Ein Fragment des Origenes.

(Philokalia, Cap. XV 19 = p. 84,15 — 86,3 ed. Robinson).

Von

Dr. **Paul Koetschau.**

Die Philokalia ist bekanntlich eine von Basilius dem Grossen und Gregorius dem Theologen aus den Schriften des Origenes hergestellte Excerptensammlung. Die beiden Excerptoren haben die einzelnen ausgewählten Stücke nach ihrem Inhalt zusammengestellt und den ganzen Stoff in XXVII Capitel eingeteilt; ausser den Capitelüberschriften, kurzen Verbindungsgliedern und Angaben über die Fundorte der Excerpte haben sie nichts Eigenes hinzugefügt und auch fast nichts an dem Originaltext geändert. Die Philokalia bietet uns daher nicht nur eine Reihe wichtiger Fragmente aus verlorenen Schriften des Origenes, sondern ermöglicht auch eine Prüfung der direkten handschriftlichen Überlieferung erhaltener Schriften durch Vergleichung mit der indirekten der Philokalia. Diese Prüfung ist besonders für die acht Bücher des Origenes gegen Celsus von Wichtigkeit gewesen, denn es hat sich durch meine Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung dieses Werkes (in den von O. von Gebhardt und A. Harnack herausgegebenen Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band VI 1, 1889) herausgestellt, dass die direkte Überlieferung desselben in dem Archetypus aller vorhandenen Handschriften, dem cod. Vaticanus gr. No. 386 saec. XIII., besser als die indirekte in der Philokalia ist und im allgemeinen als recht gut angesehen werden muss.

Nur in zwei Fällen hatte ich a. a. O. S. 133 eigene Zuthaten der Excerptoren erkennen zu müssen geglaubt; in dem einen Fall aber irrtümlich, denn die vier von mir beanstandeten Zeilen (Philokalia, Cap. XVIII 20 = p. 115, 1—5 ed. Rob.) sind gleichfalls aus Origenes c. Cels. (III 72 = tom. XVIII p. 349 Z. 6—11 ed. Lommatzsch) entnommen. Ebenso hat in dem andern Fall eine eingehende Prüfung gezeigt, dass das längere Bruchstück in der Philokalia (Cap. XV 19 = p. 84,15—86,3 ed. Rob.) von mir damals mit Unrecht als spätere Zuthat bezeichnet worden ist. Indem ich nun im folgenden meine Untersuchung vorlege, hoffe ich 1. dies von dem neuesten Herausgeber der Philokalia, J. Armitage Robinson, auf p. LII seiner Einleitung als ‚Origenis locus incertus' angeführte Bruchstück als dem Origenes sicher zugehörig zu erweisen und 2. die Frage nach dem Ort, woher es entnommen ist, so bestimmt, als es in derartigen Untersuchungen möglich ist, zu beantworten.

Der erste Punkt wird am besten durch eine eingehende Besprechung des Fragments und der hier in Betracht kommenden Parallelstellen aus Origenes erledigt. Ich lasse deshalb

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

den Text, wie er in der Ausgabe von Robinson vorliegt, fast unverändert folgen; denn durch meine eigenen Collationen sind hier Robinsons Angaben durchaus bestätigt worden.

Mt XVII 2 *Καὶ τὰ ἱμάτια δὲ αὐτοῦ κάτω ἄλλα ἐστὶν, οὐκ ἔστι λευκὰ, οὐκ ἔστιν ὡς τὸ φῶς· ἐὰν ἀναβῇς εἰς τὸ ὄρος τὸ ὑψηλὸν, ὄψει αὐτοῦ φῶς καὶ τὰ ἱμάτια. τὰ ἱμάτια τοῦ λόγου αἱ λέξεις εἰσὶ τῆς γραφῆς, ἔνδυμα τῶν θείων νοημάτων τὰ ῥήματά ἐστι ταῦτα. ὡς οὖν αὐτὸς κάτω ἀλλοῖος φαίνεται καὶ ἀναβὰς μεταμορφοῦται καὶ γίνεται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, οὕτω καὶ τὰ ἐνδύματα αὐτοῦ, οὕτω καὶ τὰ ἱμάτια· ὅταν δὲ ᾖς κάτω, οὐκ ἔστι λαμπρὰ, οὐκ ἔστι λευκά· ἐὰν δὲ ἀναβῇς, ὄψει τὸ κάλλος καὶ τὸ φῶς τῶν ἱματίων, καὶ τὸ πρόσωπον θαυμάσεις τοῦ Ἰησοῦ μεταμορφωθέν.*

Ὅρα δὲ εἰ μὴ ὅμοιόν ἐστι καὶ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις περὶ τοῦ σωτῆρος μαθεῖν. τὰ μὲν γὰρ περὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ γενεαλογουμένου ἐξ Ἀβραὰμ
Mt I 1 *καὶ γεννωμένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα βίβλος ἐστὶ γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ· τὰ δὲ θειότερα καὶ μείζονα τῶν περὶ αὐτοῦ λεχθησο-*
Jo XXI 25 *μένων ἂν καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἀπαγγελλομένων φησὶν ὁ Ἰωάννης ὡς ἄρα οὐδὲ τὸν κόσμον οἶμαι χωρεῖν τὰ γραφόμενα βιβλία. τὸ γὰρ μὴ χωρεῖν τὸν κόσμον τὰ γραφόμενα βιβλία οὐ διὰ τὸ πλῆθος τῶν γραμμάτων, ὥς τινες, ἐκδεκτέον, ἀλλὰ διὰ τὸ μέγεθος τῶν πραγμάτων· τοῦ μεγέθους τῶν πραγμάτων οὐ μόνον οὐ δυναμένου γράφεσθαι, ἀλλ' οὐδὲ διὰ γλώσσης σαρκίνης ἀπαγγέλλεσθαι οὐδὲ ἐν διαλέκτοις καὶ φωναῖς ἀνθρωπίναις σημαίνεσθαι.*
II Ko XII 2—4 *ὅθεν καὶ Παῦλος, ἐπὰν μανθάνειν μέλλῃ τὰ θειότερα, ἔξω τοῦ καθ' ἡμᾶς περιγείου κόσμου γίνεται καὶ εἰς τρίτον οὐρανὸν ἁρπάζεται, ἵνα τὰ ἐκεῖθεν ἄρρητα ῥήματα ἀκοῦσαι δυνηθῇ. τὰ γὰρ ἐνθάδε λαλούμενα καὶ λόγος*
Jo I 1. 14, Phil II 7 *εἶναι θεοῦ νομιζόμενα τοῦ λόγου σαρκωθέντος καὶ καθ' ὃ θεός ἐστι πρὸς τὸν θεὸν ἑαυτὸν κενοῦντος ἀπαγγέλλεται. διόπερ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἐπὶ γῆς, ἐπεὶ ἄνθρωπος γέγονε, ἀνθρώπινον βλέπομεν· ἀεὶ γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς*
Jo I 14, Jo XIII 25 *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα κατασκηνώσῃ ἐν ἡμῖν· ἀλλ' ἐὰν εἰς τὸ*
Mt XVII 1 *στῆθος τοῦ σαρκωθέντος λόγου ἀνακλιθῶμεν καὶ ἀνιόντι αὐτῷ εἰς τὸ*
Jo I 14 *ὑψηλὸν ὄρος ἀκολουθῆσαι δυνηθῶμεν, ἐροῦμεν τό· εἴδομεν τὴν δόξαν αὐτοῦ. τάχα μέν τινων καὶ ἑτέρων παρὰ τοὺς ἀνακλιθέντας ἐπὶ τοῦ στήθους αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσαντας αὐτῷ εἰς τὸ ὄρος τὸ ὑψηλὸν λεξόντων τό· εἴδομεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, οὐκέτι δὲ προσθησόντων τό· δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Ἰωάννῃ γὰρ καὶ τοῖς ὁμοίοις πρέπουσα αὕτη ἡ φωνή.*

Καὶ καθ' ἑτέραν δὲ ὑψηλοτέραν διήγησιν οἱ δυνηθέντες τοῖς ἴχνεσιν Ἰησοῦ κατακολουθεῖν ἀναβαίνοντος καὶ μεταμορφουμένου ἀπὸ τῆς ἐπὶ γῆς ὄψεως ὄψονται αὐτοῦ τὴν μεταμόρφωσιν καθ' ἑκάστην γραφήν· οἱονεὶ τοῦ μὲν τοῖς πολλοῖς φαινομένου Ἰησοῦ τῆς προχείρου λέξεως ὄντος· τοῦ δὲ εἰς ὄρος ὑψηλὸν ἀνιόντος καὶ μεταμορφουμένου σφόδρα ὀλίγοις τῶν μαθητῶν καὶ τοῖς ἀκολουθῆσαι εἰς τὰ ὑψηλὰ δεδυνημένοις τοῦ ἀνωτάτου καὶ ὑψηλοτάτου
I Ko II 7 *νοῦ περιέχοντος λόγια τῆς ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένης σοφίας, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν τῶν δικαίων αὐτοῦ.*

Das vorstehende Fragment bezieht sich offenbar auf die im Matthäusevangelium XVII 1—9 erzählte Verklärung Jesu auf dem hohen Berg, dem Berg Tabor, wie Origenes (in Psalm. 88 = tom. XIII 28 Lom.) annimmt, und enthält im besondern eine Erklärung der

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Worte: *τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς* (Mt. XVII 2). Im ersten Abschnitt wird ausgeführt, dass die Kleider Jesu nur dem, der auf den hohen Berg hinaufsteigt, weissglänzend wie das Licht erscheinen. Die Kleider des Logos seien aber die Worte der Schrift. Wie Jesus selbst unten ein anderes Aussehn habe und erst auf der Höhe des Berges verklärt werde, so zeigten auch seine Kleider dem unten Stehenden keinen Lichtglanz, sondern würden erst von dem zur Höhe Aufsteigenden in ihrem Glanz und ihrer Schönheit erschaut. Wir haben also hier eine allegorische Deutung jener Schriftstelle: Jesus ist gleich dem Logos, der in seinen Gewändern, d. h. in den Worten der heiligen Schrift zu uns redet; diese Worte erscheinen aber dem gewöhnlichen Menschen anders, als dem höher strebenden oder vollkommenen, nur der letztere vermag ihren Lichtglanz, d. h. ihren wahren göttlichen Charakter zu erkennen. Im zweiten Abschnitt wird diese allegorische Erklärung durch Hinweis auf Mt. I 1 und Jo. XXI 25 weiter ausgeführt. Der einfachen schlichten *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* bei Matthäus wird das bekannte Schlusswort des Johannesevangeliums gegenübergestellt: dass selbst die ganze Welt nicht die Bücher von den Thaten Jesu würde fassen können; denn die Grösse dieser Thaten könne weder beschrieben, noch auch durch Menschenzungen ausgesprochen werden. Daher, folgert der Verfasser, müsse man sich, wie Paulus nach II. Ko. XII 2—4 in den dritten Himmel entrückt worden sei, um dort unaussprechliche göttliche Worte zu vernehmen, ebenso in lichte Höhen erheben, um die Worte des Logos zu verstehen. Auf Erden sähen wir den fleischgewordenen Logos nur in Menschengestalt, würden wir uns aber ihm folgend auf die Höhe des Berges begeben, so würden wir nicht nur seine Herrlichkeit, sondern, wie Johannes, seine Herrlichkeit als einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit, schauen (Jo. I 14). Eine andere tiefere Erklärung der Stelle Mt. XVII 2 wird endlich im dritten Abschnitt hinzugefügt. Wer den Fusstapfen des verklärten Logos, so heisst es hier, zu folgen im Stande sei, der werde die Verklärung desselben in j e d e r Schriftstelle erkennen. Denn wie unter Jesus, der dem grossen Haufen erschienen sei, die an sich verständliche und klare Schriftstelle (*ἡ πρόχειρος λέξις*) gemeint sei, so unter dem verklärten und nur von wenigen auserwählten Jüngern begleiteten Jesus der tiefste Sinn einer Schriftstelle, der Worte göttlicher und verborgener Weisheit umfasse. So wird demnach für den Verfasser des Fragments der verklärte Jesus-Logos schliesslich zu dem tieferen Schriftsinn, in den einzudringen nur wenigen vergönnt sei. Dass dies aber ein Lieblingsgedanke des Origenes ist, und dass diese ganze allegorische Auslegung deutlich das Gepräge seines Geistes trägt, wird durch die Betrachtung folgender Parallelstellen aus den erhaltenen Schriften des Origenes sofort klar werden.

Zunächst wird bei Origenes der historische Jesus sehr oft dem Logos, d. h. dem göttlichen Worte gleich gestellt, das in die Seele dringt (*ὅστις εἰσέρχεται εἰς τὴν ψυχήν*, in Joh. Comm. X 18 = tom. I 329 sq. Lom.), und sich nach Ablegung seiner verhüllenden Gewänder den Jüngern offenbart (in Joh. Comm. XXXII 4 = tom. II 389 sq. 392 Lom.). Dann versteht Origenes auch unter dem Ausdruck ‚*ἱμάτια*' in der Schrift ganz dasselbe, wie der Verfasser des Fragments. In der 6. Homilie zu Ezechiel (tom. XIV 96, A. 2 Lom.) heisst es z. B. *τὰ ἱμάτιά ἐστιν ἐν τῷ μέρει τούτῳ αἱ ἱεραὶ γραφαὶ καὶ ὁ ἐν αὐταῖς νοῦς*, und in der 7. Homilie zu Ezechiel (tom. XIV 98 Lom.) wird ‚varia vestis' als ‚unus de Scripturis locus' erklärt. Auch in den Worten: *ἤγουν κεκόσμησαι θεολογίας πνέουσιν ἱματίοις κτλ.* (in Cant. IV Selecta = tom. XV 96 Lom.) sind unter den *ἱματίοις* offenbar, wie in dem Fragment, *αἱ λέξεις τῆς γραφῆς* gemeint. Und in der 37. Homilie zum Lukasevangelium (tom. V 228 Lom.) wagt es Origenes sogar, unter den Kleidern, die die Jünger auf die Eselin legen, den

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Logos zu verstehen, wenn er sagt: Assumunt sermonem Dei et imponunt eum super animas auditorum. Diesen zahlreichen Stellen gegenüber kommt eine einzelne, wie Selecta in Num. *καὶ λύσαντες ἤγαγον πρὸς τὸν Ἰησοῦν· καὶ ἐπιθέντες τῇ ὄνῳ τὰ ἱμάτια, τουτέστι τὰς ἀρετὰς τοῦ εὐαγγελίου·* (tom. X 5 Lom.) nicht in Betracht, umsoweniger als ‚*αἱ ἀρεταὶ τοῦ εὐαγγελίου*' im Grunde dasselbe, wie ‚*τὸ εὐαγγέλιον*' oder ‚*ὁ λόγος*', besagen. Ähnlich ist über folgende Stelle zu urteilen: *Καὶ νῦν μὲν ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ διάχρυσα ἔχει ἱμάτια, ἐκ μέρους γινώσκουσα καὶ ἐκ μέρους προφητεύουσα· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, καὶ τὸ ἐκ μέρους καταργηθῇ, τότε ὁλόχρυσα ἕξει τὰ ἱμάτια· ἱμάτιον γάρ ἐστι φύσεως λογικῆς ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ* (in Psalm. 44 Sel. = tom. XII 328 Lom.); denn hier steht statt des Logos *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ*, beides ist aber fast identisch. Wie nun Origenes hier seine Überzeugung ausspricht, dass in der Vollendung die Weisheit Gottes den Menschen wie ein Gewand umhüllen und umschliessen werde, so versteht er anderswo ganz dementsprechend unter dem *ἱμάτιον κυρίου* die *γνῶσις ἀληθής* und sagt: *ὁ δὲ ἐνδυόμενος αὐτὸ φωτισθήσεται ὑπ' αὐτοῦ* (in Psalm. 103. Sel. = tom. XIII 41 Lom.). Dieser Gedanke berührt sich aber sehr nah mit dem Grundgedanken des Fragments, dass nämlich derjenige Christ, welcher dem Logos bis zu lichter Höhe folgen könne, auch die ganze Herrlichkeit desselben zu schauen vermöge, dass dagegen dem gewöhnlichen Christen das tiefere Verständnis des Logos versagt bleibe. Die Gegenüberstellung des *ἁπλοῦς ἄνθρωπος* und des *τέλειος ἄνθρωπος* ist nun, wie jeder Kenner des Origenes weiss, in dessen Schriften sehr oft anzutreffen. Im Matthäuscommentar XI 17 (tom. III 117 Lom.) weist Origenes ausdrücklich auf die Bevorzugung der *λογικώτεροι* vor den *ἁπλοῖ* durch Jesus = Logos hin und hebt ebenda (z. B. in Mt. ser. vet. interpr. Cap. 32 = tom IV 248 sq. Lom.) die doppelte Ankunft des Wortes in der Seele, anfangs in geringer Gestalt (bei den *ἁπλοῖ*), dann in Herrlichkeit (bei den *τέλειοι*), hervor. Die *ἁπλοῖ* und die *τέλειοι* sind aber scharf geschieden, wie z. B. folgende Worte beweisen: *οὐδεὶς γὰρ γνήσιος Ἰησοῦ μαθητὴς κάτω ἐστίν*, d. h. gehört der grossen Menge an (in Joh. Comm. XIII 42 = tom. II 80 Lom.). Nicht alle werden gleichmässig von Christus erleuchtet; nur wer mit Petrus, Jacobus und Johannes auf den Berg steigt, wird der Erleuchtung durch Gottes Wort selbst teilhaftig (Hom. in Genes. I 7 und IV 5 = tom. VIII 114 sq. und 168 Lom.). Noch deutlicher ist dieser Gegensatz in folgenden Worten ausgedrückt: Et tu ergo nisi et adscenderis ad montem Dei et ibi occurreris Mosi, id est, nisi excelsum legis adscenderis sensum, nisi ad spiritualis intelligentiae cacumen evaseris, non est os tuum apertum a Domino (in Exod. hom. III 2 = tom. IX 27 Lom.). Hier wird also die Vollkommenheit von dem Erfassen des tieferen Schriftsinns abhängig gemacht, dies Erfassen aber wird unter dem Hinaufsteigen auf den hohen Berg verstanden. Wie Origenes selbst die Schrift allegorisch auslegt, ‚ut ne quantum ad nos nudum sit verbum Dei in mundo' (in Mt. ser. vet. interpr. Cap. 72 = tom. IV 381 Lom.), so fordert er auch seinen Zuhörer auf: adscende nunc ad verbi huius celsiora fastigia, d. h. ergründe den tiefern Sinn des Wortes (in Num. hom. IX 5 = tom. X 82 Lom.). Die Mahnung in der 16. Homilie zu Jeremias (tom. XV 291 Lom., vgl. Sel. in Jerem. ebenda p. 439 Lom.): *ἀνάβα εἰς τὸ ὄρος, ὅπου Ἰησοῦς μετεμορφώθη*, besagt genau dasselbe. Das Hinaufsteigen auf den hohen Berg als Eindringen in den tiefern Schriftsinn zu verstehen lag ja bei der Bedeutung von *ὑψηλός* und *ἀναβαίνειν* auch nah genug. Origenes redet öfters von ‚*τὸ ὑψηλὸν τῆς σοφίας ὄρος*' (in Mt. Comm. XII 37 = tom. III 191 Lom.) oder den ‚sublimes veritatis montes' (in Mt. ser. vet. interpr. Cap. 42 = tom. IV 283 Lom.) und gebraucht auch das Verbum *ἀναβαίνειν* allein sehr oft in übertragenem Sinn, z. B. in der Wendung ‚adscendere verbo ad altiora' (in Mt. ser. vet. interpr. Cap. 42 = tom. IV 281 Lom.) und ähnlichen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Wenn sich also aus den angeführten Parallelstellen, die sich leicht hätten vermehren lassen, eine enge Verwandtschaft zwischen dem Fragment und dem Gedankenkreise des Origenes ergeben hat, so ist zu schliessen, dass das Fragment entweder von Origenes selbst oder von einem seiner nächsten Schüler herrührt. Eine genauere Prüfung des Sprachgebrauches in dem Fragment und in den erhaltenen Schriften des Origenes lässt uns aber nur die erste Annahme als möglich erscheinen. Denn gewisse Redewendungen in dem Fragment sind gerade dem Origenes eigentümlich. Mit der Formel: *ὅρα δὲ εἰ μή* (oder: *ὅρα εἰ μή*, *ὅρα δὲ καί* c. Acc. u. s. w.) wird z. B. in der Schrift gegen Celsus etwa 30 Mal eine neue Erörterung angeknüpft; die Formel: *ὅθεν καὶ Παῦλος κτλ.* erinnert an ähnliche in demselben Werke, wie z. B. an: *ὅθεν ὁ Κέλσος λαβὼν τάχα εἶπεν* (c. Cels. I 63 = tom. XVIII 116 Lom.), oder: *ὅθεν λαβὼν κατηγορεῖ* (c. Cels. II 60 = tom. XVIII 223 Lom.); der Gebrauch von *τάχα* in den Worten: *τάχα μέν τινων κτλ.* findet sich ganz ebenso auch in den Schriften des Origenes vor, z. B. c. Cels. IV 30: *τάχα μὲν οὐκ ἀκούσας — τάχα δὲ καὶ μὴ ἐπιστάμενος* (tom. XIX 42 Lom.) und c. Cels. VIII 30: *τάχα τινῶν τοιούτων πνευμάτων συντραφησομένων ἡμῖν* (tom. XX 148 Lom.); endlich gehört der Ausdruck: *καὶ καθ' ἑτέραν δὲ ὑψηλοτέραν διήγησιν* zu denjenigen Ausdrücken, die Origenes bei seiner allegorischen Schrifterklärung anzuwenden pflegt, vgl. z. B. c. Cels. IV 17 *κατ' ἄλλην τινὰ ὑψηλοτέραν θεωρίαν* (tom. XIX 22 Lom.). Dazu kommt der übersichtliche und einfache Satzbau und die häufige und geschickte Benutzung von Citaten, im besondern das Vorkommen eines Lieblingscitates des Origenes (I. Kor. II 7) in dem Fragment: lauter deutliche Beweise dafür, dass wir niemanden andērs als Origenes für den Verfasser halten können.

Wenden wir uns nun zur Beantwortung der zweiten Frage: woher haben die Excerptoren das Fragment entnommen, aus einer verlorenen oder erhaltenen Schrift des Origenes? Man kann die Frage, da das Fragment in der Philokalia von zwei aus der Schrift gegen Celsus (VI 77) herrührenden Stücken eingeschlossen ist, auch so stellen: ist es aus diesem Werk entlehnt, oder nicht? Prüfen wir zunächst die zweite Möglichkeit. Dem Inhalt nach würde das Fragment seine natürliche Stelle in einem Commentar zu Matthäus, Markus oder Lukas finden. Indessen kann es in keinem Evangeliencommentar gestanden haben, da die Worte: *ὅρα δὲ εἰ μὴ ὅμοιόν ἐστι καὶ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις περὶ τοῦ σωτῆρος μαθεῖν* diese Möglichkeit völlig ausschliessen. Dazu kommt, dass die vielfach von unserem Fragment abweichende allegorische Erklärung von Mt. XVII 2 in dem Matthäuscommentar des Origenes (tom. XII, Cap. 38 = tom. III 192 sq. Lom.) noch erhalten ist, dass ferner das parallele Fragment aus dem Lukascommentar (tom. V 243 sq. Lom.) — selbst seine Echtheit angenommen — als blosser Auszug aus dem Matthäuscommentar nicht in Betracht kommt, und dass endlich Origenes einen Sondercommentar zum Markusevangelium nicht geschrieben, sondern die Varianten desselben im Matthäuscommentar beiläufig mit behandelt hat (vgl. Redepenning, Origenes, II 73 A. 3). Nun lässt sich aber, ausser in einem Evangeliencommentar, kaum eine Stelle in einer verlorenen Schrift des Origenes denken, wo solch eine ausführliche Besprechung des Verklärungsberichts gestanden haben könnte. Dagegen kann man die Annahme, dass das Fragment den zweiten Teil der Ausführung in der Schrift c. Cels. VI 77 bilde und genau so einzuordnen sei, wie die Philokalia es bietet, durch folgende Erwägungen sehr wahrscheinlich machen.

Denn 1. schliesst sich das Fragment inhaltlich durchaus an das vorhergehende Excerpt aus der Schrift c. Cels. VI 77 an. Origenes spricht hier von den verschiedenen Gestalten des Logos: den gewöhnlichen Menschen erscheine er in geringerer Gestalt, den Vollkommenen dagegen in Pracht und Herrlichkeit. Wer aber vollkommen sein wolle, müsse den

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Jüngern gleichen, die damals den Logos auf den Berg begleitet hatten. Auf diese allegorische Erklärung von Mt. XVII 1 folgt nun in unserem Fragment die Erklärung von Mt. XVII 2. Es wäre auffällig, wenn in dieser ausführlichen Besprechung der Verklärung Christi die Kleider des Logos nicht erwähnt würden, und zwar um so mehr, als Origenes kurz vorher, (c. Cels. VI 68 = tom. XIX 416 Lom.) in einem vorläufigen Hinweis auf Mt. XVII 1—3 von dem Logos sagt: *ἔδειξεν ἡμῖν τὴν ἔνδοξον μορφὴν ἑαυτοῦ καὶ τὴν λαμπρότητα τῶν ἐνδυμάτων αὐτοῦ*, also die Kleider desselben ausdrücklich mit erwähnt. Ausserdem wird Mt. XVII 1—3 in der Schrift gegen Celsus an folgenden Stellen kurz citiert: II 64 (tom. XVIII 227 Lom.), II 65 (p. 229 Lom.), IV 16 (tom. XIX 21 Lom.). Diese drei Stellen gehen der ausführlichen Erörterung jener Schriftstelle, die mit VI 76 (tom. XIX 427 sq. Lom.) beginnt, voraus. Zu einer solchen lag aber am Ende des VI. Buches gegen Celsus guter Grund vor, denn nur so konnte der Einwand des Celsus: *ἐπειδὴ θεῖον πνεῦμα ἦν ἐν σώματι, πάντως παραλλάττειν αὐτὸ τῶν λοιπῶν ἐχρῆν ἢ κατὰ μέγεθος ἢ φωνὴν ἢ ἀλκὴν ἢ κατάπληξιν ἢ πειθώ·* (c. Cels. VI 77 a. A.) ausreichend widerlegt werden. 2. Wenn also das Fragment als wichtiger und unentbehrlicher Teil der Polemik gegen jene Worte des Celsus erscheinen muss, so ist auch die Bezeugung des Fragments durch die Philokalia nicht gering anzuschlagen. Sämtliche Excerpte derselben sind, abgesehen von zwei am Schluss beigefügten Stücken, aus den Schriften des Origenes entnommen, und überall sind die Stellen, woher sie stammen, genau bezeichnet. Da nun für das Fragment in den Handschriften der Philokalia der Fundort nicht ausdrücklich angegeben ist, so muss es nach der von den Excerptoren beobachteten Regel demselben Buch der Schrift gegen Celsus, wie das vorhergehende (und folgende) Fragment, nämlich dem VI. angehören. Zu diesem Schluss sind wir aber deshalb berechtigt, weil die handschriftlichen Angaben der Fundorte der Excerpte in der Philokalia fast durchaus genau und zuverlässig genannt werden müssen. 3. Bezeugt uns nun die Philokalia, dass das Fragment von Origenes herrührt und in das 77. Capitel des VI. Buches gegen Celsus einzureihen ist, so wird dieses handschriftliche Zeugnis endlich auch durch eine Vergleichung des Fragments mit der parallelen Erörterung von Mt. XVII 2 in dem Matthäuscommentar des Origenes durchaus bestätigt. In einem Punkt herrscht völlige Übereinstimmung; die Worte des Fragments: *τὰ ἱμάτια τοῦ λόγου αἱ λέξεις εἰσὶ τῆς γραφῆς, ἔνδυμα τῶν θείων νοημάτων τὰ ῥήματά ἐστι ταῦτα* decken sich fast ganz mit den Worten im Matthäuscommentar (XII 38 = tom. III 192 Lom.): *Ἱμάτια δὲ τοῦ Ἰησοῦ αἱ λέξεις, καὶ ἃ ἐνεδύσατο τῶν εὐαγγελίων γράμματα.* Dann wird an beiden Stellen über die Verwandlung des Logos und seiner Kleider und seine verschiedene Gestalt der Menge und den Auserwählten gegenüber, über den Wortsinn und tiefern Sinn der Schrift in ganz ähnlicher Weise gesprochen. Dagegen sind folgende Unterschiede festzustellen. Dem Fragment eigentümlich ist die Heranziehung der Citate aus dem I. und IV. Evangelium und der Hinweis auf die Entrückung des Paulus in den dritten Himmel; der Matthäuscommentar betont aber nicht nur nachdrücklich in Cap. 37 die Worte: *ἔμπροσθεν αὐτῶν* (Mt. XVII 2), sondern versteht auch ebenda unter ‚*ἥλιος*' die Sonne der Gerechtigkeit, dehnt in Cap. 38 den Begriff ‚*ἱμάτια Ἰησοῦ*' auch auf ‚*τὰ παρὰ τοῖς ἀποστόλοις δηλοῦντα τὰ περὶ αὐτοῦ*' aus und erläutert endlich die Worte: *τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς* viel deutlicher und bestimmter, als es in dem Fragment geschieht, durch folgendes Beispiel: *ἐπὰν οὖν ἴδῃς τινὰ οὐ μόνον τὴν περὶ Ἰησοῦ θεολογίαν ἀκριβοῦντα, ἀλλὰ καὶ τὴν λέξιν τῶν εὐαγγελίων πᾶσαν σαφηνίζοντα, μὴ ὄκνει τῷ τοιούτῳ φάσκειν γεγονέναι τὰ ἱμάτια τοῦ Ἰησοῦ λευκὰ ὡς τὸ φῶς.* Diese Stellen scheinen mir zu beweisen, dass das Fragment früher geschrieben ist, als der Matthäuscommentar. Da an beiden Orten die Verklärung Jesu ausführlich besprochen wird, so kann zwar die reichhaltigere Darstellung die

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

kürzere, aber nicht umgekehrt diese jene voraussetzen. Dazu erscheint die ganze allegorische Auffassung von Mt. XVII 1—3 in dem Fragment viel weniger klar, zusammenhängend und reif, als in dem Commentar. Charakteristisch ist hierfür besonders die Erklärung des Ausdrucks λευκὰ γίνεσθαι. In dem Fragment wird neben λευκά nur λαμπρά zur Erläuterung hinzugefügt, in dem Commentar dagegen wird derselbe Ausdruck mit Benutzung der Wortbedeutung von λευκός (= klar, deutlich) auf das tiefere Eindringen in den Geist der Schrift bezogen und durch das oben citierte Beispiel noch anschaulicher gemacht. Andererseits können aber das Fragment und der Matthäuscommentar zeitlich auch nicht allzuweit von einander entfernt sein, da, wie wir oben gesehen haben, beide Darstellungen in den Hauptpunkten übereinstimmen. Nun sind, wie Eusebius (hist. eccl. VI 36,2) bezeugt, die 25 Bücher des Matthäuscommentars nach den 8 Büchern gegen Celsus geschrieben. Die Richtigkeit dieses Zeugnisses hat K. J. Neumann (Der röm. Staat und die allgem. Kirche I 269) nachgewiesen, indem er bemerkt, dass die von Origenes c. Cels. II 69 in Aussicht gestellte allegorische Deutung der Grablegung Jesu eben später im Matthäuscommentar geboten worden sei. Zur weiteren Bestätigung dieses chronologischen Verhältnisses können unsere obigen Ausführungen dienen. Wenn aber, wie Neumann (a. a. O. S. 265—273) evident gezeigt hat, die Bücher gegen Celsus i. J. 248 aus Anlass der Jubelfeier des tausendjährigen römischen Reiches entstanden sind, so muss der Matthäuscommentar unmittelbar darauf i. J. 249—250 geschrieben sein, da hier (z. B. XI 6 = tom. III 81 Lom.) die Decianische Verfolgung noch nicht vorausgesetzt wird. Auch ist wohl seit dem Beginn dieser Verfolgung die eigentliche litterarische Thätigkeit des Origenes als abgeschlossen anzusehen.

Unsern bisherigen Ausführungen steht nur ein Bedenken entgegen, dass nämlich das Fragment in dem direkt überlieferten Text des VI. Buches gegen Celsus fehlt. Doch ist dies Bedenken nicht gering zu schätzen, weil, wie ich zu Anfang bemerkt habe, die direkte, durch cod. Vaticanus 386 saec. XIII. repräsentierte Überlieferung der Schrift gegen Celsus die indirekte der Philokalia an Zuverlässigkeit und Güte erheblich übertrifft. Auslassungen von Bedeutung finden sich im cod. Vat. 386 gar nicht, und kleinere sehr selten vor. Daraus folgt, dass wir nicht annehmen können, der sonst so äusserst sorgfältige Schreiber dieser Handschrift habe das lange Fragment vielleicht aus Flüchtigkeit übergangen. Zu einer absichtlichen Auslassung, etwa aus dogmatischen Gründen, konnte aber das Fragment nicht den geringsten Anlass bieten, um so weniger, als sich anderswo der Schreiber von derartigen Bedenken nicht im mindesten hat beeinflussen lassen. So bleibt nur die Vermutung übrig, dass das ganze Stück bereits in der Vorlage des cod. Vat. 386 gefehlt hat und deshalb nicht abgeschrieben werden konnte. Wie lässt sich aber der Verlust des Fragments in dem Archetypus des cod. Vat. 386 erklären? Wohl ebensowenig durch Flüchtigkeit des Schreibers, da ja auch dieser sorgfältig abgeschrieben hat, sondern vielmehr durch einen unglücklichen Zufall. Am wahrscheinlichsten dürfte wohl die Annahme sein, dass der Verlust des Stückes durch den Ausfall eines lose gewordenen Blattes verursacht worden ist. Da cod. Vat. 386 aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts stammt, so kann man seinen Archetypus etwa in das XI. Jahrhundert setzen. Nun hat Zachariae von Lingenthal seine ausgedehnten Beobachtungen über das Format griechischer Handschriften (vgl. Gardthausen, Griech. Palaeographie, S. 63) so zusammengefasst: „Bemerkenswerth dürfte noch sein, dass die Mode in Beziehung auf das Format gewechselt hat: saec. VIII.—IX. liebt kleines Format (8vo heutzutage genannt) saec. X. grösseres (Royal-Octavo)“ u. s. w. Je älter also die Handschriften sind, desto kleiner und handlicher ist im allgemeinen ihr Format. Diese Beobachtung wird jeder Kenner griechischer Handschriften bestätigen; sie trifft selbst bei Werken von grösserem

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Umfang, wie die Bücher gegen Celsus sind, zu. Ein interessantes Beispiel hierfür bietet die handschriftliche Überlieferung der Philokalia. Die beste der vorhandenen Handschriften derselben, cod. Ven. 47 saec. XI. in 4⁰ (26×20 cm.) enthält auf einem Blatt je 46—48 Zeilen der Philokaliaausgabe von Robinson. In meiner Besprechung dieser Ausgabe (in der Theologischen Literaturzeitung 1894 No. 1, Sp. 21—24) habe ich zur Ergänzung von Robinsons Ausführungen über die Philokaliahandschriften darauf hingewiesen, dass der, etwa dem VIII. oder IX. Jahrhundert angehörende Archetypus der 3. Handschriftengruppe (= γ) auf einem Blatt nur je 26—29 Zeilen der Robinsonschen Ausgabe enthalten haben kann, also ein erheblich kleineres Format aufgewiesen haben muss, als cod. Ven. 47.

Da nun das Fragment in Robinsons Ausgabe etwa 50 Zeilen umfasst, so muss das Format der Vorlage des cod. Vat. 386 demjenigen des cod. Ven. 47 sehr ähnlich gewesen sein. Daraus ist weiter zu folgern, dass die Handschrift, in der nach meiner Vermutung ein Blatt ausgefallen ist, auch ungefähr demselben Jahrhundert, wie Ven. 47, d. h. dem XI. angehört. In meiner oben citierten Schrift über die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus habe ich S. 63—66 über den Archetypus des cod. Vat. gehandelt und denselben S. 65 auf Grund von andern Erwägungen gleichfalls ins XI. Jahrhundert gesetzt. Doch ist jetzt hinzuzufügen, dass dieses Jahrhundert nur die Grenze nach oben bildet. Denn da cod. Vat. 386 eher dem Anfang als der Mitte oder dem Ende des XIII. Jahrhunderts zugewiesen werden muss, so wird man seine Vorlage spätestens Ende des XI. Jahrhunderts ansetzen. Dagegen ist aber bei dem grossen Umfang der Schrift gegen Celsus die Möglichkeit zu berücksichtigen, dass man schon in einem früheren Jahrhundert der Handlichkeit wegen für dasselbe ein etwas grösseres Format, als üblich war, gewählt hat. Deswegen dürfen wir es vielleicht wagen, jenen Archetypus mit einiger Wahrscheinlichkeit um ein bis zwei Jahrhunderte höher hinauf zu rücken. Dafür spricht die von mir a. a. O. S. 66 hervorgehobene Vortrefflichkeit der Textüberlieferung der Schrift gegen Celsus, dafür besonders die Erhaltung einer wichtigen Notiz zwischen Buch I und II im cod. Vat., welche beweist, dass diese Handschrift ohne viele Mittelglieder auf ein Exemplar der Originalausgabe des Origenes selbst zurückgeht.

Wir sind am Ende unserer Untersuchung angelangt. Das Ergebnis derselben besteht in der, wie ich hoffe, sichern Bestimmung des Verfassers und des Fundortes unseres Fragments. Es rührt sicherlich von Origenes her und ist wenigstens mit grösster Wahrscheinlichkeit in das 77. Capitel des VI. Buches gegen Celsus einzufügen. Der Gewinn für dieses Werk ist nicht unerheblich. Denn durch Hinzufügung des Fragments wird die allegorische Erklärung an jener Stelle erst vollständig zum Abschluss gebracht. Je besser und harmonischer sich aber das Fragment dort einordnen lässt, und je notwendiger sich die Einfügung erweist, desto allgemeinere Zustimmung wird auch, wie ich hoffe, meine Ansicht finden. In einer neuen Ausgabe der Bücher gegen Celsus muss man, zum Teil mit Hilfe der Philokalia, den Text der Originalausgabe des Origenes möglichst wiederherzustellen suchen. Dass uns die Philokalia in dem besprochenen Fragment ein echtes Stück dieses Textes erhalten hat, scheint mir soweit erwiesen zu sein, dass das Fragment ohne Bedenken in den Text der geplanten neuen Ausgabe des Origenes wird aufgenommen werden können.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf