

Der Monepiskopat¹ im Briefkorpus des Ignatius von Antiochien

Von Peter Bruns, Bamberg*

I.

Karl Baus² hat im ersten Band des respektablen und noch immer unüberholten Handbuches der Kirchengeschichte auf den bezeichnenden Umstand verwiesen, daß im Vergleich mit der Entwicklung der Theologie der nachapostolischen Zeit der Fortschritt im Ausbau der kirchlichen Verfassung in dieser Periode ungleich umfangreicher und bedeutsamer gewesen sei. Während die Theologie der sogenannten »Apostolischen Väter«³ nach Inhalt und äußerer sprachlicher Form ihren pastoral-kerygmatischen Charakter behalten habe, habe die kirchliche Struktur der einzelnen Ortsgemeinden eine rasante Entwicklung genommen. Zwar seien die Fäden, welche die Verfassung der nachapostolischen Kirche mit der Organisation der apostolischen, vor allem paulinischen Gründung verbänden, deutlich erkennbar. Jedoch lasse sich allenthalben eine Weiterentwicklung der früheren Ansätze feststellen, die zu reicheren organisatorischen Formen sowohl innerhalb der Ortsgemeinde als auch im Bereich der Gesamtkirche geführt und dem nachapostolischen Zeitalter in der Kirchengeschichte dadurch ein besonderes Gewicht verliehen hätten.

Unter dem hier zu verhandelnden Aspekt der Generationenthematik könnte man den Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit als Generationenwechsel bezeichnen. Für Paulus (1 Kor 4,15) etwa ist die ihm vom Herrn übertragene apostolische Sendung geistliche Vaterschaft; die seiner Fürsorge anvertrauten Ge-

* Erweiterte Fassung eines Vortrags, der im November 2006 in Bamberg auf einer von Philologen und Alt-historikern organisierten Tagung zum Thema »Legitimation der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik« gehalten wurde.

¹ Wir folgen hier der Terminologie von Schöllgen 1986, der mit gutem Grund von Monepiskopat, nicht aber von »monarchischem Episkopat« spricht, sowie den Ausführungen von Dassmann 1994, 49–73, zu unserem Thema mit der einschlägigen Literatur. Der Begriff »Monarchie« erscheint den Heutigen besonders im Rahmen konfessioneller Polemik eher negativ konnotiert, vgl. Schöllgen 1986, 147. Freilich gilt es zu bedenken, daß gegenwärtig der Streit um die *Catholica* nicht mehr entlang der traditionellen Konfessionsgrenzen verläuft, sondern durch sie hindurchgeht, m. a. W., evangelische Positionen wie die von Campenhausen und Blum klingen heutzutage katholisierender als die Beiträge jener, die an einer katholisch-theologischen Fakultät in Deutschland lehren, vgl. dazu etwa die Ausführungen von M. Ebner in der als Handbuch und Nachschlagewerk völlig ungeeigneten Ökumenischen Kirchengeschichte, bes. 15–57. In diesem Beitrag werden modische basisdemokratische Kirchentagsträume und Visionen von »prinzipiell paritätischen Bedingungen« im kirchlichen Leben (S. 43) unkritisch-naiv auf das Urchristentum übertragen. Schwierige Apostelworte wie 1Kor 14,34–36 werden kurzerhand als nachpaulinische Interpolation abgetan.

² HKG I, 172–180.

³ Stuiber⁹1978, 1–7.43–58, bes. 47–50.

meindeglieder sind seine Söhne und Töchter. Die in der Taufe neugeborenen Seelen werden mit der Milch der Gotteserkenntnis (1 Kor 3,2; 9,7) großgezogen. Das dem jüdischen Gesetz entstammende Lehrer-Schüler-Verhältnis wird hier vom christlichen Standpunkt aus durch die Vater-Sohn-Relation überboten. Der Apostel ist nicht mehr prügelnder Pädagoge, der dem Schüler ein fremdbestimmtes Gesetz oktroyiert, sondern fürsorglicher geistlicher Vater, der gelegentlich auch einmal streng sein konnte und mußte, wie das Beispiel der korinthischen Gemeinde zeigt. Solange die natürliche und charismatische Autorität des Apostels zugegen war, konnten die auseinanderstrebenden Kräfte zusammengehalten werden. Nach dem Weggang des Apostels brach die mühsam erkämpfte Einheit auseinander. Der Fall Korinth (1Clem!) ist ein anschauliches Beispiel des noch jungen Christentums, wie aus dem Generationenwechsel sehr leicht ein Generationenkonflikt werden konnte, dann nämlich, wenn die νεώτεροι, d. h. die »Jünger« oder auch die (häretischen) »Neuerer«, die πρεσβύτεροι, d. h. die »Ältesten« oder auch die »Priester« von ihren Sitzen verdrängen. Die Antwort der römischen Gemeinde auf die korinthischen Vorgänge können uns hier nicht *in extenso* beschäftigen, sie machen aber deutlich, daß der Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit mancherorts nicht konfliktfrei vonstatten ging und nicht selten die Ortskirche überforderte.

Erik Peterson hat in seiner Studie über den Monotheismus als politisches Problem die vielbeachtete Meinung vertreten, der christliche Glaube an den dreifaltigen Gott habe den Monotheismus als politischen Faktor zur Rechtfertigung monarchischer Herrschaftsformen unbrauchbar gemacht. Jene bei den Apologeten anklingende und dann vom Hofbischof Bischof Euseb von Cäsarea massiv propagierte Ideologie, welche Augustus zum Vorbild des Kaisers Konstantin machte, mußte gerade am trinitarischen Dogma zerbrechen, da das Bekenntnis der trinitarischen Wesensgleichheit der göttlichen Personen die Widerspiegelung der kaiserlichen Monarchie in einem göttlichen Urbild verhinderte. Es ist hier nicht der Ort, in eine ausführliche Diskussion mit Petersons Thesen einzutreten – dies ist an anderer Stelle bereits von kompetenterer Seite⁴ geschehen –, für uns geht es hier um die Frage, inwieweit ein gewisses Urbild-Abbild-Denken ursächlich auch am Anfang der Ämterentwicklung in der Alten Kirche steht. Doch soviel sei in bezug auf Petersons These hier gesagt: Die Dreiheit der göttlichen Personen hebt ja die Wesenseinheit und das eine *dominium* in keiner Weise auf, so daß man im Hinblick auf eine *inseparabilis operatio ad extra* sehr wohl von einer göttlichen »Monarchie« sprechen kann. In diesem Sinne scheint der Kirchenschriftsteller Tertullian, *adv. Praxean* 3, den in die Theologie bereits eingeführten Begriff *monarchia* zu gebrauchen, wenngleich er die patripassianistische Vorstellung, welche die realen Personunterschiede in Gott leugnet, entschieden ablehnen muß. Grundsätzlich bleibt die Monarchie unangetastet, auch wenn verschiedene Personen – Vater, Sohn (und Geist) – die Herrschaft ausüben.

⁴ Vgl. Dassmann 1994, 49f.

II.

Innerhalb des Neuen Testamentes⁵ findet sich die monepiskopale Tradition am deutlichsten in Jerusalem in Gestalt des Herrenbruders Jakobus verwirklicht. Er scheint mit der Zeit mehr und mehr die Gemeindeleitung in die Hand genommen zu haben. Obwohl mit Jesus weitläufig verwandt und im galiläischen Umkreis beheimatet, gehörte er ursprünglich nicht zu den Zwölfen und zählte in den Tagen Jesu überhaupt nicht zu dessen Jüngern. Wie die meisten Familienangehörigen, die den Herrn nur im Fleische kannten, war er dem Evangelium fremd geliebt und hatte sich erst nach der Erscheinung des Auferstandenen bekehrt. Spätestens mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 dürfte der Einfluß dieser Gruppe geschwunden und schließlich gänzlich verschwunden sein. Im Singular erscheint der Episkopos in den Pastoralbriefen (1Tim 3,2; Tit 1,7), d. h. in der deuteropaulinischen Literatur, beim Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit. 1Petr 2,25 nennt den Bischof »Seelenhirt«, zu dem die Gemeinde ihre Zuflucht nimmt. Apg 20,28 und Phlm 1,1 nennt Bischöfe (und Diakone) im Plural. Strittig ist, ob der »Engel der Gemeinde«⁶ in der Johannesapokalypse einen Monepiskopat bezeichnet. Der Bischof wäre demnach ein »Engel« im Fleisch, von Gott zur Leitung der Ortskirche bestellt und damit auch dem göttlichen Gericht unterworfen. Es ist allerdings nicht auszumachen, ob dieser »Gemeindeleiter« nicht nur den einzelnen Gläubigen, sondern einem Presbyterkollegium vorgesetzt war. Sollte dies tatsächlich der Fall gewesen sein, dann wäre der Monepiskopat zu Beginn des zweiten Jahrhunderts im kleinasiatisch-syrischen Raum eine weitverbreitete Erscheinung gewesen und nicht der (verzweifelte) Versuch eines präpotenten antiochenischen Amtsträgers, sein persönliches Glaubensverständnis mit Hilfe gleichgesinnter Episkopen in den von ihm beeinflussten Gemeinden des syrischen Raumes gegen eine abweichende Mehrheit diktatorisch durchzusetzen, was ihm gelegentlich von verschiedener Seite⁷ unterstellt wird. Während in 1 Clem die Episkopen noch im Plural erscheinen, bleibt es unklar, welche Rolle der Schreiber des Klemensbriefes spielt. Nach außen spricht die römische Gemeinde jedenfalls mit einer Stimme, auch wenn sie in ihrem Inneren durchaus kollegiale Strukturen aufweist. Diese kollegialen Strukturen bleiben indes auch in späterer Zeit erhalten, insofern ein Presbyter- und Diakonenkollegium den neuen Bischof wählt.

In Antiochien zeigt sich die christliche Ortsgemeinde an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert scharf umrissen und demonstriert in Gestalt ihres profilierten Bischofs Ignatius ihre herausragende Eigenbedeutung und ihre besondere Funktion für den Gesamtorganismus der noch jungen Kirche. Die Christen der Stadt am Orontes mit ihren geschlossenen Siedlungsbezirken sind unter Führung ihres Bischofs zu einer missionarischen Ortskirche geeint. Der Leiter der Gemeinde, Bischof Ignatius, richtet seine Briefe an festumrissene Einzelkirchen, an die in Ephesus, an die Kirche von Magnesia, an die Kirche, die im Gebiet der Römer an der Spitze steht; die Gemeinde von

⁵ Vgl. v. Campenhausen ²1963, 13–31.

⁶ Vgl. Dassmann 1994, 59–61.

⁷ Vgl. Bauer ²1964, 66.

Smyrna sendet der Kirche Gottes in Philomelion den Bericht über den Zeugentod ihres Bischofs Polykarp. Die Siebenzahl erinnert an die sieben Sendschreiben der Johannesapokalypse. Die Gemeinden von Ephesus, Philadelphia und Smyrna sind gleichermaßen Empfänger von Sendschreiben der Apokalypse und von Ignatiusbriefen.

Neuerdings ist die Frage nach der Echtheit und Chronologie der Ignatiusbriefe wieder in die Diskussion⁸ gekommen, an der wir uns hier nicht *in extenso* beteiligen können. Die Bestreiter der Echtheit plädieren für eine Abfassung der Ignatiusbriefe zwischen 165–175 und gehen von einer Fälschung aus. Hierzu stützt man sich auf innere Kriterien, vornehmlich den Nachweis, daß die Briefe sich mit den gnostischen Valentianern und Markioniten auseinandersetzen würden, deren Wirken in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt. Dabei ließen sich die Argumente auch umkehren: Die antidoketischen Äußerungen des Ignatius waren gegen häretische (»gnostische«?) Gruppen seiner Zeit (um 100) gerichtet und konnten ein, zwei Generationen später von den Vätern auch gegen die Valentianer und Markioniten gewendet werden. Völlig unbefriedigend ist Hübners historischer Rekonstruktionsversuch. Seiner Meinung nach sei der in Rom verstorbene antiochenische Bischof Ignatius reine Fiktion, welche an den in IgnPol 9 erwähnten Ignatius anschließen würde. Der Fälscher der Ignatiusbriefe habe seinen Ignatius von den wilden Tieren verzehren lassen, damit man in Rom gar nicht erst nach seinem Grab sucht, das man ohnehin nie gefunden hätte. Dagegen ist einzuwenden, daß eine ps-ignatianische Tradition sich ohne den historischen Märtyrerbischof Ignatius gar nicht hätte bilden und schon gar nicht in Rom lange halten können. Nicht erst um 160⁹ war es in der Kirche riskant, Apostelschriften zu fälschen, da als Fälscher entlarvte Kleriker unverzüglich suspendiert wurden. Eine solch eklatante Fälschung wäre in Rom und Kleinasien schnell entlarvt worden. Auch ist es sehr fraglich, ob das einzige Ziel des anonymen Verfassers die Propagierung des »monarchischen (sic!) Bischofsamtes in einer Hierarchie göttlichen Rechts« gewesen sei. Selbst wenn die Chronologie der Ignatianen auf 160–170 verschoben wird, was keineswegs zwingend ist, dann ist die Existenz des historischen Ignatius dadurch nicht erledigt. Ferner ist nach Dassmann¹⁰ eine Sonderentwicklung der Ämter in Antiochien und im angrenzenden Syrien keineswegs unmöglich. Da die ignatianischen Briefe in vielerlei Hinsicht mit der zeitgleichen Literatur unvergleichlich sind, wird man an der Frühdatierung durchaus festhalten können. Die Grundschwierigkeit für manche neuere Historiker besteht offenkundig in der puren Existenz eines »Frühkatholizismus«¹¹, den es

⁸ Vgl. Hübner 1989; 1997. Die Forschung ist ihm allerdings nicht gefolgt, vgl. die Übersicht bei Schöllgen 1986, 147, Anm. 8; Gnllka 2002, 216–226.

⁹ Vgl. Hübner 1997, 68f. Apokryphe Paulusakten konnten nur deshalb in Umlauf gebracht werden, weil die Autorität des Apostels und der echten Paulinen unumstößlich war.

¹⁰ Dassmann 1994, 71.

¹¹ Die Ansicht, daß es Aufgabe des Bischofs sei, »die Einheit der katholischen Gemeinde im Glauben an den einen Erlöser [...] gegenüber den häretischen Abspaltungen zu begründen« (Hübner 1997, 67), und zu bewahren, verdient ungeteilte Zustimmung. Diesem hehren Ziel sind die Bischöfe im Verlaufe der Kirchengeschichte in recht unterschiedlicher Weise gerecht geworden. Die »Katholizität« (IgnSmyr 8,2) des Christentums ist damals zur Zeit der Abfassung der Ignatianen wie auch heute der eigentliche Stein des Anstoßes. Wer heute die Forschungsgeschichte aufmerksam verfolgt, findet sich recht unvermittelt in der Frühkatholizismus-Forschung des 19. Jh. wieder. Daß katholische Forscher seit den siebziger Jahren auf diesen stehenden Zug aufsprangen, kann angesichts der sehr selektiven Wahrnehmung von Vaticanum II und einer unreflektierten Volk-Gottes-Ideologie nicht ernstlich verwundern.

ihrer Meinung nach um 100 nicht hätte geben dürfen. Ein dogmatisch fixierter, akatholischer Kirchenbegriff wird hier zur historiologischen Leitidee erhoben, der die Fakten sich gefälligst unterzuordnen haben. Widerstrebende Traditionen werden dann unter der Hand des Historikers zu Fälschungen oder späteren Interpolationen deklariert. Die *lectio difficilior* der frühen Kirchengeschichte, die schließlich die größere Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann, wird nicht gelten gelassen. Wir müssen allerdings zugestehen, daß anders als im vierten Jahrhundert die Quellenlage des zweiten Jahrhunderts¹² wesentlich ungünstiger ist, was den Historiker vor voreiligen Schlüssen und dem phantasievollen Spiel mit dem *argumentum e silentio* bewahren sollte.

III.

Der Zusammenschluß der Christen in Antiochien zu einer einzigen Gemeinde sticht deutlich ab von den organisatorischen Formen des gleichzeitigen Diasporajudentums, das am gleichen Ort mehrere Synagogen kannte, also mehrere Zusammenschlüsse in kleineren Gruppen. Es gibt keinen Christen, der nicht der Ortskirche angehörte. Mit all seinen Glaubensbrüdern vereint er sich zur eucharistischen Feier, bei der die Einheit der Kirche am deutlichsten in Erscheinung tritt. Ignatius ist der unermüdliche Herold dieser Einheit, die er in mannigfachen Bildern und Vergleichen¹³ zu verdeutlichen sucht; die Gemeinde ist wie ein Chor, dessen Sänger einstimmig den Herrn loben, wie eine Reisegemeinschaft, die den Weisungen ihres Herrn folgt. Für den Verfasser des ersten Klemens-Briefes¹⁴ ist die Einheit der Gemeinde symbolisiert durch die Harmonie des Universums oder durch die Anlage des menschlichen Körpers, in der jedes Glied seine ranggerechte Aufgabe hat; Hermas¹⁵ sieht sie im Bild eines Turmes, der auf dem Eckstein Christus erbaut wird. Diese lebensnotwendige Geschlossenheit der Gemeinde ist ein stets neu zu gewinnender Besitz, da sie gefährlich bedroht werden kann durch die Neigung zu Rechthaberei und Eifersüchteleien, die zu Spaltungen der Gemeinde führen, oder durch Eigenwilligkeit in der Auffassung der christlichen Lehre. Damit sind Schisma und Häresie als die großen Feinde der Einheit der frühchristlichen Gemeinde genannt, wenn sie auch jetzt begrifflich noch nicht so scharf voneinander geschieden sind wie in späterer Zeit. Kaum eine Schrift nachapostolischer Zeit schweigt über die schismatischen Tendenzen, die bald hier, bald dort auftreten; es ist nicht immer ausgesprochene Spaltung, die sich in Unversöhnlichkeit verhärtet, sondern oft Ehrgeiz, Eifersucht, üble Nachrede, die ein Klima des Unfriedens schaffen, vor dem etwa die Did 4,3 und Barn 19,12 warnen, das aber auch in der römischen Gemeinde zur Zeit des Hermas vorhanden ist. Ernster war die Situation in Korinth; 1Clem führt die tiefe Spaltung, bei

¹² Bei einer Spätdatierung der Ignatianen hätte man dann noch fast die ganze apologetische Literatur vor Ignatius anzusetzen.

¹³ IgnMagn 7,1f.; Eph 9,2; Phil 1,2; Röm 2,2.

¹⁴ 1Clem 19,2f; 20,1–4,9–11; 37,5.

¹⁵ *simil.* 8,7,4; *vis.* 3,9,7–10.

der bisher führende Glieder der Gemeinde aus ihren Ämtern verdrängt wurden, auf Eifersucht zurück, die als Wurzel so vieler Übel in der religiösen Vergangenheit Israels und auch schon des jungen Christentums gelten muß. Doch schwerer wiegt bei den Apostolischen Vätern die Gefahr der Häresie. So richtet Ignatius von Antiochien (Smyr 4, 1; Phld 6,2; Pol 7, 1) seinen Angriff auf Vertreter des Doketismus, die Christus nur einen Scheinleib zugestehen und die weitere Geltung des jüdischen Gesetzes behaupten. Ihnen gegenüber gibt es nur eine Haltung für die Mitglieder der christlichen Gemeinde: strenges Meiden jeder Gemeinschaft mit ihnen und noch stärkerer Zusammenschluß der Gläubigen untereinander, nicht nur derer in Antiochien, sondern auch derer in Smyrna, Philadelphia und Philippi.

Nach dem vielleicht ältesten Dokument der nachapostolischen Zeit, dem Brief der römischen Gemeinde an die von Korinth (1 Clem 44,2–6), besteht die Leitung der Einzelgemeinde aus zwei Gruppen von Männern; die eine Gruppe trägt eine zweifache Bezeichnung, Presbyter oder Episkopen, die andere Gruppe stellen die Diakone dar. Am Ende der nachapostolischen Zeit begegnet im Hirten des Hermas¹⁶ ebenfalls noch der Doppelname Episkopen bzw. Presbyter für die Inhaber des Leitungsamtes in der Kirche, neben denen noch Diakone und Lehrer genannt werden. Did 15,1 nennt nur die Episkopen und Diakone, Polykarp, Phil 5,3; 11,1, hingegen nur Presbyter und Diakone. Nur die Ignatius-Briefe kennen die klare Scheidung dreier Ämter, deren Inhaber Episkopen, Presbyter, Diakone heißen. Jede Einzelgemeinde hat nur einen Episkopos, dem das Kollegium der Presbyter und die Diakone untergeordnet sind. In Antiochien und in einer Anzahl von kleinasiatischen Gemeinden existiert also um 110 der Monepiskopat, der dem einen Bischof eindeutig die Leitung der Einzelgemeinde zuweist, während anderswo zuvor oder auch nachher diese Entwicklung noch nicht abgeschlossen ist bzw. in den Quellen nicht faßbar wird. Das eine Amt, das in apostolischer Zeit den Doppelnamen Episkopos bzw. Presbyter für seinen Inhaber kannte, hat sich in zwei Ämter aufgespalten, und die Benennung Episkopos wird ausschließlich dem höchsten Amtsträger der Gemeinde reserviert. Die Quellen geben nicht die Möglichkeit, die einzelnen Phasen dieser Entwicklung nachzuzeichnen, noch lassen sie erkennen, ob sie allenthalben gleichmäßig¹⁷ verlaufen ist. Bald nach 150 scheint sich der monarchische Episkopat im gesamten Ausbreitungsgebiet des Christentums weitgehend durchgesetzt zu haben.

Die Apostolischen Väter entwickeln zum Teil ihre Lehre vom kirchlichen Amt, dessen Autorität letztlich auf Gott zurückgeführt wird. Von ihm war Jesus Christus gesandt, der den Aposteln den Auftrag gab, das Evangelium zu verkünden; diese haben wiederum im Einklang mit dem Auftrag des Herrn Episkopen und Diakone eingesetzt, an deren Stelle nach ihrem Tode andere erprobte Männer treten sollten, um ihr Amt bei den Gläubigen zu übernehmen. So sieht Klemens von Rom (1Clem 42; 44,1–3) die Autorität der Gemeindevorsteher begründet in Christi Sendungsauftrag

¹⁶ vis. 2,4,2f; 3,5,1; simil. 9,26,2; 9,27,2.

¹⁷ Es steht zu vermuten, daß die Entwicklung der kirchlichen Ämter in Antiochien wegen der Größe der dortigen Gemeinde eine andere und vor allem schnellere Entwicklung als in den kleineren Städten genommen hat.

an die Apostel, von denen sich alle Leitungsgewalt in den christlichen Gemeinden in einer ununterbrochenen Sukzession herleiten muß.

Ignatius hingegen baut die Ekklesiologie des Bischofsamtes nach einer anderen Seite hin weiter aus; er ist der beredteste Anwalt der vollkommenen und unbedingten Einheit und Verbundenheit von Bischof und Gemeinde. In Magn 6,1 lobt er die Gemeinde, weil sie sich – ebensowenig wie die Presbyter – das jugendliche Alter ihres Bischofs nicht zunutze gemacht haben, um sich über ihn zu erheben, vielmehr sich ihm gefügt hätten, und zwar nicht seiner Person, sondern »dem Vater Jesu Christi, dem Bischof aller.« Wenn man den sichtbaren Bischof hintergeht (Magn 3,1f.), betrügt man in Wirklichkeit den unsichtbaren. Die Hinordnung des Bischofs auf Gott wird auch in Magn 7,1 vorgetragen: »Wie der Herr ohne den Vater nichts getan hat, mit dem er eins ist, weder in eigener Person noch durch die Apostel, so sollt auch ihr ohne den Bischof und die Presbyter nichts unternehmen.« Selbst wenn hier der Vergleich nicht streng durchgeführt ist, die Unähnlichkeit also größer ist als die behauptete Ähnlichkeit, die Stellvertretung Gottes durch den Bischof bleibt bestehen. Wie der fleischgewordene Christus seinem Vater untertan war und zwecks Erlösung des Menschengeschlechts gehorsam war, so soll auch in der Kirche freiwilliger Sohnesgehorsam herrschen: »Seid dem Bischof und untereinander untertan wie Jesus Christus dem Fleische nach, die Apostel Christus, dem Vater und dem Geiste, auf daß Einigung sei, sowohl fleischliche als auch geistige.« (IgnMagn 13,2) Auch von den Diakonen wird Gehorsam verlangt (IgnMagn 2). In Eph 5,1 sagt Ignatius, daß die Ortsgemeinde mit ihrem Bischof eng verbunden sei »wie die Kirche mit Jesus Christus und Jesus Christus mit dem Vater, auf daß alles in Einheit zusammenklinge.« An dieser Stelle wird der Bischof zunächst auf Christus bezogen, und dieser dann auf den Vater. Christus und der Vater sind eins; diese innergöttliche Beziehung ist das ontische Fundament aller Einheit, auch jener der Kirche. In Trall 3,1 führt der Bischof von Antiochien die einzelnen Stufen der kirchlichen Hierarchie auf ihre himmlischen Entsprechungen zurück: »In gleicher Weise sollen alle die Diakone achten wie Jesus Christus, wie auch den Bischof als Abbild (τύπος) des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln.« Der Bischof macht also den Vater präsent, wer ihn hört, hört Gott (Polyc. 6,1); wer ihn ehrt, steht bei Gott in Ehre (IgnSmyr 9,1), denn Gott selbst ist es, der die Oberaufsicht ἐπίσκοπή über die Kirche führt. Eines der hervorragenden Attribute des göttlichen Wesens ist das Schweigen. In Eph 6,1 heißt es deshalb: »Je mehr einer einen Bischof schweigen sieht, um so größere Ehrfurcht soll er vor ihm haben; denn jeden, den der Hausherr in die Verwaltung seines Hauses schickt, müssen wir aufnehmen wie den, der ihn geschickt hat. Den Bischof müssen wir also wie den Herrn selbst ansehen.« Die Kirche Gottes ist vergleichbar mit einer hochherrschaftlichen *domus*, in der es still zugeht, in der es eine Hausordnung gibt und wo jeder seiner geregelten Arbeit nachgeht. In Phil 1,1 sagt Ignatius über den Bischof der dortigen Gemeinde, daß dieser sein Amt nicht von sich aus auf Grund von eitler Ruhmsucht erlangt habe, sondern in der Liebe des Vaters, so daß er »schweigend mehr vermag als diejenigen, welche eitle Worte machen.« Man muß nicht in erster Linie an rhetorisch unbegabte Bischöfe denken, denen Ignatius mit seinen Äußerungen zu Hilfe kommen möchte,

vielleicht ist es eher eine versteckte Kritik an lautstarken Amtsbrüdern, die mit ihren geräuschvollen Einlassungen den Blick der Öffentlichkeit auf sich lenken wollen, um sich so selbst mehr in den Mittelpunkt zu rücken. Da der göttliche Urgrund Schweigen (σῆσις) ist, aus dem sich der ewige Logos gelöst hat, hat auch das kirchliche Amt sich nicht selbst darzustellen, sondern muß als getreues Abbild das himmlische Urbild sichtbar machen. Die großen Heilsmysterien wie die Fleischwerdung des Logos aus der Jungfrau Maria, sein Leiden und Sterben werden in »Gottes Stille« (Eph 19,1) vollbracht. Als Abbild des Vaters hat der Bischof die göttliche ἡσυχία in Kirche und Welt präsent zu halten. Hier liegt der altkirchliche Ursprung für alle recht verstandene christliche Mystik, welche in ihrer hesychastischen Gestalt die geistige Landschaft des Orients prägen sollte. Ein Bischofsamt ohne mystische Kontemplation wäre nach Ignatius nur eitle Ruhmsucht und müßte sich in sinnlosem Aktionismus erschöpfen. Gerade das Schweigen Gottes macht deutlich: »Die irdische Kirche hat ihr Urbild im Himmel, die kirchliche Hierarchie spiegelt die ihr entsprechenden Vorbilder. In dieser archetypischen Verquickung hat der Bischof sein Gegenbild in Gott, dem himmlischen Vater; er ist Gottes Stellvertreter auf Erden.«¹⁸

In den Ignatius-Briefen finden sich darüber hinaus noch weitere Stellen, welche der Christusrepräsentanz das Wort reden. Wie innergöttlich Vater und Sohn nicht getrennt werden dürfen, sondern eine Wesenseinheit bilden, so kommt diese Einheit auch in beider Fürsorge für die eine Kirche zum Ausdruck. Gerade der fleischgewordene Christus ist in seiner demütigen Gestalt das Urbild für jeden, der in der Kirche zu einem besonderen Dienst berufen ist. So soll der Bischof mit seinen Amtsbrüdern gesinnt sein wie Jesus Christus (Eph 3,2), er muß wie Christus Beispiel sein für die Christgläubigen (Röm 6,3) und das einzigartige Mittlertum Christi, der allein die Tür zum Vater ist (Phil 9,1), sichtbar machen. Freilich, und darin ist Dassmann¹⁹ unbedingt zuzustimmen, gibt es gerade im Rahmen der Vorbildethik gleichsam uneigentliche Analogien, ist die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit, vor allem, da bei Ignatius die Vergleiche nicht selten wechseln und die Bezugspersonen austauschbar sind. Solche Verschiebungen ändern aber nichts an der Tatsache, daß der in Christi Vollmacht agierende Bischof Abbild des himmlischen Vaters ist. »Tut nichts ohne den Bischof«, beschwört Ignatius die Gemeinde von Philadelphia (7,2), »liebt die Einheit, flieht die Spaltungen, werdet Nachahmer Jesu Christi, wie auch er Nachahmer seines Vaters ist.« Die *imitatio Christi* macht das Wesen der christlichen Existenz aus und gilt als Strukturprinzip des kirchlichen Amtes. Ignatius' Ekklesiologie ist unlöslich mit seiner Trinitätslehre verknüpft. Man kann ihn nicht als naiven Modalisten bezeichnen, der die personalen Unterschiede zwischen Vater und Sohn verwischen würde – letzterer ist der präexistente, fleischgewordene Wille des Vaters (Eph 3,2) –, noch vertritt er einen Subordinationismus, da die Einheit des göttlichen Wesens nirgends aufgehoben wird. Die für die altkirchliche Christologie so berühmte Stelle Eph 7,2 von dem einen Arzt kann als Anfang der Lehre von der Idiomenkommunikation verstanden werden. Der eine Herr Jesus als wahrer Gott und wahrer

¹⁸ Dassmann 1994, 56.

¹⁹ Dassmann 1994, 57.

Mensch sprengt die Einheit des göttlichen Wesens nicht. Für die Ekklesiologie des Ignatius bedeutet dies: Wie es nur einen Vater und einen Herrn Jesus gibt, so kann es in der Kirche Gottes auch nur einen Bischof geben.

IV.

Zusammenfassend²⁰ läßt sich sagen: In den Briefen des Ignatius von Antiochien ist der Monepiskopat klar bezeugt und ergibt sich aus dem besonderen Verhältnis des Bischofs zu Gott, dessen Typus und Repräsentant er ist. Wie Gott wesenhaft einer ist, so muß auch der Bischof der Lokalkirche einer sein, damit die Kirche auf Erden ihr himmlisches Urbild hienieden getreu abbildet. Die exzeptionelle Beziehung zu Christus, welcher der einzige Herr und Mittler des Heils ist, soll das Vorbild des Dienens durch den Bischof, und davon abgeleitet, der anderen Ämter des Priesters und Diakons, in dieser Welt sichtbar machen und fortführen. Andere als theologische Gründe spielen für die Entstehung des Monepiskopats in der Kirche bestenfalls eine untergeordnete Rolle. Die Vorstellung einer *successio apostolica* tritt bei Ignatius gegenüber der Abbildtheorie eher in den Hintergrund, wenngleich die Zuverlässigkeit einer Lehrüberlieferung durch die Glaubwürdigkeit der Tradenten in der Auseinandersetzung mit den häretischen Sonderlehren eher bestätigt wird. Gleichwohl wird man die Entstehung des Monepiskopats nicht als das Ergebnis pastoraler Notwendigkeiten im Sinne eines Bollwerkes gegen die Irrlehren und der Reinhaltung der katholischen Lehre oder auf Grund von rein soziologischen Beeinflussungen (Leistungsstrukturen in der profanen und religiösen Umwelt) zu deuten haben. Er verdankt sich vielmehr theologischer Einsicht: »Weder innerer noch äußerer Druck haben den Monepiskopat geschaffen, sondern das Selbstverständnis der Gemeinde als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Schon jetzt bildet die Kirche die vollendete Heilsgemeinde ab, die sie einmal sein wird. Darum ist in ihr im Typus schon gegenwärtig, dem sie mit Christus entgezogen: der eine Gott im einen Bischof.«²¹

Literaturverzeichnis

Textausgaben:

Fischer, J.A.: Die Apostolischen Väter, Darmstadt ⁸1981.

Funk, F.X.: Patres Apostolici I, Tubingae 1901, 212–295.

Lindemann, A. / Paulsen, H.: Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992.

Kommentare zu den Ignatianen:

Paulsen, H.: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna (Handbuch zum Neuen Testament 18 = Die Apostolischen Väter 2), Tübingen ²1985.

²⁰ Vgl. hierzu auch Dassmann 1994, 70f.

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

Neuere Literatur zum Monepiskopat bei Ignatius und zur Datierung der Ignatianen:

Hübner, R. M.: Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, Zeitschrift für Antikes Christentum 1, 1997, 44–72.

Ders.: Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna (Hippolyt, Refutatio IX, 10, 9–12 und X, 27, 1–2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian, Münchener Theologische Zeitschrift 40, 1989, 279–311.

dazu kritisch:

Vogt, H.J.: Vertreten die Ignatius-Briefe Patripassianismus?: Theologische Quartalschrift 180, 2000, 237–251.

Ders.: Sind die Ignatius-Briefe antimarkionitisch beeinflusst?: Theologische Quartalschrift 181, 2001, 1–19.

Edwards, Mark J.: Ignatius and the second century: An answer to R. Hübner: Zeitschrift für Antikes Christentum 2, 1998, 214–226.

Weitere Literatur:

Altaner, B. / Stuiber, A.: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg ⁹1978.

Bakke, O.M.: The episcopal ministry and the unity of the church from the Apostolic Fathers to Cyprian. In: Adna, J. (Hg.), The formation of the early church (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183), Tübingen 2005, 379–408.

Bauer, W.: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen ²1964.

Baus, K.: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (Handbuch der Kirchengeschichte I), Freiburg 1985.

Bleyenbergh, U.: »Im einen Leib seiner Kirche«. Zum Verhältnis von Eucharistie und Kirche bei Ignatius von Antiochien: Trierer theologische Zeitschrift 104, 1995, 106–124.

Blum, G. G.: Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Berlin / Hamburg 1963.

Campanhausen, H. Fr. v.: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, Tübingen 1963.

Dassmann, E.: Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden (Hereditas 8), Bonn 1994.

Gnilka, J.: Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg 2002.

Hofrichter, P.: Amt und Amtsverständnis in der Urkirche: Heiliger Dienst 45 (1991) 4–19.

Ders.: Amt und Amtsverständnis in der Urkirche. Berichtigung und Ergänzung zum Artikel in Heiliger Dienst 45, 1991, 4–19, Heiliger Dienst 46 (1992) 261f.

Isacson, M.: Follow your bishop! Rhetorical strategies in the letters of Ignatius of Antioch. In: Ådna, J. (ed.), *The Formation of the Early Church (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183)*, Tübingen 2005, 317–340.

Joly, R., *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Brüssel 1979.

Kaufmann, Th., u. a. (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. I. Von den Anfängen bis zum Mittelalter*, Darmstadt 2006.

Löser, W.: Amt und Sakrament bei den Apostolischen Vätern. In: Arnold, J. (Hg.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben zum 70. Geburtstag*, Paderborn 2004, 81–103.

Peterson, E.: *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; Nachdruck: *Theologische Traktate*, München 1951, 45–147.

Rius-Camps, J.: *The four authentic letters of Ignatius the martyr*, Rom 1979.

Schneider, Th.: Das Amt in der frühen Kirche. Versuch einer Zusammenschau: *Theologie der Gegenwart* 48, 2005, 49–63.

Schöllgen, G.: Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 77, 1986, 146–151.

Vogt, H.-J.: Zum Bischofsamt in der frühen Kirche: *Theologische Quartalschrift* 162, 1982, 221–236.

Söding, Th.: Geist und Amt. Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit. In: Schneider, Th. / Wenz, G. (ed.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. I. Grundlagen und Grundfragen (Dialog der Kirchen 12)*. Freiburg/Göttingen 2004, 189–263.

Vogt, H. J.: Bemerkungen zur frühen Amts- und Gemeindestruktur: *Theologische Quartalschrift* 175, 1995, 192–198.

Wilkins, M. J.: The Interplay of Ministry, Martyrdom, and Discipleship in Ignatius of Antioch. In: Wilkins, M. J. / Paige, T. (Hg.), *Worship, Theology and Ministry in the Early Church. Essays in Honor of Ralph P. Martin. (Journal for the study of the New Testament. Supplement series 87)*, Sheffield 1992, 294–315.