Origenes): „Denen, die zu wissen (ἐπίστασθαι) fähig sind, verdeutlichen die Weisen der alten Zeit das, was mit dem Ersten Guten zu tun hat.“</p>	<p>Fr. VI 9 Ep. VII 342a: „Es gibt für jedes Seiende drei, durch die <i>das Wissen</i> (ἐπιστήμη) zustande kommen muss.“</p>
<p>Fr. VI 6 Ep. VII 341d: „Wenn ich den Eindruck hätte, die Dinge seien in einer im Hinblick auf die große Menge hinreichenden Weise <i>aufzuschreiben</i> (γραπτέα) [...], was hätten wir in diesem Leben Schöneres tun können, als sie [...] <i>aufzuschreiben</i> (γράψαι) [...]?“</p>	<p>Fr. VI 9 Ep. VII 342a: „Es gibt nämlich eine gewisse wahre Lehre, die dem, der es wagt, irgendetwas von dem, was so beschaffen ist, <i>aufzuschreiben</i> (γράφειν), entgegensteht.“</p>
<p>Fr. VI 8a Kelsos nach Ep. VII 341e (paraphrasiert von Origenes): „Das Gute ist nur ‚wenigen‘ <i>erkennbar</i> (γνωστόν), weil die große Menge mit einer ‚unangebrachten Verachtung‘ [...] bestimmte Dinge <i>behauptet, als seien sie wahr</i> (λέγουσι ὡς ἀληθῆ).“</p>	<p>Fr. VI 9 Ep. VII 342a: Wie die „<i>wahre Lehre</i>“ (ἀληθῆς λόγος) besagt, muss man „als fünftes eben das ansetzen, was also <i>erkennbar</i> (γνωστόν) und <i>wahrhaft</i> (ἀληθῶς) seiend ist“.</p>
<p>Kommentar des Kelsos: Vergleich platonischer und „christlicher“ Aussagen</p>	<p>Kommentar des Kelsos: Vergleich platonischer und „christlicher“ Aussagen</p>
<p>Fr. VI 8b „Nachdem Platon dies vorausgeschickt hat, erzählt er <i>dennoch</i> (ὅμως) keine Wundergeschichten und stopft dem nicht den Mund, der noch weiter fragen will, was es denn sei, worauf sich sein verheißungsvolles Reden bezieht, und er fordert nicht auf dieser Basis dazu auf, <i>im Voraus zu glauben</i> (φθάσαντες πιστεύειν): <i>Gott</i> (ὁ θεός) ist so und so und hat einen <i>Sohn</i> (υἰόν), der so und so ist, und dieser ist</p>	<p>Fr. VI 10a „Du siehst, wie Platon, obwohl er versichert hat, dass es nicht ‚sagbar‘ ist, <i>dennoch</i> (ὅμως) [...] eine Begründung dieser Aporie bietet.“</p> <p>Fr. VI 10b „Platon prahlt nicht und lügt nicht, indem er behauptet, er [...] verkünde Neues, nachdem er <i>vom Himmel gekommen</i> sei (ἀπ’ οὐρανοῦ παρών) [...].“</p>

herabgekommen (κατελθὼν) und hat sich mit mir unterredet.“	Fr. VI 10c [Nach Kelsos sagen die Christen:] „Glaube zuerst (πρῶτον πιστεύσον), dass der, den ich dir vorstelle, Sohn Gottes (υἰὸν θεοῦ) ist.“
--	--

In diese Parallelstruktur fügen sich alle diejenigen erhaltenen Kelsos-Fragmente ein, die einen Bezug zum „philosophischen Exkurs“ des *Siebten Briefs* haben und keinen Anlass zu der Vermutung geben, von Origenes verschoben worden zu sein: V 65b, VI 3, VI 6, VI 8a und b, VI 9, VI 10a–c. Die innerhalb dieser Fragmente zitierten Worte aus dem *Siebten Brief* erscheinen in derselben Reihenfolge wie in diesem selbst. Dies lässt vermuten, dass dasselbe auch für die Zitate aus *Epistula* VII 344b gilt, dass die Fragmente VI 7c und d also entsprechend einzuordnen sind.²⁸ Weitere Indizien für diese Annahme werden sich aus der folgenden Analyse von Origenes’ Kommentar ergeben.

2. Die Kommentare des Origenes und des Kelsos

2.1 Zur Argumentation des Origenes und seinen Eingriffen in den Text des Kelsos

In welcher Weise Platon von Kelsos rezipiert wird, lässt sich heute nur noch aus Origenes’ Widerlegung des *Alethes Logos* erschließen, das heißt unter Berücksichtigung der Argumentationsziele des Theologen. Daher soll zunächst untersucht werden, wie dieser die Zitate aus dem siebten platonischen Brief, die er im Werk des Kelsos vorfand, interpretiert und womöglich seinen eigenen Zwecken nutzbar macht.

Dadurch, dass Origenes von seinem Mäzen und Auftraggeber Ambrosius verpflichtet worden ist, jeden Einwand des Kelsos gegen die Christen zu widerlegen,²⁹ sind ihm einerseits Themen vorgegeben, auf die er einzugehen hat. Andererseits nimmt Origenes sich die Freiheit, eigene Akzente zu setzen und sogar Passagen des Kelsos-Texts innerhalb seiner Widerlegung umzustellen, wenn es für seine eigene Argumentation von Nutzen ist. Schon das zweite im vorliegenden Kontext von Origenes zitierte Kelsos-Fragment (VI 1) dürfte ursprünglich einen anderen Ort gehabt haben. Während der Leser auf die in Fragment V 65b angekündigten Beispiele für christliche Missverständnisse und Depravationen philosophischer Aussagen wartet, spielt Origenes nach

²⁸ Hatte fr. VI 7c seinen ursprünglichen Ort zwischen fr. VI 9 und fr. VI 10a, ergeben sich zusätzliche Parallelen zwischen beiden Unterabschnitten. Die platonische Aussage, dass „durch den Gebrauch von Fragen (ἑρωτήσῃ) und Antworten Einsicht aufleuchtet (ἐξέλαμψε)“ (Ep. VII 344b, zitiert in fr. VI 7c), korrespondiert in ihrer Lichtmetaphorik mit den in fr. VI 3 zitierten Worten aus Ep. VII 341d („wie ein von einem überspringenden Feuer entflammtes Licht“). Die Erwähnung der „Fragen und Antworten“ erinnert zudem an Kelsos’ Feststellung in fr. VI 8b, Platon stopfe dem nicht den Mund, der „noch weiter fragen“ (προσπρέσθαι) will.

²⁹ Vgl. z. B. CC Pr. 3 (SC 132: 68,4–8); II 20 (SC 132: 446,11f.); III 1 (SC 136: 14,3–5).

dieser Ankündigung zunächst zweimal auf eine Aussage des Kelsos an, die kein Beispiel, sondern eine zusammenfassende Feststellung enthält: Kelsos „hätte gern“, dass das, was ihm im Bereich der vermeintlich christlichen Aussagen „gut“ erscheine, „bei denen, die Philosophie treiben, noch besser und deutlicher gesagt worden sei“³⁰. Es sei nach seiner Behauptung „bei den Griechen besser gesagt und ohne hoch hinaus zu wollen und (ohne) ein Reden, das so ist, als stamme es von Gott oder einem Sohn Gottes“³¹.

Die Frage nach dem ursprünglichen Ort der Kelsos-Aussage, auf die Origenes sich hier bezieht, ist nicht geklärt. Anders als bisher angenommen,³² ist dieser Ort meines Erachtens im Umfeld von Fragment VII 58 zu suchen, das heißt am Ende des gesamten Abschnitts, den Kelsos dem Vergleich zwischen philosophischen und (ähnlichen) christlichen Aussagen widmet.³³ Dass Origenes die zitierte Aussage kurz nach dem Text von Fragment VII 58 vor Augen hatte, ist insofern wahrscheinlich, als er nach der Wiedergabe dieses Fragments zunächst nicht dessen Inhalt – das Verbot, Unrecht durch Unrecht zu erwidern – diskutiert, sondern, mit ähnlicher Terminologie wie in *Contra Celsum* V 65 und VI 1, nochmals die Meinung des Kelsos aufgreift, gemeinsame oder zumindest vergleichbare Überzeugungen beider Seiten seien „bei den Griechen besser ausgedrückt“ als bei den Christen.³⁴ Fand diese Aussage sich bei Kelsos ursprünglich erst nach Fragment VII 58, am Ende des Abschnitts, mit dessen Untersuchung Origenes in *Contra Celsum* V 65 und VI 1 beginnt, so versuchte der Theologe, die Wirkung der auf Fragment V 65b folgenden Beispiele des Kelsos – also auch der Zitate aus dem *Siebten Brief* – zu entkräften, indem er dessen Schlussfolgerung

³⁰ CC V 65 (SC 147: 176,23–25): „βουλόμενος τὰ κατὰ τῶν νομιζομένων Κέλσω παρὰ Χριστιανοῖς λέγεσθαι καὶ βέλτιον καὶ τρανότερον εἰρηθεῖν παρὰ τοῖς φιλοσοφοῦσιν.“

³¹ CC VI 1 (SC 147: 178,6–8) = fr. VI 1: „φάσκων βέλτιον αὐτὰ παρ’ Ἑλλήσιν εἰρηθεῖν καὶ χωρὶς ἀνατάσεως καὶ ἀπαγγελίας [nach Codices der Philokalie; statt ἐπαγγελίας nach Vat. graec. 386] τῆς ὡς ἀπὸ θεοῦ ἢ υἱοῦ θεοῦ.“

³² O. Glöckner fügt fr. VI 1 in seiner Edition (Celsi ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, Bonn 1924, 51,4–6) zwischen den Fragmenten VI 49 und 50 (zur Einfalt der Schriften des Mose und der Propheten) ein, ohne dies hinreichend zu begründen (so schon H. O. Schröder, *Der Alethes Logos des Celsus*. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Texts und Kommentar [Habilitationsschrift, Gießen 1938, masch.], 143; R. Bader, *Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos*, Stuttgart/Berlin 1940, 141 Anm. 4 zu fr. V 65, und ebd. 166 Anm. 1 zu fr. VI 50). Die meisten Herausgeber belassen fr. VI 1 an dem Platz, den es in CC einnimmt, zwischen fr. V 65b und fr. VI 3, was zur Annahme von Textlücken zwingt (vgl. *Lona*, *Wahre Lehre*, 316).

³³ Behandelt werden Aussagen zur Gotteserkenntnis (fr. V 65b, VI 3, 6, 8a und b, 9, 10 a–c und 11), zu menschlicher und göttlicher Weisheit (fr. VI 12), zur Demut (fr. VI 15), zum Reichtum (fr. VI 16), zum Verzicht auf Vergeltung von Unrecht durch Unrecht (fr. VII 58). Der erhebliche Abstand zwischen fr. VI 16 und fr. VII 58 in CC geht auf den Einschub zahlreicher ursprünglich erst nach fr. VII 58 erscheinender Kelsos-Aussagen zurück, den Origenes zugunsten seiner eigenen Argumentation vornahm (vgl. J. Arnold, *Der Wahre Logos des Kelsos*. Eine Strukturanalyse, Münster 2016, 91–135).

³⁴ CC VII 59 (SC 150: 150,1–154,42).

aus den einzelnen Vergleichen zwischen christlichen und philosophischen Aussagen von vornherein widerlegte.³⁵

Origenes antwortet auf jeden der in Fragment VI 1 angesprochenen Punkte: Der These des Kelsos, die im vorliegenden Abschnitt des *Alethes Logos* (frr. VI 3–16 und VII 58) angesprochenen Inhalte seien bei den Griechen bzw. bei denen, die Philosophie treiben, „besser“ (βέλτιον) ausgedrückt als bei den Christen (fr. VI 1), setzt Origenes in *Contra Celsum* VI 2 entgegen, dass durch die christliche Verkündigung aufgrund ihrer größeren Verständlichkeit mehr Menschen (moralisch) „besser“ (βελτίους) werden als durch die Philosophie Platons.³⁶ Auf Kelsos' Unterstellung, die Christen wollten in ihren Reden „hoch hinaus“ (wörtlich ist von ἀνάτασις, „Hoch-Recken“, die Rede³⁷), antwortet Origenes mit einem Hinweis auf die „Schlichtheit in den Formulierungen ihrer Schriften“ (ἐν λέξεσιν εὐτελείᾳ τῶν γραφῶν).³⁸ Und in welchem Sinn das Reden der Christen tatsächlich als „Reden von Gott oder einem Sohn Gottes her“ verstanden werden kann, erläutert Origenes unter Hinweis auf 1 Kor 2,4f.: Wenn Paulus sagt, seine Rede bestehe „im Erweis von Geist und Kraft“ (δυνάμει), damit unser Glaube „auf Gottes Kraft“ (ἐν δυνάμει θεοῦ) beruhe, wird damit zum Ausdruck gebracht, dass das Gesagte (τὸ λεγόμενον), auch wenn es an sich wahr und höchst glaubwürdig ist, nicht aus eigenem Vermögen die menschliche Seele erreicht, sondern erst, wenn dem Redenden „von Gott her“ (θεόθεν) eine gewisse „Kraft“ (δύναμις) gegeben wird.³⁹

Indem Origenes den größeren Nutzen der christlichen Rede gegenüber den (nur einer intellektuellen Elite verständlichen) Ausführungen Platons betont, will er diesen nicht grundsätzlich jeden Nutzen absprechen.⁴⁰ Ori-

³⁵ Ähnlich verfährt Origenes, wenn er abschließende Aussagen des Kelsos zur fortwährenden Spaltung der Christen (frr. III 9–14, ursprünglich verknüpft mit frr. V 61–65) unmittelbar nach der Ankündigung des Themas „Abspaltung der Christen von den Juden“ (frr. III 5–8) zitiert und kommentiert. Vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 135–141 und 311 f. Siehe auch unten S. 338 (zu ,fr. VI 7b').

³⁶ SC 147: 182,39. Vgl. ebd. 180,14–18 den Hinweis auf die „Besserung“ (βελτίωσις) auch einfacher Menschen durch die gut verständlichen Lehren Epiktets.

³⁷ Zur genaueren Bedeutung von ἀνάτασις im vorliegenden Zusammenhang siehe unten den Abschnitt 2.2.3.

³⁸ CC VI 2 (SC 147: 180,2f.); vgl. ebd. (180,8f. und 12–14).

³⁹ Ebd. (SC 147: 180,21–182,28).

⁴⁰ Trotz der Kritik an Platons ausgefeiltem Stil, der „nur wenigen nützte, wenn er überhaupt nützte“ (ὀλίγους μὲν ὄνησεν, εἴ γε ὄνησεν: CC VI 2 [SC 147: 180,10]), heißt es (ebd. [180,19f.]): „Die zahlreiche Menschenwelt hat ja auch diesen [Platon] in Nutzen bringender Weise (χρησίμως) hervorgebracht.“ Vgl. CC VII 59 (SC 150: 152,36–154,37): Platon gleiche Köchen, die ihre Speisen in einer (nur, aber doch immerhin) „den Gebildeten Nutzen bringenden Weise (χρησίμως) zubereiten“. Zur Platon-Rezeption des Origenes vgl. z. B. *B. Bäbler/H.-G. Nesselrath* (Hgg.), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, Tübingen 2018 (hier besonders *Th. Kobusch*, *Produktive Rezeption. Zum Platonismus des ‚christlichen Philosophen‘ Origenes*, 61–89; *W. Löhr*, *Der platonische Ideenkosmos bei Origenes*, 91–108; *A. Villani*, *Platon und der Platonismus in Origenes' Contra Celsum*, 109–127 mit Hinweisen auf ältere Literatur); speziell zu CC vgl. auch *M. Di Pasquale Barbanti*, *Platone contro Platone nel Contra Celsum di Origene. Presupposti storici e strutture teoriche*, in: *Auctores Nostri* 9 (2011) 233–256; *M.-O. Boulnois*, *Païens et chrétiens en concurrence. L'instrumentalisation de*

genes äußert nicht einmal inhaltliche Einwände: Wiederum gleich zu Beginn der Widerlegung des vorliegenden Abschnitts des *Alethes Logos* lässt er seine Leser wissen, es sei nicht, „wie jemand meinen könnte“, sein Anliegen, „das zu bekämpfen, was von ihm [Kelsos] aus der Philosophie angeführt wurde“. ⁴¹ Wie interpretiert Origenes nun aber unter solchen Voraussetzungen die von Kelsos aus dem *Siebten Brief* übernommenen Worte? Dass es unter den Griechen „weise Männer der alten Zeit“ gab, die in der Lage waren, „das, was mit dem ersten Guten zu tun hat“ (τὰ περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ), zu verdeutlichen (fr. VI 3), wird nicht in Frage gestellt. ⁴² Während Origenes andere platonische Sätze dem Teufel zuschreiben kann, ⁴³ stimmt er den aus dem *Siebten Brief* entnommenen Worten allem Anschein nach zu (συγκατατιθέμεθα), ⁴⁴ das Erste Gute sei „keineswegs sagbar“, sondern entstehe „aufgrund von häufigem Zusammensein“ (der Philosophierenden) und „plötzlich, wie ein Licht, das von einem überspringenden Feuer entflammt wird, in der Seele“. ⁴⁵ Diese uneingeschränkte Zustimmung setzt allerdings voraus, dass Origenes eine zentrale Aussage des „philosophischen Exkurses“ nur verkürzt zitiert. Dass das Erste Gute bzw. Gott „keineswegs sagbar“ sei, ist die Überzeugung des Origenes. Dem *Siebten Brief* zufolge ist das wahrhaft Seiende „keineswegs sagbar wie andere Lerngegenstände“ (ῥητὸν [...] οὐδαμῶς ὡς ἄλλα μαθήματα). ⁴⁶ Während über die ursprüngliche Bedeutung

la philosophie dans les controverses d'Origène contre Celse et de Cyrille d'Alexandrie contre Julien, in: *Cb. Riedweg* (Hg.), PHILOSOPHIA in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religion. Akten der 17. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 16.–17. Oktober 2014 in Zürich, Boston/Berlin 2017, 217–255.

⁴¹ CC VI 1 (SC 147: 178,2–4). Vgl. die Versicherungen, er sei jemand, der sich bemüht, „keiner treffenden Aussage Feind zu sein“ (CC VII 46 [SC 150: 122,1 f.]), und der „nicht um das streitet, was auch bei den Griechen treffend gedacht worden ist, und die gesunden Lehren nicht tadelt“ (CC VII 49 [SC 150: 130,1–3]). Man könne zugeben, dass in bestimmten Punkten (ἐπί τινων) Griechen und Christen „dieselben Lehren“ (τὰ αὐτὰ δόγματα) haben (CC VI 2 [SC 147: 182,32 f.]).

⁴² Was sie zum Ersten Guten zu sagen haben, „sollen die Weisen“ getrost „verdeutlichen“ und „soll insbesondere Platon erläutern“. Die explizite Kritik des Origenes wird sich zumindest zunächst nicht auf den Inhalt des Gesagten beziehen.

⁴³ CC VIII 4 (SC 150: 186,32–37), bezogen auf *Platon*, *Phaedo* 246e–247a und 250b. Der „Fürst der Welt“ spreche hier „über sich und die Philosophen“. Vgl. *C. Fabricius*, Zu den Aussagen der griechischen Kirchenväter über Platon, in: *VigChr* 42 (1988) 179–187, 181.

⁴⁴ CC VI 3 (SC 147: 184,7).

⁴⁵ Zur christlichen Rezeption dieses Gedankens schon vor Origenes vgl. *Justin*, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* (= dial.) 4,1: Das „Sein selbst“ gehe nach Platon „über jedes Wesen hinaus“ (ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, vgl. *Republica* [= R.] 509b8) und sei „weder sagbar noch aussprechbar (οὔτε ῥητὸν οὔτε ἀγορευτὸν), sondern einzig schön und gut (μόνον καλὸν καὶ ἀγαθόν); in denjenigen Seelen, die sich in einer guten Verfassung befinden, plötzlich entstehend (ἐξαίφνης ταῖς εὐ πεφυκυῖαις ψυχαῖς ἐγγινόμενον) wegen ihrer Verwandtschaft [mit Gott] und ihres Verlangens (ἔρωτα) zu schauen.“ Vgl. dazu *C. Andresen*, Justin und der mittlere Platonismus, in: *ZNW* 44 (1952/3) 157–195, 166 mit Anm. 33, der aufgrund des gegenüber dem γεγόμενον aus Ep. VII 341e abweichenden ἐγγινόμενον eine Justin und Kelsos gemeinsame Vorlage für möglich hält. In dial. 8,1 wird das Bild des „augenblicklich“ in der Seele entzündeten Feuers (ἔμοῦ δὲ παραρρημα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη) auf den „Akt der christlichen Gotteserkenntnis“ (*Andresen*, Justin, 165) übertragen. Auch Klemens von Alexandria stimmt der zitierten Aussage aus Ep. VII 341c–d ausdrücklich zu (*Stromata* [= str.] V 11,77,1; vgl. ebd. V 12,78,1).

⁴⁶ Die Feststellung aus Ep. VII 341c, das wahrhaft Seiende (bzw. nach Kelsos das Erste Gute)

dieser Aussage bis heute kein vollständiger Konsens erreicht wurde,⁴⁷ steht fest, dass Platon nach Origenes' Verständnis von einer Sagbarkeit Gottes ausgeht und damit eine der christlichen Position entgegengesetzte Meinung vertritt.⁴⁸ Das Zitat aus *Epistula* VII 341c, das unter dieser Voraussetzung nur bedeuten kann, das Erste Gute sei zwar keineswegs sagbar wie andere Lerngegenstände, aber in einer anderen Weise eben doch sagbar, wird von Origenes also nur soweit wiedergegeben, wie er selbst ihm zustimmen kann.⁴⁹

Während Origenes sich zunächst nicht ausdrücklich vom Inhalt der zitierten Aussagen aus dem *Siebten Brief* distanziert, macht er, wie zu erwarten, im Anschluss an Röm 1,18–23⁵⁰ kritische Bemerkungen zur Haltung der Philosophen: Erstens ist es göttlicher Offenbarung zu verdanken, dass diese Dinge von ihnen „treffend gesagt sind“⁵¹. Zweitens „halten“ die Philosophen trotz ihrer zutreffenden Aussagen über das Erste Gute „die Wahrheit nieder“ (ἀλήθειαν κατέχουσιν), insofern sie Gott, obwohl sie ihn erkannt haben, nicht die angemessene Verehrung und den entsprechenden Dank erweisen.⁵² Dieselben Personen, die aus dem Bereich der sinnlich

sei „keineswegs sagbar“, wird von Origenes insgesamt dreimal ohne den Zusatz „ὡς ἄλλα μαθήματα“ zitiert (CC VI 3 [SC 147: 182,4f. und 184,26f.] sowie VI 4 [188,29]). Unverkürzt erscheint die Wendung dagegen bei *Klemens von Alexandria*, str. V 11,77,1 und 12,78,1, und *Eusebius*, Praeparatio evangelica (= p.e.) XI 12,2.

⁴⁷ Vgl. etwa *H. Krämer*, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Amsterdam 1959 (1967), 28 Anm. 27: „Die ‚größten Dinge‘ des VII. Briefs [...] sind ‚in keiner Weise wie andere Lerngegenstände sagbar‘ [...], lassen sich also nicht ebenso gut wie anderes Seiendes dialektisch-diskursiv wiedergeben.“ *Ch. Schefer*, Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon, Basel 2001, 36: „Platon [kann] sagen, dass das πρᾶγμα zwar sagbar ist (wenn auch nicht wie andere Lerngegenstände), aber eben nicht mitteilbar ist.“ *R. Knab*, Platons Siebter Brief. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Hildesheim [u. a.] 2006, 263 (im Original mit Hervorhebungen): „Man muß auf jeden Fall ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν stets in Zusammenhang mit dem folgenden ὡς ἄλλα μαθήματα lesen: Die σπουδαιότατα Platons [d. h. die Inhalte, mit denen es Platon in höchstem Maße ernst ist; Verf.] sind nicht überhaupt nicht mitteilbar, sondern sie sind eben nicht so mitteilbar wie andere Lerngegenstände.“

⁴⁸ CC VII 43 (SC 150: 114,1–9): Indem Platon sagt, es sei mühevoll, den Schöpfer und Vater des Alls allen in Worten mitzuteilen (Timaios [= Ti.] 28c), „sagt er nicht, dass er unsagbar sei (ἄρρητον [...] οὐ φησιν αὐτὸν εἶναι), sondern sagbar (ῥητὸν)“. „Wir aber“, so Origenes kurz darauf, „sagen, dass Gott unsagbar ist“ (Ἡμεῖς δὲ [...] ἄρρητον εἶναι φαμεν).

⁴⁹ Auch Kelsos greift in seinem Kommentar zu Ep. VII 341c die Wendung „keineswegs sagbar“ ohne den Zusatz „wie andere Lerngegenstände“ auf, wenn er festhält, Platon habe versichert, das Erste Gute sei „nicht sagbar“ (ῥητὸν οὐκ ἔστιν [fr. VI 10a]). Dennoch ist nicht auszuschließen, dass Kelsos die Wendung „ῥητὸν [...] οὐδαμῶς ὡς ἄλλα μαθήματα“ zunächst, im Zusammenhang von fr. VI 3, vollständig wiedergab. Sie dürfte für ihn in dem Sinn akzeptabel gewesen sein, dass trotz der Unsagbarkeit des Ersten Guten als solchen ein annäherndes Sprechen über das Erste Gute möglich ist. Zumindest die Mitteilbarkeit philosophischer „Wege“ zur Gotteserkenntnis setzt Kelsos ausdrücklich voraus, wenn er in fr. VII 42 ankündigt, er wolle nun „das sonst Unsagbare lehren“ (τὸ ἄλλως ἄρρητον [...] διδάξαι).

⁵⁰ Dieser *locus classicus* zur christlichen Beurteilung paganer philosophischer Aussagen über Gott wird in CC VI 3 (SC 147: 184,13–25) vollständig zitiert. Vgl. auch CC III 47; IV 30; VI 4, 20, 59; VII 37, 46; vgl. *Ch. Reemts*, Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus, Bonn 1998, 126.

⁵¹ CC VI 3 (SC 147: 184,8f.); vgl. Röm 1,19.

⁵² CC VI 3 (SC 147: 184,25) nach Röm 1,18. Vgl. auch CC VII 46.

wahrnehmbaren Dinge zu den geistigen „aufsteigen“ (ἀναβαίνουσιν),⁵³ „steigen hinab“ (καταβαίνουσιν) – sei es „zum Piräus, um die Artemis als Göttin anzubeten“,⁵⁴ sei es sogar auf das Niveau von „Vögeln, Vierfüßern oder Kriechtieren“ (Röm 1,23), die sie gemeinsam mit den Ägyptern verehren.⁵⁵ Obwohl griechische Philosophen in einer Weise „über das Erste Gute geschrieben“ und „über die Seele philosophiert“ haben, der Origenes zustimmen kann, haben sie doch „schlichte und kleine Gedanken“ (εὐτελῆ φρονούσι καὶ μικρά), „nachdem sie die Größe dessen, was ihnen Gott offenbarte, verlassen haben“ (καταλιπόντες τὸ μέγεθος ὧν αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐφάνερωσεν).⁵⁶

Nach der Kritik an der religiösen Haltung und Praxis der Philosophen bei gleichzeitiger Anerkennung ihrer Worte über das Erste Gute wendet sich Origenes vergleichbaren Aussagen der Heiligen Schrift und ihren Autoren zu. Abgesehen von dem Hinweis des *Siebten Briefs* auf die Notwendigkeit des „häufigen Zusammenseins“ (πολλῆς συνουσίας) der Philosophierenden für die Erkenntnis des Ersten Guten werden alle in Fragment VI 3 erscheinenden Aussagen des Briefs von Origenes explizit aufgegriffen: Dass das Erste Gute „keineswegs sagbar ist“, wussten „zuerst“ (πρῶτον) – also schon vor den paganen Philosophen – Mose und die auf ihn folgenden Propheten. Aufgrund dieses Wissens verzichteten sie etwa darauf, Näheres über die Theophanien zu schreiben, die Abraham, Isaak oder Jakob gewährt wurden. Auch dass „plötzlich wie von einem überspringenden Feuer Licht in der Seele entzündet wird“, weiß das Wort der Schrift schon „früher“ (das heißt schon vor den Philosophen).⁵⁷ Statt von der „Seele“ ist in biblischen Texten vom „Herzen“ die Rede, dessen Reinheit Voraussetzung für die Gottesschau sei,⁵⁸ und statt in philosophischen Zusammenkünften sieht die Heilige Schrift in der Initiative Gottes die entscheidende Voraussetzung plötzlich aufblitzender Erkenntnis des Ersten Guten: „er ließ‘ dieses Licht in unseren Herzen strahlen“⁵⁹ (2 Kor 4,6).

⁵³ CC VI 4 (SC 147: 186,10).

⁵⁴ Ebd. (SC 147: 184,2).

⁵⁵ Ebd. (SC 147: 184,17f.). Pagane Versuche, Kultpraktiken einen tieferen, philosophischen Sinn abzugewinnen, erwähnt Origenes hier nicht. Vgl. *Fiedrowicz* (FC 50/4, 1010 Anm. 157) zur Stelle mit Hinweis auf *A. Dible*, Zur spätantiken Kultfrömmigkeit, in: *E. Dassmann/K. S. Frank* (Hgg.), *Pietas* (FS B. Kötting), Münster 1980, 39–54. Zu Kelsos' Haltung gegenüber ägyptischen Kulturen siehe unten S. 354–356.

⁵⁶ CC VI 4 (SC 147: 186,1–7).

⁵⁷ Als Belege werden die Prophetenworte Hos 10,12, Ps 26,1 LXX, Ps 118,105 LXX, Ps 4,7, Ps 35,10 LXX, Jes 60,1 und 9,2 angeführt und in Beziehung gesetzt zu Joh 1,3f. und 1,9, Mt 5,14 und 2 Kor 4,6. Auch Eusebius (p.e. XI 12,2) nennt unmittelbar nacheinander Ps 4,7 und Ps 35,10 LXX als Belege dafür, dass das Beispiel des Lichts, schon bevor Platon es „in seinem großen Brief“ gebrauchte, von Propheten angeführt wurde. Klemens (str. V 11,77,2) hatte auf „Ähnlichkeiten“ zwischen Ep. VII 341c–d und der Zefanja-Apokalypse hingewiesen, nach der der Prophet im „fünften Himmel“ die leuchtenden Throne der Engel sieht, während diese den unaussprechlichen Höchsten Gott preisen.

⁵⁸ Vgl. Mt 5,8, zitiert in CC VI 4 (SC 147: 188,37f.).

⁵⁹ CC VI 5 (SC 147: 188,8f.): „Ἐλλαμψε γὰρ τοῦτο τὸ φῶς ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν [...]“

Als grundlegenden „Unterschied (διαφοράν) zwischen dem, was von Platon treffend über das Erste Gute, und dem, was bei den Propheten über das Licht der Seligen gesagt ist“, hält Origenes resümierend fest, die Wahrheit über diesen Gegenstand, die man bei Platon finden könne, habe denen, die ihr begegnen – und sogar Platon selbst – insofern keinen Nutzen gebracht (οὐδὲν ὠνησε), als sie nicht zur unverfälschten εὐσέβεια führte, das heißt zur „rechten Weise der Verehrung [Gottes]“, die Origenes vor allem im Sinn einer exklusiven Verehrung des einen wahren Gottes versteht.⁶⁰ Dagegen habe die „schlichte Ausdrucksweise der göttlichen Schriften“ (ἡ δὲ τῶν θείων γραμμάτων εὐτελής λέξις) bei denen, die ihr in rechter Weise (γνησίως) begegnen, bewirkt, dass sie „von Gott ergriffen“ seien (ἐνθουσιαῖν).⁶¹ „Dieses Licht“ – Origenes parallelisiert den eben erwähnten ἐνθουσιασμός der Christen offenbar mit dem im *Siebten Brief* geschilderten Aufblitzen der Erkenntnis – werde bei ihnen „genährt“ durch das Öl, das im Gleichnis von den klugen Jungfrauen erwähnt wird.⁶²

Zusammengefasst: Als Reaktion auf die von Kelsos zitierten Worte aus *Epistula* VII 341c–d stimmt Origenes zunächst einerseits dem Inhalt der Ausführungen Platons zu, andererseits kritisiert er die mangelnde εὐσέβεια der Philosophen. In einem zweiten Schritt präsentiert er biblische Aussagen, die den platonischen nach seiner Überzeugung inhaltlich mindestens ebenbürtig sind und nicht nur das „Licht der Erkenntnis“ (Hos 10,12), sondern auch die zur Erkenntnis Gottes vorausgesetzte innere Haltung, zum Beispiel die Herzensreinheit (Mt 5,8), vermitteln.⁶³ Hieß es in *Contra Celsum* VI 2, die Propheten, Jesus und die Apostel hätten sich in ihrer Verkündigung darum bemüht, dass ihre Hörer, „jeder entsprechend seiner Fähigkeit, auf-

Vgl. das „Aufleuchten der Einsicht“ (ἐλλάμπειν φρόνησιν) in fr. VI 7c – hier durch „Fragen und Antworten“. Vgl. auch *Justin*, dial. 7,3: „Bete aber, dass dir vor allem die Tore des Lichtes geöffnet werden! Denn für niemanden ist etwas sichtbar oder verstehbar, wenn nicht Gott und sein Christus einem das Verstehen schenkt.“ Ebd. 2,6: Das Zusammensein mit einem angesehenen Platoniker, mit dem der Ich-Erzähler des Dialogs „so häufig wie möglich [als Schüler] Umgang gehabt hatte (συνδιέτριβον)“, hatte keine Gottesschau vermittelt.

⁶⁰ Vgl. z. B. *Origenes*, Exhortatio ad martyrium (= mart.) 5; vgl. *M.-B. v. Stritzky*, Der Begriff der Eusebeia und seine Voraussetzungen in der Interpretation des Origenes, in: *Dassmann/Frank* (Hgg.), *Pietas*, 155–164, bes. 157–159. Vgl. CC VI 5 (SC 147: 190,20–25): Das Wort des Jesaja (9,2) vom Licht, das denen aufgegangen ist, die „im Land und im Schatten des Todes saßen“, wird von Origenes als Prophezeiung der Ankunft Jesu gedeutet, „der die Menschen vom Kult der Götzen, Bilder und Dämonen abbringt“.

⁶¹ CC VI 5 (SC 147: 190,31–33).

⁶² Ebd. (SC 147: 190,33–35); vgl. Ep. VII 341d und Mt 25,1–13. In *Commentariorum series* 63 in Mt versteht Origenes unter dem Öl, der „Nahrung des Lichts“, das „Wort der Lehre“. Dieses Wort, mit dem „die Gefäße der Seelen“ gefüllt werden können, wird von denen „verkauft“, die es lehren und überliefern. Vgl. auch *Klemens*, str. V 10,66,3: Denjenigen, die so weit fortgeschritten sind, dass sie nicht mehr durch Katechese „ernährt“ werden müssen, sondern deren „Seele [!] sich nunmehr selbst ernährt gemäß dem wahrheitsliebenden Platon“ (ἡ ψυχὴ αὐτῆ ἐαυτὴν ἤδη τρέφει κατὰ τὸν φιλαλήθη Πλάτωνα), gebe der Herr Anteil an sich selbst.

⁶³ Vgl. dazu CC VII 45 (SC 150: 120,6–11): Die Christen beten ausdrücklich um ein reines Herz (Ps 51,12 [50,12 LXX]), um „mit dem reinen Herzen, das allein imstande ist, Gott zu sehen, ihn zu schauen“.

steigen (ἀναβῶσιν) zu dem, was in ihren scheinbar schlichten (εὐτελέσει) Worten geheimnisvoll angedeutet [wörtlich: auf unaussprechliche Weise gesagt] ist (τὰ [...] ἀπορρήτως εἰρημένα)⁶⁴, so kritisiert Origenes nun die Philosophen, die von der Höhe ihrer sprachlichen Kunst und Philosophie hinabsteigen (καταβαίνουσιν) zu „schlichten und kleinen Gedanken“⁶⁵. Soweit seine Antwort auf Fragment VI 3.

In Fragment VI 6 zitiert Kelsos, wie gesehen, die Passage des *Siebten Briefs*, in der Platon seine Überzeugung erkennen lässt, dass Inhalte, die das Erste Gute betreffen, in einer für die große Menge geeigneten Weise weder aufgeschrieben werden dürften, noch überhaupt ausgesprochen werden könnten (341d–e). Die Frage, ob Platon selbst „über Erhabeneres (σεμνότερον) als das, was er aufschrieb, und über Göttlicheres (θειότερον) als das, was er hinterließ“, verfügte, wird von Origenes bewusst offen gelassen.⁶⁶ Nachweisen will er dagegen, dass die Personen, die bei den Christen als Propheten gelten, „Gedanken hatten“ (ἔφρόνουσιν), die noch „größer“ (μεῖζονα) sind als das, was man in ihren Schriften findet. Dieser Nachweis erfolgt in zwei Schritten: Zunächst werden mehrere Bibelstellen angeführt, die belegen, dass auch in der Schrift auf Inhalte angespielt wird, die aufzuschreiben nicht erlaubt und auszusprechen nicht möglich ist.⁶⁷ Im zweiten Schritt soll offenbar gezeigt werden, dass für Mose, die Propheten und die Apostel gilt, was im Hinblick auf Platon unentschieden blieb, nämlich dass diejenigen ihrer Aussagen, die „von hohen Gedanken erfüllt“ (μεγαλονοίας πεπληρωμένα)⁶⁸ sind, auf einem Wissen um erhabenerere, göttlichere Inhalte beruhen, über das sie tatsächlich verfügen.

In diesem Zusammenhang erscheint nun das vermeintliche Kelsos-Fragment VI 7a: Origenes weist nach, dass die genannten Personen „solche Dinge nicht, wie Kelsos meint, gesagt haben, weil sie Platon oberflächlich gehört hatten (παρακούσαντες τοῦ Πλάτωνος)“⁶⁹. Wenn bestimmte biblische Aussagen von „hohen Gedanken erfüllt“ sind, ist dies nach Origenes also nicht auf eine Übernahme platonischer Überlegungen zurückzuführen. Dass

⁶⁴ CC VI 2 (SC 147: 180,7–9).

⁶⁵ CC VI 4 (SC 147: 186,7).

⁶⁶ CC VI 6 (SC 147: 190,6–9).

⁶⁷ Ebd. (SC 147: 190,9–192,31). Erwähnt werden z. B. das Buch, das Ezechiel verschlingen soll, „damit er es nicht abschreibe und Unwürdigen ausliefere“ (vgl. Ez 2,9f. und 3,1 f.), die Worte, die Johannes nicht aufschreiben darf (Apk 10,4), die „unsagbaren Worte“, die Paulus während seiner Entrückung hört (2 Kor 12,4).

⁶⁸ CC VI 7 (SC 147: 192,4f.).

⁶⁹ Ebd. (SC 147: 192,5–194,13). Da die Propheten vor Platon gelebt haben und die Apostel „Zeltmacher“ und „Fischer“ waren, können nach Origenes weder die einen noch die anderen auch nur „oberflächlich gehört haben, was von Platon in seinen Briefen gesagt worden ist“. Dass das Referat dieser Meinung des Kelsos, das sich, wie gesagt, nicht gut an fr. VI 6 anschließt, an dieser Stelle als wichtiges Element der Argumentation des Origenes, konkret: seiner Entgegnung auf fr. VI 6, fungiert, stützt die These, dass der Theologe hier auf eine Kelsos-Aussage anspielt, die ihm an einer anderen Stelle des Alethes Logos begegnet war. Die Kritik des oberflächlichen Hörens kann Origenes schon fr. V 65b (παρακηκοῦτες) entnommen haben (sie ist dort allerdings nur auf die Christen bezogen).

dieses höhere Wissen sich göttlicher Initiative verdankt, deutet er an, indem er von denselben Aussagen feststellt, sie seien „der Gnade Gottes“ gegenüber den genannten biblischen Autoren „würdig“ (ἄξια τῆς εἰς αὐτοὺς χάριτος).

Im Folgenden wendet Origenes sich der üblicherweise als eigenständiges Kelsos-Fragment (VI 7b) verstandenen Behauptung zu, bei den Christen gebe es eine „Forderung, sofort zu glauben“ (ἀξιούμενον εὐθέως πιστεῦειν). Dieser Themenwechsel ist aus zwei Gründen überraschend: Erstens schließt ein solcher Vorwurf weder an das in Fragment VI 6 erscheinende wörtliche Zitat aus *Epistula* VII 341d–e noch an die in VI 7a referierte Meinung des Kelsos nahtlos an. Zweitens trägt Origenes' Entgegnung auf VI 7b nichts mehr zu seiner Widerlegung von Fragment VI 6 bei. Warum also wird VI 7b von Origenes an seinem jetzigen Ort behandelt? Da der Vorwurf, die Christen verlangten sofortigen Glauben, in den nächsten von Origenes angeführten Fragmenten des *Alethes Logos* noch zweimal – in den Fragmenten VI 8b (implizit) und VI 10c (explizit) – geäußert wird, Kelsos dasselbe Thema aber vermutlich nicht dreimal innerhalb des überschaubaren Abschnitts der Fragmente VI 3–11 angesprochen hat,⁷⁰ scheint es möglich, dass dieses Thema in *Contra Celsum* VI 7 antizipierend behandelt, das heißt schon im Voraus entschärft wird.⁷¹ Auch die beiden von Origenes als nächste angeführten Fragmente VI 7c und d – „durch Anwendung von Fragen und Antworten leuchtet Einsicht auf“ bei denen, die nach seiner [Platons] Art philosophieren“; „wohlwollende Widerlegungen/Überprüfungen“ – wirken an ihrem heutigen Ort in Bezug auf die sie umgebenden Aussagen des Kelsos (frr. VI 6 und VI 8a) wie Fremdkörper. Gerade hier aber dienen sie der Argumentation des Origenes gegen die Unterstellung, Christen forderten, „sofort zu glauben“. In Bezug auf die in den Fragmenten VI 7c und d zitierten Wendungen aus dem *Siebten Brief*⁷² stellt Origenes fest, „auch [!] das göttliche Wort“ der Christen treibe diese zum Gebrauch der Dialektik (ἐπι διαλεκτικῆν) an und warne vor ungeprüfter Übernahme einer Lehre.⁷³

Mit Kelsos' Polemik gegen die Irrationalität des christlichen Glaubens setzt Origenes sich wiederholt auseinander,⁷⁴ so auch schon in seinem Kommentar zu den Fragmenten III 38f., die mit den Fragmenten VI 8b und VI 10c korrespondieren.⁷⁵ In Fragment III 38 wird jeder „im Voraus Besitz

⁷⁰ Zur Plausibilität einer zweimaligen Erwähnung siehe oben S. 328–330 die tabellarische Übersicht zur Parallelstruktur von frr. V 65b–VI 8b und frr. VI 9–11 inklusive 7c und d.

⁷¹ Vgl. oben S. 332 zu fr. VI 1 mit Anm. 35 zu frr. III 9–14.

⁷² Origenes' einleitende Worte zu fr. VI 7c – „Weil er aber auch eine andere Aussage Platons zitiert, [...] so wollen wir zeigen [...]“ (CC VI 7 [SC 147: 194,17–19]) – deuten darauf hin, dass das folgende Zitat seinen Ort der Initiative des Theologen verdankt.

⁷³ CC VI 7 (SC 147: 194,17–32). Als Belege werden zitiert bzw. paraphrasiert: Spr 10,17; Sir 21,18; Tit 1,9; Joh 5,39; Mt 7,7 par. Lk 11,9.

⁷⁴ Dass das gesamte Werk CC als Versuch, die Rationalität dieses Glaubens aufzuweisen, betrachtet werden kann, zeigt *Reemts*, Vernunftgemäßer Glaube; vgl. auch *R. Somos*, Logic and Argumentation in Origen, Münster 2015 (166–189 zu CC).

⁷⁵ Siehe unten Anm. 161.

ergreifende Glaube“ (πίστις [...] προκατασχοῦσα) kritisiert, in Fragment III 39 unterstellt, dass auch bei den Christen „ein Glaube, der die Seele im Voraus ergriffen hat“ (πίστιν [...] προκαταλαβοῦσαν [...] τὴν ψυχὴν), ihre so große Zustimmung zu Jesus bewirke.⁷⁶ Nach Origenes dagegen ist der Glaube der Christen letztlich ein begründetes Vertrauen:

„Wir vertrauen uns selbst (πιστεύομεν ἑαυτούς) dem Gott über allem an, indem wir [Christus als] dem Führer auf dem Weg zu einem solchen Glauben (πίστιν) Dank zuerkennen und sagen, dass er ein so großes Werk nicht ohne Gott gewagt und vollendet hat. Wir vertrauen (πιστεύομεν) aber auch der [redlichen] Gesinnung derer, die die Evangelien verfasst haben [...]“⁷⁷

Die Evangelisten, denen eine rhetorische Ausbildung fehlte, wären nach Origenes nicht in der Lage gewesen, Dinge zu erfinden, die von sich aus „zum Glauben“ (πρὸς πίστιν) und zu einem „dem Glauben entsprechenden Leben“ (ἀνάλογον τῆ πίστει βίον) hätten führen können.⁷⁸ Ihr Erfolg sei die Wirkung einer „göttlicheren Kraft“ (θειοτέρας δυνάμεως)⁷⁹. Der christliche Glaube wird von Origenes demnach nicht als unreflektierte Reaktion auf die Schwierigkeit, Gott zu erkennen und mitzuteilen, verstanden, sondern als Antwort auf die christliche Verkündigung, die schon in Anbetracht der Vertrauenswürdigkeit der Verkünder und zuletzt Gottes selbst vernünftig ist.⁸⁰

In *Contra Celsum* VI 8 wendet Origenes sich einer Passage des *Alethes Logos* zu, die sich dort an die Worte von Fragment VI 6 angeschlossen haben dürfte. Die Aussage, das Gute sei nur „für wenige“ erkennbar (fr. VI 8a; vgl. Ep. VII 341e), wird von Origenes nicht diskutiert. Anlass zu Widerspruch gibt dagegen der folgende Kommentar des Kelsos in Fragment

⁷⁶ Dass Origenes selbst seine Schüler vor Lehren warnte, die einen Menschen schon im Voraus eingenommen haben (τοῖς προκαταλαβοῦσιν αὐτὸν λόγοις), betont *Gregor Thaumaturgos*, In Origenem oratio panegyrica 14,165. Die Polemik des Kelsos erinnert an die etwa bei Klemens von Alexandria neben anderen erscheinende Definition des Glaubens als „willentliche Vorweg-Nahme“ (πρό-ληψις ἐκούσιος [str. II 2,8,4]); vgl. *D. A. Giulea*, Apprehending „Demonstrations“ from the First Principle. Clement of Alexandria’s Phenomenology of Faith, in: JR 89 (2009) 187–213, bes. 204 f. („Πίστις as preconception“). Klemens selbst (str. II 4,16,3) weist darauf hin, dass „auch Epikur [...] den Glauben (πίστιν) für eine ‚Vorausnahme des Denkens‘ (πρόληψιν διανοίας) hält“ (vgl. *Epikur*, fr. 255 Usener). Für das Verständnis des Glaubens als „Annahme“ und „Zustimmung“ ist aber auch auf Aristoteles (z. B. *Analytica Posteriora* I 2–3, 71b–73a; vgl. *Alexander von Aphrodisias*, In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria I 8) und die Stoa zu verweisen; vgl. *Th. Kobusch*, Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006, v. a. 96 f.; *Giulea*, Apprehending „Demonstrations“, 188, 190–198. Eine detaillierte Untersuchung zur Geschichte der Lehre vom Primat des Glaubens bietet *M.-O. Boulnois*, „Commence par croire“. La primauté de la foi chez Clément d’Alexandrie, Origène et leurs successeurs, in: *Ch. Grellard/Ph. Hoffmann/L. Lavaud* (Hgg.), *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Paris 2020; der Text wurde von der Autorin freundlicherweise schon vor Erscheinen zur Verfügung gestellt.

⁷⁷ CC III 39 (SC 136: 92,6–9).

⁷⁸ Ebd. (SC 136: 92,12–18).

⁷⁹ Ebd. (SC 136: 92,24); vgl. CC III 40 (SC 136: 94,20).

⁸⁰ Im Anschluss an die eben referierten Ausführungen weist Origenes zusätzlich auf die von Anfang an bestehende Übereinstimmung der Inhalte des christlichen Glaubens mit den allen Menschen gemeinsamen „allgemeinen Vorstellungen“ hin (CC III 40 [SC 136: 94,1 f.]: „τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν ταῖς κοιναῖς ἐννοιαῖς ἀρχῆθεν συναγορεύοντα“).

VI 8b, trotz seiner Aussagen über die Voraussetzungen einer Erkenntnis des Ersten Guten und die Unmöglichkeit, es an alle mitzuteilen, erzähle Platon keine (erfundenen) Wundergeschichten (οὐ τερατεύεται) und befehle nicht, „man müsse im Voraus glauben, Gott sei so und so und habe einen Sohn, der so und so sei“, und dieser sei herabgekommen und habe sich mit ihm unterredet: Während die Christen, so Origenes, keine derartigen Wundergeschichten erzählten (οὐ τερατευόμεθα), wenn sie die Geschichte Jesu darstellen,⁸¹ habe Pythagoras sehr viele Dinge dieser Art erzählt (πλείστα ὅσα τερατευσαμένον), so zum Beispiel, dass er (in einem früheren Leben) der Trojaner Euphorbus gewesen sei.⁸² Auch von Platon werde gesagt, er sei nicht der Sohn Aristons gewesen, sondern von einer geheimnisvollen Erscheinung in der Gestalt des Apollo gezeugt worden.⁸³ Platon selbst spreche im *Sechsten Brief* (implizit) von einem Sohn Gottes.⁸⁴ Außerdem würden auch über Platon und Sokrates Dinge erzählt, die von böartigen (κακοήθεις) Personen als „Wundergeschichten“ verurteilt werden könnten – so der Schwan, der Sokrates im Traum erschien,⁸⁵ Platons „drittes Auge“⁸⁶ oder das Daimonion des Sokrates.⁸⁷ Da es sich bei diesen Beispielen nach Überzeugung des Origenes keinesfalls um „Wundergeschichten“ handelt – ausdrücklich distanziert er sich von Menschen, die Sokrates’ Daimonion als „Fiktion“ (πλάσμα) verspotten –, sondern um Phänomene, die bei herausragenden Menschen auftreten, postuliert der Theologe offenbar das Gleiche für Jesus. Auffällig ist, dass im Mittelpunkt der Entgegnung des Origenes auf Fragment VI 8b das „dritte Auge“ Platons steht.⁸⁸ Von diesem „dritten Auge“ soll Platon späteren Autoren zufolge geträumt haben, nachdem er die Existenz der Ideen entdeckt hatte.⁸⁹ Wenn schon Origenes mit diesem Beispiel auf die platonische Ideenlehre anspielt, eröffnet er die Möglichkeit, auch in vermeintlichen „Wundergeschichten“ der Christen Hinweise auf tiefere, geistige Inhalte zu sehen.

Christliche Entsprechungen sieht Origenes auch zu den in *Epistula VII* 342a–b (Kelsos, fr. VI 9) genannten Elementen, ohne die kein Wissen mög-

⁸¹ CC VI 8 (SC 147: 196,28). Zum Folgenden vgl. ebd. (SC 147: 196,9–198,38).

⁸² Vgl. *Diogenes Laertius* VIII 4f.

⁸³ Vgl. ebd. III 2. Vgl. auch CC I 37 (SC 132: 178,31–35).

⁸⁴ *Platon*, Ep. VI 323d, zitiert in CC VI 8 (SC 147: 198,31–38); vgl. *Klemens*, str. V 14,102,3f., und *Eusebius*, p.e. XIII 13,28.

⁸⁵ Vgl. z. B. *Diogenes Laertius* III 5; *Apuleius*, Plat. I 1.

⁸⁶ Nach *Fiedrowicz* (FC 50/4, 1020 Anm. 169) ist Origenes „der erste Zeuge dieser Überlieferung“. Vgl. unten Anm. 89.

⁸⁷ *Platon*, Apologia 31d.

⁸⁸ Origenes’ Argumentation in CC VI 8 ist bewusst konzentrisch angelegt: a) Platon als (angeblicher) Sohn eines Gottes, b) Pythagoras präsentiert Wundergeschichten, c) Sokrates’ Schwan, d) Platons „drittes Auge“, e) Sokrates’ Daimonion, b’) Christen präsentieren keine Wundergeschichten, a’) Platons Bemerkung über einen Sohn Gottes.

⁸⁹ *Fiedrowicz* (FC 50/4, 1020 Anm. 169) mit Hinweis auf *Olympiodor*, In Platonis Phaedonem commentaria 5,7.

lich ist:⁹⁰ 1) Johannes, der Vorläufer Jesu, wird als „Stimme eines Rufenden in der Wüste“ (Mt 3,3) eingeführt – analog zum „Namen“ bei Platon. 2) Das Analogon zum platonischen „Logos“ ist Jesus, von dem es heißt: „Der Logos ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14). Dieser Logos kommt „als Zweiter nach Johannes“ (δεύτερος μετὰ Ἰωάννην) und wird „von ihm gezeigt“ (δεικνύμενος ὑπ’ αὐτοῦ). 3) Auch die Christen kennen ein Drittes, das „nach dem Logos“ (μετὰ τὸν λόγον) zustande kommt. Allerdings nennen sie es nicht „(Ab-)Bild“⁹¹, sondern drücken sich „deutlicher“ (τρανότερον) aus: Der „Abdruck der Wunden [Jesu], der nach dem Logos in der Seele entsteht“, ist für sie der „von Christus, dem Logos, stammende Christus in jedem Einzelnen“. 4) Hinsichtlich des vierten Elements drückt Origenes sich geheimnisvoll aus: „Ob auch“ dem von Platon genannten „Wissen“ (ἐπιστήμη) „Christus, die Weisheit, entspricht“ (εἰ [...] ἀνάλογόν ἐστι), die sich in den nach christlichem Verständnis „Vollkommenen“ findet, werde „wissen, wer dazu fähig ist“ (ἐπιστήσει ὁ δυνάμενος).

Der eben skizzierte Kommentar des Origenes zu *Epistula VII* 342a–b, der bei manchen Interpreten auf Unverständnis gestoßen ist,⁹² kann im Anschluss an Henri Crouzel als knappe Zusammenfassung von Origenes’ eigener Konzeption eines Weges zu der – von Crouzel so genannten – „mystischen Erkenntnis“ (im Sinne der Erkenntnis der unaussprechlichen Mysterien des christlichen Glaubens) interpretiert werden:⁹³

- Johannes der Täufer, die „Stimme des Rufers in der Wüste“, entspricht insofern dem „Namen“ als erstem Element der Erkenntnis, als er den „Logos“ anzeigt. Crouzel setzt voraus, dass in *Contra Celsum* VI 9 – „wie bei Origenes üblich“⁹⁴ – im Täufer der letzte und erhabenste Repräsentant des Alten Testaments zu sehen ist.⁹⁵ Dieses ist der

⁹⁰ CC VI 9 (SC 147: 200,11–22).

⁹¹ Den Ausdruck „Abbild“ (εἶδωλον) beziehen die Christen auf etwas „Anderes“ (ἄλλου) als Platon. Origenes denkt offenbar an ein Idol im Sinne eines Götzenbilds. Vgl. Ex 20,4 LXX: „οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἶδωλον“; dazu *Origenes*, mart. 6; CC V 6, VII 64 u. ö.

⁹² H. Crouzel, *Origène et la „connaissance mystique“*, Brügge 1961, 214 Anm. 1, verweist auf A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung*, Gießen 1926, 35: „Bis zu welcher Absurdität Origenes in der Verlegenheit die Anpassung treiben muss, zeigt VI, 9“; M. Harl, *Origène et la Fonction Révélatrice du Verbe Incarné*, Paris 1958, 312: „[...] son souci est surtout de trouver des mots analogues à ceux de Platon, il ne cherche pas tellement à découvrir à travers des termes appropriés le procédé propre de la révélation par le Fils“. „[Il n’a pas] posé les problèmes dans des termes qui lui seraient propres“, „[il] donne l’impression de dépendre trop étroitement de la problématique de son adversaire et d’être en même temps insuffisant dans ses réponses“, „[il] ne résout nullement la difficulté contenue dans l’incarnation rédemptrice“. Vgl. auch *Somos*, *Logic*, 20 Anm. 23: „The four Christian levels of knowledge offered by Origen as an answer to Celsus’s allusion to the Platonic ἀναγωγή in epist. 7,342 a 1–b 3 is [!] not a well-formed logical or epistemological interpretation: Cels. VI 9.“

⁹³ Crouzel, *Connaissance*, 213–215; *ders.*, *Origène et la philosophie*, Paris 1962, 56 f.; *ders.*, *Origène*, Paris 1985, 155 f. Vgl. M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le „Contre Celse“ d’Origène*, Paris 1988, 588 f.

⁹⁴ Crouzel, *Connaissance*, 214.

⁹⁵ Belege ebd. 296–300: „Jean-Baptiste, symbole et sommet de l’Ancien Testament“.

„Schatten der wahren Mysterien“; gelesen in allegorischer Auslegung, zeigt es Christus.⁹⁶

- Dem platonischen „Logos“ entspricht bei Origenes der „Logos“, den Johannes, der Repräsentant des Alten Testaments, anzeigt, das heißt der historische Jesus als inkarnierter Logos.⁹⁷ Dieser „Logos“, auf den das Alte Testament verweist, begegnet im „zeitlichen Evangelium“, das bereits „Bild und Beginn des ewigen ist“.⁹⁸
- Der inkarnierte Logos kann seine Wirkung aber erst entfalten, wenn er, nachdem er verkündigt und ausgelegt worden ist, „der Seele innerlich wird und sie mit sich zieht zur Schau des ewigen Evangelium“⁹⁹. Die Verinnerlichung des Logos, dessen Wachstum im einzelnen Menschen den geistlichen Fortschritt konstituiert,¹⁰⁰ bildet bei Origenes die dritte Etappe des Weges zur „mystischen Erkenntnis“. Wenn der Alexandriner hier vom „Abdruck der Wunden“ spricht, der sich in der Seele bildet, sobald das Wort, der Logos, gehört wurde, ist nach Crouzel an Jesu Passion zu denken: Seine Wundmale prägen sich im Herz des Christen ein, und durch sein Leiden wird der Schleier beseitigt, der auf dem Gesetz lag.¹⁰¹ Außerdem könnte eine Anspielung auf den im Hohenlied angesprochenen „Pfeil“ und die Verwundung durch die Liebe vorliegen.¹⁰²
- Wie Christus als verinnerlichter Logos dem „Bild“ des „philosophischen Exkurses“ im *Siebten Brief* entspricht, so Christus als „die Weisheit, die unter den Vollkommenen verkündet wird“ (1 Kor 2,6), dem vierten im Brief genannten Element: dem „Wissen“. Diese Weisheit wird erreicht durch einen „geistlichen Aufstieg“¹⁰³: „Der innere Christus wächst in der Seele, die nicht beim inkarnierten und gekreuzigten Jesus stehenbleibt, sondern auf den Berg steigt, um die göttliche Natur durch die verherrlichte menschliche Natur durchscheinen zu sehen.“¹⁰⁴ Auf dieser Stufe erreicht der Mensch die höchste Form der Erkenntnis Gottes in seinem Sohn, die im irdischen Leben möglich ist.¹⁰⁵
- Zum fünften Element der Erkenntnis nach *Epistula VII 342a*, der Idee als dem Gegenstand, der „erkennbar und wirklich seiend“ ist, nennt

⁹⁶ Crouzel, Philosophie, 57.

⁹⁷ Crouzel, Origène, 155.

⁹⁸ Vgl. Crouzel, Connaissance, 214: „Il faut voir la seconde [étape; Verf.] dans le Christ incarné et crucifié que les anciennes Écritures montrent, dans l'Évangile temporel, image et commencement de l'Éternel [!; *rectius*: éternel; vgl. *ders.*, Philosophie, 57], dans la Parole de Dieu, annoncée par la ‚folie de la prédication‘ [1 Kor 1,21; Verf.]“

⁹⁹ Crouzel, Philosophie, 57; vgl. *ders.*, Connaissance, 214, mit Hinweisen auf *Origenes*, hom. 3,7 in Gen.; hom. 9,1 in Jer.; hom. 22 in Lc.; hom. 2,2 in Jud.

¹⁰⁰ Crouzel, Connaissance, 214.

¹⁰¹ Ebd.; vgl. ebd. 328–330.

¹⁰² Crouzel, Philosophie, 57; *ders.*, Origène, 155.

¹⁰³ Crouzel, Origène, 156.

¹⁰⁴ Crouzel, Connaissance, 214; vgl. *ders.*, Philosophie, 57.

¹⁰⁵ Crouzel, Origène, 156.

Origenes kein Äquivalent.¹⁰⁶ Klar ist aber, dass in seiner Theologie ein solches existiert. Wieder ist es Christus selbst, diesmal aber Christus als „das Wort, die Gesamtheit der Mysterien, *mundus intelligibilis* der Ideen und der [stoischen; Verf.] *Logoi*, betrachtet im unmittelbaren Gegenüber (face à face) der seligmachenden Schau“¹⁰⁷.

Die fünf Etappen der Erkenntnis, die Origenes in *Contra Celsum* VI 9 nur knapp andeutet, sind, so Crouzel, letztlich jeweils Christus: Christus in fünf Weisen, in denen er, entsprechend dem geistlichen Fortschritt des Einzelnen, gesehen werden könne. Dies gelte auch für die erste Stufe, insofern durch Johannes (die Stimme) Christus (das Wort) gezeigt wird.¹⁰⁸

Auch die in *Epistula* VII 342 vorgestellten fünf Elemente der Erkenntnis jedes Seienden erkennt Origenes also durchaus an. Allerdings sind die Elemente der durch Christus vermittelten Gotteserkenntnis, die den platonischen in *Contra Celsum* VI 9 mit spürbarer Vorsicht gegenübergestellt werden,¹⁰⁹ nicht daraus abgeleitet. Vielmehr passt Origenes Überlegungen, die er unabhängig von einer Auseinandersetzung mit dem *Siebten Brief* entwickelt hat, der platonischen Darstellung an. Beispielsweise thematisiert er das Verhältnis zwischen Johannes dem Täufer als „Stimme“ und Jesus als „Logos“ bereits im zweiten Buch seines Kommentars zum Johannesevangelium¹¹⁰ und somit wohl mindestens zehn Jahre vor der Arbeit an *Contra Celsum*.¹¹¹ Explizite Anspielungen auf Platon finden sich dort nicht.

Zu den Fragmenten VI 10a und b: Die Zitate aus *Epistula* VII 344a–b (und wohl auch aus späteren Abschnitten des Briefs) zieht Kelsos als Belege für seine Überzeugung heran, Platon habe Fehler vermieden, die den Christen bzw. Jesus vorzuwerfen seien. Auf die Bemerkung in Fragment VI 10a, Platon gebe eine Begründung (λογισμὸν) für die Aporie der Unsagbarkeit (des Ersten Guten), reagiert Origenes mit einem Paulus-Zitat (1 Kor 15,2): Auch der Apostel erhebe Vorwürfe, wenn jemand den Glauben „unüberlegt“ (εἰκῆ) annimmt. Die gegen Jesus gerichtete polemische Feststellung in Fragment VI 10b, Platon mache sich nicht der Großsprecherei und Lüge schuldig, indem

¹⁰⁶ Nach Crouzel, ebd., „lässt sich nicht sagen, warum Origenes seine Interpretation nicht vollendet und ein Äquivalent zum fünften Element angegeben hat“. Könnte der Grund nicht darin liegen, dass Origenes, der sich schon auf der vierten Stufe sehr vorsichtig äußert, das „Unsagbare“ bewusst nicht ausspricht?

¹⁰⁷ Crouzel, *Connaissance*, 215; vgl. *ders.*, *Origène*, 156.

¹⁰⁸ Crouzel, *Origène*, 156: „[...] les cinq étapes de la connaissance se ramènent à cinq aspects successifs du Christ, le premier étant Jean-Baptiste, l'Annonciateur, Voix de la Parole [...]“. Vgl. *ders.*, *Connaissance*, 215.

¹⁰⁹ Nur in Bezug auf die beiden ersten Elemente (ὄνομα und λόγος) spricht Origenes ausdrücklich von einem christlichen Analogon, in Bezug auf das dritte (εἰδωλον) kann er zumindest der platonischen Terminologie nicht folgen, hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem platonischen „Wissen“ als viertem Element und Christus als „Weisheit“ legt er sich nicht fest, und ein fünftes Äquivalent nennt er nicht.

¹¹⁰ *Origenes*, *Commentarii in Jo. II* 32,193–195.

¹¹¹ Nach ebd. VI 2,8 entstanden die Bücher I bis V vor Origenes' Weggang aus Alexandria (ca. 232 n. Chr.).

er behaupte, „selbst Neues zu entdecken oder [es] zu verkünden, nachdem er vom Himmel gekommen sei“, versucht Origenes, ohne nochmals auf die „Neuheit“ des Christusereignisses als solche einzugehen¹¹² oder auf dessen Ankündigung durch die Propheten hinzuweisen,¹¹³ mit Hilfe eines Zitats aus Platons *Timaius* (41a) zu entschärfen. Hier sagt der Demiurg (von Origenes mit Zeus identifiziert!): „Götter der Götter, deren Schöpfer und Vater ich bin [...]!“ Wenn diese Worte nur als Äußerung Platons verstanden würden, könnte man auch dem Philosophen „Großsprecherei“ vorwerfen.¹¹⁴ Damit ist ein *vitium* einerseits gegen die Wahrhaftigkeit angesprochen, andererseits gegen die Angemessenheit der Rede.¹¹⁵ Wenn Platon aber mit dem Hinweis darauf verteidigt werden könne, dass hier Zeus spreche, dass man also dessen in der Selbstbezeichnung als „Schöpfer und Vater“ der Götter ausgedrückte Meinung oder Aussageabsicht zu berücksichtigen habe, so müsse Gleiches oder noch Größeres für die „Worte des Sohnes Gottes oder des bei den Propheten sprechenden Schöpfers“ gelten: Warum soll der, der die Aussageabsicht (νοῦν) dieser göttlichen Worte untersucht, nicht etwas im Vergleich mit der Rede des „Zeus“ im *Timaius* noch Bedeutenderes (καὶ πλείον τι) sagen können? Die Göttlichkeit (θεότης) erweise sich ja in einer sich erfüllenden Verkündigung zukünftiger Ereignisse, die menschlicher Natur nicht möglich sei.¹¹⁶

Dass die Christen „mehr“ (πλείον) zu sagen haben, als Kelsos ihnen zugesteht, unterstreicht Origenes in *Contra Celsum* VI 10 zwei weitere Male: 1) Die bloße Ermahnung zu glauben (vgl. fr. VI 10c sowie schon fr. VI 8b) richten sie nur an diejenigen Menschen, die nicht „mehr“ aufnehmen können; anderen dagegen wenden sie sich, soweit möglich, in argumentativer Weise (ἀποδεικτικῶς) zu, „durch Fragen und Antworten“ (Ep. VII 344b; vgl. schon fr. VI 7c).¹¹⁷ 2) In Anbetracht des Vorwurfs, dass der „Sohn Gottes“ der Christen in höchst tadelnswerter Weise gelebt habe und in schändlichster Weise bestraft worden sei (fr. VI 10d), sagen die Christen nicht: „Glaube darum noch mehr (μᾶλλον)“, sondern versuchen, „noch mehr (καὶ πλείονα) zu sagen“, das heißt ihre (von Origenes weiter oben schon vorgestellten) Ausführungen noch zu vertiefen.¹¹⁸ Ähnlich wie Kelsos und bereits Platon setzt Origenes die Möglichkeit einer fortschreitenden bzw. gestuften Belehrung voraus.¹¹⁹

¹¹² Vgl. dazu CC IV 7–9.

¹¹³ Vgl. bereits CC I 49–57; II 28f.

¹¹⁴ CC VI 10 (SC 147: 202,13–15): „Εἶποι ἄν τις [...], ὅτι καὶ Πλάτων ἀλαζονεύεται“.

¹¹⁵ Vgl. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 2008, §§ 902 und 1076f.

¹¹⁶ Zu diesem Argument vgl. CC VII 10 (SC 150: 36,12–14).

¹¹⁷ CC VI 10 (SC 147: 202,33–204,37).

¹¹⁸ Ebd. (SC 147: 204,37–39). Vgl. Arnold, *Strukturanalyse*, 425f.

¹¹⁹ Für eine gestufte, zweiteilige Hinführung zur Erkenntnis der Ideen bei Platon vgl. z. B. Gorgias 497c3 („kleine“ und „große Weihen“) und Symposium 209e5–210a2; dazu Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin/New York

Da die in *Contra Celsum* VI 11 folgenden Ausführungen des Theologen keinen Bezug zum „philosophischen Exkurs“ des *Siebten Briefs* erkennen lassen, kann an dieser Stelle zusammenfassend Folgendes festgehalten werden: Wie schon in *Contra Celsum* VI 1 angekündigt, kritisiert Origenes nicht den Inhalt der zitierten platonischen Aussagen. Vielmehr bemüht er sich, das, was er selbst als christlicher Autor zu sagen hat, in platonischer Diktion und entsprechend platonischen Vorstellungen (zum Beispiel hinsichtlich der Erkenntnis des „Unsagbaren“) auszudrücken. Dass er sich dennoch von Platon distanziert, wurde bereits angedeutet.¹²⁰ Bevor im dritten Teil dieser Untersuchung genauer geprüft wird, inwieweit Origenes und frühere christliche Rezipienten des *Siebten Briefs* vom zeitgenössischen Platonismus geprägt sind, soll Kelsos' Kommentar zum „philosophischen Exkurs“ desselben untersucht werden.

2.2 Der „philosophische Exkurs“ in der antichristlichen Argumentation des Kelsos

Kelsos' Verständnis und Verwendung des „philosophischen Exkurses“ der *Epistula* VII lässt sich erschließen aus seiner Ankündigung und Einleitung in Fragment V 65b, aus seinen unmittelbaren Anmerkungen zu den dem Exkurs entstammenden Zitaten, aus der resümierenden Bemerkung in Fragment VI 1 sowie jeweils aus vergleichbaren Aussagen, die sich über den *Alethes Logos* verteilen. Der Sinn speziell der Einleitung in Fragment V 65b dürfte nicht zuletzt durch einen Vergleich mit dem Kontext des „philosophischen Exkurses“ im *Siebten Brief* deutlich werden.

2.2.1 Zur Einleitung (Fragment V 65b)

Der „philosophische Exkurs“ im *Siebten Brief* ist eingebettet in und veranlasst durch eine Kritik am Umgang des Tyrannen Dionysios II. von Syrakus mit Platons Philosophie. Dass im *Alethes Logos* auf Kontext und Anlass des Exkurses ausdrücklich Bezug genommen wurde, ist nicht eindeutig nachweisbar.¹²¹ Die Kenntnis der Zusammenhänge, die auch in Plutarchs *Dion* beschrieben sind,¹²² könnte Kelsos bei philosophisch gebildeten Lesern einfach vorausgesetzt haben.¹²³ An diese Zusammenhänge erinnert jeden-

1987, 2–14, 17–29. Zu entsprechenden Strukturen im *Alethes Logos* vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 403–424 und 496–518. Zur zunehmenden Reduzierung des von Kelsos angesprochenen Adressaten-Kreises (Juden und Christen – nur Christen – nur fortgeschrittene Christen) vgl. ebd. 427–430.

¹²⁰ Siehe oben S. 334.

¹²¹ Mit einer Nennung des Tyrannen Dionysios kurz nach den einleitenden Worten von fr. V 65b würde die Erwähnung eines „ägyptischen μουσικός“ gleichen Namens in fr. VI 41, wohl am Ende des *Alethes Logos* (vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 162f.), korrespondieren.

¹²² Anspielungen auf Ep. VII finden sich in Dio 4,6; 11,3; 20,4.

¹²³ Mit welchen Lesern des *Alethes Logos* Kelsos rechnete, wäre eigens zu untersuchen.

falls die Ankündigung des Kelsos in Fragment V 65b, er wolle zur Sprache bringen, was die Christen,

„nachdem sie es oberflächlich gehört haben (παρακηκούτες), aus Unkenntnis (ὑπ’ ἀγνοίας) verderben, indem sie in unangemessener Weise (οὐκ ἔμμελῶς) sofort im Bereich der Prinzipien (ἐν ἀρχαῖς) dreist daherreden (ἀταυθαδιαζόμενοι) über Dinge, von denen sie kein Wissen haben (περὶ ὧν οὐκ ἴσασι).“

Alle hier angesprochenen Kritikpunkte lassen sich, bezogen auf Dionysios II., schon im *Siebten Brief* finden: Auch der Tyrann hat Platons Lehren nur „oberflächlich gehört“. ¹²⁴ Seine einmalige Belehrung durch Platon ¹²⁵ führt nicht dazu, dass Dionysios vollständig instruiert wäre, denn Platon „geh[t] nicht alles durch“ (πάντα μὲν οὖν οὐτ’ ἐγὼ διεξήλθον [341a]), und sein Gesprächspartner verlangt auch nicht danach:

„Er tat nämlich so, als wisse er selbst (αὐτὸς [...] εἰδέναι) Vieles und sogar die ‚größten‘ Dinge (τὰ μέγιστα) ¹²⁶ und verfüge darüber in hinreichender Weise, weil er es von den anderen oberflächlich gehört hatte (διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ἄλλων παρακοάς).“ ¹²⁷

Trotz seines unvollkommenen Wissens soll Dionysios, wie Platon erfahren habe, „später über das, was er damals hörte, auch geschrieben haben“, und zwar so, als handle es sich „um ein Produkt seiner eigenen Kunst“ (ὡς αὐτοῦ τέχνην [341b]). Wer aber „über die höchsten und ersten Dinge im Bereich der Natur“ (τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων) „etwas geschrieben hat“ (ἔγραψέν τι), hat darüber offenbar „nichts Vernünftiges gehört und gelernt“, denn sonst hätte er – wie Platon selbst – „Ehrfurcht davor gehabt“ (αὐτὰ ἐσέβετο) und „nicht gewagt, es einer unpassenden und ungehörigen Behandlung preiszugeben“ (οὐκ ἂν αὐτὰ ἐτόλμησεν εἰς ἀναρμοστίαν ¹²⁸ καὶ ἀπρέπειαν ἐκβάλλειν [344d]).

¹²⁴ Während Platons erstem Syrakus-Aufenthalt hört Dionysios von dessen Lehren noch nichts (οὐδὲν ἀκηκόως [Ep. VII 338d]). Danach wird er von Personen, die selbst nur aus zweiter Hand von platonischer Philosophie erfahren haben und nun „ganz angefüllt sind mit oberflächlich gehörten philosophischen Inhalten“ (παρακουσμάτων τινῶν ἔμμεστοι τῶν κατὰ φιλοσοφίαν), in Gespräche darüber einbezogen (ebd.). Wie Platon nach seiner zweiten Ankunft in Syrakus feststellt, ist der Tyrann selbst einer von denen, „die von oberflächlich Gehörtem voll sind“ (τοῖς τῶν παρακουσμάτων μεστοῖς [340b]). Für ihn gelte dies „sogar sehr“ (καὶ μάλιστ’ [ebd.]).

¹²⁵ Die Einmaligkeit wird betont: Während „des einen Zusammenseins [im Sinn eines Lehrgesprächs]“ (τῆς μίας συνουσίας [345a]) ging Platon die relevanten Inhalte mit Dionysios „nur einmal“ durch, dann nicht mehr („διεξήλθον μὲν γὰρ [...] ἅπασι μόνον, ὕστερον δὲ οὐ πώποτε ἔτι“ [ebd.]); in diesen Dingen war Dionysios also „nur einmal Zuhörer“ (ἀκούσας μόνον ἅπασι [ebd.]).

¹²⁶ Der „größte Lerngegenstand“ (μέγιστον μάθημα) ist nach *Platon*, R. 505a, die Idee des Guten.

¹²⁷ Ep. VII 341b. Vgl. ebd. 345a–c: Wenn Dionysios die besprochenen Inhalte, „nachdem er sie nur einmal [von Platon] gehört hat“, tatsächlich „zu wissen meint und hinreichend weiß“ (εἰδέναι τε οἶται καὶ ἱκανῶς οἶδεν), warum behandelte er dann Platon, den „Anführer in diesen Dingen“ (τὸν ἡγεμόνα τούτων), in so entehrender Weise, wie er es getan hat?

¹²⁸ Wörtlich auch: „Missklang“. Vgl. Kelsos, fr. V 65: Die Christen reden in „unangemessener“ – wörtlich auch „nicht harmonisch-melodischer“ – Weise (οὐκ ἔμμελῶς) von den Prinzipien.

Ungenügende Rezeption platonischer Lehren, daraus resultierende mangelnde Kenntnis ihrer Inhalte sowie unangemessene und ungehörige Veröffentlichung dessen, worum es Platon in besonderer Weise ernst ist („περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω“ [341c]) – noch dazu mit dem Anspruch, etwas Eigenes und Neues zu bieten – werden also nicht erst den Christen vorgeworfen. Indem Kelsos die Oberflächlichkeit, Unwissenheit und Dreistigkeit christlicher Rezipienten platonischen Gedankenguts kritisiert, stellt er sie auf eine Stufe mit dem Tyrannen Dionysios, dessen Verhalten im *Siebten Brief* von Platon selbst aufs Schärfste verurteilt wird. Der „philosophische Exkurs“ des Briefs dient nicht nur einem grundsätzlichen Nachweis von Aporien und Grenzen menschlicher Erkenntnis- und Ausdrucksmöglichkeiten, sondern auch der Zurückweisung einer in höchstem Maß unangemessenen Platon-Rezeption. Dass Kelsos Zitate aus diesem Exkurs an den Beginn seines Nachweises christlicher παρακούσματα und Depravationen philosophischer Werke stellt, ist sicher kein Zufall.

Abgesehen von dem Vergleich mit dem Kontext des „philosophischen Exkurses“ im *Siebten Brief* dürfte zum Verständnis der Rolle, die dieser Exkurs in den Kelsos-Fragmenten VI 3–10 spielt, auch ein Blick auf den Kontext und insgesamt auf die textimmanenten Bezüge ihrer Einleitung in Fragment V 65b beitragen.

Wenn Kelsos den Christen ein παρακούειν philosophischer Aussagen vorwirft, kann damit grundsätzlich sowohl ein nur oberflächliches Hören als auch ein Missverstehen gemeint sein.¹²⁹ So gibt es „alte“ Lehren, die die Christen auch nach Kelsos’ Meinung in der Sache durchaus verstanden zu haben scheinen, auch wenn sie sie „in allzu rustikaler Weise aus der Erinnerung wiedergeben“ (ἀγροικότερον [...] ἀπεμνημόνευσαν)¹³⁰. In der christlichen Rezeption des „philosophischen Exkurses“ scheint Kelsos dagegen außer einer Vergrößerung der Diktion und einer unzureichenden Kenntnisnahme auch ein regelrechtes Missverstehen wahrzunehmen: Wenn Christen eine Erkenntnis des unsagbaren Gottes nur unter der Bedingung sofortigen, unreflektierten Glaubens für möglich halten, haben sie weder Platons rationale Begründung der Aporien menschlicher Erkenntnis noch seine Lehre von der nach ausführlichen philosophischen Gesprächen plötzlich aufleuchtenden Erkenntnis verstanden.

Dass Kelsos den Christen in Fragment V 65b „Unkenntnis“ (ἄγνοια) in philosophischen Fragen und speziell „Nicht-Wissen“ (οὐκ ἴσασι) im Bereich der Prinzipien bescheinigt, ist insofern besonders polemisch, als unmittelbar zuvor, in Fragment V 65a, von zumindest einigen Christen die Rede war, die „im Bereich der Bildung fortgeschritten“ seien (οἱ ἐν τοῖς

¹²⁹ Vgl. H. G. Liddell/R. Scott/H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, Oxford 1996 s. v. παρακούειν.

¹³⁰ Fr. VII 58, bezogen auf das Verbot, Unrecht durch Unrecht zu vergelten.

λόγοις διαβεβηκότες Χριστιανοί) und von sich behaupteten, „mehr zu wissen als die Juden“ (πλείων Ἰουδαίων ἐπίστασθαι λέγουσιν ἑαυτούς). Die „Schar“ der Juden war von Kelsos mit Hinweis darauf entlassen, das heißt auch von seiner weiteren philosophischen Belehrung ausgeschlossen worden, dass sie „kein Wissen vom Großen Gott“ habe (οὐκ εἰδὼς τὸν μέγαν θεόν [fr. V 41])¹³¹. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum Kelsos in den der Einleitung aus Fragment V 65b folgenden Fragmenten VI 3–10 auf die Erkenntnis des Ersten Guten zu sprechen kommt und zu diesem Thema Worte des *Siebten Briefs* anführt: Nun gilt es zu prüfen, ob wenigstens die Gebildeteren unter den Christen, das heißt diejenigen, die sich mit philosophischen Werken auseinandergesetzt haben,¹³² besser als die Juden geeignet sind, einen Zugang zur Gotteserkenntnis zu finden. Auf die Widerlegung irriger Meinungen der als geradezu hilflos dargestellten Christen¹³³ folgt schließlich ihre Belehrung über einen dreifachen Weg – durch Synthesis, Analysis und Analogie – zu einer gewissen Vorstellung von Gott (fr. VII 42)¹³⁴ und eine modifizierte Fassung des platonischen Sonnengleichnisses als Beispiel der Analogie (fr. VII 45) – nicht ohne dass Kelsos noch einmal Zweifel an der Fähigkeit der Christen, ihm zu folgen, äußert („θαυμάσαιμι ὃ ἂν εἰ ἀκολουθήσαι δυνήσεσθε“ [fr. VII 42]). Seine Zitate aus dem *Siebten Brief* erweisen sich somit als wichtiger Bestandteil einer Hinführung zur wahren Gotteserkenntnis, die – entsprechend einer Mysterien-Einführung – in den zwei Schritten Widerlegung (ἔλεγχος) und Belehrung (διδαχή) erfolgt und schließlich den Übergang zur Gottesschau ermöglicht. Die Zitate aus dem *Siebten Brief* in den Fragmenten VI 3–10 des *Alethes Logos* dienen der Widerlegung falscher Vorstellungen von einer Gotteserkenntnis durch unreflektierten Glauben selbst bei „fortgeschrittenen“ Christen.¹³⁵

2.2.2 Zu Kelsos' Anmerkungen im Anschluss an die Zitate aus dem *Siebten Brief*

Die erkenntnistheoretischen Ausführungen des „philosophischen Exkurses“ werden von Kelsos nicht umfassend und in jedem Detail interpretiert. Sein Augenmerk gilt primär der Frage nach der Erkennbarkeit des „Ersten

¹³¹ Die von Kelsos in fr. V 41 gebrauchten Worte „Diese Schar soll sich entfernen“ (οὗτος [...] ὁ χορὸς ἀπίττω) erinnern an die Prorrhesis-Formeln von Mysterien, durch die unwürdigen Personen die endgültige Einweihung verwehrt wird; vgl. *Arnold*, *Strukturanalyse*, 484–493.

¹³² Wohl nicht zufällig finden sich im *Alethes Logos* namentlich gekennzeichnete Zitate aus philosophischen Werken, bis auf eine Ausnahme (fr. V 14), erst nach der „Entlassung“ der Juden (fr. V 41); vgl. *Arnold*, *Strukturanalyse*, 463.

¹³³ Dreimal lässt Kelsos seine fiktiven christlichen Gesprächspartner fragen, wie sie Gott erkennen können (fr. VI 66, VII 33 und 36).

¹³⁴ Zu den drei Wegen siehe unten Anm. 151.

¹³⁵ Auch wenn Kelsos insbesondere fideistische Kreise unter den Christen im Blick hat (vgl. fr. I 9: „τινας“; dazu *Kobusch*, *Christliche Philosophie*, 97f.), verzichtet er in der Polemik der Fragmente VI 3–11 auf eine entsprechende Differenzierung.

Guten“, das er mit Gott identifiziert.¹³⁶ Seine jeweils unmittelbar auf die Zitate aus dem *Siebten Brief* folgenden Anmerkungen haben eine doppelte Funktion: Erstens sollen sie den Kontrast zwischen dem platonischen und dem christlichen Umgang mit dem Unsagbaren deutlich machen. Zweitens bereiten sie den Leser, ähnlich wie schon die Einleitung in Fragment V 65b, auf die Belehrung über die tatsächlich gangbaren Wege zu einer (gewissen) Vorstellung von Gott vor, die Kelsos in den Fragmenten VII 42 und 45 anbieten wird.

Zum Ersten: Soweit Kelsos in seinen Anmerkungen zum *Siebten Brief* den Kontrast zwischen Platon und den Christen hervorhebt, greift er Kritikpunkte auf, die er im vorausgehenden Text des *Alethes Logos* bereits ausführlicher behandelt hatte, die also vor dem Hintergrund des dort Gesagten zu interpretieren sind. Die Feststellung etwa, Platon werde durch die Unsagbarkeit des Ersten Guten und jedes wahrhaft Seienden nicht veranlasst, den Menschen Wundergeschichten vorzutragen (οὐ τερατεύεται [fr. VI 8]), großsprecherisch zu reden und zu lügen (οὐκ ἀλαζονεύεται καὶ ψεύδεται [fr. VI 10b]), erinnert an mehrere Stellen, an denen Jesus und den Christen ein solches Verhalten zugeschrieben wurde.¹³⁷ Nachdem Jesus und die Christen von Kelsos mehrfach des Betrugs bezichtigt worden sind, erscheint Platon, der von diesem Vorwurf ausdrücklich frei ist, in umso strahlenderem Licht.

Ähnlich verhält es sich mit der Aussage, Platon behaupte nicht, „er selbst entdeckte [immer wieder] etwas Neues (καινόν τι)¹³⁸ oder verkünde es, nachdem er vom Himmel gekommen sei“ (fr. VI 10b). Dieser Zurückhaltung steht die naive Selbstüberschätzung der Christen gegenüber: Sie nehmen eine göttliche Offenbarung für sich in Anspruch (fr. VI 8b), obwohl ihre Lehre nichts Neues enthält, das von Bedeutung wäre.

¹³⁶ In Ep. VII 342a–344d wird eine Erkenntnistheorie entwickelt, die „für jedes [wahre] Seiende“ Geltung habe (τῶν ὄντων ἐκάστω [342a]; vgl. ebd.: „ὁ [...] ἀληθῶς ἐστὶν ὄν“). Kelsos' Feststellung in fr. VI 3, nach Platon sei „das Erste Gute keineswegs sagbar“ (μηδ' αὐτῶς εἶναι ῥητὸν τὸ πρῶτον ἀγαθόν), ist abgeleitet aus der allgemeineren Aussage des Briefs, „unsagbar“ seien die Inhalte, um die es Platon besonders ernst ist („περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω“ [341c]). Erst in 342d wird es heißen, „hinsichtlich des Guten und Schönen“ (περὶ τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ) gelte „dasselbe“ (ταῦτόν), was unmittelbar zuvor am Beispiel des Kreises grundsätzlich über die Voraussetzungen des Wissens gesagt worden sei. Vgl. auch W. Ullmann, Die Bedeutung der Gotteserkenntnis für die Gesamtkonzeption von Celsus' *Alethes Logos*, in: *StPatr* 14 (= TU 117 [1976]) 180–188, 185; *Lona*, Wahre Lehre, 318.

¹³⁷ Vgl. fr. II 55: „Wundergeschichten“ bei Jesus; fr. I 68 und II 55: bei den Christen; fr. II 7a und 32: „Großsprechererei“ Jesu; fr. II 1, 8a, 12, 44a, 49 und 55: Betrug und Lüge bei Jesus; fr. II 26 und 55: bei den Christen. Vgl. auch fr. I 28 und 71, II 32 und 49 sowie IV 33 zu Jesu angeblicher „Gaukelei“ (γοητεία).

¹³⁸ Auch Kelsos sagt nach eigenem Zeugnis (fr. IV 14) über Gott „nichts Neues (οὐδὲν καινόν), sondern Dinge, die längst als richtig angenommen (πάλαι δεδογμένα) sind“. Vgl. *Th. Kobusch*, Das Alte und das Neue, in: *K. Hedwig/D. Riel* (Hgg.), *sed ipsa novitas crescat*. Themen der Eschatologie, Transformation und Innovation (FS M. Gerwing), Münster 2019, 391–405, bes. 392: „[...] das Bewußtsein von einem Neuen, das sich von aller Tradition losgelöst hätte, gab es nicht in der Antike“.

Im Hintergrund von Kelsos' Ausführungen steht hier die Annahme einer „uralten“ bzw. „ursprünglichen, von Anfang an bestehenden Lehre (ἀρχαῖος ἄνωθεν λόγος), mit der sich stets die weisesten Völker und Städte und weise Männer beschäftigt haben“ (fr. I 14), so dass sie eine geistige Verwandtschaft zwischen vielen Völkern begründet. Diese alte Lehre wird auch von den griechischen Philosophen respektiert und übernommen.¹³⁹ Indem die Christen, die erst seit Kurzem existieren (fr. II 4), für sich eine neue Lehre beanspruchen, verkennen sie Kelsos zufolge ihre Abhängigkeit einerseits von den Juden (fr. II 4, V 59a und b), die selbst von älteren Völkern abhängig seien (fr. I 21), andererseits von den griechischen Philosophen.¹⁴⁰ Kelsos' Feststellung, Abweichungen der Christen und Juden von älteren Überlieferungen beruhen auf Missverständnissen (zum Beispiel in fr. IV 11) und Verfälschungen (zum Beispiel in fr. IV 21 und 41), zielt offenbar nicht zuletzt darauf ab, die Behauptung einer göttlichen Offenbarung *ad absurdum* zu führen. Den genannten weisen Völkern und Männern bescheinigt Kelsos dagegen göttliche Inspiration.¹⁴¹ Dass eine Abweichung vom Überlieferten in Kelsos' Augen den Charakter eines Sakrilegs hat, zeigt sich vor allem an seiner Kritik des Bruchs der Christen (und Juden) mit den Gesetzen und Bräuchen ihrer Väter (fr. III 5 und V 25).

Dass Christen sofortigen unreflektierten Glauben verlangen (so fr. VI 8b und 10c), hat Kelsos ebenfalls schon zuvor mehrfach kritisiert. So ist bereits im Proömium des *Alethes Logos* von Christen die Rede, die „von dem, was sie glauben, keine Rechenschaft geben oder sich geben lassen wollen“ (μηδὲ βουλομένους διδόναι ἢ λαμβάνειν λόγον περὶ ὧν πιστεύουσι [fr. I 9]). Sie folgten dem Grundsatz: „Prüfe nicht, sondern glaube!“ (μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον) bzw. „Dein Glaube wird dich retten!“ (ἡ πίστις σου σώσει σε [ebd.]).¹⁴² Sollten sie ihm aber keine Antwort geben und bei ihrem „Prüfe nicht“ bleiben, werde er, Kelsos, gezwungen sein, sie zu lehren, „von welcher Art die Dinge sind, die sie sagen, und woher sie stammen“ (ὅποῦ ἅττα ἐστίν, ἃ λέγουσιν, καὶ ὅποθεν ἐρρήηκε [fr. I 12]). Der christlichen Haltung ist die Platons diametral entgegengesetzt, insofern er, wie Kelsos in Fragment VI 8b betont, die Frage zulässt, „was es denn ist“ (τί ποτε ἐστίν), was

¹³⁹ Platon, *Leges* 715–716a (von Kelsos zitiert in fr. VI 15), beruft sich ausdrücklich auf den παλαιὸς λόγος.

¹⁴⁰ Explizit erwähnt wird die Ethik der Christen, die im Vergleich mit der der Philosophen „kein erhabener und neuer Lerngegenstand“ (οὐ σεμνὸν τι καὶ καινὸν μάθημα [fr. I 4]) sei. Gerade im Bereich der Ethik hätten die Christen „oberflächlich gehört“ und „verdorben“, was von den Griechen „besser gesagt worden“ sei (fr. VI 12–16 und VII 58 in Verbindung mit fr. V 65b und VI 1).

¹⁴¹ „Inspiriert“ bzw. „von Gott erfüllt“ (ἐνθεοί) seien – im Unterschied zu den Juden – insbesondere Ägypter, Perser, Inder, Chaldäer und Magier (fr. VI 80). Die nach Gotteserkenntnis Suchenden werden verwiesen an „gotterfüllte Dichter, Weise und Philosophen“ (fr. VII 41). Namentlich erwähnt werden Hesiod, der neben anderen „gotterfüllten Männern“ die Entstehung des Menschen besang (fr. IV 36), und Platon, aus dessen Briefen Kelsos Worte präsentiert, als seien sie „mit göttlicher Inspiration gesagt“ (ἐνθεῶς εἰρημένον [fr. VI 17]).

¹⁴² Vgl. auch fr. III 38f. Siehe oben S. 338 f.

er ankündigt, und „nicht dazu auffordert, im Voraus zu glauben“ (οὐδ[ὲ] κελεύει φθάσαντες πιστεύειν), sondern eine Begründung (λογισμὸν) für die Aporie der Unsagbarkeit bietet (fr. VI 10a) und offen angibt, „woher“ das „stammt“ (ὀπόθεν ἐστί), was er sagt (fr. VI 10b).

Indem Kelsos den Christen unterstellt, Gott eine bestimmte Beschaffenheit zuzuschreiben („τοιόσδε ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ υἱὸν ἔχει τοιόνδε“ [fr. VI 8b]), spielt er einerseits auf ein im mittleren Platonismus grundsätzlich behandeltes Thema an,¹⁴³ andererseits fasst er schon zuvor geäußerte Punkte seiner Christenkritik zusammen, so zur vermeintlich christlichen Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott¹⁴⁴ oder zur Meinung, der Körper Jesu sei als der Körper eines Gottes zu betrachten.¹⁴⁵ Nicht neu ist für den Leser des *Alethes Logos* auch die in Fragment VI 10c geäußerte Kritik, Jesus habe sich „in höchst tadelnswerter Weise herumgetrieben“, er sei „in höchst entehrender Weise gefangen genommen“ und „aufs schändlichste bestraft worden“.¹⁴⁶ Die Überzeugung der Christen (und Juden), Gott kommuniziere mit ihnen, wurde von Kelsos im Zusammenhang mit ihrem Auserwählungsglauben kritisiert (fr. IV 23; vgl. auch fr. V 51). Und die (jüdisch-)christliche Vorstellung von einer Herabkunft Gottes oder eines Gottessohnes hatte Kelsos bereits in Fragment IV 2 als gravierenden Irrtum gebremst. Nach Kelsos ist eine solche Herabkunft in Anbetracht der Allwissenheit Gottes überflüssig (fr. IV 3), in Anbetracht der Veränderung, die sie für Gott selbst bedeuten würde (fr. IV 14), und in Anbetracht des Chaos, in das sie das All stürzen würde (fr. IV 5), unmöglich¹⁴⁷. In Fragment V 2 wird resümierend festgestellt: „Kein Gott nun [...] und kein Sohn Gottes kam herab, und es dürfte wohl auch keiner herabkommen“ (θεὸς μὲν [...] καὶ θεοῦ παῖς οὐδεὶς οὔτε κατήλθεν οὔτε κατέλθοι). Derartige Vorstellungen, die nach dem Urteil des Kelsos jeder Begründung entbehren, finden sich nicht bei den Philosophen.

Nachdem Kelsos in der ersten Hälfte seiner *argumentatio* (frr. III 1–V 65a) deutlich gemacht hat, dass Juden und Christen nicht zu einer wahren Gotteserkenntnis gelangen, präsentiert er Vertreter der griechischen Philosophie, insbesondere Platon. Die in den Fragmenten VI 3–10 von Kelsos zitierten Passagen des *Siebten Briefs* sollen belegen, dass Platon der Schwierigkeit, das „Erste Gute“ zu erkennen, nicht in der vernunftlosen Weise begegnet, die den Christen attestiert wird. Gleichzeitig provozieren die Zitate aus dem *Siebten Brief* aber die Frage, ob die Philosophie tatsächlich Wege zu einer wahren Gotteserkenntnis eröffnet. Derartige Wege werden von Kelsos, wie gesagt, in den Fragmenten VII 42 und 45 vorgestellt. Wie nun zu zeigen

¹⁴³ Vgl. z. B. *Alkinoos*, *Didascalicus* (= *Didasc.*) 10,4.

¹⁴⁴ Vgl. frr. IV 6, 14, 72f.

¹⁴⁵ Frr. I 69f.

¹⁴⁶ Vgl. z. B. frr. I 62, II 9, 23, 32a, 36–39 und 47b.

¹⁴⁷ Zum Thema der „Herabkunft“ vgl. auch frr. IV 6, 7, 18 und 20.

sein wird, fügen sich seine Ausführungen zu den Zitaten aus dem *Siebten Brief*, wie schon die Einleitung in Fragment V 65b, in eine Reihe von über den *Alethes Logos* verteilten Aussagen, die zu dieser Belehrung hinführen.

Zum Zweiten: In bewusster Gegenüberstellung zur ersten Hälfte der *argumentatio*, die vor allem der Widerlegung des Glaubens an eine Herabkunft Gottes oder eines Sohnes Gottes zu den Menschen gewidmet war, will Kelsos im Rahmen der zweiten Hälfte (fr. V 65b–VIII 68) sozusagen einen Weg in umgekehrter Richtung aufzeigen, den der (philosophisch geschulte) Mensch selbst gehen kann: „Von weisen Männern“ sei der „Weg der Wahrheit“ (ἀληθείας ὁδός) gefunden worden, „damit wir von dem Unbenennbaren und Ersten eine gewisse Vorstellung bekämen“ (ὡς ἂν τοῦ ἀκατονομάστου καὶ πρώτου λάβοιμέν τινα ἐπίνοιαν [fr. VII 42]).¹⁴⁸

Auf die Mitteilung dieses Weges ist der Leser des *Alethes Logos* von Anfang an vorbereitet. Schon im Proömium hatte Kelsos festgestellt, es gebe im Menschen „etwas Höheres als das Irdische“, etwas Gott Verwandtes, und bei wem es damit „gut steht“, der strebe nach Gott und sehne sich danach, „immer etwas von ihm zu hören und in Erinnerung zu haben“ (fr. I 8). Allerdings mahnt Kelsos schon hier, Lehren nur anzunehmen, wenn man dabei „der Vernunft (τῷ λόγῳ) folgt und einem vernünftigen Führer für den Weg (λογικῷ ὁδηγῷ)“, da es andernfalls „ganz sicher zu einer Täuschung“ komme, wenn einer irgendwelchen Inhalten seine Zustimmung gebe (fr. I 9).¹⁴⁹ Den „im Bereich der Bildung fortgeschrittenen“ (fr. VI 65a) Christen die geeigneten „Führer für den Weg“ (ὁδηγούς) zu zeigen, kündigt Kelsos in Fragment VII 41 an. Nach Auskunft des Origenes erwähnt Kelsos hier – zunächst ohne Nennung eines konkreten Namens – „Anführer der alten Zeit und heilige Männer“ (παλαιῶν ἡγεμόνων καὶ ἱερῶν ἀνδρῶν), „gotterfüllte Dichter, Weise und Philosophen“ (ἐνθέους [...] ποιητὰς καὶ σοφοὺς <καὶ> φιλοσόφους), von denen die Christen „viel Göttliches“ (πολλὰ καὶ θεῖα) hören sollten. Danach werde der Leser von Kelsos an Platon als einen „noch tüchtigeren Lehrer der Inhalte der Theologie“ (ἐνεργέστερον διδάσκαλον

¹⁴⁸ Vor diesem Hintergrund mag auch Kelsos' Verständnis der in Ep. VII 342a vorgestellten und in fr. VI 9 zitierten „wahren Lehre“ deutlicher werden als bisher. So vertritt *Fiedrowicz* (FC 50/4, 1022 Anm. 173) im Anschluss an *A. Wifstrand*, Die wahre Lehre des Kelsos, in: *Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund* (1941/42) 391–431, hier 399, die Meinung: „Der Ausdruck bedeutet bei Plato eher eine ‚wahrheitsgemäße Schlussfolgerung‘, wird von Celsus jedoch als ‚wahre Lehre‘ verstanden, wie sie für ihn in den Worten des Philosophen enthalten ist.“ Vgl. aber in *Platon*, *Meno* 81a5–8, die Auskunft des Sokrates, „er habe von (bakchischen) Weihenpriestern und -priesterinnen einen ἀληθῆς λόγος gehört“; dazu *Schefer*, Platons unsagbare Erfahrung, 701 Anm. 52; vgl. ebd. 70f.: In Ep. VII 342a „bezeichnet Platon den erkenntniskritischen Exkurs, der in der ‚Schwäche der Sprache‘ gipfelt, in Anlehnung an die Mysterien [...] als λόγος ἀληθῆς, als ‚wahre Lehre‘“. So dürfte Kelsos den λόγος ἀληθῆς des Siebten Briefs im Sinn einer Belehrung verstanden haben, die den Zugang zum Unausprechlichen ermöglichen soll.

¹⁴⁹ Wer den Christen folge, die unreflektierten Glauben verlangten und nicht bereit seien, über die Inhalte ihres Glaubens Rechenschaft zu geben oder sich geben zu lassen, verhalte sich wie diejenigen, die „Bettelpriestern und Zeichendeutern vernunftlos Glauben schenken (ἀλόγως πιστεύοντας [fr. I 9])“.

τῶν θεολογίας πραγμάτων [fr. VII 42]) verwiesen.¹⁵⁰ An dieser Stelle folgt im *Alethes Logos* ein Zitat der berühmten Feststellung aus *Timaios* 28c, den Schöpfer und Vater dieses Universums zu finden, sei mühevoll, und unmöglich sei es, ihn an alle mitzuteilen, wenn man ihn gefunden habe. In Fragment VII 42 präsentiert Kelsos schließlich auch den schon erwähnten dreifachen Weg der Synthese, Analyse und Analogie, der dazu führen solle, „dass wir vom Unbenennbaren und Ersten eine gewisse Vorstellung (τινὰ ἐπίνοιαν) bekommen, die ihn deutlich aufzeigt (διαδηλοῦσαν)“.¹⁵¹ Origenes zufolge „meint Kelsos wirklich“ (ἦτοι [...] οἶεται), dass Gott durch Synthese, Analyse und Analogie „erkannt werde (γινώσκεισθαι), sofern jemand die Fähigkeit hat, auf diese Weise zu den ‚Schwellen‘ – wenn überhaupt –, des Guten“¹⁵² zu gelangen“¹⁵³. Dass auch Kelsos dem dreifachen Weg eine (nur) vorbereitende Funktion zuschreibt, scheint durch diese Bemerkung nicht bestritten zu werden. Das in Fragment VI 3 zitierte Wort vom überspringenden Feuer (Ep. VII 341c) und die Bemerkung, Gott sei „durch eine gewisse unaussprechliche Kraft geistig erkennbar“ (ἀρρήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός

¹⁵⁰ Vgl. dagegen *Klemens von Alexandria*, *Protrepticus* 6,68,1 f., der Platon nur als „Gehilfen“ (συνεργόν) bei der Suche nach Gott betrachtet. Platons Hinweise auf die Schwierigkeit der Gotteserkenntnis und auf die Unmöglichkeit, Gott allen Menschen sprachlich zu vermitteln, sind nicht ausreichend. Auch wenn Klemens dem Philosophen bescheinigt, die Wahrheit zu berühren, fordert er ihn auf: „Lass nicht nach. Nimm gemeinsam mit mir die Untersuchung des Guten vor.“ (ebd.)

¹⁵¹ Zum dreifachen Weg vgl. *Schröder*, *Alethes Logos*, 167; *C. W. MacLeod*, *ΑΝΑΛΥΣΙΣ*. A Study in Ancient Mysticism, in: *JThS* 21 (1970) 43–55, bes. 53–55; *H. Dörrie*, Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, auf Grund von Origenes, c. Celsum 7,42 ff., in: *Ders.*, *Platonica minora*, München 1976, 229–262, 243 f.; *ders.*, *Formula Analogiae*. An Exploration of a Theme in Hellenistic and Imperial Platonism, in: *H. J. Blumenthal/R. A. Markus* (Hgg.), *Neoplatonism and Early Christian Thought* (FS A. H. Armstrong), London 1981, 33–49, 43–45; *A. Magris*, *Platonismo e cristianesimo alla luce del Contro Celso*, in: *L. Perrone* (Hg.), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, Rom 1998, 47–77, 55; *Lona*, *Wahre Lehre*, 411 f.; *Arnold*, *Strukturanalyse*, 445–451 (mit weiterer Literatur). Während Kelsos unter der Analogie ein Entsprechungsverhältnis versteht (siehe unten zum Sonnengleichnis), ist mit der Analysis, der „Loslösung (vom Anderen)“, die Trennung (hier der Gottesvorstellung) „von allen innerweltlichen Bezügen“ gemeint (*Lona*, *Wahre Lehre*, 411). So gelangt „das Denken durch eine *via abstractionis* bzw. *via negationis* zu einem letzten Transzendenten“ (ebd.). Umstritten ist Kelsos’ Verständnis der Synthesis. Eher als an eine *via eminentiae* dürfte er an eine der Analysis entgegengesetzte Methode denken, nämlich an die von Plotin (Enn. V 7,36,6) so genannte „Erkenntnis der Dinge, die von ihm [dem ‚Guten‘] her stammen“. Nach dieser Methode, die auf einer Syn-These („Zusammen-Stellung“) des Guten bzw. Gottes und des Anderen beruht, erfährt der Mensch von Gott, indem er das von ihm her Stammende betrachtet (vgl. *Arnold*, *Strukturanalyse*, 448 f.).

¹⁵² Vgl. *Platon*, *Philebus* 64c.

¹⁵³ CC VII 44 (SC 150: 116,1–6). Anders die Übersetzungen von Chadwick („as if one were able“) und Barthold („als ob man auf diese Weise, wenn überhaupt [...]“). Der einschränkende Nebensatz („ἐπι τὰ πρόθυρα εἰ ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ δυναμένου τινὸς οὕτως ἐλθεῖν“) dürfte sich aber einerseits darauf beziehen, dass die drei Wege nach Kelsos nur Fortgeschrittenen offenstehen, andererseits darauf, dass sie die endgültige Gotteserkenntnis auch nach Meinung des Philosophen zwar vorbereiten, aber als solche noch nicht ausreichen, sie herbeizuführen.

[fr. VII 45]), deuten jedenfalls darauf hin, dass Gott auch nach Kelsos nicht *allein* aufgrund von menschlichen Bemühungen erkannt werden kann.¹⁵⁴

Auch wenn bei Kelsos die Zitate aus dem *Siebten Brief* (frr. VI 3–10) und die eben angedeuteten Ausführungen (frr. VII 41 f.) – bedingt durch die Gesamtdisposition des *Alethes Logos* – räumlich getrennt sind,¹⁵⁵ stehen die beiden Textabschnitte inhaltlich in Zusammenhang:¹⁵⁶ Wurde im „philosophischen Exkurs“ die Schwierigkeit, das „Erste Gute“ zu erkennen, angesprochen und begründet, so wird der Leser durch die Belehrung des Kelsos über den dreifachen Weg und eine darauf folgende Adaption des platonischen Sonnengleichnisses (fr. VII 45) der wahren Gotteserkenntnis zumindest nähergebracht. Von einer endgültigen Gottesschau ist zwar auch hier noch nicht die Rede. Die philosophische „Belehrung“ durch Kelsos¹⁵⁷ zielt aber darauf ab, die Leser, die ihm noch folgen können, auf die Gottesschau vorzubereiten. Da Kelsos im weiteren Text des *Alethes Logos* (ab fr. VII 62) auf den Gebrauch von Götterstatuen im kultischen Kontext eingeht (und die christliche Ablehnung der Idolatrie zurückweist), ist nicht auszuschließen, dass er eine Begegnung

¹⁵⁴ Auf Kelsos' Erwähnung des dreifachen Wegs reagiert Origenes mit der Feststellung, Gotteserkenntnis sei ein Geschenk der göttlichen Gnade (CC VII 44 [SC 150: 116,7–9]: „θεία τῆν χάριτι γινώσκουσαι θεόν“), auf das der Mensch sich nur durch eine angemessene moralische Disposition vorbereiten könne (vgl. ebd. [SC 150: 116,12–118,16]). Nach Klemens von Alexandria (str. V 11,71,2f.) können – eine spezifisch christliche Reinigung des Menschen sowie die Vermittlung der Gotteserkenntnis durch Christus als den Logos vorausgesetzt – christlich adaptierte (mittel-)platonische Methoden wie ἀνάλυσις und σύνθεσις auf dem Weg zu einem besseren Verständnis Gottes einen Beitrag leisten: „Wir dürften die Stufe der Reinigung wohl durch das Sündenbekenntnis erlangen, die Stufe der Schau aber, indem wir durch Analyse (ἀναλύσει) zur Grundlage des Verstehens voranschreiten. [...] Wenn wir also, nachdem wir alles weggenommen haben (ἀφελόντες), was zu den Körpern und den sogenannten unkörperlichen Dingen gehört, uns selbst auf die Größe Christi werfen und von dort mit Heiligkeit ins Unendliche weitergehen, dann werden wir irgendwie dem Verstehen des Allmächtigen näherkommen, indem wir erkennen, nicht, was er ist, sondern, was er nicht ist.“ In str. V 11,73,1–74,2 deutet Klemens den Aufstieg Abrahams (Gen 22,3 f.) im Sinne der Synthesis bzw. der *via eminentiae* nach dem Vorbild von Platons Symposium; vgl. D. Wyrwa, Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien, Berlin/New York 1983, 273. Doch nur, „wenn die Augen der Vernunft von dem am dritten Tag auferstandenen Lehrer geöffnet wurden, durchschaut der Geist die geistigen Inhalte“ (str. V 11,73,2). Auch für Klemens „bleibt“ letztlich nur „übrig, dass wir das Unerkennbare durch göttliche Gnade (θεία χάριτι) und allein durch das von ihm ausgehende Wort (μόνον τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ) erfassen“ (ebd. 12,82,4; Übers. O. Stäblin).

¹⁵⁵ Kelsos gliedert sein Werk sowohl entsprechend den Teilen der Philosophie (Logik/ Erkenntnislehre, Ethik, Physik, Epoptik) als auch entsprechend den Stufen einer Mysterieneinführung (Widerlegung, Belehrung, Gottesschau); vgl. Arnold, Strukturanalyse, 431–452 und 496–519. Nachdem er in frr. VI 3–10 zunächst christliche Vorstellungen von einer Gotteserkenntnis widerlegt hat, die der Logik und philosophischer Erkenntnislehre widersprechen, unterzieht er auch die christliche Ethik und „Physik“ (z. B. die Kosmologie) der Kritik, bevor er eine Belehrung über die Gotteserkenntnis anbietet, durch die schließlich die Gottesschau ermöglicht werden soll. Wollte er das Schema seines Werkes nicht sprengen, konnte er die drei Wege zu einer Vorstellung von Gott erst im Abschnitt der Belehrung präsentieren.

¹⁵⁶ Vgl. Alkinoos, Didasc. 10,5f., wo die Erläuterung der drei Wege κατὰ ἀφαίρεσιν, κατὰ ἀναλογίαν, διὰ τὴν ἐν τιμῷ ὑπεροχὴν (bei Alkinoos ist der dritte Weg die *via eminentiae*) auf die wiederholte Feststellung der Unsagbarkeit des Ersten Gottes folgt (ebd. 10,3 [ed. Whittaker 23,31]: „ὁ πρῶτος θεός [...] ἀρρητος“; „10,4 [ed. Whittaker 24,5]: „ἀρρητος δ' ἐστὶ [...]“).

¹⁵⁷ So ausdrücklich fr. VII 42: „τὸ ἄλλως ἀρρητον θέλω [...] διδάξαι.“

mit dem Göttlichen im Kult für möglich hält, sofern ein (philosophisch hinreichend belehrter) Mensch dessen materielle Elemente übersteigt.¹⁵⁸

2.2.3 Zur resümierenden Bemerkung in Fragment VI 1

Kelsos' resümierende Bemerkung, „bei den Griechen“ finde sich keine ἀνάτασις (fr. VI 1), erscheint einerseits unmittelbar nach der Feststellung, die besprochenen philosophischen Inhalte seien bei denselben Griechen „besser gesagt“ (als bei den Christen), andererseits in Verbindung mit der Wendung „[ohne] ein Reden, als käme es von Gott oder einem Sohn Gottes“. In Anbetracht dieser rahmenden Worte, die die Ausdrucksweise der Griechen betreffen, dürfte auch der Terminus ἀνάτασις („Hochrecken“) auf ihr Reden, genauer auf ihren Sprachstil, zu beziehen sein. Wenn Kelsos den Christen in Fragment VI 1 implizit vorwirft, im Unterschied zu den Griechen in ihrem Reden „hoch hinaus zu wollen“, kann er allerdings keine komplexe, ausgefeilte Sprache im Blick haben. (Origenes selbst betont den schlichten Stil der christlichen Lehrer.¹⁵⁹) Eher dürfte der Sinn des Wortes ἀνάτασις in diesem Fragment durch die damit verbundene Wendung erklärt sein: Die Christen wollen in ihrer Verkündigung insofern „zu hoch hinaus“, als sie deren lächerliche Inhalte in einer Diktion vortragen, als stammten ihre Worte von Gott und seien somit selbst göttlich.

Für diese Interpretation spricht zunächst die den vorliegenden Textabschnitt prägende Kritik des Kelsos an christlichen παρακούσματα und Depravationen des von den Philosophen Übernommenen, die mit einer göttlichen Offenbarung nicht vereinbar sind.¹⁶⁰ Zudem ist auf eine Parallelstelle hinzuweisen. Nach Auskunft des Origenes will Kelsos die Verhältnisse des christlichen Glaubens (τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν) mit denen der Ägypter vergleichen. Bei den Ägyptern

„gibt es für einen, der hinzutritt (προσιόντι), zwar prächtige Tempelbezirke und Haine und Propyläen von beachtlicher Größe und Schönheit und wundervolle Tempel, und ringsum großartige Aufbauten und höchst gottesfürchtige und geheimnisvolle Kult-handlungen; wenn aber einer nun eintritt (εἰσιόντι) und weiter nach innen gelangt, bietet sich ihm als Gegenstand der Betrachtung, kniefällig verehrt, ein Kater oder Affe oder Krokodil oder Bock oder Hund.“¹⁶¹

Den Christen wird bescheinigt, sie seien „naiv“ (εὐήθεις), insofern sie zwar die Ägypter auslachen, selbst aber „in ihren Erzählungen über Jesus“ (ἐν ταῖς περὶ τοῦ Ἰησοῦ διηγήσει) „nichts Erhabeneres (μηδὲν σεμνότερον) vorbringen als die Böcke und Hunde bei den Ägyptern“ (fr. III 19). Wenn

¹⁵⁸ Vgl. *Arnold*, *Strukturanalyse*, 499f.

¹⁵⁹ Siehe oben S. 332 mit Anm. 38.

¹⁶⁰ Siehe oben S. 349 f. Vgl. dagegen *Platon*, *Ion* 533d, 535e–536b.

¹⁶¹ Fr. III 17. Zur Parallelität der Textabschnitte fr. III 17–43 einerseits, fr. V 65b und VI 3–11 andererseits vgl. *Arnold*, *Strukturanalyse*, 236–238. Zum für beide Abschnitte zentralen Thema des unreflektierten Glaubens vgl. einerseits fr. III 38 („πίστις [...] προκατασχούσα“) und fr. III 39 („πίστιν [...] προκαταλαβοῦσαν [...] τὴν ψυχὴν“), andererseits fr. VI 8b („κελεύει[ν] φθάσαντες πιστεῦεν“) und fr. VI 10c („πρῶτον πιστεῦσον“).

Kelsos hier den von den Christen verkündeten gekreuzigten Jesus Christus mit den von den Ägyptern angebeteten Tieren vergleicht,¹⁶² dürfte auch seine Betonung des Kontrasts zwischen glanzvollem Äußerem und lächerlichem Inneren der ägyptischen Tempel das Ziel haben, letztlich die Christen zu treffen: Auch bei ihnen mag jemand, der „hinzutritt“¹⁶³, aufgrund ihrer Worte zunächst Großartiges, ja Göttliches erwarten, später aber enttäuscht werden, wenn er nur mit einem gekreuzigten Menschen konfrontiert wird. Die Ägypter, die nach Kelsos zumindest den Anspruch haben, dass es bei ihnen um „Ehrungen ewiger Ideen“ (ιδεῶν αἰδίων [...] τιμᾶς), nicht „ephemerer Lebewesen“ (fr. III 19) geht, erwecken bei denen, die sie über die symbolische Bedeutung der Tiere belehrt haben, den Eindruck, sie seien „nicht vergeblich eingeweiht worden“ (μὴ μάτην μεμύηνται [fr. III 18]). Inwieweit Kelsos selbst den ägyptischen Kulte eine tiefere Bedeutung zugesteht, lassen seine Äußerungen in den Fragmenten III 17–19 nicht eindeutig erkennen.¹⁶⁴ Dass er aber von einer tieferen Bedeutung der Erzählungen über Jesus, von einer „Weisheit Gottes im Mysterium“ (1 Kor 2,7), die zu hören die Vollkommenen unter den Christen fähig sind, nichts weiß bzw. wissen will, geht aus den Entgegnungen des Origenes in *Contra Celsum* III 18f. klar hervor. Auch die gemeinsamen Erzählungen der Juden und Christen sind nach Kelsos nicht geeignet, in einem tieferen, auf göttliche Inhalte verweisenden Sinn ausgelegt zu werden.¹⁶⁵ Indem Kelsos in Fragment III 17 feststellt, die Christen würden in ihren Erzählungen über Jesus nichts vorbringen, das „erhabener“ (σεμνότερον) wäre als die von den Ägyptern verehrten Tiere, gebraucht er einen häufig im Kontext von Mysterien vorkommenden Terminus,¹⁶⁶ der – meist mit ironischem Unterton – von Platon aufgegriffen wird¹⁶⁷ und auch in der im *Alethes Logos* (fr. VI 8a) zitierten Aussage aus *Epistula* VII 341e erscheint: Platon schreibe das, worum es ihm in höchstem Maße ernst ist, nicht auf, um zu vermeiden, dass die große Menge „von aufgeblasener Zuversicht erfüllt“ sei, „als ob sie Erhabenes (σεμνά) gelernt hätte“. Wenn die Christen reden, als hätten sie „Erhabenes“ zu bieten, machen sie sich

¹⁶² So Origenes in CC III 17 (SC 136: 44,12f.).

¹⁶³ Fr. III 17: „προσιόντι“; vgl. fr. VI 10c: „πρὸς πάντα [...] τὸν προσιόντα“.

¹⁶⁴ Vgl. *Lona*, Wahre Lehre, 187.

¹⁶⁵ Laut fr. IV 50 „versuchen die Vernünftigeren (οἱ ἐπιεικέστεροι) unter den Juden und Christen diese Dinge, weil sie sich ihrer schämen, irgendwie allegorisch auszulegen“; allerdings handle es sich um Inhalte, die „in ganz und gar naiver Weise in der Art von Märchen erzählt worden sind“ und „keinerlei Allegorie annehmen“. Vgl. die Kritik des Porphyrius an christlichen Exegeten wie Origenes (zitiert von *Eusebius*, h.e. VI 19,4 [SC 41: 114,13–17]): „Sie liefern Erklärungen [der Schrift], indem sie [...] groß daherreden (κομπάσαντες), die Dinge, die bei Mose in aller Klarheit gesagt werden, seien Rätsel (αἰνύγματα), und ihnen ein göttliches Ansehen geben (ἐπιθειάσαντες), als seien es Gottesworte voll von verborgenen Mysterien (ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων)“.

¹⁶⁶ Vgl. *Schefer*, Platons unsagbare Erfahrung, 69 Anm. 43 (Lit.).

¹⁶⁷ *Knab*, Platons Siebter Brief, 267, mit Hinweis auf *E. R. Dodds*, *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1959, 324.

nach Kelsos lächerlich.¹⁶⁸ Wenn das Reden der Christen also einen Eindruck erweckt, „als stamme es von Gott oder einem Sohn Gottes“, will es „zu hoch hinaus“ und entspricht nicht seinem armseligen Inhalt. Platon dagegen, der nach Kelsos nicht versucht, einen derartigen Eindruck zu vermitteln, eröffnet Wege zur rationalen Erkenntnis des Ersten Guten.

3. Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung

Angesichts der von Kelsos erhobenen Kritik ist nicht zu bestreiten, dass christliche Autoren der ersten Jahrhunderte platonische Texte in einer mit der Philosophie Platons nicht vereinbaren Weise interpretieren – etwa wenn sie, wie Kelsos voraussetzt, Aussagen aus dem „philosophischen Exkurs“ auf den Gott des christlichen Glaubens anwenden und ihn mit dem „Ersten Guten“ identifizieren.¹⁶⁹ Gleichzeitig ist nicht zu übersehen, dass dieses Vorgehen mit dem des Kelsos durchaus Ähnlichkeiten aufweist. Indem die Christen Aussagen des *Siebten Briefs*, die eine allgemeine Erkenntnistheorie („für jedes Seiende“ [342a]) entwickeln, speziell auf die Gotteserkenntnis beziehen,¹⁷⁰ praktizieren auch sie eine inhaltliche Fokussierung, wie sie für Kelsos bereits festgestellt wurde.¹⁷¹ Auch die Bereitschaft christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts, Aussagen über das „Erste Gute“ bzw. die „Idee des Guten“ als Aussagen über Gott zu verstehen,¹⁷² ist im Kontext der allgemeinen Platon-Rezeption des 2. und 3. Jahrhunderts zu betrachten. Bei paganen Platonikern dieser Zeit ist die Identifikation des „Ersten Guten“ mit dem „Höchsten Gott“, die bei Platon selbst niemals explizit erfolgt,¹⁷³ gängige Praxis.¹⁷⁴ So spricht der Mittelplatoniker Alkinoos (vermutlich 2. Jahrhundert) in seinem Lehrbuch vom „Ersten Guten“ (τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ), das man „wohl ‚Gott“

¹⁶⁸ Vgl. auch fr. I 4, I 68, III 1.

¹⁶⁹ Vgl. z. B. die Unterstellung, die Christen zögen aus der Schwierigkeit, das „Erste Gute“ sprachlich zu vermitteln, die Schlussfolgerung, man müsse „sofort glauben: Gott ist so und so und hat einen Sohn [...]“ (fr. VI 8b).

¹⁷⁰ Vgl. die Anspielungen auf Ep. VII 341c in *Justin*, dial. 4, im Kontext der Frage, ob „des Menschen Vernunft Gott einmal schauen wird“ (zum Thema „Gottesschau“ und „Gotteserkenntnis“ vgl. auch ebd. 2,3; 2,6; 3,5–7); in *Klemens*, prot. 6,68,1, im Kontext der „Suche“ nach Gott; in *Origenes*, CC VI 3, im Kontext dessen, was man (nach Röm 1,19) „von Gott erkennen kann“.

¹⁷¹ Siehe oben Anm. 136. Origenes, der den Umgang des Kelsos mit Platons Schriften durchaus kritisieren kann (vgl. z. B. CC VI 8 [SC 147: 196,30–198,38]), hat in diesem Fall nichts zu beanstanden.

¹⁷² Vgl. CC VI 3–5. Die Erwähnung des „Ersten Guten“ in Verbindung mit Ep. VII 341c–d geht, wie angedeutet, auf Kelsos zurück.

¹⁷³ Zur Diskussion der Frage, ob Platon seinen Gott zumindest implizit mit einem obersten metaphysischen Prinzip und speziell mit der Idee des Guten identifiziert, vgl. den Forschungsbericht in *M. Bordt*, *Platons Theologie*, Freiburg/München 2006, 22–41.

¹⁷⁴ In diesem Zusammenhang wird der Ausdruck „Idee des Guten“ nicht selten vermieden, um den Vorrang des „Ersten Guten“ vor den anderen Ideen zu unterstreichen; vgl. *H. Dörrie/M. Baltes*, *Der Platonismus in der Antike*. Band 7/1: Die philosophische Lehre des Platonismus. *Theologia Platonica I*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2008, 333 mit Anm. 46.

und ‚die erste Denkkraft‘ nennen dürfte“ (ὄπερ θεόν τε καὶ νοῦν τὸν πρῶτον προσαγορεύσαι ἄν τις).¹⁷⁵ Für Plutarch (circa 45–125 n. Chr.) ist „Osiris“ nicht nur „der ‚Erste Gott‘“ (ὁ πρῶτος θεός),¹⁷⁶ sondern auch die Idee des Guten.¹⁷⁷ Kelsos selbst überträgt das Sonnengleichnis, das in Platons *Staat* (508a4–509c) auf die Idee des Guten bezogen ist, im *Alethes Logos* (fr. VII 45) auf den Höchsten Gott.¹⁷⁸

Hinzu kommt, dass nicht nur christliche Autoren den transzendenten Gott mit dem Demiurgen aus Platons *Timaios* identifizieren,¹⁷⁹ sondern auch pagane Platoniker des 2. und 3. Jahrhunderts das „Erste Gute“ bzw. den Höchsten Gott mit ihm gleichsetzen können. Plutarch scheint dies zu tun.¹⁸⁰ Alkinoos tut es, indem er Platons Aussage über die Schwierigkeit, „den Schöpfer und Vater dieses Alls“ (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός [Ti. 28c]) zu finden, und die Unmöglichkeit, ihn allen mitzuteilen, wiedergibt mit den folgenden Worten: „Das ehrwürdigste und größte Gute (τὸ μὲν δὴ τιμιώτατον καὶ μέγιστον ἀγαθόν), meinte er [Platon], sei weder leicht zu finden noch für die, die es gefunden haben, zuverlässig an alle mitzuteilen.“¹⁸¹ Nach Apuleius¹⁸² (circa 123–170 n. Chr.) denkt Platon „über Gott“ (*de deo*), dass dieser „Schöpfer und Erbauer aller

¹⁷⁵ *Alkinoos*, Didasc. 27,1 (ed. Whittaker 53,41 f.); Übersetzung nach O. F. Summerell (Berlin 2007), auch im Folgenden. Vgl. *Alkinoos*, Didasc. 10,3: Der „Erste Gott“ ist das Gute (ἀγαθόν), „weil er alles, soweit möglich, gut bewirkt, da er Urheber alles Guten ist“.

¹⁷⁶ *Plutarch*, De Iside et Osiride 58 (374F).

¹⁷⁷ Ebd. 53 (372E) und 54 (373A).

¹⁷⁸ Vgl. dazu *Dörrie*, Platonische Theologie, 244–255; *M. Frede*, Celsus philosophus Platonius, in: ANRW II 36,7 (1994) 5183–5213, 5204f.; *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 4, 329–332. Vgl. bereits *Alkinoos*, Didasc. 10,5. Ähnlich bezieht Maximus von Tyrus (Oratio 11) die Bezeichnung „das am stärksten Leuchtende“, die Platon für die Idee des Guten gebraucht (R. 518c7: „τὸ τοῦ ὄντος φανότατον“), auf den Höchsten Gott als „τῶν καλῶν τὸ φανότατον“; vgl. *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 7/1, 371.

¹⁷⁹ Vgl. z. B. *Justin*, 1 apol. 59,1; 60,1; 2 apol. 10,6 (hier mit Zitat aus Ti. 28c); vgl. *J. Ulrich*, Justin. Apologien, Freiburg [u. a.] 2019, 87. *Klemens*, str. V 12,78,1–3; vgl. *ders.*, prot. 6,68,1f.

¹⁸⁰ Vgl. z. B. *Ch. Köckert*, Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen, Tübingen 2009, 30f. Anm. 112, mit Hinweis auf *Plutarch*, De E apud Delphos 20f. (393b–e).

¹⁸¹ *Alkinoos*, Didasc. 27,1 (ed. Whittaker 52,35–53,37). Nach *P. L. Donini*, La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos, in: *R. van der Broek/T. Baarda/J. Mansfeld* (Hgg.), Knowledge of God in the Graeco-Roman World, Leiden 1988, 118–131, 122f., und *K. Alt*, Gott, Götter und Seele bei Alkinoos, Stuttgart 1996, 16, unterscheidet Alkinoos (= Albinos) zwischen einem völlig transzendenten Ersten Gott und dem auch mit der Materie befassten Demiurgen. Für Argumente zugunsten der Identität von Erstem Gott und Demiurgen bei Alkinoos vgl. dagegen *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 7/1, 326f.; vgl. auch den Kommentar von *J. Dillon*, in: *Alcinous*, The Handbook of Platonism, Oxford 1993, 106. Eine Unterscheidung zwischen dem Ersten Gott als dem αὐτοῦ ἀγαθὸν und dem Demiurgen als dessen „gutem Nachahmer“ – zumindest im Sinn unterschiedlicher Aspekte Gottes – ist belegt für den Platoniker Numenius von Apameia (2. Jh.); vgl. *Eusebius*, p.e. XI 22f. (= Numenius, fr. 22; *des Places*); vgl. *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 7/1, 361f. Eine Tendenz, „Gott als das Prinzip des Guten“ und den Demiurgen „in einem Prinzip“ zusammenzufassen, kann allerdings auch hier festgestellt werden (*Köckert*, Christliche Kosmologie, 111, mit Hinweis auf *Numenius*, fr. 52).

¹⁸² *Apuleius*, Plat. I 5,190f. (ed. *Moreschini* 92,9–14).

Dinge“ sei (*genitor rerumque omnium extractor*¹⁸³; vgl. Ti. 28c), und nennt ihn „unsagbar“ (*indictum*; vgl. Ep. VII 341c) – ihn, „dessen Natur zu finden schwierig ist; wenn sie aber gefunden sei, könne sie nicht auf die Menge hin verkündet werden“ (*cuius naturam invenire difficile est; si inventa sit, in multos eam enuntiari non posse*). Deutlich ist hier erstens die Identifikation „Gottes“ (das heißt des Höchsten Gottes) mit dem Demiurgen,¹⁸⁴ zweitens die Verknüpfung des Satzes aus *Timaios* 28c über die Nicht-Mittelbarkeit des Demiurgen an die „Vielen“ mit der – wie bei Origenes verkürzten und ausschließlich auf Gott bezogenen – Wendung aus *Epistula* VII 341c „ῥητὸν [...] οὐδαμῶς ὡς ἄλλα μαθήματα“. Bei Kelsos erscheinen Zitate dieser beiden platonischen Aussagen zwar räumlich getrennt, aber, wie gesehen, mit Bezug aufeinander. Die in Fragment VI 3 thematisierte Schwierigkeit, das Erste Gute auszusprechen (mit Zitat aus Ep. VII 341c), wird in Fragment VII 42 aufgegriffen durch Platons Hinweis auf die Schwierigkeit, den Schöpfer allen verbal mitzuteilen, und wenigstens ansatzweise gelöst durch die Belehrung der Leser über die „drei Wege“ zu einer Vorstellung von Gott (fr. VII 45). Kelsos lässt dabei keine Unterscheidung zwischen dem Ersten Guten, dem Höchsten Gott und dem Demiurgen erkennen. Dass auch ein christlicher Autor wie Klemens von Alexandria *Timaios* 28c und *Epistula* VII 341c verknüpft, ist vor diesem Hintergrund nicht erstaunlich.¹⁸⁵

Auch hinsichtlich der „Unsagbarkeit“ lässt sich feststellen, dass die Positionen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts nicht in jeder Hinsicht von denen paganer Zeitgenossen abweichen; vielmehr fügen sie sich in eine allgemeine Entwicklung ein.¹⁸⁶ Die Überzeugung, dass der Verfasser des „philosophischen Exkurses“ keine gänzliche Unsagbarkeit des Ersten Guten behauptet,¹⁸⁷ mag sich noch in der Bemerkung des Alkinoos spiegeln, Platon halte das „dritte Prinzip“, also Gott, für „beinahe unsagbar“ (ἦν μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων).¹⁸⁸ Alkinoos selbst jedenfalls bezeichnet den Ersten Gott ohne explizite Einschränkung als „unsagbar“ und „nur durch die Vernunft fassbar“.¹⁸⁹ Die nicht ausdrücklich eingeschränkte Feststellung der Unsagbarkeit des Höchsten Gottes – „im Mittelplatonismus Gemein-

¹⁸³ Die Textüberlieferung ist nicht restlos gesichert. Zu Varianten und Konjekturen vgl. *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 7/1, 64.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., 344 Anm. 96: „Eine völlige Welttranszendenz in dem neuplatonischen Sinne, daß der höchste Gott [...] nicht einmal als Ursache der Welt zu denken wäre, kennt Apuleius nicht.“

¹⁸⁵ *Klemens*, prot. 6,68,1. Vgl. auch den Übergang von str. V 11,77,1 f. (zu Ep. VII 341c) nach V 12,78,1 (zu Ti. 27c). Vgl. ferner, von Klemens abhängig, *Theodoret von Kyrrhos*, *Graecarum affectionum curatio* II 42 und IV 38,2.

¹⁸⁶ Zum Folgenden vgl. *J. Whittaker*, APPHTOΣ KAI AKATONOMAΣTOΣ, in: *H.-D. Blume/F. Mann* (Hgg.), *Platonismus und Christentum* (FS H. Dörrie), Münster 1983, 303–306; *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 7/1, 335 und 346f.; *Magris*, *Platonismo*, 55.

¹⁸⁷ Zur Legende, Platon habe sogar eine Vorlesung „Über das Gute“ gehalten, vgl. u. a. *Alkinoos*, *Didasc.* 27,1.

¹⁸⁸ Ebd. 10,1 (ed. *Whittaker* 22,8).

¹⁸⁹ Ebd. 10,3 und 10,4; vgl. oben Anm. 156.

gut¹⁹⁰ – findet sich ebenso bei Apuleius¹⁹¹ und Maximus von Tyrus¹⁹². Auch Kelsos, der die differenzierende Wendung aus *Epistula* VII 341c – „nicht sagbar wie andere Lerngegenstände“ – vollständig zitiert haben kann,¹⁹³ kommentiert, Platon habe gesagt, das Erste Gute sei „nicht sagbar“ (ῥητὸν οὐκ ἔστιν [fr. VI 10a]), und spricht selbst vom „Unbenennbaren und Ersten“ (τοῦ ἀκατονομάστου καὶ πρώτου [fr. VII 42]). Das heißt, christliche Zeitgenossen, die Gott grundsätzliche Unsagbarkeit zuschreiben,¹⁹⁴ stimmen darin zwar wohl nicht mit dem Verfasser des „philosophischen Exkurses“ überein, stehen aber den genannten späteren Platonikern durchaus nahe.¹⁹⁵ Selbst für verkürzende Darstellungen der Position Platons bei christlichen Autoren¹⁹⁶ gibt es, wie gesehen, Parallelen bei paganen Autoren. Christliche Spezifika liegen dagegen in der Unterscheidung zwischen dem unsagbaren Gottvater und dem (sagbaren) Sohn¹⁹⁷ und in der Annahme göttlicher Selbstoffenbarung durch die Menschwerdung des Sohnes.¹⁹⁸

¹⁹⁰ *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 7/1, 331; vgl. ebd. 367.

¹⁹¹ Nach *Apuleius*, Plat. I 5,190f. (ed. *Moreschini* 92,11f.), macht Platon selbst die Aussage (*pronuntiat*), Gott sei „unsagbar“ (*indictum*) und „unbenennbar“ (*inominabilem*). Platon erkläre, dass Gott „aufgrund seines geradezu unglaublichen und unaussprechlichen Übermaßes an Hoheit und Würde infolge der Armut der menschlichen Sprache durch keinerlei Darstellung auch nur einigermaßen erfasst werden könne“ (*Apuleius*, *De deo Socratis* 2,124 [Übers. *M. Baltes*, Darmstadt 2004, 51]).

¹⁹² *Maximus von Tyrus*, Oratio 11,9 (ed. *Trapp* 204; ed. *Koniaris* 137,176f.): „Das Göttliche selbst aber ist [...] unsagbar für die Stimme“ (τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ [...] ἄρητον φωνῆ).

¹⁹³ Siehe oben Anm. 49.

¹⁹⁴ Zu Origenes siehe oben Anm. 48. Justin zufolge kann „niemand dem unsagbaren Gott (τῷ ἄρητῷ θεῷ) einen Namen geben“ (1 apol. 61,1). Nach *Klemens*, str. V 11,71,5 (SC 278: 144,23–25), deutet bereits Mose, indem er Gott bittet: „Offenbare dich mir!“, geheimnisvoll an, dass Gott von Seiten der Menschen „nicht gelehrt und ausgesprochen werden kann“ (μὴ εἶναι διδασκτὸν πρὸς ἀνθρώπων μηδὲ ῥητὸν τὸν θεόν). Vgl. ebd. V 12,81,3 und 5.

¹⁹⁵ Bei *Klemens* zeigt sich der (mittel-)platonische Einfluss in besonderer Weise, wenn er in str. V 12,79,1 (SC 278: 154,6f.) die „unsagbaren Worte“ (ἄρητα ῥήματα) aus 1 Kor 12,4 nicht im Sinne des Paulus versteht (als „Worte, die nicht gesprochen werden dürfen“), sondern in dem Sinn, dass „das Göttliche für menschliche Fähigkeit unaussprechlich sei“ (δυνάμει δὲ ἀνθρωπεῖα ἀφθεγκτον εἶναι τὸ θεῖον); vgl. *Wyrwa*, *Christliche Platonaneignung*, 280.

¹⁹⁶ Zu Origenes (CC VI 3) siehe oben S. 333. Vgl. auch *Justin*, dial. 4,1 (ed. *Goodspeed* 95,16): Gott, die Ursache alles geistig Wahrnehmbaren, sei Platon zufolge „nicht sagbar und nicht aussprechbar“ (οὔτε ῥητὸν οὔτε ἀγορευτὸν). *Klemens* von Alexandria zitiert den Zusatz ὡς τᾶλλα μαθηήματα (Ep. VII 341c) in str. V 11,77,1 und 12,78,1, nicht aber in prot. 6,68,1.

¹⁹⁷ *Justin*, dial. 126,2: Jesus Christus ist Sohn des „einzigsten, ungezeugten, unsagbaren (ἄρητου) Gottes“; *ders.*, 2 apol. 13,4: Der menschengewordene Logos stammt „vom ungezeugten und unsagbaren (ἄρητου) Gott“; vgl. auch ebd. 10,8 und 12,4. *Origenes*, princ. IV 4,1 (laut dem Kommentar von Görgemanns und Karpp in *Origenes*, Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt 2011, 786, nach *Athanasius*, decr. 27,1f. [ed. *Opitz* 23,17–30]): Der Sohn ist das „Bild der unsagbaren (ἄρητου), unennbaren und unaussprechlichen Hypostasis des Vaters“.

¹⁹⁸ Nach *Justin*, dial. 127,4, sahen auch Abraham, Isaak und Jakob in ihren Theophanien nie den „Vater und unsagbaren (ἄρητου) Herrn aller“, sondern stets den Sohn. Gerade wegen der „absoluten Transzendenz Gottes [...] bedarf es [...] des Logos, um Gott überhaupt bekannt machen zu können“ (*Ulrich*, *Justin*, 625).

Fazit

Trotz erheblicher Unterschiede in den Intentionen, mit denen Kelsos und Origenes Zitate aus dem „philosophischen Exkurs“ des siebten platonischen Briefs heranziehen, lassen sich gemeinsame Muster und Tendenzen in der Interpretation dieser Aussagen feststellen. Dies gilt insbesondere für die gezielte Anwendung der erkenntnistheoretischen Ausführungen des Briefs auf die Frage nach Möglichkeiten einer wahren Gotteserkenntnis und für die Identifikation der höchsten platonischen Idee mit Gott. Die Rezeption von Aussagen des *Siebten Briefs* durch Origenes sowie schon durch Justin und Klemens von Alexandria zeigt exemplarisch eine Prägung christlicher Theologie des 2. und 3. Jahrhunderts durch Entwicklungen platonischer Philosophie dieser Zeit.

Summary

Quotations from the “Philosophical Digression” in Plato’s Seventh Letter (341c–344d) are found both in some preserved fragments from the *Alethes Logos* by the Middle Platonist Celsus (for whose original arrangement a new proposal is presented in this article) and in Origen’s reply (*Contra Celsum* VI 3–10). Although the quotations in each serve a different argumentative purpose – Celsus wants to prove that the Christian reception of Plato is deficient and Origen wants to show that the holy writings of the Christians contain thoughts that are equal or even superior to Plato’s – certain conditions and tendencies in the interpretation of the “Digression” can be detected that are common to both authors, for example, the concentration on the question of the “Knowledge of God”. Origen’s, and indeed Justin Martyr’s and Clement of Alexandria’s, reception of passages from the Seventh Letter show that they were influenced by contemporary trends in Platonism.