

Leopold-Franzens-Universität  
Innsbruck

# **DIE KIRCHE ALS GEMEINSCHAFT BEI IGNATIUS VON ANTIOCHIEN**

Lizentiatsarbeit  
zur Erlangung des Lizentiatsgrades  
an der Theologischen Fakultät  
der Universität Innsbruck

vorgelegt von:  
Stanisław Łucarz SJ

**Innsbruck 1993**

## Inhaltsverzeichnis

	Vorwort .....	5
I.	Einführung .....	7
1.	Leben und Persönlichkeit des Ignatius .....	7
2.	Die kulturelle und geistige Umgebung von Ignatius .....	9
3.	Die Briefe .....	12
3.1.	Ihre Entstehung und Echtheit .....	12
3.2.	Die Theologie der Kirche als Hauptthema der Ignatiusbriefe .....	13
4.	Bedeutungsgeschichte des Begriffes: ἐκκλησία .....	14
4.1.	In der klassischen und hellenistischen Zeit .....	15
4.2.	In der jüdischen Diaspora der hellenistischen Zeit .....	16
4.3.	Im Neuen Testament .....	17
4.4.	Bei den apostolischen Vätern .....	19
4.5.	Bei Ignatius von Antiochien .....	20
5.	Zur Definition des Begriffes “Gemeinschaft” .....	22

II.	Die Kirche als Gemeinschaft bei Ignatius von Antiochien .....	24
1.	Die Gemeinschaft und Einheit der Kirche als Zweck der Ignatiusbriefe .....	24
2.	Die Trinität und die kirchliche Gemeinschaft .....	26
3.	Die Kirche - Gemeinschaft “in”, “durch” und “mit” Christus .....	29
3.1.	Gemeinschaft <i>in Christus</i> .....	29
3.2.	Gemeinschaft <i>durch Christus</i> .....	32
3.3.	Gemeinschaft <i>mit Christus</i> .....	33
3.4.	Die besondere Rolle der Eucharistie in der Gemeinschaft “in”, “durch” und “mit” Christus .....	38
3.5.	Ἐκκλησία καθολικὴ als Ausdruck der Gemeinschaft “in” und “durch” Christus .....	39
4.	Der Bischof und sein Amt als Dienst (διακονία) für die Gemeinschaft .....	41
5.	Die äußerlichen Strukturen der Kirche als Widerspiegelung der Einheit und Gemeinschaft in Gott .....	45
6.	Der Zweck der kirchlichen Gemeinschaft .....	50
7.	Der Begriff der Gemeinschaft bei Ignatius von Antiochien .....	52
7.1.	Der Begriff der ἔνωσις .....	53
7.1.1.	Seine religionsgeschichtliche Wurzel .....	53
7.1.2.	Der Begriff der ἔνωσις in der Ignatiustheologie .....	57
7.2.	Der Begriff der ὁμόνοια .....	59
7.2.1.	In der griechischen Literatur und in der LXX .....	60

	4
7.2.2. In den Ignatiusbriefen .....	61
7.3. Der Begriff der ἀγάπη .....	63
7.3.1. Ἀγάπη in der Bibel .....	63
7.3.2. Ἀγάπη in den Ignatiusbriefen .....	64
8. Zusammenfassung der Ergebnisse .....	68
9. Die Botschaft des Ignatius an die heutige Kirche .....	71
Literaturverzeichnis .....	74
Streszczenie w języku polskim .....	83

## Vorwort

Es gehört zu den *Zeichen der Zeit* der letzten Jahrzehnten, daß das Verlangen nach Gemeinschaft besonders stark zum Ausdruck kommt. Dieses Verlangen durchdringt die ganze heutige Gesellschaft. Auf der einen Seite hat diese Gesellschaft eine Überwucherung an totalitären Systeme erfahren, die anhand menschenverachtender Ideologien ge- und begründet worden sind, Ideologien, die die Person zu einem insignifikanten Teil des Systems, zu einem Zahnrad im Getriebe der ideologisch-ökonomischen Maschinerie reduziert haben; auf der anderen Seite hingegen ist man in die entgegengesetzte Richtung so weit gegangen, daß sich die Ideale der Freiheit und Menschenwürde in die Vereinsamung und konsumistische Gleichgültigkeit umgesetzt haben, sodaß die zwischenmenschlichen, personalen Relationen ernsthaft bedroht sind. Die zerstückelte Gesellschaft und auch die Familie bieten allzuoft keinen Schutz für das Personale. Deshalb ist der heutige Mensch auf der Suche nach einer Gruppe, die ihn als Person aufnimmt und schätzt, die eine echte Gemeinschaft ist. Die Erfahrung zeigt aber, daß die heutige Kirche für ihn kaum eine Alternative bietet. Die kirchliche Überinstitutionalisierung und der Moralismus erschrecken sogar viele, die sich der Kirche nähern. Man kann den Eindruck gewinnen, daß Gesetze und Verhaltensregeln für die Kirche wichtiger als die Person sind. Und doch ist die Kirche in ihrem Wesen eine solche Alternative. Sie hat sich in der Geschichte oft als gemeinschaftsstiftend erwiesen und das beweist, daß sie in sich ein Potential an Gemeinschaftlichkeit hat, ein Potential, das, wie wir sehen werden, andere übersteigt.

Die vorliegende Arbeit versucht zu den Anfängen der Kirche vorzudringen, als die ersten Strukturen der Kirche zu entstehen und sich zu festigen begannen. In der Mitte unseres Interesses steht der antiochenische Bischof Ignatius, der im Prozeß der Entstehung und der Festigung der kirchlichen Strukturen eine Schlüsselrolle spielte. Die Fragen, die wir uns stellen, lauten: Ist dieser Bischof, der von vielen als ein Symbol der Institutionalisierung und somit der Entgemeinschaftlichung der Frühkirche angesehen wird, wirklich der, für den man ihn hält? Ist seine Kirche eine Gemeinschaft oder werden ihre gemeinschaftlichen Aspekte vernachlässigt und die gemeinschaftlichen Elemente an der Rand geschoben? Welche Rolle spielen die kirchlichen Strukturen und Ämter, die Ignatius propagiert und verteidigt? Hat jene Kirche und er selbst der heutigen Kirche noch etwas zu sagen?

Ich hoffe, in dieser Arbeit eine zufriedenstellende Antwort gegeben zu haben.

Ich bedanke mich bei allen, die diese Arbeit ermöglicht und mir beim Schreiben geholfen haben: zunächst P. Prof. Dr hab. Lothar Lies, dem ehemaligen Rektor des Jesuitenkollegs in Innsbruck, der sie auch wissenschaftlich betreut hat, und dann allen Mitbrüdern aus dem Jesuitenkolleg, vor allem aber denen, die die nicht einfache Korrekturarbeit gerne auf sich genommen haben.

## I. Einführung

### 1. Leben und Persönlichkeit des Ignatius

Das, was wir über das Leben des Ignatius wissen, ist mehr als spärlich. Die einzige sichere Quelle seiner Lebensdaten bilden praktisch nur seine sieben Briefe, die er während seiner Überführung nach Rom an die Kirche in Rom, die Kirchen in den fünf kleinasiatischen Städten: Ephesus, Magnesia, Tralles, Philadelphia und Smyrna und an den Bischof von Smyrna Polykarp schrieb. Eusebius von Cesaräa<sup>1</sup> und Hieronymus,<sup>2</sup> die das Leben des Ignatius in seinen Werken beschreiben, schöpfen hauptsächlich aus dieser Quelle. Beide kennen die sieben Briefe und sind sich einig in dem, was man aus ihnen über das Leben des Ignatius herauslesen kann. Beide bezeugen, daß Ignatius Bischof und Nachfolger des Apostels Petrus in Antiochien war. Die Uneinigkeit beginnt aber sofort, wenn sie über Tatsachen schreiben, die die Ignatiusbriefe nicht beinhalten. So ist Ignatius für Eusebius der direkte Nachfolger Petri, während er für Hieronymus der dritte Bischof von Antiochien ist. Die gleiche Uneinigkeit herrscht unter den Quellen,<sup>3</sup> was das Todesdatum des Ignatius betrifft. Für Hieronymus: Ignatius *passus est anno undecimo Traiani*,<sup>4</sup> also im Jahre 109, nach *Martyrium Colbertinum*<sup>5</sup> hingegen vollendete er seinen Lauf im Jahre 107. Die dritte Quelle, der man aber am wenigsten Vertrauen schenkt, ist der im 5. Jahrhundert lebende Mönch Malamas. Er setzt in seiner *Chronik*<sup>6</sup> das Todesdatum des Ignatius im Jahre 116 an. Es ist unklar, worauf er seine

---

<sup>1</sup> *Eusèbe de Césarée*, Histoire Ecclésiastique. Texte grec, Traduction et annotation par G. Bardy (Sources Chrétiennes 31), Paris 1952, 147-148.

<sup>2</sup> S. Hieronymus, De viris illustribus. Cap. XVI in: J. P. Migne, Patrologiae Cursus completus, XXIII, Paris 1845, 633.

<sup>3</sup> Genauere Angaben, die die übrigen Quellen betreffen, finden sich in: O. Badenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur, I, Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts, Freiburg im Br. 1913, 157.

<sup>4</sup> S. Hieronymus (s. Anm. 2), 633.

<sup>5</sup> Dieser Martyriumbericht, angeblich von Augenzeugen geschrieben, stammt jedoch aus dem 4. oder 5. Jahrhundert. Der Name *Martyrium Colbertinum* stammt davon, daß der Bericht zuerst in einem *Codex Colbertinus*, jetzt *Parisinus*, aus dem 10. bzw. 11. Jahrhundert, gefunden wurde.

<sup>6</sup> Vgl. G. Downey, A History of Antioch in Syria from Seleucos to the Arab conquest, Princeton/N.Y. 1961, 292-293.

Angaben stützt, jedenfalls gibt er uns den ausführlichsten Bericht über das Leben und die Todesursache des dritten Bischof von Antiochien. Nach Malamas fand am 13 Dezember 115 in Antiochien ein Erdbeben statt. Zu derselben Zeit hielt sich auch der Kaiser Trajan in Antiochien, der sein Leben nur knapp gerettet haben soll. Daraufhin beschuldigte man die Christen, daß sie die eigentliche Ursache des Erdbebens gewesen wären, weil sie durch ihren Unglauben den Zorn der Götter provoziert hätten. Das Erdbeben wird durch Malamas ausdrücklich *Θεοσηνία* - Zeichen des göttlichen Zornes genannt. Das bedeutete für die Christen eine blutige Verfolgung, die vielen und vor allem dem Bischof selbst das Leben kostete. Die meisten der Todesurteile wurden in Antiochien vollstreckt, das des Bischof hingegen in Rom. Daraus zieht man den Schluß - auch unabhängig von Malamas - daß Ignatius römischer Staatsbürger war, weil seine Überführung nach Rom der allgemeinen, gerichtlichen Praxis jener Zeit entsprach, nach der man die verurteilten Christen, die römische Staatsbürger waren, in die Hauptstadt führte, um ihnen so noch einen Prozeß und eine zusätzliche Möglichkeit der Abschwörung zu gewähren.

Ignatius war sicher ein Heidenchrist, der, wie die Sprache seiner Briefe verrät, in der griechischen Kultur gut beheimatet war. Er kannte die Feinheiten der asiatischen Rhetorik und benutzte die zynisch-stoische Diatribe. Der Name Ἰγνάτιος war gewiß der den Römern geläufige Eigenname Egnatius. Mit Beinamen nannte er sich Θεοφόρος - Gottesträger. Diesen zweiten Namen legte er sich sicher später bzw. er wurde ihm hinzuverliehen, möglicherweise, bei der Taufe. Im Unterschied zu Klemens von Rom stammte Ignatius aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem ländlichen Milieu. Das bezeugen die Spontaneität und Lebendigkeit seiner Ausdrucksweise, die manchmal bis zur Verdunkelung des Inhalts und der Inkorrektheit in der Form gehen.<sup>7</sup>

Die Persönlichkeit des Ignatius, so wie sie sich uns in seinen Briefen erkennen läßt, ist außerordentlich anziehend. Sie ist sehr ausgeprägt und stark, aber gleichzeitig empfindsam, begeisterungsfähig, leidenschaftlich, ja, leidenschaftlich vor allem im Ergriffensein von Jesus Christus. In dem, was Jesus Christus und das Evangelium anbelangt, ist Ignatius kompromißlos. Ebenso stark und leidenschaftlich ist sein Verhältnis zur Kirche, die für ihn keine Institution ist, sondern ein lebender Organismus. Diese Seite seines Charakters wird noch im Laufe dieser Arbeit ihren Ausdruck finden.

---

<sup>7</sup> Vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1923, II, 510-511.



## 2. Die kulturelle und geistige Umgebung von Ignatius

Es wäre falsch Ignatius für einen einfachen Bischof zu halten, für den die damalige weltliche Kultur fremd war. Wir haben schon angedeutet, daß er in der griechischen Kultur gut beheimatet war. Mit Sicherheit haben wir vor uns eine ausgebildete Persönlichkeit, für die das griechische Denken kein Geheimnis war und die sein Instrumentarium zu benutzen wußte. Man kann sich auch anders den Bischof von Antiochien nicht vorstellen, den Bischof einer Stadt, die den dritten Rang im Römischen Reich nach Rom und Alexandrien hatte, die eine wirtschaftliche und kulturelle Kreuzung zwischen dem damaligen Orient und dem Okzident bildete.

Neben Alexandrien war Antiochien der wichtigste Ort, in dem sich die hebräische Welt für die hellenistische Kultur öffnete. Das damalige Antiochien war also ein Schmelztiegel von Kulturen. Und es war kein Zufall, daß sich eben in Antiochien zuerst das Christentum der heidnischen Umgebung zuwandte und sich von seiner mosaïschen Basis löste. Nicht anderswo, sondern in Antiochien kam es zum Konflikt um die Geltung des mosaïschen Gesetzes zwischen Petrus und Paulus, zu einem Konflikt, der eigentlich nur eine Spitze des Eisbergs darstellte. Der Fall der antiochenischen Heidenchristen wurde zum Anlaß des sogenannten Konzils von Jerusalem, das das junge Christentum von der Last der strengen Observanz des mosaïschen Gesetzes befreite und so die praktischen Grundlagen für seinen vollen Eintritt in die hellenistische Welt schaffte. Durch diese kaum zu überschätzenden Ereignisse hörte das Christentum auf, eine Sekte im Judentum zu sein, und profilierte sich als neue, unabhängige Größe. In diesem Prozeß spielten nicht nur so offene und kluge Evangeliumsverkündiger wie Barnabas und Paulus eine entscheidende Rolle, sondern auch der besondere Charakter der Stadt, die für allerlei Einflüsse offen war.

Dieses interkulturelle und internationale Klima der Stadt erwies sich aber für das Christentum nicht nur als Begünstigung, sondern bald auch als Bedrohung. Zuerst, wie schon erwähnt, kam es zu den Spannungen und zur ersten Spaltungsgefahr zwischen den Juden- und den Heidenchristen. Diese Spannungen übertrugen sich dann auf andere heidenchristliche Gemeinden und es ist sehr wahrscheinlich, daß ihre ständige Quelle Antiochien war, wo viele Judenchristen während der Verfolgung von Ananus (c.a. 62) und dann besonders nach dem jüdischen Krieg und der Zerstörung Jerusalems durch Vespasian und Titus (70) Zuflucht

fanden. Dieses Klima begünstigte auch die Entstehung der ersten, uns bekannten, christlichen Häresie, nämlich die der sogenannten Nikolaiten.

Die erste christliche Häresie hat nach einigen Quellen Nikolaus,<sup>8</sup> einen Proselyten aus Antiochien zum Gründer. Für viele namhafte Wissenschaftler<sup>9</sup> ist es praktisch sicher, daß dieser Nikolaus nichts mit dem Nikolaus von Jerusalem zu tun hat. Wahrscheinlich gab sich die Sekte diesen Namen, um mehr Gewicht zu gewinnen. Es scheint, daß die Bewegung der Nikolaiten eine Lösung suchte, um das Christentum mit der heidnischen Lebensweise zu versöhnen. Dieser Versuch ging aber allem Anschein nach in die Richtung, daß die Anhänger der Sekte ein ausschweifendes Leben führten und die heidnischen Rituale nicht scheuten.<sup>10</sup>

Die Nikolaiten waren aber nur Vorgänger und Vorboten einer viel wichtigeren Bewegung, die dann zum ernstesten Konkurrenten des Christentums geworden ist - und zwar der Gnosis. Antiochien war wie vorherbestimmt zum Geburtsort der Gnosis. Es bot nämlich durch seine Lage, in der sich Hellenismus, Judentum mit dem jungen Christentum und die orientalischen Religionen trafen, den besten Punkt der Osmose zwischen allen dreien. Irenäus nennt zwar den Samariter Simon Magus als den Vater der Gnosis, was einige bezweifeln, aber schon sein Schüler - Menander war in Antiochien aktiv und das bereits während des Episkopats des Evodius, des Vorgängers von Ignatius. In Antiochien studierte, wahrscheinlich bei Menander - wie es Saturninus bezeugt - auch der gebürtige Alexandriner Basilides, der dann die Gnosis in seine Heimatstadt übertrug. In Antiochien wurde auch zum erstenmal ein vollständiges, gnostisches System ausgearbeitet und zwar das von Saturninus bzw. Saturnilus, den Irenäus für einen Schüler von Menander hält. Aller Wahrscheinlichkeit nach fällt die Periode des Wirkens von Saturninus mit der des Ignatius zusammen, weil wir in den Ignatiusbriefen direkte Kritik seiner Doktrin finden. Saturninus lehrte, daß Christus auf die Erde gesandt wurde, um die Kräfte des Bösen zu zerstören, daß der Erlöser ungeboren, unkörperlich und ohne Gestalt war, und daß seine Menschlichkeit nur ein reiner Schein war. Diese Häresie wird im allgemeinen Dokerismus genannt. Der Dokerismus stützte sich auf die orientalischen Reli-

---

<sup>8</sup> Apg 6,5.

<sup>9</sup> E. Amann, Nicolaites, in: DCT II (1931) 499-506; A. von Harnack, The sect of the Nicolaitans and Nicolaus, the Deacon in Jerusalem, in: JR 3 (1923) 413-422; M. Goguel, Les Nicolaites, in: Revue de l'histoire des religions 115 (1937) 5-36.

<sup>10</sup> Off 2,6.15.

gionen, in denen man annahm, daß Götter in menschlicher Gestalt erscheinen konnten, ohne aber dabei wirklich den echten, menschlichen Körper zu haben. In besonderer Weise waren also die Christen heidnischer Herkunft für diese Lehre anfällig, denen eine reale Menschwerdung etwas total Neues und Unglaubhaftes schien. Man kann sich vorstellen, welche große Verwirrung eine solche Lehre in der antiochenischen Gemeinde, wo die Meisten Heidenchristen waren, verursachte.

Die zentrale, kulturelle Stellung Antiochiens unter den damaligen, christlichen Gemeinden besonders denen, die aus dem Heidentum zum Glauben an Christus kamen, erklärt auch die Stellung ihres Bischofs und folglich die Hochachtung und Autorität, die seinen Briefen zuteil wurden. Der kulturelle und religiöse Hintergrund erklärt wiederum den Charakter dieser Briefe und die konkreten Stellungnahmen des Ignatius, die er den verschiedenen Problemen der Kirche gegenüber bezog. Man darf nämlich nicht vergessen, daß seine antiochenische Kirche nicht nur für ihn eine Quelle der Erfahrungen war, die er dann auf die anderen Kirchen übertrug, sondern, daß diese Kirche mit all dem Guten, aber auch dem Schlechten das in ihr geschah, einen starken Einfluß auf die anderen Kirchen in Kleinasien ausübte.

### 3. Die Briefe

#### 3.1. Ihre Entstehung und Echtheit.

Wie schon gesagt, schrieb der antiochenische Bischof auf seiner Fahrt nach Rom sieben Briefe, die er an die Kirchen von Ephesus (E), Magnesia (Mg), Tralles (Tr), Rom (Rm), Philadelphia (Phd), Smyrna (Sm) und an den Bischof von Smyrna - Polykarp (Pol)<sup>11</sup> - richtete. Die Echtheit dieser sieben Schreiben steht zur Zeit außer Diskussion, obwohl sie in der Geschichte sehr umstritten war. Die Tradition hat uns nämlich mit den sieben ersten noch zehn andere Briefe überliefert: einen Brief einer Maria Kassobola an Ignatius, ein Antwortschreiben von ihm und Briefe des Ignatius an die Tarsenser, die Philipper, die Antiochener, den Diakon Hero von Antiochien, zwei Briefe an den Apostel Johannes und einen an Maria, die Mutter Jesu, sowie ein Antwortschreiben der letzteren, die vier letzten allerdings nur in der lateinischen Sprache. Im Laufe der langwierigen, wissenschaftlichen Forschungen ist man zum Ergebnis gelangt, daß nur die sieben ersten Briefe Ignatius als Verfasser haben. Die anderen wurden später in verschiedenen Perioden verfaßt und Ignatius zugeschrieben, um an Bedeutung zu gewinnen. Der erste, der die Echtheit der sieben ersten Briefe bezeugt, ist wiederum Eusebius von Cesaräa.<sup>12</sup> Die modernen Studien bestätigen sein Zeugnis im vollen Ausmaß.<sup>13</sup>

Während seiner Fahrt nach Rom wurde Ignatius zuerst von der Hafenstadt Seleuzia nach Smyrna per Schiff verfrachtet. Dort blieb er einige Zeit und während dieses Aufenthaltes besuchten ihn u. a. Abordnungen der Epheser, Magnesier und Trallianer, an deren Spitze der jeweilige Bischof stand. Ignatius gab ihnen je ein Schreiben an ihre Gemeinde mit. Von Smyrna richtete er auch einen Brief an die Römer, die seinen Tod verhindern wollten. Die drei letzten Briefe an die Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp entstanden in Troas. Dort erreichte Ignatius die freudige Nachricht, daß die Christenverfolgung in Antiochien zu Ende

---

<sup>11</sup> Die Abkürzungen sind der neuesten Orginalausgabe der Ignatiusbriefe entnommen, nämlich: *J. A. Fischer*, Die Apostolischen Väter (Schriften der Urchristentums 1), Darmstadt 1986.

<sup>12</sup> *Eusèbe de Césarée* (s. Anm. 1), 147-148.

<sup>13</sup> Näheres dazu: *O. Badenheuer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I, 131-146; *W. Bauer/H. Paulsen*, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief (Handbuch zum Neuen Testament 18) (Die Apostolischen Väter 2), Tübingen 1985, 3-4; *A. von Harnack*, Geschichte der altchristlichen Literatur, I, 75-86;

gegangen war.<sup>14</sup>

### 3.2. Die Theologie der Kirche als Hauptthema der Ignatiusbriefe

Die Briefe des Ignatius von Antiochien sind eine der ältesten und eminentesten Zeugnisse der nachbiblischen Theologie der Kirche (oder Ekklesiologie). Die Umstände, in denen sie geschrieben wurden, geben ihnen einen besonderen Charakter. Sie sind eine Art letzter Botschaft oder Testament, die der alte, über achtzigjährige Bischof der Nachwelt hinterließ. Der Mann, der lebenslang Christus diente und den die fromme Legende in jenem Kind gerne sieht, das Christus vor die Aposteln als Vorbild stellte, wendet sich in seinen letzten Tagen an die, die auf Erden für ihn den größten Wert darstellten. Er wendet sich an die Brüder in Christus, die in verschiedenen Ortskirchen "gemeinsam im Sinne Gottes laufen".<sup>15</sup> Wenn man nun über die Theologie des Ignatius spricht, meint man nicht eine Theologie im heutigen Sinne. Es ist keine Theologie, die sich auf die Philosophie stützt. Es ist auch keine Theologie, die einen Gelehrten als Autor hat. Ignatius sieht sich mit den konkreten Problemen der Kirche konfrontiert und seine Briefe sind eine unmittelbare Antwort darauf. Diese Probleme sind aus seinen Briefen zu entnehmen, und zwar so, daß sich hinter den Antworten auch die Fragen und Probleme verstehen lassen. Die zentrale Stelle in diesen Schriften nimmt in eindrucksvoller Weise die Kirche ein. Ignatius als Hirt sorgt sich um die Kirche nicht nur deshalb, weil er sich für sie verantwortlich fühlt, sondern auch, weil er sie liebt, mehr noch, verehrt. Die Liebe des Ignatius zur Kirche ist so gewaltig, daß sein eigenes Schicksal in seinen Briefen für ihn durchaus unwichtig zu sein scheint. An erster Stelle steht für ihn die Kirche mit ihren Problemen und Anliegen. Einige Stellen sind so emotionell geladen, daß man unter der Kirche nicht mehr eine Gruppe von Personen vermutet, sondern ein Einzelwesen, eine Person, die alles "würdig" ist. Dies kommt in den Prädikaten der Kirche, die Ignatius vor allem in den Begrüßungsworten am Anfang jedes Briefes verwendet, zum Vorschein. Besonders viele solcher Prädikate findet man am Anfang des Briefes an die Römer:

Ignatius, der auch Theoporus heißt, an die Kirche, die in des höchsten Vaters und Jesu Christi, seines einzigen Sohnes, Herrlichkeit und Erbarmen gefunden

---

<sup>14</sup> J. A. Fischer (s. Anm. 11), 115.

<sup>15</sup> E 3,2.

hat, geliebt und erleuchtet durch den Willen dessen, der alles Seiende erwählt hat, entsprechend dem Glauben und der Liebe Jesu Christi, unseres Gottes; die auch Vorsitz führt im Raum des Gebietes der Römer, (προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων) gotteswürdig, ehrwürdig, preiswürdig, lobwürdig, des Erfolges würdig, der Heiligung würdig, und, weil sie den Vorsitz in der Liebe führt (προκαθημένη τῆς ἀγάπης), Beobachterin des Gesetzes Christi, Trägerin des Namens des Vaters ist... denen (den Brüdern), die nach Fleisch und Geist einig gehen mit jedem seiner (Christi) Gebote, unerschütterlich erfüllt von der Gnade Gottes und gereinigt von aller fremden Farbe...

Auch an andere Kirchen wendet sich Ignatius auf diese Weise, obgleich die Kirche von Rom eine besondere Stellung besitzt. Mit dieser Stellung werden wir uns später beschäftigen, hier wollen wir nur darauf verweisen, wie stark emotionell das Verhältnis des Ignatius zur Kirche ist. Warum ist es so? Für Ignatius sind Evangelium Jesu Christi und Kirche nicht zu trennen. Die Kirche ist Jesus Christus in der Welt, sie ist eben der "Leib Christi",<sup>16</sup> der sein Evangelium in ihr und durch sie verkündet. Und wer Jesus Christus liebt, muß auch die Kirche lieben, wer ihn verehrt, muß sich auf dieselbe Weise auch der Kirche gegenüber verhalten.

#### 4. Bedeutungsgeschichte des Begriffes: ἐκκλησία.

Das griechische Wort, das Ignatius für die Kirche verwendet, ist ἐκκλησία. Und es wird sicher nicht unnütz sein, kurz zu untersuchen, was mit diesem Wort gemeint war, woher es zu Ignatius gelangt war, wie er es erhalten hatte, um dann klarer zu sehen wie er es veränderte und an die neue Situation anpaßte. Das Wort ἐκκλησία hat nämlich eine lange und reiche vorchristliche Geschichte, sowohl in der klassischen Zeit als auch in der hellenistischen und in der jüdischen Diaspora. Für die meist griechischsprachige Umgebung war es nicht ohne Bedeutung, welche Worte die Verkündiger des Evangeliums benutzten, um das zu übertragen, was in einer anderen sprachlichen und kulturellen Umwelt geschah und erfahren wurde. Das Wort ἐκκλησία war vor der Ankunft der christlichen Botschaft, wie schon gesagt, keine leere Hülse, es war bereits damals mit mannigfaltiger Bedeutung gefüllt. Mit dieser Bedeutung

---

<sup>16</sup> Sm 1,2.

mußten die christlichen Glaubensboten sicher rechnen, als sie es für die Zwecke der Verkündigung in Gebrauch nahmen. Es trug in sich sicher eine Last des Heidnischen, aber enthielt zugleich das, was das Christliche verständlich machen konnte.

#### 4.1. In der klassischen und hellenistischen Zeit.

Das griechische Wort ἐκκλησία ist etymologisch aus ἐκ und καλεῖν abzuleiten und bezeichnet demgemäß die (Totalität der) Herausgerufenen. Im ältesten Griechisch kommt das Wort kaum vor (es fehlt bei Homer, Hesiod usw.).<sup>17</sup> Es kommt bei Aristoteles<sup>18</sup> vor als Bezeichnung für die Soldatenversammlung schon in homerischen Zeit. Herodot benutzt das Wort nur ein einziges Mal und zwar für eine Volksversammlung auf Samos, als dort eine, 'demokratische' Verfassung geplant wurde.<sup>19</sup> Besonders in Athen, aber auch in vielen anderen Städten, ist das Wort der technische Ausdruck für die offizielle Volksversammlung geworden. Eine solche Volksversammlung wird von einem Herold bzw. Ausrufer namens κήρυξ zusammengerufen. Die Teilnehmer derer werden als ἔκκλητοι d.h. Herausgerufene bezeichnet.<sup>20</sup> Dieses offizielle Zusammengerufensein unterscheidet die ἐκκλησία von anderen Volksversammlungen. Die ἐκκλησία bei den Griechen ist: zusammengerufen, alleumfassend (plénière),<sup>21</sup> offiziell und volkstümlich (populaire). Nur eine Versammlung, die alle diese Eigenschaften hatte, wurde als gesetzmäßig betrachtet. Der Hl. Lukas gibt uns in der Apostelgeschichte ein Beispiel einer gesetzwidrigen ἐκκλησία,<sup>22</sup> weil sie nicht offiziell zusammengerufen worden war, und dann aufgrund ihrer Gesetzwidrigkeit aufgelöst wurde, ohne einen Beschluß fassen zu dürfen. Das Wort gehört somit der politischen Sphäre an. Die Volksversammlung (ἐκκλησία) ist die gesetzmäßige, höchste beschließende Autorität der Stadt oder

---

<sup>17</sup> O. Linton, *Ekklesia I bedeutungsgeschichtlich*, in: RAC IV, 905.

<sup>18</sup> Polit. 1285a

<sup>19</sup> 3,142

<sup>20</sup> P. Tena, *Ecclesia dans l'écriture et les communautés primitives*, in: DSp IV, 370.

<sup>21</sup> "Alleumfassend" d.h. alle stimmberechtigte, freie Männer.

<sup>22</sup> Apg. 19, 39-40. "Wenn ihr noch etwas anderes vorzubringen habt, so kann das in der gesetzmäßigen Volksversammlung (ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ) geklärt werden. Sonst sind wir in Gefahr, daß man uns nachdem heutigen Vorfall des Aufruhrs anklagt, weil kein Grund vorliegt, mit dem wir diesen Volksauflauf rechtfertigen können. Nach diesen Worten löste er die Volksversammlung (ἐκκλησίαν) auf."

des Volkes. Es wäre aber falsch, sich die griechische Volksversammlung als *profan* in unserem Sinne vorzustellen. Vor jeder Volksversammlung wurde geopfert, die Tagung wurde mit Gebet eingeleitet und in der Tagesordnung nahmen kultische Angelegenheiten einen sehr wichtigen Platz ein.

In der hellenistischen Zeit, obwohl die Souveränität der Städte allmählich verloren ging, blieb jedoch ein begrenztes Bestimmungsrecht erhalten. Die Volksversammlung konnte deswegen weiter bestehen, sowohl in Athen als auch anderswo. Das Urchristentum kam also mit der "profanen" Bedeutung des Wortes in Berührung. Das bezeugt auf klare Weise die obenerwähnte Stelle aus der Apostelgeschichte, wo das Wort *ἐκκλησία* dreimal mit der klassisch griechischen Bedeutung gebraucht wird.

#### 4.2. In der jüdischen Diaspora der hellenistischen Zeit.

Konstitutiv innerhalb des griechischen Sprachgebrauchs für die christliche *ἐκκλησία* ist die Linie von der Septuaginta zum Neuen Testament. Erst auf dieser Linie hat das Wort sein spezifisches Gewicht bekommen. Die *ἐκκλησία* des antiken *δῆμος* ist dazu eine Entsprechung formaler Art aus der profanen Welt, aber nur eine Entsprechung im Sinne einer Analogie, nicht mehr und nicht weniger,

so K. L. Schmidt in Kittels "Theologischem Wörterbuch zum Neuen Testament"<sup>23</sup> In der Septuaginta kommt das Wort *ἐκκλησία* 80 mal vor und gibt nur mit einer Ausnahme das hebräische Wort *quahal* wieder. Es ist zuerst ein durchaus profanes Wort, das einfach *Versammlung* bedeutet. Die erste Verwendung in der LXX<sup>24</sup> bezieht sich auf den "Tag der Versammlung" - *ἡμέρα τῆς ἐκκλησίας*. An anderen Stellen ist über "große Versammlung"<sup>25</sup> - *ἐκκλησία μεγάλη* - oder "Versammlung des Volkes"<sup>26</sup> - *ἐκκλησία ὄχλου* - die Rede. Daß die *ἐκκλησία* Volk Gottes, Versammlung Gottes ist, wird es erst mit dem Zusatz

---

<sup>23</sup> K.L Schmidt, *ἐκκλησία*, in: ThWNT III, 517.

<sup>24</sup> Dt 9,10; 18,16.

<sup>25</sup> 1 Kö 8,65.

<sup>26</sup> Sir 26,5.



κυρίου oder anderen gleichbedeutenden wie: τοῦ ὑψίστου, τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ, τῆς ἀγίῳν oder ὁσίῳν usw. deutlich. Es gibt aber auch Stellen, wo die ἐκκλησία ohne Zusatz vorkommt und die Gemeinde Gottes vom Textzusammenhang her eindeutig bezeichnet.<sup>27</sup> In der Apokryphenliteratur kommt es mit dieser Bedeutung so häufig vor, daß man es schon als *terminus technicus* bezeichnen kann.

Ein anderer *terminus technicus*, der in der LXX oft (200 mal) als Bezeichnung der Versammlung oder Gemeinde vorkommt, aber durch das Urchristentum nicht aufgenommen wurde, ist συναγωγή. Es bedeutet praktisch dasselbe und entspricht auch dem hebräischen Wort *quahal*. Daß er häufiger als ἐκκλησία gebraucht wird, erklärt sich dadurch, daß er im hellenistischen Judentum des 1 Jahrhunderts v.Ch. einfach mehr im Gebrauch war.<sup>28</sup> Die Tatsache, daß diese zwei Wörter in der LXX praktisch deckungsgleich sind, ist für die ersten Christen noch nicht von entscheidender Bedeutung. Wichtig ist es zu bemerken, daß dann in den späteren, jüdischen Schriften, die auf Griechisch verfaßt wurden und nicht zum hebräischen Kanon gehören, eine deutliche Sinnesverschiebung des Wortes συναγωγή stattfand. Seither besagt die συναγωγή nicht mehr die Gesamtheit Israels, sondern nur eine lokale Einzelgemeinde. Im 1 Jahrhundert n.Ch. wird auch das lokale Versammlungshaus, das den kultischen Zwecken diene, als συναγωγή genannt. Diese Verschiebung ist von grundlegender Wichtigkeit für den späteren, christlichen Gebrauch. Im Neuen Testament bedeutet dann συναγωγή nur eine jüdische Kultusgebäude oder eine lokale Versammlung. Die christliche Botschaft erhebt aber einen universalen Anspruch und will nicht lokal oder national begrenzt werden. Diese Weltoffenheit und Universalität trägt in sich das Wort ἐκκλησία, das schon in der klassischen Zeit alle freie Menschen umfaßte.

#### 4.3. Im Neuen Testament.

Ein Überblick über die Verwendung von ἐκκλησία im Neuen Testament ergibt, daß das Wort bei Mk, Lk, Joh, 2 Tm, Tt, 1 Pt, 2 Pt, 1 J, 2 J, Jd überhaupt nicht vorkommt.<sup>29</sup> Wir finden es in anderen neutestamentlichen Schriften 108 mal: Mt - 2, Apg - 23, Paulusbrieve -

---

<sup>27</sup> 1 u. 2 Chr und Psalmen.

<sup>28</sup> W. Schrage, συναγωγή, in: ThWNT VII, 805.

<sup>29</sup> K.L. Schmidt (s. Anm. 23), 505.

61, Jk - 1, 3 J - 3 und Off. 19. Das Wort ἐκκλησία wird *explizite* mit keinem anderen Prädikat oder Attribut ausgestattet, außer τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ oder ἐν Χριστῷ. Es wird einmal im Singular - ἐκκλησία, einmal im Plural ἐκκλησίαι verwendet. Es gibt im Neuen Testament überhaupt keinen sprachlichen Unterschied zwischen einer lokalen Gemeinde und der Kirche als Gesamtheit der Christen. Die eine und andere Größe werden eben ἐκκλησία genannt. Die eigentliche Prägung bekommt das Wort in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen. Die anderen Schriften benutzen es eher selten, und häufig, wie es in der Johannesoffenbarung der Fall ist, in den Begrüßungsformel, was schon eine Theologie voraussetzt, aber zugleich sie nicht leicht erkennen läßt. Einige Stellen sind sehr umstritten, wie die im Mathäusevangelium, ob sie zum ursprünglichen Text gehören, oder erst später hinzugefügt wurden sind<sup>30</sup>.

Das Wort ἐκκλησία ist eine der charakteristischen Selbstbezeichnungen der jungen Christengemeinde. Zuerst wird die christliche Gemeinde in Jerusalem so benannt<sup>31</sup>, später wird diese Bezeichnung auf die christlichen Gemeinden in Judäa und Samaria erweitert<sup>32</sup>. Von hier ist nur ein Schritt zur ἐκκλησία des syrischen Antiochia, die überwiegend aus dem Heidentum stammte.<sup>33</sup> Dann wird die Gesamtheit der christlichen Gemeinden mit dieser Wendung bezeichnet. So ergibt sich die Frage, was genau dieses Wort bedeutet: eine Gemeinde, die von Jerusalem, oder mehrere? was bedeutet es, wenn es im Plural verwendet wird? Die Frage wird gewöhnlich so beantwortet, daß es nur eine ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ gibt, die aber eine pneumatische Wirklichkeit ist, und die dann in konkreten Christengemeinschaften in Erscheinung tritt, so daß es durchaus legitim ist, auch die konkreten, lokalen Gemeinden mit diesem Wort zu benennen.<sup>34</sup> Die ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ findet sich also an allen Orten, wo die Christen sich versammeln: in Jerusalem, in Judäa, in Antiochien usw., sogar eine so kleine

---

<sup>30</sup> Die zwei Stellen im Mathäusevangelium (16, 18; und 18, 17;) bleiben bisher ohne endgültige Klärung, obwohl auch viele protestantische Theologen dazu neigen, ihre Echtheit anzuerkennen. Das Streitpunkt ist immer die Rolle des "Petrus-Felsens", auf dem Christus seine Kirche zu bauen verspricht. (vgl. *O. Linton* {s. Anm. 17}; *P. Tena* {s. Anm. 23}).

<sup>31</sup> Apg 5,11.

<sup>32</sup> Apg 9,31.

<sup>33</sup> Apg 13,1.

<sup>34</sup> *K.L. Schmidt* (s. Anm. 23), 509.

Gemeinschaft, wie die sogenannte Hausgemeinde wird ἐκκλησία genannt.<sup>35</sup> Es gibt also viele ἐκκλησίαι und gleichzeitig eine einzige ἐκκλησία,<sup>36</sup> eine pneumatische<sup>37</sup> Versammlung der Menschen in Christus.

#### 4.4. Bei den apostolischen Vätern.

Bei den apostolischen Vätern tritt in der Erfassung der ἐκκλησία eine sehr bezeichnende Verschiebung ein. Während im Neuen Testament ἐκκλησία nirgends ein titelhaftes adjektives Prädikat hat, häufen sich danach solche Prädikate. Sie dienen dann einer echten Spekulation über die Kirche.

Im ersten Klemensbrief finden wir es nur dreimal. In der Einführung in den Brief wird über die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἢ παροικουῶσα Ρώμην oder Κόρινθον gesprochen. Klemens benutzt es ganz im neutestamentlichen Sinne.

In der Didache wird ἐκκλησία nur 4 mal genannt.<sup>38</sup> Die Bedeutung entspricht in der Regel der des Neuen Testamentes. Nur eine Stelle<sup>39</sup> ist einzigartig, wo über μυστήριον κοσμικόν ἐκκλησίας gesprochen wird. Es scheint dies ein Einfluß der mysterischen Religionen oder wenigstens ihrer Sprache zu sein.

Ganz besonders wichtig, was die Verwendung und Bedeutung des Wortes ἐκκλησία anbelangt, ist der Hirt des Hermas. Dort ist ἐκκλησία ein Individuum, ein Einzelwesen, das der Verfasser in Gesprächen visionärer Art erlebt. Sie ist die κυρία neben dem κύριος, die mit dem Prädikat ἀγία geschmückt wird,<sup>40</sup> die "Herrin", die πρεσβύτερα. Sie wird sogar als

---

<sup>35</sup> Röm 16,5.

<sup>36</sup> Diesen biblischen Gedanken griff das zweite vatikanische Konzil auf, als es in *Lumen gentium* 8 feststellte: *Ecclesia Christi... subsistit in ecclesia catholica*. "Subsistit", nicht "est", wie es früher vorgeschlagen worden war.

<sup>37</sup> Den pneumatischen Charakter der ἐκκλησία betonen mehr die protestantischen Exegeten (vgl. *K.L. Schmidt* {s. Anm. 20}). Die katholische Seite hingegen verweist eher auf den konkreten, menschlich-institutionellen Charakter, wobei das Pneumatische nicht ausbleibt (vgl. *P. Tena* {s. Anm. 23}).

<sup>38</sup> Did 4,14; 9,4; 10,5; 11,11.

<sup>39</sup> Did 11,11.

<sup>40</sup> Herm 1,1; 1,3,4; 4,1.

μορφή des Heiligen Geistes bezeichnet. Der Verfasser ist weit davon entfernt, die ἐκκλησία als eine einfache Versammlung der Christen zu betrachten. Sie ist eine transzendente, metaphysische Wirklichkeit. Die ἐκκλησία wurde vor allen Dingen erschaffen und alles Übrige wurde für sie erschaffen. Sie hat bei Hermas Züge einer alten Frau, weil sie eben von Anfang an existiert.

Einen solchen Gedanken findet man mit ganzer Klarheit auch im zweiten Klemensbrief, wo ἐκκλησία als ἡ πρώτη, ἡ πνευματική, ἡ πρὸ ἑλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένη<sup>41</sup> verstanden wird.

Polykarp begrüßt die Philipper, wie Klemens die Korinther, als ἐκκλησία παροικοῦσα. Und spricht zur Gemeinde in Philomelium καὶ πασαίς ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις, wobei hier das Wort καθολική als “einzig” zu verstehen ist. Es gehört zur Würde jeder Gemeinde, daß sie *einzig und heilig* ist.

#### 4.5. Bei Ignatius von Antiochien.

Ignatius benutzt das Wort 34 mal und gibt den ἐκκλησίαι, an die er schreibt, sehr gewichtige Prädikate, wie ἀγία, ἐκλεκτή, ἀξιόθεος, πεπληρωμένη ἐν πίστει usw... Solche Prädikate finden wir vor allem in den Adressen bzw. den einleitenden Worten jedes Briefes wie z.B. in den des Epheserbriefes:

Ignatius, der auch Theophorus heißt, an die preiswürdige Kirche zu Ephesus in Asien, die in Größe gesegnet ist durch die Fülle Gottes des Vaters, die vor den Zeiten vorherbestimmt worden ist, immerdar zu bleibender, unwandelbarer Herrlichkeit geeint und auserwählt zu sein im wahren Leiden, durch den Willen des Vaters und Jesu Christi, unseres Gottes.

Dahinter steht schon eine gewisse Theologie der Kirche, die sie nicht als eine bloße Christenversammlung in einem konkreten Ort ansieht. Die Kirche wird in einer die Weltgeschichte übergreifenden Perspektive gesehen. Sie ist von Anfang an ein Bestandteil des Heilsplanes des Vaters, “geeint und auserwählt zu bleibender und unwandelbarer Herrlichkeit”. Sie ist “durch die Fülle Gottes des Vaters gesegnet”, das kann man auch so

---

<sup>41</sup> 2 Kl 14,1.

verstehen, daß sie sich dieser Fülle schon erfreut. Sie hat eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft, die durch ihr Auserwältsein und die Liebe Gottes in Jesus Christus bestimmt ist. Dazu gehört auch das Leiden, aber in der Ignatiustheologie ist die Vereinigung mit dem Herrn ohne das Leiden einfach undenkbar. Die Einheit mit dem Haupt geschieht durch die Nachfolge Christi und die Nachfolge besagt auch das Kreuz. Das gilt für jeden einzelnen Christen, sowie auch für die Kirche.

Wesentlich mehr an solchen Prädikaten gibt es in der Einleitung des Briefes an die Römer:

Ignatius, der auch Theophorus heißt, an die Kirche, die in des höchsten Vaters und Jesu Christi, seines einzigen Sohnes, Herrlichkeit und Erbarmen gefunden hat, geliebt und erleuchtet durch den Willen dessen, der alles Seiende erwählt hat, entsprechend dem Glauben und der Liebe Jesu Christi, unseres Gottes; die auch Vorsitz führt im Raum des Gebietes der Römer, (προκάθεται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων) gotteswürdig, ehrwürdig, preiswürdig, lobwürdig, des Erfolges würdig, der Heiligung würdig, und, weil sie den Vorsitz in der Liebe führt (προκαθιμένη τῆς ἀγάπης), Beobachterin des Gesetzes Christi, Trägerin des Namens des Vaters ist... denen (den Brüdern), die nach Fleisch und Geist einig gehen mit jedem seiner (Christi) Gebote, unerschütterlich erfüllt von der Gnade Gottes und gereinigt von aller fremden Farbe...

Die oben in der Originalsprache angeführten Stellen sorgen seit Jahrhunderten für einen Streit zwischen den Kommentatoren der Ignatiusbriefe. Die katholische Seite hat in ihnen immer einen Hinweis auf die besondere, führende Rolle, die die römische Kirche schon in der Zeit des Ignatius spielte, gesehen. Die Protestanten hingegen bestreiten eine solche Auslegung und sehen in dem Ausdruck προκαθιμένη τῆς ἀγάπης nur einen karitativen Vorrang der römischen Christen.

Ein anderes Prädikat, das dann in der Geschichte eine große Karriere gemacht hat, ist das der ἐκκλησία **καθολική**. Es betritt die Bühne der christlichen Geschichte zum erstenmal eben bei Ignatius. Im Brief an die Smyrner schreibt er u.a.:

Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die **katholische** Kirche ist. (ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ **καθολικὴ ἐκκλησία**)<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Sm 8,2.

Dieses Prädikat hat für die ignatianische Ekklesiologie eine besondere Bedeutung, deshalb wird es an anderer Stelle eingehender behandelt.

### 5. Zur Definition des Begriffes "Gemeinschaft".

Das Wort "Gemeinschaft", das wir neben dem Wort "Kirche" zum Grundstein dieser Arbeit machen möchten, hat mehrere Bedeutungen. Jedes Wörterbuch zählt manche von ihnen auf. Es ist daher nützlich, sie aufzuzählen und die zu bestimmen, die unser Thema betreffen, um nicht mit unscharfen Instrumenten zu arbeiten. Im Zuge der Arbeit werden wir dann klären, wie und mit welchen Worten Ignatius die gemeinschaftliche Wirklichkeit der Kirche deutet.

Das erste Urteil, das man über dieses Wort im J. und Wilh. Grimms Deutsches Wörterbuch lesen kann, lautet folgendermaßen:

Es hat von haus aus in dem ganzen weiten bedeutungskreise von *gemein* dieses begleitet, wie in älteren spuren noch zu sehen ist.<sup>43</sup>

Und *gemein* bedeutet ursprünglich *universalis*, somit sollte auch *Gemeinschaft universalitas* bedeuten. Noch seltsamer aber kann uns die Bedeutung *Popularität* vorkommen. So lesen wir bei Schuppius:

wie sicher und heilsam es ihnen seye, des pöbels gemeinschaft zubekommen und zubehalten.<sup>44</sup>

Aber schon zur Zeit Luthers verringert sich die Bedeutung und nähert sich der heutigen wesentlich. Luthers schreibt:

gemeinschaft heiszt hie das gemeine gut, des viel teilhaftig sind und geniesen... denn gemein ding heiszet, des viel in gemein geniesen, als gemeine born, gemeine gassen, gemeiner acker, wiesen, holz, fewer...<sup>45</sup>

Es ist eben Luther, der dieses Wort für die theologische Sprache gewinnt. Von ihm stammen

---

<sup>43</sup> J. und Wilh. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1897, IV, 3264.

<sup>44</sup> ebd. 3265

<sup>45</sup> ebd. 3265; (Luther 3, 506, zur Erklärung der *Gemeinschaft* in Abendmahl)

solche Formulierungen wie: *gemeinschaft seines sons Jhesu Christi*,<sup>46</sup> *des heiligen geistes*,<sup>47</sup> *christliche gemeinschaft*, *kirchengemeinschaft*, *glaubensgemeinschaft*, *bekenntnisgemeinschaft* usw. Für sie alle bilden den Bedeutungshintergrund die griechisch-biblische *κοινοία* und lateinisch-kirchliche *communio*.<sup>48</sup> Der lutherische Gebrauch ist im deutschen Sprachraum für die ihm folgende Epochen von einschneidender Wichtigkeit. Nicht mehr *universalitas*, sondern *communio* ist für die Bedeutung des Wortes "Gemeinschaft" bestimmend, nicht mehr *gemein*, sondern *gemeinsam* ist für es die adjektivische Entsprechung. Wie schon angedeutet,<sup>49</sup> eine Verwendungsweise versteht unter "Gemeinschaft - *communio*" die personale Gemeinschaft der Glaubenden, die durch das Band der Einheit verbunden sind. L. Hertling umschreibt den Bedeutungsinhalt folgendermaßen:

*Communio* ist das Band der Einheit zwischen den Bischöfen und Gläubigen, der Bischöfe untereinander, der Gläubigen untereinander, das durch die eucharistische *communio* manifestiert wird.<sup>50</sup>

Bis wir den Begriff der Gemeinschaft bei Ignatius von Antiochien ausgearbeitet haben, werden wir diesen Begriff benutzen.<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> 1 Kor 1,9.

<sup>47</sup> 2 Kor 13,13.

<sup>48</sup> Der Begriff *communio* ist ein sehr häufig gebrauchter Ausdruck der alten Kirchenordnung. Daß es sich hier um einen bedeutenden Begriff handelt, zeigt sich auch darin, daß dieser Begriff in der Formulierung "sanctorum communio", in das sogenannte Apostolische Taufsymbol aufgenommen wurde. Es lassen sich zwei Hauptakzente in der Bedeutung dieses Begriffes feststellen. Einmal meint er die personale Gemeinschaft der Gläubigen, dann aber auch die Teilhabe an den Heilsgütern sowie Rechten und Pflichten des Gottesvolkes.

<sup>49</sup> s. Anm. 46.

<sup>50</sup> L. Hertling, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike* (Unam Sanctam 17), Meitingen 1962, 92.

<sup>51</sup> Nicht ohne Bedeutung wäre es, hier die neueren Gemeinschaftstheorien, die durch D. von Hildebrand und R. Guardini ausgearbeitet wurden, zu erwähnen. Sie betreffen aber eher Gemeinschaft im Allgemeinen und nicht so die Kirche als Gemeinschaft. Eine Definition der Gemeinschaft, die man aus diesen zwei Beiträgen gewinnen könnte, würde lauten: *Gemeinschaft ist eine Gruppe von Personen (wenigstens zwei), die miteinander durch etwas Gemeinsames verbunden sind, (das Gemeinsame sind gewöhnlich Werte und damit verbundene Ziele) und sich damit identifizieren, so daß es zu einem Teil ihrer Identität wird.*

D. von Hildebrand versucht zu beweisen, daß eine menschliche Gemeinschaft ein Sein ist, das sich wesentlich vom Individuum und von der Masse unterscheidet. Von einer Seite nämlich öffnet sich das Individuum auf die Anderen, verbindet sich mit ihnen durch gemeinsame Werte, von der anderen Seite aber behält es seine Individualität und Freiheit, bleibt Person im vollen Sinne, nicht so wie in der Masse, wo diese Merkmale der Personalität einem höheren Zweck geopfert werden. D. von Hildebrand wörtlich: *Der Mensch ist bestimmt, Glied von Gemeinschaften zu sein, und befähigt, mit anderen Personen derartige Gebilde aufzubauen. Obschon er nie und nimmer in seinem Charakter als Individuum ontisch benachträchtigt werden und mit anderen Personen zu einer Substanz*

## II. Die Kirche als Gemeinschaft bei Ignatius von Antiochien

### 1. Die Gemeinschaft und Einheit der Kirche als Zweck der Ignatiusbriefe.

Das, was beim Lesen der Ignatiusbriefe auffällt, ist ihr Warncharakter. Er verbirgt in sich zuerst die Hauptintention dieser Schriften, und zwar auf negative Weise.

Die Kirche ist, wie gesagt, "Leib Christi" und somit auch Fortsetzung seiner Sendung auf Erden. Sie ist wie er, weil Christus in der Kirche ist und wirkt (ohne seine Gegenwart gibt es keine Kirche), aber gleichzeitig ist die Kirche menschlich und damit der Gefahr der Sünde ausgeliefert. Hier eben entsteht die größte Spannung, die sie zu zerreißen droht. Die Sünde mit ihrem Ungehorsam Gott gegenüber schleicht sich zwischen der Göttlichkeit der Kirche und ihrer Menschlichkeit ein und bewirkt zuerst eine Spaltung zwischen Gott und dem Menschen, die aber im weiteren Verlauf die Spaltung in der Kirche zur Konsequenz hat. Und die größte Sünde, die man gegen die Kirche begehen kann, ist für Ignatius eben die der Spaltung. Er schreibt an die Smyrnäer:

Die Spaltungen sind Ursprung aller Übel...<sup>52</sup>

Daher wiederholt sich immer wieder der Aufruf:

Meidet die Spaltung, meidet die schlimmen Lehren...<sup>53</sup> meidet die Bestien in Menschengestalt...,<sup>54</sup> die Wölfe, die die Herde Christi zu zerreißen suchen.<sup>55</sup>

Diesen müßt ihr wie Bestien ausweichen. Sie sind nämlich tollwütige Hunde, die tückisch beißen.<sup>56</sup> Haltet euch fern von schlimmen Gewächsen, die Jesus

---

*personaler oder apersonaler Art verschmelzen kann, ist er doch nicht nur faktisch ein ζῶον πολιτικόν (Gemeinschaftswesen), sondern auch wesentlich bestimmt und befähigt, als Glied von Gemeinschaften zu fungieren.*

Mehr dazu in: D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Augsburg 1930, 115; R. Guardini, *Möglichkeit der Gemeinschaft heute*, in: R. Guardini, *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz 1963, 58-73.

<sup>52</sup> Sm 7,2.

<sup>53</sup> Phd 2.1.

<sup>54</sup> Sm 4,1-2; Die Bestien in Menschengestalt sind die Doketen.

<sup>55</sup> Phd 2.

<sup>56</sup> E 7,1.



Christus nicht zieht, da sie nicht Pflanzung des Vaters sind.<sup>57</sup>

Die Ausdrucksweise, Heftigkeit und Häufigkeit der Mahnungen zeigt, wie sehr Ignatius an der Einheit liegt. Die Einheit aber ist von der Gemeinschaft nicht zu trennen. Einig-sein, Nicht-gespalten-sein ist nämlich die Voraussetzung aller Gemeinschaft, unabhängig davon, ob sie religiöser oder anderer Art ist.

Interessant ist auch die Art und Weise, wie Ignatius mit den Kirchen umgeht, die auf dem Weg der Spaltung sind, oder für die die Spaltung eine reale Bedrohung darstellt. Es ist bezeichnend, daß er keine Kirche, an die er schreibt, wegen der Spaltungen oder Spaltungstendenzen tadelt, aber andererseits sind seine Briefe voll von Warnungen gegen Spaltungen und gegen jene, die sie verursachen. Im Brief an die Magnesier, die den doketischen Lehren ausgesetzt waren, lesen wir:

Dies schreibe ich, meine Geliebten, nicht als ob ich erfahren hätte, daß einige von euch sich so verhalten, sondern, geringer als ihr, will ich für euch auf der Wacht sein.<sup>58</sup>

Ignatius zeigt die Gefahren, nicht die Wunden an. Ob das eine bewußte Taktik ist, um die Differenzen nicht zu vergrößern, oder ein Versuch, in der Gemeinschaft trotz aller Unterschiede zu bleiben, läßt sich nicht nachweisen. Einen gewissen Hinweis diesbezüglich findet man im Brief an die Trallianer, in dem Ignatius schreibt:

Weil ich euch liebe, halte ich mich zurück, obwohl ich hierüber noch kräftiger schreiben könnte.<sup>59</sup>

Vermutlich will Ignatius niemanden verurteilen, sofern er noch nicht in offener Spaltung mit der Kirche steht. Er will ihn vielmehr, wie er selbst dem Polykarp rät:

in Sanftmut zur Unterordnung bringen... und dabei klug wie eine Schlange und stets einfältig wie die Taube handeln.<sup>60</sup>

Obzwar der Hauptzweck der Ignatiusbriefe grundsätzlich von der negativen Seite zu erhellen ist, als Warnung und Mahnung vor den Gefahren, gibt es hie und da auch positive

---

<sup>57</sup> Phd 1,2.

<sup>58</sup> Mg 11,1.

<sup>59</sup> Tr 3,3.

<sup>60</sup> Pol 2,1-2.

Äußerungen, die den Zweck seines Schreibens betreffen. Im Brief an die Epheser beschäftigt sich Ignatius ausdrücklich mit dieser Frage. Er stellt zuerst fest, daß er den Ephesern nichts zu befehlen hat, “als wäre er jemand”.<sup>61</sup> Er sieht sich eher als Mitschüler, der zu eigenen Genossen redet. Mehr noch, er hält sie für besser als sich selbst und fügt hinzu, daß eigentlich sie ihn ermahnen sollen. Aber, schreibt er weiter,

da die Liebe mich um euch nicht schweigen läßt, deshalb habe ich es vorgenommen, euch zuzureden, damit ihr mit Gottes Sinn **einig** lauft (ὅπως **συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ**).<sup>62</sup>

Man kann streiten, ob dieses *einig* (das griechische *συν-*) sich auf die Verhältnisse in der Kirche bezieht, oder nur auf das Verhältnis zwischen Gott und der Kirche. Die Frage erscheint aber gegenstandslos, wenn man beachtet, daß die kirchliche Gemeinschaft in der Gemeinschaft mit Gott ihren Ursprung hat. Ignatius selbst klärt es einige Sätze später, indem er schreibt:

Daher ziemt es euch, mit dem Sinn des Bischofs **einig** zu laufen (**συντρέχειν**).<sup>63</sup>

Es gibt also keinen Zweifel daran, daß Ignatius auch die kirchliche Gemeinschaft im Sinn hat. Beweise dafür kann man ohne Schwierigkeiten in jedem Brief finden in Form von Ermahnungen zur Einheit, Eintracht und Einigkeit. Sie sind sehr oft an die Warnungen gegen Spaltungen geknüpft, wie eine Art Gegenbild. Den stärksten Ausdruck dessen, welche Wichtigkeit die Einigkeit für Ignatius darstellt, finden wir im Brief an Polykarp. Ignatius schreibt kurz und bündig:

Sorge für die Einigkeit, über die nichts geht.<sup>64</sup>

## 2. Die Trinität und die kirchliche Gemeinschaft.

Es gibt in den Ignatiusbriefen keine klare Trinitätslehre. Er kennt auch das Wort

---

<sup>61</sup> E 3,1.

<sup>62</sup> E 3,2.

<sup>63</sup> E 4,1.

<sup>64</sup> Pol 1,2.

“Trinität” nicht, so daß wir eher im übertragenen Sinne von “Trinität” als Urbild und Ursprung der Gemeinschaft sprechen können. Für die Einheit der Kirche ist bei Ignatius das Vater-Sohnverhältnis bestimmend. Es gibt aber bei Ignatius auch einen  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -begriff. In den meisten Fällen bezieht er sich auf den Geist Jesu Christi, oder auf das Allgemeingöttliche, das in der Kirche aktiv ist. Es gibt jedoch genug Hinweise darauf, daß der Heilige Geist für Ignatius auch die dritte göttliche “Person” ist. Das  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  waltet in der Kirche und durchwaltet sie, es ist die Seele der vier hierarchischen Ämter. Es wird einmal sogar als Seil zur Einigung mit dem Vater bezeichnet.<sup>65</sup> Nirgends aber wird es als das Vorbild oder als Autor der Einheit oder Gemeinschaft in der Kirche erwähnt, wie wir es gerne wollten. Wie schon angedeutet, sieht Ignatius das Urbild und den Ursprung der Einheit der Kirche im Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn. Im Brief an die Magnesier finden wir eine sehr aufschlußreiche Stelle, in der es heißt:

Wie der Herr ohne den Vater, mit dem er eins ist, nichts getan hat, weder in eigener Person, noch durch die Apostel, so sollt ihr auch ohne den Bischof und die Presbyter nichts unternehmen, sondern in gemeinsamer Versammlung ein Gebet, ein Flehen, ein Sinn, eine Hoffnung in Liebe, in der untadeligen Freude: das ist Jesus Christus, über den nichts geht.<sup>66</sup>

Und an die Philadelphier schreibt er noch ausdrücklicher:

Werdet Nachahmer ( $\mu\iota\mu\eta\tau\alpha\acute{\iota}$ ) Jesu Christi, wie auch er Nachahmer seines Vaters ist.<sup>67</sup>

Die Nachahmung ( $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) des Vater-Sohnverhältnisses ist für die Kirche von größter Wichtigkeit. Eine solche Art von Gemeinschaft ist in der Kirche Jesus Christus selbst, er wird durch sie in der Kirche gegenwärtig und somit auch in der Welt.

Wenn ihr das tut - schreibt er anderswo - scheint ihr nicht nach Menschenart zu leben, sondern nach Jesus Christus, der unseretwegen gestorben ist, damit ihr im Glauben an seinen Tod erinnert.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> E 9,1.

<sup>66</sup> Mg 7,1.

<sup>67</sup> Phd 7,2.

<sup>68</sup> Tr 2,1.

So bleibt in der Kirche das österliche Geheimnis Christi, so wird die Kirche, weil sie wie Jesus lebt, zum ständigen Zeugnis. Jesus lebt zwar in der Kirche, aber seine Gegenwart muß in ihr deutlich gemacht werden, damit es alle sehen. Und das geschieht vorzüglich, indem die Kirche Jesus nachahmt, und zwar in seinem Verhältnis zum Vater. Für Ignatius ist es klar, daß die Nachahmung Jesu im Sinne der Einheit und der damit verbundenen Unterordnung nicht leicht ist. Deshalb schreibt er über eine andere Art des Lebens, Jesu Art, die auch κένωσις bedeutet. Wie wir also sehen, ist die ignatianische Kirchengemeinschaft keine Idylle, kein Paradies auf Erden. Sie beginnt in Gott, aber dann wird sie auf der Erde verwirklicht und deshalb hat sie auch notwendigerweise mit Sünde und Tod zu tun. Die Einladung Christi, sein Leib zu sein, ergeht nach Ignatius aus dem Kreuz:

Durch das Kreuz ruft er euch in seinem Leiden als Glieder zu sich. Unmöglich kann ja ein Haupt für sich geboren werden ohne Glieder, da Gott Einigung verheißt, was er selbst ist.<sup>69</sup>

Zum Gedanken der Nachahmung des Vater-Sohn-verhältnisses, der sich vielfach in den verschiedenen Briefen wiederholt,<sup>70</sup> fügt sich bei Ignatius noch ein anderer hinzu. Am Anfang des Briefes an die Magnesier schreibt er:

Da ich des gottgefälligsten Namens (des Namens Christi) gewürdigt wurde, preise ich in den Fesseln, die ich herumtrage, die Kirchen und wünsche in ihnen die Einigung des Fleisches mit dem Geiste Jesu Christi, der immerdar unser Leben ist, die Einigung des Glaubens mit der Liebe, über die nichts geht, und, was noch erhabener ist, die Einigung Jesu mit dem Vater; in ihm werden wir Gottes teilhaftig werden.<sup>71</sup>

Wie wir sehen, ist hier nicht nur über “die Einigung Jesu mit dem Vater” die Rede. Als Wunschbild für die Kirchen nennt Ignatius auch “die Einigung des Fleisches mit dem Geiste Jesu”. J.A. Fischer schreibt in kurzer Fußnotenerklärung zum Letzten, daß es hier um eine “so innige Einheit geht, wie die, in der menschliche und göttliche Natur in Christus vereinigt

---

<sup>69</sup> Tr 11,2.

<sup>70</sup> Phd 7,2; Sm 8,1; E 5,1; Mg 6,2.

<sup>71</sup> Mg 1,2.

sind”.<sup>72</sup> Die kirchliche Gemeinschaft soll also nicht nur eine Gemeinschaft der Unterordnung und des Gehorsams sein, eine Gemeinschaft, in der sich die *κένωσις* Christi abbildet und immer neu verwirklicht, sondern auch ein Abbild und sinnliche Vergegenwärtigung seiner “Unio hypostatica”, also eine ursprüngliche Harmonie zwischen dem Göttlichen und Menschlichen. In der Kirche als Gemeinschaft wird das zum Ausdruck gebracht, was Gott in Jesus Christus gezeigt und verwirklicht hat, und zwar, daß die göttliche Liebe das Menschliche nicht zerstört, sondern umfängt und zur Vollendung bringt. Das ist ein Wunsch und eine Realität. Auch in Ignatius erkennt man diese Spannung, die wir als Spannung der sich verwirklichenden Verheißung bezeichnen können. Die Kirche ist bereits das, worauf sie noch wartet. Sie ist schon es, aber noch nicht in Fülle. Besonders in den zwei letzten Zitaten bekommen wir das zu spüren:

Gott verheißt die Einigung, was er selbst ist...

und:

in ihm (in Christus) werden wir Gottes teilhaftig werden...

Diese Spannung erstreckt sich auf die ganze Heilgeschichte, deren Zentrum Jesus ist.

Er ist die Türe zum Vater, durch die Abraham, Isaak, Jakob, die Propheten und die Kirche eintreten, dies alles in die Einheit Gottes.<sup>73</sup>

Hier verspürt man schon die eschatologische Perspektive, die in der Ekklesiologie des Ignatius fast abwesend zu sein scheint, die Perspektive des neuen Äons, das in Christus gekommen ist, aber irgendwie im Verborgenen bleibt, bis er wiederkommt und sich die verheißene Einigung aller und alles in Gott verwirklicht.

### 3. Die Kirche - Gemeinschaft “in”, “durch” und “mit” Christus.

#### 3.1. Gemeinschaft *in Christus*

Dieses Thema, das so wichtig in der paulinischen Theologie ist, behandelt Ignatius nicht ausdrücklich. Vergeblich könnte man in seinen Briefen die paulinische Formulierung

---

<sup>72</sup> J.A. Fischer (s. Anm. 11), 163.

<sup>73</sup> Phd 9,1.

κοινωνία ἐν Χριστῷ suchen. Nichtsdestoweniger kann man in all seinen Briefen Zeichen einer solchen Theologie finden, die, wenn man sich gut einliest, fast paulinische Intensität erreicht. Öfters wiederholt Ignatius den Satz:

Jesus Christus, über den nichts geht.<sup>74</sup>

Es ist mehr als klar, daß alles, was in der Kirche und durch die Kirche geschieht, in Jesus Christus seinen Ursprung hat und, daß er selbst es auch bewirkt. Ignatius selber empfindet sich als Gesandter Christi und sein Werkzeug:

Meine Brüder,... voll Freude wache ich über euch, doch nicht ich, sondern Jesus Christus, in dem gefesselt ich umso mehr Furcht empfinde...<sup>75</sup>

schreibt er an die Philadelphier, oder im Brief an die Trallianer:

Ich rufe euch nun zu, nicht ich, sondern die Liebe Christi.<sup>76</sup>

Er ist überzeugt, daß in ihm und durch ihn Christus wirkt, deshalb erlaubt er sich einen solchen Ton, der ihm als Menschen nicht zusteht. Dessen ist er sich stets bewußt und wiederholt es oft in seinen Briefen, um nicht, wie er selbst sagt, hochmütig zu erscheinen. Diese enge Gemeinschaft mit Christus, oder besser, diese Teilhabe an Christus, an seinem Leben und an seiner Autorität begrenzt sich nicht nur auf ihn. Alle haben daran teil. Diese Einbindung in Christus geschieht durch den rechten Glauben. Gegen die Judaisten schreibt Ignatius an die Magnesier:

Schafft beiseite den schlechten Sauerteig, der alt und bitter geworden ist, und verwandelt euch in einen neuen Sauerteig, der Jesus Christus ist. Laßt euch in ihm salzen, damit keiner unter euch faule, denn nach der Art, wie ihr riecht, werdet ihr gerichtet werden.<sup>77</sup>

Wer an Jesus Christus glaubt, der hat etwas von ihm, der riecht, sozusagen, nach Christus, nach dem neuen, frischen Sauerteig, "der Jesus Christus ist". Und wieder lesen wir weiter im Brief an die Magnesier:

---

<sup>74</sup> Mg 7,1.

<sup>75</sup> Phd 5,1.

<sup>76</sup> Tr 6,1.

<sup>77</sup> Mg 10,2.

Ich weiß, daß ihr euch nicht aufbläht, denn ihr habt Jesus Christus in euch.<sup>78</sup>

Das ist der Grundstein der paulinischen *κοινωνία ἐν Χριστῶ*, Christus, der in den Christen wohnt. Auf diese Weise werden sie zu *κοινωνοί ἐν Χριστῶ* (Teilhaber an Christus). Wie schon gesagt, ist die Formel *κοινωνία ἐν Χριστῶ* in den Ignatiusbriefen nicht zu finden, wohl aber die Formel *ἐν Ἰησοῦ Χριστῶ*. Sie wird von Ignatius 24 mal benutzt,<sup>79</sup> und zwar in solchen Zusammenhängen, die auf die Gemeinschaft verweisen: *Glaube und Liebe in Christus, in Christus lieben, in Christus leben, in Christus sein, in Christus beten*. Diese Formel sind überall in den Briefen ausfindig zu machen. Besonders häufig sind sie aber in den Schlußgrüßen, wie im Brief an Polykarp:

Daß es euch immerdar wohlergehe in unserem Gott Jesus Christus: das ist mein Wunsch. Mögt ihr in ihm verharren und in der Einheit mit Gott...<sup>80</sup>

oder an die Epheser:

Lebt wohl in Gott dem Vater und in Jesus Christus, **unserer gemeinsamen Hoffnung**.<sup>81</sup>

Auch hier merken wir, daß jene Gemeinschaft in Christus nicht ein ruhiger, ein für allemal erworbener Zustand ist, man muß in ihr verharren, um sie zu bewahren. Wie man diese Gemeinschaft verwirklicht und in ihr verharrt, werden wir noch später sehen. Es genüge an dieser Stelle anzudeuten, daß es mit den äußerlichen Strukturen der Kirche zu tun hat.

Wie wichtig dieses "*in Jesus Christus*" in den Ignatiusbriefen ist, merkt man auch, wenn man die Benutzung des Possessivpronomens *ἐμός* und des Adjektivs *κοινός*<sup>82</sup> verfolgt. Es erscheint fast ausschließlich in Beziehung auf Jesus Christus. Er ist *unsere gemeinsame Hoffnung*, wie es im letzten Zitat steht. Ignatius ist *für den uns gemeinsamen Namen und für*

---

<sup>78</sup> Mg 12.

<sup>79</sup> E insc.<sup>2</sup>; 1,1; 1,3; 3,1; 3,2; 8,2; 10,3; 11,1; 11,2; 12,2; 20,2<sup>2</sup>; 21,2; Mg insc.<sup>2</sup>; Tr 1,1; 13,2; 13,3; Rm. insc.<sup>2</sup>; 1,1; 2,2; 10,2; 11,2.

<sup>80</sup> Pol 8,3.

<sup>81</sup> E 22,2.

<sup>82</sup> E 1,2; 20,2; 21,2; Phd 1,1; 5,2; 11,2; Sm 7,2; 12,2; Pol 4,2.

die *gemeinsame Hoffnung gefesselt*.<sup>83</sup> Jesus ist auch *unser wahrhaftes Leben*.<sup>84</sup> Wieweit dieses *unser* mit Jesus verbunden ist, sieht man an der Stelle, wo Ignatius über “*unsere Sünden*” spricht. Auch sie werden *unser* in Zusammenhang mit Jesus genannt werden. Auch die Sünde, die von eigener Natur her Trennung erbringt, stiftet die Gemeinschaft, wenn sie in Verbindung mit *unserem Erlöser*<sup>85</sup> gestellt und bewältigt wird. So klingt schon in Ignatius die Idee, die dann in der römischen Liturgie mit dem dichterischen Namen *glückliche Schuld* wiedergegeben werden wird.

### 3.2. Gemeinschaft *durch Christus*

Mit diesem Gedanken enthüllt sich ein anderes Element des Dynamismus der kirchlichen Gemeinschaft. Sie ist nicht nur *in Jesus Christus*, sie wird auch *durch Jesus Christus*.<sup>86</sup> Christus ist für Ignatius der Mittler schlechthin. Er ist zuerst der Mittler zwischen dem Vater und der Kirche. Die Initiative, nach Ignatius, liegt bei Gott. Gott eröffnete die Möglichkeit der Gemeinschaft mit ihm, indem

Er sich durch seinen Sohn Jesus Christus geoffenbart hat, der sein aus dem Schweigen hervorgehendes Wort ist.<sup>87</sup>

In jedem Brief wiederholt Ignatius mit Nachdruck, daß dieses Wort Gottes wahrhaft Mensch geworden ist,

wahrhaft geboren aus der Jungfrau, getauft durch Johannes, auf daß jegliche Gerechtigkeit an ihm erfüllt werde, wahrhaft unter Pontius Pilatus... um unseretwillen angenagelt im Fleische... auf daß er durch die Auferstehung für ewige Zeiten sein Siegeszeichen erhebe für seine Heiligen und Getreuen; ob sie nun aus den Juden oder aus den Heiden kommen, in dem *einen* Leib seiner Kir-

---

<sup>83</sup> E 1,2.

<sup>84</sup> Sm 4,2.

<sup>85</sup> Sm 7,1.

<sup>86</sup> E 4,2; 9,1; Mg 5,2; 8,2.

<sup>87</sup> Mg 2,8.



che.<sup>88</sup>

Jesus als Mittler, der wahre Mensch und der wahre Gott verbindet in sich das Göttliche und das Menschliche. Diese Mittlerschaft Christi schildert Ignatius in einem Bild, in dem seine Ekklesiologie, Christologie und Trinitätslehre zusammentreffen:

Ihr seid Bausteine im Tempel Gottes des Vaters, in die Höhe emporgezogen durch das Hebewerk Jesu Christi, nämlich das Kreuz, und der Heilige Geist dient euch dabei als Seil...<sup>89</sup>

Durch das Erlösungswerk Jesu werden die Christen zum Tempel des Vaters, aus den einzelnen Steinen werden sie emporgehoben zur Gemeinschaft mit Gott, sie werden zur Wohnung Gottes. Auch an anderen Stellen wird der Gedanke der Einheit mit Gott *durch Jesus Christus* erkennbar.

Wie wir in den zitierten Fragmenten sehen, geschieht auch die Gemeinschaft unter den Christen *durch Jesus Christus*. Er macht die Kirche zu einem Leib, durch sein Leiden am Kreuz werden sie als Bausteine in die Höhe emporgezogen und in einem Tempel Gottes eingesetzt. Er gibt ihnen "die Prägung Gottes des Vaters in der Liebe",<sup>90</sup> die sie einigt, im Unterschied zu den Ungläubigen, die die Prägung dieser Welt tragen, die sie aber trennt.

### 3.3. Gemeinschaft *mit Christus*

Wenn die zwei Formeln *in* und *durch* Christus eher Christus als Gott meinen, wird in der dritten eher Jesus als Mensch gemeint. Diese logische Unterscheidung zwischen Mensch und Gott in Christus findet bei Ignatius nicht statt. Vielmehr umgekehrt, ist Ignatius immer bemüht die Menschheit und Gottheit Jesu nie zu trennen. Deshalb spricht er auch nie über *Jesus* oder *Christus* getrennt. Schon in den angeführten Zitaten ist es auffallend, daß er immer den vollen Namen *Jesus Christus* benutzt. Ob das für ihn dieselbe Bedeutung wie für uns hat,

---

<sup>88</sup> Sm 1,1-2; Die so oft mit Nachdruck betonte reale Menschwerdung Jesu ist bei Ignatius mit der Auseinandersetzung mit den Doketen zu sehen, die in jener Zeit die Einheit der Kirche bedrohten. Ignatius bekämpft ihre Argumente und gleichzeitig unterstreicht das Entgegenkommen Gottes, das sich in der Aufnahme des menschlichen Fleisches ausdrückt, das Entgegenkommen, das in Jesus Christus volle Gemeinschaft mit der menschlichen Natur bedeutet.

<sup>89</sup> E 9,1.

<sup>90</sup> Mg 5,2.

ist nicht sicher, sicher ist jedoch, daß bereits er gegen die Lehren zu kämpfen hatte, die die zwei Naturen in Christus trennten, oder ihm die Menschheit absprachen. Bewußt, daß wir hier irgendwie gegen den Wind segeln, wollen wir uns trotzdem auf diesen interessanten Aspekt konzentrieren. Die Gemeinschaft *mit* Jesus Christus bedeutet für Ignatius vor allem Teilnahme an seinem irdischen Schicksal und damit ist, wie man erwarten kann, das Leiden Jesu gemeint, das konkret in der damaligen geschichtlichen Situation Verfolgung der Christen bedeutete. Für Ignatius gehören Verfolgung und Leiden einfach zum Leben der Kirche. Sie sind kein Fluch, vielmehr ein Segen und eine Auserwählung. Am Anfang des Briefes an die Epheser preist Ignatius ihre Kirche eben als *“auserwählt zu sein im wahren Leiden durch den Willen des Vaters und Jesu Christi”*. Das *wahre Leiden* ist zweifelsohne das Leiden Jesu Christi, das die Erlösung bewirkt. Dadurch sind die Christen und die Kirche an dem Erlösungswerk Jesu Christi beteiligt. Bildhaft stellt Ignatius die wahren Christen als *Äste des Kreuzesstammes Christi* dar. Nur die Äste, die ins Kreuz Christi eingepfropft sind, können die *unvergängliche Frucht* bringen.<sup>91</sup> Die Teilnahme an dem irdischen Schicksal Jesu enthüllt auch die wahre Größe des Christentums.

Es ist nicht das Werk von Überredung, sondern etwas [wirklich] Großes, wenn irgend es von der Welt gehaßt wird.<sup>92</sup>

Denn hier kommt die Kraft Christi zum Ausdruck. Im Leiden und Sterben mit ihm offenbart sich eine neue Qualität, etwas, was die Welt nicht kennt und was sie unendlich übersteigt. Das, was die Christen in ihrem Innern schon sind, kommt eben zum Ausdruck, so offenbart sich - um mit Paulus zu reden - in ihrem sterblichen Leben, mehr noch, in ihrem sterbenden Leben das unvergängliche Leben Jesu Christi. Im Hintergrund steht die konkrete Situation des Ignatius, eines zum Tode Verurteilten. In jedem Brief findet diese Tatsache ihren massiven Ausdruck. Wie könnte es auch anders sein? Ignatius baut so eine Theologie des Martyriums, oder die Theologie seines Martyriums, die dann zur Theologie des christlichen Martyriums schlechthin wird. Und das Fundament dieser Theologie besteht in der Gemeinschaft mit dem Leiden und Sterben Jesu. Er schreibt an die Smyrner:

Einzig im Namen Jesu Christi, um **mit ihm** zu leiden, ertrage ich alles...<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Tr 11,2.

<sup>92</sup> Rm 3,3.

<sup>93</sup> Sm 4,2.

Ich will nicht mehr nach Menschenart leben,<sup>94</sup>

schreibt er an die Römer beunruhigt, daß ihre Liebe ihm auf seinem Weg zum Martyrium zum Hindernis sein kann.

Mein Eros ist gekreuzigt, und in mir ist kein Feuer, das nach stofflicher Nahrung lechzt; vielmehr ist ein lebendiges Wasser in mir, das in mir redet und innen in mir spricht: Auf zum Vater...<sup>95</sup>

Es fiele sicher nicht schwer, Parallelen zwischen Jesus, wie ihn der vierte Evangelist mit seinem Verlangen zum Vater zurückzukehren darstellt, und Ignatius herzustellen, allerdings mit dem Unterschied, daß Ignatius zum Vater mit Jesus und durch Jesus gelangt. Er hat stets Jesus Christus vor Augen und ist überzeugt, wenn er ihm im Tode folgt, wird er ihm auch in der Herrlichkeit folgen. Nach nichts sehnt er sich so sehr als danach, Jesu wahrer Jünger zu sein, also so und dorthin zu gehen, wie und wohin der Meister gegangen ist. Ignatius will, daß kein Teilchen von seinem Leib für die Welt bleibe, er will total durch die Bestien zerfressen werden. Er will niemandem nach dem Tod zur Last fallen, aber auch auf diese Weise Christus ähnlich sein:

Dann werde ich wirklich ein Jünger Jesu Christi sein, wenn die Welt nicht einmal meinen Leib mehr sehen wird.<sup>96</sup>

So will er sich im Unsichtbaren wiederfinden, denn es übersteigt unendlich das Sichtbare. Für einen nicht eingeweihten Leser könnten gewisse Fragmente des Römerbriefes den Eindruck erwecken, als wäre Ignatius ein Masochist. Wenn man nämlich die ignatianische Theologie des Martyriums nicht versteht, dann scheinen die Vorstellungen des Ignatius von seinem Tod klar masochistische Züge zu haben.

Ich möchte Freude an den Bestien erleben, die für mich bereit sind, und ich wünsche, daß sie sich mir gegenüber schnell entschlossen finden; ich werde sie auch locken, mich schnell aufzufressen - nicht so, wie es bei manchen geschah, die sie aus Feigheit nicht anrührten. Wollen sie aber freiwillig nicht, so werde

---

<sup>94</sup> Rm. 8,1;

<sup>95</sup> Rm 7,2.

<sup>96</sup> Rm 4,2.

ich Gewalt anwenden<sup>97</sup> -

schreibt er an die Kirche in Rom, die anscheinend Möglichkeiten hatte, ihn freizukaufen, um die Römer zu überzeugen, daß er wirklich nicht gerettet werden möchte. Die einzig wahre Rettung ist für ihn Jesus Christus, der ihn nach dem Tod erwartet. Es scheint sogar, daß es ihm Spaß macht, sich die Torturen auszudenken, die ihm zum Tor auf dem Weg zu Christus werden können:

Feuer und Kreuz und Rudel von Bestien, Zerreißen der Knochen, Zerschlagen der Glieder, Zermalmung des ganzen Körpers, des Teufels böse Plagen sollen über mich kommen, nur damit ich zu Christus gelange.<sup>98</sup>

Allerdings wäre es ein Irrtum zu denken, daß Ignatius den eigenen Körper haßt. Richtig ist es aber, daß der Körper eine untergeordnete Stellung hat, nach der Überzeugung - *das Unsichtbare ist wichtiger als das Sichtbare*. Das Sichtbare wird zum Mittel, um das Unsichtbare zu erreichen.

Weizen Gottes bin ich und durch die Zähne der Bestien werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde<sup>99</sup> -

schreibt er. Somit fällt auch sein Fleisch unter das "Ich". Das Fleisch ist weder eine fremde Hülle noch ein Gefängnis des "Ich" und der Seele, das man zerstören muß, um sie zu befreien. Und wiederum stellt sich hier eine Parallele mit Christus: Christus hat das menschliche Fleisch angenommen, ja, er ist Fleisch geworden und hat so das Fleisch geheiligt und zum Werkzeug der Erlösung gemacht. Ignatius folgt seinen Spuren wie ein Jünger, und zwar bis zum Ende. Er will auch das Verderbliche als Mittel und Weg zur Erlangung des Unverderblichen benutzen. Sein Fleisch ist wie ein Rohstoff, der zu diesem Zwecke dient, und die Bestien, die es aufessen, *die Werkzeuge*. Er nennt sie auch ausdrücklich so.<sup>100</sup>

Jenen suche ich, der für uns starb; jenen will ich, der unseretwegen auferstand... und setzt weiter fort:

Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein. Wenn einer

---

<sup>97</sup> Rm 5,2.

<sup>98</sup> Rm 5,3.

<sup>99</sup> Rm 4,1; *Καθαρόν ἄρτος* - bedeutet in der Koine Weißbrot aus Weizenmehl ohne Beimischung - die edelste Art von Brot.

<sup>100</sup> Rm 4,2.

ihn in sich trägt, soll er verstehen, was ich will..., verschenkt den, der Gottes sein will, nicht an die Welt und verführt ihn nicht mit der Materie.<sup>101</sup>

Die Welt und die Materie versklaven den Menschen, Christus ist der Befreier, aber diese Befreiung wird erst dann vollkommen, wenn man mit Christus und durch ihn als Weg das Tor des Todes überschreitet. Dann ist man endlich Mensch<sup>102</sup>, ist man frei:

Ich bin jetzt ein Sklave, - schreibt Ignatius - aber wenn ich gelitten habe, werde ich ein Freigelassener Jesu Christi und als Freier **in ihm** auferstehen.<sup>103</sup>

Das ist das ersehnte Ziel des Ignatius, **in Jesus Christus** aufzuerstehen. Auf diese Weise wird man zum vollen und freien Menschen, dessen Urbild letztlich Jesus Christus selbst ist.

Diese Verwirklichung des eigenen Selbst findet nur **in ihm**, in voller Einheit **mit ihm** statt. Diese Einheit beginnt schon auf der Erde. Sie verwirklicht und festigt sich immer mehr durch den Glauben an ihn, an sein Wort, das die Kirche **durch ihn** verkündet. Sie vertieft sich in der Gemeinschaft **mit ihm** zuerst in seinem irdischen Schicksal, um dann später, wenn man ihm bis zum Tode gefolgt ist, **in ihm** aufzuerstehen und so die Vollendung zu erreichen. Letztendlich gelangt man **mit ihm, in ihm, und durch ihn** zum Vater.

Dieser am Ende meistens am Beispiel des Ignatius selbst dargestellte Weg zur vollen Gemeinschaft mit Gott gilt für alle Christen. Ignatius findet nie den Mut, sich selber den Kirchen als Vorbild zu stellen, wie es Paulus tat. In seiner Demut scheut er auch sich mit dem Apostel zu vergleichen.<sup>104</sup> Man kann aber daran nicht zweifeln, daß er seinen Weg zu Christus als Weg für alle Christen versteht. Das bedeutet noch nicht, daß er allen den Martyrertod empfiehlt, das Martyrium betrachtet er eher als eine Auserwählung, als eine Gnade, derer er ohne seine Verdienste würdig geworden ist. Jene, die diese Gnade nicht bekommen, sollen auch nach Christi Art leben, vor allem, indem sie in der Kirche in Unterordnung und Einheit leben.

---

<sup>101</sup> Rm 6,1-3.

<sup>102</sup> Rm 6,2. "Dort angekommen werde ich Mensch sein."

<sup>103</sup> Rm 4,3.

<sup>104</sup> vgl. E 12,2; Rm 4,3.

### 3.4. Die besondere Rolle der Eucharistie in der Gemeinschaft “in”, “durch” und “mit” Christus.

Die Wurzeln der Eucharistie bestehen nach Ignatius in einem einmaligen historischen Heilsereignis - im Leiden, Tod und in der Auferstehung des Herrn. Das historische Heilsereignis wird aber nicht vergegenwärtigt, sondern das in ihm erwirkte Heil wird vermittelt. Die gemeinschaftsstiftende Kraft der Eucharistie wird von Ignatius sehr klar hervorgehoben. An jenen vier Stellen,<sup>105</sup> an denen er über die Eucharistie spricht, gilt sein Interesse immer den Gefahren, die die christliche Gemeinschaft bedrohen. Deshalb mahnt er die Philadelphier, nur eine Eucharistie zu gebrauchen, denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch der Vereinigung mit seinem Blut (ἔνωσις τοῦ αἵματος αὐτοῦ), einer der Opferaltar (ἐν θυσιαστήριον), wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, damit ihr, was immer ihr tut, gottesgemäß tut.<sup>106</sup>

Gewiß, auch hinter der Formel “Vereinigung mit seinem Blut - ἔνωσις τοῦ αἵματος αὐτοῦ” steht ein Gedanke, der auf die Gemeinschaft hindeutet. Jede Verletzung der kirchlichen Einheit schließt in sich einen Widerspruch gegen die Passion. Da es nur *ein* Blut Christi gibt, ist nur eine Eucharistie möglich und nur *eine* in sich geschlossene Kirche, die sie feiert. So ist auch die Wendung ἐν θυσιαστήριον zu erklären. Ignatius benutzt das Wort θυσιαστήριον nie im eigentlichen Sinne des Opferaltars. Es bedeutet sehr oft die eine in der Eucharistie geeinte Gemeinde.

Die Eucharistie ist das wirkliche Fleisch Christi, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater auferweckt hat.<sup>107</sup>

Wer sich davon speist, baut die Gemeinschaft der Erlösten dadurch, daß er mit Christus, mit seinem Leben, Sterben und seiner Auferstehung mystisch geeint ist.

---

<sup>105</sup> E 13,1; Phd 4; Sm 7,1; 8,1.

<sup>106</sup> Phd 4.

<sup>107</sup> Sm 7,1.

### 3.5. Ἐκκλησία καθολική als Ausdruck der Gemeinschaft “in” und “durch” Christus.

Einen Ausdruck des In-Christus-Seins aller Christen finden wir in einem Prädikat, das die Kirche zum ersten Mal in der Geschichte bei Ignatius bekommt und das dann eine große Karriere gemacht hat. Es ist das der ἐκκλησία *καθολική*. Im Brief an die Smyrner schreibt Ignatius u.a.:

Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die *katholische Kirche* ist. (ὅπου ἂν ἦ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ *καθολική ἐκκλησία*)<sup>108</sup>

Ignatius versucht eine Parallele zwischen der Gesamtkirche und der Ortskirche zu verdeutlichen und benutzt dabei das Prädikat *καθολική*. Gewöhnlich und vor allem in den katholischen Übersetzungen wird es mit dem Prädikat *katholisch* in heutigen Sinne als Gesamtkirche (*ecclesia universalis*) wiedergegeben. Es ist aber unklar, ob es damals dasselbe bedeutete. K. L. Schmidt, der für uns als Vertreter der protestantischen Seite gelten kann, schreibt in Kittels “Theologischem Wörterbuch zum Neuen Testament”, daß dieses Wort

zunächst μία μόνη (*una sola*), jedenfalls später οἰκουμενική (*universa*) bedeutet.<sup>109</sup>

Zur Klärung könnte uns ein Zitat aus einer anderen Schrift helfen, in dem das Prädikat *καθολική* chronologisch zum zweitenmal für die Kirche angewendet wurde und das derselben Epoche angehört. Es kann bestätigen, daß es sich trotzdem um die *ecclesia universalis* handelt. Die Gemeinde von Smyrna schreibt in ihrem *Martyrium Policarpi* an die Gemeinde in Philomelium: καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ *καθολικῆς* ἐκκλησίας παροικίαις.<sup>110</sup> Es geht also um viele Gemeinden, die einer heiligen und universalen Kirche angehören. Eines ist jedoch sehr klar, das, was die Einzigkeit und Universalität der *katholischen* Kirche ausmacht, sind nicht Gesetze und Anordnungen, nicht einmal ein Primat, sondern nur die Gegenwart Jesu Christi.

---

<sup>108</sup> Sm 8,2.

<sup>109</sup> K.L. Schmidt (s. Anm. 23), 536.

<sup>110</sup> *Martyrium Polykarpi* 1,1.

Wo Jesus Christus ist, dort ist die katholische Kirche.

Die Frage, die sich jedoch sofort stellt, ist: wie versteht Ignatius diese Gegenwart Jesu Christi, die für die Katholizität der Kirche von grundlegender Bedeutung ist? Klar ist es, daß es sich hier nicht um eine physische, leibliche Gegenwart handelt, aber trotzdem ist diese Gegenwart Christi real und wirksam. Es wäre hier sicher unangemessen, über die sakramentale Gegenwart Christi zu sprechen, da Ignatius diesen Begriff noch nicht kennt. Aber schon Ignatius kennt verschiedene Weisen der Gegenwart Jesu in der Kirche, auch jene Weise, die wir als sakramental bezeichnen. Für ihn kann es keinen Zweifel geben, daß Jesus real und wirksam in der Eucharistie präsent ist. Eben diese reale und wirksame Präsenz Christi unterstreicht er, um die Doketen aus der Kirche auszugrenzen.<sup>111</sup> Somit ist die doketische Kirche keine *katholische* Kirche. Aber die Gegenwart Christi begrenzt sich nicht nur auf die Eucharistie. Christus ist auch in der Verkündigung seines Wortes präsent:

Wer Jesu Wort wahrhaft besitzt, kann auch sein Schweigen vernehmen, um so vollkommen zu sein: durch sein gesprochenes Wort wirkt er...

Tun wir also alles in der Gewißheit, daß er in uns wohnt.<sup>112</sup>

Jesus ist durch sein Wort Lehrer in der Kirche. Er ist auf geheimnisvolle Weise Lehrer der Propheten,<sup>113</sup> die ihn als solchen erwarteten. Das jedoch, was diese Gegenwart Jesu in der Kirche real und wirksam macht, ist der rechte Glaube und die Liebe, die aus dem Glauben kommt.

Wappnet euch mit Sanftmut und erneuert euch im Glauben - das ist das Fleisch Christi - und in der Liebe - das ist das Blut Christi.<sup>114</sup>

Das ist für Ignatius die stärkste Präsenz Christi, die auch für die Nichtchristen bemerkbar ist. Das ist auch jene Gegenwart Christi, in der, meines Erachtens, die Katholizität der Kirche gründet. Der Glaube an den wahren Gott und wahren Mensch Jesus Christus und die daraus folgende Liebe, die sich in der Einheit erweist, sind die Säulen der Katholizität. Die eucharistisch-sakramentale Gegenwart Christi, wie schon einmal gesagt, ist zwar sehr wichtig

---

<sup>111</sup> Sm 7,1.

<sup>112</sup> E 15,2-3.

<sup>113</sup> Mg 9,1.

<sup>114</sup> Tr 8,1.



und ihre Anerkennung für die Zugehörigkeit zur Kirche auch entscheidend, aber sie wird in den Schriften des Ignatius nicht so stark wie die Gegenwart durch das Wort, den Glauben an es und die Liebe, betont. Ignatius geht so weit, daß er Jesus Christus mit der Unterordnung unter den Bischof und der vollen Einigkeit in allem, was den Glauben anbelangt, identifiziert.

Wie der Herr ohne den Vater..., nichts getan hat..., so sollt ihr ohne den Bischof und die Presbyter nichts unternehmen..., sondern in gemeinsamer Versammlung ein Gebet, ein Flehen, ein Sinn, eine Hoffnung in Liebe, in der untadeligen Freude: **das ist Jesus Christus, über den nichts geht.**<sup>115</sup>

Das ist der tiefste Grund der Katholizität, jene Einheit, die vom Vater durch Jesus und in Jesus herabkommt und die sich in der Kirche ansiedelt. Es gibt zwar viele Kirchen, aber gleichsam nur eine, die Jesus Christus in seiner Person mystisch vereint. Sie ist dank ihm *καθολική*, was gleichzeitig *una sola* und *universalis* bedeutet. Nach L. Wehr bezieht sich dieses Prädikat in erster Linie auf die "himmlische Kirche".<sup>116</sup> Dagegen muß man sagen, daß es in den Ignatiusbriefen keine klare Trennung zwischen der *irdischen* und der *himmlischen Kirche* gibt. Die Kirche ist eher *himmlisch* und *irdisch* gleichzeitig. Die *himmlische* Kirche und die *irdische* sind keine selbständigen Größen. Sie sind vielmehr zwei Aspekte einer Wirklichkeit, die von Himmel her auf die Erde *in Jesus Christus* herabsteigt und gleichzeitig von der Erde zum Himmel hinaufsteigt, indem er im Glauben aufgenommen wird.

Die Katholizität in den Ignatiusbriefen hat keinen juristischen Charakter und ist nur ein rein theologischer Begriff. Obwohl man schon mit der Unterordnung unter den Bischof eine weitere Bedeutungsentwicklung dieses Begriffes irgendwie voraussehen kann.

#### 4. Der Bischof und sein Amt als Dienst (διακονία) an der Gemeinschaft.

Wie man aus den obenangeführten Zitaten ablesen kann, spielen die Bischöfe in der Kirche der Ignatiusbriefe eine entscheidende Rolle. In den Ignatiusbriefen trifft man zum erstenmal in der Geschichte des Christentum eine so ausgeprägte und weitgehende Theologie

---

<sup>115</sup> Mg 7,1.

<sup>116</sup> L. Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit. Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium* (Neutestamentliche Abhandlungen 18), Münster 1987, 169.

dieses Dienstes, die wir heute gewöhnlich “Amt” nennen. Der Bischof der Ignatiusbriefe ist ein monarchischer Bischof. Um ihn sammelt sich die Ortskirche. Er ist ihre zentrale Figur. Man könnte unzählige Zitate anführen, die die These der zentralen Stellung des Bischofs in der Gemeinde belegen. In der Kirche der Ignatiusbriefe darf man ohne den Bischof oder dessen Zustimmung praktisch nichts tun. Ignatius beschäftigt sich wenig mit menschlichen Eigenschaften, die ein Bischof besitzen sollte. Der Bischof wird nicht so sehr von seiner menschlichen Seite betrachtet. Er verweist vor allem auf seine geistliche, von Gott gegebene Dimension. Er ist nämlich der Vertreter Gottes. An die Magnesier, die einen sehr jungen Bischof hatten, schreibt er:

Es ziemt euch, das jugendliche Alter des Bischofs nicht auszunützen, sondern entsprechend der Kraft Gottes des Vaters ihm alle Ehrfurcht zu erweisen, so wie ich erfahren habe, daß auch die heiligen Presbyter seine offensichtliche Jugend nicht mißbraucht haben, sondern sich ihm als Verständige in Gott fügen - doch nicht ihm, sondern dem Vater Jesu Christi, dem Bischof aller...<sup>117</sup>

Ignatius bringt als erster die Autorität des Bischofs mit jener der Apostel in Verbindung. So sind auch die Worte zu verstehen, als er die Aussage, die im Matthäusevangelium<sup>118</sup> die Apostel betrifft, für den Bischof anwendet:

Denn jeden, den der Hausherr in die Verwaltung seines Hauses schickt, müssen wir so aufnehmen, wie den Sendenden selbst. Den Bischof müssen wir offensichtlich wie den Herrn selbst ansehen.<sup>119</sup>

Der Bischof wird sogar τύπος τοῦ πατρὸς<sup>120</sup> genannt. Er ist das sichtbare Abbild des unsichtbaren Gottes und führt den Vorsitz an “Gottes Stelle”.<sup>121</sup> In ihm wird das ganze Leben der Gemeinde zusammengefaßt:

Wo der Bischof ist, dort ist auch die Kirche.<sup>122</sup>

---

<sup>117</sup> Mg 3,1.

<sup>118</sup> Mt 10,40; Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.

<sup>119</sup> E 6,1.

<sup>120</sup> Tr 3,1.

<sup>121</sup> Mg 6,1.

<sup>122</sup> Sm 8,2.

Es scheint, daß diese Situation ziemlich normal war, als Ignatius seine Briefe schrieb. Einen indirekten Beweis dessen finden wir im Epheserbrief, wo Ignatius über die Bischöfe, “die bis an die Grenzen der Erde eingesetzt sind”,<sup>123</sup> spricht.

Wenn man die Antwort auf die Frage nach den geschichtlichen Bedingungen einer solchen Entwicklung und einer solchen Stellung des Bischofs in der Gemeinde sucht, stößt man bei Ignatius sofort an die Gefahren der Spaltung in der Kirche der damaligen Zeit. Die Kirche mit einer noch nicht genügend ausgebildeten christlichen Theologie, die nicht imstande ist, der griechischen Philosophie und den von ihr ausgehenden religiösen Bewegungen auf ihrem eigenen Gebiet standzuhalten, scharf um die Autoritäten, die die wesentlichsten Glaubensinhalte vertreten und verteidigen. Die erste und wichtigste Autorität ist Jesus Christus selbst und die Apostel, in den Kirchen der Ignatiusbriefe aber sind es die, die das Erbe der Apostel übernommen haben, die Bischöfe. Die Ausbildung des monarchischen Bischofsamtes, wie man in den Schriften des Ignatius klar feststellen kann, hat wenig oder gar nichts mit Machtbestrebungen zu tun, die Ignatius oft vorgeworfen wurden. Er selbst versteht sein Amt eben nicht als Amt, sondern als Dienst an der Kirche. Diesen Dienst (διακονίαν) erlangt ein Bischof “in der Liebe des Vaters und des Herrn Jesus Christus...”<sup>124</sup> Wie wir schon bei der Beantwortung der Frage nach den Motiven seiner Briefen gesehen haben, ist das ein Dienst an dem wahren Glauben und somit an der Einheit. Er ist für Ignatius so wichtig, daß sogar sein eigenes Schicksal an die zweite Stelle rückt. Wo auch immer Ignatius über den Bischof und sein Amt spricht, geht es auch um die Einheit und den wahren Glauben. Sie kommen vom Vater durch Jesus Christus über die Apostel und Bischöfe in die Kirche.

Jesus Christus, unser unerschütterliches Leben, ist der Sinn des Vaters..., die Bischöfe, die bis an die Grenzen der Erde eingesetzt sind, sind im Sinne Jesu Christi,

daher ziemt es sich, daß die Christen

mit dem Sinn des Bischofs einig laufen.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> E 3,2.

<sup>124</sup> Phd 1,1.

<sup>125</sup> E 3,1-2; Das Wort “Sinn” ist hier eine Übersetzung vom griechischen γνώμη, das auch, “Ansicht”, “Einsicht”, “Erkenntnis”, “ausgesprochene Meinung”, “Bechluß”, “Entscheidung” bedeuten kann. W. Bauer in seinem Kommentar zu den Ignatiusbriefen (W. Bauer/H. Paulsen {s. Anm. 13}, 28) vertritt die Ansicht, daß man dieses Wort eher als “Offenbarung” verstehen soll. So ist Jesus “die Offenbarung des Vaters” und der Bischof steht

Im Brief an Polykarp, der ebenfalls wie Ignatius Bischof ist, sieht man mit ganzer Klarheit, wie sich Ignatius den Bischofsdienst vorstellt. Die konkrete erste Ermahnung des Ignatius an Polykarp, nachdem er ihn zur Beschleunigung seines Laufes einlud, lautet:

Sorge für die Einigkeit, über die nichts geht.<sup>126</sup>

Der Bischof ist auch der erste, der zu dieser Einigkeit konkret beiträgt:

Ertrage alle, wie auch dich der Herr, dulde alle in Liebe..., ertrage Krankheiten aller, als ein vollkommener Kämpfer.<sup>127</sup>

Ignatius, wie wir schon einmal bemerkt haben, ist kein Schwärmer, er ist ein Realist und weiß sehr gut, daß die Einigkeit ohne Kreuz nicht möglich ist. Deshalb stellt er sich selbst und Polykarp Jesus vor Augen, der die Menschen mit "all ihren Krankheiten" nimmt und bis zum Tode trägt und erträgt. Um dazu die Kraft zu haben rät ihm Ignatius:

Widme dich unablässigen Gebeten, erbitte dir mehr Einsicht, wache im Besitz eines unermüdlichen Geistes.<sup>128</sup>

All das sind nach Meinung des Ignatius unverzichtbare Voraussetzungen, um den Bischofsdienst richtig zu erfüllen. Weil der Bischof nach Gottes Art handeln soll, muß er auch ständig in Verbindung mit Gott sein. Ignatius weiß, daß diese Aufgabe allein mit menschlichen Kräften nicht zu bewältigen ist. Er selbst sagt es im Bezug auf seinen Martyrertod, aber auch auf sein Amt, das ihn zu diesem Tod führt:

Einzig im Namen Jesu Christi, um mit ihm zu leiden, ertrage ich alles...<sup>129</sup>

Der Brief an Polykarp ist voll von solchen und ähnlichen Ermahnungen, Empfehlungen und Räten. Kurz und gut: der Bischof soll wie Jesus Christus sein mit der derselben Sanftmut, Demut, Klugheit aber auch Einfältigkeit.

Er soll nicht nur für die Glaubenseinheit sorgen, sondern auch um die ganz menschliche Einheit der Gemeinde und in dieser Hinsicht soll er auch ein Vorbild für die Kirche sein. Er selbst soll nach dem Beispiel Jesu Stifter der Gemeinschaft sein, indem er sich um die

---

in dieser "Offenbarung" und vermittelt sie den Gläubigen.

<sup>126</sup> Pol 1,2.

<sup>127</sup> ebd.

<sup>128</sup> Pol 1,3.

<sup>129</sup> Sm 4,2.

Gemeinde sorgt. Ja, die Glaubensfragen haben den absoluten Vorrang. Sie sind für das Sein oder Nicht-sein der Kirche entscheidend, aber die kirchliche Gemeinschaft muß auch eine menschliche Ebene haben, wo sie sich auf sichtbare und fühlbare Weise ausdrückt. Deshalb

möglichst häufig sollen die Versammlungen stattfinden; suche alle einzeln<sup>130</sup> -

rät er dem Polykarp. Auch die sozialbenachteiligten Glieder der Kirche, vor allem Sklaven und Witwen<sup>131</sup> soll der Bischof in seine Obhut nehmen. Mit den Sündern soll er auch sanft umgehen und sie in Milde zur Unterordnung bringen. Es ist erwähnenswert, daß man nirgends in den Ignatiusbriefen eine Ermutigung zur Bestrafung der Schuldigen findet, als ob es solche nicht gegeben hätte. Der Grund dazu kann es sein, daß man mit Strafen keine Gemeinschaft baut, vielmehr durch Versöhnung.

Wie man klar sieht, ist das Bischofsamt prinzipiell ein Dienst, der als Hauptziel die Einheit in vielerlei Hinsicht hat. Sowohl die Glaubenseinheit, als auch die menschliche Einigkeit, die sich auch im Ausgleich der sozialen Unterschiede ausdrückt. Der ignatianische Bischof ist wirklich ein Diener der Gemeinschaft. Es ist bemerkenswert, daß Ignatius Polykarp befiehlt:

Nichts soll ohne dein Einverständnis geschehen.<sup>132</sup>

Als ob es Polykarp nicht wüßte oder so nicht täte. Die Tatsache selbst, daß Ignatius es für notwendig hält, ihm daran zu erinnern, bedeutet, daß Polykarp kein Herr seiner Gemeinde war, sondern eher in die Gegenrichtung tendierte.

##### 5. Die äußerlichen Strukturen der Kirche als Widerspiegelung der Einheit und Gemeinschaft in Gott.

Ignatius ist kein abstrakter Theologe. Er ist in erster Reihe ein Hirt und praktischer Organisator seiner Kirche. Und wie die Idee der Einheit, über die er so viel schreibt, gegen die Schismatiker gerichtet ist, so ist auch die Organisation der Kirche als das Werkzeug zur Verteidigung und Bewahrung der Einheit gedacht. Die Einheit ist kein frommes Wunschziel

---

<sup>130</sup> Pol 4,2.

<sup>131</sup> Pol 4,1; 4,3.

<sup>132</sup> Pol 4,1.

des Ignatius. Sie wird konkret gebaut, indem sie in sichtbaren, organisatorischen Strukturen wirkt und existiert. Ignatius als Hirt und Organisator wirkt in einer vornehmlich griechischen Umgebung und bildet in der Organisation der Kirche eine Brücke zwischen dem jüdischen Modell und dem späteren griechisch-römischen, das auf der Aufteilung in Diözesen beruht. Die Kirche der Ignatiusbriefe ist erstaunlich gut organisiert. Und hier liegt auch eine der wichtigsten Ursachen, weshalb man die Echtheit der Ignatiusbriefen bezweifelte. Man wollte einfach nicht glauben, daß die Kirche schon am Anfang des 2. Jahrhunderts so gut ausgebildete, organisatorische Strukturen gehabt hatte.

Es gibt in der ignatianischen Kirche eine Hierarchie von drei Graden, die vom Volk der einfachen Gläubigen klar unterschieden wird: Bischöfe, Presbyter und Diakone. Sie sind der Kern der Kirche, ohne sie kann von der Kirche keine Rede sein:

Alle sollen die Diakone achten wie Jesus Christus, ebenso den Bischof als Abbild des Vaters (τύπος τοῦ πατρός), die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie Vereinigung von Aposteln. Ohne diese ist von Kirche nicht die Rede.<sup>133</sup>

Aus dem angeführten Zitat geht klar hervor, daß die sichtbaren Strukturen der Kirche ein Abbild der unsichtbaren Verhältnisse im Himmel sind. Gott, dem Vater entspricht in der Ortskirche der Bischof. Er besitzt die ganze Autorität und die mit ihr verbundenen Vollmachten. Er wird auch, wie schon früher erwähnt, τύπος τοῦ πατρός genannt. Von ihm nimmt alles in der Ortskirche ihren Anfang. Ohne ihn darf man nichts unternehmen, weder taufen, noch Liebesmahl halten, noch Ehe schließen.<sup>134</sup> Nichts soll ohne das Einverständnis des Bischofs geschehen - wie es Ignatius im Brief an Polykarp formuliert, wie auch im κόσμος nichts ohne den Willen des Vaters geschieht. Wie der Bischof der τύπος τοῦ πατρός genannt wird, so wird auch Gott, der Vater "der Bischof aller" (ἐπισκόπος τῶν πάντων)<sup>135</sup> genannt. Der Bischof in der Gemeinde spielt also dieselbe Rolle wie Gott, der Vater im Universum. Alles Neue kommt von ihm oder mit seiner Zustimmung, auch das Alte wird dank ihm aufrechterhalten, er ist der, der seine Herde liebt und sie beschützt, der sich um die Schwachen sorgt und die Starken mit echter Nahrung versorgt. Er nimmt auf sich die Hiebe, die auf die

---

<sup>133</sup> Tr 3,1.

<sup>134</sup> Mg 4,7; Tr 2,2; Sm 8,1; 9,1.

<sup>135</sup> Mg 3,1.

Gemeinde zu fallen drohen und “steht fest wie ein Amboß unter den Schlägen”.<sup>136</sup> In dieser Darstellung werden unverkennbar die Züge Gottes des Vaters deutlich, die wir vor allem aus dem Buch des Propheten Hosea kennen<sup>137</sup> und die des Hirten aus dem Buch Ezechiel.<sup>138</sup> Im Hintergrund steht sicher auch das Bild des guten Hirten aus den Evangelien, obwohl Ignatius nur an einer Stelle die Figur des Bischofs mit der Figur Jesu vergleicht, indem er an die Epheser schreibt:

Den Bischof müssen wir wie den Herrn selbst ansehen.<sup>139</sup>

Sonst wird er immer als das irdische Abbild des Vater angeschaut.

Den Presbytern kommt in der Gemeinde die Rolle der “Ratsversammlung Gottes und der Vereinigung von Aposteln” zu. Die griechischen Worte, die Ignatius benutzt, sind: συνέδριον θεοῦ, συνέδριον τῶν ἀποστόλων und συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου<sup>140</sup>. Zuerst ist wiederum zu beachten, daß auch in diesem Fall die Stellung des Bischofs in der Gemeinde der Stellung Gottes im Himmel entspricht, denn, so wie die Apostel συνέδριον θεοῦ genannt werden, so werden auch die Presbyter συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου genannt. Eine zweite, wichtige Sache ist es, daß mit dem Wort συνέδριον, das im klassischen Griechisch “Ratsversammlung” bedeutet, im Neuen Testament und besonders in der Apostelgeschichte der jüdische Gerichtshof<sup>141</sup> gemeint ist. Man kann also mit Recht vermuten, daß auch Ignatius diese Bedeutung näher ist als die klassische. So würde die Verheißung erfüllt, die Jesus den Aposteln gegeben hat:

Ihr werdet auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.<sup>142</sup>

So ist auch συνέδριον θεοῦ und das ihm gleichbedeutende συνέδριον τῶν ἀποστόλων zu verstehen. Ob man daraus aber schließen kann, daß die Presbyter in den Gerichtsangelegenheiten der Kirche zusammen mit dem Bischof zu entscheiden hatten, ist umstritten, jedenfalls ha-

---

<sup>136</sup> Pol 3,1.

<sup>137</sup> Hos 11,1-11.

<sup>138</sup> 34,11-22.

<sup>139</sup> E 6,1.

<sup>140</sup> Mg 6,1; Tr 3,1; Phd 8,1.

<sup>141</sup> vgl. W. Schrager (s. Anm. 28), 868.

<sup>142</sup> Mt 19,28; Lk 22,30.

ben sie in der Gemeinde eine wichtige Funktion, die die Einheit fördert. Sie werden fast immer neben dem Bischof, als die, die mit ihm Vorsitz führen, genannt. Von dem Bischof werden sie aber klar unterschieden und als ihm untergeordnete eingestuft. Ignatius lobt die Presbyter von Magnesia, daß

sie die offensichtliche Jugend des Bischofs nicht mißbraucht haben, sondern sich ihm als Verständige in Gott fügen - doch nicht ihm, sondern dem Vater Jesu Christi...<sup>143</sup>

Der dritte Stand in der Kirche der Ignatiusbriefe sind die Diakone. Ihre Stellung in der Kirche ist eigenartig. Einige Kommentatoren<sup>144</sup> versuchen die Diakone betreffenden Aussagen des Ignatius zu minimieren, indem sie ihnen jeglichen theologischen Wert absprechen und sie als persönliche Vorliebe des Ignatius zu den Diakonen interpretieren. Die Diakone werden aber nicht nur an der oben zitierten Stelle mit Jesus in Verbindung gebracht. Im Brief an die Magnesier wiederholt Ignatius dieselben Ideen und klärt dazu ein wenig die hohe Stellung, die er den Diakonen zuspricht:

Seid bestrebt, alles in Gottes Eintracht zu tun, wobei der Bischof an Gottes Stelle und die Presbyter an Stelle der Ratsversammlung der Apostel der Vorsitz führen und die mir besonders lieben Diakone mit dem Dienst Jesu Christi betraut sind...<sup>145</sup>

Es ist nicht sicher, was Ignatius hier mit der *διακονία* Ἰησοῦ Χριστοῦ meint, aber die Aussage hängt wahrscheinlich mit den Worten Jesu zusammen, daß er nicht dazu gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen (*οὐκ διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι*).<sup>146</sup> Eben diese Haltung Jesu soll sich in dem Dienst der Diakone widerspiegeln.

Es gibt auch einen besonderen Stand in der Kirche der Ignatiusbriefe: den der "Jungfrauen, die auch Witwen genannt werden".<sup>147</sup> Aber er ist nur einmal erwähnt, so daß sich nichts mehr über ihn sagen läßt. Man könnte sie vielleicht mit Maria in Verbindung bringen,

---

<sup>143</sup> Mg 3,1.

<sup>144</sup> W. Bauer/H. Paulsen (s. Anm. 13), 30.

<sup>145</sup> Mg 6,1.

<sup>146</sup> Mt 20,28.

<sup>147</sup> Sm 13,1.



aber dafür findet man in den Ignatiusbriefen keine Belege. Andere Ämter und kirchliche Funktionen werden nicht erwähnt.

Es gibt noch die einfachen Gläubigen, die von Ignatius überhaupt nicht unterschätzt werden. Genau im Gegenteil, wenn es ums Interesse des Ignatius geht, sollte man eigentlich diese Ordnung umdrehen und zuerst über die "Laien" sprechen. Die Ignatiusbriefe in ihrer Gesamtheit (mit Ausnahme des Briefes an Polykarp) richten sich eben an die einfachen Gemeindemitglieder. Sie sind die eigentlichen Adressaten und nicht Bischöfe, Presbyter oder Diakone. Sogar im Brief an Polykarp findet man einen nicht kleinen Abschnitt, wo sich Ignatius nicht an den eigentlichen Adressaten - Polykarp - wendet, sondern an die Gemeinde.<sup>148</sup> Die Ebene der Gemeinde ist für Ignatius die Basis, der Grund, aus welchem die besonderen Dienste herausragen, aber diese Dienste sind nicht für sich gedacht, als bloße Titel, ihr einziger Sinn ist, der Gemeinde zu dienen, ihre Rechtgläubigkeit und daraus folgende Einheit zu bewahren. Wie in Gott volle Einheit herrscht und keine Konkurrenz oder Zwietracht zwischen dem Vater und dem Sohn besteht, so soll es auch in der Kirche sein. Das Beispiel des Ignatius zeigt, wie er jede mögliche Spannung zwischen der Hierarchie und der Basis zu vermeiden sucht. Er selbst, Bischof, nennt sich Mitschüler derer, an die er schreibt, mehr noch, er meint, er soll von ihnen "gesalbt werden mit Glauben, Ermahnung, Geduld und Standhaftigkeit".<sup>149</sup> Ähnliche Haltung empfiehlt er auch dem Polykarp, wie wir schon gesehen haben. Die Gemeinde ist also keineswegs auf der zweiten Stelle zu sehen. Sie ist der eigentliche Gegenstand der Sorge des Ignatius. Die Liebe und der Einsatz des Ignatius gelten nicht so sehr der Hierarchie, sondern an erster Stelle der Gemeinde. Die Anrede 'Αδελφοί μου..., die sich oft in den Ignatiusbriefen wiederholt, richtet sich nie nur an die Hierarchie, sondern immer an die ganze Gemeinde. Die hohe Stellung der Gemeinde wird endgültig mit ihrer Gleichsetzung mit Jesus bezeugt. Es wurde schon gesagt, daß Ignatius die Diakone in Verbindung mit Jesus bringt, aber diese Verbindung ist viel stärker im Falle der einfachen Gläubigen. Es wiederholt sich immer wieder wie ein Kehrvers die Ermahnung,

seid dem Bischof und untereinander untertan wie Jesus Christus dem Vater...<sup>150</sup>

Es gibt auch Stellen, wo die Gemeinde mit den Aposteln gleichgesetzt wird. Sie soll dem

---

<sup>148</sup> Pol 6-7.

<sup>149</sup> E 3,1.

<sup>150</sup> Mg 13,2; 7,1; Sm 8,1.

Bischof untertan sein

wie die Apostel Jesus Christus und dem Vater und dem Geist...<sup>151</sup>

Es überwiegt aber entschieden der Vergleich mit Jesus. Alle werden vom Gekreuzigten gerufen, seine Glieder zu sein, alle sind Äste seines Kreuzes, alle sind

Weggenossen, Gottesträger und Tempelträger, Christusträger, Träger von Heiligen...<sup>152</sup>

Wie wir gesehen haben, sind die kirchlichen Strukturen eine Widerspiegelung der himmlischen Einheit. Allerdings, ist es auch klar geworden, daß diese Widerspiegelung nicht konsequent und harmonisch ist. Die Vergleiche überschneiden sich, demselben Urbild werden mehrere Abbilder entgegengestellt, wie im Falle Christi, den wir in der Kirche in der Gestalt des Bischofs, der Diakone und der "Laien" finden. Man soll sich auch nicht wundern, denn Ignatius betreibt in seinen Briefen keine systematische Theologie der Kirche. Seine Absichten gehen in eine andere Richtung, nämlich in die pastorale. Nichtsdestoweniger kann man aus diesen Schriften eine gewisse Theologie herauslesen, die, wenn auch inkonsequent, einen relativ klaren, philosophischen Hintergrund hat. Später werden wir uns bemühen, diesen Hintergrund ans Tageslicht zu bringen.

## 6. Der Zweck der kirchlichen Gemeinschaft.

Wir haben schon nach dem Grund und Urbild der kirchlichen Gemeinschaft gefragt. Es hat sich herausgestellt, daß dieser Grund und dieses Urbild im Inneren Gottes zu suchen sind. Die Einheit und Gemeinschaft beginnen in Gott und werden durch seine Offenbarung auf die Kirche übertragen. Die Kirche hat sie dann auf der Erde zu verwirklichen. Wozu aber dient diese Gemeinschaft? Wozu soll die Kirche die Gemeinschaft, die in Gott ist, widerspiegeln? Ignatius gibt darauf eine klare Antwort, wenn er an die Magnesier schreibt:

Nichts gebe es bei euch, das euch wird spalten können, vielmehr bildet eine Einheit mit dem Bischof und den Vorsitzenden zum Abbild (τύπος) und zur

---

<sup>151</sup> Mg 13,2.

<sup>152</sup> E 9,2.

Lehre (διδασχί) der Unvergänglichkeit.<sup>153</sup>

Neben den Elementen, die wir schon aus früheren Ausführungen kennen, kommt hier ein neues hinzu. Die Einheit der Kirche hat nicht nur das Wohl der Christen zum Zweck, sondern ist grundsätzlich auswärts orientiert. Die Kirche der Ignatiusbriefe, obwohl noch klein und den Verfolgungen ausgeliefert, hegt in sich einen starken Missionsgeist, sie spürt in sich den Auftrag Christi:

Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen.<sup>154</sup>

Das Verkünden versteht Ignatius und mit ihm die damalige Kirche nicht so sehr als Wiederholung der Worte, sondern vielmehr als eine Lehre, die das Leben selbst ist. Die Kirche als eine einheitliche Gemeinschaft ist ein lebendiges Wort des Evangeliums, gestreut in die Welt zur Lehre der Unvergänglichkeit.

---

<sup>153</sup> Mg 6,2.

<sup>154</sup> Mk 16,15.

## 7. Der Begriff der Gemeinschaft bei Ignatius von Antiochien.

Die Frage nach dem Begriff der Gemeinschaft bei Ignatius von Antiochien ist nicht leicht zu beantworten. Wie schon bemerkt, ist Ignatius kein systematischer Theologe. Man kann ihn überhaupt nicht als Theologen im heutigen Sinne bezeichnen. Er schreibt oder diktiert seine Briefe mit der Absicht, den Glauben und die Einheit der Kirchen in Kleinasien zu stärken. Ein Bild der Kirche und der kirchlichen Gemeinschaft gibt es in diesen Schriften sicher, aber es steht im Schatten der Mahnungen, Aufrufe und Ratschläge. Wir werden uns bemühen die Umrisse dieses Bildes aus seinen Schriften herauszulesen und in möglichst systematischer Form darzustellen.

Ignatius hat keinen soziologischen Begriff der Gemeinschaft. Die kirchliche Gemeinschaft als soziologische Größe ist nur eine Folgeerscheinung einer anderen Art von Gemeinschaft, die wir als *theologisch* bezeichnen können. Was bedeutet aber ein theologischer Begriff der Gemeinschaft? Mit dem Wort *theologisch* wollen wir sagen, daß die Gemeinschaft im Sinne Ignatius' nicht in menschlichen Verhältnissen und nicht im menschlichen Willen ihre Begründung hat. Für ihn hat alles seinen Ursprung in der Einheit Gottes, und die Kirche ist ein Instrument Gottes, das der Menschheit gegeben worden ist, um sie zu jener Einheit Gottes zu führen. Die irdische Kirche mit ihren Strukturen und ihrer menschlichen Gemeinschaft ist nur ein Fragment, eine Stufe dieses geschichtlichen Prozesses.

Die gemeinschaftliche Realität der Kirche wird in den Ignatiusbriefen mit mehreren Worten gedeutet. Erstaunlich ist dabei, daß unser Autor sich ziemlich weit von der neutestamentlichen Terminologie entfernt. Solche Begriffe wie *κοινωνία* und *κοινωνός*, die im Neuen Testament und in anderen Schriften der apostolischen Väter (Klemens von Rom ausgenommen) als Hauptbegriffe zur Beschreibung des gemeinschaftlichen Charakters der Kirche dienen, werden von Ignatius überhaupt nicht verwendet. An ihre Stelle treten neue Begriffe, die die christliche Tradition vor Ignatius praktisch nicht kennt. Die zentrale Stelle nehmen der Begriff *ἔνωσις* und ihm verwandte Begriffe *ἐνότης*, *ἐνώω* und *εἶς* ein.

Einen anderen Aspekt der kirchlichen Gemeinschaft deutet der Begriff *ὁμόνοια*, der auch in der Form *ὁμόνοια τῆς πίστεως* auftritt. Diese Begriffe, wenn auch neu in der

christlichen Tradition,<sup>155</sup> sind aber keineswegs neue Wortschöpfungen von Ignatius. Er leiht sie aus seiner geistlichen Umgebung, die durch die platonische Philosophie und das gnostische Gedankengut geprägt war. Ignatius übernimmt sie mit einer solchen Selbstverständlichkeit, so scheint es, daß sie auch den Adressaten seiner Briefe bekannt waren.

Eine dritte Schicht der gemeinschaftlichen Wirklichkeit der Kirche weist der Begriff ἀγάπη auf. Dieses Wort, das alle andere mit seiner Vieldeutigkeit übertrifft, ist für die Theologie des Ignatius eine lexikalische Anknüpfung an die biblische Tradition und zeigt, daß das Bemühen von Ignatius ein Versöhnungsversuch zwischen der biblischen und griechischen Mentalität ist.

## 7.1. Der Begriff der ἔνωσις

### 7.1.1. Seine religionsgeschichtliche Wurzel.

Wie schon gesagt: Den Zentralbegriff der ignatianischen Ekklesiologie stellt der Begriff ἔνωσις und weitere drei Begriffe: ἐνότης, ἐνώω und εἶς, die mit ihm eine Familie bilden, dar. Die zwei wichtigsten Begriffe ἔνωσις und ἐνότης werden fast wie Synonyme gebraucht, allerdings mit dem Unterschied, daß ἔνωσις einen Vorgang, eine Aktion bedeutet, die man mit dem deutschen Wort "Einung", "Einigung" oder "Vereinigung" wiedergeben kann, ἐνότης dagegen den Endeffekt dieser Aktion, nämlich "Einheit" oder "Einigkeit". Ignatius benutzt den Begriff ἔνωσις achtmal<sup>156</sup>. Das kann für einen Zentralbegriff zu wenig erscheinen, aber wenn man bedenkt, wie oft bei ihm verwandte Begriffe wie ἐνότης, ἐνώω und εἶς<sup>157</sup> gebraucht werden, wird es schon vom Sprachgebrauch her klar, welche Rolle diesem Begriff in der Ignatiustheologie zukommt. Es besteht kein Zweifel, daß man hier mit dem

---

<sup>155</sup> Eigentlich nur der Begriff ἔνωσις ist im christlichen Wortgebrauch völlig neu. Den Begriff ὁμόνοια verwendet vor Ignatius schon Klemens von Rom und zwar 13 mal, aber der zeitliche Abstand zwischen den Beiden ist gering und die Affinitäten so zufällig, daß man annehmen kann, Ignatius kannte den ersten Klemensbrief nicht.

<sup>156</sup> Mg 1,2; 13,2; Tr 11,2; Phd. 4; 7,2; 8,1; Pol 1,2; 5,2.

<sup>157</sup> ἐνότης - E 4,2; 5,1; 14,11; Phd 2,2; 3,2; 8,1; 9,1; Sm 12,2; Pol 8,3.  
 ἐνώω - E insc.; Mg 6,2; 7,1; 14,1; Rm insc.; Sm 3,3;  
 εἶς - E 2,2; 4,2; 7,2; 11, 1,2; 20,2; Mg 7,1; 7,2; 8,2; 12,1; Tr 12,2; Phd insc.; 4,1; Sm 1,2.

Angelpunkt seiner Theologie zu tun hat. Das bezeugen auch alle modernen Kommentatoren.<sup>158</sup>

Was die Traditionsgeschichte dieses Begriffes angeht, so sehen wir uns mit erheblichen Problemen konfrontiert. Wie schon oben gesagt, führt Ignatius ihn als erster in den christlichen Gebrauch ein, er ist auch der einzige von den apostolischen Vätern, der ihn verwendet. Erst viel später, im 3 und 4 Jahrhundert wird er seine christlichen Nachfolger finden,<sup>159</sup> die aber diesem Begriff eine andere Prägung geben werden. Man kann zwar im Neuen Testament Stellen aufzeigen, wo es traditionsgeschichtliche Beziehungen mit den Begriffen ἕνωσις und besonders ἐνότης gibt. Zu jenen zählt neben den Texten des Corpus Johanneum, auf die vor allem Maurer<sup>160</sup> verwiesen hat, in besonderem Maße der deuteropaulinische Epheserbrief.<sup>161</sup> Aber, die Unterschiede in der Bedeutung sind so erheblich, daß man diese Stellen keineswegs als Ursprung der ignatianischen Begriffe betrachten kann. Es gibt da nur eine gewisse Affinität, die vielleicht auf einen gemeinsamen Einfluß hindeuten kann, der aber in beiden Fällen anders rezipiert wurde. Ignatius geht es in erster Linie um einen ontologisch-metaphysischen Begriff, um die "Einheit" in der Gottheit. Der Autor des Epheserbriefes denkt hingegen an die "Einzigkeit" Gottes und die des Glaubens. Es ist klar, daß bei Ignatius der biblische Monotheismus eine Grundlage seines Denkens darstellt, aber die Tatsache, daß... und die Art und Weise, wie er die Begriffe ἕνωσις, ἐνότης, ἐνώω und εἶς benutzt, verweisen auf den mittelplatonischen und gnostischen Gebrauch, wo die Begriffe ἕνωσις und ἐνότης eine Schlüsselrolle im Gottesverständnis spielen.<sup>162</sup>

---

<sup>158</sup> H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, BZNW 8, Gießen 1929, 97ff.; C.C. Richardson, Christianity of Ignatius of Antioch, 33ff.; M. Debelius, Die Christianisierung einer hellenistischen Formel. Botschaft und Geschichte (Gesammelte Aufsätze, II) 14-29; Tübingen 1956; C. Maurer, Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium, 58ff.; S. Hanson, The unity of the Church in the New Testament. Colossians and Ephesians. ASNU 14, Uppsala 1946; P. Stockmeier, Bischofsamt und Kircheneinheit bei den Apostolischen Vätern. TThZ 73 (1964), 321-335.; J. Rogge, ἕνωσις und verwandte Begriffe in den Ignatiusbriefen. Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte (Festschr. E. Barnikol), 45-51. Berlin 1964; H. Paulsen, Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien, Göttingen 1978, 132; P. Meinhold, Studien zu Ignatius von Antiochien, Wiesbaden 1979, 58.

<sup>159</sup> vgl. G.W. Lampe, A Patristic Greek Lexikon, Oxford 1984, 486ff.

<sup>160</sup> C. Maurer, Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium, AThANT 18. Zürich 1949.

<sup>161</sup> Eph 4,3-6.

<sup>162</sup> vgl. H. Paulsen, Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien, Göttingen 1978, 134. Vgl. dazu den umfangreichen Exkursus bei A. Orbe, Estudios Valentinianos V. 272ff. Vgl. H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964. Und besonders H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, BZNW 8, Gießen 1929, 97-102.

Der antike Polytheismus beginnt schon sehr früh, für das philosophische Denken als naiv zu erscheinen und bereits im 3. Jahrhundert v. Ch. setzt sich mit ihm Xenophanes auseinander, indem er behauptet: εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι (ein Gott, unter [oder in] den Göttern).<sup>163</sup> Der griechische Monotheismus entwickelt sich aber nicht in Richtung jenes jüdischen, der alle anderen Götter total ausschließt. Es setzt sich im griechischen Denken eine andere Tendenz durch, die den philosophischen Monotheismus mit dem alten Polytheismus zu versöhnen sucht: beim Fortbestehen der vielen Götter wird in der hellenistischen Philosophie ein oberstes, alleseinendes Prinzip angenommen, nämlich τὸ ἕν - das Eine.<sup>164</sup> Es ist über die Götter und seine Vielfalt vereinigt. Den Begriff der "Vereinigung - ἔνωσις" benutzt als erster Aristoteles, aber er spielt bei ihm keine spezifische Rolle. Später wird er zum grundlegenden Begriff im Stoizismus.<sup>165</sup> Im Mittelplatonismus und Gnostizismus bedeutet ἔνωσις eine Vereinigung in... und mit der Gottheit, in... und mit dem alleseinenden ἕν. Dieser Prozeß ist grundlegend für die gnostischen Systeme. Für die Gnostiker ist ἐνότης der konstitutive Teil des göttlichen Wesens, wenn man bei ihnen überhaupt über ein Wesen Gottes sprechen kann. Das Prinzip des Systems wird nämlich bei einigen Gnostikern πατήρ ἀνούσιος genannt. Es ist eigentlich eine Tetras, die folgendes Aussehen hat:

μονότης - ἐνότης  
μονάς - ἕν<sup>166</sup>

Μονότης und ἐνότης sind in der ganzen gnostischen, aber auch patristischen Literatur die Haupteigenschaften Gottes. Die Formel εἷς καὶ μόνος wiederholt sich in ihr wie ein Kehrsvers.<sup>167</sup> Der Begriff μονότης tritt aber in den Ignatiusbriefen nicht auf, weil Ignatius nicht für

---

<sup>163</sup> H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1934, I, 132, 19ff.

<sup>164</sup> Die Gleichsetzung des Einen mit der Gottheit findet sich schon bei Plato und bei seinen Schülern. Vgl. E. Zeller, Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1924, II. a. 712, 3. 713, 1. 1014, 3.

<sup>165</sup> Die Stoiker verwenden ihn in ihrer Physik. Sie stellen sich die Frage, wie eine unteilbare Ganzheit aus einer totalen Mischung entstehen kann. Vgl. K. Flasch, Eine, in: HWP, II, 364.

<sup>166</sup> H. J. Krämer (s. Anm. 162), 244.

<sup>167</sup> Das Thema wird eingehend behandelt von A. Orbe in: Los primeros herejes ante la persecución, 272-285.

den Monotheismus zu kämpfen hat. Sein Anliegen ist die Einheit, deren Urbild Gott ist.

Es wäre aber falsch zu denken, daß wir mit diesen Überlegungen zum eigentlichen Sinn der Begriffe ἑνωσις und ἐνότης in der Theologie des Ignatius gelangt sind. Man hat sich schon in der Forschungsgeschichte der Theologie des Ignatius aufgrund seiner lexikalischen Nähe zu den Gnostikern die Frage gestellt, ob Ignatius nicht ein Gnostiker sei.<sup>168</sup> Die Antwort ist, daß die gnostischen Begriffe, die er übernimmt, bei ihm nicht nur gnostisch sind. Er füllt sie mit einem anderen, neuen Inhalt. Er übernimmt sie von seiner gnostischen Umgebung und christianisiert sie zugleich. Die geschichtliche Ausführung klärt so nur ihren Hintergrund, gibt aber noch keine ausreichende Antwort auf die Frage, was sie eigentlich bei Ignatius zu bedeuten haben. H. Paulsen sieht dieses Problem folgendermaßen:

Ἑνωσις muß letztlich von der ignatianischen Theologie her interpretiert und erfaßt werden.<sup>169</sup> Die Frage nach der traditions- und religionsgeschichtlichen Genese ist dafür zwar Vorbedingung, darf aber nicht mit solcher Interpretation selbst identifiziert werden.<sup>170</sup>

H.W. Bartsch ist der Meinung, daß man diese ganze Problematik in fünf Punkten zusammenfassen könnte:

1. Die Idee der Einheit Gottes ist nicht identisch mit dem biblischen Monotheismus. Der Gegensatz zu ihm wird durch den Gegensatz: Einheit - Einzigkeit [ἐνότης - μονότης] ausgedrückt.

2. Die Idee der Einheit Gottes hat ihren Grund in der griechischen Erkenntnis der Einheit der Welt, die aber für die Frömmigkeit durch die orientalischen Kulte fruchtbar wurde. Das hellenistische Judentum und die Gnosis spielten für Ignatius als Vermittler dieser Weltanschauung eine besondere Rolle.

3. An diesem Punkt haben wir das Einsetzen des außerchristlichen vor allem gnostischen Einflusses auf die Verkündigung der Kirche anzunehmen und nicht etwa an einzelnen mythologischen Zügen an der Gestalt des Erlösers.

---

<sup>168</sup> H. Mussurillo, Ignatius of Antioch: Gnostic or Essene? A note of recent work, Theological studies 22 (1961), 103-110.

<sup>169</sup> Insofern ist die emphatische Frage von Padberg (Geordnete Liebe, 201: "Ist die Konzeption der kirchlichen Einheit bei Ignatius denn wirklich ein echtes Traditionsgut? Oder ist sie ein unerhörtes und kühnes Novum?") zu bejahen.

<sup>170</sup> H. Paulsen (s. Anm. 160), 135.



4. Diese Idee der Einheit Gottes wird durch Postulate auf den alttestamentlichen Gott übertragen.

5. In der geschichtlichen Lage der Gemeinde, die aus der Einheit zu fallen drohte, haben wir den historischen Anlaß für das Hervortreten dieser Gottesidee zu sehen.<sup>171</sup>

## 7.2. Der Begriff ἔνωσις in der Ignatiustheologie.

Gott verheißt Einigung (ἔνωσις), was er selbst ist,<sup>172</sup> schreibt Ignatius an die Gemeinde in Tralles. Das Wort ἔνωσις, das Ignatius auf Gott anwendet, ist sehr charakteristisch. Die Gnostiker, wie wir gesehen haben, benutzen in solchem Zusammenhang das Wort ἐνότης. Die fast synonyme Bedeutung dieser zwei Worte kann aber nicht täuschen. Zwischen ἔνωσις und ἐνότης gibt es zwar einen kleinen, aber nichtsdestoweniger wichtigen Unterschied. Die gnostische ἐνότης ist ein Zustand oder eher ein Urzustand, der mit der Geschichte nichts zu tun hat. Es gibt bei ihnen auch schon eine ἔνωσις, aber sie wird nie mit Gott identifiziert. Sie geschieht ausschließlich innerhalb des ὅρου, der das Innerweltliche vom Göttlichen abgrenzt, d.h. es geschieht außerhalb des Einen. Im Einen (ἔν) ist nur die ἐνότης - Einheit. Für Ignatius ist Gott eben ἔνωσις, Gott ist also eine dynamische Einheit, er ist die Einigung. Ja, die ἔνωσις geschieht in der Welt, aber sie geschieht auch in Gott. Das ist ein typisch christliches Element, das Ignatius in den ursprünglich mittelplatonisch-gnostischen Begriff einbezieht. Ob die ignatianische ἔνωσις in Gott trinitarisch zu interpretieren ist, ist sehr wahrscheinlich.

Ἐνωσις bei Ignatius geschieht natürlich auch außerhalb Gottes. Gott ist ihr Urheber, in ihm nimmt sie ihren Anfang. Gott verheißt die ἔνωσις, und es ist eine Verheißung, die er auch verwirklicht. Der privilegierte Platz, wo diese Verheißung verwirklicht wird, ist die Kirche, und der Mensch ist zur ἔνωσις geschaffen.<sup>173</sup> Die Kirche wird so zum Werkzeug der

---

<sup>171</sup> vgl. H.W. Bartsch, Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien, Gütersloh 1940, 52.

<sup>172</sup> Tr 11,2.

<sup>173</sup> Eigentlich bezieht Ignatius im Text (Pol. 8,1) dieses "Zur-Einigung-geschaffen-sein" nur auf sich, aber es ist seiner Theologie sicher nicht unrecht, wenn man behauptet, daß sich diese Bezeichnung auf die Menschen überhaupt erstreckt. Ignatius fühlt sich nicht nur zur Einigung geschaffen, also von Wesen her ἔνωσις-bedürftig, sondern es ist die ἔνωσις für ihn als Kirchenmann, als Bischof eine Aufgabe. Nicht zufällig schreibt er an Polykarp (1,2): "Sorge für die Einigkeit", was man auch "Fördere die Einigkeit (ἔνωσις)" übersetzen kann.

ἔνωσις. Dieses Thema werden wir aber später behandeln.

Nur einmal benutzt Ignatius das Wort ἔνωσις nicht im kirchlichen Sinne und zwar im Zusammenhang mit der christlichen Ehe. Die Christen sollen die eheliche Vereinigung (ἔνωσις) nicht ohne Zustimmung des Bischofs eingehen, “damit die Ehe dem Herrn entspreche und nicht der Begierde”.<sup>174</sup> Aber diese Abweichung erweist sich uns als sehr aufschlußreich. Sie wirft ein interessantes Licht auf das Verständnis der ἔνωσις bei Ignatius. Wenn die eheliche Vereinigung auch ἔνωσις genannt wird, dann ist auch *per analogiam* die kirchliche und göttliche ἔνωσις eine Gemeinschaft von Personen, die eine gewisse Ähnlichkeit aufweist. Auch dieser Aspekt des Begriffes zeigt ein Element, das den Gnostikern fremd ist. Und auch hier tritt die Frage erneut auf, ob nicht wieder das trinitarische Gottesbild im Hintergrund steht, das Ignatius erlaubt, sich von der gnostischen Einheitsvorstellung zu distanzieren.

Wir sehen hier, wie sich zwei Tendenzen begegnen und durchdringen. Einerseits die platonisch-gnostische mit einem Bild Gottes, der ein ahistorisches, abstraktes, unbewegliches ἔν ist und andererseits die biblische, die Gott als den in die Geschichte eingreifenden, als eine Person, mehr noch als eine Gemeinschaft von Personen sieht, die in einer ständigen Bewegung der Einigung (ἔνωσις) sind, die wir mit unseren Begriffen als innertrinitarische Liebe bezeichnen könnten. Welche siegt? Keine. Beide existieren in der ignatianischen Theologie in dauernder Spannung. Das sieht man am Beispiel des zweiten Wortes, das nicht immer richtig als Synonym von ἔνωσις gilt, nämlich ἐνότης.

Wie schon angemerkt, spielt ἐνότης in der gnostischen Literatur eine andere Rolle als ἔνωσις. Ἐνότης gehört zur göttlichen Sphäre und ist durch ἔνωσις zu verwirklichen. Ignatius benutzt diesen Begriff rein im gnostischen Sinne. Viermal benutzt er dieses Wort mit dem Prädikat θεοῦ,<sup>175</sup> darunter einmal ἐνότης θεοῦ καὶ ὑμῶν<sup>176</sup>. Diese ἐνότης ὑμῶν, die die Einheit der Kirche bedeutet, ist aber eine Teilhabe an der ἐνότης θεοῦ. In Gott ist also gleichzeitig ἐνότης und ἔνωσις, Einheit und Einigung, also noch ein Beispiel, wie Ignatius zwischen zwei Welten steht und denkt.

---

<sup>174</sup> Pol 5,2.

<sup>175</sup> Phd 8,1; 9,1; Sm 12,2; Pol 8,3.

<sup>176</sup> Sm 12,2.

## 7.2. Der Begriff der ὁμόνοια.

Ἐνωσις, wie wir schon gesehen haben, ist ein Prozeß, der ἐνότης als Ziel hat. Sowohl bei den Gnostikern, als auch in der ignatianischen Theologie wird er durch die Kräfte Gottes getrieben. Ἐνωσις ist eine steigende Vergeistlichung und ein progressives Eingehen in die Sphäre Gottes, in die Einheit Gottes - ἐνότης θεοῦ. Wie geschieht das konkret im Leben? Bei den Gnostikern durch die γνῶσις, also durch die Einsicht oder die Erkenntnis. Die Gnosis, die man kennenlernt, führt zur Einheit. Sie ist aber nur für Auserwählte reserviert. Allein die Pneumatiker, also die Gnostiker, haben daran teil, die Sarkiker, auch Hyliker genannt (ὄλη - Materie), sind aus dieser Einheit ausgeschlossen. Bei Ignatius wie überhaupt im Christentum spielt hier das Wort πίστις (Glaube) die Hauptrolle. Nicht γνῶσις, sondern πίστις ist entscheidend. Der Glaube aber ist nicht ein Glaube des einzelnen Christen, er ist μία πίστις<sup>177</sup> (der eine Glaube) und πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ,<sup>178</sup> er ist auch, wie alles bei Ignatius, der Glaube der Kirche. Die Smyrner bezeichnet Ignatius als:

vollendet in unverrückbarem Glauben, gleichsam mit Fleisch und Geist angehängelt am Kreuz des Herrn Jesus Christus.<sup>179</sup>

Einmal setzt er sogar Jesus Christus und πίστις gleich.<sup>180</sup>

Und hier tritt bei Ignatius das ein, was wir heute Glaubensgemeinschaft nennen und bei Ignatius ἡ ὁμόνοια ὑμῶν τῆς πιστέως<sup>181</sup> heißt. Der Begriff der ὁμονοία weist eine andere Ebene der gemeinschaftlichen Wirklichkeit der Kirche auf. Und wenn die ἔνωσις ein Streben nach oben ist, ist die ὁμόνοια ein Bemühen, eine Aufgabe hienieden, um dieses Streben zu ermöglichen.

---

<sup>177</sup> E 20,2.

<sup>178</sup> Mg 1,1.

<sup>179</sup> Sm 1,1.

<sup>180</sup> Sm 10,2.

<sup>181</sup> E 13,1.

### 7.2.1. In der griechischen Literatur und in der LXX.

Wiederum haben wir es im Falle des Wortes ὁμόνοια mit einer überreichen, griechischen Tradition zu tun, die bis zu den ältesten Zeugnissen der griechischen Literatur reicht. Abermals handelt es sich um einen Begriff, den die biblische Tradition sehr spärlich verwendet. Die LXX benutzt ihn nur 8 mal und dreimal davon im apokryphen 4 Makkabäerbuch.<sup>182</sup> Im Neuen Testament ist er überhaupt nicht zu finden.

Den festen, erstrangigen Platz verdankt das Wort ὁμόνοια den Sophisten, die eine ganze ὁμόνοια-Literatur geschaffen haben. Ὅμοιοι wird zu den wichtigsten Eigenschaften der griechischen πόλις gerechnet und als Grundlage jeden Erfolges und jeder Wohlfahrt gepriesen. Auch das Haus und die Familie zerfallen ohne ὁμόνοια. Jede menschliche Gemeinschaft, gut oder böse, braucht sie, um fortbestehen und gedeihen zu können. Auch Plato übernimmt den ὁμόνοια-Gedanken, allerdings mit dem Unterschied, daß er ihren Wert relativiert, je nach dem Zweck, zu dem sie dient. Im Mittel- und Neuplatonismus bleibt diese Idee immer noch stark. Dem Neuplatoniker Jamblich verdanken wir ihre klare Definition, die folgendermaßen lautet:

Ὅμοιοι begreift in sich, wie es der Name selbst zum Ausdruck bringen will, das Zusammenführen eines gleichen Sinnes und dessen Gemeinschaft und Einigung. Beginnend nun von da an schreitet sie vor zu Städten und Häusern und allen Verbänden, gemeinsamen und besonderen und zu allen natürlichen und verwandtschaftlichen Verhältnissen. Ferner aber umfaßt sie auch die Übereinstimmung eines jeden mit sich selbst.<sup>183</sup>

Ignatius, wie wir sehen, greift wieder einen Termin auf, der eine lange Geschichte hat, und führt ihn in die christliche Sprache ein. Chronologisch gesehen ist er nicht der erste, der ihn dem christlichen Gebrauch aneignet. Vor ihm benutzt ihn recht oft Klemens von Rom in seinem ersten Brief an die Korinther.<sup>184</sup> Da wir aber Gründe zu der Annahme haben, daß Ignatius den ersten Korintherbrief von Klemens nicht kannte, können wir auch Ignatius für den halten, der diesen Begriff in die christliche Theologie einführt. Im klassischen Griechisch

<sup>182</sup> Ps 54(55),14; 82(83),5; Weish 10,5; 18,9; Sir 25,1; IV Makk 3,21; 13,23; 13,25.

<sup>183</sup> H.Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, Berlin/Zürich 1965, 122.

<sup>184</sup> 1 Kl 9,4; 11,2; 20,3; 20,10; 20,11; 21,1; 30,3; 34,7; 49,5; 50,5; 60,4; 61,1; 63,2; 65,1.

bedeutet ὁμόνοια, wie wir gesehen haben: Gleichheit der Gesinnung oder der Gedanken, Übereinstimmung der Gedanken, Eintracht, Gleichmütigkeit oder Einmütigkeit. Auch in der LXX tritt dieses Wort mit dieser Bedeutung auf. In den meisten Fällen hat es einen positiven Klang. Es geht um die kultische Übereinstimmung, um die Eintracht zwischen Brüdern. Aber es kann, wie bei Plato, auch eine ὁμόνοια πονηρίας (Einmütigkeit in Schlechtigkeit) geben. In der LXX kann man nicht über ὁμόνοια als über einen *Terminus technicus* reden, wohl aber schon bei dem Klemens von Rom. Auch für Ignatius ist ὁμόνοια einer der Schlüsselbegriffe. Er ist zwar nicht so wichtig wie ἔνωσις oder ἐνότης, aber er ist mit diesen beiden organisch verbunden.

### 7.2.2. In den Ignatiusbriefen.

Mit dem Begriff ὁμόνοια bei Ignatius hat man sich bisher relativ wenig beschäftigt. Normalerweise sind das nur Randbemerkungen, die ihn oft als einen juristischen Terminus sehen. Für P. Meinhold besteht die ignatianische ὁμόνοια “in dem Zusammenschluß mit dem Bischof”.<sup>185</sup> In der Tat hat die ὁμόνοια auch eine *juridische* Dimension, besonders dann, wenn Ignatius über ὁμόνοια θεοῦ spricht, wie im Brief an die Gemeinde von Magnesia:

Seid bestrebt, alles in Gottes Eintracht (ἐν ὁμονοία θεοῦ) zu tun, wobei der Bischof an Gottes Stelle und die Presbyter an Stelle der Ratsversammlung Gottes den Vorsitz führen... und die Diakone mit dem Dienst Jesu Christi betraut sind.<sup>186</sup>

Es ist klar, daß diese Mahnung eher wenig mit dem heutigen Kirchenrecht zu tun hat, sie berechtigt aber auf theologische Weise die kirchliche Strukturen, die Ignatius befestigen will.

Ὅμοιοια hat bei Ignatius auch eine andere, wichtigere, sozusagen “dogmatische” Bedeutung. Es geht um die oben schon genannte ὁμόνοια τῆς πιστέως,<sup>187</sup> die mit “Glaubenseintracht” übersetzt wird. Der eine Glaube, der alle versammelt, ist ihr Grund.

---

<sup>185</sup> P. Meinhold (s. Anm. 158), 64.

<sup>186</sup> Mg 6,1; Mit ὁμόνοια θεοῦ wird hier nicht dasselbe wie mit ἐνότης θεοῦ gemeint. Wenn die ἐνότης eine Eigenschaft Gottes ist, an der die Kirche Anteil hat, so ist ὁμόνοια eine Eigenschaft der Kirche, die gottgemäß ist. Sie ist nur ein Abbild der himmlischen Strukturen.

<sup>187</sup> E 13,1.

Ignatius spricht aber auch über

ὁμόνοια im Besitz unerschütterlichen Geistes, denn da ist Jesus Christus.<sup>188</sup>

Diese ὁμόνοια τῆς πιστέως bedeutet also nicht nur eine Übereinstimmung bezüglich des Glaubensinhaltes, es geht auch um das, was wir heute *fides qua* nennen, also um den Glaubensakt und seine Stärke und um das Glaubenszeugnis. In einer solchen ὁμόνοια τῆς πιστέως offenbart sich Jesus Christus.

Wie sich an der ὁμόνοια der griechischen πόλις die Macht des Feindes bricht, so bricht sich auch an der ὁμόνοια τῆς πιστέως der Christen "der verderbliche Einfluß Satans".<sup>189</sup> Mit diesem Einfluß sind die Spaltungen gemeint, die verschiedene Ursachen haben können. Deshalb muß man sich um diese ὁμόνοια so bemühen. Sie ist die konkrete Voraussetzung, die die geistliche ἔνωσις ermöglicht.

Wie die griechischen Philosophen<sup>190</sup> benutzt auch Ignatius Bilder aus der Musik, um die Natur und den Charakter der ὁμόνοια zu schildern. So schreibt er an die Epheser:

Ihr sollt Mann für Mann zum Chore werden, damit ihr in Eintracht (ἐν ὁμονοίᾳ) zusammenklingt, Gottes Melodie in Einigkeit (ἐν ἐνότητι) aufnehmt und einstimmig dem Vater singet, auf daß er euch höre und in den guten Werken euch erkenne als Glieder seines Sohnes.<sup>191</sup>

Dieses Zitat zeigt uns die bereits unterstrichene Verbindung zwischen ὁμόνοια und ἐνότης. Sie verbindet sich aber auch mit den Werken, mit den Lebenshaltungen der Christen, und diese werden durch Ignatius mit einem anderen, diesmal typisch christlichen Wort umschrieben, nämlich ἀγάπη. Und wenn die ὁμόνοια bei Ignatius auf der Ebene der Gemeinschaft Ausdruck dessen ist, was wir heute Orthodoxie nennen, so ist die ἀγάπη Ausdruck der christlichen Orthopraxis. Von einer anderen Seite aus betrachtet, sind diese zwei Begriffe auch eine Begegnung zweier Welten, zwischen denen oder in welchen Ignatius lebt und verwurzelt ist. Von der einen Seite die griechische ὁμόνοια, gepriesen durch die Philosophen als Grund aller

---

<sup>188</sup> Mg 15.

<sup>189</sup> E 13,3.

<sup>190</sup> Xenophon schreibt im *Oeconomicus*: Nichts ist den Menschen so nützlich und nichts so schön wie die ὁμόνοια. Denn wenn in einem Chore jeder tut, was er gerade will, dann gibt es Verwirrung und man mag das nicht mit ansehen; wenn aber alle im Takte handeln und sprechen, dann verdienen es dieselben Menschen, daß man ihnen zusieht und zuhört. Vgl. H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, S. 114.

<sup>191</sup> E 4,2.

Gemeinschaft, die aber in der Bibel kaum Platz findet, und von der anderen die biblische ἀγάπη, die nicht mehr eine Sache des Verstandes, sondern eine des Herzens ist.

### 7.3. Der Begriff der ἀγάπη.

#### 7.3.1. Ἁγάπη in der Bibel

Mit dem Begriff ἀγάπη befinden wir uns im Zentrum der biblischen Botschaft. Im außerbiblischen Griechisch spielt ἀγάπη und seine Zeitwortentsprechung ἀγαπᾶν keine besondere Rolle.

Wie unscharf der Sinn von ἀγαπᾶν ist, wie ansatzhaft seine Eigenprägung bleibt, tritt immer wieder zutage, wo es in Verbindung und Wechsel mit ἐρᾶν und φιλεῖν gebraucht wird. Ἁγαπᾶν ist da oft ein bloßes Synonymon, das um des Vollklangs willen neben ἐρᾶν oder φιλεῖν oder der stilistischen Abwechslung zuliebe an ihre Stelle rückt... Es ist bezeichnend genug, daß das Substantiv ἀγάπη im vorbiblischen Griechisch noch fast gänzlich fehlt, schreibt E. Stauffer im Kittels Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament.<sup>192</sup> Diese zwei Worte erleben aber einen beinahe explosionsartigen Zuwachs an Wichtigkeit mit der LXX und noch mehr mit dem NT.<sup>193</sup> Sie werden im hellenistischen Judentum und dann im Christentum zu den wichtigsten und häufigsten Wörtern, die man benutzt. Es übersteigt bei weitem die Aufgaben und die Grenzen dieser Arbeit, sich mit der Theologie der ἀγάπη in der Bibel zu beschäftigen.<sup>194</sup> Wir wollen uns nur darauf beschränken, was für das Verständnis der ἀγάπη in den Ignatiusbriefen nötig ist.

Ἁγάπη wird in der Bibel zum zentralen Begriff, der seinen Höhepunkt im ersten

---

<sup>192</sup> E. Stauffer, ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός, in: ThWNT, I, 37.

<sup>193</sup> Ἁγαπᾶν tritt in der LXX 266 und im NT 143 mal und ἀγάπη 19 in der LXX und 116 im NT auf, dazu kommt noch das Partizip ἀγαπητός, das man in der LXX 22 mal und im NT 61 findet.

<sup>194</sup> Mehr dazu in: W. Lütgert, Die Liebe im NT, Leipzig 1905; H. Preiskert, Die urchristliche Botschaft von der Liebe im Lichte der vergleichender Religionsgeschichte, Gießen 1930; M.C. D'Arcy, The Mind and Heart of Love, London 1944; V. Warnach, Agape, Düsseldorf 1951; E. Walkner, Wesen und Macht der Liebe, Freiburg 1955.

Johannesbrief erreicht, wo es heißt: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (Gott ist die Liebe).<sup>195</sup> Die ganze Heilsgeschichte ist eine Geschichte der Liebe Gottes zu seinem Volk. Sie äußert sich auf verschiedene Weise, seine Fülle aber findet sie in Jesus Christus, wie der johanneische Text sagt:

Gott hat so sehr die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.<sup>196</sup>

Gott schenkt den Menschen, die in Haß und Zwietracht leben, seine Liebe, er reißt in Jesus Christus die trennende Wand der Feindschaft nieder und vereinigt die beiden Teile (Juden und Heiden).<sup>197</sup> Diese Liebe kommt zu den Menschen von oben und ist in der Bibel keine Gnosis, sie ist ein geschichtliches Ereignis, das den Menschen anspricht und seinen Glauben fordert. Deshalb schreibt Johannes:

Wir haben die Liebe, die Gott zu uns hat, erkannt und gläubig angenommen.<sup>198</sup>

Einmal im Glauben angenommen, verändert sie innerlich den Menschen und führt ihn in eine neue Wirklichkeit, in einen neuen Äon ein. Der Prüfstein, daß jemand die Liebe Gottes in sich hat, ist, daß er die Brüder liebt.

Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns und seine Liebe ist in uns vollkommen.<sup>199</sup>

Für die Bibel ist die ἀγάπη die treibende Kraft der Geschichte und der echte Grund der christlichen Gemeinschaft. Die griechischen ἔνωσις und ὁμόνοια haben da keinen Platz, weil nur die ἀγάπη alles erfüllt und treibt.

### 7.3.2. Ἀγάπη in den Ignatiusbriefen

Ignatius von Antiochien ist in jeder Hinsicht ein Erbe der biblischen Tradition. Dies bezeugt schon die Häufigkeit, mit welcher er die Worte ἀγάπη und ἀγαπάω verwendet. Das

<sup>195</sup> 1 Joh 4,8.

<sup>196</sup> Joh 3,16.

<sup>197</sup> E 2,14.

<sup>198</sup> 1 Joh 4,16.

<sup>199</sup> 1 Joh 4,12.



erste tritt in seinen Briefen 45 mal<sup>200</sup> und das zweite 21 mal<sup>201</sup> auf. Er überbietet in der Häufigkeit sogar das Neue Testament.

Man könnte sich zurecht fragen, ob dieser alles umspannende Liebesgedanke nicht im Konflikt mit der ἔνωσις-Idee steht, ob sich diese zwei Gedanken auf einigen Gebieten nicht einfach dublieren? Klar ist es allerdings, daß wir es hier aufs neue mit einem Treffpunkt der beiden Traditionen und Mentalitäten zu tun haben. Und Ignatius ist weit davon entfernt die eine gegen die andere auszuspielen. Er ist vielmehr daran interessiert, die beiden zu versöhnen oder wenigstens in Ruhe koexistieren zu lassen.

Was bedeutet eigentlich ἀγάπη in den Ignatiusbriefen? O. Tarvainen wiederholt nach Richardson, ἀγάπη sei bei Ignatius “eine von brüderlicher Liebe durchdrungene Lebensweise”.<sup>202</sup> Es klingt zwar sehr einfach und überzeugend, aber gleichzeitig spürt man in dieser Definition einen Geschmack der Tautologie und Begrenzung. Ἀγάπη ist bei Ignatius nicht nur eine Lebensweise und dann: wie soll man “die brüderliche Liebe” verstehen?

Zunächst: ἀγάπη hat nichts mit der weltlichen Liebe zu tun. Die weltliche, sinnliche Liebe trägt bei Ignatius den Namen ἔρος und wird als ein Hindernis überwunden. “Mein ἔρος ist gekreuzigt” - schreibt er an die Römer.<sup>203</sup>

Ἀγάπη, wie im NT, ist eine Liebe, die ihren Ursprung in Gott hat, und zwar nicht in dem Sinne, daß sie wie alles andere von Gott geschaffen wurde, sondern sie ist Gott eigen. Nur zwei mal finden sich in den Ignatiusbriefen Ausdrücke ἡ ἀγάπη θεοῦ πατρός καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>204</sup> und ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ.<sup>205</sup> Und es geht hier unmißverständlich nicht um die “brüderliche Liebe”. Es geht ganz klar um die Liebe, die in Gott ist, oder die Gott selbst ist, obwohl wir diesen johanneischen Ausdruck bei Ignatius *expressis verbis* nicht finden. Er spricht auch nicht über die Liebe zwischen dem Vater und

---

<sup>200</sup> E 1,1; 1,3; 2,1; 2,2; 3,2; 4,1; 9,1; 14,1<sup>2</sup>; 14,2; 20,1; Mg 1,1; 1,2; 5,2; 6,1; 7,1; 13,1; 14,1; Tr 3,2; 6,1; 12,3<sup>2</sup>; 13,1; Rm insc.<sup>2</sup>; 1,2; 2,2; 7,3; 9,1; 9,3; Phd 1,1; 6,2; 9,2; 11,2<sup>2</sup>; Sm insc.; 1,1; 6,1; 6,2; 8,2; 12,1; 13,2; Pol 1,2; 6,2; 7,2.

<sup>201</sup> E 1,3; 9,2; 11,1; 15,3; 21,1; Mg 6,1; 6,2; Tr insc.; 3,3; 4,2; 13,2; Rm insc.; Phd 5,1; 5,2; 7,2; Sm insc.; 7,1; 9,2; Pol 2,3; 5,1<sup>2</sup>.

<sup>202</sup> O. Tarvainen, Glaube und Liebe bei Ignatius von Antiochien, Joensuu 1967, 20.

<sup>203</sup> Rm 7,2.

<sup>204</sup> Phd 1,1.

<sup>205</sup> Tr 6,1.

dem Sohn - Lieblingsthema des Johannesevangelium: Hier an Stelle der ἀγάπη haben wir immer mit ἔνωσις und ἐνότης zu tun.

Die Quelle der ἀγάπη ist Gott. Sie offenbart sich in Jesus Christus, sie kommt in ihm zu den Menschen. Sie nehmen sie auf, indem sie an Jesus Christus glauben. Der rechte Glaube verwandelt die Christen. Ignatius schreibt ausdrücklich an die Epheser:

Anfang ist der Glaube, Ende die Liebe (ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη).<sup>206</sup>

Das Wort τέλος sollte man hier eigentlich mit "Ziel", oder sogar "Endziel" übersetzen. Durch den Glauben kommt man zur Liebe, durch die ὁμόνοια τῆς πιστέως kommt man zu einer Lebenspraxis, die durch die Liebe geprägt ist. Das Gebot der Liebe ist hier kein Gesetz, es ist eine reife Frucht des rechten Glaubens. Der Glaube ist kein bloßes Bekenntnis (οὐ ἐπαγγελίας τὸ ἔργον), er hat eine Wirkkraft, die den Christen zu guten Taten, zu Taten der ἀγάπη antreibt. Deshalb kann Ignatius schreiben, daß jemand ἐν δυνάμει πιστέως - "in der Wirkkraft des Glaubens erfunden wird".<sup>207</sup>

Man sieht überall in den Briefen, wie die ἀγάπη Ignatius bewegt. Sie ist der Grund all seiner Handlungen vom Briefeschreiben bis zum Martyrertod. Man könnte sagen, der Glaube hat ihn total verwandelt, und zwar so, daß nur ἀγάπη in ihm waltet. Ignatius existiert total für Jesus Christus, total für die Kirche, total für die einzelnen Mitchristen. Eine solche Einstellung ist der Grund der erlebten Gemeinschaft in der Kirche. Solche Haltung ihm gegenüber findet Ignatius auch auf seinem Weg nach Rom. Er wird von den Christen begleitet und so gut, wie es nur möglich ist, betreut. Er fürchtet sich sogar vor der ἀγάπη der Christen in Rom, daß sie sein Hingehen zum Vater, das der höchste Ausdruck der Liebe ist, verhindern kann.

Einmal wird das Wort ἀγάπη mit der Bedeutung von "Eucharistie" verwendet. Ἐργάπηνη ποιεῖν<sup>208</sup> - bedeutet an jener Stelle - "Liebesmahl halten", eine andere Übersetzung ergibt keinen Sinn. L. Wehr behauptet sogar, daß es sich nicht nur um Eucharistie handelt, sondern um einen breiteren Begriff, nämlich "Gemeindemahl".<sup>209</sup> So wäre ἀγάπη noch ein an-

---

<sup>206</sup> E 14,1.

<sup>207</sup> E 14,2.

<sup>208</sup> Sm 8,2.

<sup>209</sup> L. Wehr (s. Anm. 116) 137.

derer Ausdruck für Gemeinschaft, und zwar Tischgemeinschaft. An einer anderen Stelle wird die Eucharistie ἀγάπη ἄφθαρτος (unvergängliche Liebe) genannt.<sup>210</sup>

Es gibt noch eine Stelle, wo die Bedeutung des Wortes ἀγάπη unklar und umstritten ist. Es geht um ein Prädikat, wie schon einmal angedeutet,<sup>211</sup> mit dem Ignatius die Kirche von Rom würdigt: προκαθημένη τῆς ἀγάπης. An dieser Stelle kann ἀγάπη weder einfach als "Liebe", noch "Liebes- bzw. Gemeindemahl" übersetzt werden. "Vorsitzerin der Liebe oder in Liebe" besagt eigentlich nichts. Es könnte sein, daß hier ἀγάπη eine institutionelle Bedeutung hat, nämlich die des Liebesbundes, obwohl dies protestantischerseits sehr heftig kritisiert wird.<sup>212</sup> Die Protestanten und Orthodoxen sehen in diesem Ausdruck nichts anderes als einen moralischen Vorrang. Der Streit ist bis heute nicht beigelegt. J.A.Fischer sucht nach einer versöhnlichen Lösung, indem er in seinem Kommentar zu dieser Stelle schreibt:

Zu wenig ist es, wenn man protestantischerseits nur an ein moralisches Übertreffen an karitativer Gesinnung und Leistung denkt, προκαθημένη hat auch hier nicht einfach (vgl. Mg.6, 1f) übertragenen Sinn... Zu viel ist jedoch, wenn man katholischerseits übersetzt *Vorsitzerin des Liebesbundes* d.h. der Gesamtkirche; ἀγάπη ist lexikalisch als Liebesbund nicht zu halten... Am richtigsten wird man den Ausdruck dahin verstehen, daß die römische Kirche in dem, was das Wesen des Christentums ausmacht, die führende, maßgebende Autorität ist... an dieser Stelle ist von keinem eigentlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimat die Rede.<sup>213</sup>

W. Bauer schlägt eine andere mögliche Interpretation vor:

Auf der einen Seite ist der römischen Gemeinde immer schon ein besonderer Vorzug in der Fürsorge für andere Gemeinden zugestanden worden, so daß ἀγάπη dann im karitativen Sinne zu begreifen wäre. Hinzu kommt zum anderen, daß der Begriff ἀγάπη bei Ignatius im eucharistischen Sinne gebraucht wird; wenn aber im Römerbrief der Ton auf dem bevorstehenden Mar-

---

<sup>210</sup> Rm 7,3.

<sup>211</sup> vgl 4,4.

<sup>212</sup> s. Amn. 18.

<sup>213</sup> J.A. Fischer (s. Amn. 11), 129 - 139.

tyrium liegt, so könnte sich der Ausdruck eucharistisch- martyrologisch erklären lassen. Die römische Gemeinde hätte dann in einzigartiger Weise am Blutzugnis vorbildlicher Christen Anteil.<sup>214</sup>

Ob das für alle zufriedenstellend und vor allem wahr ist, bleibt aber immer noch fraglich. Jedenfalls hat ἀγάπη auch hier eine Bedeutung, die die Gemeinschaftlichkeit der Kirche unterstreicht.

Im Großen und Ganzen könnte man sagen, daß die ἀγάπη der emotionelle und praktische Ausdruck dessen ist, was auf der intellektuellen Ebene ὁμόνοια τῆς πιστέως und auf der geistlichen ἔνωσις bzw. ἐνότης heißt.

## 8. Zusammenfassung der Ergebnisse.

Die Hauptfrage, die wir uns am Anfang gestellt haben, ob Ignatius die Kirche als Gemeinschaft versteht, und wenn schon, wie er ihre Gemeinschaftlichkeit sieht, können wir als größtenteils beantwortet betrachten. Die Kirche ist für Ignatius eine Gemeinschaft, man könnte sogar sagen, sie ist die Gemeinschaft, die einzige, die das Verlangen des Menschen nach Gemeinschaft stillt. Der Definition der Gemeinschaft entsprechend haben wir gezeigt, daß die ignatianische Kirche eine sehr lebendige Gemeinschaft ist. Das Hauptanliegen des Ignatius gilt der Bewahrung dieser Gemeinschaft durch die Bewahrung des Gemeinsamen. Und das Gemeinsame im Falle der Christen ist Jesus Christus. Das zeigt schon der Gebrauch des Adjektivs κοινός, der praktisch immer mit Jesus in Verbindung steht. Die Person Jesu ist aber für Ignatius untrennbar mit seiner Sendung und seiner Botschaft verbunden. Daher gehört auch der Glaube an Jesus, den Erlöser, wesenhaft zum Gemeinsamen der Kirche. Da es aber nur einen Jesus Christus, nur ein Fleisch Jesu Christi (μία σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)<sup>215</sup> gibt, kann es nur einen Glauben (μία πίστις) geben. In der konkreten Einzigkeit des Fleisches Christi und der Auffassung der Kirche als Leib Jesu Christi besteht der Grund und die Ursache der Einheit der Kirche.

Durch das Kreuz ruft er (Christus) euch in seinem Leiden als Glieder zu sich.

---

<sup>214</sup> W. Bauer, H. Paulsen (s. Anm. 11), 69.

<sup>215</sup> Phd 7,1.

Unmöglich kann ja ein Haupt für sich geboren werden ohne Glieder, da Gott Einigung verheißt, was er selbst ist.<sup>216</sup>

Es ist auffallend, daß Ignatius nie das Wort *κοινωνία* gebraucht.<sup>217</sup> An seiner Stelle benutzt er, ähnlich wie Klemens von Rom, das Wort *ὁμόνοια*. Die *ὁμόνοια τῆς πιστέως* ist als das höchste Gut zu bewahren. Alles in der ignatianischen Kirche ist daraufhin gerichtet, um diese *ὁμόνοια τῆς πιστέως* zu schützen und zu fördern. Ihr dienen die Strukturen der Kirche mit dem monarchischen Bischof an der Spitze. Der Bischof hat nach Ignatius keine wichtigere Aufgabe als für die Einheit zu sorgen. Alle müssen sich ihm fügen, um die Einheit nicht zu beeinträchtigen. Die *ὁμόνοια τῆς πιστέως* ist die einzige Legitimation des monarchischen Episkopates. Der monarchische Bischof ist ein Diener der Einheit im Glauben. Der rechte Glaube ist aber nicht nur ein leeres Bekenntnis. Die *ὁμόνοια τῆς πιστέως* ist nicht ein Zweck für sich. Der rechte Glaube bringt das Heil. Durch den Glauben an das Blut Christi werden wir errettet.<sup>218</sup> Dieser Glaube führt aber nicht nur zur Rechtfertigung. Er ist eine wirkende Kraft, die den Gläubigen von innen her verwandelt. Als Frucht bringt er *ἀγάπη*. Die *ἀγάπη* wiederum stärkt die Gemeinschaft. *Ἀγάπη* ist unter ihren vielen Bedeutungen hauptsächlich als erlebte, sinnhaft empfundene Gemeinschaft der Kirche zu verstehen.

Es wäre aber ein Irrtum zu denken, daß sich die ignatianische Theologie der Kirche als Gemeinschaft mit diesem Punkt erschöpfe. Die Gemeinschaft in der Kirche besteht nicht nur darin, daß die Christen etwas Gemeinsames haben und erleben oder daß sie Riten vollbringen, die ihnen die Teilhabe am Gemeinsamen gewähren. Im Gegensatz zu allen Kritikern des Ignatius, die ihn als den ersten ansehen, der mit der Institutionalisierung der Kirche begonnen habe, muß man sagen, daß Ignatius ein sehr dynamisches Bild der Kirche hat. Die Kirche ist für ihn keine statische Institution, sie ist ein Prozeß, sie ist ständig *in fieri*. Das mag mit den geschichtlichen Gegebenheiten zusammenhängen, da die Kirche zur Zeit des Ignatius buchstäblich *in fieri* war. Es gab damals fast noch nichts Festes, was die Organisation der Kirche anbe-

---

<sup>216</sup> Tr 11,2.

<sup>217</sup> Das kann damit verbunden sein, daß das Wort *κοινωνία* im NT nicht im Sinne der "Gemeinschaft in der Kirche", sondern "Gemeinschaft mit Christus" oder "Anteil an Christus" gebraucht wird. Es kann auch sein, daß das Wort *κοινωνία* für Ignatius zu umgangssprachlich und profan klingt und er deshalb nach Worten sucht, die der philosophisch-religiösen Sprache seiner Zeit angehören, um so die Adressaten seiner Briefe an das Geheimnis der Kirche tiefer herankommen zu lassen.

<sup>218</sup> Näheres dazu: O. Tarvainen (s. Anm. 202), 67-71.

langt. Die Strukturen, die es schon damals gab und die Ignatius mit der ganzen Kraft seines Geistes verteidigte, waren ebenfalls *in fieri*. Sie mußten gerade deswegen verteidigt werden, weil es ihnen noch an einer allgemeinen Anerkennung fehlte. Wenn man jedoch die ignatianische Theologie genauer betrachtet, merkt man, daß diese Strukturen keine Erstarrung bedeuten, sondern daß sie nur einen dienenden Charakter haben. Sie sollen sogar die "Prozeß-Kirche" fördern, sie haben nämlich den richtigen Verlauf dieses Prozesses zu gewährleisten. Um diesen Gedanken fortzusetzen, könnte man auch sagen: die Kirche ist für Ignatius keine Gemeinschaft, sie ist eine "Vergemeinschaftlung", mehr noch, sie ist ein Teil eines, man könnte sagen, kosmischen Prozesses, der **ἔνωσις** - "Einung" bzw. "Einigung" heißt. "Ἐνωσις" hat ihren Ursprung in Gott. Gott selbst ist **ἔνωσις**. Von ihm aus erfaßt die **ἔνωσις** die ganze Geschichte. Zentrum der ganzen Geschichte und somit auch des Einigungsprozesses ist Jesus Christus.

Er ist die Tür zum Vater, durch die Abraham, Isaak, Jakob, die Propheten und die Kirche eintreten, dies alles in die Einheit Gottes.<sup>219</sup>

Durch Christus, der nicht nur der Gründer der Kirche ist, sondern auch in ihr präsent ist und wirkt, wird die Kirche zum Instrument der **ἔνωσις** in der Geschichte. Sie ist aber kein solches Instrument, dessen man sich lediglich bedient und das selber unverändert bleibt. Die Kirche wird zum Instrument der **ἔνωσις**, indem sie sich in diesem Prozeß verwirklicht und die Danebenstehenden hereinzieht. Das ist das, was man Vergemeinschaftlung nennen kann. Ob die Kirche schon im Alten Testament existiert hat, ist nicht zu beantworten. Sicher ist jedoch anhand des obigen Zitats, daß die **ἔνωσις** auch im Alten Testament durch Jesus Christus bewirkt wurde. Man könnte mit Hilfe des berühmten Zitats aus dem Brief an die Smyrner, wo gesagt wird:

Wo Jesus Christus ist, dort ist auch die katholische Kirche.<sup>220</sup>

schließen, daß sie auch vor der Menschwerdung Christi existiert hat, aber es scheint, daß dies übertrieben wäre. Dieses Zitat bezieht sich eher auf die geschichtlich existierende Kirche und nicht an ihre Präexistenz bei Gott, auch wenn man das nicht völlig ausschließen kann. Viel wahrscheinlicher ist die Meinung, daß mit der Menschwerdung Christi auch die bei Gott stattfindende **ἔνωσις** in die Geschichte hineingeworfen wird. Somit würde die Kirche die

---

<sup>219</sup> Phd 9,1.

<sup>220</sup> Sm 8,2.

Geschichte gewordene ἔνωσις θεοῦ darstellen. Wenn man noch dazu die in Gott stattfindende ἔνωσις trinitarisch verstehen würde, dann wäre die Kirche die geschichtliche Weise der Verwirklichung der trinitarischen Gemeinschaft. Diese letzten Folgerungen sind zwar der ignatianischen Theologie nicht total fremd, sind aber in den Ignatiusbriefen in klarer oder wenigstens belegbarer Form nicht zu finden. Sie wären eine systematische Fortsetzung seiner Theologie, aber, wie schon gesagt, Ignatius war kein Systematiker.

Ἐνωσις, die ein geistlicher Prozeß ist, übersetzt sich in der geschichtlichen Konkretheit der Kirche in die ὁμόνοια τῆς πιστέως. Der eine Glaube (μία πίστις) ist nämlich das konkrete Werkzeug der ἔνωσις in der Kirche.

Euer Glaube ist euer Geleiter nach oben, die Liebe ist der Weg, der zu Gott hinaufführt,<sup>221</sup>

schreibt Ignatius an die Epheser. Dieses Begriffspaar wiederholt sich bei Ignatius ständig. Aber, wie wir schon erklärt haben, der erste ist die Ursache des zweiten. Es gibt keine christliche Liebe ohne den rechten Glauben und umgekehrt, es kann keinen wahren Glauben geben, der die ἀγάπη nicht als Frucht bringt. All das aber dient letztlich dem großen Verlangen des Menschen, *das in Ignatius redet und innen in ihm spricht: Auf zum Vater...*<sup>222</sup>, weil nur da, nur beim Vater die ἔνωσις völlig verwirklicht sein wird.

## 9. Die Botschaft des Ignatius an die heutige Kirche.

Ignatius von Antiochien hat immer in der katholischen und in der orthodoxen Kirche hohes Ansehen genossen. Bei den Protestanten hingegen hat er immer - oder vielmehr seine Briefe - Mißtrauen erweckt. Während die Katholiken und Orthodoxen ihn für seine Verdienste hochgepriesen haben, haben die Protestanten seine Schriften kritisch untersucht und sogar ihre Echtheit bezweifelt. Der Grund dieser beiden gegensätzlichen Haltungen ist sehr klar. Für die ersten war Ignatius der erste christliche Theologe und eifrige Verteidiger der Kirchenämter, einer, der ihre göttliche Herkunft mit Nachdruck beweist und bekräftigt. Dazu noch sah die römisch-katholische Kirche in ihm den ersten Zeugen ihres Primats über den Rest der Christen

---

<sup>221</sup> E 9,1.

<sup>222</sup> Rm 7,2.

- das berühmte προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Es ist also nicht verwunderlich, daß solche Ableitungen aus den Ignatiusbriefen ein Dorn im Auge der Protestanten waren. Für sie war Ignatius ein Symbol der Hellenisierung und Institutionalisierung der Kirche, einer, der alles Charismatische ausrottete, um es mit dem Amtlichen zu ersetzen. Diese Auseinandersetzung, heftig wie sie war, hat am Ende gute Früchte gebracht:

*Erstens:* Man ist zur relativen Sicherheit hinsichtlich der Echtheit der sieben Briefe gelangt.

*Zweitens:* Durch die Klärung des geschichtlichen Hintergrundes, der Ignatius zutiefst geprägt hatte, entdeckte man, daß er ein Mann der Mitte war, also weder Gründer der Amtskirche, noch einer, der zur Hellenisierung der Kirche entscheidend beigetragen hatte. Auf der einen Seite suchte er den rechten Glauben zu verteidigen und auf der anderen einen Dialog mit der hellenistischen Umgebung zu führen, in der er selbst aufgewachsen war. Die Sprache des Ignatius ist einer der ersten Versuche, zwischen der griechischen Philosophie, die im damaligen Antiochien in der Gnosis ihren Ausdruck fand, und dem jungen Christentum, das noch um seine Eigenständigkeit gegen den älteren Bruder - das Judentum - zu kämpfen hatte. Ignatius betreibt eine Art von praktischer Theologie, die man heutzutage Inkulturation nennen würde. Zum Erstaunen vieler hat man auch entdeckt, daß Ignatius nicht nur kein Gegner der Charismatiker war, sondern daß er selbst ein Charismatiker war und daß das Festhalten an den kirchlichen Ämtern nicht anders motiviert war, als durch die Sorge um die ἔνωσις.

*Drittens:* Man hat festgestellt, daß Ignatius kein Dogmatiker war und seine Aussagen nicht dogmatisch oder juristisch zu bewerten sind. Er war ein Hirt, der sich um seine Herde sorgte, der nur eine Aufgabe kannte, die Kirche vor den Spaltungen und falschen Lehren zu schützen und ihr so die Möglichkeiten zu schaffen, daß sie zum echten Instrument der ἔνωσις werde. Machtbestrebungen, die man ihm vorgeworfen hat, sind ihm ebenso fremd, wie die gnostischen Ideen, die er mit Wut bekämpfte.

Welche Botschaft überläßt Ignatius seinen geistigen Nachfahren? Sicher die der leidenschaftlichen Liebe zur Kirche, für die er alles zu tun bereit ist. Es ist aber keine blinde Liebe, sondern eine Liebe, die ihn "nicht schweigen läßt, auf daß alle Christen mit Gottes Sinn **einig** laufen".<sup>223</sup> Ignatius hat immer das eine Ziel vor Augen, das ἔνωσις oder ἐνότης θεοῦ heißt, das Ziel, dem die Kirche und alles in ihr dient. Alles ordnet er diesem Ziel unter, vor

---

<sup>223</sup> E 3,2.



allem sich selbst. Alles ist relativ, nur das Ziel ist absolut, von ihm schöpfen die Mittel ihre Bedeutung, die zur Erlangung dieses Zieles dienen. Zu solchen Mitteln gehört auch der monarchische Episkopat, die Unterordnung unter den Bischof, aber auch von der anderen Seite das extrem auf den Dienst der Kirche und deren Einheit eingestellte Bischofsamt. Man könnte sich vorstellen, daß es Ignatius anders sehen würde, wenn es nicht oder nicht mehr im Dienst der ἔνωσις stünde. Der Bischof und das Bischofsamt sind insofern wichtig, wie beide in der irdischen Praxis dem himmlischen Vorbild entsprechen. Der Bischof ist τύπος τοῦ πατρός, aber wie man es im Brief an Polykarp sieht, ist das nicht nur eine Gabe, sondern gleichzeitig und vor allem auch eine Aufgabe. Ignatius ist somit, paradoxerweise, ein Vorbild einer flexiblen Liebe zur Kirche oder einer liebenden Flexibilität, die weit von der Erstarrung der ihm folgenden Epochen entfernt ist.

## Literaturverzeichnis

ALTANER B., STUIBER A., Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg-Basel-Wien 1978.

ANDRESSEN C., Die Kirchen der alten Christenheit, (Die Religionen der Menschheit, 29 1/2), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971.

ASTING R., Die Heiligkeit im Urchristentum, Göttingen 1930.

AULEN G., Ein Buch von der Kirche, Berlin 1950.

BALTHASAR H. Urs von, Die Apostolischen Väter. Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, (Christliche Meister 24), Einsiedeln 1984.

BARDENHEWER O., Geschichte der altchristlichen Literatur, Freiburg 1913.

BARDY G., La théologie de l'Eglise de Saint Clement de Rome à Saint Irénée, Paris 1945.

BARNIKOL E., ...und fragten nach Jesus, (Festschrift für Ernst Barnikol), Berlin 1964.

BARTSCH H.W., Gnostisches Gut und Gemeindefradition bei Ignatius von Antiochien, Gütersloh 1940.

BATTIFOL P., Cathedra Petri, (Unam Sanctam 4), Paris 1938.

BATTIFOL P., L'Eglise naissante et le catholicisme, Paris 1901.

BIHLMAYER K., Die apostolischen Väter, Tübingen 1924.

BIHLMAYER K., TÜCHLE H., Kirchengeschichte, Paderborn 1955.

BONHOEFFER D., Gemeinsames Leben, (Theologische Existenz heute 61), München 1939.

BONHOEFFER D., *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, (ThB 3), München 1960.

BORI P. C., *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, (Testi e ricerche di Scienze religiose 7), Brescia 1972.

BOUYER L., MONDÉSERT C., LOUVEL F., *Les écrits des Pères apostoliques*, Paris 1963.

BROSCH J., *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn 1951.

BROX N., *Der Hirt des Hermas*, (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 7), Göttingen 1991.

CAMELOT Th. P., *Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus*, Freiburg 1970.

CAMELOT Th. P., *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres, Martyre de Polycarpe*, (Sources Chrétiennes 10), Paris 1951.

CAMPENHAUSEN H. v., *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe*, (Sb. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil-hist), Heidelberg 1951.

CASEL O., *Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus*, Mainz 1961.

CERFAUX L., *Le Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1942.

COLSON J., *Agapè (charité) chez Saint Ignace d'Antioche*, Paris 1961.

COLSON J., *Communione interecclesiale. Collegialità, Primato, Ecumenismo*, Paris 1962.

COLSON J., *L'épiscopat catholique. Collegialité et primatédans les trois premier siecles de l'Eglise*, (Unam Sanctam 43), Paris 1963.

COLSON J., L'épiscopat et l'Eglise universelle, Paris 1962.

CONGAR Y., Ministères et communion ecclesiale, (Theologiesans frontieres 23), Paris 1971.

CONGAR Y., Ministeri e comunione ecclesiale, Bologna 1973.

CONZELMANN H., Geschichte des Urchristentums, (GNT 5), Göttingen 1969.

CORDES C., Der Gemeinschaftsbegriff im deutschen Katholizismus und Protestantismus der Gegenwart, Leipzig 1931.

CORWIN V., St. Ignatius and christianity in Antioch, New Haven 1960.

CRONE P.G., Ignatius von Antiochien. Briefe, (Aschendorffs Lesehefte), Münster 1936.

CURRIE S.D., Koinonia in Christian Literature to 200 A. D., Emory University 1962.

D'ERCOLE G., Communio. Collegialità, Primato e "sollicitudo omnium ecclesiarum" dai Vangeli a Costantino, Roma 1964.

D'ERCOLE G., STICKLER A.M., Acta conventus internationalis de historia sollicitudinis omnium ecclesiarum, Roma 1967.

DIELS H., Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1934.

DOWNEY G., A History of Antiochia in Syria from Seleucos to the Arab conquest, Priceton/-N.Y. 1961.

ELERT G., Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954.

FISCHER J. A., Die Apostolischen Väter, (Schriften der Urchristentums 1), Darmstadt 1956.

FRANK I., Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit

von 1 Clemensbrief bis Irenäus von Lyon, (Freiburger theologische Studien 90), Freiburg 1971.

FUCHS H., Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei, Berlin-Zürich 1965.

FUNK F. X., Die apostolischen Väter, (Sammlung ausgewählter Quellenschriften 1), Tübingen-Leipzig 1901.

GEORGE A. R., Communion with God in the New Testament, London 1953.

GUARDINI R., Unterscheidung des Christlichen, Mainz 1963.

HAHN F., KERTELGE K., SCHNAKENBURG R., Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament, (Questiones Disputatae 84), Freiburg-Basel-Wien 1979.

HAINZ J., Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung, (Biblische Untersuchungen 9), Regensburg 1972.

HAINZ J., Koinonia. Kirche als Gemeinschaft bei Paulus, (Biblische Untersuchungen 16), Regensburg 1982.

HAMER J., L'Eglise est une communion, (Unam Sanctam 40), Paris 1962.

HANNACK A., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. I.: Die Überlieferung und Bestand, Leipzig 1893.

HARNACK A., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1924.

HARNACK A., Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der Antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus nach Julius Africanus und den späteren Historikern. Nebst eine Untersuchung der Passio S. Polycarpi im Abendland, Leipzig 1878.

HENNECKE E., Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1914.

HENNECKE E., Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1924.

HERTLING L., *Communio und Primat. Kirche und Papstum in der christlichen Antike*, (Unam Sanctam 17), Meitingen 1962.

HILDEBRAND D. von, *Metaphisik der Gemeinschaft*, Augsburg 1930.

HOH J., *Die kirchliche Buße im zweiten Jahrhundert*, Breslau 1932.

JEHLE F., *Die apostolischen Väter. Einführung und Textauswahl*, (Die Kirchenväter und wir, 18), Neukirchen b. Lambach 1971.

JOLY R., *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles 1979.

KAISER M., *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter*, München 1956.

KILMARTIN E. J., *The Eucharist in the Primitive Church*, New York 1965.

KITTEL G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1938.

KLEIST J. A., *The Epistles of St. Clement of Rom and St. Ignatius of Antiochia*, (Ancient Christian Writers 1), Westminster-London 1946.

KLEVINGHAUS J., *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung*, Gütersloh 1948.

KNOPF R., *Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flaviederndinastie bis zum Ende Hadrians*, Tübingen 1905.

KÖSTER H., *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, (TU 65), Berlin 1957.

KRAFT H., Die Kirchenväter bis zum Konzil von Nicäa, (Sammlung Dieterich 312), Bremen 1966.

KRÄMER H.J., Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964.

KÜMMEL W. G., Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, (SyBU 1), Zürich-Uppsala 1943.

LIGHTFOOT J.B., Dissertations on the Apostolic age, London 1892.

LINTON O., Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala 1932.

LOHMEYER E., Soziale Fragen im Urchristentum, Darmstadt 1973.

LOHMEYER E., Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft, Leipzig-Berlin 1925.

LUBAC H. de, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln-Köln 1943.

MAURER Ch., Ignatius von Antiochien und Johannesevangelium, Zürich 1949.

MAYER J. Ch., Die Schriften der apostolischen Väter nebst den Martyr-Akten des hl. Ignatius und hl. Polykarp, (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten 1869.

MEINHOLD P., Studien zu Ignatius von Antiochien, (VIEG, 97), Wiesbaden 1979.

MICHEL O., Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde, Göttingen 1941.

MÖHLER J. A., Die Einheit der Kirche, Mainz 1925.

MUSSNER F., Kontinuität und Einheit, Freiburg-Basel-Wien 1981.

NIEDERWIMMER K., Grundriß der Theologie des Ignatius von Antiochien, (Diss.theol.), Wien 1956.

ORBE A., Los primeros Herejes ante la Persecución, (Estudios Valentinianos 5. AnGreg. 83), Roma 1956.

PANIKULAM G., Koinonia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life, (AnBib 85), Rom 1979.

PAULSEN H., Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna, (Handbuch zum Neuen Testament 18), Tübingen 1985.

PAULSEN H., Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte), Göttingen 1978.

PRESTIGE G. L., God in Patristic Thought, London 1952.

RADEMACHER A., Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche, Augsburg 1931.

RAHNER H., Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964.

RATHKE H., Die Benutzung der Paulusbriefe bei Ignatius von Antiochien, (Theol. Diss), Rostock 1956.

RÉVILLE J., Études sur les origines de l'épiscopat: la valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche, Paris 1890.

RICHARDSON C.C., The Christianity of Ignatius of Antioch, New York 1935.

RIUS-CAMPS J., The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr, Rom 1979.

SCHLIER H., Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Gießen 1929.

SCHNAKENBURG R., Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis, (Questiones Disputatae 14), Freiburg-Basel-Wien 1961.



SCHNEEMELCHER W., Das Urchristentum, Stuttgart 1981.

SCHROEDEL W. R., Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar, München 1990.

SCHULTE R., Leiturgia, Koinonia, Diakonia, Wien-Freiburg-Basel 1980.

SCHWEIZER E., Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, (AThANT 35), Zürich 1962.

SIMONETTI M., Testi gnostici, Bari 1970.

STAROWIEYSKI M., MIAZEK J., LUFT A., Eucharystia pierwszych chrześcijan, (Ojcowie żywi 7), Kraków 1987.

UNTERKIRCHER C., Die echten Briefe der apostolischen Väter, nämlich der heiligen Clemens von Rom, Ignatius und Polykarpus, Innsbruck 1848.

VIELHAUER Ph., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die apostolischen Väter, Berlin 1975.

WEHR L., Arznei der Unsterblichkeit, Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium, (Neutestamentl. Abh. NF 18) Achendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1986.

WEIJENBORG R., Les lettres d'Ignace d'Antioche. Étude de critique littéraire et de théologie, Leiden 1969.

WEINGANT P., Der Dokerismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts, (Diss. theol), Heidelberg 1961.

WEIZSÄCKER C., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Tübingen-Leipzig 1902.

WENGST K., Christologische Formel und Lieder des Urchristentums, (StNT 7), Gütersloh 1974.

ZAHN Th., Ignatius von Antiochen, Gotha 1873.

ZANARTU S., El concepto de "ZOE" en Ignacio de Antioquia, Madrid 1977.

Zeller E., Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1923.

ZELLER F., Die apostolischen Väter, (Bibliothek der Kirchenväter 35), München 1918.

ZIZIOULAS J. D., Die Einheit der Kirche in der Eucharistie und im Bischof während der ersten drei Jahrhunderte, Athen 1965.

## Streszczenie w języku polskim

## Kościół jako wspólnota u św. Ignacego z Antiochii

Pierwotną motywacją wyboru tego tematu była obecna sytuacja w świecie i Kościele, być może nie doświadczana jeszcze w Polsce z taką mocą jak w Europie Zachodniej, lecz i u nas stająca się coraz większym problemem. Na naszych oczach postępuje coraz bardziej proces dysgregacji i atomizacji społeczeństwa dotykający nawet tak podstawowej wspólnoty, jaką jest rodzina. Człowiek dzisiejszy szuka niekiedy gorączkowo miejsca, gdzie mógłby się czuć osobą, gdzie czułby się ceniony i potrzebny, szuka prawdziwej wspólnoty. Czy Kościół potrafi być taką wspólnotą? Liczne doświadczenia i wypowiedzi zmuszają nas do wniosku, że i Kościół sam ulega mechanizmom dysgregacji i atomizacji charakterystycznym dla czasów dzisiejszych. A przecież Kościół ma w sobie potężny potencjał wspólnotowości, czego dowodem jest jego historia, zwłaszcza zaś czasy pierwszych wspólnot chrześcijańskich.

W niniejszej pracy skoncentrowałem się nie na analizie współczesnego kryzysu wspólnoty, lecz na odkrywaniu mechanizmów wspólnototwórczych Kościoła z czasów św. Ignacego Antiocheńskiego. Za wyborem tego biskupa i męczennika przemawiały zasadniczo dwie racje: po pierwsze to, że jak zobaczymy, Kościół, któremu przewodził, był rzeczywiście wspólnotą, a po drugie niezwykła rola Ignacego w tworzeniu zrębów organizacyjnych struktur kościelnych. Dla niektórych, zwłaszcza protestanckich teologów Ignacy poprzez budowanie owych struktur jest symbolem hellenizacji Kościoła pierwotnego, niszczenia w nim elementu charyzmatycznego i wspólnotowego na rzecz instytucji właśnie i monarchicznego episkopatu. Praca pokazuje, że wspólnotowość wcale nie musi być w konflikcie z instytucjonalnością, ani też charyzmaty nie muszą przeciwstawiać się hierarchii, pokazuje, że te przeciwstawienia są dziedzictwem czasów późniejszych, a może nie tyle czasów, ile braku wiary, na który żadne czasy nie mają monopolu.

Pierwsza część pracy jest przygotowaniem gruntu pod właściwe rozważania. Staralem się w niej nakreślić pokrótce sylwetkę św. Ignacego jako człowieka i biskupa. Skąpość źródeł godnych zaufania (Euzebiusz z Cezarei i Hieronim) i przesadna kwiecistość legend nie pozwalają na stworzenie w miarę pełnej biografii Ignacego, ani nawet na dokładne określenie daty jego śmierci. Nastąpiła ona na pewno pomiędzy rokiem 107 a 116 n.e. poprzez rozszarpanie przez dzikie bestie w Rzymie. Ignacy nie jest już wtedy człowiekiem młodym, przeciwnie, ogólnie uważa się, że umiera jako osiemdziesięcioletni starzec. Pewne cechy charakteru Ignacego dają się wyczytać z jego listów. Siedem z nich uważa się za autentyczne,

a niemalże dziesięć innych to apokryfy rozpowszechniane pod jego imieniem w różnych czasach. Pośród tych ostatnich znajduje się między innymi list Ignacego do Maryi, matki Pana. Owe pierwsze siedem listów ukazują nam człowieka o mocnej osobowości i silnych uczuciach, zdolnego do zachwyty, bezkompromisowego, jeśli idzie o Ewangelię, ale i łagodnego w stosunku do ludzkich słabości adresatów swoich listów - człowieka szukającego przede wszystkim zgody, jednakże nie zgody bylejakiej, lecz opartej na fundamencie prawowierności. Centralnym rysem Ignacego jest jego fascynacja osobą Jezusa Chrystusa. Ignacy niczego tak nie pragnie, jak być jedno z Nim. Jezus jest dla niego wszystkim - początkiem, celem i źródłem siły do osiągnięcia tegoż celu. Nasz antiocheński, biskup jak na biskupa trzeciej co do wielkości i znaczenia metropolii Imperium Rzymskiego przystało, jest nie tylko gigantem wiary, lecz także człowiekiem wykształconym. Widać to po języku, którego używa i po łatwości z jaką posługuje się pojęciami ówczesnie dominującej filozofii. Nie jest jednak teologiem w naszym znaczeniu. Jest przede wszystkim pasterzem i cała reszta służy temu zadaniu.

Z kolei zajmuję się na kilku stronach wyjaśnieniem pojęć ἐκκλησία (Kościół) i wspólnota, na których opiera się cała praca. Termin ἐκκλησία okazuje się mieć bardzo bogatą i długą historię w literaturze greckiej. Używa go Arystoteles i Herodot, popularny staje się bardzo w demokracji ateńskiej. Etymologicznie samo słowo ἐκκλησία pochodzi od ἐκ (z) i καλεῖν (wołać, wzywać) i oznacza oficjalne zwołanie wolnych obywateli dla stanowienia o sprawach miasta. Jednakże termin ἐκκλησία ma jeszcze inną tradycję, nie mniej dla nas ważną, a chodzi tu o Septuagintę, gdzie odpowiada on hebrajskiemu terminowi *quahal*, oznacza więc *Lud Boży*, albo *Zgromadzenie Święte Izraelitów*. Chrześcijańskie ἐκκλησία jest dziedzicem obu tych tradycji, z tym że element żydowski ma w nim przewagę. W Nowym Testamencie ἐκκλησία to początkowo gmina jerozolimska, z czasem jednak nazywane są tak inne gminy. Wreszcie staje się ἐκκλησία rzeczywistością duchową, która swój wyraz znajduje w konkretnych wspólnotach chrześcijańskich. W pismach Ojców Apostolskich ἐκκλησία opatrzona bywa bardzo licznymi przymiotnikami, które mają uwydatnić jej szczególny charakter. W *Paterzu Hermasa* nazwana jest nawet κυρία i πρεσβύτερα. Ma więc cechy osoby. Także Ignacy Antiocheński obdarza Kościół niezliczonymi przymiotnikami, szczególnie na początku każdego listu. U Ignacego też po raz pierwszy w historii pojawia się ἐκκλησία z przymiotnikiem καθολική. Jego znaczenie u Ignacego do tej pory wzbudza kontrowersje wśród badaczy.

Jako że Ignacy w swoich listach nie używa wprost słowa wspólnota - κοινοία dla dalszych rozważań wykorzystujemy definicję wspólnoty chrześcijańskiej jako *communio*, którą

podaje L. Hertling, a brzmi ona następująco: *Communio to więzy jedności pomiędzy wiernymi i biskupami, wzajemnie pomiędzy biskupami i pomiędzy samymi wiernymi, która to jedność swój pełny wyraz znajduje we wspólnocie eucharystycznej.*<sup>224</sup> Oczywiście tego typu wspólnota - wspólnota w rozumieniu współczesnej teologii - istnieje i w Kościele ignacjańskim, nie tylko istnieje, ale jest świadomie budowana i teologicznie uzasadniana. Ignacy, można tak powiedzieć, jest "fanatykiem" jedności. Ów "fanatyzm" ma jednak bardzo konkretne źródła, jednym z nich jest wielkie niebezpieczeństwo, które stanęło na drodze ówczesnemu Kościołowi, a któremu na imię *gnoza*. Ignacy czuje się w sposób szczególny zobowiązany do walki z gnozą, gdyż to właśnie jego miasto - Antiochia - stało się jej kolebką. To nie gdzie indziej, jak właśnie w Antiochii spotykają się owe trzy zasadnicze komponenty gnozy: filozofia grecka, misteria Wschodu i młode chrześcijaństwo. I też nie w innym mieście pojawia się pierwsza sekta gnostyczna, o której wspomina Apokalipsa św. Jana, zwana sektą *Nikolaitów*. W Antiochii też i to jeszcze za życia Ignacego powstaje pierwszy system gnostyczny, mający za ojca Saturnilusa lub Saturninusa, który jest uczniem Menandra. To właśnie gnostyczne zagrożenie jedności i wspólnoty Kościoła skłania Ignacego do pisania listów. Jasno daje on temu wyraz w pierwszym ze swoich listów, mianowicie w liście do Efezjan. Pisze tam: *Ponieważ moja miłość do was nie pozwala mi milczeć, postanowiłem wezwać was, abyście biegli wspólnie zgodnie z zamiarem Bożym (ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ).*<sup>225</sup> Ignacy broni jak może jedności i wspólnotowości Kościoła (w sensie *communio*). Przede wszystkim przestrzega przed podziałami, uważając je za źródło wszelkiego zła.<sup>226</sup> Każe unikać fałszywych nauk<sup>227</sup> i fałszywych nauczycieli. Ma tu na myśli gnostyków, których też nazywa *bestiami w ludzkiej postaci*,<sup>228</sup> *wilkami, które rozszarpują trzodę Chrystusową*,<sup>229</sup> *wściekłymi psami o trującym jądzie*<sup>230</sup> i *chwastem (dosłownie: złymi roślinami), którego Jezus Chrystus*

---

<sup>224</sup> L. Hertling, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike* (Unam Sanctam 17), Meitingen 1962, 92.

<sup>225</sup> E 3,2.

<sup>226</sup> Sm 7,2.

<sup>227</sup> Phd 2.1.

<sup>228</sup> Sm 4,1-2.

<sup>229</sup> Phd 2.

<sup>230</sup> E 7,1.

*nie pielęgnuje, bo nie jest zasadzony przez Ojca.*<sup>231</sup> Nawołuje do jedności i w jej służbie stawia wszystkie struktury Kościoła. Monarchiczny biskup, prezbiterzy i diakoni są po to, aby tę jedność pielęgnować i strzec. To wokół nich mają się zbierać wszyscy wierzący, bo też to oni gwarantują prawowierność - podstawę jedności. Hierarchia kościelna jest dla Ignacego odbiciem hierarchii niebieskiej. Najwyżej stoi biskup - obraz Ojca (τύπος τοῦ πατρός).<sup>232</sup> Jemu winni być posłuszni wszyscy, jak Jezus Chrystus swojemu Ojcu, bo on też przewodniczy wszystkim *na miejscu Boga*.<sup>233</sup> Wokół niego, *niczym duchowy wieniec* zebrani są prezbiterzy, których Ignacy nazywa *Radą Bożą (συνέδριον θεοῦ)*, *Radą Apostołów (συνέδριον τῶν ἀποστόλων)* i *Radą biskupa (συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου)*.<sup>234</sup> Diakoni wreszcie, *najbardziej przez niego ukochani* są jak *Jezus Chrystus, który służy*.<sup>235</sup> Trwanie we wspólnocie i jedności z biskupem, z prezbiterami, diakonami i pomiędzy sobą jest skutkiem, ale i gwarancją prawości. Ta zaś prowadzi do zbawienia. Jednakże owa prawo-wierność to nie jakiejś prawo, czy formuła, to osoba - Jezus Chrystus - *nasza wspólna nadzieja*.<sup>236</sup> Przez Niego, z Nim i w Nim Kościół staje się wspólnotą. W sposób szczególny dzieje się to w Eucharystii, kiedy wspólnie z biskupem *łamie się chleb i spożywa prawdziwe Ciało Chrystusa, które cierpiało za nasze grzechy, i które Ojciec wskrzesił z martwych*,<sup>237</sup> a które jest *lekarstwem nieśmiertelności*.<sup>238</sup> Ponieważ Eucharystia jest tak ważna, Ignacy przestrzega, aby celebrować *jedną Eucharystię* - oczywiście nie w sensie ilościowym, lecz w znaczeniu jedności z biskupem, bowiem tylko taka Eucharystia jest *po myśli Bożej*.<sup>239</sup>

Jaki jest dla Ignacego cel jedności i wspólnoty w Kościele? Nie jest nim tylko wspomniane już zbawienie. Kościół poprzez swoje bycie wspólnotą i swoją jedność, które dokonują się w

<sup>231</sup> Phd 1,2.

<sup>232</sup> Tr 3,1.

<sup>233</sup> Mg 6,1.

<sup>234</sup> Mg 6,1; Tr 3,1; Phd 8,1.

<sup>235</sup> Mg 6,1.

<sup>236</sup> E 22,2.

<sup>237</sup> Sm 7,1; Ignacy z niezwykłą mocą podkreśla tu realną obecność ciała Chrystusa w Eucharystii, aby przeciwstawić się doketom.

<sup>238</sup> E. 20,2.

<sup>239</sup> por. Phd 4.

trudzie posłuszeństwa staje się *nauką nieprzemijalności* (*διδασχὴ ἀφθαρσίας*)<sup>240</sup> dla tego świata. Podstawowym więc wymiarem owej jedności i wspólnoty jest misyjność - głoszenie Jezusa Chrystusa nie słowem, lecz życiem.

Ostatnia część pracy jest nieco innego charakteru. To rozważania, rzec by można, filologiczne nad pojęciem wspólnoty u Ignacego. Jak już wspomniałem, Ignacy nie używa ani razu słowa κοινότης. Całą rzeczywistość wspólnotową natomiast opisuje trzema innymi słowami, które, jak się w czasie badań okazało, mają w sobie niezwykle dynamiczną i otwierają nowe horyzonty rozumienia wspólnoty Kościoła. Te trzy terminy to: ἔνωσις i z nim spokrewnione ἐνότης, ἐνώω i εἶς, oraz ὁμόνοια i ἀγάπη. Pierwsze dwa praktycznie w ogóle nie występują w biblii. Pierwszy z nich - ἔνωσις - jest słowem używanym, o dziwo, w środowiskach gnostycznych i oznacza *jednoczenie*; drugi zaś - ὁμόνοια - oznaczający *jednomysłność, zgodę*, ma niezwykle bogatą tradycję klasyczną, medio- i neoplatońską. Jedynie trzeci - ἀγάπη - jest terminem biblijnym. Ἐνωσις jest u Ignacego procesem kosmicznym, który ma swój początek w Bogu. *Bóg obiecuje ἔνωσις, którą sam jest* - pisze do gminy chrześcijańskiej w Tralles.<sup>241</sup> Ta idea Ignacego, jak się przypuszcza, ma wiele wspólnego z gnostycznym powrotem do Jedni. Owa ἔνωσις - jednoczenie się - dokonuje się przez Jezusa Chrystusa. To właśnie *poprzez Jezusa wchodzi do jedności Boga Abraham, Izaak, Jakub, prorocy i Kościół*.<sup>242</sup> Jezus stanowi centrum całej historii, nie tylko historii zbawienia. Przez Chrystusa, który jest nie tylko założycielem Kościoła, ale też jest w nim obecny i w nim działa, staje się Kościół narzędziem ἔνωσις w historii. Nie jest on jednak biernym narzędziem, którym się ktoś posługuje, a ono samo pozostaje niezmiennym. Kościół staje się narzędziem ἔνωσις w ten sposób, że sam urzeczywistnia siebie w tym procesie i poprzez to wprowadza weń innych, obok stojących. Ἐνωσις, która jest procesem duchowym, dokonuje się w Kościele poprzez ὁμόνοια τῆς πιστέως - *jednomysłność w wierze*. Dlatego też rzeczą tak niezwykle ważną jest jej zachowanie. Biskup monarchiczny jest u Ignacego służą jedności w prawdziwej wierze. Ta jednomysłność jednakże nie jest celem sama w sobie. Prawdziwa wiara prowadzi bowiem do zbawienia, ale nie tylko, ona ma moc przekształcającą wierzącego. Owocem zaś tego przekształcającego działania wiary jest ἀγάπη. Ἀγάπη pośród wielu znaczeń, jakie posiada, oznacza u Ignacego przeżywaną, doświadczaną konkretnie wspólnotę Kościoła.

---

<sup>240</sup> Mg 6,2.

<sup>241</sup> Tr 11,2.

<sup>242</sup> Phd 9,1.

Jak więc widać, wbrew opiniom tych, którzy uważają Ignacego za inicjatora instytucjonalizacji w Kościele, Kościół dla Ignacego nie jest sztywną strukturą, zastygłą w swej hierarchiczności. Wręcz przeciwnie, Kościół jest procesem, jest ciągle *in fieri*. Kościół dla niego nie jest tyle wspólnotą, ile raczej “uwspólnotawianiem”, ustawicznym czynieniem wspólnotą i to na trzech poziomach, które oznaczają wspomniane wyżej trzy terminy, z których każdy na swój sposób ten proces wyrażają: *ὁμόνοια* jako wyznawanie i życie tą samą, jedną wiarą; *ἀγάπη*, która jest tej wiary owocem i celem. Obydwie zaś służą temu jednemu, wielkiemu pragnieniu człowieka, które w Ignacym *mówi i szepce od środka: w górę do Ojca...*<sup>243</sup>, gdyż jedynie tam, jedynie u Ojca urzeczywistni się w pełni *ἔνωσις*.

Praca ta ukazała się drukiem w:

Diese Arbeit wurde gedruckt in:

N. Widok (red), *Veritatem desiderat anima, Studia patrystyczne z okazji 110 rocznicy urodzin Bertholda Altanera (1885-1964)*, w serii: Opolska Biblioteka Teologiczna 6, Opole 1995, 117-188.

---

<sup>243</sup> Rm 7,2.