

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 Papiastraditionen 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

Parallele zwischen dem willentlichen Mangel an Glauben der Israeliten des AT und jener zur Zeit Christi ab. Daß Gott die Synagoge verließ, ist die dunkle Seite der Medaille des Kommens Christi. Christus hat die Synagoge verstoßen. Doch das Band zwischen den Heiligen des AT, die schon zur Kirche gerechnet wurden, und dem hebräischen Volk ist nicht in allem aufgelöst worden. Abraham bleibt auf einen höheren Stand gehoben als das gläubige Volk des AT und als Gegenüber zu dem Israel, das nicht an Christus glaubte (Kap. 3).

Das Werk des Moses gilt in Wahrheit als Befreiung aus der Sünde, als Einführung des wahren Kultes, des Monotheismus, und als Vorbereitung des Evangeliums. Viele Male bringt Origenes die Propheten mit den übrigen Heiligen des AT in Verbindung, was ihre Fähigkeit auf Jesus Christus hin zu sehen und zu begreifen anlangt. Die Ankündigung des Zukünftigen, im besonderen was Christus betrifft, scheint ihm das fundamentale Charakteristikum von Prophetie zu sein. Der „Weg“ des Gesetzes war eine wahre und echte Vorbereitung auf Jesus Christus. Die Kirche ist nicht nur die Antithese zur Synagoge, sondern auch ihre Fortführung. In der alten Synagoge haben die Personenrollen — die der heiligen Männer, die der Gesandten — einen vorrangigen Wert in Bezug auf die Institutionen.

Unter den biblischen Gestalten weist allein Moses in den Werken Origenes' eine dem Täufer vergleichbare Bedeutung auf (Kap. 4). Von diesem zu sprechen bedeutet, vom AT in seiner Verbindung zu Christus zu sprechen; doch ist seine Figur keinesfalls eine nur typologische. Mit der Predigt des Täufer beginnt das Evangelium. Gerade weil der Täufer einlädt, zu Christus überzugehen, ist er der Prophet der Ersetzung der Synagoge durch die Kirche. Für Origenes hat Gott die Synagoge seiner Zeit verlassen und diese ihre Aufgabe verloren (Kap. 5). An ihre Stelle trat die Kirche des NT, die einerseits die Antithese der Synagoge, andererseits die Fortführerin Israels ist. Origenes vergißt nicht, daß der Beginn des Glaubens an Christus von Mitgliedern des Volkes Israel herührt. Doch läßt sich seine Wertschätzung der späteren *Ecclesia ex Iudaeis* nicht als groß bezeichnen. Er ruft immer wieder die Gründung der Kirche aufgrund der Zurückweisung Israels in Erinnerung. Die Kirche wird aufgrund ihres Wesens immer eine *Ecclesia ex Gentibus* sein. Die Aufgabe des geistigen Israels (Kirche) ist, das Fleischliche zu ersetzen (Kap. 6). Doch wenn sich die Heiligen des AT von der zeitgenössischen Synagoge unterscheiden, so jedoch ebenso von der Menge der schlechten Christen. Mit verschiedenen Bildern drückt er die Vielfalt der Funktionen aus, die das AT in der Kirche noch hat. Die Spiritualisierung des Gesetzes hat ihre Grenze an der Beobachtung der Gebote. Origenes zeigt den Parallelismus zwischen der kirchlichen Gesetzgebung und alttestamentlichen Geboten auf, rechtfertigt diese jedoch nicht mit jenen. Hinsichtlich dem Ende der Zeiten und der Erlösung der Synagoge (Kap. 7) weist Origenes darauf hin, daß das, was Israel geschah, ebenso den Gläubigen der Völker geschehen kann. Er sieht das Ende der Zeiten im Licht von Lk 18,8. Für ihn stellt es eine Tendenzänderung (Verkehrung der Richtung) hinsichtlich der mit dem NT begonnenen Epoche dar. Das fleischliche Israel muß, um gerettet zu werden, geistliches Israel werden. Doch hatte Origenes keine feste und zusammenhängende Deutung von Röm 11,25–26.

Unser Autor schlußfolgert, daß Origenes die Juden schätzte, obwohl er ein negatives Bild der Synagoge seiner Zeit zeichnet. Indem man die Keime, die in der alten Synagoge gegenwärtig sind, aufgehen läßt, kann man ebenso zur Kirche wie zur ungläubigen Synagoge gelangen. Sowohl die Alte Synagoge wie auch die Kirche hier unten bleiben auf dem Boden des Sichtbaren und Irdischen, wogegen die letzte Wirklichkeit himmlisch ist. Doch sehen die Alte Synagoge und die Kirche die himmlische Wirklichkeit nicht auf gleiche Weise. Das Problem Kirche — Synagoge läßt sich nicht unter Vernachlässigung der Christologie behandeln.

G. Sgheri gelang es, sich auf ein Thema zu konzentrieren, das bei vielerlei Gelegenheiten beiläufig behandelt wurde, jedoch weder systematisiert, noch auf so direkte Weise der Ekklesiologie Origenes' gegenüber gestellt wurde. Auf diese Weise hat er eine weite Perspektive über die heilsgeschichtliche Stellung des alttestamentlichen Israels, der Kirche und der ungläubigen Synagoge in der Theologie des Alexandriners geöffnet. Der Autor kündigt in der Einleitung an, daß er die Frage nach der Abhängigkeit der

Theologie Origenes' vom kulturellen Umfeld, in welchem sie sich entwickelt hat, ausklammert. Aber vielleicht deshalb umgeht er die Gefahr der Zerstreuung und des Abgleitens vom Thema, was ihm jedoch bei der Behandlung der verschiedenen Vorstellungen über die Kirche im Kap. 6 mißlingt. Nach einer englischen Zusammenfassung (451–460) schließt das Buch mit Verzeichnissen der Bibelstellen, der Origenes- und Väterzitate, der antiken und modernen Autoren (463–500).

*Salamanca*

*Ramón Trevijano*

Ins Deutsche übersetzt von Ulrich Viereck

Dietmar Wyrwa: Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 53). Berlin/New York, Walter de Gruyter 1983, 364 Seiten, Ln., DM 64.—.

Das Buch ist die überarbeitete Dissertation, die U. Wickert betreut hat. Da sich die Auseinandersetzung lohnt, sollen die störenden Leseindrücke vorweg abgetan werden. Wohl im Vertrauen auf das umfangreiche Literaturverzeichnis sind die Erscheinungsdaten der Sekundärliteratur in den Anmerkungen eingespart worden; das ist an mehreren Stellen sehr unbefriedigend, da der gegenseitige Bezug diskutierter Ansichten erst durch Nachschlagen festgestellt werden kann. Das Stellenregister ist so vollständig, daß die von Clemens aufgenommenen Platonstellen nicht mehr sichtbar werden, vor allem, wo sie besprochen werden.

Nun sind aber Platonzitate und -anspielungen die Basis der Untersuchungen. Eine knappe, aber gut gegliederte und präzise formulierte Einleitung bahnt den Weg durch die Forschungsliteratur. Auch wer nicht mit dem Verständnis des Clemens durch die Generationen vertraut ist, erfährt dabei eine weitreichende Einführung; denn die Aufgabe, die das Thema „Platonaneignung“ stellt, greift in die theologiegeschichtliche Gesamtwürdigung hinein. Vf. durchmustert in den Stromateis I–VI alle Platonbezüge, die Clemens ausdrücklich herstellt. Die Kompositionsanalysen von A. Méhat (Paris 1966) sind vorausgesetzt; an sie anschließend und sie korrigierend wird überzeugend vorgeführt, wie die Nennung Platons Verbindungslinien und Verklammerungen der Themen herstellt. Darüberhinaus zeigen sich die Anführungen Platons wie in Nestern gebündelt, und es gelingt dem Vf., dadurch die behandelten Themen in den „Teppichen“ deutlicher als bisher geschehen zu formulieren. In Kapiteln wird in der Reihenfolge, die Clemens vorgibt, zusammengetragen: I. Erläuterungen zur Eigenart der „Teppiche“; II. Buntschriftstellerische Bemerkungen; III. Werbung für das Christentum; IV. Verteidigung des Christenstandes; V. Kampf gegen Häretiker; VI. Seelsorge angesichts des Martyriums; VII. Hinführung zur Gnosis; VIII. Der Diebstahl der Hellenen. Jedes dieser Kapitel führt in den Zusammenhang ein; Unterthemen präzisieren, wozu Clemens Platon heranzieht. Dann werden die Zitate bestimmt (öfters über die Ausgabe Stählin – Früchtel hinausführend); die Zitate werden in der Bedeutung, die Clemens ihnen beilegt, verglichen mit dem Zusammenhang, den sie bei Platon selbst haben – und schließlich wird überprüft, ob und in welchem Sinne der Platonismus nach Platon, der sog. Mittelplatonismus, sie schon kennt. Es ist ein mühsames Verfahren, aber eine verlässliche Grundlage, die ich vorbildlich nennen möchte. Die Zusammenfassung der vielfältigen Beobachtungen, bei denen auch kluge Bemerkungen zum Text nicht fehlen, ist unter die Überschrift gestellt: „Systematischer Ausblick“, leider auf 5 Seiten beschränkt.

Die Frage der Traditionsabhängigkeit läßt sich negativ eindeutig beantworten: Auf die Platonkenntnis der Kompendien und des Schulplatonismus läßt sich Clemens nicht eingrenzen. Obwohl er sich von nachweisbaren Interpretationen – erwartungsgemäß – beeinflusst zeigt, wird als Ergebnis deutlich, daß sich Clemens darum bemüht, die Übereinstimmung Platons mit dem rechtgläubigen Christentum aufzuweisen und apologetisch sowie protreptisch zu nutzen. Denn Platon habe von den Hebräern gelernt, wie Clemens es ausdrückte. Die platonische Philosophie, so der Vf., habe Clemens also