

## Peter von Möllendorff

# Sonne über Smyrna

### Überlegungen zur Konstruktion von Kirche und Raum in den Briefen des Ignatios von Antiochia

**Abstract:** In this contribution I analyze spatial concepts underlying the Ignatian corpus. 'Ignatios' describes his way from Antiochia to Rome as a journey through a peripheral space between two centres, open to imagining and metaphorizing his imminent death as an ascension to heaven in order to join God. This ascension is paralleled to an inverted way of the sun, back from the west to the east and reaching its zenith above Smyrna and its bishop Polykarpos, thus remodeling the christian view on imperial landscape and trying to establish, with Smyrna, a new centre of Christianity.

Der folgende Aufsatz versucht nicht, die *Ignatianen* in ihrer dogmen- und episkopats-historischen Relevanz zu verstehen; ebenso soll über die alte und umstrittene Forschungsfrage nach der Datierung der Briefe nur am Rande gesprochen werden.<sup>1</sup> Vielmehr geht es mir darum, im Rahmen heutiger Bemühungen um die Einordnung des Corpus in sein kulturelles Umfeld eingehender die Strategien zu beleuchten, mit denen ‚Ignatios‘ das Medium des Sendschreibens von verschiedenen Orten aus an Amtsträger und Gemeinden innerhalb Kleinasiens und in Rom zu dem Zweck nutzt, die kleinasiatischen Gemeinden und darin insbesondere die smyrnäische Ekklesia als ein neues, möglicherweise Rom gegenübergestelltes Zentrum des frühen Christentums erscheinen zu lassen; hierzu gehe ich auch auf das Motiv des Märtyrertodes und auf einzelne Aspekte Ignatios' eindrucksvoller Bildersprache ein. Die Briefe, so wird sich zeigen, entwerfen Ignatios' Weg entlang der kleinasiatischen Küste als Fahrt durch eine Peripherie zwischen zwei konkurrierenden christlichen Zentren, Rom und dem syrischen Antiochia, mithin als Erschließung eines diskursiven Gestaltungsspiel-Raums.

Ich verstehe daher den Text der sieben unter dem Namen des Ignatios überlieferten Briefe als ein Zeit-Dokument. Als solches interagiert es mit anderen Dokumenten, die im gleichen kulturellen Kontinuum entweder entstehen oder mit einiger

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu grundlegend Joly (1979), dann vor allem Hübner (1997) und Lechner (1999), hier 6–65 die Aufarbeitung des gesamten Problems und der früheren Forschung; Brent (2006). Kritische Diskussion der Thesen Hübners bspw. bei Lindemann (1997) und Schöllgen (1998).

---

**Prof. Dr. Peter von Möllendorff**, Justus-Liebig-Universität Gießen, FB 04 Geschichts- und Kulturwissenschaften, Institut für Altertumswissenschaften, Professur für Klassische Philologie (Gräzistik), e-mail: [peter.v.moellendorff@klassphil.uni-giessen.de](mailto:peter.v.moellendorff@klassphil.uni-giessen.de)

autoritativer Geltung kursieren, und es wirkt umgekehrt auf sie ein, ohne dass tatsächliche Interdependenzen mit völliger Sicherheit eruiert werden können. Mit diesem Dokumentationscorpus – zu dem prinzipiell auch Relikte textueller, epigraphischer, archäologischer, ikonischer Natur gehören – greifen wir die Spuren einer Bewusstseinslage, eines Ensembles von Vorstellungen, Meinungen, Ideen und Aktivitäten, die wir für die Zeitgenossen als imaginativen Hintergrund annehmen dürfen.<sup>2</sup> Die Differenzierung zwischen Realität und Fiktion – wie sie gerade die Diskussion über die *Ignatianen* so vehement bestimmt – ist in diesem Zusammenhang nicht besonders wesentlich. Denn Fiktionen können eine solche Bewusstseinslage mindestens so stark beeinflussen, erfüllen und gestalten wie „die Realität“, deren Erfassung und Vermittlung ja ohnehin selbst in dem seltenen Fall, dass eine unmittelbare und vollständige Zeugenschaft vorliegt, zeitgenössischen Fiktionalisierungsverfahren unterliegt. Könnte die Behauptung, dass die *Ignatianen* insgesamt eine Fälschung sind, bewiesen werden, wäre damit letztlich nicht mehr gesagt, als dass ihr Verfasser ein genialischer Kopf war, der eben einen besonders geschickten Weg gewählt hat, um eine bestimmte doktrinaire und ekklesiastische Entwicklung zu beeinflussen, indem er nämlich offensichtlich in der Lage war, genau den Ton zu treffen, auf den seine Zeitgenossen hören würden, und sich der (wie auch immer zu bewertenden) Autorität der Figur eines bischöflichen Märtyrers umsichtig zu bedienen. In der Realpolitik geschieht nichts anderes. Es ist dann Sache der Exegeten und Kirchenhistoriker, diese Zusammenhänge genauer zu bestimmen; der vorliegende Beitrag will nur einige auffällige und bislang womöglich noch nicht hinreichend gewürdigte Darstellungsverfahren stärker ins Bewusstsein rücken.

Diese Überlegungen haben auch dann Gültigkeit, wenn man sich mit der Frage befasst, ob ein bestimmter Text Interpolationen aufweist oder nicht; dieses Problem ist im Zusammenhang mit dem wichtigsten externen Zeugen für eine Echtheit des *Corpus Ignatianum*, Polykarps Brief an die Philipper, intensiv diskutiert worden.<sup>3</sup> Es mag aus kirchenhistorischer Sicht wichtig sein, diese Frage mit Sicherheit zu klären. Aber selbst wenn man es könnte, wäre deshalb aus kulturhistorischer Sicht der Brief in seiner interpolierten Fassung nicht weniger interessant als das ‚Original‘. Um herauszufinden, wie das realhistorische Verhältnis Polykarps zu einem tatsächlichen Ignatius wirklich war, wäre die Lösung des Interpolationsproblems zwar wichtig. Um zu verstehen, wie die Zeitgenossen über solche Verhältnisse dachten und denken konnten, wäre jedoch eine interpolierte Fassung mindestens ebenso hilfreich, zeigt sie doch das Wahrscheinliche und Zumutbare; daher sollten wir auch mit der Diskreditierung von ‚Fälschern‘ zurückhaltender sein. Dadurch, dass ein Text interpoliert oder gar pseudepigraphisch neu verfasst wird, verliert er nicht gleich an Relevanz, und Verfahren der Fiktionalisierung finden, wie gesagt, auch in ‚realpoli-

<sup>2</sup> Vgl. Geertz (2003), hier v. a. 253ff.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu ausführlich unten Anm. 36.

tischen' Texten Anwendung. Im Folgenden arbeite ich daher mit den *Ignatianen* in der Form, wie sie uns in der sogenannten ‚mittleren Rezension‘<sup>4</sup> vorliegen.

Im *spatial turn* der Kulturtheorie ist der analytische Fokus auf die Wichtigkeit räumlicher De- und Konnotationen, Lokalisierungen und Raumzuweisungen, Grenzbeziehungen und generell räumlicher Markierungen jedweder, auch metaphorischer, Art für die Konstruktion von Sinn und Bedeutung in einer Kultur gerichtet worden.<sup>5</sup> Entscheidend ist dabei die Differenzierung zwischen einem Zentrum und seiner Peripherie, eine Unterscheidung, welche die Annahme eines weiteren Raumes, nämlich des ‚Außen‘, impliziert. Das Zentrum fungiert hier als Sitz autoritativer Episteme, politischer, sozialer und religiöser Macht, dominanter Diskurse und ihrer Vertreter, schließlich sicher auch eines ästhetischen Kanons. Sein Gegenteil in jeder Hinsicht ist der Außenraum, über den entweder (aus Zentrumssicht) nichts zu sagen ist oder der als defizitär abgewertet, andererseits auch als bedrohlich abgewehrt wird, zumal er selbst durch ein eigenes Zentrum organisiert sein kann. Während diese beiden Räume konzeptuell stabil sind, lässt sich demgegenüber die Peripherie als fluide und gestaltbar vorstellen. Sie ist ein Raum, der einerseits den Vorgaben, Strukturierungen und Rahmungen des Zentrums unterliegt, der andererseits aber mit dem Außenraum in osmotischem Austausch steht, also kulturelles ‚Material‘ dorthin abgibt und von dort empfängt. Dieses statische Konzept wird dadurch aufgelockert und zugleich plausibilisiert, dass es sowohl im Zentrum selbst Orte gibt, die als quasi-interne Peripherien, besser: Enklaven, angesehen werden können – Foucault hat sie als ‚Heterotope‘<sup>6</sup> bezeichnet (was stillschweigend voraussetzt, dass man die übrigen Räume des Zentrums als Beitrag zu seiner ‚Homotopie‘ versteht, also zu seiner Geschlossenheit in den oben genannten Hinsichten) –, als auch in der Peripherie Orte existieren, die als Stellvertreter und Sachwalter des Zentrums agieren. Dies verbindet letztlich Zentrum und Peripherie zu einem binnendifferenzierten Chronotop, also einer räumlich-zeitlichen Kontinuität, während der Außenraum chronotopische Geschlossenheit vermissen lässt; dies sagt natürlich nichts über die tatsächlichen Gegebenheiten aus, sondern nur etwas über Wahrnehmungen und (durchaus begrenzte) Darstellungen.

Vor diesem theoretischen Hintergrund fällt nun auf, dass das Corpus der *Ignatianen* ebenfalls mit einem Konzept räumlicher Disposition zu operieren scheint. Einen eigentlichen ‚Außenraum‘ kann es innerhalb des *imperium Romanum* nicht geben, aber man könnte sich fragen, ob Ignatios nicht eine klare Dichotomie zwischen zwei Zentren etabliert, zwischen denen er sich mit seinem Gefolge und seinen Bewachern bewegt. Das syrische Antiochia und Rom, zwei der drei größten

<sup>4</sup> Hierzu Schoedel (1990), 23–32.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu grundlegend: Bachtin (2008); Dünne u. Günzel (2006); Bachmann-Medick (2014), 284–328.

<sup>6</sup> So Foucault (1993), sowie Foucault (2005).

Städte des Römischen Reichs, sind bei ihm als Anfangs- bzw. Endpunkt der (realen oder imaginierten) Reise stabil. Über sie wird in den Briefen wenig gesagt, aber es wird doch deutlich, dass Ignatios im Zuge von oder parallel zu (womöglich von ihm mitzuverantwortenden) gemeindlichen Unruhen in Antiochia festgenommen worden ist,<sup>7</sup> und dass er nach Rom als dem Sitz des Kaisers verbracht wird. Dort ist das Todesurteil über ihn bereits gesprochen worden, dort erwartet ihn auch dessen Vollstreckung. Diese Unruhen in Antiochia könnten mit den innerchristlichen Machtkonflikten der Apostelzeit in der Mitte des 1. Jh.s n. Chr. zusammenhängen, in denen die syrische Großstadt zum Zentrum der Hellenisten und der Sieben und Fünf – gegenüber den Judaisten und den Zwölf in Jerusalem – avanciert, in dem juden- und heidenchristliche Divergenzen ausgetragen werden und von dem die Paulinische Mission ihren Ausgang nimmt. Währenddessen wird Rom zur Gemeinde in der Nachfolge des ersten Apostels, Petrus.<sup>8</sup> Die Raumaufteilung des Reichs ist aus christlicher Perspektive also womöglich komplex und keineswegs von imperialer Homogenität, sondern kennt, insbesondere nach der Zerstörung des Tempels, zwei eigentliche Zentren, nämlich Antiochia und Rom; zwischen ihnen liegt, wenn man dies akzeptiert, Kleinasien als Raum einer Peripherie, dessen lockere städtische Struktur<sup>9</sup> durch den reisenden Ignatios und durch hin- und hereilende Boten, die Briefe überbringen und empfangen, erfahren und dem Rezipienten vermittelt wird,<sup>10</sup> während kein einziger Brief aus Antiochia oder aus Rom verschickt wird. Dass hingegen ein einzelner, und auch noch der mittlere Brief des Corpus, *nach* Rom, also in eines der Zentren, gesandt wird, ist daher aus dieser Perspektive wichtig: Dieser Brief bedarf besonderer Betrachtung, und schon im Kontext der hier beschriebenen Raumstruktur ist von Interesse, dass in ihm die Dualität der Räume pointiert gefasst wird:

ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ, διὰ γῆς καὶ θαλάσσης, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἐνδεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὃ ἔστιν στρατιωτικὸν τάγμα. (IgnRom 5.1)

In dieser Passage werden die beiden Zentrumsorte einander knappstmöglich gegenübergestellt, während die eigentliche Satzhandlung, überladen durch mehrere attributive und adverbelle Ergänzungen,<sup>11</sup> sich auf die Reise durch die Peripherie bezieht. Beinahe ebenso pointiert wie Syrien und Rom hebt Ignatios allerdings am

<sup>7</sup> Vgl. hierzu Schoedel (1990), 37–39.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu insgesamt Ebner (2006), 22–42.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu die knappe Übersichtskarte im Vorsatzblatt der englischen Version des Kommentars von Schoedel (1990).

<sup>10</sup> Wie Ignatios das Briefmedium und das System der Boten und Helfer nutzt, um seine ekklesiastische Botschaft – die Notwendigkeit der Unterordnung unter *einen* Bischof als Mimesis des Verhältnisses von Gottsohn zu Gottvater und von Gläubigem zu Gott – mit maximaler Autorität zu versehen, ist aufgearbeitet bei Faivre u. Faivre (2006).

<sup>11</sup> Vgl. zur Diskussion dieser Formulierung auch unten S. 160.

Schluss des Briefes auch den Ort hervor, von dem aus er nach Rom schreibt, nämlich Smyrna:

γράφω δὲ ὑμῖν ταῦτα ἀπὸ Σμύρνης δι' Ἐφεσίων τῶν ἀξιωμακαρίστων. (IgnRom 10.1)

Die hier als Briefübermittler erwähnten Epheser wiederum sind die Adressaten des ersten und längsten Briefes des Corpus, zu dessen Beginn die genannte Dualität ebenfalls stark thematisiert wird:

ἀκούσαντες γὰρ δεδεμένον ἀπὸ Συρίας ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος, ἐλπίζοντα τῇ προσευχῇ ὑμῶν ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχεῖσαι ... (IgnEph 1.2)

In ringkompositorischer Stellung zu IgnEph 1.2 heißt es, mit vergleichbarer Pointierung, am Ende des gleichen Briefes:

προσεύχεσθε ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ, ὅθεν δεδεμένος εἰς Ῥώμην ἀπάγομαι. (IgnEph 21.1)

Die Assoziation Roms mit wilden Tieren wird noch verstärkt durch die Verbildlichung der römischen Eskorte als δέκα λεόπαρδοι, und sie ist mit Blick auf die Zentrumsqualitäten Roms einigermaßen subversiv, würde man ‚wilde Tiere‘ doch *a priori* gerade nicht mit einem Ordnungsraum, sondern mit einem ungeordneten Außenraum assoziieren. Tatsächlich scheint sich also Ignatios einer sehr pointierten Disposition der Erwähnungen von Rom und Antiochia zu bedienen, um die mit der Vorstellung von ‚Zentrum‘ verbundenen Assoziationen geradezu auf den Kopf zu stellen. Wenn nun Antiochia aber als Ort der Unruhen und Rom als Heimat der wilden Tiere, oder Antiochia als Gemeinde, die mit ihrem Bischof Ignatios in Konflikt gerät, und Rom als Gemeinde apostolischer Observanz weder die Ansprüche, die man kulturell an ein Zentrum stellen würde, noch diejenigen, die ein Heidenchrist in der Nachfolge des Paulus stellen zu dürfen meint, befriedigen können, dann liegt die Überlegung nahe, die, wie oben gezeigt, so betont an den Schluss des an die Römer gerichteten mittleren Briefes des Corpus gestellte Gemeinde in Smyrna in die Position eines (neuen) Zentrums einrücken zu lassen, an ihrer Spitze damit ihren Bischof, Polykarp, der ja auch Empfänger des letzten Briefes und zudem einziger individueller Adressat innerhalb des Corpus ist.

Will man einer solchen Deutung entgegenhalten, dass in Rom doch die Todesstrafe an Ignatios vollstreckt und er auf diese Weise, gewissermaßen im Schoße der römischen Gemeinde, wieder, wenn auch gewaltsam, in die Zentrumsordnung reintegriert werden wird, so lässt sich diesem Einwand entgegen, dass der Tod für Ignatios nur eine Durchgangsstation auf seinem Weg zur Vereinigung mit Gott darstellt:

σῆτος εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὐρεθῶ τοῦ Χριστοῦ. μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μηθὲν καταλίπωσι τῶν τοῦ σώματός μου, ἵνα μὴ κοιμηθῆις βαρὺς τινι γένωμαι. τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται. (IgnRom 4. 1–2)

In Rom soll gewissermaßen keine materielle Spur von Ignatios zurückbleiben; hierüber ist in der Forschung eingehend diskutiert worden, und man hat sich die Frage gestellt, ob Ignatios' Betonung seiner Spurlosigkeit nicht als Fälschungsindiz herangezogen werden könnte: Der Pseudograph hätte auf diese Weise dafür gesorgt, dass man nicht in Rom ein Grab des Ignatios und damit ein historisches Dokument seiner Hinrichtung gesucht hätte.<sup>12</sup> Eher lässt sich dies aber als Gestus der Verweigerung eines (weiteren) römischen Märtyrergrabes (neben dem des Petrus) und damit als Widerspruch gegen den römischen Geltungsanspruch verstehen. Entsprechend erscheint Rom bei Ignatios als ‚Welt‘ (κόσμος),<sup>13</sup> und damit aus Sicht des ewigen Heils geradezu als dystopischer Raum. Die hier verwendete Brot-Metapher erweitert und intensiviert nur eine umfassendere Naturmetapher, die Ignatios kurz vorher zur Anwendung bringt:

... ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ἄσπτε τῷ πατρὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας κατηξίωσεν ὁ θεὸς εὐρεθῆναι εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος, καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω. (IgnRom 2.2)

Hier steigert sich Ignatios stilistisch in ein enthusiasmiertes Sprechen hinein, indem er von einer Wendung, die der Leser zunächst als metonymisch verstehen wird – die von Ost nach West führende Reise als Weg vom Aufgang zum Untergang der Sonne –, nicht nur übergangslos in eine kühne Metapher umschwenkt (Ignatios selbst als Sonne), sondern sich dabei auch noch einer übersteigernden Platonisierung bedient: Sein Weg führt aus dem Dunkel der Versunkenheit (δύσις) über die Sonne zu Gott, und dieser Aufstieg wird mit dem hier unzweifelhaft platonisierenden Attribut καλόν bedacht; darüber hinaus entrückt sich Ignatios mit δῦναι πρὸς θεόν in eine geradezu mystisch-änigmatische Formulierung. Diesen stilistischen Höhepunkt darf man also füglich als auch inhaltlich hochbedeutsam ansehen. Denn wenn Ignatios' lebensweltlicher Untergang, ja seine spurlose Vernichtung in Rom Anfangspunkt seines sonnenhaften Aufstiegs zu Gott ist, dann kehrt sein Tod den natürlichen Sonnenlauf gewissermaßen um und führt ihn nun in Richtung Osten zurück, in Richtung Antiochias, das er in seinen Briefen den Gemeinden zur brüderlichen Fürsorge anempfiehlt, also zum Gegenstand ihrer Sorge macht, und über dessen scheinbar wiedererlangten inneren Frieden er seine Freude bekundet. Dies macht, in Verbindung mit der Naturmetaphorik, völlig klar, wo das neue Zentrum in Ignatios' Sicht liegt, nämlich in Smyrna, über dem jene Sonne auf ihrem imaginierten, in Rom beginnenden östlichen Weg im Zenit steht.<sup>14</sup> So gelesen bekommt die

<sup>12</sup> Vgl. Hübner (1997), 69; diesem Argument wird in nahezu allen Reaktionen auf Hübners Position widersprochen.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu Schoedel (1990), 45.

<sup>14</sup> Vgl. erneut die Karte bei Schoedel (1990).

knappe, aber eindringliche Anrede des Polykarp in dem an ihn adressierten Brief eine ganz neue und geradezu fulminante Bedeutung:

Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, Πολυκάρπῳ ἐπίσκοπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, πλεῖστα χαίρειν. (IgnPol *inscr.*)

Hier rückt sich Ignatios zunächst, wie auch in anderen Briefen, in große Gottnähe (Θεοφόρος), aber dann sagt er in einem pointierten polyptotischen Wortspiel, Polykarp sei in Smyrna nicht nur ἐπίσκοπος, sondern mehr noch ein ἐπισκοπημένος Gottes: Das Wortspiel muss die Rezipienten des Briefes – also neben Polykarp selbst vor allem seine eigene Gemeinde, dann aber auch Zweit- und Drittleser des Briefes in den Nachbargemeinden Kleinasiens – dazu animieren, den Begriff ἐπίσκοπος aus seiner üblichen amtlichen Konnotation zu lösen und ihn quasi ursprünglich in seiner eigentlichen Denotation, ‚Draufschauer‘, zu verstehen. So wird nun Polykarp von dem, der draufschaut, zu dem, auf den ‚draufgeschaut wird‘ – von wo aus und von wem? Natürlich von oben, mithin von der im Zenit stehenden Sonne, von Gott (ὑπὸ θεοῦ), dann aber in konsequentem Mitbedenken der etablierten Bildlichkeit auch von Ignatios, sobald er zu Gott aufgestiegen sein wird. Denn im Tode ist Ignatios mit Jesus vereint, und Gott ist der höchste Bischof (IgnMagn 3,1f.); Polykarp nimmt in dieser allgemeinen Hierarchie also *als herausgehobene Einzelperson* einen noch höheren Platz ein, oder soll und kann ihn jedenfalls einnehmen.

Eine solche Lektüre, wie der Text des Corpus sie durch seine Disposition und durch seine Stilisierung nahelegt, kann leicht zu weiteren Deutungen anregen. Der Gesamttext der Briefe kann ja den römischen Zentrumsprimat allein unter dem ekklesiastisch-gemeindlichen Aspekt infrage stellen. Wenn der Bischof von Rom einfach schon deshalb, weil er in Rom als der einzigen westlichen apostolischen Ekklesia residierte, und als Nachfolger des Apostel Petrus eine Sonderstellung unter den christlichen Bischöfen im Mittelmeerraum einnahm, dann war dies schon in der frühen Kirche hinsichtlich seines dogmatischen und juristischen Umfangs umstritten,<sup>15</sup> und so mag der klare Fingerzeig auf die Gottesnähe des Bischofs von Smyrna eine deutliche kirchenpolitische Botschaft enthalten haben. Was es unter dieser Perspektive bedeutet, dass Polykarp in dem so stark der Interpolation verdächtigten Kap. 13 seines Philipper-Briefes derjenige zu sein scheint, der die Briefe des Ignatios vollständig gesammelt hat und auf Wunsch zur Einsichtnahme verschickt, sei hier einmal dahingestellt.

Statt dessen möchte ich der von Ignatios so eindringlich bemühten Tiermetaphorik näher nachgehen. Wilde Tiere erscheinen in seinen Briefen in verschiedenen Bildverbindungen. So fokussiert Ignatios die Mühle ihrer Zähne, sie sind Grab seines

<sup>15</sup> Vgl. das römische Bemühen um Einflussnahme im Osten, wie sie *IClem* dokumentiert, und dann den Osterstreit zwischen Polykarp (!) und dem römischen Bischof Anicet; s. dazu unten Anm. 31. Vgl. hierzu Marksches (2006), 77f.

Leibes, in dem er unsichtbar – also ohne Grabmal mit Titulus, Epigramm und Relief, ohne Sicherung der Erinnerung an sein irdisches Leben und Wirken – schlafen möchte (IgnRom 4.1–2); in Rom wird er gegen sie kämpfen (IgnEph 1.2), aber nicht nur dort, sondern seine gesamte Reise ist gleichzusetzen mit einem Kampf gegen die ‚zehn Leoparden‘, bei Tag und Nacht, zu Wasser und zu Lande, und zwar einem sehr ungleichen Kampf, denn Ignatios muss gefesselt kämpfen (IgnRom 5.1). Gerade die letztzitierte Formulierung ist im Griechischen allerdings nicht ganz eindeutig: θηριομαχῶ, διὰ γῆς καὶ θαλάσσης, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἐνδεδεμένος δέκα λεοπάρδοις lässt offen, ob δέκα λεοπάρδοις *apo koinou* sowohl zu θηριομαχῶ als auch zu ἐνδεδεμένος gehört oder ob die Wendung ἐνδεδεμένος δέκα λεοπάρδοις nur die beiden vorangehenden adverbialen Bestimmungen der Zeit und des Ortes durch eine prädikative Bestimmung der Art und Weise ergänzt. Versteht man die Formulierung zeugmatisch, dann erweitert sich der kleinasiatische Raum zu einer gewaltigen Arena, zu einer Art kontinentalem Kolosseum, und die Endstation der Reise in Rom bringt nur das Ende des langen Tierkampfes; die in der Forschung bisweilen gewählte Beschreibung der Ignatianischen Reise als eines Triumphzuges<sup>16</sup> ließe sich unter dieser Prämisse nicht halten, und ohnehin passt sie nicht zur demütigen Selbstbeschreibung des Gefangenen: Was sollte das für ein Triumphzug sein, der mit der gedächtnislosen Auslöschung endet, einer wahrhaftigen *damnatio* nicht nur *ad bestias*, sondern auch *memoriae*? Nimmt man θηριομαχῶ hingegen als einstelliges Prädikat, so muss man sich gerade deshalb, weil die römischen Soldaten dann zwar als wilde Tiere metaphorisiert würden, jedoch nicht als Gegner des ubiquitären Tierkampfes, den Ignatios zu bestehen hat, anzusehen wären, nach der Identität dieser θηρῶ fragen, die sozusagen die wilden Tiere, die Ignatios' Leib zu Tode bringen werden, präfigurieren und von daher vielleicht eher auf einer mentalen Ebene als Gegner verstanden werden sollten. Es könnten dann Duketisten sein, gegen die die *Ignatianen* gern in Stellung gebracht werden; es könnten auch allgemeiner die innerchristlichen Gegner und Gnostiker sein, von denen Ignatios an verschiedenen Stellen, meist in recht allgemeiner Form, spricht. Sein Kampf gegen all diese wird dann ebenfalls, diesem Schluss lässt sich nicht entgehen, durch seine Gottesnähe gekrönt werden, und Polykarp, der ihm ja nicht nur als Mit-Episkopos verbunden ist, sondern auch besonderer Ehrungen und Hervorhebungen teilhaftig werden soll, ist also wohl gehalten, diesen Kampf fortzuführen – wie er es in seinem Brief an die Philipper (Polyc 7) auch tut, bevor er zur Nachahmung der Märtyrer, darunter Ignatios, auffordert (Polyc 9).

Da die Formulierung offensichtlich so gewählt ist, dass sie beides auszudrücken vermag, sollte der Rezipient wohl auch beide Deutungen berücksichtigen. Dadurch wird das Motiv der wilden Tiere allerdings stark aufgeladen. Smyrna erscheint im

16 Vgl. Schoedel (1990), 39–41 mit einer überzeugenden Abwägung des Verhältnisses von Zufällen und Inszenierungen auf dem Weg des Ignatios.



Kampf gegen sie als ein neues und bedeutendes Zentrum. Nicht nur der besonderer göttlicher Nähe gewürdigte Polykarp residiert dort, nicht nur ist ein Brief allein an ihn adressiert, sondern neben dem Brief an die smyrnäische Gemeinde (6) geben sich vier der sieben Briefe als in Smyrna verfasst. In immerhin sechs von sieben Briefen wird also auf die eine oder die andere Weise Smyrna hervorgehoben. Ignatios verringert demgegenüber Roms Bedeutung auch dadurch, dass, wie Schoedel hervorgehoben hat,<sup>17</sup> er durch die exzeptionellen präzisen personellen und zeitlichen Angaben am Ende des Briefes an die römische Gemeinde dafür sorgt, dass seine Ankunft gebührend vorbereitet und inszeniert werden kann: Rom stellt sich also in seinen Dienst, nicht er sich in denjenigen Roms. Zu seinem Nachfolger errennt er hingegen ausdrücklich Polykarp:

ἐπεὶ οὖν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἠδυνήθην γράψαι διὰ τὸ ἐξαιφνῆς πλεῖν με ἀπὸ Τρωάδος εἰς Νεάπολιν, ὡς τὸ θέλημα προστάσσει, γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις, ὡς θεοῦ γνώμην κεκτημένος, εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι, οἱ μὲν δυνάμενοι πεζοὺς πέμψαι, οἱ δὲ ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπὸ σου πεμπομένων, ἵνα δοξασθῆτε αἰωνίῳ ἔργῳ, ὡς ἄξιος ὢν. (IgnPol 8.1)

Zwar handelt es sich hierbei zunächst einmal um einen Sonderauftrag zur Kommunikation mit Antiochia, aber dieser Auftrag bringt Polykarp in eine herausragende Stellung gegenüber allen anderen Gemeinden, denen er im Namen des Ignatios schreiben wird. Polykarps hier plakatierte Nähe zu Ignatios findet ihre Fortsetzung in seinem eigenem Martyrium, das im *Martyrium Polycarpi* so eindrucksvoll geschildert wird. Auch von dort lassen sich wiederum Verbindungslinien zum *Corpus Ignatianum* ziehen, ohne dass ich hieraus Spekulationen über die Verfasser ableiten möchte: Es genügt, dass diese assoziativen Möglichkeiten als solche dingfest zu machen sind. Im Moskauer Epilog zum *Martyrium Polycarpi* heißt es nämlich:

Ταῦτα μετεγράψατο μὲν Γάιος ἐκ τῶν Εἰρηναίου συγγραμμάτων, ὃς καὶ συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ, μαθητῇ γεγονότι τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου. οὗτος γὰρ ὁ Εἰρηναῖος, κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου Πολυκάρπου γενόμενος ἐν Ῥώμῃ, πολλοὺς ἐδίδαξεν ... ἱκανῶς τε πᾶσαν αἴρεσιν ἤλεγξεν καὶ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα καὶ καθολικόν, ὡς παρέλαβεν παρὰ τοῦ ἁγίου, καὶ παρέδωκεν. ... καὶ τοῦτο δὲ φέρεται ἐν τοῖς τοῦ Εἰρηναίου συγγράμμασιν, ὅτι ἡ ἡμέρα καὶ ὥρα ἐν Σμύρνῃ ἐμαρτύρησεν ὁ Πολύκαρπος, ἤκουσεν φωνὴν ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει ὑπάρχων ὁ Εἰρηναῖος ὡς σάλπιγγος λεγούσης· Πολύκαρπος ἐμαρτύρησεν.

Der Erzähler liefert durch seine Bemerkungen über das ekklesiastische und doktrinaire Wirken des Smyrnäers und Polykarpschülers Irenäus in Rom zunächst einmal genau die Stichwörter, die eine Verbindung zu Ignatios herstellen: die Widerlegung der Häretiker, das Bemühen um ‚katholische‘ Einigkeit.<sup>18</sup> Es ist nicht ohne Interesse,

<sup>17</sup> Schoedel (1990), 304f.

<sup>18</sup> Der Begriff καθολικὴ ἐκκλησία erscheint emphatisch in IgnSm 8.2; die Einheit der Kirche wird aber auch in den übrigen Briefen häufig thematisiert (vgl. Bruns [2008], 300); in zur obigen Argumentation passender Pointierung erscheint er dann auch im *Mart. Polyc. Praescr.*

dass diese Tätigkeiten gerade in Rom, dem vermeintlichen Zentrum des christlichen Glaubens, nötig sind, und Irenäus wird in seinem Tun bestätigt durch das Wunder, dass er zur exakten Stunde, in der Polykarp in Smyrna den Märtyrertod stirbt, in Rom eine Stimme sagen hört: Πολύκαρπος ἔμαρτύρησεν. Es ist eben Smyrna, das durch diesen Tod christlich geadelt wird; in Rom hingegen reicht es nur noch für eine Nachricht. Dieses narrative Procedere scheint mir daher genau in die oben bereits angedeutete kirchenpolitische Richtung zu zielen: Polykarp wird als der gottnahe Bischof in Rom von höchster Instanz investiert, zugleich wird er durch das Martyrium in eine Reihe mit anderen Märtyrern wie Ignatios gestellt und kommt seiner Aufforderung an die Philipper, die Märtyrer nachzuahmen, selbst aufs Trefflichste nach. Zwar sind Datierung und Verfasserschaft dieses Zusatzes zum *Martyrium* unklar; auch spätantike Datierungen werden erwogen.<sup>19</sup> Gleichwohl fingiert der Verfasser nichts, was nicht auch im 2. Jahrhundert hätte erwogen, fingiert und geglaubt werden können<sup>20</sup> und bezieht sich immerhin auf die dieser Zeit angehörenden Schriften des Irenäus von Lyon als *terminus post quem*, also ca. 200 n. Chr., und das ist es, was für unsere Überlegungen hier zählt. Denn selbst wenn mehrere Generationen zwischen dem Tod des Polykarp um 155 n. Chr. und der Hinzufügung dieses Zusatzes liegen sollten, so zeigte das hier entwickelte Szenario nur, dass Fragen nach dem ekklesiastischen Primat auch spät noch Thema von Polemik sein konnten und Smyrna nicht so schnell aus dem Fokus geriet. So bildet sich eine smyrnaisch initiierte Autoritätstradition aus.

Unbezweifelbar steht der Text zudem an dieser Stelle in intertextueller Verbindung zur (wohl aus den 90er Jahren des 1. Jh.s n. Chr. stammenden, vielleicht auch eine knappe Generation später zu datierenden) Offenbarung des Johannes. Die ‚Trompetenstimme‘ (ὡς σάλπιγγος λεγούσης) kennen wir in exakt dieser Formulierung aus *Offb* 1,10; einen alternativen Beleg für sie gibt es nicht. In der *Offenbarung* ist sie nicht nur für die Vermittlung der gesamten Vision verantwortlich,<sup>21</sup> sondern kündigt zudem auch das Ende der alten und den Beginn der neuen Welt an.<sup>22</sup> Die alte, zu stürzende Welt wird vom θηριον beherrscht, das in der allegorischen Deutung der *Offenbarung* stets gern mit dem imperialen Rom gleichgesetzt wurde<sup>23</sup> und

<sup>19</sup> Camelot (1958), 240. Erstaunlicherweise bleibt die Formulierung gänzlich unkommentiert bei Buschmann (1998).

<sup>20</sup> Für einen Eindruck von der Bandbreite des Phantastischen, das auch in gebildeten Kreisen zumindest ein seriöser Gesprächsgegenstand sein konnte, vgl. Lukians *Philopseudes*, Phlegon von Tralles' *Mirabilia* und die Sammlung der *Paradoxographi Graeci*.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu auch *Offb* 4,1.

<sup>22</sup> Vgl. *Offb* 10,6.

<sup>23</sup> Diese (älteren) Deutungsansätze sind dokumentiert bei Böcher (1975), v. a. 26–120.

das von seinen Anhängern Anbetung fordert.<sup>24</sup> Womöglich greift wiederum Ignatios dieses Motiv ironisch auf, wenn er fordert:

μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μὴθὲν καταλίπωσι τῶν τοῦ σώματός μου ... (IgnRom 4.2)

Mit der *Offenbarung* verbindet das *Corpus Ignatianum* darüber hinaus die Tatsache, dass auch dem eigentlichen Offenbarungstext genau sieben Sendschreiben vorangestellt sind;<sup>25</sup> eine weitere Verbindungslinie könnte die mehrfache Betonung des ‚Schweigens‘ sein, das den Bischof auszeichnen soll, wie es die großen göttlichen Heilstaten ausgezeichnet hat, und das in *Offb* 8,1 der neuen Schöpfung vorausgeht.<sup>26</sup> Und auch dort ist die Manifestationsform der vom Himinel gesandten neuen Welt eine neue Stadt, eben das himmlische Jerusalem. Mögen die letzten von Ignatios erwähnten Orte als tatsächliche Stationen der Reise Fügung oder Zufall sein, so teilt er uns doch am Ende seines Schreibens an Polykarp sicher nicht grundlos so detailliert mit, dass er jetzt das Schiff nach Νεάπολις besteigen müsse – anstatt etwa einfach nur zu sagen, dass er nun den letzten Gang ins Martyrium anzutreten habe –, und hebt auch den Abfahrtsort in Kleinasien eigens hervor:

... οὐκ ἠδυνήθην γράψαι διὰ τὸ ἐξαιφνης πλεῖν με ἀπὸ Τρωάδος εἰς Νεάπολιν ... (IgnPol 8.1)

Wenn nämlich Orte in den *Ignatianen* nicht nur aus dokumentarischen Gründen erwähnt werden, sondern auch symbolisch aufgeladen zu werden scheinen (oder gar aus diesem Grund der Symbolaufladung als Stationen der Reise erst fingiert werden), dann könnte man auch über den symbolischen Wert der Erwähnung der Troas spekulieren. Troja ist in der römischen Kultur der Ur-Ort des Römertums: Aeneas bringt die trojanischen Penaten nach Italien, Rom ist damit die Nachfolgerin Trojas. Erst muss Troja untergehen, damit Rom gegründet werden kann: Diesen mythologischen Zusammenhang hatte Vergil in seiner *Aeneis* gewissermaßen klassisch zementiert. Indem Ignatios gerade seinen letzten Brief von der Troas aus schickt, ‚überschreibt‘ er, so könnte man spekulieren, diese Tradition ins Christliche: Ignatios, der neue Aeneas, reist zwar ebenfalls von Troja nach Rom, und auch er hat dort Kämpfe zu bestehen. Der Märtyrer aber siegt durch seinen Tod, der Rom zur Durchgangsstation degradiert, zum Ort einer angedeuteten Apotheose des Ignatios, der als neue Sonne über Smyrna aufgehen und es damit als Nachfolgerin des christlichen Rom inauguriert wird. Der zuletzt genannte Ankunftsort des Ignatios, die ‚neue Stadt‘, wiese dann konnotativ auf diese provokative Gestaltung der christlichen mentalen Landkarte des römischen Reichs voraus.

<sup>24</sup> *Offb* 13,4–12 erwähnt dreimal die Proskynesis aller Menschen vor dem Tier, *Offb* 13,14–15 berichtet von dem Kultbild des Tieres, dessen Anbetung den Menschen abverlangt wird. Hingegen werden Johannes' Versuche einer Proskynese vor dem Lamm in *Offb* 19,10 und 22,8 ausdrücklich vereitelt.

<sup>25</sup> Gemeinsame Briefempfänger von *Offb* und *Ignatianen* sind: Ephesos, Smyrna, Philadelphia.

<sup>26</sup> Vgl. zum Motiv des Schweigens und der Stille in den *Ignatianen* Bruns (2008), 303.

Auch aus dieser Perspektive zeigt sich also, wie auf einen Raum der Peripherie imaginative Überschreibungen projiziert werden: Es ist der formbare Raum, der kreativ gestaltet, dem Zentrum nähergebracht, aber ihm auch entfremdet werden kann. Die Reise des Ignatios wird – metaphorisch gesagt – zu einem Prozess der Transkription dieser Peripherie hin zum Mittelpunkt einer neuen christlichen Welt, die ihre Heiligung durch das apotheosehafte Martyrium des Ignatios in Rom erhält. Die Offenheit einer solchen Prozessualität, die ja nur durch die sieben ignatianischen Briefe allein nicht zu einem Ende gebracht werden kann, bildet sich in der Unabgeschlossenheit des Corpus ab. Ihm fehlt jede paratextuelle Rahmung, die seinen Zweck präzisieren, damit aber womöglich auch behindern und seine Wirkung durch Finalisierung begrenzen könnte. Der Dynamik des Prozesses entspricht dabei die Wahl des Brief-Genres, das nicht nur als solches hochgradig ‚mobil‘ ist, sondern immer wieder auch auf die Überbringer und die Vorgänge der Briefzustellung zu sprechen kommt und aufgrund seiner wechselnden Adressaten und Absendungsorte besonders lebhaft und vielseitig gestaltet ist.<sup>27</sup>

Akzeptiert man diese Überlegungen als zutreffend, stellt sich abschließend die Frage nach dem passendsten Kontext für eine solche Strategie. In der Kritik, die an Hübners Thesen gleich nach ihrem Erscheinen laut wurde, wird unter anderem hervorgehoben, im zweiten nachchristlichen Jahrhundert habe man dem Märtyrer keine Autorität in kirchenrechtlichen Fragen zuerkannt; eine Fälschung, die die Figur des Ignatios benutze, um den Monepiskopat zu befördern, hätte also an den Erwartungen der Rezipienten vorbeigeschrieben.<sup>28</sup> Die obigen Überlegungen unterstellen dem, um es möglichst neutral zu formulieren, Verfasser der *Ignatianen* allerdings auch nicht, dass er eine eigentliche ekklesiastische Reform habe durchführen wollen, zumal die Gemeindestruktur des gesamten zweiten Jahrhunderts nicht klar genug vor unseren Augen steht. Vielmehr sehe ich den Fokus der Briefe zwar einerseits auf der generellen Stärkung einer Leitungsstruktur – dieses Interesse wird den Briefen auch, soweit ich sehe, nirgends bestritten –, andererseits aber vor allem auf der Unterstützung einer einzelnen Persönlichkeit, nämlich Polykarps, dem jener Verfasser mit Blick auf die defiziente Stabilität vieler Gemeinden (von der ja auch schon die Sendschreiben der *Offenbarung* sprechen) offensichtlich Führungs- und Leitungsqualitäten zutraut, und zwar mehr als dem Bischof von Rom. Zwar ist auch dessen Amtsexistenz für das erste und zweite nachchristliche Jahrhundert nicht gesichert und jedenfalls in ihrem Zuschnitt fraglich. Der erste Clemensbrief spricht (40,4) vom obersten und einzelnen Amt des ἀρχιερέως, während alle anderen Ämter (ἱερεῖς, λεῖται und λαϊκοί) pluralisch gefasst sind, und er leitet, wenn auch von der römischen Gemeinde verfasst, aus dieser Beschreibung – die dann natürlich auch auf Rom selbst zutreffen muss – autoritative Aussagen über den gemeindlichen Zusammenhalt ab, der verschiedene Formen der ἐπισκοπή (1Clem 44) zu kennen

<sup>27</sup> Vgl. oben Anm. 10.

<sup>28</sup> Vgl. Schöllgen (1998), 17–20.

scheint. Zurückhaltung in der Bewertung des Amtes des ἀρχιερέυς ist sicher geboten, doch genausowenig lässt sich leugnen, dass hier von einer singulären Führungsspitze die Rede ist; der singularische Begriff des ἐπίσκοπος findet sich bereits in den Pastoralbriefen.<sup>29</sup> Nichtsdestoweniger existieren im 1. und 2. Jh. n. Chr. noch sehr verschiedene Vorstellungen von der besten Organisation der Gemeinden, nach unterschiedlichsten lebensweltlichen Vorbildern konzipiert. Gerade im Umgang mit alternativen Interpretationen dessen, was Christentum sein sollte, erwies sich dann immer mehr die Notwendigkeit klarer Führungsstrukturen.<sup>30</sup> Diese Differenzen und diese Prozesse der Aushandlung der effizientesten Gemeindestruktur mussten aber doch wohl auch zu Konkurrenzen zwischen Gemeinden führen, und dies vor allem zwischen Gemeinden in Städten, die ohnedies in der paganen Lebenswelt Führungsansprüche erhoben. Dass daher die römische Ekklesia als Gemeinde der imperialen Hauptstadt innerhalb der christlichen Ekklesien eine Vorrangstellung beanspruchte,<sup>31</sup> mag man annehmen, und Ignatios scheint das in einer (vielleicht absichtsvoll) mehrdeutigen Wendung zu Beginn des römischen Briefes auch anzudeuten.<sup>32</sup> Womöglich wurde dieser Anspruch durch Berichte, nach denen Petrus in Rom das Martyrium erlitten hatte, noch unterstützt; der Clemensbrief scheint in die gleiche Richtung zu weisen. Nach Gal 2,11–14 hielt sich Petrus überdies ebenfalls in Antiochia auf; bis heute wird er als erster ‚Bischof‘ dieser Gemeinde angesehen. Es ist keineswegs unwahrscheinlich, dass auch eine solche Behauptung zu der Vielzahl differenter Versionen der Kirchengeschichte des ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhunderts gehört haben kann. Dann ließe sich sogar denken, dass ‚Ignatios‘ seine Reise vom Führungsamt in Antiochia zum Martyrium nach Rom als Kondensation einer Petrusnachfolge ansah, die er nun über Rom hinaus- und hin zu Polykarp nach Smyrna führte.<sup>33</sup> Dies würde sowohl die Tatsache der zwei smyrnäischen Briefe (an die Gemeinde und an Polykarp) als auch das Fehlen einer Anrede an den Leiter der römischen Gemeinde im römischen Brief – und das Fehlen einer Erwähnung des

29 Vgl. Bruns (1998), 297f. Ebd. 301 betont er sicher zu Recht die Möglichkeit ungleichzeitiger Hierarchieentwicklungen.

30 Vgl. hierzu Ebner (2006), 42–53.

31 Der Führungsanspruch Roms wird in Synodalfragen noch bis weit in die Spätantike bestritten; vgl. hierzu Ebner (2006), 76f. Polykarp und der römische Bischof Anicet müssen einen Kompromiss in Sachen des Ostertermins finden, und Anicets Nachfolger Victor scheitert bei seinem Versuch, diesen Termin in seinem Sinne gewaltsam zu vereinheitlichen (Ebner [2006] 78). Diese Auseinandersetzungen muss, im zweiten Jahrhundert, Rom offensichtlich vor allem mit Smyrna und Ephesus führen.

32 Vgl. IgnRom *inscr.*, dazu Schoedel (1990), 266–268. Einen sehr viel eindeutigeren Bezug auf das gesamte römische Reich befürwortet Camelot (1958), 124–126.

33 Vgl. IgnRom 4.3: Ignatios verbindet Petrus und Paulus in leitender Funktion mit Rom, grenzt sich aber zunächst demütig von ihnen ab (ἐκείνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος), nur um sich im nächsten Satz ihnen zumindest implizit gleichzustellen: ἀλλ' ἐάν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος. Noch ausdrücklicher zieht Ignatios eine Verbindung zu Paulus und seinem Martyrium in IgnEph 12.2.

Bischofsamts in diesem Brief<sup>34</sup> – erklären: Neben der gesonderten Hervorhebung Polykarps wurden dann so der römische Gemeindeführer und sein Amt gleichsam mit Nichtachtung gestraft,<sup>35</sup> und entsprechend lautet auch die den ganzen Brief hindurch in variierten Formulierungen wiederholte Ignatios' einzige Bitte an die römische Gemeinde: ihn ohne Rettungsversuche sterben zu lassen.

Vor diesem Hintergrund leuchtet es ein, das Corpus der Briefe zeitlich in eine grobe Nähe der *Offenbarung*, des *Ersten Clemensbriefes* und der *Pastoralbriefe* zu setzen, also in das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts. Daraus lässt sich ihre Authentizität zwar nicht zwingend ableiten; das Argument allerdings, dass ihre gesamte Wirkung – wie man sie auch immer genau bestimmen mag – nicht zuletzt von dem äußeren Faktor abhängen musste, dass es eine briefexterne Erinnerung an Ignatios und unabhängige, identische Textzeugen seiner Briefe gab, die gegengelesen werden konnten, ist nicht von der Hand zu weisen.<sup>36</sup>

34 Vgl. Schöllgen (1998), 22.

35 Vgl. zu dieser Problematik Schöllgen (1998), 20–23.

36 An eine Interpolation des Polykarpbriefes, wie sie Lechner (1999) im Nachgang zu Teilen der älteren Forschung vertritt, vermag ich nicht recht zu glauben. Es wäre ja auch merkwürdig, dass man dem Interpolator so viel Geschick zutraut, Polyc 13 zu verfassen, dann aber nicht den Namen des Ignatios aus Polyc 9 zu streichen; vgl. hier auch Lindemann (1997), 186f. Das von den Vertretern der Interpolationsthese inkriminierte *sunt* in der Formulierung (13) *et de ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate* finde ich als tragendes Argument für die Annahme eines logischen Bruches und daher einer Interpolation nicht überzeugend. Denn es handelt sich ja hier um eine Übersetzung aus dem Griechischen, wo aller Wahrscheinlichkeit nach eine ganz geläufige Wendung wie *περὶ τῶν μετ' αὐτοῦ* gestanden hat, aus der eine Zeitstellung sich nicht ableiten lässt (eine griechischem *usus* entsprechende Wendung mit finitem Verb kann ich mir hier nicht vorstellen). Das Präsens *sunt* in der lateinischen Übersetzung *de his, qui cum eo sunt* kann also leicht eine ungenaue Übersetzung der offenen griechischen Formulierung sein. Dieses bereits von Pearson (1672), 140–142 erstmals in die Debatte gebrachte und von Brent (2006), 316 aufgegriffene Argument halte ich gegen Lechner (1999), 16 für stark. Polykarp wollte von den Philippern Details über das Martyrium des Ignatios erfahren, während er von dem kruden Faktum seines Todes wohl wenigstens durch Hörensagen wusste oder ihn jedenfalls als sicher annehmen durfte; deshalb verwendet er *certius* im Sinne von ‚genauer‘, ‚zuverlässiger‘. Lechner (1999), 53–63 muss sich entsprechend sehr dafür stark machen, auch Polyc 1,1 partiell als interpoliert anzusehen; denn an der dortigen prominenten Erwähnung des Ignatios und seines Martyriums hängt alles. Aber diese Stelle ist keineswegs sprachlich so defizitär, wie Lechner und seine Vorgänger meinen. Polykarp nennt zwei Gründe für seine Freude an den Mitbrüdern in Philippi: zum einen, weil sie sich Ignatios gegenüber als mitfühlende Freunde erwiesen haben, zum anderen, weil ihr Glaube stark ist; Widersprüche zwischen diesen beiden Gründen kann ich nicht erkennen. Der erste Grund ist partizipial formuliert: *συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ... δεξαμένοις ... καὶ προπέψασιν ...* Der zweite Grund schließt mit *καὶ ὅτι* in Gestalt eines finiten Kausalsatzes an. Diese Kombination ist keineswegs inkonzinn, sondern dadurch bedingt, dass im ersten Fall aufgrund der Identität des Subjekts der prädikativen Konstruktion und des Objekts von *συνεχάρην* ein partizipialer Anschluss möglich und vor allem gebräuchlich ist, während im zweiten Fall durch die Differenz des Subjekts des Kausalsatzes und des Objekts von *συνεχάρην* der *ὅτι*-Satz unumgänglich wird. Hier ist also der *ἑλληνισμός* als *virtus dicendi* entscheidend, nicht die Frage nach der Häufigkeit solcher Konstruktionen bei Polykarp.

## Literaturverzeichnis

- Bachmann-Medick (2014): Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg (5. Aufl.).
- Bachtin (2008): Michail M. Bachtin, *Chronotopos*, Frankfurt am Main (aus dem Russischen von Michael Dewey; russisches Orig. Moskau 1975).
- Böcher (1975): Otto Böcher, *Die Johannesapokalypse*. Erträge der Forschung 41, Darmstadt.
- Brent (2006): Allen Brent, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture*. STAC 36, Tübingen.
- Bruns (2008): Peter Bruns, „Der Monepiskopat im Briefkorpus des Ignatius von Antiochien“, Thomas Baier (Hg.), *Die Legitimation der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik*. BzA 251, Berlin u. a. 2008, 295–307.
- Buschmann (1998): Gerd Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*. KAV 6, Göttingen.
- Camelot (1958): Pierre Thomas Camelot, *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*. SC 10, Paris (3. éd., rev. et augm.).
- Dünne u. Günzel (2006): Jörg Dünne u. Stephan Günzel (Hgg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main (in Zsarb. mit Hermann Doetsch u. Roger Lüdeke).
- Ebner (2006): Martin Ebner, „Die Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Teil A: Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts“, Bernd Moeller (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum Mittelalter*, Darmstadt, 15–57.
- Faivre u. Faivre (2006): Cécile Faivre u. Alexandre Faivre, „Modes de communication et rapports de pouvoir dans les lettres d'Ignace d'Antioche“, *RSCr* 3, 59–82.
- Foucault (1993): Michel Foucault, „Andere Räume (1967)“, Karlheinz Barck (Hg.): *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik; Essais*, Leipzig (5., durchges. Aufl.).
- Foucault (2005): Michel Foucault, *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, Frankfurt am Main (zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Michael Bischoff, mit einem Nachwort von Daniel Defert).
- Geertz (2003): Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main.
- Hübner (1997): Reinhard Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 44–72.
- Joly (1979): Robert Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*. Université libre de Bruxelles. Faculté de philosophie et lettres 69, Brüssel.
- Lechner (1999): Thomas Lechner, *Ignatius Adversus Valentinianos? Chronologische und theologisch-geschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. VigChr.S 47, Leiden u. a.
- Lindemann (1997): Andreas Lindemann, „Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien‘“, *ZAC* 1, 185–194.
- Markschies (2006): Christoph Markschies, „Die Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Teil B: Von der Mitte des 2. bis zum Ende des 3. Jahrhunderts“, Bernd Moeller (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum Mittelalter*, Darmstadt, 59–98.
- Pearson (1672): John Pearson, *Vindiciae epistolarum S. Ignatii*, Cambridge (accesserunt Isaaci Vossii epistolae duae adversus David Blondellum).
- Schoedel (1990): William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*. Aus dem amerikanischen Englisch übers. von Gisela Koester, München (engl. Original 1985).
- Schöllgen (1998): Georg Schöllgen, „Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkungen zu den Thesen von Reinhard M. Hübner“, *ZAC* 2, 16–25.