

# Turmel redivivus – Die Ignatianen als marcionitische Pseudepigrapha

von Hermann Detering, Berlin 2007

## *1 Einleitung*

### *1.1 Die Ignatianen und die Geschichte der Bestreitung ihrer Echtheit – von F.C. Baur bis R. Hübner*

Die Selbstverständlichkeit, mit der die Mehrzahl der Theologen heute die Sammlung der sieben ignatianischen Briefe (der Mittleren Rezension) als authentische Dokumente aus der Hand des legendären syrischen Märtyrerbischofs betrachtet, ist kritischen Forschern früherer Generationen nicht immer zueigen gewesen. Man braucht keineswegs auf Calvin zurückzugehen, der die ignatianische Literatur insgesamt als Fälschung bzw. „Narrenposse“ abtat<sup>1</sup>. Besonders das 19. Jahrhundert weist eine Reihe ehrenwerter protestantischer Wissenschaftler von Ferdinand Christian Baur<sup>2</sup> und Gustav Volkmar<sup>3</sup> bis hin zu Adolf Hilgenfeld<sup>4</sup> auf, die die im Namen des Ignatius überlieferte Literatur, einschließlich der 7 Briefe der Mittleren Sammlung, gründlich prüften – und für zu „leicht befanden“ bzw. in ihnen Fabrikate der frühchristlichen *Pia Fraus* zu erkennen glaubten. Die Lektüre ihres Werks lohnt sich übrigens bis heute, zumal man sich häufig nicht des Eindrucks erwehren kann, daß manche Apologeten der Echtheit ihren Standpunkt nur deswegen so selbstbewußt vertreten, weil sie diese Literatur nicht kennen und sich der fundamentalen Kritik, mit denen Baur,

---

<sup>1</sup> So paraphrasiert Hilgenfeld den Reformator; aber Calvin drückt sich Instit 1.13.29 noch etwas anders, wiewohl nicht weniger drastisch aus: Ignatium, quod obtendunt, si velint quicquam habere momenti, probent Apostolos legem tulisse de quadragesimae et similibus corruptelis: *nihil naeniis illis, quae sub Ignatii nomine editae sunt, putidius*. Quo minus tolerabilis est eorum impudentia, qui talibus larcis ad fallendum se instruunt. - Calvin dachte dabei natürlich nur an die zu seiner Zeit verbreitete Längere Rezension.

<sup>2</sup> Ferdinand Ch. Baur, Die ignatianischen Briefe und ihre neuesten Kritiker, 1848.

<sup>3</sup> Daniel Völter, Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht, 1892.

<sup>4</sup> Adolf Hilgenfeld, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smymaei epistulae et martyria, 1902; - Ders., Die Ignatius-Briefe und ihr neuester Vertheidiger, ZWTh 17, 1874, 99f – Ders., Die Ignatius-Briefe und die neueste Verteidigung ihrer Echtheit, ZWTh , 46, 1903 171ff. - Ders., Die vertiefte Erkenntnis des Urchristentums in der Ignatius-Frage, ZWTh, 46, 1903, S. 499ff.

Hilgenfeld und andere die Ignatianen einst als unecht verwarfen, gar nicht ausgesetzt haben<sup>5</sup>.

Die Debatte wurde erst Ende des 19. Jahrhunderts durch die Werke Lightfoots<sup>6</sup> und Zahns<sup>7</sup> zugunsten der Echtheit der sieben Briefe der *Mittleren Sammlung* entschieden. Beide Wissenschaftler hatten mit einem beeindruckenden Aufwand an Gelehrsamkeit den Beweis zu erbringen versucht, daß es sich bei den ignatianischen Briefen um authentische Werke von der Hand des antiochenischen Bischofs Ignatius handelt, die während seiner Gefangenschaftsreise nach Rom zu Beginn des 2. Jahrhunderts in Kleinasien verfaßt sein sollen. Zahn sparte auch nicht mit scharfer Kritik an Chr. F. Baur, dessen Werk er übellaunig als „den Tiefpunkt in dem Verfall historischer Kritik“ bezeichnete. Überhaupt sei jedem, der „den ignatianischen Briefen, sofern er vorurtheilsfrei an sie herantrete“ nicht „ihre Aechtheit bürgende Eigenthümlichkeit... abfühle, die Fähigkeit einer sichern Auffassung schriftstellerischer Individualitäten nicht zuzutrauen“<sup>8</sup>. In dasselbe Horn stieß Harnack, der sich ebenfalls auf die Seite der Echtheitsvertreter schlug und nicht weniger schroff als Zahn statuierte „Wer die ignatianischen Briefe für unecht hält, hat sie nicht gründlich genug studiert“<sup>9</sup>. Das umfangreiche Werk und das Renommee der Wissenschaftler verfehlte die Wirkung nicht. Zumindest in England und in Deutschland gab es nach Zahn, Lightfoot und Harnack kaum jemand, der sich getraut hätte, durch die Erneuerung der Echtheitsbedenken seinen wissenschaftlichen Ruf aufs Spiel zu setzen bzw. dem Verdacht auszusetzen, ihm könne es möglicherweise an der „Fähigkeit einer sichern Auffassung schriftstellerischer Individualitäten“ ermangeln. Eine Ausnahme machten einige wenige, kaum ernst genommene Autoren, die, wie

---

<sup>5</sup> In der frühen Phase der Bestreitung der Echtheit der Ignatianen stellte man gern die Singularität der in den Briefen vorausgesetzten Situation in den Mittelpunkt der Argumentation. So weist Hilgenfeld (Die Ignatius-Briefe und ihr neuester Vertheidiger, ZWTh 17, 1874, 99f) auf eine auf Antoninus Pius (und Severus) zurückgehende, aber vermutlich schon vorher in Geltung stehende Verfügung hin, wonach „kein Statthalter ohne kaiserliche Genehmigung ad bestias damnatos nach Rom schicken durfte“. Dagegen hätte der syrische Statthalter zweifellos verstoßen. Falls er die Genehmigung Trajans eingeholt haben sollte, so würde dieser sicherlich kaum seine Einwilligung gegeben haben, da: „hoc nostri saeculi non est“ – „es würde schlecht in unsere Zeit passen“. Für Hilgenfeld und andere war daher eine Verurteilung zum Tierkampf in Rom völlig undenkbar. – Doch auch die Art des Transports erregte den Anstoß der frühen Kritiker. Dieser soll sich auf dem Landwege durch die Asia Minor abgespielt haben und ging nach der Ankunft in Philippi vermutlich über die Via Egnatia durch Makedonien und schließlich, nach einer Schiffsreise von Dyrrachium nach Brundisium, über die Via Appia nach Rom – immerhin ca. 2700 km!

<sup>6</sup> The Apostolic Fathers Part. II, 1-3: S. I., S. Polykarp. A Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations and Translations by Joseph B. Lightfoot, London 1889<sup>2</sup>, (Nachdr. Hildesheim, New York 1973).

<sup>7</sup> Theodor Zahn, Ignatius von Antiochien., 1873.

<sup>8</sup> Zahn, a.a.O. 536.

<sup>9</sup> Adolf v. Harnack, Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die andern vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen, 1926; ders., Gesch. der A. L., 1893-1904; ders. Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der Antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus nach Julius Africanus und den Späteren Historikern. Nebst einer Untersuchung über die Verbreitung der Passio S. Polycarpi im Abendlande, 1878. Harnack setzt das Martyrium des Ignatius (und damit die Entstehungszeit der Briefe) chronologisch erst in der nachtrajanischen Ära an.

z.B. der Bremer Pastor Albert Kalthoff, der auch weiterhin unbeirrt von „Pseudo-Ignatius“ sprach, wenn er den Verfasser der sieben Briefe meinte<sup>10</sup>.

Anders als in Deutschland stellte sich die Situation in den Niederlanden und in Frankreich dar. In Holland gab es am Anfang des 20. Jahrhunderts noch eine größere Gruppe von Theologen, die keinesfalls bereit waren, die Ergebnisse der neuesten deutschen Kritik an den Ignatianen vorbehaltlos zu akzeptieren. Neben dem Leidener Neutestamentler W.C. van Manen, dessen Schüler Schim van Loeff sowie G.A. van den Bergh van Eysinga und Daniel Völter war besonders J. van Loon sehr daran gelegen, „das alte Resultat der Tübingischen Schule, was die Hauptsache betrifft, wieder zu Ehren zu bringen“<sup>11</sup>. Am konsequentesten vertrat G.A. van den Bergh van Eysinga diese Position. Seit seinem Tod 1957 ist diese auch an den niederländischen theologischen Fakultäten nicht mehr vertreten.

In Frankreich waren gerade die Vertreter der „exégèse allemande“, d.h. die katholischen Modernisten um A. Loisy, den Ergebnissen der neueren deutschen Kritik am wenigsten gewogen. Zu ihrem Kreis gehörte auch Abbé Joseph Turmel, der, wie Alfred Loisy selber, als dessen Mitarbeiter er an verschiedenen wissenschaftlichen Projekten lange Zeit tätig war, seine Arbeiten zum Schutz vor disziplinarischen Maßnahmen unter verschiedenen Decknamen (über 15) veröffentlichte. Unter dem Namen Delafosse hatte Turmel bereits 1922 in der von Loisy herausgegebenen „Revue d'histoire et de littérature religieuses“ Beiträge zur Ignatiusfrage veröffentlicht<sup>12</sup>. 1927 kurz vor seiner eigenen –

---

<sup>10</sup> Albert Kalthoff, *Das Christus-Problem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, Leipzig 1902, 25. – In England trat William P. Killen, *The Ignatian Epistles Entirely Spurious, A Reply to the Right Rev. Dr. Lightfoot, Bishop of Durham, Edinburgh 1886*, gegen Lightfoot an.

<sup>11</sup> W.C. van Manens Besprechung von J. Reville: *Etudes sur les origines de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche*, 1891, in: *ThT* 26, 1892, S. 625ff. - H.P. Schim van der Loeff, *Onderzoek naar de herkomst en de strekking der seven brieven van Ignatius in de korte recensie*, 1906. Duker/van Manen, *OCL* 2, S. 5-154.- D.Völter, *Die Lösung der Ignatianischen Frage*, in: *ThT* 20, 1886, S. 114ff; *Ignatius - Peregrinus*, in: *ThT* 21, 1887, S. 272; *Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht*, 1892. J. van der Loon, *Dr. D. Völter's Hypothese ter oplossing van het ignatiaansche vraagstuk*, in: *ThT* 20, 1886, S. 569ff; *De Kritiek der Ignatiana in onze Dagen*, in: *ThT* 27, 1893, S. 275ff.- G.A. van den Bergh van Eysinga, *De jongste verdediging van de echtheid der Ignatiana*, in: *NTT* 1915, S. 253-269; *Zur Echtheitsfrage der ignatianischen Briefe*, in: *PrM* 1907, S. 258- 268, 301-311.

<sup>12</sup> Henri Delafosse, *Lettres d'Ignace d'Antioche Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche*, *RHLR* (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*) NS 8, 1922, 303-337 ; 477-533. Von Turmel existiert ein schönes Porträt von A. Loisy: „Turmel is now old and ill and his mind somewhat affected. He is a born fanatic. He was born in very poor circumstances—his father a seller of faggots on the Faubourgs and Turmel as a boy assisted him. Then a ‘saint prêtre’ found Turmel one day in a church in an ecstasy in front of a crucifix—took him up and forwarded his education. He became an ‘esprit très scholastique’ and remained so even after he turned against the Church: i.e. he was as systematic in negation as in affirmation. He justified his disavowal of the authorship of the articles by Dupin and Herzog (which he had in fact written) on the ground that the Church had taught him to lie. After his excommunication and degradation he continued (until quite recently) to minister to some of his former paroissiens, pious poor simple folk who were much attached to him—and gave them the last sacraments, etc. The Archbishop of Rennes, who was fully, aware of Turmel's proceedings (pseudonymous publications), reckoned that the scandal of his exposure would have been greater than connivance, and so took no action. So nothing was done until Turmel was denounced to Rome. Turmel has recently published a book of memoirs, but they are not too reliable as they are not based on documents”. In A. R. Vidler, *Last Conversations with Alfred Loisy*, in: *Theol Studies*.1977; XXVIII: 84-89, 88.

Exkommunikation (*excommunicatio maior!*)<sup>13</sup> und 20 Jahre nach derjenigen seines früheren Freundes Loisy – erschien sein Ignatius-Buch, in dem er die Echtheit der Ignatianen bestreitet und diese als marcionitische Fabrikate aus der Mitte des 2. Jahrhunderts zu erweisen sucht, die nach ihrem Erscheinen von einem katholischen Redaktor und vermutlich erst nach ihrer Bezeugung durch Irenäus mit Interpolationen versehen und katholisiert wurden<sup>14</sup>. Das Buch, dessen Thesen sich im Großen und Ganzen später auch Loisy anschloß<sup>15</sup>, ist in seiner Kürze kühn konzipiert und enthält, wie wir unten noch näher zeigen werden, eine Reihe bemerkenswerter Beobachtungen. Es bietet eine ebenso überraschende wie schlüssige Lösung der ignatianischen Frage, was auch dort gewürdigt werden sollte, wo man sie nicht akzeptiert. Die fehlende Beachtung, die dem Buch bis heute in der Ignatiusforschung zuteil wurde, wo es zwar häufig pflichtgemäß in den Literaturverzeichnissen aufgeführt, aber nirgendwo einer ernsthaften Auseinandersetzung für würdig befunden wird, ist unverdient. Auch die späteren Echtheitsbestreiter hätten gut daran getan, nicht nur diese oder jene Anregung daraus zu schöpfen, sondern sich der Gesamtkonzeption Turmels zu stellen. Manche eigenen Irrtümer und Holzwege wären ihnen möglicherweise erspart geblieben.

Nachdem das Thema der Echtheit der Briefe in der Ignatiusforschung lange Zeit im Hintergrund gestanden hatte, erschienen nacheinander die Bücher von Reinoud Weijenborg<sup>16</sup> Robert Joly<sup>17</sup> und Joseph Rius-Camps<sup>18</sup>, in denen die drei Autoren in unterschiedlicher Weise an die alte Diskussion anknüpften.

Weijenborg geht am weitesten, weil er den kritischen Konsens, der sich seit dem 19. Jahrhundert hinsichtlich der Überlieferung der ignatianischen Literatur herausgebildet hatte, verläßt und erneut die Ursprünglichkeit der Mittleren Rezension (M) in Frage stellt. Diese sei vielmehr eine „intelligent, deliberate, and respectful revision of the long recension“. Bei der Kurzen Rezension (C) dagegen

---

<sup>13</sup> Im folgenden eine Liste seiner auf dem Index Librorum Prohibitorum stehenden Bücher: Le dogme de la trinité dans les trois premiers siècles, 1908 Dupin, Antoine [pseudonymus]; Histoire du dogme de la papauté; des origines à la fin du IVe siècle, 1909; Histoire du dogme du péché originel, 1909; La sainte Vierge dans l'histoire, 1909 Herzog, Guillaume [pseudonymus]; L'eschatologie à la fin du IVe. siècle, 1909; Tertullien, 1910; Histoire de la théologie positive, depuis l'origine jusqu'au concile de Trente, 1910; Saint Jérôme, 1910; Histoire de la théologie positive, du concile de Trente au concile du Vatican, 1911; La Vierge Marie, 1930; Catéchisme pour adultes, 1930 Coulange, Louis [pseudonymus]; Le Quatrième Evangile, 1930; Saint Thomas d'Aquin: Somme Théologique, 1930 Perrin, Edmond [pseudonymus]; Les écrits de Saint Paul: La première Epître aux Corinthiens, 1930; La Messe, 1930; Les écrits de Saint Paul: L'Epître aux Romains, 1930 Delafosse, Henri [pseudonymus]; Les écrits de Saint Paul: La seconde Epître aux Corinthiens. Les Epîtres aux Galates, aux Colossiens, aux Ephésiens, à Philémon, 1930; Lettres d'Ignace d'Antioche, 1930; Les écrits de Saint Paul: L'Epître aux Philippiens. Les Epîtres aux Thessaloniciens. Les Epîtres Pastorales. L'Epître aux Hébreux, 1930; The Life of the Devil. 1930; The Latin Church in the Middle-Age. 1930 Lagarde, André [pseudonymus].

<sup>14</sup> Henri Delafosse (= Joseph Turmel) Lettres d'Ignace d'Antioche, Trad. nouvelle avec une introduction et des notes, Rieder, Paris, 1927.

<sup>15</sup> In : Remarques sur la Litterature Epistolaire du Nouveau Testament, 1935.

<sup>16</sup> Les lettres d'Ignace d'Antioche. Étude de critique littéraire et de théologie, Leiden 1969.

<sup>17</sup> Le dossier d'Ignace d'Antioche. Reflexions methodologiques, Bruxelles 1979.

<sup>18</sup> Joseph Rius-Camps, The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr. A critical study based on the anomalies contained in the textus receptus, Christianismos 2, Rom 1979.

handele es sich um eine „abridged recension ... of a Syriac translation of the middle recension“<sup>19</sup>.

Anders als bei Weijenborg wird der Konsensus, der sich hinsichtlich der Bewertung der drei verschiedenen Rezensionen in der Vergangenheit herausgebildet hatte, von Rius-Camps nicht in Frage gestellt. Er unterscheidet allerdings innerhalb der Mittleren Rezension zwischen einem echten Kern und verschiedenen Interpolationen, die von einem Redaktor des 3. Jahrhunderts vorgenommen sein sollen. Während es sich nach Meinung von Rius-Camps bei den Briefen an die Epheser, Magnesier und Trallianer um authentische Schreiben handelt, seien die Briefe an die Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp insgesamt als Werk eines Redaktors zu betrachten, der sich bei der Abfassung dieser drei Texte allerdings des Materials aus dem Epheser- und Magnesierbrief als Vorlage bedient haben soll. Da der Römerbrief unabhängig von diesen Schriften überliefert wurde, konnten darin keine Interpolationen vom Redaktor angebracht werden. Aus diesem Grunde dürfen nach Rius-Camps nur vier Briefe des Ignatius als echt angesehen werden. Der echte Ignatius soll nach Rius-Camps seine Briefe bereits um 80-100 n. verfaßt haben.

Nach Joly sind die ignatianischen Briefe im kleinasiatischen Smyrna entstanden. Sie setzen den Märtyrertod des Polykarp voraus und wurden bald nach dessen Tod und der Abfassung des Martyriumberichts, dessen Kenntnis sie verraten, in den siebziger Jahren des 2. Jahrhunderts abgefaßt. Bei dem Verfasser handelt es sich möglicherweise – Joly deutet dies nur an und warnt zugleich davor, die Dinge allzu genau wissen zu wollen – um denselben *Marcion*, der im Martyrium des Polykarp (20:1) als Gewährsmann genannt wird (dieser hat jedoch nichts mit dem Häretiker Marcion, der uns unten noch näher beschäftigen wird, zu tun).

In jedem Fall hat der Verfasser der Briefe die Erwähnung eines Ignatius im 9. Kapitel des Polykarpbriefes zum Angelpunkt seiner Fiktion gemacht. Ein Bischof Ignatius von Antiochien hat nach Joly niemals existiert, wohl aber der zusammen mit Zosimus und Rufus von Polykarp erwähnte Märtyrer Ignatius aus der Stadt Philippi. Der Autor hat die Briefsammlung im Namen dieses sonst ganz unbekanntes und nur bei Polykarp erwähnten christlichen Märtyrers verfaßt und darin nicht nur seine eigene kirchenpolitische Position autorisieren, sondern vor allem auch seiner Begeisterung für das Martyrium literarischen Ausdruck verleihen wollen.

Bei der Argumentation spielt für Joly die *Singularität* des in den Briefen vorausgesetzten Szenarios, auf welche die früheren Vertreter der Unechtheithypothese besonderen Nachdruck legten, eine wichtige, aber keine entscheidende Rolle. Die Landreise, die Ignatius in Begleitung römischer Legionäre durch die Asia Minor unternimmt und die ihn nach Erreichen der Stadt Philippi vermutlich über die Via Egnatia durch Makedonien und schließlich, nach einer Schiffsreise von Dyrrachium nach Brundisium über die Via Appia nach Rom geführt hätte, ist für Joly zwar ungewöhnlich. Anders als Turmel möchte er darin allerdings kein ausschlaggebendes Argument gegen die Echtheit sehen, da er weiß, wie unterschiedlich diese Probleme von Experten beurteilt werden können.

---

<sup>19</sup> Weijenborg, a.a.O. 393.

Befremdlich erscheint Joly jedoch die Tatsache, daß Ignatius die *Gemeinde in Antiochien* keines Briefes würdigt. Er fragt, warum sich Ignatius in seinen Briefen nur an die Gemeinden in Kleinasien, nicht aber an die Heimatgemeinde in Antiochien gewandt hat. Wenn die in den Ignatianen vorausgesetzte Situation tatsächlich authentisch wäre und Ignatius tatsächlich existiert hätte, müßte das *Corpus Ignatianum* nach Jolys Auffassung auch einen Brief an die Gemeinde in *Antiochien* enthalten, um deren Schicksal sich der Märtyrer tief besorgt zeigt. – Ein anderer von Joly vorgebrachter Gesichtspunkt: Warum werden in den Ignatiusbriefen die Mitmartyrer Zosimus und Rufus, die in dem Brief des Polykarp an die Gemeinde in Philippi als Begleiter des Ignatius genannt werden, nirgendwo erwähnt? Kann man sich vorstellen, daß Ignatius den angeredeten Gemeinden über das Schicksal seiner beiden Leidensgenossen keine Rechenschaft gegeben haben soll? Und warum verschweigt er die Namen der von ihm bekämpften Irrlehrer (IgnSm 5:3)? Er hatte keinen Grund, sie nicht zu erwähnen – es sei denn, daß es sich bei ihm um den Verfasser eines pseudepigraphischen Werkes handelte, der über den Namen der bekämpften Gegner Schweigen bewahren mußte, wenn er sich nicht durch einen offenkundigen Anachronismus verraten wollte.

Eine Sammlung von parallelen Stellen und verwandten Zitaten aus der von Origenes verwendeten *Petri Doctrina*, dem *Pastor Hermae* und dem (von Joly mit Dupont-Sommer ins 2. Jahrhundert datierten) *vierten Makkabäerbuch* sowie ein Vergleich der Ignatianen mit dem *Polykarp Martyrium* sollen belegen, daß der Verfasser der Ignatianen altchristliche Schriften voraussetzt, die vor dem vermeintlichen Entstehungsdatum der ignatianischen Briefe zu Beginn des 2. Jahrhunderts noch gar nicht existierten. Dazu begegnen neuartige Begriffe und Wortbildungen, wie z.B. ὁ Χριστιανισμός, IgnMag 10:1 und ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (IgnSm 8:2; vgl. MartPol 1:1; 8:1; 16:2; 19:2; 23:2), die sich erst in der Literatur des ausgehenden 2. Jahrhunderts finden.

Schließlich verweist Joly auch noch auf ein *argumentum ex silentio*, eine Passage aus einem Brief des Polycrates, des Bischofs von Ephesus (\*ca. 125), die von Eusebius zitiert wird<sup>20</sup>. Darin spricht dieser von den „großen Sternen Asiens“, wobei er des Johannes und Philippus gedenkt, ohne jedoch den Ignatius zu erwähnen. Joly sieht darin keinen Zufall, sondern glaubt, daß Polycrates den Ignatius und dessen Briefe bewußt ignoriert. Warum? Weil er sich dessen bewußt war, daß es sich dabei um spätere Fälschungen handelte.

Der von Joly im Vorwort seines Buches ausgedrückte Wunsch, mit seinem Werk eine „unentbehrliche Diskussion anzukurbeln“, hat sich nicht erfüllt. Während die Thesen von Rius-Camps und Joly in anderen Ländern immerhin besprochen wurden, bevor man sie verwarf<sup>21</sup>, wurden sie in der deutschen Forschung kaum zur Kenntnis genommen. Paulsen kann im Vorwort seines Kommentars, zu den verschiedenen Versuchen, die Echtheit der Ignatianen zu bestreiten, feststellen: „Die Annahme einer Fälschung der Briefe nötigt jedenfalls zu problematischeren

<sup>20</sup> Eus Hist Eccl 3.31.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. die gründliche Studie der Patristikerin C.P. Hammond Bammel C.P.H. Bammel, *Ignatian Problems*, in: *JThS* 33, 1982, 62-97.

Konsequenzen als die Hypothese der Echtheit<sup>22</sup>. Den Beweis für seine Behauptung bleibt Paulsen, der sich nirgendwo inhaltlich mit den Bestreitern der Echtheit auseinandersetzt, allerdings schuldig. Apodiktische Urteile und pauschale Redensarten wie „phantastisch“ oder „durch bestimmte (welche?) Vorentscheidungen belastet“ müssen Argumente ersetzen.

Erst in jüngster Zeit ist die Echtheitsdebatte auch in Deutschland durch den inzwischen emeritierten Theologen Reinhard Hübner und seinen Schüler Thomas Lechner wiederbelebt worden. Entfacht wurde sie durch Hübners Aufsatz „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“<sup>23</sup>. Darin knüpft Hübner erneut an die Arbeit früherer Echtheitsbestreiter an, deren vielfach unbeachtet gebliebene Argumente teils referiert, teils weiter ausgeführt werden. Die Problematik der Chronologie wird ebenso angesprochen wie die der Singularität der in den Briefen vorausgesetzten Situation.

„Der Philipperbrief des Polykarp von Smyrna ist“ nach Hübner „kein Zeugnis für die Echtheit und Abfassungszeit der Ignatianen, weil er interpoliert ist“<sup>24</sup>. Eine literarkritische Lösung der Probleme des Briefes, wie sie von P.N.Harrison vorgetragen wurde<sup>25</sup>, wird von Hübner im Anschluß an Joly als unzureichend verworfen. Die Widersprüche innerhalb des Polykarpbriefes lassen sich nicht durch die Annahme zweier ursprünglicher getrennter und dann redaktionell miteinander verbundener Briefe erklären. Vielmehr ist das 13. Kapitel „von einem Interpolator eingeschoben worden, um auf diese Weise die von ihm fingierten Ignatius-Briefe unter die beglaubigende Autorität einer bekannten Persönlichkeit zu stellen“<sup>26</sup>. Hübner verweist in diesem Zusammenhng auf die Dissertation seines Schülers Thomas Lechner, der Jolys Argumente „mit neuen durchschlagenden Beobachtungen verstärkt“ hat<sup>27</sup>.

Der wichtigste und originellste Teil des Aufsatzes betrifft Hübners Entdeckung, daß die Ignatianen die Theologie des *Noët von Smyrna* voraussetzen scheinen. Der Vergleich zwischen Ign Smyrn 2 und Hipp Ref 9.10.12 liefert den Beweis. In der „Einzigartigkeit dieser Parallele zwischen Noët und Smyrn“ sieht Hübner „ein wichtiges weiteres Argument dafür, daß der Verfasser der Ignatianen Noët kennt und Eph. 7,2 und Polyc. 3,2 unter bewußter Verwendung von dessen Glaubensregel komponiert hat“<sup>28</sup>. Daraus ergibt sich zwangsläufig ein neuer Beweis für eine Entstehungszeit der Ignatianen in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts – und gegen deren Echtheit.

---

<sup>22</sup> Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polycarpbrief. 2. neubearbeitete Auflage der Auslegung von Walter Bauer, 1985, 4.

<sup>23</sup> In ZAC, Band 1, Heft 1, 1997, 44-72 - T. Lechner, Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu Briefen des Ignatius von Antiochen (VCSupp 47; Leiden, 1999).

<sup>24</sup> Hübner, a.a.O. 48.

<sup>25</sup> Percy Neal Harrison, Polycarp's Two Epistles to the Phillipians. Cambridge 1936.

<sup>26</sup> Hübner, a.a.O. 49f.

<sup>27</sup> Hübner, a.a.O. 49.

<sup>28</sup> Hübner, a.a.O. 59.

Hübners Thesen wurden von dem protestantischen Neutestamentler Andreas Lindemann<sup>29</sup> und dem katholischen Patristiker Georg Schöllgen<sup>30</sup> kritisch besprochen. Lindemann räumt allerdings ein, daß er sich zu Hübners Überlegungen zum Verhältnis zwischen Ignatius und Noet „nicht kompetent äußern“ kann<sup>31</sup>. Ein überraschendes Eingeständnis, da die Noët-These einen zentralen Kern der Argumentation Hübners ausmacht und bei einer sorgfältigen Beurteilung seiner Thesen kaum übergangen werden kann<sup>32</sup>. Daß die Briefe „in theologiegeschichtlicher Hinsicht und auch rein historisch Rätsel aufgeben“ und außerdem theologiegeschichtlich „bestimmte Aussagen des Ignatius in vielen Bereichen als ‚Ausnahmen‘ erscheinen, gibt auch Lindemann unumwunden zu. Er kennt die entscheidenden Probleme:

„Kirchengeschichtlich betrachtet ist vor allem der „hierarchische“ Status des Ignatius schwer einzuordnen: Sind die Funktionen, die er dem ἐπίσκοπος zuweist, schon Beschreibung kirchlicher Realität? Oder bezieht sich Ignatius auf ein „Ideal“, das er mit Hilfe seiner Briefe bei den Adressaten erst noch durchzusetzen hofft? Auch die historischen, insbesondere die rein rechtshistorischen Probleme sind beträchtlich: Wie sollen wir es uns erklären, daß ein Bischof der christlichen Kirche von Antiochia zum Tode verurteilt, dann aber nicht sogleich hingerichtet, sondern nach Rom gebracht wird, damit er dort in der Arena im Tierkampf das Martyrium erleide? Wie haben wir es uns konkret vorzustellen, daß der von römischen Soldaten bewachte Ignatius auf dem langen Landweg durch Kleinasien die Gelegenheit erhält, mit Vertretern dortiger christlicher Kirchen enge Kontakte zu pflegen und ihnen Briefe zu schreiben, die die Adressaten sogar erreichen? Die Briefe selber erklären das alles nicht“<sup>33</sup>.

Dies sind, wie Lindemann richtig erkannt hat, berechtigte Fragen und jeder wäre dankbar, wenn sie nicht nur gestellt, sondern auch beantwortet werden könnten. Doch während Lindemann von Hübner exakte und ausführliche Auskunft über die von ihm vorausgesetzte Entstehungssituation der Ignatianen einfordert, begnügt er sich selber mit der kommoden Auskunft, in den Ignatianen lägen „nicht durchschaubare aber reale Verhältnisse“ vor. Lindemann fragt: „Aus welchem Grunde sollte ein unter Pseudonym schreibender Autor eine derart außergewöhnliche Abfassungssituation konstruiert haben? Es liegt jedenfalls näher, anzunehmen, daß die Verhältnisse real sind – wenn auch für uns nicht wirklich durchschaubar“<sup>34</sup>. Er fügt weiter hinzu: „Ein fiktiver ‚Ignatius‘ hätte sehr wahrscheinlich eine für die tatsächlichen Adressaten ‚glaubwürdigere‘ Situation als die jetzt in den Briefen erkennbare konstruiert“<sup>35</sup>. Eine ähnliche

---

<sup>29</sup> Antwort auf die "Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, ZAC 1 (1997) 188.

<sup>30</sup> Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkungen zu den Thesen von Reinhard M. Hübner. ZAC 2 (1998) 10/9.

<sup>31</sup> Lindemann, a.a.O. 188.

<sup>32</sup> Ähnlich Schöllgen, a.a.O. 25: „Auf die Überlegungen Hübners zum Verhältnis von Ignatius und Noët konnte hier nicht eingegangen werden; sollte ihm der Nachweis der literarischen Abhängigkeit des Ignatius von Noët wirklich gelungen sein, wäre allein das ein wichtiges Argument gegen die Echtheit“, 25. – Dies zu überprüfen hätte aber doch wohl die vornehmste Aufgabe eines Patristikers sein müssen, zumal dieser Beobachtung, wie Schöllgen einräumt, eine entscheidende Bedeutung zukommt.

<sup>33</sup> Lindemann, a.a.O. 185.

<sup>34</sup> Lindemann, a.a.O. 193.

<sup>35</sup> Lindemann, a.a.O. 193.



Argumentation findet sich auch bei Schöllgen: „Widersprüche und besonders mangelnde Plausibilität sprechen in der Regel eher gegen die Annahme einer Fälschung, da ein Fälscher, besonders wenn er geschickt und in der Wahl des Szenarios so frei ist wie der von Hübner postulierte Autor, aus Furcht davor, entdeckt zu werden, viel stärker auf die innere Folgerichtigkeit seines Pseudepigraphons zu achten hat“<sup>36</sup>.

Überspitzt könnte man sagen: Je unwahrscheinlicher und widersprüchlicher die Situation ist, die der Verfasser seinen Lesern zumutet, um so mehr Anspruch auf Authentizität seines Textes kann er nach Lindemann und Schöllgen geltend machen. Denn gerade eine „außergewöhnliche Abfassungssituation“ verbürgt Echtheit. Das Prinzip des „Credo quia absurdum“ wird hier auf den Bereich der Exegese übertragen.

Solange die Grundsätze historisch-kritischer Arbeit gelten, sollte es keine Veranlassung geben, sich mit Widersprüchen als Indiz realer, aber undurchschaubarer Verhältnisse abzufinden. Historische Kritik lebt davon, Widersprüche aufzudecken und zu erklären. Solange Lindemann und Schöllgen die von ihnen erkannten Widersprüche nicht ihrerseits plausibel erklären können, haben sie auch kein Recht, in den Ignatianen „reale Verhältnisse“ vorauszusetzen.

Gegen reale Verhältnisse und für den pseudepigraphischen Charakter der Ignatianen spricht abgesehen von den oben erörterten Widersprüchen und Problemen übrigens auch die folgende, in der bisherigen Diskussion noch ganz unberücksichtigt gebliebene Beobachtung:

### *1.2. „Die Kirchen weiter vorwärts“ – die Ignatiusbriefe wurden von Anfang an als Sammlung konzipiert*

Die sieben ignatianischen Briefe scheinen von Anfang als *Sammlung* im Umlauf gewesen zu sein. Bereits der Verfasser von Pol 13:2 spricht nur von τὰς ἐπιστολάς ἰγνατίου im Plural, und von Eusebius werden die Briefe in derselben Reihenfolge aufgeführt, in der sie sich bis heute in der Briefsammlung der Mittleren Rezension befinden<sup>37</sup>.

Offenbar hat aber nicht nur früh eine Sammlung existiert, es besteht darüberhinaus die begründete Vermutung, daß die Briefe bereits von Anfang, und zwar vom Verfasser selber, als solche konzipiert wurden. Auf den inneren Zusammenhang der einzelnen Briefe als Teile eines Ganzen hat zuerst W.C. van Manen hingewiesen; er erkannte, daß mit dem δεύτερον βιβλίδιον, IgnEph 20:1, offenbar der auf den Epheserbrief folgende Brief an die Magnesier gemeint ist<sup>38</sup>. Das Selbstverständnis des Verfassers, der sich als Autor eines literarischen Werkes versteht, nicht aber als Schreiber eines Gelegenheitsbriefes, offenbart

<sup>36</sup> Schöllgen, a.a.O. 21.

<sup>37</sup> Hist Eccl 3.36.

<sup>38</sup> Handleiding voor de oudchristelijke letterkunde, Leiden 1900, 81.

sich in dem von ihm verwendeten Ausdruck βιβλίδιον = „Büchlein“, den er statt des eigentlich zu erwartenden Ausdrucks ἐπιστολή verwendet<sup>39</sup>.

G.A. van den Bergh van Eysinga hat die These seines Lehrers weiter ausgeführt: IgnMag 1:2 soll Nachklang des Epheserbriefs sein, in dem die dreifache Einheit von Fleisch und Geist, Glaube und Liebe, Vater und Sohn ein beständiges Thema darstellt (7:2; 14:1f; 19:1f). Außerdem soll IgnTrall 7:2 („wer ohne Bischof, ohne Presbyterium und Diakon etwas tut, der ist nicht rein in seinem Gewissen“) Licht von IgnMagn 4 her empfangen, wo es von denjenigen, die zwar „den Bischof nennen, aber alles ohne ihn tun“, weiter heißt, daß sie „kein gutes Gewissen zu haben scheinen“<sup>40</sup>.

Für die Annahme, die ignatianischen Briefe seien vom Autor selber nicht als Einzelbriefe, sondern von vornherein als Teile eines Ganzen konzipiert, spricht vor allem eine weitere, von van Manen und van den Bergh van Eysinga noch unberücksichtigte Beobachtung, die wir im Brief des Ignatius an Polykarp machen können. IgnPol 8:1 bittet Ignatius den Bischofskollegen aus Smyrna darum, „wegen der plötzlichen Abreise von Troas nach Neapel“ den „vorderen Kirchen“ ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις zu schreiben „daß ... die einen, wenn möglich, Boten senden, die anderen aber Briefe durch die von dir Abgesandten“ an die Heimatgemeinde in Antiochien schicken sollen. Zur Erklärung des dunklen Ausdrucks „vordere Kirchen“ bedienen sich die meisten Kommentatoren gewundener Erklärungsversuche. Paulsen übersetzt mit „die Kirchen weiter vorwärts“ und beruft sich dafür auf Zahn: „Ign, der von Troas aus nach Smyrna schreibt und von Briefen und Gesandten für Antiochia redet, macht in Gedanken den Weg über Smyrna dorthin und denkt, daß der in Smyrna sitzende Leser ihn mitmacht. Auf diesem Weg liegen von Smyrna aus weiter vorwärts z.B. Ephesus, Tralles und Magnesia“. Auch Fischer erklärt das ἔμπροσθεν „auf Richtung Antiochien, am Weg, den Ignatius zurückgelegt hat“<sup>41</sup>.

Tatsächlich ergibt der Ausdruck ἔμπροσθεν als *topographischer* an dieser Stelle gar keinen Sinn. Da Ignatius aus Philadelphia gekommen bzw. über Philadelphia nach Smyrna gelangt ist, können die drei vermeintlichen Städte für Ignatius nicht „vorwärts“, sondern nur „abseits“, d.h. am Rande seines Weges nach Smyrna gelegen haben. Doch selbst wenn Ignatius so gedacht haben sollte, wie Zahn, Fischer oder Schoedel voraussetzen, hätte er sich gewiß eines anderen Ausdrucks bedient, da er das „vor“ schwerlich auf die Lage der Städte „in Richtung auf Antiochien“ beziehen konnte. Dazu wäre die Entfernung zwischen diesen Städten und Antiochia doch wohl zu groß.

Die Sache verhält sich vermutlich sehr viel einfacher. Der Verfasser gebraucht das Wort in demselben Sinn wie viele andere antike Schriftsteller auch, wenn sie auf

---

<sup>39</sup>βιβλίδιον u.a. bei Plutarch, Cim 12.4.4 Caes 49.8; Caes 65.1f; Brut 13.3; Galenus, Acta Alexandrinorum, Cassius Dio, Historiae Romanae 760.7 ; Herm vis 2 1:3f; 4; Justin 1Apol 29.2 ; 2Apol 2.8.1 ; 14.1.2. Als βιβλίδιον gilt allgemein eine kleine zur Veröffentlichung bestimmte Schrift, siehe Justin, 2Apol 14.1. Καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιούμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τούτῳ τὸ βιβλίδιον.

<sup>40</sup> Inleiding tot de oud-christelijke letterkunde, Amsterdam 1927, 150f.

<sup>41</sup> J. A. Fischer, Die apostolischen Väter, München 1956.

eine vorangehende Stelle innerhalb ihres eigenen Werkes hinweisen wollen. Wie z.B. bei Plato mit einem ἔμπροσθεν oft auf das vorher Erwähnte, Angedeutete, Gesagte hingewiesen wird<sup>42</sup>, so denkt auch der Verfasser des Polykarpbriefes an dieser Stelle einfach nur an die „oben/vorher genannten“, d.h. vor dem Polykarpbrief angeschriebenen Gemeinden in Ephesus, Tralles und Magnesia und Philadelphia<sup>43</sup>. Mit anderen Worten, bei dem Brief an Polykarp hat es sich zu keiner Zeit – wie dies im Falle eines echten Briefes vorausgesetzt werden müßte – um ein Einzelschreiben gehandelt, sondern um den letzten Teil einer größeren Sammlung, auf deren vorangehende Briefe der Autor Bezug nimmt.

Auch hieraus ergibt sich klar, daß wir es bei den „Briefen“ des Ignatius offenbar nicht mit authentischen Gelegenheitsschreiben zu tun haben, sondern mit „Episteln“, also βιβλίδια, wie ja der Autor selber in aller dankenswerten Klarheit sagt, d.h. eine literarische, von vornherein nicht für eine Einzelgemeinde, sondern breite christliche Leserschaft bestimmte Produktion.

## 2 Widersprüche in den Ignatianen – die Notwendigkeit der Literarkritik

Die 7 ignatianischen Briefe galten den meisten Exegeten zumeist als kohärentes Ganzes und wurden daher nur sehr selten unter literarkritischem Gesichtspunkt untersucht. Erstmals unterschied Henri Turmel/Delafosse in den ignatianischen Briefen durchgehend zwei verschiedene literarische Schichten, eine ursprüngliche marcionitische Schicht und eine katholische Überarbeitung. Für Turmel ergab sich die Notwendigkeit literarkritischer Arbeit vor allem vor dem Hintergrund der Frage nach den in den Ignatiusbriefen bekämpften *Gegnern*. Tatsächlich zeigt ein Blick auf die Forschungsgeschichte, daß die bisherige Forschung bei dem Versuch, dieses Problem auf herkömmlichem Wege, d.h. als historisches bzw. dogmatisches, nicht aber als primär literarkritisches zu behandeln, größtenteils Verlegenheitslösungen hervorgebracht hatte. Dem Leser, der nach der Art der von Ignatius bekämpften gegnerischen Gruppen fragt, bietet sich ein ebenso verwirrendes wie widersprüchliches Bild. Drei charakteristische Merkmale der bekämpften gegnerischen Christen lassen sich konstatieren:

a) sie leugnen die Leiblichkeit Christi, sind also *Doketen* (IgnEph 7:2; 18:2; 19:1; 20:2; IgnMag 11:1; 13:1; IgnTrall 8:1; 9:1; 10:1; IgnRöm 7:3; IgnPhld 4:1; IgnSm 1:1; 2:1; 3:1ff; 4:2; 5:2; 7:1; 12:2);

---

<sup>42</sup> Z.B. Leg 9 853e, von den „obigen Anordnungen“ δίκαι δὴ τὰ μετὰ ταῦτα ἀκόλουθοι ταῖς ἔμπροσθεν πράξεσιν ἀπάσαις οὔσαι κατὰ φύσιν γίνονται ἂν τὴν τῆς διακοσμῆσεως τῶν νόμων, das oben Gesagte, Gefragte, Behandelte, τὰ ἔμπροσθεν ἠρωτημένα, Leg 2 662e; von den „zuletzt genannten Gütern“, Leg 631d, ταῦτα δὲ πάντα ἐκείνων ἔμπροσθεν τέτακται φύσει etc.

<sup>43</sup> Nach Zahn, Fischer und Schoedel sollen nur Smyrna, Ephesus und Tralles gemeint sein. Doch warum sollte Ignatius nicht auch an Philadelphia gedacht haben? Weil es offenbar nicht zu ihrer umständlichen topographischen Erklärung paßt. Aber Ignatius schreibt ausdrücklich, daß er wegen des plötzlichen Aufbruchs keine Gelegenheit mehr hat, *allen* Kirchen seine Absicht mitzuteilen, also auch der in Philadelphia, die mit Smyrna, Ephesus und Tralles ebenfalls zu den „vorderen Kirchen“, im Sinne der „zuvor erwähnten Kirchen“ gehört.

b) sie sind „*Judaisierer*“, d.h. Christen, die, obschon selber keine Juden (IgnPhl 6:1), einen Wandel κατὰ ἰουδαϊσμόν propagieren (IgnMag 8:1; 9:1; 10:2f; IgnPhld 6:1f; 8:2).

c) sie leugnen die Bedeutung der *atl. Propheten* für den christlichen Glauben (IgnMag 8:2; 9:2; IgnPhld 5:2; 9:1f; IgnSm 5:1; 7:2) und damit zusammenhängend, das Bekenntnis zu dem einen Gott (εἰς θεός ἐστιν, IgnMag 8:2).

Doch nicht nur im Hinblick auf die Bestimmung der Herkunft der Gegner ergeben sich Probleme, auch die eng damit zusammenhängende Frage nach der *Anzahl* der von Ignatius bekämpften Gruppen bereitet Schwierigkeiten. „One of the fundamental issues that has arisen in scholarly debate is the number of groups of opponents to which Ignatius refers“<sup>44</sup>. Handelt es sich um *eine einzige* Gegnerfront, oder aber setzt sich der Märtyrerbischof (bzw. der Verfasser der Briefe, der diesen als sein Sprachrohr benutzt) mit *unterschiedlichen* Gruppen „häretischer“ Christen auseinander – und wenn ja, mit wievielen? Die Frage ist deswegen zu stellen, weil die Annahme einer *einheitlichen* Gegnerfront angesichts des sehr widersprüchlichen Gegnerprofils mit großen Schwierigkeiten behaftet ist.

Probleme bereitet bereits die Beschreibung der Gegner als Doketen *und* Judaisierer. Wie wir aus der Geschichte der frühen christlich häretischen Bewegungen wissen, war der Doketismus in erster Linie in gnostischen und marcionitischen Gruppierungen verbreitet. Diese Häretiker standen allgemein nicht im Verdacht des „Judaisierens“. Umgekehrt bezog sich der Hauptvorwurf, den die Kirchenväter gegen die „Judaisierer“ erhoben, in der Regel nicht darauf, daß sie die Menschheit Christi doketisch gelehnet hätten, sondern daß sie in ihm einen *bloßen Menschen (nudus homo)* sahen<sup>45</sup>. Ist es denkbar, daß die Gegner des Ignatius gleichzeitig eine judaisierende und doketische Position vertraten – und falls ja, wo gibt es in der Literatur des frühen Christentums Hinweise oder Zeugnisse, anhand derer sich die Existenz einer solchen Gruppierung historisch belegen ließe? Den Befürwortern dieser Annahme, zu denen bereits Lightfoot zählte, ist dieser Nachweis nicht gelungen. Lightfoot prägte in diesem Zusammenhang den Begriff des „Doceto-judaism“<sup>46</sup> und verwies als vermeintliche Parallele auf die Häretiker des Kolosserbriefes. Hinter den „alten Fabeln“ (IgnMag 8:1) soll sich nach seiner Ansicht eine ähnliche gnostische

<sup>44</sup> Paul Foster, *The Epistles of Ignatius of Antioch (Part 1)*, in: *ExpT*, Volume 117, 2006, Nr.12, S. 2-11. 492.

<sup>45</sup> Entsprechend unterscheidet Tertullian, wenn er über 1Joh spricht, deutlich zwischen der marcionitischen und ebionitischen christologischen Häresie: „In seinem Briefe nennt er Antichriste vorzugsweise die, welche leugnen, daß Christus im Fleisch erschienen und nicht glauben, daß er der Sohn Gottes sei. Das erstere vertritt Marcion, das letztere Hebion“ (Praescr Haer 33:1). Nach Iren Haer 3 19.1f „verharren auch die in der Knechtschaft des alten Ungehorsams und sterben, die da sagen, er [Christus] stamme als bloßer Mensch von Joseph ab“ (Rursus autem qui nude tantum hominem eum dicunt ex Ioseph generatum, perseuerantes in seruitute pristinae inobaudientiae, moriuntur... SChr 211 A. Rousseau / L. Doutreleau, 1974) Irenäus hat hier Judenchristen im Auge. Hier handelt es sich um die Sünde der im „alten Sauerteig verharrenden“ Anhänger Ebions, Iren Haer 5 1.3; Iren Haer 3 21.1 etc. Auch nach Hippolyt war Jesus für die ebionitischen Christen „ein Mensch wie ein anderer“, Hipp Ref 7.34. – Deutsche Kirchenväterzitate hier und im Folgenden nach der Übersetzung der BKV.

<sup>46</sup> Lightfoot, a.a.O., 125.

Kosmologie und Angelogie verbergen wie in Kol 2:18. Doch lassen sich keine überzeugenden Gründe dafür beibringen, daß wir es bei den im Kolosserbrief bekämpften Gegnern mit der gleichen Gruppe radikal gnostischer Doketen zu tun haben wie in den Ignatianen. So ist die Existenz eines „Doceto-judaism“ bis heute bloßes Postulat geblieben. Auch der Hinweis auf die Häretiker der Pastoralbriefe, die bisweilen als Parallele herangezogen werden, ist problematisch. Schoedel: “We cannot assume that the situation in the Pastorals and in Ignatius was the same simply because they share a common polemical vocabulary“<sup>47</sup>.

Aber selbst für den unwahrscheinlichen Fall, daß es eine Gruppierung von doketischen Judaisierern gegeben haben sollte, bliebe damit die entscheidende Frage noch unbeantwortet, wie sich nämlich zu einer Gruppierung mit dem aus a) und b) bestehenden Profil das dritte, noch gar nicht erwähnte Charakteristikum c) verhält. Was sollten das für Judaisierer gewesen sein, die es nötig hatten, sich vom Verfasser der Ignatiusbriefe über die Bedeutung der „gotterleuchteten Propheten“ (θειότατοι προφήται, IgnMag 8:2) belehren zu lassen? Doch auch wenn diese von einigen Judenchristen tatsächlich geleugnet worden sein sollte, was zumindest bei den (des in den Ignatianen bekämpften Doketismus allerdings ganz unverdächtigen) Elchasaiten der Fall gewesen sein könnte<sup>48</sup>, so ist die Leugnung des Bekenntnisses zu dem *einen* Gott, auf die IgnMag 8:2 hinzuweisen scheint<sup>49</sup>, bei Judenchristen ganz unvorstellbar.

Damit soll keineswegs bestritten werden, daß es einen jüdischen Zweig der Gnosis gegeben hat. Nag Hammadi hat das unmißverständlich deutlich gemacht. Die Frage ist allerdings, ob einer Gruppierung jüdischer/judenchristlicher Gnostiker Rückfall ins Judentum (οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες) oder Wandel κατὰ ἰουδαϊσμόν vorgeworfen werden konnte. Die uns bekannten Texte jüdischer Gnosis geben zu einer solchen Annahme keinen Anlaß. Sie zeigen eine Gnosis, die dem offiziellen Judentum gegenüber zum Teil extrem kritisch eingestellt war. Zwar wird von alttestamentlichen Texten reichlich exegetischer Gebrauch gemacht, doch geschieht dies durchweg im Sinne sog. „Protestexegese“. Die Annahme, den Vertretern einer solchen Exegese könnte von katholischer Seite der Vorwurf des „Judaisierens“ gemacht worden sein, ist daher unwahrscheinlich<sup>50</sup>.

Anders als Lightfoot unterscheidet Schoedel *zwei Gruppen* von Gegnern. Um zu erklären, warum die beiden Gruppen in den Ignatianen nicht ausdrücklich unterschieden werden, nimmt er an, daß die unterschiedlichen Parteien in der Vorstellung des Ignatius zusammengehörten. „It ist my view that in Mag. 8-10

---

<sup>47</sup> William R. Schoedel, Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch, 1985, 119.

<sup>48</sup> Vgl. Eriph Haer 4.33.1.7 καὶ οὐτε προφήτας δέχονται οἱ τοιοῦτοι οὐτε ἀποστόλους

<sup>49</sup> εἰς θεός ἐστιν

<sup>50</sup> Auch für Tertullian handelt es sich beim Doketismus um eine genuin gnostisch/marcionitische Anschauung: Tertullian Marc 3.8.1: „Nun sollen aber die Häretiker aufhören, ihr Gift vom Juden zu borgen, wie die Natter von der Viper, wie man sprichwörtlich sagt, und jetzt das Gift ihrer eigenen Erfindung von sich spritzen, nämlich die Behauptung, Christus sei ein Phantasma“.

Ignatius is speaking about the observance of Jewish customs (based in what he regards as a mistaken approach to Scripture); that such Judaizing was not characterized by docetic thinking; and that the link between Judaizing and docetism was invented by Ignatius”<sup>51</sup>. Ob eine Lösung der Gegnerfrage zu überzeugen vermag, die die Ursache für die Verwirrung in einem Irrtum des Ignatius sieht, mag dahingestellt bleiben, zumal Schoedel kein einziges plausibles Argument dafür bringen kann, warum die Judaisten, die sich an der „observance of Jewish customs“ orientierten, erst noch von der Bedeutung der alttestamentlichen Propheten überzeugt werden mußten.

Dieses entscheidende Problem wird auch in den neueren Untersuchungen zur Gegnerfrage nirgendwo befriedigend gelöst. Weder in Marshalls Studie über *The Objects of Ignatius*<sup>52</sup>, in der die Gegner ähnlich wie bei Lightfoot als Vertreter einer jüdisch-christlichen Gruppierung (hier allerdings mit einer Verbindung zu Qumran) betrachtet werden, die Jesus als Engel verehrte, noch bei Myllykoski<sup>53</sup>, der wiederum zwei verschiedene Gegnergruppen unterscheidet. Speziell in den Briefen an die Philadelphier und Magnesier soll sich die Polemik gegen jüdische Christen richten, die Jesus als wahren und letzten Hohenpriester in einer langen Reihe von Gesalbten in der Geschichte Israels betrachteten. Dagegen sollen in den Briefen an die Epheser, Trallianer und Smyrnäer – und zwar nur dort – Doketen bekämpft werden, die die Inkarnation, Jungfrauengeburt sowie Leiden und leibliche Auferstehung Jesu leugneten<sup>54</sup>.

Richtig daran ist, daß sich die Briefe an die *Magnesier* und *Philadelphier* in erster Linie auf die Bekämpfung der *Judaisierer* konzentrieren und im Brief an die *Trallianer* und *Smyrnäer* der Schwerpunkt eher auf der Bekämpfung der *doketischen* Gegnerfront liegt, während der Epheserbrief in dieser Hinsicht eher ambivalent bleibt und sich im Römerbrief eine Auseinandersetzung mit einer (doketischen) Gegnerfront lediglich indirekt durch eine antidoketische Bekenntnisformel (IgnRöm 7:3) erschließen läßt. Gleichwohl wäre die Annahme, in jedem Brief werde jeweils nur *eine einzige* gegnerische Gruppierung bekämpft, zu simplifizierend. Die Verhältnisse liegen komplizierter<sup>55</sup>. So passen die im

---

<sup>51</sup> Lightfoot, a.a.O., 118.

<sup>52</sup> J. W. Marshall, *The Objects of Ignatius' Wrath and Jewish Angelic Mediators*, JEH (2005), 17-18.

<sup>53</sup> M. Myllykoski, *Wild Beasts and Rabid Dogs: The Riddle of the Heretics in the Letters of Ignatius*, in Jostein Adna (ed.). *The Formation of the Early Church* (WUNT 183; Tübingen, 2005).

<sup>54</sup> Die Möglichkeit, daß es sich bei den Gegnern im Brief an die Smyrnäer und Trallianer um eine von den in den anderen Briefen genannten „Judaisierern“ verschiedene Gruppe handelt, wird auch von H. Köster, *Einführung in das NT im Rahmen der Religions- und Kulturgeschichte der hell. und röm. Zeit*, Berlin 1980, 725, erwogen: „Vielleicht muß man bei den Gegnern der Briefe an die Smyrnäer und die Trallianer an eine andere Lehre denken“.

<sup>55</sup> Vgl. dazu auch M. Goulder *Ignatius' 'Docetists'*, *Vigiliae Christianae*, Feb99, Vol. 53 Issue 1, 16ff. Goulder entdeckt Spuren antijudaisierender Polemik auch in IgnEph 6:2 (vgl. IgnPhld 6:1, IgnMag 10:1), IgnTrall 4f (vgl. IgnMag 8:1; Henochliteratur); IgnSm 5:1 (vgl. IgnPhd 8:2); Vgl. Goulder 19ff. Sein Schluß: “With Ignatius few things are clear, and for Ephesus, Tralles and Smyrna all we have to go on is inferences. But the suggestions are there in the texts for all three churches; and the argument is cumulative in that the presence of a Jewish Christian pressure-group at Philadelphia, Magnesia and Tralles makes it more likely that the same movement was even more widespread in Asia. The saint had disputed with such a group at Philadelphia, and must have been told about one at Magnesia, both pressing for Jewish praxis in the church. But he was much

Magnesier- und Philadelphierbrief eingestreuten Hinweise auf die Bedeutung der alttestamentlichen Propheten schlecht zu judaisierenden Gegnern (IgnMag 8:2; 9:2; IgnPhld 5:2; 9:1f). Die Briefe an die Trallianer und Smyrnäer enthalten neben der deutlichen antidoketischen Polemik Stellen mit einem Gegnerprofil, das auch auf andere christliche Häretiker passen könnte (IgnTrall 6:1f; 7:1; 9:1f; 11:1f; IgnSm 4:1f; 5:1, 3; 6:2; 7:1f)<sup>56</sup>. Schließlich verraten die in allen Briefen verstreuten zahlreichen bekenntnisartigen Einschübe, in denen die Wirklichkeit von Geburt, Tod und Auferstehung Jesu bekräftigt wird (IgnEph 7:2; 18:2; 19:1; 20:2; IgnMag 11:1; 13:1; IgnTrall 8:1; 9:1; 10:1; IgnRöm 7:3; IgnPhld 4:1<sup>57</sup>; IgnSm 1:1; 2:1; 3:1ff; 4:2; 5:2; 7:1; 12:2), daß die Bekämpfung des Doketismus in *allen* ignatianischen Briefen (den Brief an Polykarp mit seinem Insistieren auf der Einheit von Fleischlichem und Geistlichem – IgnPol 1:2; 2:2; 5:1 – nicht ausgenommen) ein Thema darstellt. Hervorzuheben ist insbesondere IgnMag 11:1f, wo die judaisierenden Gegner (IgnMag 11:1) unmittelbar vor den Doketen (IgnMag 11:2) erwähnt werden. Darum wird man Paul Foster kaum zustimmen können, wenn er behauptet, daß „Ignatius treats these heresies in distinct letters, even if he occasionally uses similar language to lambaste those whom he labels as heretics“<sup>58</sup>. Es ist eben nicht möglich, für jeden Brief ein spezielles judaisierendes oder doketisches Gegnerprofil zu erstellen. Allenfalls im Hinblick auf den Brief an die Smyrnäer oder Trallianer könnte man dies gelten lassen. Doch da der dort bekämpfte Doketismus in den Briefen an die Philadelphier und Magnesier in Verbindung mit den Judaisierern begegnet (Vgl. IgnMag 8:1; 9:1; 10:2f; IgnPhld 6:1f; 8:2 mit IgnMag 1:2; 11:1; 13:1; IgnPhld 1:1; 4:1; 5:1; 11:2), bleibt das Problem bestehen.

So mündet die Gegnerfrage, wie auch von vielen Exegeten eingeräumt wird, am Ende in eine Aporie. Für Paulsen bleibt die Frage, ob „mit zwei (oder drei) verschiedenen Irrlehren zu rechnen wäre“ oder ob „Doketismus‘ und ‚Judaismus‘ zwei Seiten derselben häretischen Erscheinung“ sind, am Ende ungelöst<sup>59</sup>. Es scheint, als seien alle Möglichkeiten, das Gegnerproblem auf herkömmlichem Wege zu lösen, d.h. ohne Anwendung der literarkritischen Methode, erschöpft.

Zu der Problematik der Bestimmung der von Ignatius bekämpften Gegner, gesellen sich weitere inhaltliche und formale Spannungen und Probleme, die es unmöglich machen, ein klares theologisches Profil der Gegner zu erstellen, so daß die Anwendung der literarkritischen Methode auch aus diesem Grunde unumgänglich erscheint: Ungeklärt ist vor allem die Frage des *Dualismus*. Vor allem im Römerbrief vertritt der Verfasser eine extrem dualistische Weltsicht (IgnRöm 1:1; 2:1; 3:3; 6:2; 7:1f). Doch auch in den anderen Briefen mangelt es nicht an Textstellen, die im Sinne eines Leib-Geist Dualismus ausgelegt werden können, dem theologisch der Gegensatz von Gott und Gegengott, ὁ ἄρχων τοῦ

---

more disturbed by their denial of the Lord's passion and other matters, and it is understandable that these absorb his attention in E, T and S”.

<sup>56</sup> Vgl. Goulder, a.a.O. 19ff.

<sup>57</sup> Richtig ist allerdings, daß in IgnPhld das sonst in antidoketischem Zusammenhang vom Verfasser verwendete ἀληθῶς nicht vorkommt; vgl. M. Goulder Ignatius' ‚Docetists‘, 21.

<sup>58</sup> Foster, a.a.O. 494.

<sup>59</sup> Paulsen, a.a.O. 65.

αἰῶνος τούτου, korrespondiert (IgnEph 8:2; 17:1; 19:1; IgnMag 1:2; 5:1f; 6:2; IgnTrall 4:2; IgnPhld 6:2; 7:2; IgnSm 6:1). Die Sarx wird durchweg als etwas Negatives aufgefaßt und gilt dem Pneuma gegenüber als minderwertig (IgnEph 8:2; 16:2; IgnMag 3:2; 6:2; IgnRöm 2:1; 8:3; IgnPhld 7:1f). Demgegenüber gibt es viele andere Stellen, in denen die Sarx eine positive Bewertung hat und offenbar in bewußter „ganzheitlicher“ Absicht des Verfassers immer in Verbindung mit dem Pneuma genannt wird (IgnEph 8:2; 20:2; IgnMag 1:2; 13:1; IgnTrall 1:1; 8:1; 12:1; IgnRöm 1:1; 7:3; 9:3; IgnPhld 4:1; 5:1; 11:2; IgnSm 1:1f; 3:1f; 7:1; 12:2; 13:2; IgnPol 5:1f). Auch die christologischen Aussagen sind teilweise sehr widersprüchlich. Ist der Verfasser Modalist, hat sich Christus nach seiner Ansicht selbst auferweckt (IgnEph 1:1; 15:3; 18:2; IgnTrall 7:1; IgnRöm 1:1; 3:3; IgnSm 2:1; 10:1; IgnPol 3:2; 8:3) oder vertritt er, wie die Kirchenlehrer des 2. Jahrhunderts eine „subordinatianische“ Theologie und Christologie und lehrt er die Auferweckung Christi durch Gott-Vater (IgnEph 1:1; IgnMag 6:1; 7:2; 13:1; IgnTrall 9:2; 12:2; IgnSm 1:1; 7:1; 8:1)?

Für all diese und andere Probleme gibt es nach Delafosse/Turmel nur eine überzeugende Lösung: die *literarkritische*. Sie macht Schluß mit den Halbheiten und historischen Unmöglichkeiten aller bisherigen Lösungsansätze. Hier gibt es nur ein Entweder-Oder. Der Autor kann entweder nur christliche Judaisierer *oder* gnostische Doketen bekämpft haben, er kann entweder nur dualistisch *oder* kirchlich katholisch gedacht haben, er kann entweder nur Modalist gewesen sein *oder* subordinatianische Vorstellungen vertreten haben usw. Beides zugleich ist undenkbar. Folglich kann es bei der Analyse der Briefe zuerst und vor allem nur darum gehen, die ursprüngliche Schicht der Briefe zu erkennen und davon die späteren Zusätze zu unterscheiden. Dazu ist es zunächst nötig, das Augenmerk auf formale Kriterien zu richten und auf syntaktische Brüche oder auffällige Satzkonstruktionen zu achten, an denen sich die Hand des Interpolators verrät. Ein typisches Beispiel dafür ist IgnMag 1:2. Der Verfasser wünscht der Gemeinde in Magnesia darin die „Einheit des Fleisches und des Geistes Jesu Christi, unseres ewigen Lebens, des Geistes und der Liebe, über die nichts geht:

ἐν αἷς ἔνωσιν εὐχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν, πίστεώς τε καὶ ἀγάπης, ἧς οὐδὲν προκέκριται ...

Hier werden zwei verschiedene Themen miteinander verknüpft, a) *Einheit von Glaube und Liebe* (wie IgnEph 14:1) sowie b) die nachdrückliche Hervorhebung der *Fleischwerdung Christi*. Nicht nur ist diese Verbindung formal sehr hart, sie ergibt überdies auch wenig Sinn. Der Wunsch des Verfassers, die Gemeinde möge die Einheit von Glauben und (Nächstenliebe) bewahren, ist wohl nachvollziehbar, wie aber kann er ihr die Einheit des „Fleisches und des Geistes Jesu Christi“ wünschen? Gemeint ist natürlich der *Glaube* an die Einheit von Fleisch und Geist Christi, besser an die wahrhaftige Fleischwerdung Christi. Warum aber benutzt der Autor zum Ausdruck dieses Anliegens eine solche, kaum verständliche, „kakophone Anhäufung von Wörtern“<sup>60</sup>? Es ist klar, daß wir es dabei mit einem Einschub zu tun haben, und zwar mit dem eines antidoketischen Redaktors. Der ursprüngliche Autor behandelte hier eines seiner zentralen Themen, die Einheit von Glauben und Liebe. In diesen Kontext fügte dann der Redaktor seine antidoketische Formel – mit dem Ergebnis, daß der derart überfrachtete Satz kaum

<sup>60</sup> Delafosse, a.a.O. 68.



noch verständlich ist. Erst wenn erkannt wird, daß es sich bei dem (oben kursiv wiedergegebenen) Abschnitt um einen späteren Zusatz handelt, wird der ursprüngliche Zusammenhang klar.

Aus dieser und anderer Beobachtungen folgt für Delafosse/Turmel die Unterscheidung zwischen antidoketischem Redaktor und ursprünglichem Verfasser. Den marcionitischen Charakter der Briefe in ihrer ursprünglichen Form erschließt Turmel einerseits *ex negativo*: Wenn der katholische Redaktor eine antidoketische Überarbeitung der Briefe für notwendig hielt, muß er dies aus gegebenem Anlaß getan haben, da der Hinweis auf die wahre Menschheit Christi darin vermutlich entweder nicht enthalten war oder vom Verfasser bestritten wurde. Der entscheidende Beweis aber für die marcionitische Herkunft der Briefe liefern für Delafosse/Turmel jedoch jene zu ihrem ursprünglichen Bestandteil gehörenden Passagen, in denen *judaisierende Gegner* bekämpft werden. Für Delafosse/Turmel sind die Nichtjuden, die gleichwohl ein judaisiertes Christentum predigen (IgnPhld 6:1) Anhänger des katholischen Christentums. Dies ergibt sich ihm vor allem aus IgnMag 8:1, wo der Verfasser von den „falschen Lehren und alten Sagen, die nichts nützen“, spricht. Da diese in der antikatholischen, marcionitischen Polemik des 2. Jahrhunderts eine wichtige Rolle spielten und insbesondere die Hoffnung auf ein irdisches Messiasreich von den Marcioniten als „Märchen“ abgetan wurde, ergibt sich daraus ganz klar der Standpunkt des ursprünglichen Verfassers der Briefe: er selber ist ein Marcionit, der die katholische Lehre bekämpft.

Hat man dies erst einmal erkannt, ergibt sich daraus alles Weitere von selbst. Nun wird einerseits klar, warum die Briefe Passagen enthalten, die auf den Einfluß Marcions hindeuten (z.B. IgnEph 19, der Dualismus des Römerbriefs), warum andererseits die Redaktion sowohl gegen den Doketismus wie gegen die Geringschätzung der Propheten gerichtet sein kann. Beides gehörte ja in der gegen Marcion gerichteten katholischen Polemik des 2. Jahrhunderts zusammen, da Marcion nicht nur die Fleischwerdung Christi, sondern auch die Bedeutung der atl. Propheten bestritt, die er als Repäsentanten des jüdischen Demiurgen und Gesetzsgottes betrachtete. Natürlich ist auch das nachdrücklich betonte Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott (εἷς θεός ἐστίν, IgnMag 8:2) gegen die marcionitische 2-Götterlehre gerichtet.

Schließlich entwickelt Turmel auf der so gewonnenen Grundlage Leitlinien, die bei der Entdeckung weiterer Interpolationen dienlich sein sollen. Wenn es sich bei dem Verfasser der Briefe um einen Marcioniten handelt, können auch all jene Textpassagen, in denen ein deutlich antimarcionitischer Standpunkt eingenommen wird und die z.T. auch aufgrund ihrer sprachlich/stilistischen Probleme als Fremdkörper erwiesen werden können, nur auf das Konto der Redaktion gehen. Antimarcionitisch aber sind:

1) die Hochschätzung der *12 Apostel* und des *Petrus*, die für einen Marcioniten, der seine Lehre allein auf Paulus (*solus Paulus*)<sup>61</sup> gründete (vgl. IgnEph 12:2; IgnRöm 4:3), unmöglich war (IgnEph 11:2; IgnMag 6:1; 7:1; 13:1f; IgnTrall 1:1; 2:2; 3:1; 7:1; 12:2; IgnRöm 4:3; IgnPhld 5:1; 8:2; IgnSm 8:1) ebenso wie der Ausdruck „katholische Kirche“ für die eigenen Gemeinden (IgnSm 8:2);

---

<sup>61</sup> Iren Haer 3.13.1 Eos autem qui dicunt *solum Paulum* ueritatem cognouisse, cui per reuelationem manifestatum est mysterium. SChr 211 (A. Rousseau / L. Doutreleau, 1974)

- 2) alle *antidoketischen* Stellen (IgnEph 1:1; 7:2; 8:2; 10:3; 18:2; 19:1; 20:2; IgnMag 1:2; 11:1; 13:1; IgnTrall 1:1; 8:1; 9:1f; 10:1; 12:1; IgnRöm 7:3; IgnPhld 1:1; 4:1; 5:1; 11:2; IgnSm 1:1f; 2:1; 3:1ff; 4:2; 5:2; 6:1; 7:1; 12:2);
- 3) alle Stellen, in denen das *Leiden* nachdrücklich hervorgehoben wird (IgnEph 20:1; IgnMag 5:2; IgnTrall 1:1; 4:2; 11:2; IgnSm 1:2; 5:3; 7:1, doch ist Delafosse/Turmel bei der Auswahl dieser Passagen nicht immer ganz konsequent, s. IgnPhld 3:3 IgnSm 5:3; 7:2);
- 4) das Bekenntnis zum *einen* Schöpfergott (IgnEph 15:1; IgnMag 8:2);
- 5) *alttestamentliche Zitate* und Anspielungen (IgnEph 5:3; 15:1; IgnMag 12:1; IgnTrall 8:2);
- 6) die Hervorhebung der *atl. Propheten* (IgnMag 8:2; 9:2; IgnPhld 5:2; 9:1f; IgnSm 5:1; 7:2);
- 7) *antimodalistische Passagen* (IgnEph 1:1; IgnMag 6:1; 7:2; 13:1; IgnTrall 9:2; 12:2; IgnSm 8:1);
- 8) die antimarcionitische Interpretation des *Descensus ad inferos* (IgnMag 9:2; IgnPhld 5:2);
- 9) *anti-asketische Passagen* (IgnPol 5:2).

Alles in allem werden von Delafosse/Turmel am Ende mehr als 100 Interpolationen als Werk eines katholischen Redaktors in den ignatianischen Briefen entdeckt<sup>62</sup>. Hierin sind nun auch jene enthalten, die nach Delafosse/Turmel bei der Übertragung der ursprünglich in den Briefen vorausgesetzten Situation durch die katholische Überarbeitung erforderlich wurden (IgnEph 3:1; 11:2; 21:1f; IgnMag 1:2; 12:1; 14:1; 15:1; IgnTrall 1:1; 3:3; 5:2; 12:1f; 13:1; IgnRöm 9:3; 10:1; IgnPhld 5:1; 7:2; 10:1f; 11:2; IgnSm 4:2; 11:1ff; 12:1; IgnPol 2:3; 7:1f; 8:1f). Dazu Folgendes:

Nach Irenäus soll „einer von den Unsrigen“ (*quemadmodum quidam dixit de nostris*) zum Tod *ad bestias* verurteilt worden sein (Iren Haer 5.28.4). Irenäus nennt in diesem Zusammenhang keinen Namen, sondern zitiert eine Stelle aus dem Römerbrief, die er als ein Zitat jenes Verurteilten ausgibt (IgnRöm 4:1). Daß Irenäus Ignatius nicht namentlich kennt bzw. nennt, ist verdächtig genug, zumal er als Polykarpschüler (Iren Haer 3.3.4) nichts an Informationen über den Märtyrer beizutragen hat, obwohl dieser doch, wie der Briefwechsel zwischen Ignatius und Polykarp belegt, ein enger Vertrauter des kleinasiatischen Kirchenfürsten gewesen sein müßte (!). Auffallend aber ist vor allem die Formulierung *quidam de nostris*. Die Formulierung könnte den Eindruck erwecken, als würde sich Irenäus von Meinungen abgrenzen, nach welcher der Verurteilte gerade nicht zu „den Unseren“, d.h. zu den Katholiken, sondern zu einer anderen christlichen Gruppierung gehörte. Es wäre zweifellos unverdächtiger gewesen, wenn Irenäus stattdessen einfach nur den Namen des Ignatius genannt oder ganz allgemein von einem christlichen Märtyrer als Urheber des Zitats gesprochen hätte. So kann man

<sup>62</sup> IgnEph 1:1f; 3:1; 5:3; 7:2; 8:2; 9:1; 10:3; 11:2; 12:1f; 15:1; 18:2; 19:1; 20:1f; 21:1f; IgnMag 1:1f; 5:2; 6:1; 7:1f; 8:2; 9:1f; 11:1; 12:1; 13:1f; 14:1; 15:1; IgnTrall 1:1; 2:2; 3:1, 3; 4:2; 5:2; 7:1; 8:1f; 9:1f; 10:1; 11:2; 12:1f; 13:1; IgnRöm 1:1; 3:3; 4:1, 3; 7:3; 9:3; 10:1; IgnPhld 1:1; 4:1; 5:1f; 7:2; 8:1f; 9:1f; 10:1f; 11:2; IgnSm 1:1f; 2:1; 3:1ff; 4:2; 5:1ff; 6:1; 7:1f; 8:1f; 10:2; 11:1ff; 12:1f; IgnPol 1:1; 2:3; 5:2; 7:1f; 8:1f; Polyk 1:1f; 13:1f.

sich nur schwer des Verdachts erwehren, daß der zum Tode verurteilte Märtyrer von Irenäus an dieser Stelle erst nachträglich und in bewußter Abwehr gegenteiliger Auffassungen zu „einem der Unseren“ gemacht wurde<sup>63</sup>.

Vor dem Hintergrund des oben Gesagten wäre dies eine plausible Erklärung. Wenn der Verfasser tatsächlich ein Marcionit war und die ignatianischen Briefe erst durch entsprechende Überarbeitung aus marcionitischen Kreisen in die katholischen Gemeinden gelangten, bestand in der Tat Grund genug, auf dem „de nostris“ zu insistieren.

Wie aber konnte es überhaupt zu einer Inbesitznahme der ursprünglich von einem Marcioniten an marcionitische Gemeinden gerichteten Schreiben kommen? Die Antwort, die Delafosse/Turmel darauf gibt, trägt bei aller Problematik, auf die wir noch eingehen werden, den Charakter eines echten Geniestreichs.

Der Schlüssel zum Verständnis ist nach Delafosse/Turmel der Doppelname, mit dem sich der Verfasser zu Beginn jedes Briefes als *Ignatius/Theophoros* vorstellt. An die Schwierigkeiten der Exegeten bei der Erklärung dieses Namens anknüpfend, versucht Delafosse/Turmel zu zeigen, daß es sich dabei um die Namen von *zwei verschiedenen Christen* handelt, die erst redaktionell zu *einem* verschmolzen wurden. *Theophoros* ist der Name eines antiochenischen Bischofs und Märtyrers, er ist Marcionit und Autor der Briefe. Der Römerbrief wurde unmittelbar vor seinem Martyrium *ad bestias* in Rom verfaßt. Die übrigen Briefe stehen damit in keinem unmittelbaren Zusammenhang, entstanden früher und ganz unabhängig davon. Sie setzen ein längeres Verhältnis zwischen Theophoros und den kleinasiatischen Gemeinden voraus. Vermutlich wurden die in den Briefen erwähnten Bischöfe und Diakone sogar von diesem selbst eingesetzt. Der eigentliche Gegenstand dieser Briefe, von denen einer an einen unbekanntem marcionitischen Bischof gerichtet ist, ist die Bekämpfung der (katholischen) Irrlehre und die Stärkung des Bischofsamtes – ein Thema, das im Römerbrief mit keinem Wort erwähnt wird. All jene Stellen, die auf das Martyrium Bezug nehmen und von den „Ketten“ des Märtyrers und seiner Reise nach Rom sprechen, sind Interpolationen. Mit deren Hilfe versuchte der katholische Redaktor die verschiedenen im Umlauf befindlichen Briefe des Bischofs Theophoros an die kleinasiatischen Gemeinden mit dem Römerbrief zu einem zusammengehörigen Korpus zu vereinigen und es so erscheinen zu lassen, als seien *alle* Briefe auf der letzten Reise des Märtyrers nach Rom entstanden.

Anliegen des Redaktors war es, die ursprünglich marcionitischen Schreiben auf diese Weise katholisch rezipierbar zu machen. Um diese Aufgabe erfolgreich zu lösen, bediente er sich außerdem der Gestalt des katholischen Märtyrers *Ignatius aus Philippi*. Dessen Name begegnet erstmals im Brief des Bischofs Polykarp an die Gemeinde in Philippi. Im 9. Kapitel des Schreibens spricht Polykarp von einigen Märtyrern aus der Gemeinde, den „seligen Ignatius, Zosimus und Rufus“, als Beispielen und Vorbildern der Geduld. Indem der Redaktor nun den antiochenischen Bischof Theophoros mit dem Märtyrer Ignatius aus dem Brief des Polykarp identifizierte, gelang es ihm die Briefe des Theophoros zu

---

<sup>63</sup> Ebenso konnte auch Seneca von den Kirchenvätern zu einem der unseren, *Seneca noster*, gemacht werden, Tert de anim 10 (sicut et Seneca saepe noster); vgl. Hieronymus adv Jovinianum I 49; De viris illustribus 12.

katholischen Schreiben zu machen. Die Katholisierung des Theophoros erfolgte durch dessen Identifizierung mit Ignatius.

Nun war es nur noch erforderlich, eine geographische Verbindung des Theophoros mit der Gemeinde in Philippi herzustellen und eine Reiseroute zu entwickeln, die den Märtyrerbischof Ignatius Theophoros von Antiochien auf seinem Weg von *Antiochia*, seiner Heimat, über die *kleinasiatischen Städte*, an deren Gemeinden er seine Briefe schrieb, und *Philippi*, in dem einst der Märtyrer Ignatius gelebt hatte, nach *Rom* zum Tierkampf in der Arena brachte.

Delafosse/Turmel gelingt es, gleich mehrere Probleme auf einmal lösen.

1) Erklärt wird, wie die umständliche Landreise des Märtyrers von Antiochien nach Rom zustandekam. Hier war von den Exegeten ein großes Problem gesehen worden. Der kürzeste und natürlichste Weg von Antiochia nach Rom wäre der über das Meer gewesen. Die lange Landreise ist nur schwer erklärbar, zumal sie noch nicht einmal an der Küste entlang führte, wie der Aufenthalt in Philadelphia zeigt. – Wenn aber der Redaktor die Biographie des antiochenischen Märtyrers Theophoros mit der des Märtyrers Ignatius aus Philippi identifizierte, ist klar, warum er für seinen Helden den umständlicheren Weg wählte und der Märtyrer *nur über die Station Philippi* nach Rom gelangen durfte.

2) Auch die weitere naheliegende Frage, warum die Reise den Märtyrer nicht wenigstens von *Troas* über das Meer nach Rom führte, findet damit ihre Erklärung.

3) Erklärt wird auch, warum der ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος, also wegen des gemeinsamen Christennamens verurteilte, in Ketten gefesselte und unter der Aufsicht römischer Soldaten stehende Märtyrerbischof auf seiner Reise überhaupt Delegationen anderer kleinasiatischer Gemeinden empfangen konnte: In den ursprünglichen Briefen (mit Ausnahme des Römerbriefs) wurde eine ganz andere Situation vorausgesetzt!

4) Erklärt wird weiterhin, warum es bei dem Aufenthalt in Philadelphia zur Einberufung einer regelrechten „Gemeindeversammlung“ kam (IgnPhd 7:1f) und warum Ignatius Briefe an die kleinasiatischen Gemeinden schreiben konnte, die eine Stärkung eben jener Organisation zum Zweck hatten, die doch offensichtlich mit seiner Gefangennahme bekämpft werden sollte.

5) Erklärt wird schließlich, warum die Briefe des Ignatius mit ihren praktischen Ratschlägen und Warnungen vor der Gefahr falscher Lehren in ihrer „didaktischen Tonlage“ einen längeren Kontakt mit den angeschriebenen Gemeinden voraussetzen.

Die entscheidende *Schnittstelle*, mit deren Hilfe Theophoros mit Ignatius verbunden wurde, ist das Schreiben des kleinasiatischen Bischofs *Polykarp* von Smyrna an die Gemeinde in Philippi bzw. dieser selbst. Ein besserer Bürge als Polykarp konnte zur Legitimierung des ignatianischen Briefcorpus als Werk eines katholischen Christen schwerlich gefunden werden. Damit die rechthabende Herkunft der ignatianischen Briefe über jeden Zweifel feststehen sollte, tat der Redaktor schließlich ein Letztes: er fügte a) in den Polykarpbrief 13:2 einen Hinweis auf die Briefe des Ignatius ein, worin der kleinasiatische Bischof der Gemeinde in Philippi die Briefe eindringlich als nützliche Lektüre für den Glauben anempfahl und sich nach dem weiteren Ergehen des Märtyrers erkundigte. Bei der Einfügung dieses Abschnitts übersah der Redaktor allerdings,

daß er damit in Widerspruch zu Polyk 9:1; geriet, wo der ursprüngliche Verfasser vom „seligen Ignatius, Zosimus und Rufus“ sprach, die an den ihnen gebührenden Plätze beim Herrn angelangt seien, was ganz klar den Tod dieser Männer voraussetzt. Er wandelte weiterhin b) ein Schreiben, das ursprünglich von Theophoros aus Antiochia an einen marcionitischen Bischof gesandt worden war, in ein Schreiben an Polykarp von Smyrna um und stellte auf diese Weise eine Korrespondenz der beiden Kirchenmänner her, die sich tatsächlich kaum jemals die Hand gereicht hätten.

### 3 Die Ignatianen als marcionitische Pseudepigrapha

Soweit Delafosse/Turmel. Seine Konzeption scheint den gordischen Knoten der mit den Ignatianen verbundenen Probleme mit einem einzigen Gewaltstreich zu durchschlagen. Es ist allerdings gerade diese Gewaltsamkeit der Lösung, die zur Kritik herausfordert. Zu den „Kröten“, die es – zumal für konservativere Exegeten – zu schlucken gilt, gehören vor allem die These, daß es sich bei dem Verfasser der Ignatianen um einen *marcionitischen Christen* gehandelt haben soll.

Turmel's These ist allerdings keineswegs so überraschend, wie sie zunächst erscheinen mag. Mit dem Gedanken, daß eine ursprünglich häretische Schrift nach einschlägiger dogmatischer Überarbeitung dem orthodoxen Schrifttum einverleibt wurde, steht der französische Exeget in der Tradition der radikalen Kritik<sup>64</sup>. Dort war – zumal von holländischen Kritikern wie A.D. Loman, Pierson und Naber – im Hinblick auf die paulinische Literatur schon früher die Vermutung geäußert worden, daß es sich dabei um katholisierete pseudepigraphische Schriften, um pseudepigraphische Texte, „hervorgegangen aus der Schule Cerdos oder Marcions“ („ortas esse in Cerdonis vel Marcionitarum scholis“<sup>65</sup>) handeln könne. W.C. van Manen, G.A. van den Bergh van Eysinga und andere waren gefolgt und hatten diese These in unterschiedlicher Form vertreten<sup>66</sup>. Die Annahme, es habe sich beim Verfasser der Ignatianen um einen marcionitischen Christen gehandelt, war also, insofern sie das Modell des radikalen Paulusverständnisses auf die Ignatianen übertrug, nicht ganz so neu, wie sie zunächst erscheinen mag.

Und doch war sie von allen Thesen, die Turmel in seinem Buch vertrat, in den Augen der meisten Theologen gewiß die extravaganteste – und wurde wohl auch aus diesem Grunde kaum eines Wortes der Widerlegung für wert gehalten. Hier war man bisher mehr oder weniger selbstverständlich davon ausgegangen, daß es sich beim Verfasser der Ignatiusbriefe um einen Vertreter der katholischen Großkirche handelt. Dies sollte nicht nur dessen rühriges Eintreten für das

<sup>64</sup> Dort verorten ihn auch P.-L Couchoud/R. Stahl, *Premiers écrits du Christianisme*, Paris 1930.

<sup>65</sup> A. Pierson, S.A. Naber, *Nuculae*, in: *Mnemosyne*, 1888, 365; ähnlich J.A. Bruins, in: *Theologisch Tijdschrift* 23, 1889, 60ff: „... im marcionitischen Kreise entstanden und auf Pauli Rechnung gesetzt“ – vgl. . H. Detering, *Die Paulusbriefe in der holländischen Radikalkritik*, 1992.

<sup>66</sup> Vgl. G. A. van den Bergh van Eysinga, *Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments*, 1912, 73ff.

(monepiskopale bzw. monarchische<sup>67</sup>) Bischofsamt belegen (das mit gleicher Selbstverständlichkeit als urkatholische Einrichtung angesehen wurde)<sup>68</sup>. Auch der Kampf gegen die (doketischen bzw. judaisierenden) Irrlehrer schien deutlich zu beweisen, daß wir es beim Verfasser mit einem Vertreter der καθολική ἐκκλησία – auch dieser Begriff wird erstmals von Ignatius bezeugt (IgnSm 8:2) – zu tun haben. Hinzu kam, daß der Gedanke, die Ignatiusbriefe könnten, wenigstens zu einem Teil, ihren Ursprung in häretischen bzw. marcionitischen Kreisen gehabt haben, für viele Exegeten offenbar nur schwer oder gar nicht nachvollziehbar war. Auch wenn die ignatianischen Briefe nicht zur kanonischen Literatur gehören, rührte doch die Annahme einer „häretischen“ Herkunft dieser Texte mehr noch als die, sie könnten pseudepigraphischen Ursprungs sein, an gewisse theologische Grundeinstellungen, die als tabu galten und gelten.

Gleichwohl läßt sich nicht bestreiten, daß Delafosse/Turmel in seinem Ignatius-Buch durchaus konsequent verfuhr. Hat man erst einmal erkannt, daß die Probleme der ignatianischen Briefe nur mit Hilfe der Literarkritik befriedigend gelöst werden können, dann wird auch deutlich, daß sich die Mehrzahl der als Interpolationen erkannten Stellen gegen die Theologie des ursprünglichen Verfassers richtet.

Für die von Delafosse/Turmel behauptete *marcionitische Verfasserschaft* der Ignatianen gibt es im übrigen wesentlich mehr Indizien als diejenigen, die er selber aufzählt. Im folgenden der Versuch einer vollständigeren Übersicht. Die bereits von Delafosse/Turmel vorgebrachten Gesichtspunkte werden dabei z.T. noch einmal mit berücksichtigt und in größerem Zusammenhang betrachtet.

### 3.1 *Evangelium und Altes Testament*

In den Ignatiusbriefen wird der Begriff Evangelium 8 mal verwendet<sup>69</sup>. Unabhängig von der Frage, ob von den 6 Versen, die den Begriff εὐαγγέλιον enthalten, tatsächlich nur 2 (IgnSm 5:1; 7:2) auf den ursprünglichen Verfasser zurückgehen, wie Turmel meinte, kann festgestellt werden, daß der Begriff an allen Stellen durchweg in ähnlichem Sinn verwendet wird. Das εὐαγγέλιον begegnet an allen Stellen immer nur jeweils im Singular, sein Inhalt ist das Kerygma von Ankunft (IgnPhd 9:2), Leiden und Auferstehung des Herrn (IgnSm 7:2), und es liegt offenbar in schriftlicher Form vor (IgnPhd 8:2).

Auch Marcion kannte nur *ein einziges* schriftliches Evangelium. Auf ihn weist aber vor allem die Beweisführung, mit welcher der Verfasser der Ignatianen sein Evangelium zu legitimieren und von allen judaisierenden Tendenzen abzugrenzen

<sup>67</sup> Den Unterschied von monepiskopalem und monarchischem Bischofsamt lasse ich hier unberücksichtigt, vgl. Schöllgen, a.a.O. 24f.

<sup>68</sup> Vgl. Ulrich Wickert, Christus kommt zur Welt. Zur Wechselbeziehung von Christologie, Kosmologie und Eschatologie in der Alten Kirche, in: Ritter, A.M. (ed.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistgeschichtlichen Beziehung zwischen Antike und Christentum*, Göttingen 1979, 472 : „Daß Ignatius vielmehr ein genuiner Sprecher der Großkirche ist, dies beweist allein schon der Umstand, daß er für uns der erste Zeuge des monarchischen Bischofsamtes ist“.

<sup>69</sup> IgnPhd 5:1.2 (2x); 8:2; 9:2 (2x); IgnSm 5:1; 7:2.

versucht. Dies zeigt insbesondere die vielbesprochene Stelle in dem Brief an die Philadelphier 8:2. Ignatius führt hier einen Disput mit Christen, die nach einer Bestätigung des Evangeliums in den „Urkunden“ verlangen: Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεῦω· (nach Paulsen: “Wenn ich es nicht (auch) in den Urkunden finde, glaube ich es nicht, wenn ich es im Evangelium finde“)<sup>70</sup>.

Bei den τοῖς ἀρχαίοις kann es sich nach Meinung der meisten Kommentatoren dem Sinn nach nur um alttestamentliche Schriften bzw. Prophetenbücher handeln (nicht aber um jüdisch-agnostische Evangelienliteratur, wie Klevinghaus im Anschluß an Schlier meinte<sup>71</sup>). Offenbar wurde von gegnerischer, d.h. judaisierender Seite ein Schriftbeweis aus dem Alten Testament gefordert, anhand dessen die Legitimität des ignatianischen Evangeliums bestätigt werden sollte. Hier offenbart sich der theologische Gegensatz: Statt den geforderten Schriftbeweis zu liefern, antwortet Ignatius – (wohl) in der Sprache seiner Gegner – zunächst mit einem apodiktischen γέγραπται. Auf den Einwand πρόκειται folgt die überraschende Wendung: Ἐμοὶ δὲ ἀρχαία ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχαία ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι’ αὐτοῦ ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι. Nach Ignatius bezeugt das Evangelium sich selbst, es bedarf keiner Legitimation durch das AT: „In jedem Fall beharrt Ign gegenüber seinen Widersachern auf der christologischen Bestimmung des Evangeliums, die der Schriftgemäßheit voraufgeht. Die τινες messen also ‚das Evangelium‘ an den ἀρχαία während Ign von den christologischen Heilsdaten ... ausgeht und sie deshalb folgerichtig als ἀρχαία bezeichnen kann“<sup>72</sup>.

Nirgendwo ist es so deutlich wie hier, daß der Autor des Briefes einen marcionitischen Standpunkt vertritt. Für Marcion und seine Schüler sind das Judentum und mit ihm die alttestamentlichen Schriften als Offenbarungsschriften des Demiurgen und Gesetzesgottes endgültig passé; daher ist auch jeder Schriftbeweis überflüssig, weil es sich bei den atl. Schriften (den „Urkunden“) um die Schriften des Demiurgen und seiner Sprachrohre handelt, in denen keine Prophetie auf Christus enthalten ist. Wäre der Verfasser des Briefes tatsächlich Vertreter der καθολικὴ ἐκκλησία (IgnSm 8:2), wie er es zu sein vorgibt, so hätte er dem Wunsch seiner Gegner, die Legitimität seines Evangeliums durch alttestamentliche Schriftstellen zu untermauern, gewiß gern entsprochen und ganz in ihrem Sinne mit einem γέγραπται (wie wir es bekanntlich an vielen Stellen unserer Evangelien, zumal im matthäischen, finden) geantwortet und ein atl. Zitat folgen lassen<sup>73</sup>. Offenbar liegen die Verhältnisse aber genau andersherum, denn

<sup>70</sup> Paulsen, a.a.O., z.St. 86.

<sup>71</sup> Johannes Klevinghaus, *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung*, 1947, 100; Hans Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, BZNW 8, Gießen 1929, 109, Anm. 2; vgl. Paulsen, a.a.O. 86.

<sup>72</sup> Paulsen, a.a. O. z. St. 86.

<sup>73</sup> Vgl. Mt 2:5; 4:4, 6f, 10; 11:10; 21:13; 26:24, 31; Mk 1:2; 7:6; 9:12f; 11:17; 14:21, 27; Lk 2:23; 3:4; 4:4, 8, 10; 7:27; 10:26; 19:46; 24:46 usw.

nicht Ignatius, sondern seine „judaisierenden“ Gegner verteten an dieser Stelle den katholischen bzw. einen diesem nahestehenden Standpunkt.

Der radikale marcionitische Standpunkt des Verfassers wird allerdings vom späteren Redaktor des Briefes gleich wieder neutralisiert, indem er ihn wenig später von den „geliebten Propheten“ sprechen läßt (IgnPhld 9:2), deren Verkündigung bereits auf Jesus hinging. Die Erklärungsversuche der Kommentatoren sind letztlich Verlegenheitsauskünfte und können nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Position mit derjenigen des ursprünglichen Briefautors inkompatibel ist. Wenn es die tatsächliche Meinung des Ignatius sein sollte, daß bereits die „geliebten Propheten“ auf Christus hin verkündigt haben, ist nicht einzusehen, warum er jenen die Antwort verweigerte, die von ihm dafür Bestätigung in ἐν τοῖς ἀρχαίοις erbaten.

Zum „Antijudaismus“ s.u.

### 3.2 Dualismus

Loofs hat gemeint, daß der Dualismus bei Ignatius in Wahrheit nur „Schein“ sei<sup>74</sup>. Sein Urteil ist dem ambivalenten Eindruck einiger Passagen in den ignatianischen Briefen geschuldet, in denen die Aussage eines folgenden Satzes die des vorangegangenen oft gleich wieder aufhebt. Hatte z.B. der Verfasser des Epheserbriefes eben noch festgestellt, daß Sarkiker nicht in der Lage seien, τὰ πνευματικὰ zu tun, so wie umgekehrt die Pneumatiker nicht τὰ σαρκικὰ tun könnten, heißt es unmittelbar darauf, auch das, was κατὰ σάρκα getan werde, sei πνευματικὰ. Das ist keineswegs ein Scheinwiderspruch, der auf einen Scheindualismus hinweist, sondern schlicht ein logisches Paradox, das seine Ursachen, wie Delafosse/Turmel richtig erkannte, darin hat, daß der ursprüngliche Text von einem Redaktor in katholischem Sinne überarbeitet und die dualistische Tendenz der vorliegende Passage durch den Zusatz nicht-dualistisch umgebogen wurde<sup>75</sup>.

Das Fundament des *Corpus Ignatianum* ist – nach Abzug der deutlich als spätere dogmatische Korrekturen abgrenzbaren Stellen – in der Tat von einem extremen Dualismus geprägt.

a) Während das Bemühen um einen Ausgleich von Sarx und Pneuma die Intention des Interpolators beherrscht<sup>76</sup> und sein größter Wunsch darin besteht, daß „Einheit herrschen möge dem Fleische und dem Geiste nach“ (IgnMag 13:2)<sup>77</sup>, wird der

<sup>74</sup> F. Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 5. Aufl., 1. Teil, Halle 1950, 75. – Nach Koester, a.a.O. 59f denkt Ignatius nicht dualistisch, sondern im Sinne eines „soteriologischen ‚Monismus‘“.

<sup>75</sup> Nach A. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum (BHT 58), Tübingen 1979, 202, soll Ignatius den Gedanken aus Röm 8:5 übernommen, aber ihm die Spitze abgebrochen haben. Tatsache ist jedoch, daß die zweite Aussage der ersten schlicht widerspricht.

<sup>76</sup> IgnEph 8:2; IgnMag 1:2; 13:1; IgnTrall 1:1; 12:1; IgnRöm 1:1<sup>76</sup>; IgnPhld 11:2; IgnSm 1:1; 3:2; 12:2; IgnPol 5:1 - IgnEph 7:2; 8:2; 10:3; IgnMag 13:2; IgnSm 3:3; 12:2; 13:2; IgnPol 1:2; 2:2.

<sup>77</sup> Die Formel σαρκικός τε και πνευματικός wird oft ganz schematisch in den Text eingestreut: IgnEph 7:2; 8:2; 10:3; IgnMag 13:2; IgnSm 3:3; 12:2; 13:2; IgnPol 1:2; 2:2.



Bergiff der Sarx vom ursprünglichen Verfasser überwiegend im negativen Sinn gebraucht. Für ihn ist der Graben zwischen geistlicher und fleischlicher Sphäre unüberwindbar: IgnEph 8:2 *Die Fleischlichen können das Geistige nicht tun noch die Geistigen das Fleischliche, so wenig wie der Glaube die Werke des Unglaubens oder der Unglaube die des Glaubens*. Eine Versöhnung zwischen Sarx und Pneuma, wie sie dem katholischen Redaktor vorschwebt, ist daher unmöglich. Auch IgnMag 5:1-2 bekennt sich der Verfasser zu einem Dualismus, wie man sich ihn terminologisch kaum klarer wünschen könnte. Denn es ist uns „zweierlei zugleich (τὰ δύο ὁμοῦ) vorgelegt, der Tod und das Leben“; daher „wird auch jeder an seinen eigenen Ort gelangen“; illustriert wird das an einem Beispiel mit zwei Münzen: „nämlich eine Münze Gottes und eine dieser Welt, und jede derselben trägt ihr eigenes Gepräge: die Ungläubigen das Gepräge dieser Welt, die Gläubigen aber in Liebe das Gepräge Gottes des Vaters durch Jesus Christus...“.

IgnMag 6:2 hält der Verfasser seine Lesern an, „gottgefällige Sitte“ anzunehmen, einander nachzugeben und nicht *in fleischlicher Weise* auf dem Nächsten zu sehen, sondern einander in Jesus Christus allezeit zu lieben. IgnRöm 2:1 wird die Gemeinde in Rom dazu ermahnt, nicht *das Fleisch* des Märtyrers zu lieben (d.h. nicht zu intervenieren, um Ignatius vor dem Märtyrertod zu retten), damit dieser nicht bloß leerer Schall (φωνή), sondern (durch das Martyrium) zu Gottes λόγος werde. Das Pneuma des Ignatius durchschaut die Ränke derer, die ihn dem Fleische nach irreführen wollen (IgnPhld 7:1f). Doch durch den Schein der ὄλη läßt er sich nimmermehr täuschen (IgnRöm 6:2). Als Märtyrer und Pneumatiker schreibt Ignatius nicht mehr dem Fleische nach, sondern dem Willen Gottes entsprechend (IgnRöm 8:3). Für die „Entmaterialisierung“ besitzt Ignatius besondere Termini: ἀποδιυλισμός (IgnPhld 3:1) bzw. ἀποδιυλιζω (IgnRöm 1:1)<sup>78</sup>.

An den genannten Stellen wird die Sarx durchgehend als Bestandteil einer Erscheinungswelt aufgefaßt, die böse und schlecht ist *per se*: IgnRöm 3:3 οὐδὲν φαινόμενον καλόν und aus der sich der echte Christ letztlich nur durch das Martyrium befreien kann. Solange Ignatius noch im Fleische ist, ist er περίψημα, IgnEph 8:1; 18:1, was man wohl am besten mit „Auswurf“ übersetzt,<sup>79</sup> auch ἔκτρωμα (IgnRöm 9:2) kann er sich, wie (bzw. mit) Paulus, nennen.

Es ist offenkundig, daß wir uns mit alledem in der Sphäre Marcions befinden. Auch Marcion war Dualist. Unter den frühchristlichen Lehrern gibt es – selbst unter den Gnostikern – kaum einen, der die Abwertung von Sarx und Hyle (als traurige Produkte des inferioren Schöpfergottes) so weit getrieben hätte wie er. Die Materie ist für ihn und seine Anhänger grundsätzlich schlecht<sup>80</sup>. Der Mensch ist eine verfehlte Schöpfung und Mißgeburt<sup>81</sup>. Celsus weiß zu berichten, daß die

<sup>78</sup> συνδιυλισθη in Excerpta ex Theodoto 2.41.2.3 Διὸ καὶ τὴν οἰκειότητα ἔχει πρὸς τὸ Φῶς, ὃ πρῶτον προήγαγεν, τουτέστι τὸν Ἰησοῦν, ὁ αἰτησάμενος τοὺς Αἰῶνας Χριστός· ἐν ᾧ συνδιυλισθη κατὰ δύναμιν καὶ τὰ σπέρματα, συνελθόντα αὐτῷ εἰς τὸ Πλήρωμα.

<sup>79</sup> Vgl. Barn 4:9;6:5 ; vgl. 1 Kor 4:13.

<sup>80</sup> Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, 2. Auflage 1924, 97.

<sup>81</sup> Harnack, Marcion, 105.

Marcioniten sich selbst gern als σκύβαλα bezeichneten (nach Phil 3:8)<sup>82</sup>, was dem ignatianischen περίφημα durchaus nahekommt (dazu Näheres s.u.).

Auffallend ist auch, daß das Begriffsfeld „Sünde“, „sündigen“ in den Ignatianen kaum vorkommt<sup>83</sup>. Daß Christus ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν gelitten habe, wird IgnSm 7:1 vom katholischen Redaktor eingefügt. Ansonsten ist nicht die Sünde das eigentliche Thema des Ignatius, sondern der *Tod* und dessen Vernichtung (IgnEph 19). Das Verb ἀμαρτάνω begegnet innerhalb der Ignatianen ein einziges Mal, IgnEph 14:2. Aus dem Glauben folgt hier für den Verfasser die Unmöglichkeit der Sünde, was an dem Bild vom Baum und seinen Früchten illustriert wird. Dieser Gedanke ist paulinisch (Röm 6:1f, *Wie sollten wir in der Sünde leben wollen, der wir doch gestorben sind?*), aber er ist – ebenso wie das allgemeine geringe Interesse an einer speziellen Sündentheologie – zugleich auch typisch marcionitisch. Auch für Marcion waren die „guten Werke“ natürliche und zwangsläufige Folge des Glaubens, wozu es keiner gesonderten Begründung, keiner „Moral“ bedurfte (ich erinnere an Harnacks Ausführungen zu diesem Thema<sup>84</sup>).

Zur gnostisch (marcionitischen) Konsubstantialität (bzw. *praedestinatio physica*) siehe unten.

b) Die dualistische Position in der *Gotteslehre* erweist sich auch darin, daß in den Ignatianen nirgendwo von Gott als dem *Schöpfer* die Rede ist, wohl aber von dem ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (IgnEph 17:1; 19:1; IgnMag 1:2; IgnTrall 4:2; IgnRöm 7:1; IgnPhld 6:2; IgnSm 6:1)<sup>85</sup>, der offenbar auch in Zusammenhang mit dem von den judaisierenden Irrlehrern progagierten Lehre steht (Phl 6:1f). Wie Turmel richtig vermutete<sup>86</sup>, scheint mit dem „Fürsten dieser Welt“ kein anderer als der Gegenspieler Gottes gemeint zu sein, ganz im Sinne der von den Marcioniten vertretenen Zwei-Götterlehre, die den *Guten* von dem *Gerechten* unterschied und den letzteren mit dem jüdischen Schöpfergott identifizierte. Auch wenn in den Ignatianen eine Identifizierung des „Fürsten dieser Welt“ mit dem Demiurgen nicht explizit vorgenommen wird, ließe sich diese aus dem Zusammenhang durchaus erschließen. So werden z.B. IgnEph 17:1 der Duft der ἀφθαρσία und der üble Geruch der Lehre des ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου einander gegenübergestellt

<sup>82</sup> Celsus: Die Marcioniten haben sich selbst gern σκύβαλα genannt nach Phil, 3:8, Harnack, Marcion, 157 - Contra Celsum 6.53.15 Σεμνός γε ὁ θεός τῶν παρ' ἄλλω καταδίκων ἀμαρτωλῶν καὶ ἀκλήρων καί, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, σκυβάλων ἐπιθυμῶν εἶναι πατήρ καὶ ὄν γε ἐξέπεμψεν αὐτοὺς ὑπεξάξοντα, τοῦτον ἀλόντα ἐκδικῆσαι μὴ δυνάμενος.

<sup>83</sup> Vgl. Harnack, a.a.O. 9, Anhang.

<sup>84</sup> Harnack, Marcion, 135 - Aber IgnEph 9:2 κεκοσμημένοι ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ, vgl. Tertullian Marc 1 1:2: Marcion gebraucht das Bild hier jedoch nicht im Hinblick auf die Ethik, sondern auf die beiden Götter.

<sup>85</sup> διάβολος, IgnEph 10:3; Ign 8:1; IgnRöm 5:3; IgnSm 9:1 wie Polyk 5:2; 7:1 Herm mand 4 3:4, 6; Herm mand 5 1:3; Herm mand 7 1:2f; Herm mand 9 1:9, 11; Herm mand 11 1:3, 17; Herm mand 12 2:2; 4:6f; 5:1f, 4; 6:1f, 4; Herm sim 8 3:6.

<sup>86</sup> Delafosse/Turmel, a.a.O. 76.

und dieser somit indirekt mit der vergänglichen = geschöpflichen Sphäre verbunden.

Natürlich könnte der ὁ ἀρχῶν τοῦ αἰῶνος τούτου (wie so manche andere Besonderheiten der ignatianischen Theologie) auf paulinischen Einfluß zurückgeführt werden (1 Kor 1:20; 2:6, 8; 2 Kor 4:4 1 Kor 2:6, 8; Eph 6:12). Doch läßt sich mit dem Hinweis auf Parallelen bei Paulus die *spezielle marcionitische Ausprägung* bestimmter Anschauungen, die Ignatius mit Paulus teilt, nicht bestreiten<sup>87</sup>.

c) Den christologischen Dualismus in Form des *Doketismus* scheint der Verfasser der Ignatius-Briefe zu bekämpfen (IgnEph 1:1; 7:2; 8:2; 10:3; 18:2; 19:1; 20:2; IgnMag 1:2; 11:1; 13:1; Ign 1:1; 8:1; 9:1f; 10:1; 12:1; IgnRöm 7:3; IgnPhld 1:1; 4:1; 5:1; 11:2; IgnSm 1:1f; 2:1; 3:1ff; 4:2; 5:2; 6:1; 7:1; 12:2). Doch der Schein trügt, da sich sämtliche Stellen, in denen antidoketische Tendenzen begegnen, wie Turmel gezeigt hat, leicht als Interpolationen ausscheiden lassen. Obwohl die ursprüngliche Ansicht des Verfassers aufgrund der massiven dogmatischen Korrekturen nicht mehr sicher festzustellen ist und daher die Frage, ob er selber möglicherweise eine doketische Christologie vertrat<sup>88</sup>, offenbleiben muß, ist doch deutlich, daß seine Christologie an anderen Punkten eine gewisse Verwandtschaft mit derjenigen Marcions aufweist. Das betrifft zunächst den Modalismus bzw. *modalistischen Monarchianismus*. Mit Marcion teilt der Verfasser der Ignatiusbriefe die Anschauung von der *Gottheit Christi* (IgnEph 1:1; 15:3; 18:2; Ign 7:1; IgnRöm 1:1; 3:3; IgnSm 10:1; IgnPol 8:3) und dessen vollkommener *Einheit mit dem Vater* (IgnMag 1:2; 7:1 IgnRöm 3:3)<sup>89</sup>. Aus der faktisch gedachten Identität von Vater und Sohn ergeben sich zuweilen zugespitzte Formulierungen mit patripassianischem Klang (IgnRöm 6:3). Die modalistischen Anschauungen einschließlich des Gedankens der Selbsterweckung Christi – anstelle der Auferweckung durch den Vater, die sich ebenfalls beim selben (?) Redaktor belegen läßt (IgnTr 9:2)– finden sich allerdings auch sonst in der kleinasiatischen Theologie, z.B. bei Noët von Smyrna<sup>90</sup>. Deswegen verwundert es nicht, daß wir letztere möglicherweise auch beim Redaktor antreffen (IgnSm 2:1). Die modalistischen Vorstellungen des ursprünglichen Verfassers werden von logostheologischen Betrachtungen des Redaktors konterkariert (IgnMag 7:2 und IgnMag 8:2, wo er sich offenbar von entsprechenden valentinianischen

<sup>87</sup> Die auch von mir vertretene These, Der gefälschte Paulus, 1995, daß es sich bei den Paulusbriefen um Schriften marcionitischer Herkunft handelt, kann dabei unberücksichtigt bleiben.

<sup>88</sup> Die vom Verfasser stammende Formulierung, Gott sei „menschlich erschienen“, IgnEph 19:3, θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου könnte jedoch noch ein Indiz dafür sein, daß Christus nach der ursprünglichen Auffassung gar nicht wirklich Fleisch geworden ist, sondern nur als Mensch *erschien*, was durchaus im Sinne des marcionitischen Doketismus gedeutet werden könnte. Die Formulierung σὰρξ ἐγένετο wie Joh 1:4 hätte einem katholischen Verfasser sicher näher gelegen.

<sup>89</sup> Harnack, Marcion 123.

<sup>90</sup> Darauf macht Hübner, a.a.O., 58 mit bezug auf IgnSm 2:1 aufmerksam: "Für den letzten Satz, daß er sich selbst auferweckt habe, gibt es im zweiten Jahrhundert nur noch eine einzige sichere Parallele, nämlich im Bericht Hippolyts über die Noëtianer. Er läßt sie sagen: „Dieser (nämlich der Vater) sei es, der gestorben und nicht gestorben sei und sich selbst am dritten Tage auferweckt habe“. Allerdings wäre u.a. auch noch auf die marcionitische Version von Gal 1: 1 hinzuweisen, vgl. Harnack, Marcion 67\*, Origenes (bei Hieronymus im Comment. z. Gal.: „...sed per *semetipsum* suscitatum“.

Vorstellungen abzugrenzen versucht). Außerdem sollen eingestreute paradoxe Formulierungen, die ebenfalls in der Theologie Noëts ihren Ursprung haben könnten, die doketische Tendenz der den ignatianischen Briefen ursprünglich zugrundeliegenden Christologie korrigieren.

Sehr marcionitisch mutet wiederum die nachdrückliche Betonung der *Neuheit* der Christusoffenbarung an, wie sie in dem bekannten Sternenhymnus IgnEph 19 zum Ausdruck kommt<sup>91</sup>. Mit feinem Gespür für den marcionitischen Charakter des Abschnitts erkennt Ulrich Wickert hier „das Motiv des fremden Gottes“ und weist auf – Marcion und dessen „die Kirche an der Wurzel gefährdendes dualistische System“, um dieses dann allerdings gemäß der üblichen Chronologie „ein Menschenalter später“ zu verorten<sup>92</sup>. In der Tat stellt IgnEph 19 ein kurzes Kompendium marcionitischer Christologie und Theologie dar, in dem deren Kernbegriffe und -gedanken knapp zusammengefaßt sind: neben dem Motiv der Fremdheit, ξενισμός, die enthusiastische Feier der καινότης der Christusoffenbarung (gleich dreimal IgnEph 19:2f; vgl. IgnMag 9:1). Mit der Neuheit wird zugleich der durch keinerlei vorherige Offenbarung (AT) angedeutete und gänzlich unvorbereitete Charakter der Christuserscheinung ausgesagt, so daß diese dem „Fürsten der Welt“ – offenbar keinem anderen als dem Gott des AT – verborgen blieb<sup>93</sup>. Auch das Programm der Vernichtung des Todes könnte, wie unten noch ausführlicher gezeigt wird, an dieser Stelle marcionitisch gedacht sein<sup>94</sup>.

Doch auch die *Soteriologie* des Ignatius weist marcionitische Züge auf. Christus gilt als Überbringer einer neuen (durch den Glauben vermittelten) Gnosis (IgnEph 17), mit der die übel riechende Lehre des jüdischen Gesetz- und Schöpfergottes, die aufgrund der Machenschaften judaisierender „Irrlehrer“ in den katholischen Gemeinden Einzug hält, außer Kraft gesetzt wird. Als alleinige „Urkunde“ gilt Ignatius – ebenso wie Marcion (und Paulus) – das Kerygma von Christi „Kreuz, Tod, Auferstehung und der durch ihn begründete Glaube“ (IgnPhld 8:2). Der Schwerpunkt liegt wie bei Paulus deutlich auf dem *Kreuz* (IgnEph 18:1), was vor dem Hintergrund der soteriologischen Insuffizienz des von den judenchristlichen Gegner propagierten Gesetzes-Evangeliums und der von ihnen vertretenen Ablehnung des Martyriums (die von Elchasai in solchen Fällen empfohlene *reservatio mentalis*, s.u.) verstanden werden muß. Der marcionitische Gedanke eines Loskaufs (aus der Gefangenschaft des „Gerechten“) wird in den Ignatianen angedeutet. IgnEph 17:1, wo von der *Gefangenschaft* im Herrschaftsbereich des ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου gesprochen wird, aus der die Gläubigen (dank Christus) erlöst sind, hat marcionitischen Klang. IgnSm 6:1, wo vom Glauben an Christi Blut die Rede ist, könnte ebenfalls in diesem Sinne

<sup>91</sup> Ein typisch gnostisches Motiv, vgl. Exc ex Theod 4:74, NHC I 3 31:3, NHC I 4 48:8; NHC II 2 1:47 etc.

<sup>92</sup> Wickert, a.a.O. Christus kommt zur Welt, 470. Klassischen Ausdruck findet das Selbstverständnis beim gnostischen Erlöser Simon in den Recognitionen, 2.14: Ne putetis, inquit, quod generis vestri homo sim.

<sup>93</sup> Harnack, Marcion 124.

<sup>94</sup> Zum Gedanken der Neuheit („neuer Gott“) in der marcionitischen Theologie vgl. Tertullian Marc 5.1.1; 2.1; 3.1; 4.1; 5.1; 10.1; 14.1; 15.1; vgl. Act Pl et Thecl 14; vor allem das Motiv des *neuen Gottes* in den Thomasakten: ActThom 20; 42; 69; 70; 73; 82; 100; 101; 123; 126; 136 137; Origen De Principiis 2 4.2.

aufgefaßt werden. Turmel hat die Passage als Interpolation gestrichen, m.E. zu Unrecht, denn die Aussage, daß Christus seine Anhänger durch sein Blut losgekauft habe, ist durchaus im Bereich des marcionitisch Möglichen. Das geht deutlich aus Ezniks antimarcionitischem Traktat hervor: „Und Marcion spricht umsonst: Wir sind der Preis des *Blutes* Jesu. Denn es wurde weder sein Blut vergossen, noch wurden wir erkauft, deshalb, weil nach ihrer Aussage Kreuz und Tod nur Schein, aber nicht Wahrheit waren“<sup>95</sup>. Nach Marcions eigenem Verständnis sind die Gläubigen tatsächlich durch das Blut befreit. – Daß dieses wegen der doketischen Christologie Marcions kein wirkliches Blut gewesen sei, ist katholische Interpretation.

### 3.3 Askese

Eine dualistische Grundlage in der Theologie findet gewöhnlich in einer rigoros asketischen Ethik ihre Fortsetzung. Das ist, wie vor allem der Römerbrief zeigt, auch beim Verfasser der Ignatianen nicht anders. Sein Ignatius hat „keine Freude an vergänglicher Speise noch auch an den Begierden dieses Lebens“, er will Gottes Brot und Trank (IgnRöm 7:3). Mit erstem ist kaum das „aus dem Samen Davids stammende Fleisch Jesu Christi“ (so der Interpolator) gemeint, sondern das „reine Licht“ von 6:2<sup>96</sup>, welches auch am besten zu dem Trank der „unvergängliche Liebe“ (IgnRöm 7:3) paßt<sup>97</sup>. Die Liebe des Ignatius zur Welt ist gekreuzigt (vgl. Gal 1:14), in ihm ist „kein Feuer, das Materie liebt“, (der Verfasser des Briefes prägt dafür den sonst nirgendwo vorkommenden Begriff φιλόυλος, IgnRöm 7:2). Zum Programm der ignatianischen „Entmaterialisierung“ (IgnRöm 1:1) paßt die Mahnung an die Philadelphier, ihr Fleisch, wie einen Tempel Gottes zu bewahren (7:2, vgl. 1 Kor 3:16f; 6:19; 2 Kor 6:16; Eph 2:21; 2). Das Verlangen nach der Welt gilt insgesamt als schlecht und verderblich und steht in engem Zusammenhang mit dem ἀρχων τοῦ αἰῶνος τούτου und seinen Machenschaften. Ihm gegenüber gilt es, für Gott (und gegen die Welt) Partei zu ergreifen (Ign Röm 7:1).

Kaum notwendig zu erwähnen, daß auch für Marcion Essen und Trinken sowie jede Berührung mit dem Geschaffenen „ad destruenda et contemnenda et abominanda opera creatoris“ auf das geringstmögliche Maß eingeschränkt werden sollte – auch hier galt „Entweltlichung und Entkörperung des Lebens bis zum Äußersten“<sup>98</sup>. Für den *castrator carnis*<sup>99</sup> war darin selbstverständlich auch die Sphäre des Sexuellen eingeschlossen<sup>100</sup>.

<sup>95</sup> Eznik v. Kolb, De Deo 4.8.

<sup>96</sup> Nach dem späteren Zeugnis des Muhammed asch – Schahrastani (1086-1153) identifizieren die Marcioniten Licht und höchste Gottheit: „Sie sagen aber, wir nehmen den Gerechten nur an, weil *das Licht, welches der höchste Gott ist*, sich mit dem Satan nicht vermischen kann“. Zitiert bei Harmack, Marcion 386f\*.

<sup>97</sup> Delafosse, a.a.O. 127.

<sup>98</sup> Harnack, Marcion 150.

<sup>99</sup> Tert Marc 1.1.4.

<sup>100</sup> Harnack, Marcion 26\*.

Welche Haltung der Verfasser der Ignatianen im Hinblick auf Ehe und Virginität einnimmt, ist nicht ganz klar. Aus IgnEp 10:3 spricht eine Hochschätzung der ἀγνεία, was wohl im Sinne vollkommener geschlechtlicher Enthaltensamkeit zu deuten ist (2Kor 11:2; 1 Cl 38:2). IgnPol 5:2 kennt sowohl Virginität wie auch Ehe, erste scheint gegenüber der letzten höher bewertet zu werden. Immerhin wird die Ehe vom Verfasser allerdings als eine in der christlichen Gemeinde praktizierte Lebensform vorausgesetzt, was eher gegen einen marcionitischen Hintergrund sprechen könnte, da Marcion in seinen Gemeinden die Ehe grundsätzlich ablehnte und nur unter Katechumenen tolerierte<sup>101</sup>. Wie wir unten noch sehen werden, ist es allerdings fraglich, ob der Polykarpbrief als ganzer bzw. diese Stelle im Besonderen von derselben Hand stammt wie die restliche Briefesammlung.

### 3. 4 Martyrium

Letzte Konsequenz des Hasses auf den Schöpfer und seine Welt ist bei den Marcioniten das Martyrium. Der alexandrinische Clemens kennt und tadelt jene Christen, „die sich selbst in den Tod stürzen“. Clemens weiß von Leuten

„... die nicht zu uns gehören, sondern nur den gleichen Namen wie wir tragen, die aus Haß gegen den Weltschöpfer sich auszuliefern beeilen, die Unseligen, die den Tod nicht erwarten können (εἰσὶ γὰρ πινες οὐχ ἡμέτεροι, μόνου τοῦ ὀνόματος κοινωνοί, οἱ δὲ αὐτοῦς παραδιδόναι σπεύδουσι τῇ πρὸς τὸν δημιουργὸν ἀπεχθείᾳ, οἱ ἄθλιοι θανατῶντες.) Von ihnen behaupten wir, daß sie sich mit ihrem freiwilligen Abschied aus dem Leben nicht den Ruhm eines Märtyrers erwerben, auch wenn sie von Staats wegen bestraft werden. Denn sie bewahren nicht das Wesen des gläubigen Märtyrertums, da sie den wahren Gott nicht kennen, sondern liefern sich einem nichtigen Tode aus, wie sich die Gymnosophisten bei den Indern leichtfertig in das Feuer stürzen. Da diese Leute, die ihren Namen mit Unrecht tragen, dem Körper Schlechtes nachsagen, so will ich sie darauf hinweisen, daß auch die richtige Verfassung des Körpers zu einer guten Beschaffenheit des Geistes beiträgt“ (Cl Strom 4 4:17).

Bei den Christen, von denen Clemens hier spricht und die nicht zu „uns gehören“, handelt es sich, wie schon Harnack vermutete<sup>102</sup>, höchstwahrscheinlich um Marcioniten. Dazu paßt vor allem, daß als Motiv für deren freiwilligen Märtyrertod der „Haß auf den Weltschöpfer“ πρὸς τὸν δημιουργὸν ἀπεχθείᾳ genannt wird. Andere gnostische Gruppen wie die Valentinianer – vermutlich die kurz zuvor von Clemens genannten Christen – wichen dem Märtyrertod vielfach aus<sup>103</sup>. Die Zahl der Märtyrer unter den Marcioniten dagegen war, wie auch von

<sup>101</sup> Harnack, Marcion 148 ff ; vgl. Tertullian Marc 5.1.7: Marcion totum concubitum auferens fidelibus (viderint enim catechumeni eius).

<sup>102</sup> Harnack, Marcion 150.

<sup>103</sup> Tert Val 30, Tert Scorp 1 - Iren Haer 4.33.9 Daher schickt die Kirche an allen Orten wegen ihrer Liebe zu Gott eine Menge Märtyrer allezeit zum Vater voraus, und alle übrigen können nichts Derartiges bei sich aufweisen. Sie behaupten freilich, daß sie solch ein Blutzugnis gar nicht

den Katholiken anerkannt werden mußte, offenbar erheblich. Der Antimontanist bei Eusebius kann nicht leugnen, daß auch die Häresien ihre Märtyrer haben, und es ist wohl kein Zufall, daß ihm dabei zuerst die Marcioniten einfallen. Doch selbstverständlich kann deren Martyrium aus katholischer Sicht nicht als vollwertig anerkannt werden, da das christliche Bekenntnis der marcionitischen Märtyrer ein falsches ist: „Wenn so, um diese zuerst zu nennen, die nach der Häresie des Marcion benannten Marcioniten vorgeben, sehr viele Märtyrer Christi zu haben, so bekennen sie doch Christus nicht in Wahrheit“ (Eus Hist Eccl 5.16.21). Auch Tertullian höhnt über die „vielen Martyrien“ der Häretiker, die „verkehrterweise gekrönt“ werden (Tertullian Praescr Haer 1:29) – und wird damit die marcionitischen Märtyrer im Auge gehabt haben. In seiner Widerlegung Marcions empfiehlt er den Marcioniten, besser den Hungertod zu sterben, als nach dem Martyrium zu streben (Tertullian Marc 1:14)<sup>104</sup>. Das marcionitische Martyrium stellt also auch für Tertullian ein Faktum dar, wenn auch ein beklagenswertes. Schließlich ist die Existenz eines marcionitischen Märtyrers auch namentlich durch das Martyrium des Pionius belegt. Es handelt sich um einen marcionitischen Priester mit Namen Metrodorus, der (gemeinsam mit Pionius an den Pfahl genagelt wird (Mart Pion 1:21)<sup>105</sup>.

In den Briefen des Ignatius, vor allem im Römerbrief, wird nun eben jener Tod als erstrebenswertes Ziel christlichen Daseins propagiert, der von Clemens getadelt wird: *der aufgrund des tiefen Hasses auf die Welt und deren Schöpfer erlittene Märtyrertod*. Es gibt kaum eine andere frühchristliche Schrift, in der sich marcionitisches Martyriumsverständnis in seinem radikal weltflüchtigen, - feindlichen Charakter so klar und unverhüllt artikuliert wie in dem Brief des Ignatius an die Römer. IgnRöm 2:2 wird in einer paradoxen Formulierung die Schönheit des Untergangs besungen καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεὸν ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατεῖλω. Da die sichtbare Erscheinungswelt in ihrer Gesamtheit, als ein Übel gilt οὐδὲν φαινόμενον καλόν, 3:3, kann das höchste Ziel des christlichen = marcionitischen Märtyrers nur in seiner vollständigen Auslöschung bestehen bzw. darin, sich der sarkischen Sphäre (und ihrem Herrscher) gegenüber ganz unsichtbar zu machen (3:2), reines Licht zu empfangen, 6:2. Das wahre Leben besteht im Tod, der eigentlich eine Geburt (des gottesschwangeren – Θεοφόρος! – Märtyrers ) ist (IgnRöm 6:1), und der eigentliche Tod im Leben (6:2). Christliches Dasein kommt erst im Märtyrertod zu seiner wahren Erfüllung, ein Christ verdient erst dann seinen Namen wirklich, wenn er „Mensch“ (d.h. der neue Geist-Mensch im Gegensatz zum minderwertigen alten, der Materie verhafteten „Mißgeburt“) geworden, d.h. den Märtyrertod gestorben ist.

---

gebrauchen, denn ein Martyrium sei ihre Lehre“. – Anders die Montanisten, in deren Reihen es ebenfalls viele Märtyrer gab.

<sup>104</sup> „Du Heuchler Du, um Dich in der Apocarteresis als Marcioniten zu bewähren, d. h. als einen Verächter des Demiurgen - denn das ist es, wonach man bei Euch, wenn Euch die Welt so wenig behagt, anstatt des Martyriums streben müsste, - musst Du Dich doch in irgend einen Stoff auflösen und Dich stets des Eigentums des Demiurgen bedienen“.

<sup>105</sup> „Zu den marcionitischen Märtyrern Metrodorus (Presb.) und Asklepius (Bischof) kommt noch in der Valerianischen Verfolgung ein Weib (Vgl Euseb HistEccl 8, 12) in Cäsarea Pal.“ Harnack, Marcion 157.

Überhaupt besteht die Größe des Christentums darin, von der Welt gehaßt zu werden (3:3). Man tut gewiß gut daran, an dieser Stelle mit der Welt den ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου d.h. den inferioren Welt-Herrscher mitzudenken, wie ja auch bei Marcion beides letztlich nicht voneinander geschieden wird und der „Herrscher der Welt“ bei ihm nichts anderes ist als ein personalisierter Aspekt der in ihrer Totalität gedachten Erscheinungswelt<sup>106</sup>. Der „Herrscher dieser Welt“ ist es dann auch, der als Gegengott den auf Gott, d.h. das Martyrium, gerichteten Sinn durch seine Anschläge immer wieder zu verderben sucht (Ign Röm 7:1 vgl. IgnEph 17:1; IgnMag 1:2; Ign 4:2; IgnPhld 6:2). Zu seinen besonders heimtückischen Listen gehört es, den Märtyrer aufgrund seines besonderen Schicksals, das ihn vor anderen auszeichnet, überheblich zu machen (Ign Trall 4:1). IgnTrall spricht Ignatius von dem Neid bzw. der Eifersucht, ζήλος, gegen die er sich als Märtyrer wehren muß. Delafosse/Turmel ist sicherlich im Recht, wenn er dabei an den gleich darauf erwähnten ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου denkt<sup>107</sup>. Neid ist das Kennzeichen des gnostischen Weltherrschers<sup>108</sup>.

Auch für Marcion ist der Charakter des Demiurgen von Eifersucht und Neid bestimmt<sup>109</sup>. Diese gelten vor allem jenen, die seine Ränke durchschaut haben und ihrerseits nur mit Haß auf dessen Schöpfung reagieren: den marcionitischen Christen. Sie stehen, wie Harnack es ausgedrückt hat, „irdisch gesehen im äußersten Elend“. Doch sollen sie „sich als ‘Elende’ und ‘Gehaßte’, ja als ‘Auswurf’ zusammenschließen und – das Martyrium nicht fliehen, sondern es auf sich nehmen“. Als die von (dem Herrscher der Welt bzw.) der Welt Gehaßten (IgnRöm 3:3) sind sie συνταλαίπωροι und συμμισούμενοι<sup>110</sup>, *commiserones et coodibiles*<sup>111</sup>.

<sup>106</sup> Harnack 141, Marcion A 1: „Am Ende offenbart sich also ... daß er trotz des Namens „Gott“ kein wirklicher Gott ist; denn ein wirklicher Gott stirbt nicht. Was ist er dann? Der Weltgeist, die Welt!“ – Die Gleichung gilt auch *vice versa*, Welt, Weltgeist = Vgl. Harnack Neue Studien 25: „Setzt man, wie M. es selbst verlangt, Weltschöpfer = Welt und umgekehrt...“.

<sup>107</sup> Delafosse, a.a.O. 115 : Cette jalousie dont la source n'est pas indiquée ne peut être que celle du prince de ce monde qui est nommé un peu plus loin. Ce personnage est le Dieu créateur. Voir Ro., VII, 1.

<sup>108</sup> Iren Haer 1.23.2; 30.7, Asc Jes 11.19, NHC II,5 106; 119; 120; 121 usw.

<sup>109</sup> Tert Marc 1, 28; 2 29; 3 23; 4 ,21 25; 27; 39; 41; 5, 5; 7; 16, Eznik v. Kolb De Deo 4.1.

<sup>110</sup> Tert Marc 4 9.3 Sed quoniam attentius argumentatur apud illum suum nescio quem συνταλαίπωρον, id est commiseronem, et συμμισούμενον, id est coodibilem, 36.5 Age, Marcion, omnesque iam *commiserones et coodibiles* eius haeretici, quid audebitis dicere?) – Vgl. Origenes Contra Celsum 6.53.1 Σεμνός γε ὁ θεός τῶν παρ’ ἄλλω καταδίκων ἀμαρτωλῶν καὶ ἀκλήρων καί, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, σκυβάλων ἐπιθυμῶν εἶναι πατήρ καὶ ὄν γε ἐξέπεμψεν αὐτοὺς ὑπεξάξοντα, τοῦτον ἀλόντα ἐκδικῆσαι μὴ δυνάμενος. „Das ist wirklich ein Ehrfurcht gebietender Gott, der den Wunsch hegt, der Vater der Sünder zu sein, die bei einem anderen (Gott) verurteilt worden sind, dieser *Elenden, dieses 'Auswurfs'*, wie sie sich selbst bezeichnen; ein Gott, der nicht imstande ist, den (Boten), den er ausgesandt hatte, um sie heimlich wegzuführen, zu rächen, als er gefangen worden war“.

<sup>111</sup> Nach Georges lateinisch-deutschem Handwörterbuch sind das die *Unglücksgefährten* und *überaus Hassenswerten*.



Ignatius weiß, wie wir gesehen haben, von diesem ständigen inneren Kampf mit dem „Herrscher der Welt“ – der zugleich auch ein Kampf des Märtyreres mit sich selber ist. Auch er betrachtet sich, von seiner geschöpflichen Seite her, als περιψημα als „Auswurf“ also (IgnEph 8:1; 18:1 - vgl. Barn 4:9; 6:5) oder – wie Paulus (1 Kor 15:8) – als „Fehlgeburt“ (IgnRöm 9:2).

Um die Besonderheit des ignatianischen = marcionitischen Martyriumsverständnisses zu verstehen, muß man es mit dem *katholischen*, wie es sich zum Beispiel in den zahlreichen *Märtyrerakten* niedergeschlagen hat, vergleichen. Die Unterschiede sind frappant. Obwohl die μαρτυρίας ἐπιθυμία auch darin eine nicht unerhebliche Rolle spielt, so ist doch der Märtyrertod nie Selbstzweck im Sinne einer Erlösung von der materiellen Welt<sup>112</sup>. Statt dessen geht es um Bewahrung des christlichen Bekenntnisses zum *einen* wahren Gott (Mart Just 3f; Mart Karp 4; Mart Scil 11; 14; Mart Apoll 11 usw.) und *Schöpfer* (Mart Apoll 2:15 usw.) bzw. um den Widerstand gegen eine Staatsordnung, die zum Götzenopferdienst nötigt (Mart Just 5; Mart Karp 1ff; Mart Apoll 16 usw.). All diese Motive spielen in der ignatianischen Literatur keine Rolle, am wenigstens das Bekenntnis zum Schöpfergott<sup>113</sup>. Tod und Leiden werden vom Verfasser der Ignatianen nicht als Konsequenz des Festhaltens am Bekenntnis gehorsam oder heroisch in Kauf genommen, wie etwa bei den Scilitanischen Märtyreren, sondern an sich als Erfüllung der christlichen Existenz gefeiert und glühend herbeigesehnt (vgl. das ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν, IgnRöm 7:2)<sup>114</sup>. Das Martyrium ist die letzte Konsequenz einer extrem dualistischen Theologie, die man in ihrer weltfeindlichen und –flüchtigen, todessüchtigen Tendenz geradezu als einen christlich überkleideten *rabiatischen Platonismus* bezeichnen könnte.

Nicht von ungefähr wendet sich der großkirchliche Clemens von Alexandrien im Anschluß an den oben zitierten Text, in dem er das Martyrium der Häretiker, also der Marcioniten, schildert, „die aus Haß gegen den Weltschöpfer sich auszuliefern beeilen, die Unseligen, die den Tod nicht erwarten können“, gegen deren Berufung auf *Platon*. Platon, den die Häretiker bezeichnenderweise „bei ihren Schmähungen gegen die Schöpfung vor allem als Zeugen anführen“ sage nämlich „im dritten Buch des Staats, man müsse um der Harmonie der Seele willen für den Körper sorgen; denn nur durch ihn ist es möglich, überhaupt zu leben und auch richtig zu leben, indem man die Predigt der Wahrheit verkündet. Denn wir müssen unseren Weg durch das Leben und durch die Gesundheit nehmen, wenn wir die Erkenntnis gewinnen wollen. Wenn aber jemand nicht einmal das kleinste Stück in die Höhe kommen kann, ohne daß er im Besitz des Lebensnotwendigen ist und mit dessen Hilfe alles tut, was zum Gewinn der Erkenntnis beiträgt, wie sollte er

<sup>112</sup> Epistula ecclesiarum apud Lugdunum et Viennam 1.29.5.

<sup>113</sup> IgnEph 15:1 ist interpoliert.

<sup>114</sup> Das schließt Bewunderung für Martyrium und christliche Märtyrer nicht aus, Minucius Felix Octavius 37:1: „Welch ein herrliches Schauspiel ist es für Gott, wenn der Christ mit dem Schmerze ringt, wenn er gegen Drohung und Todesstrafe und Marter den Kampf aufnimmt, wenn er das Rasseln der Todeswerkzeuge und das Entsetzen vor dem Henker lächelnd mit Füßen tritt, wenn er Königen und Fürsten gegenüber seine Freiheit hochhält, Gott allein, dem er zugehört, gehorcht, wenn er selbst triumphierend und siegreich den, welcher gegen ihn das Urteil gesprochen, herausfordert! Denn Sieger ist, wer sich am Ziel seines Strebens findet“.

nicht darnach streben, gut zu leben? Nun kann aber das gute Leben nur im Leben verwirklicht werden, und wer in seinem leiblichen Dasein ein gutes Leben erstrebt hat, wird in den Zustand ewigen Lebens hinübergeleitet“<sup>115</sup>.

Zweifellos zielt die Kritik des Clemens an den Häretikern = Marcioniten auf ein Martyriumsverständnis, wie es sich in den ignatianischen Briefen niederschlägt. Auch ist nicht auszuschließen, daß er diese Literatur kannte, aber ablehnte, da er nie auf sie anspielt oder sie zitiert und auch nirgendwo den Namen des berühmten Märtyrers erwähnt. Clemens besaß also offenbar noch eine klares Gespür dafür, daß es sich bei dem Patron dieser Literatur keineswegs, wie Irenäus behauptete, um „einen der Unseren“ handelte, sondern daß diese aus den Kreisen derjenigen kam, die „nur den gleichen Namen wie wir tragen“, d.h. der Marcioniten.

Othmar Perler hat in seinem Buch über Ignatius und die ältesten Märtyrerberichte<sup>116</sup> auf das vierte Makkabäerbuch hingewiesen und anhand einer Reihe von Parallelen die enge geistige Verwandtschaft, die zwischen Ignatianen und 4. Makkabäerbuch, vor allem im Hinblick auf das Verständnis des Martyriums, nach seiner Ansicht besteht, nachzuweisen versucht. Tatsächlich ist nicht zu bestreiten, daß zwischen Ignatiusbriefen und dem 4. Makkabäerbuch manche terminologische Gemeinsamkeiten existieren<sup>117</sup>. Auch eine evt. Kenntnis des vierten Makkabäerbuches ist nicht auszuschließen. Dennoch bleiben die meisten Parallelen im Großen und Ganzen recht äußerlich. Der Kern des ignatianischen Martyriumsverständnisses bleibt davon unberührt. Dem Autor des 4. Makkabäerbuches geht es bei seiner Diatribe in stoischer Manier um den Nachweis der Überlegenheit der Vernunft über menschliche Triebe, Regungen und Schmerzen, was mit historischen Beispielen aus der Makkabäerzeit belegt werden soll. Wie schon bei den oben genannten katholischen Martyrien dient das Martyrium allein der Bewahrung des christlichen Bekenntnisses zum einen wahren (Schöpfer-)Gott und zu dessen Gesetz. Dagegen wird das Martyriumsverständnis des Ignatius in erster Linie durch einen starken (platonisierenden) Dualismus bestimmt. Sein Martyrium geschieht nicht allein aus Treue zum christlichen Bekenntnis, sondern wird als Möglichkeit ergriffen, um zu der ersehnten Befreiung vom irdischen Dasein zu gelangen. Dessen eigentliche Wurzel ist also letztlich die weltverneinende Haltung des Gnostikers, der erst dann ganz zu sich bzw. zu seinem Gott kommt, wenn er „für die Welt nicht mehr zu sehen“ ist (IgnRöm 3:2) und „reines Licht“ empfängt (IgnRöm 6:2).

Am ehesten läßt sich die ignatianische Martyriologie noch mit den Martyriumsberichten aus den *apokryphen Apostelakten* vergleichen. So bestehen z.B. beachtenswerte Parallelen zwischen den martyrologischen Aussagen der Ignatiusbriefe, insbesondere des Römerbriefs, und denen des Petrusmartyriums. Wie der Verfasser der Ignatiusbriefe benutzt auch der des Petrusmartyriums den Märtyrertod als Anknüpfungspunkt zur Darlegung seines dualistischen Weltbildes. Die Kreuzestheologie ist für ihn Theologie des Martyriums. In dem Kreuzeshymnus des Petrus kurz vor seinem Tod heißt es: παντός αισθητηρίου χωρίσατε τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, παντός φαινομένου, μὴ ὄντος ἀληθοῦς· πηρώσατε ὑμῶν τὰς

<sup>115</sup> Cl Strom 4.4.18.

<sup>116</sup> Othmar Perler, Ders., Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius und die ältesten Märtyrerakten, in: RivAC 25, 1949, 47-72.

<sup>117</sup> 4Makk und Ignatianen haben 442 Wörter gemeinsam.

ὄψεις ταύτας („Von allem sinnlich Wahrnehmbaren haltet eure Seelen fern, von allem sichtbar Erscheinenden, das doch nicht wirklich ist“)<sup>118</sup>. Auch für den Verfasser der Ignatiusbriefe ist die ganze sichtbare Erscheinungswelt von Übel: οὐδέν φαινόμενον καλόν. (IgnRöm 3:3). Für Petrus begegnet Christus gerade dort, wo der Glaubende der sichtbaren Welt abgesagt hat: πηρώσατε ὑμῶν τὰς ὄψεις ταύτας, πηρώσατε ὑμῶν τὰς ἀκοὰς ταύτας, τὰς πράξεις τὰς ἐν φανερώ· „Verschließet diese eure Augen, verschließet diese eure Ohren, (haltet euch fern) von den Dingen, die sichtbar erscheinen! Und ihr werdet das, was Christus betrifft und das ganze Geheimnis eures Heils erkennen“<sup>119</sup>. Auch für Ignatius führt, wie oben gezeigt wurde, nur der Weg der Abkehr von der materiellen, sichtbaren Welt zu Christus. Christus und Welt schließen darum einander aus (IgnRöm 7:1). Das Gleichnis der beiden Münzen macht deutlich, daß es hier nur ein *Entweder – Oder* gibt (IgnMag 5:2).

Die Abkehr vom ἐνθάδε<sup>120</sup> und die Hinwendung zum Heil in Christus konkretisieren sich für Petrus im Symbol des Kreuzes. Seine Verkündigung hat das Geheimnis des Kreuzes zu ihrem zentralen Inhalt. – Auch für Ignatius ist das Kreuz, das „Hebwerk“, mit dem die Gläubigen zum Vater emporgebracht werden (IgnEph 9:1)<sup>121</sup>. Er hat seinen ἔρωσ an das Kreuz geschlagen, jegliche Liebe zur ὕλη ist in ihm erloschen (IgnRöm 7:2). Sein Geist ist ganz und gar auf das Kreuz ausgerichtet – wie der des Petrus (ὦ ὄνομα σταυροῦ, μυστήριον ἀπόκρυφον). Freilich gilt (in den Augen der Welt) das πνεῦμα τοῦ σταυροῦ des Ignatius nur als etwas Verachtenswertes, als ein Abschaum (18:1) – so wie ja auch bei Paulus das Kreuz in weltlicher Hinsicht als ein σκάνδαλον gilt (1 Kor 1:23; Gal 5:11).

Wie Mart Pt alles in die Verherrlichung des Kreuzesmysteriums einmündet, gipfelt auch die dualistische Theologie des Ignatius im Martyrium. In ihm findet das Programm der radikalen Entweltlichung seinen sichtbarsten Ausdruck. Bei Petrus wie bei Ignatius ist der eigentliche Kern der (Kreuzes-)Botschaft nicht aussagbar, nur noch im Schweigen erfahrbar (Mart Pt 39; IgnEph 6:1; 15:1f; IgnPhld 1:1<sup>122</sup>). Wie bei Ignatius werden auch bei Petrus Gott und Christus in

<sup>118</sup> Martyrium Pt 37; im ganzen Satz begegnet als Terminus für die sichtbare Erscheinungswelt dreimal: Σταυρὸς μὴ τοῦτο ὑμῖν ἔστω τὸ φαινόμενον, οἱ ἐπὶ Χριστὸν ἐλπίζοντες· ἕτερον γὰρ τί ἐστιν παρὰ τὸ φαινόμενον τοῦτο κατὰ τὸ τοῦ Χριστοῦ πάθος. Καὶ νῦν μάλιστα, ὅτι δύνασθε οἱ δυνάμενοι ἀκοῦσαι ἐν ἐσχάτῃ ὥρᾳ καὶ τελευταίᾳ τοῦ βίου ὑπάρχοντός μου, ἀκούσατε· παντὸς αἰσθητηρίου χωρίσατε τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, παντὸς φαινομένου, μὴ ὄντος ἀληθοῦς· Griechischer Text nach Lipsius I,90. Die deutsche Übersetzung folgt hier und unten dem Text von Edgar Hennecke, Wilhelm Schneemelcher: Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1971, II, 219.

<sup>119</sup> Mart Pt 37.

<sup>120</sup> Mart Pt 37 (8) βιάζομαι σε νῦν πρὸς τῷ τέλει τῆς ἐνθάδε λύσεως ὑπάρχων·

<sup>121</sup> Heinz-Wolfgang Kuhn, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, Zeitschrift für Theologie und Kirche, ZThK, 72, 1975.

<sup>122</sup> Vgl. die zahlreichen Parallelen aus Gnosis und hellenistischer Mystik, nur einige Beispiele: Corp Herm 30f; 10:5; 13:1f, 16, 22; NHC I,5 129; NHC II,1 1; NHC V,3 28; 36; NHC VI,2 14; NHC VI,6 56; 58; 59; 60; NHC XI,3 59; 68, VitCont 75, 80; vgl. die Bedeutung der als Ἄον bei Valentinianern und andern Gnostikern. Lob des „seeligen Stilleschweigens“ auch bei Angelus

modalistischer Manier miteinander identifiziert (ὅτι σὺ θεὸς μόνος καὶ οὐχ ἕτερος<sup>123</sup>).

Das *Andreas martyrium* weist noch in anderer Hinsicht eine auffallende Parallele zum Martyrium des Ignatius auf: Als sich die empörten Einwohner der Stadt gegen den Prokonsul erheben und die Befreiung des Andreas verlangen, tritt dieser ihnen mit lauter Stimme entgegen: „Laß nicht zu, Herr, daß der an dein Kreuz gebundene Andreas wieder losgebunden werde. Gib nicht mich, der ich an deinem Mysterium hänge, dem schamlosen Teufel preis. Jesus Christus, laß deinen Widersacher mich, der ich an deiner Gnade hänge, nicht loslösen. Vater, laß diesen Kleinen (ὁ μικρὸς οὗτος) den, der deine Größe erkannt hat, nicht länger mehr erniedrigen. Jesus Christus, nimm mich, der ich dich gesehen habe, der ich dich besitze, der ich dich liebe, der ich bei dir bin und sein werde, in Frieden auf in deine ewigen Hütten, damit durch meinen Ausgang der Eingang der vielen, die mir (wesens)verwandt sind, zu dir erfolgen kann, indem sie Ruhe finden in deiner Größe“<sup>124</sup>. Ebenso wendet sich Ignatius gegen eine mögliche Intervention der römischen Gemeinde zur Verhinderung seines Martyriums. Wie Andreas vermag Ignatius darin nur eine List des Widersachers zu erblicken. Wer sich darum bemüht, verrichtet in Wahrheit dessen Werk (IgnRöm 7:1)<sup>125</sup>. Ebenso wie Andreas (ὁ μικρὸς οὗτος) betont auch Ignatius seine Unwürdigkeit (περίφημα IgnEph 8:1, 18:1 und ἔκτρωμα, IgnRöm 9:2).

Im *Andreas martyrium* werden die Fesseln des Märtyrers zum *Zeichen seiner Freiheit*. „Lösest du, Prokonsul, etwa den Gebundenen? (Oder) lösest du (nicht vielmehr) den Freigelassenen?“ Der Gebundene ist in Wahrheit der Freie. Wahre Freiheit erfährt der christliche Märtyrer erst in seinen Fesseln. In ähnlicher Weise betet auch der Apostel Thomas vor seinem Ende: „Ich bin ein Sklave geworden, deshalb empfangen ich heute die Freiheit“<sup>126</sup>. Dazu vergleiche man IgnRöm 4:3: ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος. Ἄλλ’ ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος. Νῦν μανθάνω δεδεμένος μηδὲν ἐπιθυμῆν.

Zwischen Ignatiusbriefen und *Andreas martyrium* bzw. –akten läßt sich noch in anderer Hinsicht eine auffallende Übereinstimmung feststellen. Beiden scheint der Gedanke einer *praedestinatio physica* gemeinsam, d.h. die Vorstellung einer Konsubstanzialität von menschlichem und göttlichem Geist. Eindrucksvoll läßt sich dieser insbesondere ActAndr 5, 7, 11, 13, 15 (Codex Vaticanus 808); Narr. 34; Laud. 48; Ep. Gr. 13. belegen. Wie Quispel feststellte, kennt der Verfasser der Andreasakten die Unterscheidung zwischen φύσει συγγενεῖς τοῦ σώματος und φύσει

---

Silesius. „Mit schweigen Ehrte man GOtt. Die Heilige Majestät (wiltu jhr Ehr erzeigen) Wird allermeist geehrt mit heiligem stilleschweigen. (Der cherubinische Wandersmann, Viertes Buch Geistreicher Sinn- und Schluß-Reimen. Spruch 11).

<sup>123</sup> Mart Pt 39 (10).

<sup>124</sup> Mart Andr nach Narr. 34; Laud. 48; Ep. Gr. 13, vgl. Schneemelcher II, 294f.

<sup>125</sup> Auch an Sokrates sei erinnert und seine Weigerung, dem Tod durch Flucht aus dem Gefängnis zu entkommen.

<sup>126</sup> ActThom 167.

συγγενεῖς τοῦ οὐρανοῦ<sup>127</sup> Nicht nur existiert zwischen (gnostischen) Christen und Gott eine Wesensverwandtschaft (besonders deutlich Narr. 34; Laud. 48; Ep. Gr. 13), diese besteht auch innerhalb der (gnostisch-) christlichen Gemeinschaft. – In den Ignatianen wird derselbe Sachverhalt angedeutet. Nach IgnEph 1:1 besitzen auch die Epheser eine φύσις δικαία der Gemeinde in Tralles (IgnTrall 1;1) ist, wie der Autor betont, eine unverwüstliche Gesinnung nicht nur durch Übung, sondern durch Natur zueigen (οὐ κατὰ χρῆσιν ἀλλὰ κατὰ φύσιν). Die Kommentatoren verweisen (neben stoischen Parallelen) zu Recht auf „gnostische Terminologie, die mit der Antithese den Zustand des Psychikers von dem des Pneumatikers trennen kann“<sup>128</sup> (vgl. Irenäus Haer 1.6.2; vgl. 1.6.4; 1 7:5; 24:5; 25:5; 27:3). Bekanntlich schloß Harnack den gnostischen Gedanken einer *praedestinatio physica* für Marcion selber mit Nachdruck aus – zu Recht oder Unrecht<sup>129</sup>. Unzweifelhaft ist jedoch, wie auch Harnack einräumen muß, daß ein solcher von Schülern Marcions vertreten wurde. So lehrte *Markus*, daß der Demiurg bei der Schöpfung des Menschen die Hilfe des „Guten“ in Anspruch genommen habe, welcher dann dem vom Demiurgen geschaffenen Leib seinen Geist hinzufügte. Und auch *Apelles* glaubte, der Weltschöpfer sei von Christus unterstützt worden. Tatian sieht im „Fiat lux“ der Schöpfungsgeschichte eine an die oberste Gottheit gerichtete Bitte des Demiurgen<sup>130</sup>.

Die angeführten Parallelen weisen zwar nicht immer auf einen speziell marcionitischen, sondern oft nur auf einen allgemein gnostischen Hintergrund<sup>131</sup>. Sie können aber zeigen, daß es sich bei der Martyriumstheologie des Ignatius kaum um die eines Repräsentanten der καθολικὴ ἐκκλησία handeln kann (IgnSm 8:2). Sie berührt sich deutlich mit entsprechenden gnostischen bzw. marcionitischen Vorstellungen und weist somit in ein Milieu, dessen Schriften von Eusebius einst als „Fiktionen von Häretikern“ betrachtet wurden; diese seien nach Eusebius „nicht einmal zu den unechten Schriften“ zu rechnen, sondern „als völlig fehl und als religionswidrig zu verwerfen“ (Hist Eccl 3.25), da sie „nie zu den katholischen Schriften gezählt wurden“ (Hist Eccl 3.3)<sup>132</sup>.

<sup>127</sup> Quispel, G., An Unknown Fragment of the Acts of Andrew, Vigiliae Christianae, 10 (1956), 143.

<sup>128</sup> Paulsen, a.a.O., 58; Fischer a.a.O., 173.

<sup>129</sup> Harnack, Marcion 196, Anm.: „dort [d.h. bei den Gnostikern] ist der Menschengeist dem höchsten Gott stammverwandt, hier [d.h. bei Marcion] ist dieser der absolute Fremde und erst durch die Erlösung Nahe“.

<sup>130</sup> Harnack, Marcion 195 Anm 2; Clemens Eclog 38, Orig de orat 24.

<sup>131</sup> Da in den Petrusakten, zu denen das Petrusmartyrium nach allgemeiner Ansicht gehört, offenbar Marcion unter der Maske des Simon bekämpft wird, wäre der Annahme einer marcionitischen Herkunft auch kaum überwindbaren Schwierigkeiten ausgesetzt. Ungeachtet dessen ist nicht zu bestreiten, daß die enkratitischen Ansichten in den Acta Petri im Hinblick auf Ehe und Sexualität (c 4) sich kaum von denen des darin bekämpften Marcion unterscheiden. Auch der Modalismus und die doketische Christologie mitsamt der Vorstellung eines polymorphen Christus (20) zeigen eine gewisse Verwandtschaft mit entsprechenden gnostischen und selbst marcionitischen Vorstellungen.

<sup>132</sup> Zu fragen wäre, ob nicht auch Mark Aurel marcionitische Christen vor Augen gehabt haben könnte, als er die christlichen Märtyrer wegen ihrer Hartnäckigkeit und ihrer „Schauspielereien“ beim Martertod tadelte, vgl. Selbstbetrachtungen 11.3: Οἷα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἡ ἔτοιμος, ἐὰν ᾗδῃ

Enge Parallelen lassen sich auch zwischen ignatianischem Martyriumsverständnis und dem des Verfassers der *Epistula Jacobi apocrypha* (NHC I,2 6 ) konstatieren: der Verfasser vertritt wie Ignatius und die Verfasser der apokryphen Acta-Literatur eine entschiedene Kreuzestheologie: „Der Herr antwortete und sagte: „Wahrlich, ich sage euch: Niemand wird gerettet werden, außer man glaubt an mein Kreuz. Diejenigen aber, die an mein Kreuz geglaubt haben, – ihrer ist das Reich Gottes!“ Die martyriologische Konsequenz lautet wie bei Ignatius: „Deswegen trachtet nach dem Tod wie die Toten, die nach dem Leben trachten! Denn jenen wird sich das, wonach sie suchen, offenbaren. Was aber gibt es, das ihnen Sorge bereiten könnte? Wenn ihr euch dem Tod zuwendet, wird er euch die Erwähltheit zeigen. Wahrlich, ich sage euch: Niemand von denen, die sich vor dem Tod fürchten, wird gerettet werden. *Denn das Reich Gottes gehört denen, die getötet werden*“.

### 3.5 Eschatologie

Für seine These, daß die valentinianischen Markosier die eigentlichen Gegner des Ignatius waren, beruft sich Lechner vor allem auf den Sternenhymnus des Epheserbriefes, den er als eine „antivalentinianische Mythosparodie“ deutet. Bei der Auslegung dieses Textes spielen zwei Stellen aus Irenäus eine wichtige Rolle, die schon von Schoedel und anderen als Analogie zu 19:3 herangezogen wurden: Haer. 1.15.2 und 2.20.3<sup>133</sup>.

Ohne auf Lechners Argumentation im einzelnen einzugehen<sup>134</sup>, möchte ich anmerken, daß trotz äußerlicher Parallelen zwischen der von Irenäus zitierten Anschauung der Markosier und den Ignatius-Texten wichtige Unterschiede bestehen. Nicht nur, daß der Herr bei Irenäus den Erlösungsprozeß *per passionem* einleitet, während bei Ignatius bereits das θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου, also die *Menschwerdung* dessen Beginn darstellt. Wichtiger noch erscheint mir, daß bei

---

ἀπολυθῆναι δέη τοῦ σώματος, [καί] ἦτοι σβεσθῆναι ἢ σκεδασθῆναι ἢ συμμεῖναι. τὸ δὲ ἔτοιμον τοῦτο ἴνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχεται, μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πείσαι, ἀτραγῶδως.

<sup>133</sup> Haer 2.20.3 Et Dominus quidem per passionem mortem destruxit et soluit errorem corruptionem que exterminavit et ignorantiam destruxit, uitam autem manifestavit et ostendit ueritatem et incorruptionem donavit: illorum autem Aeon cum fuisset perpeusus ignorantiam substituit, substantiam informem peperit, ex qua omnia materialia opera prolata sunt secundum eos, mors, corruptio, error et his similia. - Adversus haereses 1.8.13 Τεθελκέναι γὰρ τὸν Πατέρα τῶν ὅλων λύσαι τὴν ἀγνοίαν, καὶ καθελεῖν τὸν θάνατον. Ἀγνοίας δὲ λύσις ἢ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγένετο. Καὶ διὰ τοῦτο ἐκλεχθῆναι τὸν κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ κατ' εἰκόνα τῆς ἀνω δυνάμεως οἰκονομηθέντα Ἄνθρωπον.

<sup>134</sup> Lechners umfangreiches Werk kann nur in größerem Zusammenhang besprochen werden. Lechner setzt für die Ignatianen nicht nur einen katholischen Verfasser voraus, sondern auch eine antivalentinianische Stoßrichtung. Den zentralen Punkt, die Deutung des Sternenhymnus IgnEph 19 als *antivalentinianische Parodie* halte ich für verfehlt. Die von Lechner vorgelegten Argumente für Valentinianer als Gegner des Ignatius sind m.E. nicht überzeugend. „Parodistische“ Züge lassen sich im Sternenhymnus nirgendwo erkennen.

Irenäus als Subjekt der Vernichtung „der Herr“ genannt wird (2.20.3)<sup>135</sup>. Dagegen wird bei Ignatius die mit der Menschwerdung Gottes (θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου) einsetzende Zerstörung entweder als *Selbstzerstörungsprozess* beschrieben (ὄθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία) – oder anhand von Passivkonstruktionen (ἠφάνιζετο ... διεφθείρετο ... συνεκινεῖτο), wobei unklar bleibt, wer das eigentliche Subjekt des Zerstörungsaktes ist. Daß dies „der Herr“ selber sei, wie bei Irenäus, kann keineswegs als ausgemacht gelten. Der Befund scheint vielmehr darauf hinzudeuten, daß Ignatius – ebenso wie bei der Magie – an einen allgemeinen Selbstauflösungsprozess der Kosmos- bzw. Finsternismächte denkt, der zwar durch das Erscheinen Jesu indirekt inauguriert, aber nicht direkt durch ihn verursacht wird.

Für diese Beobachtung spricht auch, daß im folgenden noch von einer Mitwirkung des gesamten Kosmos τὰ πάντα συνεκινεῖτο an dem mit der Menschwerdung Gottes beginnenden und auf θανάτου κατάλυσιν zielenden Prozesses gesprochen wird. Auch hier kann das συνεκινεῖν sinnvollerweise nur auf eine Mitbeteiligung an der allgemeinen Selbstdestruktion bezogen werden. Ulrich Wickerts Vorschlag, dabei an die „heilenden Kräften im Kosmos in Richtung auf die Aphtharsie hin“ zu denken, ist deswegen inakzeptabel, weil der Kosmos bei Ignatius durch und durch negativ qualifiziert ist (vgl. IgnMag 5:2; IgnRöm 2:2; 3:2f; 4:2; 6:1f; 7:1). Von irgendwelchen „heilenden Kräften des Kosmos“ weiß Ignatius nichts, im Gegenteil: ἐν φαινόμενον καλόν ! (IgnRöm 3:3). Der Kosmos kann daher *per se* nichts zum Erlösungswerk beitragen, es sei denn – er löst sich selber auf! Tatsächlich scheint eben dies gemeint zu sein: Die Mitwirkung des Kosmos am Erlösungswerk der durch das Erscheinen des menschengewordenen Gottes begonnenen κατάλυσιν θανάτου besteht darin, dieses durch die eigene *Selbstauflösung* noch zu beschleunigen und herbeizuführen (wie ja auch der Märtyrertod des Ignatius zu diesem Erlösungswerk beiträgt).

Auch hier hätten wir es, sollte die Interpretation richtig sein, mit einem typisch marcionitischen Gedanken zu tun. Wir begegnen ihm in klassischer Form in einem Zitat aus dem Werk des armenischen kirchlichen Autors Esnik von Kolb. In dem gegen Marcion und seine Anhänger gerichteten vierten Buch seiner *Widerlegung der Irrlehren (De Deo)* wirft Esnik diesen eine falsche Auslegung von 1 Kor 15:24, worin Paulus davon spricht, daß „er, wenn er alle Herrschaften und Mächte niedergeworfen haben, herrschen muss, bis alle seine Feinde unter seine Füße gelegt werden“. Nach Esnik entwerten die Marcioniten das Wort des Apostels, indem sie es (einen Subjektswechsel vornehmend) statt auf Christus auf den Demiurgen bzw. den inferioren Schöpfergott beziehen. Esnik: „Und sie sagen, dass *der Herr der Welt* (also nicht *der Herr*) sich und seine Welt für Ewigkeit zerstört“. In Harnacks Paraphrase: „M. nahm also an, daß auch dem Weltschöpfer Christus zum kritischen Zeichen geworden ist, bzw. werden wird: seit seiner Erscheinung vollzieht sich die Zersetzung der Welt. Der Weltschöpfer selber zerstört sie, indem er alle seine Mächte und Herrschaften zerstört, um dann

---

<sup>135</sup> Dominus quidem per passionem mortem destruxit.

selbst zu zergehen und zu verschwinden. Durch Selbstvernichtung geht er mit der von ihm geschaffenen Welt zugrunde, so daß der gute Gott nun der einzige ist“<sup>136</sup>. Mir scheint, daß dies auch der Gedanke von IgnRöm Eph 19:3 ist.

Eine weitere Besonderheit der ignatianischen Eschatologie wurde schon von Turmel konstatiert. Die Vorstellungen des Verfassers der Briefe weichen auch in bezug auf die Aufnahme im Jenseits vom katholischen Glauben ab, als dieser an eine unmittelbar nach dem Tod erfolgende, sofortige (individuelle) Aufnahme bei Gott zu denken scheint und – damit zusammenhängend – nirgendwo zu erkennen gibt, daß er an eine (allgemeine) Auferstehung des Fleisches glaubt. Irenäus wendet sich (Haer 5.31.1) ausdrücklich gegen Häretiker, die „das Geschöpf Gottes“ verachten und „das Heil ihres Fleisches“ leugnen und „sich in ihrem Sinn über Gott“ erheben, indem sie „behaupten, gleich nach dem Tode (*simul* atque mortui fuerint dicunt se supergredi caelos) über die Himmel und den Demiurgen zu steigen und zu ihrer Mutter oder dem von ihnen erdichteten Vater zu gehen“. Welche spezielle Gruppe von Häretikern Irenäus an dieser Stelle im Visier hat, ist nicht deutlich, er wird jedoch mit Sicherheit an Gnostiker denken, denn daß der von ihm bekämpfte „Irrtum“ allgemein gnostischer Art war, ist klar. Wir treffen den Gedanken eines individuellen Weiterlebens der Seele, die sofort nach dem Tode im Jenseits von Gott aufgenommen wird (statt der katholischen Erwartung einer allgemeinen Totenaufstehung) in den meisten gnostischen Gemeinden an, auch und gerade bei den Marcioniten<sup>137</sup>. Daß Ignatius den damit zusammenhängenden Gedanken einer *resurrectio carnis* nicht mit dem katholischen Christentum teilt, ist auch offensichtlich. Die Wiederherstellung des Leibes würde auch schlecht zu einer Theologie passen, die in der Aufhebung alles Leiblich-Materiellen (im Martyrium) gipfelt (IgnRöm 4:2). Das Fehlen dieses dogmatischen Topos ist ausgerechnet bei einem angeblichen Vertreter der καθολική ἐκκλησία und *Bestreiter des Dokerismus* sehr sonderbar.

Wie Ignatius so leugnete selbstverständlich auch Marcion die Auferstehung des Fleisches, da ihm die Weiterexistenz der verhaßten Materie schlechterdings unmöglich erschien. „Nur die Seele wird gerettet“<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> Tertullian Marc 1.1.27 „Allein sein Gericht besteht ja eben darin, dass er das Böse nicht will, das Verdammn darin, dass er etwas verbietet, Vergeben aber übt er, indem er nicht ahndet, und Nachlassung erteilt er, indem er nicht straft“. - Tertullian Marc 1.1.28 „Welches Schicksal aber trifft die Verworfenen? Sie werden, lautet die Antwort, vom Feuer des Demiurgen ergriffen“.

<sup>137</sup> Zum Ganzen Esnik De Deo 4.15. Für seine Eschatologie beruft sich Ignatius auf Paulus, Phil 1:23: „Woher dann kommt es noch, daß Marcion und Mani und andere ihrer Sorte nicht an die Auferstehung des Fleisches glauben? Sie behaupten, der Apostel lehrt, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben und die Vergänglichkeit nicht die Uvergänglichkeit (1 Kor. 15, 50), und ferner: „Ich verlange aus dem Leibe zu kommen und bei Christus zu sein“ (Phil. 1, 23). Dadurch wird klar, so behaupten sie, daß der Leib, weil er aus Materie ist, deshalb der Auferstehung nicht gewürdigt wird“.

<sup>138</sup> Harnack, Marcion 136; Tertullian Marc 1.1.24 „... Es genügt, darauf hinzuweisen, dass selbst die, welche von ihm [Marcions „Guten“] gerettet werden, das Heil nur unvollständig erlangen, um zu zeigen, dass seine Güte nur eine unvollkommene sei. Sie werden nämlich bloss der Seele nach gerettet, das Fleisch aber bleibt verloren, indem es bei ihm keine Auferstehung gibt“. Tertullian Marc 3.1.8 „... Er [Marcion] konnte die leibliche Substanz Christi nämlich mit mehr Erfolg dann leugnen, wenn er die Lehre einführte, sein Gott habe das Fleisch weder erschaffen, noch lasse er es auferstehen“.



Die marcionitische Herkunft des Verfassers erweist sich, worauf schon Turmel aufmerksam machte, in seiner

### 3.6 Polemik gegen „Juaisierer“

Die Gegner werden von Ignatius - ebenso wie von Paulus Gal 2:14 - als „Judaisierer“ (ιουδαϊζειν) gekennzeichnet. IgnMag 10:3 werden Χριστιανισμός und Ἰουδαϊσμός als zwei feindliche Größen einander gegenübergestellt<sup>139</sup>. Entgegen aller Hochschätzung der Propheten (IgnMag 8:2; 9:2; IgnPhld 5:2; 9:1f; IgnSm 5:1; 7:2) und des mosaischen Gesetzes (IgnSm 5:1) gilt das Judentum dem Verfasser der Ignatianen nur als unvollkommene Vorstufe des Christentums. Aber noch nicht einmal darin liegt ein besonderes Privileg, da zum Christentum „jegliche an Gott gläubige Zunge geführt werden wird“ (IgnMag 10:3). – Eine solche Geringschätzung der jüdischen Religion weist deutlich auf die marcionitische Position des Verfassers. Hauptgegner des marcionitischen Kampfes um die „Wahrheit“ des Evangeliums sind allerdings nicht, wie Turmel/Delafose meint, die Katholiken (s.u.), sondern judenchristlich-synkretistische Gruppierungen aus dem 2. Jahrhundert, die uns unter verschiedenen Namen (Ebioniten, Elkasaiten, Nazoräer) aus den häresiologischen Quellen bekannt sind und – was bisher noch viel zu wenig erkannt ist – auch in den Paulusbriefen (einschließlich der Pastoralbriefe) begegnen.

Oben wurde bereits auf IgnPhld 8:2 hingewiesen. Den geforderten alttestamentlichen Schriftbeweis bleibt der Verfasser des Briefes seinen Gegnern schuldig. Für ihn bezeugt sich Christus durch sich selbst, er bedarf keiner Legitimation durch das AT. Auch Marcion kannte in bezug auf das AT keinerlei Kompromisse. Die Erscheinung Christi war für ihn das vollkommen Neue, durch keine alttestamentliche Prophetie Vorbereitete (IgnEph 19).

In den Augen des Verfassers der Ignatianen handelt es sich bei den von seinen judaisierenden Gegnern verbreiteten Lehren um „Fabeln“ μύθευματα (IgnMag 8:1). Wer sich durch sie verführen läßt, gibt zu, die Gnade nicht empfangen zu haben.

Der Marcionit Apelles sprach, wie wir von Origenes wissen, im Hinblick auf jüdische Schriften ebenfalls von μύθοι<sup>140</sup>. Auch der Verfasser des Titusbrieves ermahnt dazu, sich vor Ἰουδαϊκοῖς μύθοις zu hüten (Tit 1:14, vgl. 8,10, 3:9).

Nach Delafose/Turmel galt insbesondere die Erwartung des irdischen Reiches Christi, zu der sich z.B. Justin und der Verfasser der Apokalypse bekannten<sup>141</sup>, für Marcion und seine Anhänger als jüdisches Märchen. Der Anlaß für solche

<sup>139</sup> Ἰουδαϊσμός außer Gal 1:13.14 erstmals bei Ignatius. Sehr häufig bei Origenes Contra Celsum 1.2.2; 1.56.34; 2.1.47; 2.1.66; 3.3.15 usw.

<sup>140</sup> Contra Celsum 5.54.9 Ἀπελλῆς, αἰρέσεώς τιнос γενόμενος πατήρ και μύθον ἠγοούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα, φησὶν ὅτι μόνος οὗτος ἐπιδεδήμηκε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων.

<sup>141</sup> Just Dial 80:5; 81:1, 3f - Offb 20:4, 6

Polemik könnte aber auch ganz generell im Eindringen judaisierender Elemente in das Christentum gelegen haben. Auch die „endlosen Genealogien“ (Tit 1:4), die sich vermutlich die judenchristlich-synkretistische *Syzygienlehre* der Judenchristen des 2. Jahrhunderts beziehen, werden Marcioniten ein Dorn im Auge gewesen sein.

Mit Marcion (und einigen ntl. Stellen<sup>142</sup>) sieht der Verfasser des Magnesierbriefs herein den alten jüdischen Sauerteig wirksam (IgnMag 10:2). Letztlich steht der „Fürst dieser Welt“ hinter der Verfälschung der christlichen Wahrheit (IgnEph 17:1; 19:1; IgnMag 1:2; Ign 4:2; IgnRöm 7:1; IgnPhld 6:2). Es ist auffallend, daß Ignatius diesen in unmittelbarem Zusammenhang mit der Irrlehre der *Judaisierer* erwähnt. IgnPhd 6:1-6:2 ist ein solcher direkter Zusammenhang deutlich erkennbar. Auch IgnEph 17:1 ist es gewiß der Judengott, der die marcionitischen Christen durch Verführung zum Glauben (an ein irdisch materielles Gottesreich?) von ihrem bisherigen Glauben an ein wahrhaft unvergängliches Leben abbringt. Die Stelle ist durch das „*δυσωδία* bzw. *ὄσμη*-Motiv“ mit IgnMag 10:2 verbunden, wo der Bezug auf die Judaisierer eindeutig ist. Offenkundig steht für Ignatius, ebenso wie für Marcion, kein anderer als der jüdische Demiurg und Gesetzesgott hinter den Anschlägen der Judasierer auf die reine christliche (=marcionitische) Lehre.

Die oben skizzierte Frontenlage erklärt, warum der ursprüngliche Verfasser das Martyrium als Erfüllung christlichen Seins verherrlicht und sich mit aller Kraft gegen die bei seinen Gegnern offenbar vorherrschende Martyriumsverweigerung wendet.

Hätten wir es bei den Gegnern des Ignatius tatsächlich mit gnostischen oder marcionitischen Doketen zu tun, so wäre die Martyriumsunlust nur schwer zu erklären, da sich, wie wir oben schon gesehen haben, gerade in diesen Kreisen<sup>143</sup> eine intensive Martyriumsbereitschaft, ja geradezu eine Glorifizierung des Martertodes beobachten läßt, was sich vor dem Hintergrund der dort vertretenen dualistischen, weltverneinenden Haltung auch gut erklären läßt. Die Ablehnung des Martyriums ist keineswegs ein gnostisches, sondern ein *judenchristliches* Spezifikum, wie wir insbesondere an *Elchasai* und seiner Sekte sehen, die offenbar am Anfang des 2. Jahrhunderts entstand und sich früh mit den älteren ebionitischen Gruppierungen verband und in dieser Verbindung mit den marcionitischen Gruppen zeitgleich zu sein scheint. Elchasai, so weiß Origenes bei Eusebius zu berichten, „behauptet, daß die Leugnung des Glaubens bedeutungslos sei. In der Zeit der Not würde der vernünftige Mensch mit dem Munde den Glauben verleugnen, nicht jedoch mit dem Herzen“<sup>144</sup>. Von dieser *reservatio mentalis*, die Elchasai seinen Gemeindegliedern empfahl, weiß auch Epiphanius: „Er (Elchsai) behauptet, es sei keine Sünde, wenn einer auch einmal

<sup>142</sup> Mt 16:6, 11f; Mk 8:15; Lk 12:1.

<sup>143</sup> Eine Ausnahme machten offenbar die Valentinaner, Tert Val 30, Tert Scorp 1. Doch die Existenz von valentinianischen Gemeinden in Kleinasien ist - trotz Lechner - äußerst unwahrscheinlich. Gnostische Martyriumskritik auch in TestVer 34:1-2 (NHC IX 3): „Aber wenn sie vollkommen geworden sind durch ein (Märtyrer -)Leiden, ist dies der Gedanke, den sie bei sich haben: ‚Wenn wir uns dem Tod übergeben um des Namens willen, werden wir gerettet werden.‘ Aber so verhält es sich nicht“.

<sup>144</sup> Eus Hist Eccl 6:38

in Zeiten drohender Verfolgung Götterbilder verehrt, sofern er es nur nicht aus innerer Überzeugung tut und er sein Bekenntnis nur mit dem Munde, nicht aber im Herzen ablegt. Ein Priester Pinehas aus dem Geschlechte Levis und Aarons und des alten Pinehas habe so während der babylonischen Gefangenschaft zur Zeit des Großkönigs Darius die Artemis in Susa angebetet und sei dadurch dem Todesverderben entronnen<sup>145</sup>.

Die unterschiedlichen Züge der gegnerischen, vom Verfasser der Ignatianen bekämpften „Irrlehre“ vereinigen sich zu einem Profil, das also auf eine judenchristliche Gruppierung, wahrscheinlich elchasaitischer Prägung, hinweist. Deren Vertreter fordern offenbar nicht nur die Beschneidung und die Einhaltung des Sabbats, sondern wollen darüberhinaus auch das Kreuz dadurch „entleeren“<sup>146</sup>, daß sie das Martyrium verweigern.

Jenen Stellen, in denen das judaisierende Christentum vom marcionitischen Standpunkt des ursprünglichen Verfassers bekämpft werden, stehen die *antimarcionitischen Interpolationen* gegenüber, mit denen der spätere (katholische, IgnSm 8:2) Redaktor offensichtlich die gefährliche häretische Tendenz, die er in den Briefen erkannte, zu neutralisieren gedachte. Unverkennbar ist IgnMag 9:1 und 2 gegen Marcions Umdeutung des *Descensus ad inferos* gerichtet. Hatte Marcion behauptet, daß Christus bei seiner Fahrt in die Unterwelt die alttestamentlichen Gerechten aufgrund ihres Mißtrauens gegen den Schöpfergott nicht habe retten können<sup>147</sup>, so erklärt der Interpolator, offenbar in bewußtem Gegensatz dazu, daß Christus auch den alttestamentlichen Propheten, die ihn (im Totenreich) in Gerechtigkeit erwarteten (ὄν δικαίως ἀνέμενον), erschien und sie von den Toten erweckte. Jesus ist ihm Zugang zum Vater, „durch den Abraham, Isaak, Jakob, die Propheten, die Apostel und die Kirche Zutritt haben“.

Hinzu kommt, daß die Mehrzahl der Interpolationen eben jene Irrlehre bekämpfte, um deretwillen Marcion den katholischen Vätern als das größte Ärgernis galt, den *Doketismus*. Gegen Marcions Scheinleib-These setzen sie die davidische Abkunft Jesu (IgnEph 18:2; 20:2; Ign 9:1; IgnRöm 7:3; IgnSm 1:1) und dessen Geburt aus der Jungfrau Maria (IgnEph 7:2; 18:2; 19:1; Ign 9:1), gegen dessen scheinbares Leiden das wahrhaftige (ἀληθῶς) Leiden Christi unter Pontius Pilatus (IgnMag 11:1; Ign 9:1; IgnSm 1:2) und seine wahrhafte, nämlich körperliche Auferstehung, die – offenbar unter Verwendung eines verschollenen Evangelientextes<sup>148</sup> – im Brief an die Smyrner erwähnt wird (IgnSm 3:1ff).

### 3.7 Sakramente, Gemeinde, Bischof etc

Neben Taufe und Abendmahl (IgnSm 8:2) scheint, wie aus IgnEph 17:1 hervorgeht, auch die sakramentale Ölsalbung in den ignatianischen Gemeinden

<sup>145</sup> Epiph Haer 1.19.1.8

<sup>146</sup> IgnEph 18:1 Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ.

<sup>147</sup> Harnack, Marcion 131.

<sup>148</sup> Herlmut Köester, Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern. 1957, 45ff.

bekannt gewesen zu sein: „Darum nahm der Herr Salbe auf sein Haupt, damit er der Kirche Unverweslichkeit zuwehe. Salbet euch daher nicht mit dem üblen Geruch der Lehre des Fürsten dieser Welt etc“. – Tertullian weiß davon, daß die Salbung mit Öl in den marcionitischen Gemeinden praktiziert wurde; höhnisch bemerkt er, daß Marcion „noch nicht einmal das vom Demiurgen geschaffene Wasser zu schlecht“ war, „um die Seinigen damit abzuwaschen, auch nicht dessen Öl, um sie zu salben, auch nicht dessen Honig und Milch, um die Seinigen damit zu füttern, auch nicht dessen Brot, worin er seinen eigenen Leib gegenwärtig sein lässt. Bei seinen eigenen Sakramenten sogar hat er die Armseligkeiten des Demiurgen nötig (Marc 1 1:14)<sup>149</sup>.

Wie schon erwähnt, zeichnet sich die ignatianische Ekklesiologie durch eine starke Betonung des *Einheitsgedankens* (IgnEph 4:2; 5:1; 14:1; IgnPhld 2:2; 3:2; 5:2; 8:1; 9:1; IgnSm 12:2; IgnPol 8:3<sup>150</sup>) und eine Stärkung des Bischofsamtes (hin zum monarchischen Episkopat) aus, was vermutlich vor dem Hintergrund der „häretischen“ Bedrohung erklärt werden muß.

Inwieweit auch diese Besonderheiten der ignatianischen Ekklesiologie auf marcionitischen Einfluß zurückgehen, läßt sich schwer sagen, da unsere Kenntnis über marcionitisches Gemeindeleben und marcionitische Gemeindeverfassung trotz Harnack immer noch sehr lückenhaft ist<sup>151</sup>. Fest steht jedoch, daß neben Diakonen und Presbytern das Amt des Bischofs, für dessen Stärkung der Verfasser der Briefe vehement eintritt, auch in den marcionitischen Gemeinden existierte und Marcion selber dieses Amt innehatte<sup>152</sup>. Daß weiterhin bei den Marcioniten auch eine Sukzession bischöflicher „Diadochen“ vorkam, ist ebenfalls belegt: ΜΕΓ. Μαρκίων ἐπίσκοπός μου ἦν. ΑΔ. Ἐξ οὗτου Μαρκίων ἐτελεύτησε τοσοῦτων ἐπισκόπων μᾶλλον δὲ ψευδεπισκόπων παρ' ὑμῖν διαδοχαὶ γεγόνασι· διὰ τί μὴ τῆ τῶν διαδόχων ἐπωνυμίᾳ κέκλησθε. ἀλλὰ τῆ τοῦ σχισματοποιοῦ Μαρκίωνος;<sup>153</sup>

Die weitergehende Annahme, das monepiskopale (bzw. monarchische) Bischofsamt könne in den marcionitischen Gemeinden seinen Ursprung gehabt haben, läßt sich allerdings weder beweisen noch widerlegen<sup>154</sup>. Sie

<sup>149</sup> [3] Sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris qua suos abluit, nec oleum quo suos unguat.

<sup>150</sup> Das wird häufig – zu Recht oder Unrecht – auf johanneischen Einfluß zurückgeführt (vgl. Joh 17). Vgl. die Studie von Helmut Köster, *Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien*, ZThK 54, 1957, 56-69.

<sup>151</sup> Daran hat sich auch in der jüngsten Zeit wenig geändert, vgl. Gerhard May/Katharina Greschat, *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung - Marcion and His Impact on Church History*. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15. bis 18. August 2001 in Mainz, TU 150, Berlin/New York 2002.

<sup>152</sup> Adamant 16.34 ΜΕΓ. Μαρκίων ἐπίσκοπός μου ἦν.

<sup>153</sup> Adamant 16.35 - Daß der Bischof bei den gnostischen Häretikern eine wichtige Stellung einnehmen konnte, geht aus Hipp Ref 6:41 hervor. Tertullian Praescr Haer 32:1 setzt ebenfalls Bischöfe bei den Häretikern voraus (evt. auch eine Bischofssukzession); so auch Tertullian Praescr Haer 41:1, wo jedoch kritisiert wird, daß bei ihnen „heute der eine ..., morgen der andere“ Bischof werden kann.

<sup>154</sup> Die gnostische Kritik NHC VII 3 79.20ff (ApkPetr) an den (katholischen) Ämtern („Und es werden andere auftreten, die nicht zu uns zählen, die sich ‚Bischof‘ und ferner ‚Diakon‘ nennen, als ob sie ihre Vollmachten von Gott empfangen hätten“) beweist in diesem Zusammenhang

bleibt Hypothese – allerdings eine bedenkenswerte, und zwar insofern, als durch sie ein viel diskutiertes Problem – die singuläre Stellung des Bischofs in den ignatianischen Gemeinden– eine plausible Lösung finden könnte. Seit Walter Bauers Untersuchung über *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*<sup>155</sup> hat sich bekanntlich die Erkenntnis durchgesetzt, daß die ignatianischen Aussagen über das Amt des Bischofs im Hinblick auf die katholischen Gemeinden Kleinasiens offenbar mehr Forderung und Anspruch als Niederschlag gemeindlicher Realität darstellen, da sich die Existenz eines monarchischen Episkopats, das die Ignatiusbriefe voraussetzen, dort nirgendwo belegen läßt. Das Problem der Ignatianen besteht u.a. darin, daß in ihnen die Konzeption eines kirchlichen Amtes entfaltet wird, das – wenigstens in den katholischen Gemeinden – noch gar nicht existierte<sup>156</sup>.

Unter der Voraussetzung, daß die Ignatianen in ihrer frühesten Form gar nicht katholischen, sondern marcionitischen Ursprung sind, ließe sich das Problem plausibel lösen, denn dann müßte zugleich vorausgesetzt werden, daß auch die in ihnen dargestellten Gemeindeverhältnisse, einschließlich der hervorgehobenen Stellung des Bischofs, die Verhältnisse in den marcionitischen Gemeinden widerspiegeln. Das Fehlen entsprechender Zeugnisse für die Existenz des monarchischen Episkopats in den katholischen Gemeinden Kleinasiens zu dieser Zeit wäre vor diesem Hintergrund leicht verständlich. Tatsächlich hätte es das Amt des Bischofs mit den von Ignatius beschriebenen Vollmachten in den katholischen Gemeinden noch gar nicht gegeben. Stattdessen wären es (wieder einmal) die Häretiker gewesen, die den Katholiken vorangingen. Daß die häretischen Gruppen in der Auseinandersetzung mit den übermächtigen Katholiken ihrerseits unter einem sehr starken Druck standen und ein großes Interesse daran haben mußten, ihre Gemeinden dem katholischen Einfluß durch Abgrenzung zu entziehen, ist verständlich. In diesem Zusammenhang könnte es schon recht früh, und zwar früher als bei den Katholiken, zu der Einrichtung des monarchischen Bischofsamts in den marcionitischen Gemeinden gekommen sein.

Die Hypothese ist verlockend, hat allerdings, wie schon erwähnt, vorläufig noch den Mangel, daß die Gemeindeverfassung in den marcionitischen Gemeinden weitgehend unerforscht ist und die Existenz des marcionitischen Monepiskopats bzw. monarchischen Bischofsamtes angesichts fehlender Zeugnisse vorerst ein Postulat bleiben muß.

---

nichts, da die marcionitischen Gemeinden sich in der Organisation von den übrigen Gnostikern sicherlich unterschieden.

<sup>155</sup> W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*; (= Beiträge zur historischen Theologie, 10); Tübingen 1934.

<sup>156</sup> Vgl. zum Ganzen: Bauer, *Rechtgläubigkeit* 65-78; Norris, F. W., *Ignatius, Polycarp, and I Clement: Walter Bauer Reconsidered*, *Vigiliae Christianae*, 30 (1976) 24ff.

#### 4 Turmels Konzeption – bleibende Bedeutung

Wie wir gesehen haben, läßt sich die erstmals von Delafosse/Turmel behauptete These einer *marcionitischen Herkunft* der Ignatianen über Delafosse/Turmel hinaus mit einer Reihe zusätzlicher Beobachtungen weiter erhärten. Inwieweit über die allgemeine Feststellung eines marcionitischen Hintergrunds hinaus noch speziellere Aussagen über die Verfasserschaft der Briefe getroffen werden können, ist schwer zu sagen. Turmel verzichtet in seinem Buch klugerweise darauf, sich auf einen bestimmten Verfasser oder eine bestimmte Richtung innerhalb der marcionitischen Schule festzulegen, in der bekanntlich recht unterschiedliche theologische und christologische Auffassungen vertreten wurden. Theoretisch wäre es z.B. auch denkbar, den Verfasser der Ignatianen in dem Einflußbereich des Marcionschülers *Apelles* anzusiedeln<sup>157</sup>. Die Annahme böte den Vorteil, daß sich die Zahl der Interpolationen, die bei Turmel sehr erheblich ist, bedeutend verringerte, da nun all jene Passagen, die von Turmel als *antidoketische* Interpolationen ausgeschieden wurden, zur ursprünglichen Fassung gehört haben könnten und nur diejenigen Stellen, in denen die Bedeutung der alttestamentlichen Propheten hervorgehoben wird, auf das Konto der katholischen Redaktion gesetzt werden müßten. Grund: Obwohl Apelles die Bedeutung der atl. Prophetie bestritt, vertrat er in christologischer Hinsicht keinen radikalen Doketismus wie Marcion. Ref 7:38 berichtet Hippolyt, daß Christus nach Apelles (im Einklang mit der marcionitischen Auffassung) zwar nicht von der Jungfrau geboren wurde, aber daß dessen Erscheinen gleichwohl nicht „körperlos gewesen“ sei;

„vielmehr habe er sich Teile aus dem Stoff des Alls genommen und einen Leib gebildet, d. h. aus Heißem, Kaltem, Flüssigem und Festem, und in diesem Leibe hätten die kosmischen Kräfte gewohnt, so lange er auf der Welt lebte; von den Juden gekreuzigt, sei er gestorben und, nach drei Tagen auf erweckt, den Jüngern erschienen; *er habe die Male der Nägel und seiner Seite gezeigt und sie davon überzeugt, daß er es selbst sei und kein Gespenst, daß er es sei mit Fleisch und Blut*. Nachdem er seinen Leib habe sehen lassen, gab er ihn der Erde zurück, von der er stammte; er nahm nichts Fremdes an sich, sondern alles, was er zeitweise benützte, gab er, als er das Band des Körpers löste, dem Seinigen zurück, dem Warmen das Warme, dem Kalten das Kalte, dem Flüssigen das Flüssige, dem Festen das Feste; dann ging er zum guten Vater, indem er den Samen des Lebens auf der Welt durch seine Jünger den Gläubigen zurückließ“.

Auffallend ist, daß die im Ketzerreferat des Hippolyt bezeugte antidoketische Position des Apelles offenbar durch eine Passage aus einem Evangelium begründet wird, welche eine gewisse Parallelität zu der im 3. Kapitel des Smyrnäerbriefts zitierten Evangelienschrift aufweist. Turmel hatte den Abschnitt als Interpolation ausgeschieden. Unter der Voraussetzung, daß die Ignatianen aus dem Umfeld des Apelles stammen, müßte es freilich als ursprünglich angesehen werden.

---

<sup>157</sup> So neuerdings Roger Petit in einem (bisher noch unveröffentlichten) Aufsatz, dessen Manuskript er mir zugänglich machte: *A New Look at the Letters of Ignatius of Antioch*, 2007.

IgnSm 3:2 Und als er zu Petrus und seinen Gefährten kam, sprach er zu ihnen: „Faßt, betastet mich und seht, daß ich kein körperloser Dämon bin“. Und sogleich betasteten sie ihn und glaubten, da sie mit seinem Körper und seinem Geiste verbunden waren...

Wenn die Ignatiusbriefe tatsächlich im geistigen Umfeld des Apelles entstanden wären, müßte man annehmen, daß die ignatianischen Briefe sich gegen die doketische Christologie des Marcion gerichtet hätten. Eine solche Annahme wäre zwar nicht unmöglich, doch angesichts dessen, daß Marcion und Apelles von den Kirchenvätern gewöhnlich im selben Atemzuge genannt werden und von Auseinandersetzungen zwischen den beiden Häretikern wenig bekannt ist, auch angesichts der großen polemischen Schärfe nicht leicht nachvollziehbar<sup>158</sup>. Gegen Apelles als geistigen Vater der Ignatianen spricht aber vor allem die Tatsache, daß dieser nach einem Zeugnis des Tertullian die Jungfrauengeburt Christi ablehnte. Vgl. auch

Tertullian carn 1:6 Gewisse Schüler des Mannes aus Pontus aber, die sich angetrieben fühlten, klüger sein zu wollen als ihr Meister, räumen Christo die Realität des Leibes ein, ohne sich das Recht nehmen zu lassen, seine Geburt zu verwerfen. Er kann einen Leib gehabt haben, sagen sie, *nur keinen, der geboren worden ist!*

Diejenigen Passagen in den Ignatianen, die die Realität der Jungfrauengeburt betonen, können daher kaum auf einen Apelles-Anhänger (bzw. auf diesen selber oder eine seiner „Prophetinnen“) zurückgehen, vgl. IgnEph 18:2; IgnMag 11:1; IgnTrall 9:1; IgnSm 1:1. Damit erübrigt sich m.E. die (theoretische) Möglichkeit, ein Theologe aus dem Umkreis des Apelles könne Verfasser der ignatianischen Briefe gewesen sein – es sei denn, man betrachte diese Stellen doch als katholische Interpolationen<sup>159</sup>.

Auch wenn spätere Bestreiter der Echtheit der Ignatianen nicht ganz an Turmel vorbeigehen konnten und in seinem Buch hier und da Beobachtungen fanden, an die sie selber anknüpfen konnten, blieb Turmels Hauptthese bis heute fast ganz unbeachtet. In Lechners umfangreichen Werk wird Delafosse/Turmel zwar hier und da erwähnt, eine eigentliche Auseinandersetzung mit dessen Grundthese, für das z.B. in dem Abschnitt über den Phlipperbrief und das Marcion-Problem Gelegenheit bestanden hätte, findet jedoch nicht statt. Ähnliches gilt auch von Joly, Rius-Camps und Hübner. Auch sie versuchen den Nachweis der Unechtheit der Ignatianen zu erbringen, doch gehen auch sie ebenso wie die Vertreter der Echtheit ganz selbstverständlich davon aus, daß es sich bei dem Verfasser des pseudepigraphischen Werkes um einen *katholischen* Christen handelt und das Briefcorpus ein in sich geschlossenes und kohärentes Ganzes darstellt. Nicht zuletzt aus diesem Grunde verwickeln sie sich mit ihrer Interpretation der Ignatianen immer wieder in Probleme, die sie sich hätten ersparen können, wenn

---

<sup>158</sup> Als Indiz für einen internen Schulstreit ließe sich allerdings auf das Zeugnis des Anthimus (Bischof von Nikomedien, im Cod. Ambros. H. 257 inf., bei Harnack, Marcion 179, 419\*) verweisen: Marcion lügt, wenn er von (mehreren) Prinzipien spricht“.

<sup>159</sup> Wie Roger Petit das tut.

sie den literarkritischen Resultaten der Arbeit von Turmel mehr Beachtung geschenkt hätten<sup>160</sup>.

So wird z.B. Hübners Entscheidung, „mit unserem besten Zeugen G, der lateinischen Version L und dem Monophysiten Timotheus Aelurus ... in Magn. 8,2“ ein *ἄϊδιος οὐκ* zu lesen, statt dieses mit Lightfoot (aufgrund des Zeugnisses von Severus von Antiochien und der armenischen Version) wegzulassen, zu Recht von Lindemann kritisiert. Für Hübner hat die erste Version, die davon spricht, daß der Sohn „*nicht* das aus dem Schweigen hervorgegangene ewige Wort“ sei, Vorrang, weil sie – abgesehen von den besseren Textzeugen – nicht zu der Gleichsetzung des Vaters mit der *Sige* führt, die bei der anderen Lesart nach seiner Ansicht unausweichlich ist, was aber im Widerspruch zur eigentlichen ignatianischen Theologie stehe. Da die antivalentinianische Spitze der von ihm als ursprünglich betrachteten Lesart offenkundig ist, genügt für Hübner „die Wiederherstellung der besten Lesart ... schon allein für eine Spätdatierung der Briefe“. „Ignatius“, so Hübner „polemisiert – das ist unbestritten – gegen Leute in den eigenen Reihen. Ihn kümmern nicht irgendwelche Heiden, die vielleicht auch einen göttlichen Logos aus göttlichem Schweigen hervorgehen lassen. Die *Sige* kann nur eine Figur aus dem valentinianischen Pleroma sein. Damit kommen wir in jedem Fall in die Zeit nach 155/160“.

Hübner wird von Lindemann darauf aufmerksam gemacht, „daß in Ign. 15,2 und vor allem 19,1 von der *σὴν* Gottes die Rede ist - daß der *λόγος* aus dem Schweigen kommt, fiel durchaus nicht aus dem Rahmen der ignatianischen Christologie“.<sup>161</sup>

Hübner hat aber Recht und Unrecht zugleich. Richtig ist, daß er sich – gegen Lindemann und mit dem (auch von ihm erwähnten) Turmel – für die erste als die besser bezeugte Lesart entscheidet. Falsch ist, daß er diese Lesart – gegen Turmel – auch für die vom ursprünglichen Verfasser der Ignatianen stammende Lesart hält und nicht erkennt, daß diese sich bereits innerhalb eines vom katholischen Redaktor angebrachten *größeren interpolierten* Textabschnittes befindet. Turmel: „Lu dans le grec notre texte veut dire « : Le Christ n'est pas le Logos émané du Silence comme le prétend Valentin; c'est le Logos éternel »; il réfute Valentin. Lu tel que les éditeurs modernes nous le présentent il signifie : « Le Christ est le Logos émané du Silence »; *il ratifie la doctrine valentinienne*. Ou réfutation ou consécration de la cosmogonie valentinienne : voilà le dilemme auquel on n'échappe qu'en se réfugiant dans la logomachie“<sup>162</sup>. Was die von Lindemann an Hübner gerichtete Frage betrifft, warum das *ἄϊδιος οὐκ* in späterer Zeit weggelassen wurde, so wurde diese schon von Turmel mit Hinweis auf die *Arianer* plausibel beantwortet. Diese verwarfen nämlich die ewige Erzeugung des Wortes, nicht aber dessen Präexistenz, so daß sie zwar einerseits das *ἄϊδιος οὐκ*

<sup>160</sup> Eine Ausnahme bildet Rius-Camps .

<sup>161</sup> Lindemann, a.a.O. 188.

<sup>162</sup> Delafosse, a.a.O. 109 A 3. In der deutschen Übersetzung (von Frans-Joris Fabri) „Der griechische Text besagt: ‚Christus ist nicht der aus dem Schweigen hervorgegangene Logos, wie Valentin behauptet, er ist der ewige Logos‘. Der Text widerlegt Valentin. In der Fassung der modernen Herausgeber besagt er: ‚Christus ist der aus dem Schweigen hervorgegangene Logos‘; *er bestätigt die valentinianische Lehre*. Verwerfung oder Seligsprechung der valentinianischen Kosmogonie, das ist das Dilemma, dem man nur entkommt durch die Flucht in langatmiges Geschwafel.“



beseitigten, andererseits die Stelle 6, 1 (πρὸ αἰῶνῶν) unverändert stehen lassen konnten.

Auch bezüglich der *Gegnerfrage* lassen sich mit einer bloßen Annahme der Unechtheit der Ignatianen, die den von Turmel festgestellten literarkritischen Befund unberücksichtigt läßt, die Probleme nicht lösen. Echtheitsbestreiter sind hier letztlich in derselben mißlichen Position wie Echtheitsverteidiger. Beide müssen entweder erklären, wie sich der Verfasser gegen *zwei Gegnerfronten*, also christliche „Judaisierer“ und Doketen, wendet, ohne den Wechsel in der Polemik explizit deutlich zu machen. Oder sie müssen, sofern sie davon ausgehen, daß es sich bei den von Ignatius bekämpften Gegnern um eine *einheitliche Gruppierung* handelt, den Nachweis erbringen, daß die Existenz der von ihnen postulierten judaisierenden Doketen irgendwie historisch nachweisbar ist, was bis heute nicht gelungen ist.

Das ist anders, wenn man die *Gegnerfrage* auf der Grundlage der von Turmel vorgenommenen literarkritischen Scheidung von marcionitischer Schicht und katholischer Redaktion beantwortet. Nun wird sehr schnell klar, daß es sich bei den von Ignatius bekämpften „Judaisierern“ (IgnMag 8:1; 10:3; IgnPhld 6) und den doketischen Irrlehrern um zwei verschiedene Gruppen handelt und daß es sich bei den antidoketischen Stellen um spätere katholische Einschübe handelt, eingefügt, um die ursprünglich häretische Tendenz der Briefe zu neutralisieren und so den Märtyrerbischof zum exemplarischen Gegner der marcionitisch doketischen Häresie zu machen.

Diese Lösung der *Gegnerfrage* ist für denjenigen, der das Unbefriedigende aller bisherigen Erklärungen erkannt hat, ebenso überraschend wie historisch plausibel. Sie setzt allerdings die Fähigkeit voraus, den eigenen Standpunkt in den des „Häretikers“ zu verlegen und die christlichen Parteienkämpfe des 2.Jahrhunderts gleichsam aus dessen Perspektive zu sehen. Wir dürfen nicht vergessen, daß es nicht nur aus der katholischen Sicht „Häretiker“ gab, sondern daß auch Gnostiker und Marcioniten ihre Gegner als gefährliche Häresie und dämonische Abweichung vom wahren christlichen Glauben betrachteten<sup>163</sup>.

Bei der in diesem Zusammenhang aufkommenden Frage, warum man ursprünglich häretische Texte, wie z.B. die Ignatiusbriefe, auf katholischer Seite überhaupt rezipiert hat, wird man vor allem auf die relativ hohe theologische und literarische Qualität dieser Texte verweisen müssen, die auch im katholischen Lager nicht unbeachtet bleiben konnte, zumal man vergleichbare Texte in diesem Zeitalter kaum besaß. Gerade die Ignatiusbriefe zeichneten sich durch schriftstellerische Individualität und theologische Originalität aus. Es ist anzunehmen, daß die Texte bereits weit verbreitet und gewiß auch in katholischen Kreisen bekannt waren. Sie wurden gelesen und dienten der „Erbauung“ der Gemeinden. Was lag näher, als sie sich, nach Anbringung von dogmatischen Korrekturen, zueigen zu machen und unter katholischen Vorzeichen weiter kursieren zu lassen?<sup>164</sup>

<sup>163</sup> Vgl. Koschorke, K.: Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag Hammadi-Traktate »Apokalypse des Petrus« (NHC VII, 3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX, 3). Leiden/ New York/ Köln 1978.

<sup>164</sup> Zum Ganzen Bart D. Ehrmann, *The Orthodox Corruption of Scripture*, Oxford 1995 - Gegen das manchmal zu hörende Argument, die Großkirche habe schon aus prinzipiellen Erwägungen

Die von Turmel aufgestellte Behauptung, die von den Ignatiusbriefen bekämpften „Judaïsierer“ seien *Katholiken* gewesen, halte ich allerdings für unzutreffend. Sie ist einerseits anachronistisch, weil es zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Ignatiusbriefe in Kleinasien, d.h. jenem geographischen Gebiet, in dem die ignatianische Literatur entstand (s. Joly), noch gar keine katholischen Gemeinden gab (vgl. W. Bauer<sup>165</sup>). Zum andern lassen sich die Einhaltung des Sabbatgebots (IMg 9:1) sowie die von den Gegnern erhobene Beschneidungsforderung (IPh 6:1) nur schwer mit einem katholischen Gegnerprofil vereinbaren. Beide Forderungen passen dagegen exakt zu den schon oben erwähnten judenchristlichen Gruppierungen des 2. Jahrhunderts, über deren Theologie wir neben den Ketzerreferaten der Kirchenväter auch aus der sog. pseudoclementinischen Literatur unterrichtet werden. Nach Epiphanius unterschied sich die „Häresie des Ebion“, die zu seiner Zeit schon mit anderen judenchristlichen Gruppen elkesaitischer Herkunft (Epiph 30.3.2) verschmolzen war, von den anderen Gruppierungen vor allem durch dreierlei: *Gesetz, Sabbat Beschneidung*<sup>166</sup>. Damit ist die charakteristische Eigenheit der vom ursprünglichen Verfasser der Ignatianen bekämpften „Irrlehrer“ korrekt beschrieben. Daß unter den Beschneidungspredigern auch viele Heiden gewesen sein sollen (IgnPhld 6:1), ist vor dem Hintergrund des offenbar erfolgreichen Versuchs dieser Sekten, heidenchristliche Kreise für sich zu gewinnen, ebenfalls problemlos erklärbar. Aus einigen Passagen der pseudoclementinischen Literatur, die schon Schoeps in seiner nach wie vor unübertroffenen „Theologie und Geschichte des Judenchristentums“ für die Darstellung der „Judenchristlichen Missionstendenzen“ verwendete, wird deutlich, daß es offenbar eine recht aktive bzw. aggressive judenchristliche Missionsbewegung gegeben hat, die vornehmlich auch in jenem Gebiet wirkte, aus dem die Ignatianen kommen. Hom 2:17 erklärt Petrus – als Vertreter der judenchristlichen Bewegung – contra Simon-Paulus, daß

„zuerst ein falsches Evangelium von einem Betrüger kommen (muß), und dann erst, nach der Zerstörung des heiligen Ortes, kann ein wahres Evangelium ausgesandt werden zur Berichtigung der kommenden Sekten.“<sup>167</sup>

Entsprechend heißt es Rec 1:64 gegenüber den Vertretern des Judentums:

„und weil ihr nicht anerkennen wollt, daß die Zeit der Opfer nun vorbei ist, deswegen wird der Tempel zerstört werden und der Greuel der

---

heraus keine häretischen Texte übernommen, spricht die Existenz von Schriften, deren häretische bzw. marcionitische Herkunft zweifelsfrei feststeht und bei denen man sich noch nicht einmal die Mühe einer dogmatischen Überarbeitung gemacht hat, z.B. die marcionitischen Prologe der Paulusbriefe, die über Jahrhunderte hinweg „die Prologe der europäischen lateinischen Bibel gewesen sind“ – Vgl. Harnack, Marcion 129\*.

<sup>165</sup> Walter Bauer: *Rechtgläubigkeit und Häresie*. Tübingen 1934.

<sup>166</sup> Epiph Haer 1.334.11 - 30.2.2 ἐν τῷ νόμῳ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ προσανέχειν κατὰ σαββατισμὸν καὶ κατὰ τὴν περιτομὴν

<sup>167</sup> οὕτως δὴ ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἶρηκεν πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεισιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἰρέσεων

Verwüstung am heiligen Ort aufgestellt werden; und dann wird den Heiden das Evangelium gepredigt als Zeugnis gegen euch“.<sup>168</sup>

Bei dem wahren Evangelium handelt es sich natürlich um das gesetzliche, also judenchristliche Evangelium, das zur Berichtigung des falschen, vom Betrüger Simon stammenden Evangeliums ausgesandt wurde, und zwar nach der Zerstörung des Tempels. Die beiden Zitate machen deutlich:

1. die judenchristliche Mission zielt auf Korrektur des betrügerischen Evangeliums, das von *Simon* ausgegangen ist, hinter dem in der pseudoclementinischen Literatur deutlich auf Marcion angespielt wird;
2. das marcionitische Evangelium ist (wenigstens in diesem geographischen Raum) älter als das judenchristliche;
3. die judenchristliche Missionsbewegung fällt in die Zeit nach der Zerstörung des Tempels, oder wie es Rec 1:64 noch etwas präziser heißt, der Aufrichtung der „abominatio desolationis“. Da letztere deutlich auf die Errichtung der Statue des Zeus Olympios (der berüchtigte „Greuel der Verwüstung“, vgl. Mk 13:14) durch Hadrian in Jerusalem nach dem Bar Kochba-Aufstand 132-135 anspielt, fällt der Beginn der judenchristlichen Mission etwa in die Zeit der Mitte des 2. Jahrhunderts, also genau in jenen Zeitraum, in dem wir den Ursprung der ignatianischen (und paulinischen) Literatur vermuten dürfen.

Turmels Ignatius-Buch stellt – obwohl von relativ geringem Umfang – zweifellos einen „großen Wurf“ dar, weil es zeigt, daß viele bislang ungelöste Probleme der Ignatiusbriefe mit Hilfe der literarkritischen Methode eine plausible Lösung finden. Das bedeutet allerdings nicht, daß alle Positionen Turmels einfach kritiklos übernommen werden könnten. Wie wir soeben sahen, ist Turmels Bestimmung der in den ignatianischen bekämpften „Irrlehrer“ als Katholiken kaum haltbar. Abgesehen davon auch noch auf folgende Defizite seiner Untersuchung hinzuweisen :

- 1) Delafosse/Turmel anerkennt zu Recht, daß der Römerbrief trotz aller Unterschiede in Charakter und Stil, trotz des einseitigen Vorherrschens des Martyriumsthemas und gänzlichen Fehlens der Irrlehrerproblematik von demselben Verfasser stammt wie die übrigen ignatianischen Briefe. Allerdings gilt ihm der Römerbrief als ein *authentisches* Schreiben, mit dessen Hilfe der marcionitische Bischof und Märtyrer Theophoros eine Intervention der Gemeinde verhindern möchte, durch die das bevorstehende Martyrium noch verhindert werden könnte<sup>169</sup>.

Der Römerbrief ist jedoch mit Sicherheit sowenig „echt“ wie die übrigen Schreiben. Dafür ist die im Brief vorausgesetzte Situation zu phantastisch, die darin enthaltenen Angaben zu allgemein. Auch das Fehlen der Jahreszahl beim

<sup>168</sup> ... et quia vos non vultis agnoscere, emensum esse iam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum, et abominatio desolationis statuetur in loco sancto, et tunc gentibus evangelium praedicabitur ad testimonium vestri ...

<sup>169</sup> Delafosse, a.a.O. 85: „Unsere Schlussfolgerung: Der Brief an die Römer wurde mit Ausnahme einiger nicht schwerwiegender Interpolationen von Theophoros so geschrieben, wie er uns heute vorliegt. Was die andern Briefe betrifft: Auch nach Entfernung der Passagen mit antimarkionitischer Polemik enthalten sie Erdichtetes“.

Datum am Ende des Briefes (IgnRöm 10:3) ist kaum geeignet das Vertrauen in die „Echtheit“ des Schreibens zu stärken. M.E. kommt man dem Verständnis des eigentlichen Charakters des eigenartigen Schreibens am nächsten, wenn man es aus dem demselben Kontext wie die oben erwähnten Martyriumsberichte der apokryphen Actaliteratur (vgl. EpJac) versteht. Dort wird die Bedeutung des bevorstehenden Märtyrertodes von den Aposteln selber, zumeist in einem längeren Monolog, nach Art eines *geistlichen Testaments*, dargelegt. Im Kreuzeshymnus der Petrusakten und der Andreasakten steigert sich die Martyriumsbegeisterung zu pathetischem Schwung<sup>170</sup>. Das bevorstehende Martyrium dient dem Verfasser als Aufhänger, sein dualistisches Weltbild auszubreiten und seine Leser zu ermahnen, „sich fernzuhalten von allem sinnlich Wahrnehmbaren, von allem sichtbar Erscheinenden, das doch nicht wirklich ist“. – Der ignatianische Römerbrief paßt sehr gut zu diesem Muster. Auch hier verbindet sich der letzte Wille des gefangenen Märtyrers mit einer theologischen Deutung seines bevorstehenden Todes und der Martyriumseнтуhusiasmus mit einem dualistisch gefärbten Weltbild, das die vollständige Abwertung der sinnlichen Erscheinungswelt in sich einschließt.

Der Unterschied zwischen dem Römerbrief und den apokryphen Märtyrerberichten besteht nur in der jeweils unterschiedlichen speziellen literarischen Form. Während die Verfasser des Petrus – und Andreasmartyriums ihre Martyriumstheologie in einer längeren Ansprache der Apostel und im Rahmen einer Erzählung ihrer Taten und Wunder darlegen, hat der Verfasser der Ignatiusbriefe für sein Anliegen die *Briefform* gewählt. Dadurch ist natürlich die literarische Fiktion viel schwerer zu durchschauen als in den apokryphen Märtyrerakten. Die Fiktion aber besteht auf beiden Seiten.

2) Nach Delafosse/Turmel soll es sich bei dem Polykarpbrief ursprünglich um den Brief an einen (unbekannten) marcionitischen Bischof handeln. Innerhalb der Konzeption seines Buches ist diese Annahme konsequent. Problematisch ist sie jedoch, weil das von Delafosse/Turmel rekonstruierte vermeintlich marcionitische Schreiben (IgnPol 1:1-5:2) kaum Hinweise enthält, die auf einen marcionitischen Hintergrund hindeuten. Besonders 5:2 will nicht recht dazu passen, da die Stelle die Schließung von Ehen unter der Aufsicht des Bischofs in marcionitischen Gemeinden voraussetzt, was angesichts dessen, daß Marcion seinen Gläubigen die Ehe als πορνεία bzw. *fornicatio* grundsätzlich verbot<sup>171</sup> (und diese allenfalls bei Katechumenen zuließ), in einem als marcionitisch geltenden Schreiben als ungewöhnlich angesehen werden muß. Delafosse/Turmel scheint das Problem allerdings gar nicht erkannt zu haben.

Abgesehen davon erweckt der Anfang des Briefes an Polykarp auch sonst keinen besonders marcionitischen Eindruck. Die an den Adressaten gerichteten paränetischen Passagen in den ersten Kapiteln sind weder ignatianisch noch marcionitisch. Der betonte Hinweis auf die Einheit von Fleischlichem und Geistlichem (IgnPol 1:2; 2:2) klingt eher „katholisch“ bzw. orthodox, was auch für IgnPol 3:2, eine Passage, in der Hübner den Einfluß des Noët von Smyrna erkennen zu können glaubte, gilt.

<sup>170</sup> MartPetr 37, Laud. 46; Mart. 1,14; Ep. Gr. 10.

<sup>171</sup> Iren Haer 1.28.1; Hipp Ref 10.19; Harnack, Marcion 149.

Insgesamt drängt sich angesichts der Sonderstellung, die der Brief an Polykarp vor allem aufgrund der ersten 5 Kapitel innerhalb des Corpus Ignatianum einnimmt, geradezu der Eindruck auf, daß der erste Teil des Schreibens (incl V.5) vom Redaktor selber eingefügt wurde, um auf diese Weise eine Korrespondenz zwischen Ignatius/Theophorus und dem kleinasiatischen Bischof und Bürgen katholischer Rechtgläubigkeit Polykarp herzustellen. Bei dem Brief an Polykarp scheint es sich weniger um die Zusammenfügung zweier verschiedener Briefe (so Delafosse/Turmel) als um die Überarbeitung eines ursprünglich an eine (unbekannte)<sup>172</sup> *Gemeinde* gerichteten Schreibens zu handeln. Auf diese Weise ließe sich auch erklären, warum sich der Verfasser des Briefes nach den an Bischof Polykarp gerichteten Mahnungen ab 6:1 unvermittelt an die Gemeinde wendet und diese ermahnt, dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen zu gehorchen. Möglicherweise ist der Briefeingang des ursprünglichen Gemeindebriefes von dem Redaktor gestrichen und durch eine persönliche Ansprache an Polykarp (IgnPol 1:1-5:2) ersetzt worden. Erst 7:2 wurde von ihm erneut der Name des Polykarp eingefügt und dieser direkt angesprochen, allerdings in einer recht ungeschickten Weise, so daß die zwischen Plural und Singular hin und herschwankende Anrede (Πολύκαρπε θεομακαριστότατε - ἔχετε - δυνήσεται - ὑμῶν) noch deutlich erkennen läßt, daß es sich dabei um einen späteren Zusatz handelt. Der Redaktor versuchte auf diese Weise offenbar 1:1-5:2 mit dem folgenden Kapiteln auszugleichen. Auch 8:2 scheint ein älterer Text, in dem eine Gemeinde angeredet wurde, durch Interpolationen, die allerdings nur schwer vom ursprünglichen Text abgegrenzt werden können, zu einem an eine einzelne Person, Polykarp, gerichteten Abschnitt umfunktioniert worden zu sein. Die Frage, an welche weitere Gemeinde sich dieser Brief ursprünglich gerichtet haben könnte, kann jedoch nicht beantwortet werden.

3) Delafosse/Turmel verfährt bei der Ausscheidung von Interpolationen nicht immer konsequent. Beispiel: Obwohl σαρκικός bzw. σάρξ in Verbindung mit πνευματικός bzw. πνεῦμα unter generellem Interpolationsverdacht steht (z.B. IgnEph 7:2; 10:3; IgnSm 3:3; 12:2), weil es dem dualistischen, das Pneuma betonenden Ansatz des ursprünglichen Verfassers widerspricht und damit dem Grundsatz, den dieser IgnEph 8:2 ausspricht (Οἱ σαρκικοί τὰ πνευματικά πράσσειν οὐ δύνανται οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά), läßt er es IgnMag 13:2; IgnSm 13:2; IgnPol 1:2; 2:2 als ursprünglich gelten.

4) Turmels Annahme, daß es sich bei Ignatius und Theophorus um zwei verschiedene Personen gehandelt haben soll, ist als Erklärungsmodell zur Genese des ignatianischen Briefcorpus einleuchtend. Das Problem besteht darin, daß sie nur durch die Annahme einer Fülle von Interpolationen erkaufte werden kann (IgnEph 3:1; 11:2; 21:1f; IgnMag 1:2; 12:1; 14:1; 15:1; IgnTrall 1:1; 3:3; 5:2; 12:1f; 13:1; IgnRöm 9:3; 10:1; IgnPhld 5:1; 7:2; 10:1f; 11:2; IgnSm 4:2; 11:1ff; 12:1; IgnPol 2:3; 7:1f; 8:1f). Hinzu kommt noch, daß der sekundäre Charakter der ausgeschiedenen Textstellen von Turmel/Delafosse in vielen Fällen nicht durch inhaltliche Analysen der jeweiligen Stellen plausibel gemacht werden kann. Hier könnte nur eine gründlichere Exegese Klarheit schaffen, die dem jeweiligen

---

<sup>172</sup> Allerdings findet sich der Name Alke auch im Brief an die Smyrner. Wurde IgnPol 8:3 vom Redaktor hinzugefügt?

Kontext der vermeintlichen Interpolationen stärkeres Augenmerk schenkt, als dies bei Turmel/Delafosse der Fall ist.

Die bleibende Bedeutung von Turmels Werk besteht in dem Nachweis dessen, daß die vielfältigen, verwickelten Probleme der Ignatiusbriefe nur durch Anwendung der *literarkritischen Methode* und die Annahme einer *marcionitischen Verfasserschaft*, zu lösen sind. Die Grundpfeiler der Konzeption Turmels verheißen m.E. dem (kritisch) darauf aufbauenden Exegeten eine vertiefte Erkenntnis des Ursprungs der Ignatianen und sollten bei jeder zukünftigen Auslegung angemessen berücksichtigt werden.