

Ostkirche behandelt Georg-Hubertus Karnowka die Hochfeste des Herrn im Spiegel der Psalmen. Reiner Kuczynski bespricht die Psalmodie der Begräbnisfeier der Liturgien des Ostens und Westens (einschl. der der Reformation) und Aimé Georges Martimort die Funktion der Psalmen im Wortgottesdienst nach der Liturgiereform. Hansjakob Becker stellt die benediktinische Komplet als Komposition vor. Ursula Baltz behandelt die Stellung der Eucharistie in zwei Dichtungen von Paul Celan und Gottfried Benn. Marie-Judith Krahe beschließt das Werk mit einem Aufsatz über Psalmen, Hymnen und Lieder, die Doxologie als Ursprung und Ziel aller Theologie vorstellen.

Rez. stellt die Frage, ob es nicht auch an der Zeit wäre, ein vergleichbar umfassendes Werk den liturgischen Prosaformen (z.B. Präfationen, Litaneien, Benediktionen) zu widmen. In ihm sollten Übersichten über Umfang und Art des Gebrauchs der Psalmen in den verschiedenen liturgischen Bereichen, Zeiten und Büchern nicht fehlen.

Basel

John Hennig

Alte Kirche

Ulrich H. J. Körtner: Papias von Hierapolis, Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; H. 133), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 371 Seiten, Leinen, 82,- DM.

Papias, der Bischof von Hierapolis, den Eusebius als geistig minderbemittelt eingestuft hatte, ist noch einmal zu hohen wissenschaftlichen Ehren gekommen: Im Jahr 1983 erschien gleich zwei größere deutschsprachliche Veröffentlichungen über ihn und sein Werk *Δογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγραμματα πέντε*. Neben Josef Kürzingers Sammelband „Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments“ (Regensburg 1983), der die vier bekannten Aufsätze Kürzingers aus der BZ und den NTS, eine Neuausgabe und Übersetzung der Papiasfragmente sowie eine kommentierte Bibliographie enthält, handelt es sich um die o.g. Dissertation Körtners, die unter Dieter Lührmann angefertigt und im WS 1981/82 von der Kirchlichen Hochschule Bethel als erste Dissertation ihrer Geschichte angenommen wurde.

Auch Körtners Arbeit enthält eine Bibliographie, die zwar nicht kommentiert ist, aber glücklicherweise auch nicht so viel Nebensächliches enthält wie die bei Kürzinger und nicht erst 1960, sondern richtigerweise 1832 bei Schleiermacher beginnt. Körtner bringt ebenso wie Kürzinger eine Neuausgabe der Fragmente *von* und *über* Papias, wobei allerdings Kürzingers Ausgabe den Vorteil hat, daß man dort auch die armenisch erhaltenen Stücke (Andreas von Cäsarea; Vardan), und zwar in Textgestaltung und Übersetzung von Folker Siegert, vorfindet, und daß die Übersetzung nicht wie bei Körtner hinter, sondern *neben* dem Original zu lesen ist. Sinnvollerweise werden dort die textkritischen Erläuterungen auch gleich im Anschluß an das jeweilige Fragment gegeben, während sie bei Körtner an zwei verschiedenen, aber gleich ungeschickten Stellen erst aufgesucht werden müssen. Überhaupt ist der ganze erste Teil von Körtners Monographie, der sich mit literarhistorischen Einleitungsfragen befaßt, denkbar ungünstig aufgebaut. Das hat u.a. zur Folge, daß etwa die Herkunft und Zuverlässigkeit des Fragmentes bei Philippus Sidetes in drei verschiedenen Abschnitten erörtert wird.

Aber kommen wir nun näher zur Sache. In einem knappen forschungsgeschichtlichen Rückblick bemängelt Körtner, daß die historische Arbeit über Person und Werk des phrygischen Bischofs bisher fast ausschließlich im Bann der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft stand. Daher sei es jetzt erforderlich, Papias als Theologen um seiner selbst willen zu interpretieren, und das bedeute, zunächst Herkunft und Eigenart des papianischen Chiliasmus zu untersuchen. Mit dieser berechtigten methodischen Kurskorrektur verbindet sich aber nun bei Körtner ein anderes Element, in dem sein besonderes Anliegen zum Ausdruck kommt. Den Grundfehler „aller (!) unter der Vorherr-

schaft von neutestamentlichen Einleitungsfragen stehenden Auslegungen der Papiasfragmente“ sieht er darin, daß sie sich „historisierender Exegese“ befleißigten (S. 16)! Es handele sich dabei um die „Versuchung, mit Hilfe von vermeintlichen (!) Informationen über ntl. Schriften – außerhalb dieser selbst – mehr in Erfahrung bringen zu wollen als die immanente Quellenkritik zuläßt“ (S. 16 f.). Die Konfrontation der Papiaszeugnisse über Mk und Mt mit „unseren einleitungswissenschaftlichen Kenntnissen“ ergebe stattdessen, „daß es sich bei Papias' Mitteilungen eindeutig um Fiktionen handelt“ (S. 17). Dies ist wohlgermerkt nicht ein Ergebnis der Körtner'schen Untersuchung, sondern bereits deren Voraussetzung! Daß die Notizen über Mk und Mt historisch also irrelevant sind, macht sie für Körtner allerdings nicht gleichgültig. Man habe sie vielmehr nun einer „traditionsgeschichtlichen Analyse“ zu unterziehen, die die Texte nicht länger als geschichtliche Überlieferung, sondern als „Ausdruck theologischer Motive“ begreift (S. 18). Hinsichtlich der Papiasüberlieferung als ganzer führe dies zu dem Bemühen, „Papias als Theologen in konkreten geschichtlichen Bezügen zu verstehen“. „Solche historische Betrachtung gibt sich nicht mit Papias als Einzelgestalt zufrieden, sondern sieht in ihm den Repräsentanten kirchen- und theologiegeschichtlicher Vorgänge“ (S. 20). Von diesem Ansatz her, für den er sich mehrfach auf Walter Bauer sowie auf H. Köster und J. M. Robinson beruft, zielt Körtner nun darauf ab, den historischen Ort des Papias „im Schnittpunkt frühchristlicher Entwicklungslinien“ zu bestimmen.

Nach der Einleitung, in der Körtner seinen neuen Ansatz darstellt, gliedert sich seine Arbeit in drei Teile. Daß der erste, durch die Texte und die einleitungswissenschaftlichen Grundfragen bestimmte Teil („Die fünf Bücher ΛΟΓΙΩΝ ΚΥΡΙΑΚΩΝ ΕΞΗΓΗΣΕΩΣ und ihr Autor“, S. 25–96) aus formalen Gründen schwächer als die anderen ausgefallen ist, wurde bereits angedeutet. Inhaltlich kann man vor allem dem zustimmen, daß Körtner die Presbyterüberlieferung bei Irenäus gegen Harnack und Loofs nicht als Papiastext aufgenommen hat; bedenklich dagegen erscheint es, daß die doch gar nicht so schmale armenische und arabische Überlieferung vollständig beiseite geschoben wird. Es ist Körtner auch unbekannt geblieben, daß die beiden Fragmente aus Scholien zu Dionysius Areopagita durch Hans Urs von Balthasar (Scholastik 15/1940, S. 16–38) dem Maximus Confessor abgesprochen und stattdessen Johannes von Skythopolis zugewiesen wurden. Bei der Erörterung der Zuverlässigkeit der Fragmente macht es sich der Verf. zu leicht in der Kritik des antimarcionitischen Johannesprologs, ist aber mit Recht skeptisch gegen den Text bei Philippus von Side, der Papias den Märtyrertod des Zebedaiden Johannes bezeugen läßt.

Der zweite Teil ist der „Interpretation der Fragmente“ (S. 97–184) gewidmet, wobei Körtner schwerpunktmäßig die chiliastisch-apokalyptischen Texte, den Einfluß der προεβύτεροι auf Papias sowie die Gesamtanlage des Papiaswerkes behandelt. Das von Irenäus adv. haer. V,33,3 f. neben anonymen Presbytern auch auf Papias zurückgeführte Jesusgleichnis von der eschatologischen Fruchtbarkeit sei eine „echte Neuschöpfung einer christlich-apokalyptischen Tradition“, die einerseits jüdisch-apokalyptische Traditionen verarbeitet, andererseits Berührungen mit der Johannesapokalypse aufweise (S. 104). Die aus dem apokalyptischen und rabbinischen Judentum stammende Vorstellung vom Millennium habe Papias durch Vermittlung der Presbyterüberlieferung und durch Apk 20 übernommen. Für die historische Standortbestimmung des phrygischen Bischofs von besonderer Wichtigkeit ist das richtige Verständnis seiner Aussagen über die προεβύτεροι und den προεβύτερος Ἰωάννης. Die umstrittene Frage, ob die von Papias im Prologfragment als seine Gewährsmänner genannten „Presbyter“ mit den ebendort aufgezählten Aposteln identisch sind, beantwortet Körtner negativ, und zwar mit der Begründung, daß bei Irenäus, Hippolyt, Clemens und Origenes der Begriff προεβύτεροι Wanderlehrer bezeichne, die als Apostelschüler galten. Dies scheint mir jedoch ein Trugschluß zu sein, da προεβύτεροι ja als *relativer* Begriff verstanden werden muß. Wenn Irenäus *seine* Presbyter nicht für Apostel hält, dann ist das nur ein selbstverständlicher Ausdruck seiner historischen Stellung. Für Papias, der ja zur Generation *vor* Irenäus gehört, besagt dies allerdings gar nichts! Und Körtner muß auch selber zugeben, daß Papias jedenfalls den προεβύτερος Ἰωάννης für einen persönlichen Jünger Jesu gehalten hat. – Die λόγια κυριακά, von denen im Titel des

Papiaswerkes die Rede ist, versteht Körtner als „in sich geschlossene frühchristliche mündliche Überlieferungen“ (S. 156), die der Bischof nur teilweise schon in schriftlicher Form, z.B. im Mt und Mk vorfand. Sie bezeichneten ganz allgemein eine „kurze Geschichte über Jesus“ (S. 157) aus der Gattung der Apomnemeumata. Ihre Auslegung (ἔρμηνεία; ἑξήγησις) durch Papias müsse man sich weniger als exegetische Deutung denn als „Erzählen“, als „auslegende Darstellung“ vorstellen (S. 163). In Einzelzügen sei das Papiaswerk sowohl mit den Evangelien als auch mit den späteren Kommentaren verwandt, sodaß es gattungsgeschichtlich als Unikum gelten könne. Den von Papias mit seinen „Erzählungen“ bekämpften Gegner habe man weder in Paulus noch in Marcion, Valentinus oder Basilides zu sehen, sondern in den Nikolaiten, die Apk 2 angegriffen werden.

Im dritten Teil seiner Monographie (S. 185–231) stellt sich Körtner schließlich die Aufgabe, den Bischof von Hierapolis mit der Frühgeschichte des kleinasiatischen Christentums in Beziehung zu setzen oder, wie er selbst sich ausdrückt, nach „Entwicklungslinien“ zu fragen, als deren „Zwischenglieder“ sich Papias und sein Werk interpretieren ließen (S. 185). Dabei kommt zunächst eine „apokalyptische Entwicklungslinie“ in den Blick. Ihr Ursprung liege einerseits bei den hinter der Johannesapokalypse stehenden „Kreisen“, die teilweise aus palästinischen Judenchristen bestanden, andererseits bei den Presbytern des Papias, die ebenfalls teilweise (Aristion und Johannes) aus Palästina stammten und die chiliastischen Anschauungen der Apk nicht nur übernahmen, sondern auch weiter ausgestalteten. Als eine zweite kleinasiatische „Entwicklungslinie“ sieht Körtner das sog. johanneische Christentum an. Da Papias aber weder den II. u. III. Jo noch das Joh gekannt habe, sei der Einfluß dieses Kreises auf den phrygischen Bischof nur gering gewesen. Anders dagegen die „Beziehungen des Papias zum Judenchristentum“ (S. 203–224). Unter dieser Überschrift des vorletzten Kapitels seiner Monographie macht sich Körtner nun auch an die Auslegung der Zeugnisse des Papias zum Mt und zum Mk. Daß sie für die Erforschung der Entstehungsverhältnisse der Evangelien prinzipiell als wertlos anzusehen sind, hatte er bereits in seiner Einleitung zum Ausdruck gebracht. „Traditionsgeschichtlich“ entnimmt er allerdings dem Mt-Zeugnis, daß judenchristliche Überlieferungen bei Papias auch außerhalb der apokalyptischen „Entwicklungslinie“ einen hohen Stellenwert haben. Aus der Mk-Notiz folgert er, daß der Bischof sich durch sie als „nichtpaulinischer Heidenchrist“ (S. 220) zu erkennen gebe. Diese These hängt mit Körtners Sicht vom kleinasiatischen „Petruschristentum“ zusammen. Die Verbindung von Markus und Petrus, die sich außer bei Papias auch 1 Pt 5,13 findet, stellt sich ihm als „Chiffre einer kirchengeschichtlichen Entwicklung“ (S. 207) dar, an der sich ablesen lasse, daß das Petruschristentum in Kleinasien bestrebt war, paulinisches Gedankengut für sich zu vereinnahmen, da Markus ursprünglich ja zur paulinischen (!) Tradition gehört habe (s.a. Körtner, Markus der Mitarbeiter des Petrus, ZNW 71/1980, S. 160–173).

Die Kirchengeschichte Kleasiens im 1. und 2. Jhd. sieht Körtner also als ein Geflecht unterschiedlicher „Entwicklungslinien“ an: Vom Anfang an konkurrieren dort paulinisches und petrinisches Christentum, unterscheiden sich voneinander aber nur durch ihre Identifikationsfiguren. Nach a. 70 kommt dann die palästinisch-judenchristliche Apokalyptik und zu Beginn des 2. Jhd.s das johanneische Christentum hinzu. Dadurch geht die theologische Vorherrschaft vom Paulinismus zum Judenchristentum über. Der Montanismus schließlich verbindet Apokalyptik und johanneisches Denken zu einer einheitlichen Strömung. Die Position des Papias ist aber noch vormontanistisch. Aus der Gegnerschaft des Papias zu den Nikolaiten, aus seinem Verhältnis zu den „Presbytern“ und seiner Unkenntnis des Joh sowie aus der von Eusebius in h.e. III und IV eingehaltenen relativen Chronologie (in III, 36, 1 f. stellt er Papias zeitlich mit Ignatius von Antiochien zusammen!) folgert Körtner, daß V. Bartlet im Recht war, als er die Entstehung des Papiaswerkes in die Jahre um 110 setzte. Die kanongeschichtliche Bedeutung der Papiasschrift sieht der Verf. nicht darin, daß die Kriterien des phrygischen Bischofs für Rechtgläubigkeit noch im Bereich mündlicher Überlieferungen liegen, sondern darin, daß Papias versucht, die rechtgläubige Tradition durch Verschriftlichung (!) zu sichern. Insofern müsse man die Papiasexegesen als Schritt auf dem

Weg zu einem schriftlichen Kanon ansehen, und zwar als „Prototyp einer später nicht beibehaltenen Form der Kanonisierung von Evangelienstoffen“ (S. 227).

Dieser Versuch, Papias in die kirchliche Frühgeschichte Kleasiens einzuordnen, ist in nicht wenigen Punkten anregend und weiterführend. Vor allem gilt dies für die Frühdatierung seines Werkes und die Betonung der Verbindung des Papias mit palästinensischen Judenchristen. Man kann es auch nur begrüßen, daß Körtner sich dem Versuch, eine gnostische Urschicht der Papias-traditionen zu eruieren, nicht angeschlossen hat. Haltlos und in sich widersprüchlich ist allerdings Körtners Bild vom sog. „Petruschristentum“. Hier schlägt sein verfehelter „traditionsgeschichtlicher“ Ansatz voll zu Buche. Ein derart prinzipieller Skeptizismus gegenüber den geschichtlichen Überlieferungen der frühen Kirche, der von vornherein die Möglichkeit eines echten Kernes leugnet und daher am einfachen Wortsinn jedes Interesse verliert, eine solche Haltung raubt der historischen Arbeit wichtige Quellen und setzt nur phantasievolle Spekulationen an ihre Stelle! Sehr zweifelhaft ist auch Körtners kanonsgeschichtliches Resultat. Es berücksichtigt nämlich nicht, daß die Kanonisation bestimmter Schriften nicht als theologische Verbindlichkeitserklärung vor sich gegangen ist, sondern als Zulassung zur *gottesdienstlichen Verlesung*. Und daß die Papiasbücher *dafür* gedacht waren, bleibt doch recht unwahrscheinlich! Das Hauptproblem der vorliegenden Papiasdeutung dürfte aber darin liegen, daß die Bücher des Bischofs fast nur als Reflektor theologischer Traditionen gewürdigt werden. Die Darstellung ihrer *polemischen* Funktion bleibt auffällig untergeordnet und farblos, obwohl gerade hier die konkreten geschichtlichen Bezüge erkennbar werden, in denen Papias steht. Der Verf. berücksichtigt zu wenig, daß Papias kein Archivar zeitgenössischer Überlieferungen, sondern *Streittheologe* gewesen ist. Er hat es nicht einmal für nötig befunden, die von Ignatius bekämpften Irrlehrer in die Untersuchung mit einzubeziehen, obwohl diese in unmittelbarer zeitlicher und räumlicher Nachbarschaft zu Papias aufgetreten sind. So wird die historische Stellung des Bischofs von Hierapolis im Kern verfehlt!

Trotz der unumgänglichen Kritik kann die Monographie Körtners jedoch als ein durchaus nützlicher Beitrag zur Papiasforschung begrüßt werden. Jedenfalls durch die Ausführlichkeit ihrer Erörterungen, die Einbeziehung der gesamten von Papias erhaltenen Fragmente, durch die Originalität mancher Thesen und den Versuch der Korrelation des Papiaswerkes mit anderen Erscheinungen der kleinasiatischen Kirchengeschichte wird diese Arbeit für die weitere historische Erforschung des frühen Christentums zweifellos von Bedeutung sein.

Erlangen

Uwe Swarat

Giuseppe Sgherri, Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene (SPMe 13). Milano (Vita e Pensiero) 1982. XXVIII u. 500 S.*

Der Autor führt aus, daß bisher wenig über die Beziehung zwischen Kirche und Synagoge bei Origenes gesagt worden ist, obwohl gerade diese Thematik in der Ekklesiologie des Alexandriners zentral ist. Ein größeres Interesse ist der Beziehung zwischen Juden und Christen gewidmet worden. Er schneidet ebenso diese Frage an. Kapitel 1 beschäftigt sich mit den Juden bei Origenes. Dieser gibt wenige Auskünfte über die Situation der Juden. Er verteidigt sie gegen die Anschuldigungen des Celsus, und in diesem Zusammenhang steht die Trennung zwischen Juden und Christen nicht sehr im Vordergrund.

Doch finden sich Passagen, die einer anderen Richtung folgen und die uns in die Kontroverse Judentum – Christentum hineinführen. Er stellt viele Male die Juden seiner Zeit in gleiche Linie mit jenen zur Zeit Christi. Von seinem Standpunkt als Gläubiger aus fragte sich Origenes, warum die Juden nicht an Christus geglaubt haben und welchen Sinn eine Synagoge noch haben konnte, die Christus nicht anerkannte (Kap. 2). Für ihn hat der Unglaube der Ältesten des Volkes, die aufgrund ihrer Vertrautheit mit den Schriften diese hätten verstehen müssen, keine Entschuldigung wie die Volksmenge. In der Schrift findet er die Typologie des Unglaubens. Er zielt auf die