

Ferdinand R. Prostmeier
Cui bono?

Ignatius von Rom

Abstract: Cui bono? The cardinal problems of Ignatian scholarship are set aside here in order to investigate the function of the differences found in the Corpus Ignatianum between the Letter to the Romans and the six epistles addressed to readers in Asia Minor. The focus is on the recipients of this epistolary composition and their function. Guided by Cicero's leading question Cui Bono?, the presumption is that members of the Roman community, possibly the Ignatians, were the most likely to have created the Letter to the Romans. Can this suspicion be confirmed? Based on the personal note in IgnRom 4:3a, this article will explore the effect on our historical understanding of the Letter to the Romans attributed to Ignatius, as well as the function of the corpus as a whole.

1 Hinführung

Wortmeldungen zu den Ignatianen sind ein Ernstfall für die Streitkultur in Theologie und Kirche. In den vergangenen fünfundzwanzig Jahren ist die Erforschung des Corpus Ignatianum durch akribische Studien vorangetrieben worden.¹ Mit Respekt vor der reichen Ignatiosforschung ist im Folgenden von jener Personaltradition² abgesehen, die Euseb über den Verfasser des Siebenerkorpus³ überliefert⁴ und die

1 Die kontroversen Situierungen des Corpus Ignatianum und die daraus resultierenden Erklärungen, Modifikationen und Revisionen der verschiedenen Forschungspositionen sowie die wechselseitigen Entgegnungen und Richtigstellungen sind – neben den jeweiligen theologischen Folgerungen – gut dokumentiert. Vgl. Hübner 1996, 325–345; ders. 1999; Lindemann 1997, 185–194; Schöllgen 1998, 16–25; Vogt 1999, 50–63; Lechner 1999; Foster 2007, 81–107; Zwierlein 2009; ders., 2014; Schmithals 2009, 181–203; Theobald 2016, 309–314.

2 Vgl. Paulsen 1984, 38–50.

3 Das ‚Siebenerkorpus der gemischten Sammlung‘ wird hier als älteste erreichbare Textstufe festgehalten. Vgl. dazu den Beitrag von Hanns Christof Brennecke in diesem Band.

4 Eus., *hist. eccl.* III 22,1 (Ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπ’ Ἀντιοχείας Εὐοδίου πρώτου καταστάντος δεύτερος ἐν τοῖς δηλουμένοις Ἰγνάτιος ἐγνωρίζετο. Συμεῶν ὁμοίως δεύτερος μετὰ τὸν τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἀδελφὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας κατὰ τοῦτους τὴν λειτουργίαν εἶχεν./Die Kirche von Antiochia wurde

ursächlich ist⁵ für die Problemkreise, die sich in der Ignatianischen Frage verbinden und die unversehens in einen Strudel aus Rätseln und Hypothesen hineinziehen: 1. Die Überlieferungs- und Textgeschichte der unter dem Namen des Ignatios tradierten Schriften und die Konstitution eines kritischen Grundtextes der ältesten Rezension. 2. Die Verfasserschaft der Rezensionen. 3. Die Datierung und Situierung der Rezensionen. 4. Die Gestalt des (historischen) Ignatios.⁶

Lösungsvorschläge gibt es zuhauf; ein Konsens ist indes nicht in Sicht. Vielleicht ist es daher nicht „unziemlich“, die Kardinalprobleme zu Gunsten einer eher marginalen Frage zurückzustellen, nämlich nach den Funktionen der bekannten Differenzen im Corpus Ignatianum zwischen dem Römerbrief und den sechs Briefen mit kleinasiatischer Adresse. Selbstverständlich sind historische und literarische sowie theologiegeschichtliche Fragen stets mitzubedenken, zumal sie das Ringen um die Ignatianen immer wieder neu entfachen; diese klassischen Fragen zu den Ignatianen stehen hier jedoch nicht im Fokus. Das Interesse gilt vielmehr dem Nutznießer dieser Briefkomposition und ihrer Funktion. Dieser Zugriff auf das Corpus Ignatianum folgt dabei einer Leitfrage, die Cicero als Strategie zur juristischen Wahrheitsfindung empfohlen hat: *Cui Bono?* Cicero zufolge will diese kurze Frage zum Ausdruck bringen, dass bei einem Verbrechen der Verdacht am ehesten auf denjenigen fällt, der daraus den größten Nutzen zieht.⁷ Würde diese Strategie zur Aufdeckung des Tatbestandes auf die Ignatianen angewendet, dann käme wohl

zuerst von Evodius regiert; als zweiter Bischof machte sich damals Ignatios berühmt. Zu gleicher Zeit hatte in Jerusalem nach dem Bruder unseres Heilandes Symeon als zweiter Bischof die Leitung der Kirche.) Wirkungsgeschichtlich bedeutsam war Eusebs Referat der ignatianischen Personallegende in *hist. eccl.* III 36,2–15, hier Vv 2–4 (καθ' ὃν ἐγνωρίζετο Παπίας, τῆς ἐν Ἱεραπόλει παροικίας καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος, ὃ τε παρὰ πλείστοις εἰς ἔτι νῦν διαβόητος Ἰγνάτιος, τῆς κατὰ Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς ἑδευτέρος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος, λόγος δ' ἔχει τοῦτον ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἀναπεμφθέντα, θηρίων ἄγενέσθαι βόρην τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν. καὶ δὴ τὴν δι' Ἀσίας ἀνακομιδὴν μετ' ἐπιμελεστάτης φρουρῶν φυλακῆς ποιούμενος, τὰς κατὰ πόλιν αἷς ἐπεδήμει, παροικίας ταῖς διὰ λόγων ὁμιλίαις τε καὶ προτροπαῖς ἐπρωωννύς, ἐν πρώτοις μάλιστα προφυλάττεσθαι τὰς αἱρέσεις ἄρτι τότε πρῶτον ἐπιπολαζούσας παρήνει προὔτρεπέν τε ἀπρίξ ἔχεσθαι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως, ἣν ὑπὲρ ἀσφαλείας καὶ ἐγγράφως ἤδη μαρτυρόμενος διατυποῦσθαι ἀναγκαῖον ἠγεῖτο.). Haftpunkt ist die in Vv 7–9 zitierte Personaltradition aus IgnRom 5.

5 Hierzu gehört auch die unausgesprochene Paulusrezeption und das Bestreben der Gestalt des Ignatios, dem Glaubenszeugnis des Apostels nachzueifern, wenn nicht dieses zu übertreffen. Vgl. dazu Punkt 7.

6 Vgl. Löhr 2009, 105, der mit einer leicht abgewandelten Liste an Desideraten die Komplexität der Ignatianischen Frage bestätigt.

7 Vgl. Cicero, *Mil.* 12,32 (Quonam igitur pacto probari potest insidias Miloni fecisse Clodium? Satis est in illa quidem tam audaci, tam nefaria belua, docere magnam ei causam, magnam spem in Milonis morte propositam, magnas utilitates fuisse. Itaque illud Cassianum ‚cui bono fuerit‘ in his personis valeat; etsi boni nullo emolumento impelluntur in fraudem, improbi saepe parvo.); *S. Rosc.* 84d (L. Cassius ille quem populus Romanus verissimum et sapientissimum iudicem putabat identidem in causis quaerere solebat ‚cui bono‘ fuisset.); *Phil.* 2,35.

zuerst die römische Gemeinde als Schöpferin des Römerbriefes, womöglich sogar der Ignatianen in den Blick. Lässt sich dieser Verdacht erhärten?

Ausgehend von der berühmten Personalnotiz in IgnRom 4,3a, wo zum einen der Verfasser seine Autorität in Relation zu Petrus und Paulus definiert und wo beide Apostel *expressis verbis* mit Rom in Verbindung gebracht sind, wird zwei Überlegungen nachgegangen, nämlich zu den möglichen Konsequenzen für die historische Einordnung des unter dem Namen des Ignatios überlieferten Römerbriefs sowie zur Funktion des Corpus als Ganzem.

2 „Nicht wie Petrus und Paulus ...“

Der Römerbrief im Corpus Ignatianum bezeugt die Existenz einer exzellenten Petrus-Paulus-Tradition, die mit Rom verknüpft ist.⁸ In dem bekannten Teilvers 4,3a heißt es: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι⁹ ὑμῖν.¹⁰ Der Teilvers erläutert die Autorität, mit der der Verfasser sich in 4,1b durch παρακαλῶ ὑμᾶς¹¹ und dann mit den folgenden Imperativen in V 1c (ἄφετε) und V 2 (κολακεύσατε, λιτανεύσατε) an die römische Gemeinde wendet. Das geschieht auf zweifache Weise: 1. Durch den in 4,3b als antithetischer Parallelismus konstruierten Statusvergleich der beiden Apostel (ἐκεῖνοι) gegenüber Ignatios (ἐγώ)¹² und 2. durch den Sprachgebrauch von παρακαλῶ.

Diesbezüglich ist bereits der Einsatz in V 1b mit παρακαλῶ ὑμᾶς auffällig. Der folgende Prohibitiv μὴ ... γένησθε wirft nämlich die Frage auf, ob das παρακαλῶ als Mahnung oder Bitte zu begreifen ist.¹³ Der Konjunktiv γένησθε rechnet mit der Mög-

8 Vgl. 1 Clem 5,3–7; Näheres vgl. Lona 1997, 158–167; Iren., *adv. haer.* III 1,1 (... cum Petrus et Paulus romae evangelizarent et fundarent ecclesiam.); 3,2 (... a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae); Näheres vgl. Brox 2000b, 143–177; ders. 2000c, 179–200; Eus., *hist. eccl.* II 2,58. Es ist zu überlegen, ob 2 Petr 3,15b (καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν,) als Zeugnis für eine römische Petrus-Paulus-Tradition gelten kann, die womöglich gegen die markionitische Paulusokkupation eine „reakkreditierte“ Paulusinterpretation zur „Heimholung“ paulinischer Literatur und Theologie forcieren will; vgl. Vögtle 1994, 262f., spez. 263 Anm. 13; Paulsen 1984, 172–174; Lindemann, 1979, 82–97. 199–232. 390–395.

9 Vgl. Delling 1969, 34–36, zufolge meint διατάσσειν „anordnen, verordnen“; „Das διατάσσεσθαι gehört offensichtlich zum apostolischen Amt ...“ (ibid. 35).

10 IgnRom 4,3a: „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch.“ Text und Übersetzung der Ignatianen und des Polykarpbriefes sind zitiert aus: Lindemann/Paulsen 1992, 178–257.

11 IgnRom 4,1b: παρακαλῶ ὑμᾶς, μὴ εὖνοια ἀκαρὸς γένησθέ μοι./Ich ermahne euch, mir kein ungelegenes Wohlwollen zu erweisen.

12 IgnRom 4,3b: ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατὰκριτος.

ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος.

13 Vgl. Passow 1841, II,684f. Schmitz u. Stählin 1954, 771–798, heben vier Hauptverwendungenweisen und Bedeutungen von παρακαλεῖν hervor: 1. In der Bedeutung von *herbeirufen* und *aufordern*

lichkeit, dass die römischen Adressaten in der Position sind, für Ignatios eine Benadigung durchzufechten. Ist der Teilvers $\mu\eta\ \epsilon\upsilon\nu\omicron\iota\alpha\ \acute{\alpha}\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\theta\acute{\epsilon}\ \mu\omicron\iota$ nun eine Mahnung oder eine Bitte – oder gar eine Warnung? Würde der Verfasser die Römer ausdrücklich ermahnen wollen, wäre die Form $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ zu erwarten. Wie der Verfasser das $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ hier gemeint hat, dürfte aus IgnRom 7,2b ersichtlich sein. Dort folgt auf das $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ der Imperativ $\pi\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\epsilon$.¹⁴ Der Sachbezug ist derselbe wie in 4,1f.: Der Verfasser will nicht, dass in Rom einflussreiche Christen versuchen, seine Hinrichtung abzuwenden, denn nach seiner festen Überzeugung würde dadurch verhindert, dass er zum Glaubenszeugen wird. Hinsichtlich der hier antizipierten Situation äußerster Bedrängnis und Leidensangst scheint es naheliegender, $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ im Sinne von „anflehen, eindringlich bitten“ zu verstehen. Die Eindringlichkeit der Bitte korrespondiert mit der Nachdrücklichkeit des Verbotes.

Der intratextuelle Vergleich gibt Anlass zu der Vermutung, dass der Verfasser, wenn er sich direkt und verbindlich an die römische Gemeinde wendet, mit Bedacht das Verb $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}$ wählt. Tatsächlich gehört das Verb in den Kontext des Bittbriefes ($\acute{\alpha}\xi\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$) und der daraus abgeleiteten viergliedrigen Bittformel, die in der frühen Kaiserzeit für private Bittgesuche sowie für Eingaben Usus ist.¹⁵ Das übliche Bittverb in Petitionen ist $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\upsilon\nu$; daneben wird $\delta\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$, $\acute{\epsilon}\rho\omega\tau\acute{\alpha}\nu$ und $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}$ gebraucht. Letzteres ist die persönlichste und verbindlichste Formulierung und wird deshalb gerne in Privatbriefen aufgegriffen.¹⁶ Die viergliedrige Bittformel, die zumal

zum „*helfenden Kommen*“, 2. als *tröstender Zuspruch* bes. bei Trauerfällen oder *moralische Ermütigung, tapfer zu sein*, 3. als *ermahnender Aufruf*, insbesondere in *militärischen Zusammenhängen* und *der Einschwörung auf eine Maßnahme*, und 4. *im Sinne des Bittens und Ersuchens*, im *Gebet in Anrufung der Gottheit* (um Hilfe). In biblisch-christlicher Literatur richtet sich das Lexem stets an Gott oder an Jesus Christus und bittet um Erhörung, Gnade und Heil. Demgegenüber richtet sich IgnRom 4,1 ganz profan an Glaubensgenossen in Rom, damit sie etwas Bestimmtes nicht tun. „Hat der Bittende Autorität gegenüber dem, an den er sich wendet, so werden seine Bitten zu Vorschlägen, z. B. Polyb 4, 29, 3.“ Auch dieser spezielle Sprachgebrauch kann in IgnRom nicht vorliegen. Nach IgnRom 4,3 will sich Ignatius gerade wegen seiner geringeren Autorität nicht mit Petrus und Paulus messen. Darum kann 4,3a kein kollegial-höflicher Vorschlag sein.

14 IgnRom 7,2b: $\mu\eta\delta\prime\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\ \pi\alpha\rho\acute{\omega}\nu\ \pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$, $\pi\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\acute{\epsilon}\ \mu\omicron\iota$ /Selbst wenn ich persönlich euch anflehe, gehorcht mir nicht.

15 Aus dem amtlichen Briefverkehr, d.h. aus dem Bereich der Eingaben von Privatpersonen an Behörden, wandert die Formel aus *Hintergrund*, *Bitte*, *Adressat der Bitte* und *erwünschte Handlung* auch in den privaten und halboffiziellen Briefverkehr. Näheres vgl. Mullins 1962, 46–54; Thraede 1970; White 1972; Malherbe 1988; Reed 1997, 171–193.

16 Sowohl die Struktur der Bittformel und ihre typischen Modifikationen als auch die Konstanz der Formel sind u. a. durch Oxyrhynchos Papyri belegt, nämlich in Privatbriefen (P.Oxy. IV. 744 [1 v. Chr.], II. 294 [22 n. Chr.]), in Empfehlungsschreiben (P.Oxy. II. 292 [um 25 n. Chr.]), in halboffiziösen Briefen, z. B. an Funktionsträger im Kult (P.Oxy. XII. 1480 [32 n. Chr.]), in Geschäftsbriefen (P.Oxy. I. 158 [6./7. Jh. n. Chr.], VII. 1068 [3. Jh. n. Chr.]) und sogar in Pachtverträgen (P.Oxy. XIV. 1666 [3. Jh. n. Chr.]).

in Bittbriefen bedient werden musste,¹⁷ scheint auch in IgnRom 4,1a.b federführend gewesen zu sein:

- a. *Hintergrund/Anlass*: Der Versteil ἐγὼ γράφω bis κωλύσητε (4,1a) berichtet als Hintergrund der Bitte die Todesbereitschaft des Ignatios, die durch eine Intervention der römischen Gemeinde unterlaufen werden könnte. Diese reale Möglichkeit ist der Anlass für die Bitte.
- b. *Petition*: Das Bittwort ist παρακαλῶ, womit schon die gesteigerte Emphase im Verhältnis zu den Adressaten deutlich ist. Durch die Wahl des Bittwortes wird das Verhältnis zwischen Bittendem und Adressaten nach Rang, Kompetenz- und Machverteilung sowie der persönlichen Nähe definiert.
- c. *Adressat*: Das Pronomen ὑμᾶς bezieht die Bitte auf die Adressaten des Briefes, also auf die römische Gemeinde. Dadurch wird die Exzellenz der römischen Gemeinde aufgerufen, die im Präskript sorgsam konstruiert ist.
- d. *Erbetene Handlung*: Mit μὴ ... γένησθέ μοι benennt Ignatios die Handlung, die er von den Römern erwartet.

Aus der Verwendung der epistularen Bittformel allein kann nicht geschlossen werden, dass das Schreiben an die Römer ein Bittbrief ist. Vielmehr wird das schriftstellerische Niveau des Verfassers erkennbar. Er greift eine epistulare Konvention auf, um sein Anliegen gewissermaßen formgerecht zu artikulieren. Hierdurch bestimmt er zugleich die Koordinaten für das Verhältnis zwischen ihm und seinen römischen Adressaten. Die Verwendung dieser Standards und ihre subtile Variation ist auch eine hermeneutische Anweisung und erhebt zugleich Anspruch auf Deutungsautorität.

Dass der Verfasser die Konvention schöpferisch zu seinen Zwecken einzusetzen versteht, ist z. B. in der Ausführung des ersten Formelements der Bittformel zu erkennen. Die Darstellung des Hintergrunds der Bitte gilt nicht exklusiv den römischen Adressaten. Der Hintergrund ist vielmehr allen Gemeinden – man darf wohl ergänzen „im Imperium“ – bekannt. Demgegenüber wendet sich der angeschlossene Konditionalsatz direkt an die römische Gemeinde, besorgt darüber, sie könnte seine Hinrichtung abwenden. Der Inhalt des Schlusses von V 1a εἰάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε/ „außer ihr verhindert es“, der den Anlass für die Bitte nennt, wird in V 1b in Gestalt einer direkten Anrede an die römischen Adressaten aufgenommen, also in gesteigerter Emphase, die von den Adressaten Aufmerksamkeit einfordert. Das παρακαλῶ bringt schon hier jene persönliche Dimension ins Spiel, die in 7,2 im Blick auf das bevorstehende Zusammentreffen mit der Gemeinde intensiviert zum Ausdruck gebracht ist. Mittels παρακαλῶ ὑμᾶς wird also das Verhältnis zwischen Ignatios und seinen römischen Adressaten definiert.

Hierdurch geschieht zugleich eine Konstruktion des Rangs und der Bedeutung der römischen Gemeinde, und zwar auch vor dem weit gespannten Hintergrund, der

¹⁷ Näheres vgl. Bauer 2011, 12–109.

im ersten Formelement aufgezogen worden ist. Die römische Gemeinde ist – wie jeder weiß oder doch vermuten könnte – in der Position, Erfolg versprechend gegen die Hinrichtung zu intervenieren, aber sie wird inständig darum ersucht, auf diese Einflussnahme zu verzichten. Die Konventionen, die der Verfasser bei seinem Ansinnen beachtet, wollen auch klarlegen, dass er die römische Gemeinde tatsächlich in der Lage und willens zur Intervention sieht.

Die Bitte ist also keine verdeckte Warnung an die Gemeinde, sich nicht selbst in Gefahr zu bringen; IgnRom 4,1 ist keine Ermahnung oder gar ein Befehl. Vielmehr tritt der Verfasser als Bittsteller, nicht aber als Befehlender an die römische Gemeinde heran. Genau das erläutert 4,3a, indem sich der Bittsteller in Relation zu den beiden Aposteln definiert. Das ist nicht zwingend Ausdruck einer sozialen oder hierarchischen Inferiorität eines deportierten Episkopos einer Provinzmetropole gegenüber der Gemeinde im *caput mundi*. Sie kann auch ein höflicher und dennoch demonstrativer Status-Verzicht sein. Für diese Strategie könnte die differenzierte Verwendung von διατάσσομαι sprechen. Das Wortfeld διατάσσειν¹⁸ scheint für apostolische Autorität reserviert zu sein,¹⁹ denn der Verfasser gibt außer in IgnRom 4,3a auch an anderen Stellen διατάσσειν als einen für ihn selbst unangemessenen Anspruch zu erkennen gibt.²⁰ Allerdings bedeutet das mitnichten, dass der Verfasser, wenn er sich mit παρακαλῶ zu Wort meldet, auf Autorität verzichten würde. Vielmehr aktualisiert seine Bitte die „Liebe Jesu Christi“²¹.

3 Was leistet diese Formel im Römerbrief?

Zunächst signalisiert die Formel ein höflich-rücksichtsvolles Herangehen an die Adressaten, d.h. die reale oder imaginierte Kommunikationssituation verlangt vom Absender Respekt und Achtung gegenüber seinen Adressaten. Die Anwendung der Formel kann demnach so verstanden werden, dass in ihrem Hintergrund die bejahte und affirmierte Voraussetzung steht, der römischen Gemeinde sei – auch von Prominenten wie Ignatios – Respekt, d.h. Hochachtung und Ehrerbietung geschuldet. Von daher ergibt sich für die Notiz in Röm 4,3a zweierlei: 1. Der Verfasser greift eine

¹⁸ Vgl. Passow 1841, I,666a.

¹⁹ Vgl. IgnTrall 7,1b: ... καὶ τῶν διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων.

²⁰ Vgl. IgnEph 3,1a–c (Οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὧν τις. εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, οὕτω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. νῦν γὰρ ἀρχὴν ἔχω τοῦ μαθητεῦσθαι καὶ προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου./Nicht Befehle erteile ich euch, als wäre ich irgendwer. Denn, wenn ich auch gefesselt bin im Namen, so bin ich noch nicht vollendet in Jesus Christus. Stehe ich doch jetzt erst am Anfang des Jüngerwerdens und rede zu euch wie zu meinen Mitschülern.); IgnTrall 3,3b („ἀλλ’ οὐχ ἰκανὸν ἑαυτὸν“ εἰς τοῦτο ψήθην, ἵνα ὧν κατακρίτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι./Ich habe mich nicht so hoch eingeschätzt, dass ich als Verurteilter euch wie ein Apostel befehlen dürfte.).

²¹ Vgl. IgnTrall 6,1a: Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, οὐκ ἐγὼ ἀλλ’ ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ.

in Rom bekannte Petrus-Paulus-Tradition auf, um zu erläutern, wie er zu der römischen Gemeinde und ihren Einflussmöglichkeiten steht und weshalb er keine Intervention wünscht. Er kann und will nicht ermahnen, sondern er bittet. IgnRom 4,3a macht einen deutlichen Unterschied zwischen den beiden Aposteln und dem Verfasser. Das unterstreicht zum einen die Sentenz ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος und zum anderen der Sprachgebrauch von παρακαλῶ. 2. Der Teilvers definiert kongruent mit 4,1 und 7,2 Rang und Autorität der römischen Gemeinde. Nicht einmal ein prominenter Glaubenszeuge wie Ignatios ist in der Position, die römische Gemeinde zu ermahnen. Die angemessene Haltung selbst für jemanden wie ihn ist die Bitte.

Raffiniert ist dabei auf jeden Fall, dass er diese Haltung wie selbstverständlich einnimmt. Die weitreichende Bedeutung für die Frage *Cui bono?*, also nach dem Nutzen und den Interessen, wird sofort evident, wenn man die fast dominante Haltung des Verfassers gegenüber den kleinasiatischen Adressaten daneben hält, zumal gegenüber Polykarp, dem führenden kleinasiatischen Episkopos.

An dieser Stelle ist nochmals auf die Bitte an die römische Gemeinde zurückzukommen, um einen weiteren Gesichtspunkt aufzugreifen, der mit der Nennung von Petrus und Paulus in 4,3a in Verbindung zu sehen ist. Im ersten Formelement der Bittformel in 4,1a nennt der Verfasser nicht nur als den Hintergrund seiner Bitte, dass er bereit ist zum Glaubenszeugnis bis zum Tod, sondern auch dass er seinen Willen an die Gemeinden der ganzen christlichen οἰκουμένη schreibt: Ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ἐντέλλομαι πᾶσιν (Ich schreibe allen Gemeinden und schärfe allen ein ...). Der Plural ταῖς ἐκκλησίαις bezieht sich *nicht* auf verschiedene Gemeinden des stadtrömischen Christentums. Die Perspektive in IgnRom 4,1a ist in der Tat die gesamte Christenheit.²² Hierfür spricht die *adscriptio*, wo der Singular als *intitulatio* mit dem Ortsnamen Rom verbunden ist.²³ Das ist auch in den Ignatianen mit kleinasiatischer Adresse der Fall.²⁴ Der Singular ἐκκλησία bezeichnet die Orts-

²² Vgl. IgnEph 3,2b; IgnPhld 10,1; IgnSm 11,2.

²³ IgnRom *inscr.*: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ θεοφόρος, τῇ ἡλεημένη ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ, ἐκκλησία ἡγαπημένη καὶ πεφωτισμένη ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἃ ἔστιν, κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, ἧτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ... χαίρειν.

²⁴ IgnEph *inscr.*: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ θεοφόρος, τῇ εὐλογημένη ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς πληρώματι, τῇ προωρισμένη πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον ἄτρεπτον, ἡνωμένην καὶ ἐκλελεγμένην. ἐν πάθει ἀληθινῶ ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, τῇ ἐκκλησία τῇ ἀξιομακαριστῶ τῇ οὐσῇ ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας, πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῶ καὶ ἐν ἀμώμῳ χαρᾷ. χαίρειν; IgnMagn *inscr.*: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ θεοφόρος, τῇ εὐλογημένη ἐν χάριτι θεοῦ πατρὸς ἐν Χριστῶ Ἰησοῦ τῷ σωτῆρι ἡμῶν, ἐν ᾧ ἀσπάζομαι τὴν ἐκκλησίαν τὴν οὖσαν ἐν Μαγνησία τῇ πρὸς Μαϊάνδρω, ...πλεῖστα χαίρειν; IgnTrall *inscr.*: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ θεοφόρος, ἡγαπημένη θεῶ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐκκλησία ἀγία τῇ οὐσῇ ἐν Τράλλεσιν τῆς Ἀσίας, ... πλεῖστα χαίρειν; IgnPhld *praescr.*: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ θεοφόρος, ἐκκλησία θεοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῇ οὐσῇ ἐν Φιλαδελφία τῆς Ἀσίας, ... ἦν ἀσπάζομαι ἐν αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ...; IgnSm *inscr.*: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ θεοφόρος, ἐκκλησία

gemeinde als Ganzes. Das bestätigt der Schlussgruß im Brief an die Magnesier. Nachdem der Verfasser Grüße von der Gemeinde von Smyrna und Ephesos bestellt hat, fährt er fort, dass „auch die übrigen Gemeinden die Magnesier grüßen lassen“.²⁵ Der Plural ἐκκλησίαι meint nicht Einzelgemeinden in einer Polis, sondern Gemeinden in verschiedenen Städten, Ortskirchen, die jede für sich „Kirche im Vollsinn“²⁶ ist. Dieser Sprachgebrauch findet sich auch in IgnTrall 12,1a und IgnPol 8,1a sowie IgnPhld 10,2b,²⁷ wo ausdrücklich von urbanen Nachbargemeinden die Rede ist: αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι. Der Verfasser schreibt also an die Christen der Hauptstadt und lässt sie in IgnRom 4,1a wissen, dass er die folgende Beteuerung bezüglich seines Martyriums an die gesamte Christenheit gerichtet sehen will. Das ist nun durchaus gekonnt gemacht. Mittels dieses Auftakts zu seiner Selbstdarstellung als Glaubenszeuge unterstreicht der Verfasser seinen Anspruch, sich in Sachen des eigenen Glaubenszeugnisses verbindlich an alle Christen wenden zu können.

Hält man an dieser Stelle das ἐντέλλομαι πᾶσιν in IgnRom 4,1a gegen das παρακαλῶ ὑμᾶς in V 1b, dann ist der Unterschied, den der Verfasser hinsichtlich der römischen Gemeinde gegenüber allen anderen Gemeinden signalisiert, eklatant: Allen Gemeinden kann dieser hervorragende Glaubenszeuge Instruktionen erteilen – und tut es –, aber die Christen in Rom bittet er. Diese Bitte ist mitnichten unpräntiös. Sie beansprucht hohe Autorität. Allerdings fehlt ihr apostolischer Nimbus. Für die apostolische Autorität reserviert der Verfasser das Wortfeld διατάσσειν.

Daran schließen sich zwei Fragen an: 1. Welche Funktion hat diese terminologische Differenzierung im Blick auf die Gemeinde in Rom? Wer profitiert davon und was sind die erstrebten Vorzüge? 2. Wenn ἐκκλησία die Ortsgemeinde bezeichnet und der Plural ἐκκλησίαι alle Ortsgemeinden erfasst, also die Oikumene, was meint dann die eigentümliche Empfängerangabe im Präskript von IgnRom?

Ἰγνάτιος ... τῆ ... ἐκκλησίᾳ
 ... ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ...
 Ignatios ... der Gemeinde ...,
 die auch im Gebiet der Römer den Vorsitz führt, ...

θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἡγαπημένου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ... **τῆ οὔσῃ ἐν Σμύρνῃ** τῆς Ἀσίας, ... πλεῖστα χαίρειν; IgnPol *inscr.*: **Ἰγνάτιος**, ὁ καὶ θεοφόρος, **Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ** ἐκκλησίας Σμυρναίων ... πλεῖστα χαίρειν.

²⁵ IgnMagn 15b: καὶ αἱ λοιπαὶ δὲ ἐκκλησίαι ἐν τιμῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀσπάζονται ὑμᾶς.

²⁶ Brox 1986, 83.

²⁷ IgnTrall 12,1a: Ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἀπὸ Σμύρνης ἅμα ταῖς συμπαρούσαις μοι ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ, ...; IgnPol 8,1a: Ἐπεὶ πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἠδυνήθην γράψαι διὰ τὸ ἐξαίφνης 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 ...; IgnPhld 10,2b: ὡς καὶ αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι ἔπεμψαν ἐπισκόπους, αἱ δὲ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους.

4 Wie weit reicht das χωρίον der Römer?

Ist mit χωρίον Latium gemeint oder das Imperium? Die Sache ist selbstverständlich strittig, weil daran gerne primatale Ansprüche Roms geknüpft werden. Das wahrscheinlich von χάω abstammende und nicht selten mit χώρος,²⁸ aber auch mit dem homerischen χώρη vertauschte Lexem χωρίον bedeutet in geographischem Zusammenhang „Gegend, Land, Region“²⁹. Das gilt ebenfalls für die Komposita περιχωρία und περίχωρος.³⁰ Die Lokalnotiz im Präskript des Römerbriefes müsste also Latium bedeuten, möglicherweise sogar die Gegend bis Puteoli, dem wichtigsten Hafen Roms mit einer alten Gemeinde. Das χωρίον der Römer bleibt auch dann noch überschaubar. Wie es scheint, konnte das Lexem χωρίον aber auch jenes Gebiet bezeichnen, das seinem geistigen und kulturellen Profil nach zusammengehört und auf eine Metropole ausgerichtet ist.³¹ In den Festbriefen des Dionys von Alexandria aus den Jahren 247–263 findet sich dieser Sprachgebrauch.³² Das χωρίον von Alexandria ist demzufolge nicht nur das Nildelta, sondern Ägypten. Dionys hatte mittels dieses Begriffs auch einen kirchenpolitischen Anspruch erhoben. Im Vordergrund steht aber wohl die Selbstkonstruktion des Episkopos von Alexandria als dominanter Episkopos über alle Gebiete und Städte, die bis zur römischen Herrschaft von den Ptolemäern regiert wurden.

Der Sprachgebrauch von χωρίον berechtigt nicht, in dem singulären Ausdruck im Präskript des Römerbriefes einen bereits etablierten oder zumindest antizipierten Vorrang der römischen Gemeinde in der christlichen οἰκουμένη zu erkennen. Wie die Stadt Rom ihr Umland dominiert, so ist auch die römische Gemeinde zuständig für die Gemeinden in der Region um die Stadt Rom.³³ Hinzu kommt, dass schon aus brieftopischen Gründen der Akzent dieser Lokalnotiz kaum darauf gesetzt sein wird, die Zuständigkeit Roms räumlich so weit wie möglich auszudehnen. Der Relativsatz ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων erläutert nur die auf den Absender folgende, im obligaten Dativ stehende anonyme Anschrift: ἐκκλησίᾳ.

28 Vgl. Passow 1841, II,2552.

29 Passow 1841, II,2550a. Diese Bedeutung hat auch das wahrscheinlich von χάω abstammende und nicht selten mit χωρίον verwechselte Lexem χώρος (II,2552), ferner das homerische χώρη und ebenfalls die Komposita περιχωρία und περίχωρος (II,891a).

30 Passow 1841, II,891a.

31 Vgl. Hdt., *hist.* II 8,3: τὸ ὧν δὴ ἀπὸ Ἡλίου πόλιος οὐκέτι πολλὸν χωρίον ὡς εἶναι Αἰγύπτου, ἀλλ' ὅσον τε ἡμερέων τεσσέρων καὶ δέκα1 ἀναπλόου ἐστὶ στεινὴ Αἴγυπτος, .../Also von Heliopolis ab ist Ägypten nicht mehr sehr ausgedehnt für Ägypten, vielmehr geht es 14 Tagereisen in geringer Breite aufwärts, ...; Philon, *opif.* 147 zufolge ist χωρίον der Lebensraum, den sich der Mensch wählt, es ist *Det.* 15 zufolge der Ort, an dem er ist oder von dem er ausgeht.

32 Eus., *hist. eccl.* VII 21,6a: ποτὲ δὲ τοσοῦτος ἐπλήμμυρεν ὡς πᾶσαν τὴν περιχωρον τὰς τε ὁδοὺς καὶ τοὺς ἀγροὺς ἐπικλύσαντα, τῆς ἐπὶ Νῶε γενομένης τοῦ ὕδατος φορᾶς ἐπαγαγεῖν ἀπειλήν.

33 So auch Lohr 2009, 119.

Wichtiger und aufschlussreicher als diese oft diskutierte Erläuterung der Adresse scheinen die anschließenden *intitulationes* der Gemeinde in Rom durch sechs Komposita mit ἄξιος zu sein. Sie halten nämlich die überragende Qualifikation der Adressaten für den Dienst der Agape vor Augen. Diese Sequenz wird durch Formen von προκάθημαι gerahmt. Das lässt schon vermuten, dass es sich bei diesem Dienst der Gemeinde von Rom nicht zuerst um Karitatives gehandelt haben wird. Bestätigt wird das durch IgnRom 9,1. Aus dieser Stelle ist zudem ein Hinweis zu gewinnen, wie weit die Zuständigkeit der ἐκκλησία von Rom reicht oder reichen kann und vor allem: in welcher Hinsicht und zu welchen Bedingungen. In IgnRom 9,1a heißt es:

Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ...
Gedenkt in euren Gebeten der Kirche in Syria, ...

Die Bezeichnung „Kirche in Syria“ kann selbstverständlich ein Synonym sein für das urbane Christentum in Antiochia. Aber das würde nicht recht zum oben skizzierten ignatianischen Sprachgebrauch von ἐκκλησία passen. Richtete der Verfasser den Blick nur auf seine vorgebliche Heimatkirche, wäre eine zu den sechs Gemeindebriefen analoge Adresse zu erwarten, z. B. Ἰγνάτιος, ... τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίας ... χαίρειν. Die Lokalnotiz τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, die von der urbanen Fassung der Briefadresse auffällig abweicht, ist nicht metaphorisch aufzufassen; sie verpflichtet die römische Gemeinde nicht nur auf die Gemeinde in Antiochia. Wie nämlich die mondäne Metropole am Orontes zumindest für das graecophone Syria das kulturelle und geistige Zentrum war, so sind seit der Gefangennahme des Ignatios nicht nur die Christen in Antiochia verwaist, sondern direkt oder mittelbar sind alle Christen der Region um die ἐπισκοπή gebracht und stehen insofern in vielfältiger Gefahr. Die Lokalnotiz τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας ist also präzise und kongruent mit dem Sprachgebrauch von χωρίον im Präskript des Römerbriefs. Sowohl in der Adresse des Römerbriefs als auch in der Anempfehlung der syrischen Christen kommt jene teilkirchliche Perspektive vernetzter Apostelkirchen zum Tragen, die vielleicht nur wenige Jahre später durch Irenäus von Lyon prominent auflebt.³⁴

Im anschließenden Teilvers IgnRom 9,1b spricht der Verfasser die Vakanz in der Leitung der Kirche von Antiochia an und nennt drei Substitute für den antiochenischen Episkopos:

ἥ τις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένοι τῷ θεῷ χρήται.
μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει
καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη.
die ja statt meiner Gott zum Hirten hat.
Jesus Christus allein wird über sie die Aufsicht führen
und eure Liebe.

³⁴ Vgl. Iren., *adv. haer.* III 3,2; Näheres: Brox 2000b, 155–170.

Daraus ist dreierlei zu entnehmen: 1. Gott ist der Hirte der Kirche in Syria, 2. Jesus Christus wird ihr vorstehen (ἐπισκοπήσει) und 3. die Liebe der römischen Gemeinde substituiert jene ἐπισκοπή, die Ignatios selbst nicht mehr ausüben kann (ἀντὶ ἐμοῦ).

Antiochia ist ohne Episkopos. Darum ist nun Rom auch zuständig für die Christen in Syria, insofern sie auf Antiochia als ihr Zentrum ausgerichtet sind. Der Modus, wie Rom diese Zuständigkeit erfüllt, ist die Agape. Das scheint außerordentlich bemerkenswert: Die Agape der Römer leistet in dieser prekären Situation der Gemeinde von Antiochia und der ganzen syrischen Kirche dasselbe wie die pyramidale Verfassung mit dem Episkopos an der Spitze und das auf ihn konzentrierte Eigenleben der ἐκκλησία, insbesondere die Eucharistie, also die ordnungsgemäße, auf die Einheit gerichtete und sie vollziehende *communicatio in sacris*.³⁵ Roms ἀγάπη garantiert demzufolge die Einheit der ἐκκλησία in allen Sektoren des christlichen Glaubenslebens. Weil die Aufsicht Jesu Christi über die ἐκκλησία in Antiochia durch das Futur ἐπισκοπήσει als dauerhafter Vollzug proklamiert ist, gilt diese Aussage auch im Blick auf die ἀγάπη der römischen Gemeinde. Der durch das Finitum in den Blick genommene Dienst der ἐπισκοπή vollzieht sich von Seiten der römischen Gemeinde im Modus dauerhafter ἀγάπη; ihr Vorbild sind Gottes beständige Sorge für sie und der Dienst Jesu Christi.

Die ἀγάπη ist indes kein Proprium der Gemeinde in Rom. Sie ist vielmehr ein Kirchenkennzeichen. Deshalb kann der Verfasser in 9,3a den Römern die „Liebe der Kirchen/ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν“ als Gruß bestellen. Die römische Gemeinde ist jedoch in überragender Weise kompetent für diesen Dienst an der Einheit. Diesen exzellenten Kompetenzausweis leisten die sechs Würdeattribute, die der Verfasser in der durch προκάθημαι gerahmten Sequenz des Präskripts der römischen Gemeinde zuspricht. Einzelne davon gelten auch von kleinasiatischen Gemeinden,³⁶ aber nur auf Rom treffen sie alle zu. Wer profitiert von dieser Vorzüglichkeit und was? *Cui bono?*

Es ist offensichtlich, dass zuerst die Gestalt des Ignatios durch diese Konstruktion an Profil und Prestige gewinnt. Seine Wichtigkeit für die Kirche Syrias ist durch die Aussagen in IgnRom 9,1 evident und mit der Durchgestaltung seiner unerschütterlichen Glaubenstreue zeichnet sich ab, dass er als Hingerichteter mit den ebenfalls in Rom zu Märtyrern gewordenen Aposteln Petrus und Paulus beinahe gleichziehen wird und dass er hinsichtlich seiner Zeugnisbereitschaft vielleicht sogar Paulus übertrumpft, hatte der Apostel doch an den Kaiser appelliert. Aber von dieser nicht leicht zu ertragenden Prosopopöie abgesehen, kommt jede Facette dieser Konstruktion direkt der römischen Gemeinde zugute. Sie hat den größten Nutzen. Aus der Perspektive der Ignatianen ist die Gemeinde in Rom durch keine andere ἐκκλησία zu substituieren.

³⁵ Vgl. IgnMagn 7; IgnEph 5,3; 13,1; IgnPhld 6,2; IgnPol 4,2.

³⁶ Vgl. Anm. 24.

5 Petrus-Paulus-Tradition und die Gemeinde in Rom

Das Alter der in IgnRom 4,3a aufgerufenen Petrus-Paulus-Tradition und ihre Verbindung mit Rom sind aus 1 Clem 5,1–7 zu ersehen. Im Zuge der Ausbildung dieser mit den beiden „Apostelfürsten“ besiegelten stadtrömischen Gründungs- und Autoritätslegende scheint die frühkaiserzeitliche Konstruktion des imperialen Roms erstaunlich rasch und nachhaltig für die Selbstkonstruktion der römischen Gemeinde fruchtbar geworden zu sein. Roms Kompetenz für Eintracht und Frieden im Imperium wurde von der römischen Gemeinde mit der apostolischen Autorität verbunden, die durch Petrus,³⁷ aber sehr bald durch Petrus und Paulus personalisiert und historisiert war. Dieser Selbstkonstruktion zufolge ist die Verantwortung für die *communio* die signifikante Kompetenz der römischen Gemeinde, die sie sich mittels ihrer Petrus-Paulus-Tradition selbst als ihr Fundament eingeschrieben hat.

Beredtes Zeugnis für diesen anverwandten Anspruch und diese ererbte Zuständigkeit ist der 1 Clem.³⁸ Die von ihm verlangte Wiederherstellung der apostolischen Ordnung in Korinth mittels der Wiedereinsetzung der Presbyter und ihres Dienstes der ἐπισκοπή ist nach römischer Lesart nicht bloß das Mittel, um den Aufruhr zu befrieden. Die Restaurierung der Binnenstruktur wie vor dem Aufruhr ist die Voraussetzung, damit mit Korinth *communio* bestehen kann.³⁹

Der 1 Clem lässt erkennen, dass sich die römische Gemeinde in dieser Weise gegenüber der Apostelkirche von Korinth kompetent sah und entsprechend zuständig für die *communio* agierte. Offenkundig war hierfür die römische Petrus-Paulus-Tradition nicht allein ausschlaggebend,⁴⁰ sondern ihre Kombination mit der seit

³⁷ Die Christen in Rom kennen eine Exzellenztradition, die nur auf Petrus rekurriert. Sie findet sich in 1 Petr. Vgl. Brox 2000d, 217–231; ders. 1993, 24–34. 38–47.

³⁸ Näheres vgl. Schleinitz, 1960; Fuhrmann 1968, 529–561; Lona 1997, 83–89; Kytzler 1993; Brodka 1998; Löhr 2003, 77–84; Lefère 2004, 11–20; Kreutz 2008.

³⁹ Bekanntlich hatte die Intervention der römischen Gemeinde Erfolg; vgl. Eus., *hist. eccl.* III 16; IV 23,11. Dahlheim 2003, 137f. erkennt in dieser Ordnung der Dienste, die in 1 Clem seinen ersten, überregionalen Haftpunkt besitzt, zugleich den Ansatz für jene pyramidale Ämterstruktur, die „für die Einheit der Kirche und das spätere Bündnis mit dem römischen Staat unverzichtbare Voraussetzung“ (ibid.) ist.

⁴⁰ Nach Orig., *hom. in Luc.* VI 4 (Δι' ὃ καλῶς ἐν μᾶ τῶν μάρτυρός τινος ἐπιστολῶν γέγραπται τὸν Ἰγνάτιον λέγω, τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ῥώμῃ θηρίοις μαχισάμενον) und Eus. *hist. eccl.* III 22 hat Ignatios als zweiter Nachfolger des Simon Petrus die Kirche von Antiochia am Orontes geleitet. Sofern diese Autoritätskonstruktion bereits vor Hegesipp bekannt und akzeptiert war, ist es umso erstaunlicher, dass die Ignatianen mit dieser exzellenten apostolischen Nachfolgetradition argumentieren. Womöglich ist die petrinische Herkunftslinie auch deshalb kein Argument, weil im Osten ein Netz von Apostelkirchen existiert. Im Westen ist die Apostelkirche von Rom mit ihrer Petrus-Paulus-Tradition zwar ein Solitär, aber in der Oikumene rangiert sie neben anderen Apostelkirchen mit nicht minder exzellenter Gründungsgeschichte. In dieser eingeschränkten Perspektive hebt sich die Kirche von Rom nicht zuerst durch ihre Aposteltradition ab, sondern durch deren Kombination mit der paganen Romidee.

Augustus durchgestalteten Romidee. Die stadtrömischen Christen transformierten dieses auf Einheit, Stabilität und Kontinuität geeichte Staats- und Herrschaftskonzept⁴¹ mit Hilfe der eigenen religiösen Tradition, nämlich der Schrift, der apostolischen Paradosis sowie mit erstrangigen Personaltraditionen in ein Selbstbild, wonach der Gemeinde in Rom diese Fürsorge und Zuständigkeit für die „Brüder in der ganzen Welt“⁴² zukam.⁴³

Für die dritte christliche Generation scheint diese kombinierte römisch-christliche Tradition ein Alleinstellungsmerkmal der römischen Gemeinde gewesen zu sein. Auf ihre Kommunikabilität weist nicht zuletzt die Selbstverständlichkeit hin, mit der der 1 Clem die Gemeinde in der *Colonia Laus Iulia Corinthiensis* an ihre ausgezeichnete Geschichte und Exzellenz erinnert.⁴⁴ In Anbetracht dieser Dignität ist die mahnende Erinnerung an die Adresse Korinths, dass sie von ihrer eigenen Geschichte in die Pflicht genommen sind, nicht bloß eine *correctio fraterna*. Aus römischer Sicht ist die Gemeinde der Hauptstadt nicht nur dazu kompetent, gut zuzuraten. Sie ist vielmehr in der Position und steht in der Verantwortung, um der Einheit willen sogar eine Gemeinde mit apostolischer Gründungsgeschichte und garantierter Tradition mit unbedingten Forderungen zu konfrontieren. Die Massierung und Wucht, mit der 1 Clem aus der Schrift, der christlichen Überlieferung sowie mit der Petrus-Paulus-Tradition seine Anweisungen begründet, will freilich auch dem leisesten Zweifel an der Legitimität von Roms Eingreifen den Boden entziehen. In Korinth soll man unmissverständlich erkennen, dass alles, was unter Christen Rang und Namen hat, für Roms Sicht der Dinge spricht. Umkehrt gilt für die dritte christliche Generation ebenso, dass die Gemeinde am Tiber auf ihre zweifache apostolische Bindung sowie auf ihre Kompetenz und Zuständigkeit angesprochen wird (vgl. IgnRom 4,3) und dann auch in der Pflicht steht.

6 Ertrag für den Römerbrief

Falls die Abfassungsverhältnisse des Siebenercorpus *nicht* von Euseb her und seinen legendarischen Nachrichten über das Lebensende des Ignatios als geklärt *ad acta* gelegt werden,⁴⁵ und wenn nicht ausgeschlossen wird,⁴⁶ dass die Ignatianen eine *literarische Konstruktion* sein könnten, dann ist für deren Profilierung das Zitat aus

⁴¹ Vgl. Dahlheim 2003, 178–208; Christ 2009, 83–120. 168–171. 431–464.

⁴² Vgl. das Raumkonzept im epistularen Rahmen des 1 Petr (1,1 und 5,9b.13).

⁴³ Vgl. Christ 2009, 589.

⁴⁴ Vgl. das Präskript und die *captatio benevolentiae* in 1 Clem 1,1–3,1a; Näheres vgl. Lona 1997, 111–137.

⁴⁵ Vgl. Eus., *hist. eccl.* III 22; 36,2. Demnach datiert das Siebenercorpus in traianische Zeit.

⁴⁶ Vgl. Schoedel 1987, 40–45.

IgnRom 4,1d bei Irenäus⁴⁷ die erste sichere historische Orientierung. *Terminus ante quem* für den Römerbrief,⁴⁸ womöglich auch für das Siebenercorpus ist das Jahr 185.⁴⁹

Für Smyrna als Abfassungsort der ignatianischen Pseudepigrapha scheint eine gewisse Nähe zu literarischen Idealen und Usancen der Zweiten Sophistik, die zumal im westlichen Kleinasien als kultureller Leitwert fungiert, hinzuweisen. Hinzu kommt die Valentinianische Gnosis als rivalisierende Bewegung mit einem konkurrierenden Konzept zur theologischen Wahrheitsfindung sowie mit Ansichten bezüglich Welt, Menschen und Rettung, die gegenüber jenen in der *catholica* – die man durch Polykarp repräsentiert sehen möchte – grundverschieden sind. Mitunter wird als starkes Argument für die historische und theologiegeschichtliche Situierung der Ignatianen in Smyrna vorgebracht, dass bestimmte antignostischen Einwände deziert gegen die modalistische monarchianische Theologie des Noët von Smyrna⁵⁰ gerichtet sind,⁵¹ weshalb die 170er Jahre als Abfassungszeitraum empfohlen werden.

47 Vgl. Iren., *adv. haer.* V 28,4c: Quomadmodum quidam dixit de nostris, propter martyrium in Deum adiudicatus ad bestias, quoniam „frumentum sum Christi, et per dentes bestiarum molor, ut mundus panis Dei inveniar“./So hat das einer der Unsrigen ausgedrückt, der wegen des Zeugnisses für Gott zu den wilden Tieren verurteilt war: „Weizen Christi bin ich, und durch die Zähne von Bestien werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Gottes erfunden werde“ (FC 8/5, 216f.). Der lateinische Irenäusinterpret hat das Zitat von IgnRom 4,1d (σίτος εἰμι θεοῦ, καὶ δι’ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὔρεθῶ <τοῦ Χριστοῦ>.) an zwei entscheidenden Positionen geändert: Er ersetzt θεοῦ durch Christi und im Finalsatz schreibt er Dei für das vielleicht ursprüngliche τοῦ Χριστοῦ; Letzteres fehlt freilich sowohl in dem bei Eus., *hist. eccl.* III 36,12 überlieferten Zitat (οἶδεν δὲ αὐτοῦ τὸ μαρτύριον καὶ ὁ Εἰρηναῖος, καὶ τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ μνημονεύει, λέγων οὕτως: „ὡς εἶπεν τις τῶν ἡμετέρων, διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία, ὅτι σίτος εἰμι θεοῦ καὶ δι’ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὔρεθῶ“.) als auch im Frg. 22 zu Iren., *adv. haer.* V 28,4 (FC 8/5, 216 Anm.).

48 Darauf könnten zum einen IgnRom 4,1a.b und 5,1a hinweisen, wo eine oikumenische Perspektive anklingt, und zum anderen IgnRom 10,1f., wo zwei Stationen der Überstellung des Ignatios nach Rom erwähnt sind, die zugleich in drei Briefen als Adresse wiederkehren, nämlich Sm, Polyc und Eph; dazu Näheres im Beitrag von Thomas Johann Bauer in diesem Band.

49 Zwischen 180 und 185 schuf Irenäus in seiner neuen Heimat die fünf Bücher ‚Adversus haereses‘. „In 5, 1, 1 holt er ein letztes Mal aus, indem er sein fünftes und gleichzeitig letztes Buch beginnt.“ (Brox, FC 8/5,9; vgl. Iren., *adv. haer.* V 1,1: *Traductis, dilectissime, omnibus haereticis in quatuor libris qui sunt ibi ante hunc a nobis editi, ...*). IgnRom muss also vor dem Jahr 185 entstanden sein.

50 Näheres vgl. Wolter 1993, 984f.; Hanig 2002, 521.

51 Genau umgekehrt hat Kroymann 1907, IX–XII, die Relation bestimmt. Demnach beruht die Ähnlichkeit einzelner Formulierungen in den Ignatianen (z. B. IgnPol 3,2; IgnSm 2,1) mit Aussagen Noëts, die Hippolyt in häresiologischer Absicht überliefert, zum einen auf der Eigenart kleinasiatischer Theologie, antithetisch zu formulieren, zum anderen auf der spekulativen Fortschreibung ignatianischer Gedanken durch Noët. Kroymanns Argumentation geht selbstverständlich von der Echtheit der Ignatianen aus. Wird dieses „Dogma“ aufgegeben, ist die Abhängigkeit der Ignatianen von Noët mit allen Konsequenzen für die Abfassungsverhältnisse und das theologische Profil der Ignatianen möglich, die von Hübner 1996, 325–345; ders. 1999; Lechner 1999 en detail analysiert und ausgearbeitet worden sind.

Allerdings gilt weder für die Wortführer des geistig-sozialen Milieus in Smyrna noch für ihre Themen und Diskurse die Regel einer *stabilitas loci*. Im Zeitfenster ab Hadrian (117–138)⁵² bis zur Mitte der Regentschaft von Commodus (180–192)⁵³ waren prominente Gestalten und prägende Komponenten des geistigen Milieus in Smyrna ebenso in Rom bekannt und dürften dort zu jener religiösen Pluriformität beigetragen haben, die Irenäus von Lyon (ca. 135–200) anlässlich seines Gesandtschaftsbesuchs⁵⁴ bei Eleutheros (reg. 175–189) im Jahr 177 angetroffen hat.⁵⁵ Anfang der 180er Jahre entwirft Irenäus in seinem Rückblick auf die Verhältnisse in Rom einen religiösen Kosmos diverser religiöser Gruppierungen innerhalb des römischen Christentums und an dessen Rändern,⁵⁶ worunter Valentin und seine Anhänger⁵⁷ ebenso wie Markion mit seiner Gefolgschaft wichtige Exponenten waren.⁵⁸ Dass auch Noëts modalistische Fassung des Monarchianismus in Rom rasch Eingang gefunden hat, ist aus Hippolyts Bericht wahrscheinlich.⁵⁹ Zum einen war durch Valentinianer gnostisches Gedankengut bekannt und ungebrochen attraktiv, zum anderen waren in frühchristlicher Zeit monarchianistische Entwürfe die verbreitete und – im Gegensatz zur polytheistisch misszuverstehenden Logostheologie frühchristlicher Apologeten – die in den Gemeinden akzeptierte Möglichkeit, den biblischen Monotheismus christlich zu denken.⁶⁰ Daher zwingen bestimmte Formulierungen in den

52 Vgl. Kienast 1996, 128–133.

53 Vgl. Kienast 1996, 147–151.

54 Eus., *hist. eccl.* V 4,1f. zufolge wurde Irenäus, ausgestattet mit einem Empfehlungsschreiben seines Episkopos Potheinos, demzufolge er in Lyon hohes Ansehen als Presbyter genossen hat (Eus., *hist. eccl.* V. 4,2), nach Rom gesandt mit Briefen von Christen, die wegen ihres Glaubens gefangen gesetzt worden waren (Eus., *hist. eccl.* V 1,3–2,8), um auch mit der Autorität dieser Bekenner (vgl. Brox 1961, 229: „Es werden nämlich auch solche als μάρτυρες bezeichnet, die noch gar nicht gestorben sind, sondern lediglich Folter und Gefangenschaft tragen ... Gegen Schluß der Erzählung wird berichtet, daß die Eingekerkerten sich heftig gegen die Benennung als Märtyrer wehren, da sie diese Bezeichnung Christus vorbehalten wollen ...“) sowohl in Rom als auch per Briefen nach Kleinasien gegen den Montanismus zu intervenieren.

55 Weil der Romreise des Irenäus das Pogrom in Lyon des Jahres 177 vorausgeht und Irenäus noch im selben Jahr Episkopos in Lyon wird, muss sein Besuch bei Eleutheros in das Jahr 177 datieren.

56 Vgl. Iren., *adv. haer.* I 26,6; III 3,4; 4,3.

57 Näheres vgl. Marksches 1992; ders. 2002a, 710; ders. 2002b, 710f.

58 Ab den 170er Jahren war in Rom der Montanismus als weitere Front erstarkt. Näheres vgl. Frenschkowski 1993, 77f.; Baumeister 1998, 99–112; Brox, 1998, 77–97.

59 Vgl. Hippol., *haer.* IX 7,1; X 27,1 (FC 34,30f.). An der Wende zum 3. Jh. war Noëts theologischer Entwurf offenbar brisant genug, dass Hippolyt in Rom in Form eine Erwiderung geschrieben hat: *Contra Noëtum* (FC 34,257–313); zur Echtheitsfrage und Datierung dieser Homilie (spätestens 213) vgl. Sieben 2001, 74–78. Aus Tert., *adv. Prax.* 19,5 scheint sich zu ergeben, dass er entweder um Noëts Theologie und ihre christologischen und soteriologischen Implikationen wusste, vielleicht aus *C. Noët.*, oder dass Praxeian sogar ein Deckname für Noët und seine durch Hippol., *haer.* IX 7,1 mit Namen bekannte Gefolgschaft ist.

60 Vgl. die Klagen von Tert., *adv. Prax.* 3,1; 12,1; Orig., *comm. Joh.* II 2,16; Novat., *trin.* 175.

Ignatianen, die als signifikant für Noëts Theologie gelten, nicht dazu, exklusiv an Smyrna als Abfassungsort der Ignatiosbriefe festzuhalten.⁶¹

Wenn die Ignatianen Pseudepigrapha sind, die nicht nur in Smyrna und in Front zu Noët sowie der valentinischen Gnosis entstanden sein können, sondern ebenso gut in Rom, dann ist von Irenäus her nicht nur der *terminus ante quem* zu bestimmen, sondern vielleicht auch der *terminus post quem*. Angesichts der Auseinandersetzungen, die Irenäus in Rom vermutlich im Jahr 177 antrifft und in denen er im Namen seines Episkopos in Lyon und wohl auch im Sinne von Eleutheros Partei ergreifen soll, ist es umso erstaunlicher, dass er sich für seine antignostische Streitschrift sowie für seine Amts- und Traditionskonstruktion nirgends der Prominenz des Martyrers Ignatios oder dessen Argumentation bedient. Vielmehr führt er nur das aufgeladene Selbstbild eines Anonymus an, der seiner Hinrichtung *ad bestias* zustrebt (*adv. haer.* V 28,4c) und dem er sich mittels *de nostris*/τις τῶν ἡμετέρων vielleicht auch als Zeitgenosse, vor allem aber hinsichtlich der gemeinsamen theologischen und kirchlichen Position in der Front zu Gnostikern und u. U. auch gegenüber Montanisten verbunden sieht.⁶²

Die auffällig geringe Resonanz des Corpus Ignatianum bei Irenäus einerseits und die schon fast demonstrative Verbundenheit mit dem anonymen Zeugen andererseits erklärt sich womöglich völlig unspektakulär damit, dass Irenäus vom Corpus Ignatianum nicht gelegentlich seines Rombesuchs im Jahr 177 Kenntnis erlangt hat, sondern tatsächlich erst im Jahr 185 bei der Abfassung des fünften Bandes seiner Streitschrift. Im Glaubenszeugnis, das mit dem Zitat aus IgnRom 4,1d aufgerufen ist, und damit untrennbar verknüpft in der Analogie der Bedrohung, erkennt er freilich eine signifikante Zusammengehörigkeit.

Prüft man vor dem Hintergrund dieser Zeitkoordinaten die Frage nach der Funktion der Ignatianen in Hinsicht auf die römische Gemeinde, dann kommen Vorgänge in Rom in den Blick, die Irenäus vermutlich im Jahr 195⁶³ als Episkopos von Lyon in

⁶¹ Die Situierung der Ignatianen in eine antignostische Auseinandersetzung in Smyrna wirft freilich Fragen auf: Weshalb hat jener, der um 170 in Smyrna das Corpus Ignatianum gefälscht haben soll, nicht Polykarp als Pseudonym gewählt, dessen Einschreiten gegen gnostische Entwürfe ebenso in Erinnerung geblieben sein musste wie sein erst wenige Jahre zurückliegendes Martyrium? Was leistet für Smyrna das Pseudonym „Ignatios“, was eine falsche Verfasserangabe mit Polykarp nicht ebenso hätte bewirken können?

⁶² Aus der Formulierung „*de nostris*“ sollte nicht entnommen werden, dass Irenäus diesen Martyrer anonymisiert, weil seinen Lesern in Lyon der Urheber dieses von Martyriumsstreben aufgeladenen Selbstbildes bestens bekannt ist und folglich IgnRom oder gar das Siebenercorpus bei den Christen in der Stadt an der Rhone gängige Lektüre sind. Unwahrscheinlich ist ebenfalls, dass Irenäus mittels *de nostris* eine gemeinsame Herkunft mit dem Anonymus aus dem Osten andeutet oder dass er gar die Christen im Osten des Imperium Romanum von jenen im Westen abheben will. Letzteres widerspräche der auf Frieden und Einheit geeichten „Kirchenbegeisterung“ des Irenäus.

⁶³ Vgl. Brox 2000b, 170.

seinem Brief an Victor von Rom (reg. 189–192/199)⁶⁴ aufgegriffen hat.⁶⁵ Nach einer kollegialen Mahnung zu ökumenischem Frieden und ekklesialer Einheit schließt Euseb „Bemerkungen“ an über den römischen Verlauf des Osterfeststreites seit den „vor Soter ... lebenden Presbytern, welche der Kirche vorstanden“⁶⁶, bis zu dem für Victor als Vorbild empfohlenen Handeln von Polykarp und Aniket, die sich in derselben Angelegenheit erfolgreich um Frieden und Einheit bemüht hatten (*hist. eccl.* V 24,14–17).

Wahrscheinlich datiert der Vorgang, den Euseb unter Berufung auf Irenäus berichtet, gleich zu Beginn von Anikets Amtszeit (154–166). Ἀνίκητος⁶⁷ ist der erste Monepiskopos, der für die Gemeinde in Rom belegt ist.⁶⁸ Es geht um den zwischen Kleinasien und dem Westen strittigen Termin für das Osterfest.⁶⁹ Polykarp ist der führende Episkopos in Kleinasien. Ihm eilt der Ruf voraus, dass er nicht nur von den Aposteln unterrichtet worden ist und mit vielen Umgang hatte, die den Herrn noch gesehen hatten, sondern auch von den Aposteln in der Kirche von Smyrna als Episkopos für Asien eingesetzt wurde. Auch deshalb gilt Polykarp nicht nur in Kleinasien als herausragende Autorität. Dieser Polykarp reist nach Rom, um in der Gemeinde im *caput mundi* für die Legitimität der quartodezimanischen Praxis gegenüber der im Westen üblichen dominikalen Osterfestfeier einzutreten. Sein Argument ist die Apostolizität der quartodezimanischen Tradition, und er selbst ist dafür der Zeuge.⁷⁰

64 Vgl. Ziegler 2007, 244.

65 Das berühmte Schriftstück ist nur durch Eus., *hist. eccl.* V 24,12f. überliefert.

66 Eus., *hist. eccl.* V 24,14: „ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἦς σὺ νῦν ἀφηγῆι, Ἀνίκητον λέγομεν ...“

67 Vgl. Iren., *adv. haer.* III 3,3 (= Frg. 4 bei Eus., *hist. eccl.* V 6,4f.) die Liste derjenigen, die in der römischen Gemeinde das Episkopenamt (*episcopatum*) innehatten. Die Funktion erklärt Irenäus im Anschluss an die Liste: „Das ist die Ordnung und das die Sukzession, in der die Überlieferung in der Kirche von den Aposteln herkommt und die Verkündigung der Wahrheit auf uns gekommen sind. Und das ist der schlagendste Beweis dafür, daß es ein und derselbe lebensspendende Glaube ist, der in der Kirche seit der Zeit der Apostel bis heute aufbewahrt und in Wahrheit überliefert worden ist.“ (FC 8/3, 35). Ursprünglich hatte es wohl nur geheißen: Ταῦτῃ τῇ τάξει καὶ ταῦτῃ τῇ διαδοχῇ .../Dies ist die Ordnung und dies ist die Nachfolge ...

68 Vgl. Lampe 1989, 334–336; Ziegler 2007, 160–172; Brox 1991, 535f.: „Der Monepiskopat ist zur Zeit des H[ermas] in Rom noch keine Realität und keine Präention. Es ist eine bedenkenswerte These, dass die ‚Fraktionierung‘ der stadtrömischen Kirche in Hausgemeinden die kollegiale Presbyterialverfassung begünstigte und in Rom länger als anderswo, nämlich bis zur zweiten Hälfte des 2. Jh.s, ‚die Ausbildung des Monepiskopates‘ verhinderte ... Die Ignatianen sind wegen der Unsicherheit ihrer geläufigen Frühdatierung kein geeignetes Vergleichsstück für die Chronologie des Monepiskopats anderswo.“

69 Vgl. Eus., *hist. eccl.* V 23–24, hier: 24,9–17, wo er einen Brief des Irenäus an Viktor zitiert (*hist. eccl.* V 24,12–17). Näheres vgl. Brox 2000a, 107–141. Zu Iren., *adv. haer.* III 3,2 vgl. Brox 1972, 14–18; ders. 2000b, 143–177; ders. 2000c, 179–200.

70 Zu den kirchlichen Verhältnissen in Rom unter Aniket bis Victor sowie deren Haltung gegenüber Quartodezimanern vgl. die Quellensammlung bei Ziegler 2007, 160–225.

Die Reise des Polykarp nach Rom zeigt dreierlei: 1. Es gab zwei konkurrierende Überlieferungen, die sich beide auf Apostel zurückführten. Weil nach altkirchlicher Vorstellung die Apostel als Kollegium völlig einig und in ihren Anordnungen uniform gedacht wurden, brach mit der Annahme rivalisierender Apostolizitätsansprüche, die sich an den unterschiedlichen Osterfestterminen festmachten, zugleich eine massive Schwierigkeit im dogmatischen Denken auf. 2. Die unterschiedliche Osterfestterminierung betrifft die *communio*, und zwar sowohl in der Orthopraxie als auch in der Orthodoxie. 3. Der Partner für eine Klärung des zwischen Kleinasien und dem Westen strittigen Osterfesttermins ist aus der Sicht der Quartodezimaner keine beliebige Gemeinde im Westen. Auf Augenhöhe befindet sich im Westen, wo die dominikale Praxis als apostolische Tradition gepflegt wird, allein nur die Gemeinde in Rom, weil im Westen sie allein eine garantierte Tradition *ab apostolis* vorweisen kann. Aniket repräsentiert diese römische Tradition. Seine Autorität ist begründet in seiner Stellung in der Apostelkirche von Rom.

Als Aniket auftritt, besitzt diese apostolische Tradition der römischen Gemeinde durch die Adaption der paganen Romidee bereits Strahlkraft und Anspruch über die Grenzen der Stadt hinaus. Anikets Stellung innerhalb des kirchlichen Raumes, der auf die römischen Gemeinde ausgerichtet ist, war in der Oikumene nicht singulär. So nennt sich Polykarp zwar nirgends Episkopos, aber er agiert als ein Metropolit, der die Gemeinden Kleinasien repräsentiert; mit ebensolcher Autorität wendet sich in 2/3 Joh der Presbyter an seine Gemeinden.⁷¹

Aus dem Hirten des Hermas ist zwar zu entnehmen, dass um 140 in Rom noch ein Prebyterium kollegial die Leitung innehatte⁷² (προηγούμενοι,⁷³ πρωτοκαθεδρίται⁷⁴) und dabei auch jene Funktionen wahrnahm, die 1 Clem *ἐπισκοπή* nennt, und auch aus dem Brief des Irenäus an Victor geht hervor, dass noch bis zu dessen Vorgänger Soter (reg. 166–174) diese Spitzenfunktion durch *οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* erfüllt wurde.⁷⁵ Das aber bedeutet nicht, dass die pyramidale Verfassung mit einem monarchischen Monepiskopos eine Neuerung aus jüngster Zeit darstellt.⁷⁶ Die Funktionen, die laut Ignatianen diesem Spitzenamt obliegen, sind – wenngleich sie unter-

71 Näheres vgl. Schnackenburg 1975, 295–301. 339; Klauck 1992, 29–33.

72 Vgl. Herm(v) II 4,3; Näheres zu Ort und Zeit vgl. Brox 1991, 22–25.

73 Vgl. Herm(v) II 2,6; III 9,7.

74 Vgl. Herm(v) III 9,7; Herm(m) XI 12.

75 Diese Vorsteher sind freilich nicht von der Art, die Röm 12,8b als *ὁ προϊστάμενος* bezeichnet hat. Dort handelt es sich um ein Charisma, dessen Ausübung persönliches Engagement verlangt (*ἐν σπουδῇ*). Zwar ist dieses Charisma gemeindezentriert, aber *ὁ προϊστάμενος* wird kaum schon mit der *ἐπισκοπή* betraut sein wie es nach 1 Clem bei Presbytern Tradition ist. Mit *ὁ προϊστάμενος* ist die Funktion des Patrons gemeint, dem in Anlehnung an das Modell der Patronage die Sorge für seine Klientel – also die (schutzlosen) Gemeindemitglieder – obliegt. Näheres vgl. Michel 1966, 379; Wilckens 1989, 15f.

76 Die Auseinandersetzung mit Markion und der Hirt des Hermas könnten auf den *terminus post quem* für das Aufkommen eines Monepiskopos in Rom hinweisen.

schiedlich benannt werden – etabliert und haben sich ebenso wie die sie tragende Struktur bewährt.⁷⁷ Die Funktion, die Aniket und Polykarp innehaben, ist also älter als der Vorgang, der ihre Position und Zuständigkeit sichtbar werden lässt, aber die Bezeichnungen dieser Funktion und dieses Dienstes variieren.⁷⁸ Aniket ist nur der erste seines Standes in Rom, den wir mit Namen kennen.

Ein weiterer wichtiger Vorgang in Rom, der die Konsolidierung einer herausgehobenen Funktion begünstigt und in jene Richtung aufgewertet hat, die Irenäus mit dem Namen Aniket in Erinnerung bringt, war die Auseinandersetzung mit Markion um die theologische Wahrheit und dessen literarische Zeugnisse sowie der Ausschluss seiner Theologie. In diesem Prozess positionierte sich die römische Gemeinde als Sachwalterin der *traditio*. In 2 Petr 3,15 ist vielleicht ein frühes römisches Echo der theologischen Exkommunikation und dann auch personellen Diastase zu lesen, ohne dass Kontroversen mit gnostischen Gruppierungen unterschiedlichster Couleur dadurch schon ausgeschlossen waren. Dieses Selbstverständnis profiliert auch den führenden Repräsentanten der Gemeinde in der Ausübung seiner Funktionen, in diesem Fall Antiket.

Mit seinem Besuch bestätigte Polykarp⁷⁹ en passant, dass Anikets Autorität *communio*-fähig ist. Sie ist zum einen Ertrag seiner Funktion als Repräsentant aller Gemeinden, in deren Namen er einen bestimmten Termin des Osterfestes verteidigt und offensichtlich durchsetzen will. Das Raumkonzept des Präscripts im Römerbrief signalisiert diesen Anspruch, auch außerhalb des *pomerium* von Rom zuständig zu sein. Zum anderen ist die Gemeinde von Rom, resp. ihr Repräsentant, potentiell auch dafür zuständig, was von der paganen Romidee räumlich und geistig erschlossen ist. Dieses Selbstbild und diese Perspektive klingt wohl schon im 1 Petr⁸⁰ an und zeigt sich deutlich im 1 Clem. Unter Victor wird aus diesem Aspekt im Selbstverständnis ein Anspruch gegenüber der Oikumene, die apostolische Tradition nicht nur zu besitzen, sondern auch ihr authentischer Hermeneut zu sein. Wer in dieser durch Petrus und Paulus patentierten Tradition steht, ist rechthgläubig. Damit wird der Ostertermin zum sichtbaren Vollzug der Einheit im Glauben und zum Prüfmittel für Rechthgläubigkeit.⁸¹ Das harsche Vorgehen von Victor, das sich zu einer Zerreiß-

77 Ob Aniket sich selbst als Episkopos bezeichnet hat, ist ungewiss. Nichts spricht aber dagegen, dass er mit dieser Bezeichnung und dem Amt ähnlich verfahren ist wie Polykarp.

78 Für Rom zeigt das Grundeken 2018, 93–101 am Beispiel des Hirten des Hermas.

79 Vgl. Iren., *adv. haer.* III 3,4: „Auch Polykarp wurde von den Aposteln nicht nur unterrichtet und hatte nicht nur mit vielen Umgang, die den Herrn noch gesehen hatten, sondern er ist auch von den Aposteln in der Kirche von Smyrna als Bischof für Asien eingesetzt worden. ... Er war ein bei weitem glaubwürdigerer und zuverlässigerer Zeuge der Wahrheit als Valentin, Markion und alle anderen Leute mit ihren perversen Ansichten. Zu Anikets Zeit war er auch in Rom.“

80 Vgl. Anm. 42.

81 Aus der Sicht des Irenäus ist diese Auffassung von Apostolizität unangemessen. Victors Absicht, die dominikale Terminierung des Osterfestes als oikumenische Praxis durchzusetzen, ist gefährlich,

probe mit oikumenischen Ausmaßen auswuchs, zeigt, dass in der römischen Gemeinde die Erinnerung an die eucharistische Gemeinschaft von Polykarp und Aniket nur ein dünner Deckmantel war über dem Konflikt, der während der Zeit von Soter und Eleutheros weiter schwelte. Daher stellt sich die Frage, wie die römische Gemeinde die Ausweitung ihrer Autorität über ihren engeren Zuständigkeitsbereich, dem im Präskript des Römerbriefs erwähnten *χωρίον*, plausibel machen konnte. Welche Möglichkeiten besitzt die Apostelkirche in Rom, um in unstrittiger und kommunikabler, also *communio*-fähiger Autorität gegenüber Kirchen aufzutreten, die wie z. B. Korinth mit Recht stolz auf ihre eigene apostolische Tradition und Dignität verweisen können?

Eine raffinierte Möglichkeit könnte darin bestanden haben, die Symbolfigur der syrischen und kleinasiatischen Christen, den in der gesamten *οἰκουμένη* hochverehrten Märtyrer Ignatios, für die römische Gemeinde in Anspruch zu nehmen. In dieser Autoritätsmaximierung würde folgende Strategie zum Tragen kommen:

1. Die Gemeinde von Rom lässt einen hochprominenten Märtyrer auftreten: Ignatios.
2. Dieser vorbildliche Glaubenszeuge der Apostelkirche von Antiochia am Orontes wendet sich mit einer (persönlichen) Bitte an die römische Gemeinde und ordnet sich damit ihr unter.
3. Seine eskortierte Überstellung garantiert, dass er erst in Rom zum Märtyrer werden wird. Sein Glaubenszeugnis ist eines unter vielen in Rom und bleibt stets denen des Petrus und Paulus untergeordnet. Die Erinnerung an das Zeugnis des Episkopos aus dem Osten obliegt künftig Rom.
4. Ignatios spricht der römischen Gemeinde die Kompetenz und Zuständigkeit über seine verwaiste Kirche im Osten zu.
5. Der Dienst, den Ignatios als Episkopos geleistet hatte, und seine Autorität, die durch sein Martyrium patentiert ist, wird durch den römischen Agape-Dienst kompensiert.
6. Diese Kompensationsleistung der römischen Gemeinde steht auf einer Stufe mit der Aufsicht durch Jesus Christus.
7. Für diesen Vorzug wird die konkurrenzlose Petrus-Paulus-Tradition aufgerufen.⁸²

Die Liste dieser vorzüglichen Eignung ließe sich unschwer fortführen. Demgegenüber mahnt und instruiert der gleichnamige Verfasser angesehene kleinasiatische Gemeinden und Adressaten, denn dort ist der Monepiskopat eine erstrebte, empfohlene, aber – und das ist das Raffinierte – eine umstrittene Einrichtung. Auch Polykarp, den die Ignatianen als Episkopos ansprechen, nimmt in seinem Brief an die Philipper diese Bezeichnung für sich selbst gerade nicht in Anspruch. Alle Probleme, mit

weil sie die Einheit gefährdet. In der Argumentation des Irenäus ist freilich außer acht gelassen, dass Aniket und Polykarp, selbst wenn sie es intendierten, nicht in der Lage waren, dem jeweils anderen eine fremde, und daher subjektiv neue Osterfestpraxis als gültige *traditio* bzw. als deren zutreffende Auslegung zu oktroyieren.

⁸² Eus., *hist. eccl.* V 24,16 zufolge hat Aniket gegenüber Polykarp für die Legitimität der dominikanischen Praxis auf die „Sitte der Presbyter vor ihm“ verwiesen wie umgekehrt Polykarp auf die Zuverlässigkeit und Würde der eigenen Tradition bestand (ebd. 24,2). Rund drei Jahrzehnte später argumentierte Victor mit der römischen Petrus-Paulus-Tradition gegen die Quartodezimaner.

denen die Gemeinden im Osten zu kämpfen haben, konkurrierende theologische Entwürfe innerhalb der Gemeinden mit je eigenständiger Glaubenspraxis sowie verschiedenste Gegner von außen, scheinen – schenkt man dem IgnRom Glauben – in der römischen Gemeinde nicht zu existieren. Daher kann sie tatsächlich Verantwortung auch für andere Kirchen wahrnehmen.

Diese beiden gegenläufigen Profilierungen der kirchlichen Zustände sind von dem Interesse geleitet, dass eine unvergleichlich exzellent qualifizierte und bewährte Gemeinde wie Rom Autorität besitzt gegenüber allen anderen Gemeinden. Von dieser Selbstkonstruktion profitieren selbstverständlich alle Repräsentanten der römischen Gemeinde. Folglich wäre nicht zuerst die Durchsetzung der pyramidalen Verfassung mit einem monarchischen Episkopos an der Spitze das Ziel der Ignatianen, sondern die Sicherung einer bevorzugten Funktion und Verantwortung der römischen Gemeinde gegenüber allen anderen Gemeinden. Die Forcierung der triadischen Amtsstruktur und deren theologische Absicherung wäre dann ein nach den Vorstellungen der römischen Gemeinde entworfenes Mittel, das die Gemeinden durch eine einheitliche Binnenstruktur in die Lage versetzen soll, Einheit, Stabilität und Kontinuität zu wahren. Die Mahnungen in den Ignatianen mit kleinasiatischer Adresse zugunsten dieser Binnenstruktur sind insofern ein Pendant zu dem Agape-Dienst, den die römische Gemeinde subsidiär in der verwaisten Kirche in Syria wahrnehmen wird.

Für diese Situierung der Ignatianen sind aus den Schilderungen durch Irenäus über die Zustände in Rom zur Zeit des Eleutheros sowie aus seinem Schreiben an Victor wichtige Hinweise zu gewinnen. 1. Die römische Gemeinde hat sich in vielen Auseinandersetzungen als Sachwalterin der apostolischen Paradosis bewährt. 2. Aus dem Brief des Irenäus an Victor wird ersichtlich, dass der Streit um den Ostertermin zwar in den 190er Jahren eskalierte, aber wohl bereits bald nach dem konsensual verlaufenen Besuch von Polykarp bei Aniket neu entfacht war. Ist der Römerbrief ein Pseudepigraphon, das nicht nur an die Gemeinde in Rom geschrieben ist, sondern eine literarische Fälschung, die sogar in Rom entstanden ist, dann legte sich nahe, den Römerbrief und womöglich das Corpus Ignatianum in Auseinandersetzungen während der Zeit des Eleutheros (reg. 175–189) zu situieren, in denen die Selbstkonstruktion römischen Amts- und Vorrangverständnisses unverdächtig und zugleich umso wirkungsvoller unter dem Namen des glorreichen, in Rom hingerichteten Episkopos aus dem Osten inszeniert werden konnte.⁸³

83 Vgl. Anm. 61.

7 Einwand 1: Überstellung nach Rom – „Deportationsreise“

Aus den Personalnotizen im Römer- und im Epheserbrief⁸⁴ ist zu entnehmen, dass Ignatios unter Bewachung zur Vollstreckung des in Antiochia gegen ihn verhängten Strafurteils in die Hauptstadt überstellt wird. Das ist ein gravierender Unterschied zur sogenannten Romreise des Paulus. Der Apostel nimmt das Recht jedes römischen Bürgers in Anspruch (*appellatio*), dass seine Strafsache vor dem senatorischen oder dem kaiserlichen Gericht in Rom verhandelt wird (vgl. Apg 25,10f.).⁸⁵ Auch wenn die Ignatianen gezielt Pauli Überstellung⁸⁶ zur Appellation an die für ihn allein

84 In IgnEph 21,2a wird die Überstellung mit juristischer Terminologie berichtet: προσεύχεσθε ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ, ὅθεν δεδεμένος εἰς Ῥώμην ἀπάγομαι, ... Das Lexem ἀπάγω hat bei Platon, Xenophon und bei Demokrit den präzisen Sinn von „abführen, wegführen“ von Gefangenen und Verbrechern „ins Gefängnis ... oder zum Tode, ... auch mit dem ausdrücklichen Zusatz τὴν ἐπὶ θανάτῳ (sc. ὁδόν) ...“ (Passow 1841, I,292; vgl. Liddell u. Scott 1968, 174). Aus den narrativen Markern, nämlich Syria als Ausgangspunkt, Fesselung als Gefangener, Rom als Zielort mit der Hinrichtung durch wilde Tiere, und der juristischen Diktion (vgl. IgnEph 1,2; IgnMagn 1,2; 14b; IgnTrall 10a.b.; IgnRom 2,2b; 4,1c–2; 5,1; IgnSm 4,2; 10,2; 11,1), fließt eine signifikante Personaltradition, die auch Eus., *hist. eccl.* III 36,3 zugrunde liegt: λόγος δ' ἔχει τοῦτον ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἀναπεμφθέντα, θηρίων γενέσθαι βορὰν τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἔνεκεν·/Nach der Überlieferung wurde Ignatius von Syrien aus nach Rom geschickt und dort wegen seines Glaubens an Christus den wilden Tieren zur Beute ausgeliefert. – Das Kompositum ἀναπέμπω hat bei Polybios regelmäßig die Bedeutung „nach der Hauptstadt u. überh. nach einem angesehenen Orte hinschicken“ (Passow 1841, I,188; vgl. Liddell u. Scott 1968, 115).

85 Rom als Zielort ergibt sich aus der Zuständigkeit des senatorischen oder des kaiserlichen Gerichts für Beschuldigte, die das *civitas Romana* besaßen. Als Deportationsort ist Rom nur in fünf Fälle belegt, wobei es sich stets um die Internierung auswärtiger Herrscher oder deren Angehöriger handelte, z. B. nahm Gaius Caesar Augustus Germanicus (Caligula) den Enkel von Marc Antonius, Herodes Agrippa I. (10 v. bis 44 n. Chr.), nach Rom in Gewahrsam (vgl. Stini 2011, 282f. 293. 298). Dass Rom Überstellungsziel zur Hinrichtung von Todeskandidaten war, steht außer Frage. Für Geschichten über Umstände ihres Transports werden in christlichem Kontext martyrologisch-hagiographische Bedürfnisse der Gemeinden federführend gewesen sein. Mit dieser Interessenlage und dem damit einhergehenden begrenzten Augenmerk auf historische Aufklärung mag die sogenannte Romreise des Paulus eine zu überbietende Textur für die „Romreise“ des Ignatios bereitgestellt haben.

86 Die gängige Bezeichnung der Überstellung von Paulus und Ignatius nach Rom als „Deportation“ oder als „Deportationsreise“ sind rechtsgeschichtlich und juristisch unzutreffend. Die Deportation isolierte einen Verurteilten aus der Gemeinwesen (*relegatio ex loco*), indem er an einen bestimmten Ort verbannt wurde (*relegatio ad loco*), entweder in eine entlegene Region, z. B. Ovids Verbannung nach Tomi an die rumänische Schwarzmeerküste (vgl. Ov., *trist.* 2,131–137), oder – als höchstes Strafmaß – auf ein karges Eiland (*deportatio in insulam*). In der Regel verlor der Verbannte alle Bürgerrechte; er verlor seine – angestammten – (politischen) Partizipations- und Karrieremöglichkeiten und sein Vermögen wurde konfisziert. Spätestens seit Traian, sicher aber mit dem Edikt des Hadrian (Stini 2011, 47) war die Verbannung „zur vielgebrauchten Strafe im Bereich der Jurisdiktion und der Koerzition geworden“ (Grasmück 1978, 147). Für Angehörige der Oberschicht konnte die

zuständige Gerichtsbarkeit in Rom aufrufen⁸⁷ und diese Pauluserinnerung zu überbieten versuchen sollten, bleiben signifikante *Unterschiede*: 1. Paulus ist Angeklagter, aber kein Verurteilter wie Ignatios. 2. Ignatios wird zur Hinrichtung nach Rom überstellt, Paulus hingegen beansprucht sein Recht als römischer Bürger auf eine Verhandlung vor dem kaiserlichen Gericht.⁸⁸ 3. Von der Schiffsreise des Paulus zur Durchsetzung seiner Appellation nimmt kaum jemand Notiz, wohingegen die Überstellung des Ignatios wie ein Triumphzug durch Kleinasien anmutet. Eine solch weiträumige und auch langdauernde Überstellung eines zum Tode Verurteilten nach Rom mit Raststationen und Audienzen scheint in der frühen Kaiserzeit ohne Beispiel zu sein.

Das bedeutet: 1. Die Romreise des Paulus ist zwar hinsichtlich ihrer rechtlichen Veranlassung und ihres Verlaufs mit der Geschichte von der Überführung des Ignatios in die Hauptstadt kaum vergleichbar. Die Apg sowie die Personalnotiz in 1 Clem 5, dass Petrus und Paulus in Rom Zeugnis abgelegt haben, lassen allerdings erkennen, dass bereits Ende des ersten Jahrhunderts Erinnerungen an die Überführung des Völkerapostels nach Rom und sein Glaubenszeugnis zur eigenen Profilierung eingesetzt worden sind. Sofern die literarische Gestaltung der Überführung des Ignatios nach Rom jene des Paulus überbieten wollte, dann hätte sie sich auf eine Paulusprominenz gestützt, die in der Apg und 1 Clem, aber auch außerhalb der *catholica* gegolten hat. 2. Die Überstellung nach Rom ist den Ignatianen zufolge nicht die verhängte Strafe selbst; diese ist vielmehr die *damnatio ad bestias*.

Auch vor dem juristischen Hintergrund ist die Überstellung des Ignatios vom Osten zur Hinrichtung in die Hauptstadt im Westen⁸⁹ womöglich eine mehrschichtige Parodie und Überbietung, worin von historischem Wert nicht mehr zu finden sein wird als die Eckdaten der militärisch eskortierten Überstellung eines in Antiochia Verurteilten zur Hinrichtung in Rom.

Bezüglich dieser Überstellung wäre überdies zu fragen, weshalb ein wegen Vergehen, wie sie z. B. Plinius d. J. an Traian berichtet, oder wegen des *nomen ipsum* verurteilter Christ, der kaum nur zur christlichen Spitzengarnitur in der Metropole

Deportation als Substitut für die Todesstrafe verhängt werden. Näheres vgl. Holtzendorff 1859; Grasmück 1978, 62–148; Klingenberg 2011, 119f.; Stini 2011, 76–82.

87 Vgl. Brox 1976, 181–188; Theobald 2016, 309–314; ferner den Beitrag von Thomas Johann Bauer in diesem Band.

88 Die Überstellung des Paulus nach Rom ist keine Ausnahme innerhalb der kaiserzeitlichen Rechtspflege; vgl. Waldstein u. Rainer 2005, § 25 Rn. 6; Christ 2009, 593, der unter Hinweis auf (Plinius, *ep.* X 96) zeigt, dass Plinius Beschuldigte, sofern sie das römische Bürgerrecht besaßen, für die Zurückführung nach Rom hat vormerken lassen (*adnotavi in urbem remittendos*). Im Anschluss daran ist erstens anzunehmen, dass Ignatios – anders als Paulus – das *civitas Romana* nicht besaß und dass zweitens eine Abmilderung des Todesurteils gegen Ignatios nicht auf juristischem Weg erwirkt werden sollte, sondern dass die römische Gemeinde politischen Einfluss hätte geltend machen wollen, was Ignatios indes strikt ablehnt.

89 Vgl. dazu den Beitrag von Peter von Möllendorff in diesem Band.

am Orontes gehört hat, sondern auch zur Elite in der Polis gerechnet werden muss, nicht vor Ort hingerichtet wurde. Antiochia war in der frühen Kaiserzeit immerhin die drittgrößte Stadt im Imperium und daher administrativ gut ausgestattet. Oder war dieser Ignatios derart prominent und mit den Gravitäten der Polis vernetzt, dass eine Urteilsvollstreckung von den Behörden nicht durchzusetzen war, weil diese womöglich Aufruhr provoziert hätte? Oder musste man Sorge hegen, in Rom angeschwärzt zu werden, weil die Hinrichtung dieses namhaften Christen die Interessen von Mächtigen der Stadt tangiert hätte? Weshalb ist aus diesen Kreisen in Antiochia kein Versuch unternommen worden, die Verurteilung abzuwenden oder das Strafmaß zu mildern?⁹⁰ Mit einer *deportatio in insulam* hätte man Ignatios wirkungsvoll isoliert und zugleich vermieden, einen Märtyrer zu schaffen, was im zweiten Jahrhundert durchaus noch ein Ziel der öffentlichen Gerichte war.⁹¹

Das sind keineswegs neue Spekulationen und Gegenspekulationen, woraus immer wieder Erklärungen abgeleitet wurden, weshalb es zu diesem Triumphzug durch Kleinasien kommen konnte, ja musste. Allen Beglaubigungen zum Trotz kann wiederum die Frage entgegenhalten werden, weshalb eine brisante „Fracht“ wie Ignatios nicht bei Gelegenheit durch die kaiserliche Marine nach Rom transportiert worden ist? Auf diese Weise wäre die Überstellung rasch, sicher und unspektakulär zu bewerkstelligen gewesen. Falls der Grund für die Route durch Kleinasien, Nordgriechenland und Italien gewesen sein sollte, den Verurteilten als Warnung an die Christen vorzuführen, dann ist, glaubt man den ignatianischen Reisenotizen und der Wirkungsgeschichte des Siebenerkorpus, dieses Vorhaben gründlich gescheitert.

Schließlich drängt sich die Frage auf, warum nur der kleinasiatische Abschnitt der Überstellung „erzählt“ wird? IgnPol 8,1 endet mit der Notiz über den unerwarteten Antritt der Seepassage von Troas nach Neapolis, also zum Hafen von Philippi. Gab es in Nordgriechenland keine Christen, die Ignatios sehen wollten? Dass die Gemeinde im makedonischen Philippi darniederlag, kann – die Echtheit der Ignatianen vorausgesetzt – nicht zutreffen, es sei denn, der Polyc ist eine Fälschung mit doppelter Pseudepigraphie: Verfassername und Adressaten. Oder durfte Ignatios plötzlich nicht mehr literarisch tätig werden und auf europäischen Boden niemandem Audienz gewähren?

Falls diese Reise stattgefunden hat, dann hätte Ignatios mit seiner Entourage von Philippi aus vermutlich die Via Egnatia bis zur Adria gewählt. Da würden sich doch ein paar Christen gefunden haben, die dem Gefangenentransport mit Ignatios hätten begegnen können. In Kleinasien scheuen die Gemeinden kein Risiko und investieren viel, um Ignatios zu treffen und Weisungen zu erhalten. In Griechenland

⁹⁰ Der römischen Gemeinde, zu der Ignatios anscheinend keinerlei persönliche Bindung besitzt, unterstellt er exakt diese Einflussmöglichkeiten und den Willen, diese zu nutzen, und bittet mit Nachdruck, davon Abstand zu nehmen.

⁹¹ Vgl. MartPol 8,2; 9,2–12,2.

„kräht kein Hahn“ nach ihm. Aber römische Christen, denen Ignatios persönlich nicht bekannt ist, muss er bereits vor seiner Fahrt über die Ägäis auf europäisches Festland dringlich bitten, sich unter keinen Umständen für seine Freilassung zu verwenden.

Die Überstellung des Ignatios nach Rom ist nach den Hinweisen im Siebenerkorpus eine schier unglaubliche Reise – und eine ambitionierte Schriftstellertätigkeit eines zum Tode Verurteilten, der sich seiner Hinrichtung entgegensehnt.

Die Überstellung des Ignatios ist wohl doch eine literarische Fiktion, dazu komponiert, zwei Kirchenregionen aufeinander zu beziehen. Dieser eigentümliche Reisebericht von der Überführung des Protagonisten des Siebenerkorpus von Antiochia nach Rom ist als literarisches Mittel zu begreifen, das dem Hauptanliegen der Ignatianen dient, nämlich der Sicherung *einer* bevorzugten Funktion und Verantwortung der römischen Gemeinde gegenüber allen anderen Gemeinden am *mare nostrum*: Einheit, Stabilität und Kontinuität.

8 Einwand 2:

Polykarp von Smyrna, Brief an die Philipper

Wo IgnPol 8,1 mit der Reisebeschreibung aufhört, scheint Polyc 1,1b nahtlos anzuschließen.⁹² Wer sind τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης? Ist Ignatios darunter und hat er en passant Zuwachs durch Gleichgesinnte bekommen? Wann, wo, warum? Dass Ignatios einer der μιμήματα ist, ergibt sich nur in Kombination mit Polyc 9,1. Wenn der historische Polykarp von der Überstellung des Ignatios weiß und sich wie in Polyc 13 auf dessen Briefe explizit bezieht, warum lässt er diese bedeutende Gestalt an dieser brieftopisch herausragenden Stelle in Polyc 1,1 in einer anonymen Gruppen verblassen? Könnte die Sequenz Polyc 1,1b⁹³ sowie das καί am Anfang von V2 eine Interpolation sein? Die Sequenz ὅτι ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα ... schließt gut an V 1a (Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ) an. Wenn Polyc 13 vom Verfasser des Corpus Ignatianum in den Polyc eingefügt worden ist, um der Sammlung einen geschichtlich plausiblen Haftpunkt zu verleihen, dann wäre dieser Interpolator in Polyc 1,1b ziemlich raffiniert vorgegangen.

Aber ist eine solche Personalnotiz am Briefeingang nicht doch sehr ungewöhnlich? Von V2f. her gesehen ist die Notiz über den Umgang der Philipper mit den

⁹² Vgl. Bauer 1995.

⁹³ Polyc 1,1b: ... δεξαμένοις τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης καὶ προπέμψασιν, ὡς ἐπέβαλεν ὑμῖν, τοὺς ἐνειλημένους τοῖς ἀγοπρεπέσιν δεσμοῖς, ἅτινά ἐστιν διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων/... dass ihr die Nachbilder der wahren Liebe aufgenommen und die mit heiligen Fesseln Gebundenen mit allem (für die Reise Nötigen) versehen habt, wie es euch zukam. Denn solche Fesseln sind die Diademe der wahrhaft von Gott und unserem Herrn Erwählten.

sogenannten Abbildern der wahren Liebe ein *exemplum* des festen Glaubens und dessen Früchten, die Polykarp in V 2f. in seiner *captatio benevolentiae* der Gemeinde in Philippi attestiert. Aber dieses *exemplum* in Polyc 1,1b stört; es scheint keinen passenden Platz dafür zu geben. Gibt es in der kaiserzeitlichen Briefliteratur Beispiele oder gar eine Regel, dass innerhalb einer *captatio benevolentiae* ein *exemplum* vorausgeht und dann der Grundsatz folgt, dessentwegen man sich berechtigterweise um die Leser müht? Folgen *exempla* in der Regel nicht eher auf den Grundsatz?

In Polyc 9,1 liegt der Fokus auf der durch Paulus repräsentierten apostolischen Tradition, in der die Philipper stehen. Wenn die vier Personen, die mit Namen genannt werden, sodann die namenlosen Lokalgrößen und „die übrigen Apostel“ zusammen und übereinstimmend das *exemplum* sind für den Gehorsam gegenüber dem Evangelium und für die Geduld, ist dieser Kreis dann unter τὰ μμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης in Polyc 1,1b gemeint? Wegen des δεξαμένοις sind in Polyc 1,1b kaum die namenlosen Gemeindemitglieder aus 9,1 gemeint; sie mussten von der Gemeinde nicht erst aufgenommen werden. Wenn τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις nicht wie in der Did 11,4–6 einfach nur durchreisende Boten anderer Gemeinde meint, dann passt Polyc 9,1 auch in diesem Teil nicht recht zu Polyc 1,1b. Von Zosimos und Rufus weiß man sonst nichts. Besonders signifikante Namen sind das allerdings nicht. Bleiben also noch Ignatios und Paulus. Von Letzterem kann Polykarp und auch ein Interpolator mit Fug und Recht sagen, dass die Philipper ihn vor Augen hatten.

Falls IgnPol echt ist, dann konnte Polykarp aus IgnPol 8,1 schließen, dass Ignatios zusammen mit seiner Eskorte und weiteren Begleitern eben nicht in Neapolis gewartet hat, sondern über Philippi die Reise auf der Via Egnatia gen Rom fortsetzte. Polyc 9,1 wäre dann eine Konstruktion, um Ignatios mit Paulus unter zwei (weiteren) und entscheidenden Aspekten zusammenzubringen: Gehorsam gegenüber dem Wort der Gerechtigkeit und die Geduld. Und genau das trägt das Sigel apostolischer Paradosis.

Ist IgnPol aber ein Pseudepigraphon, dann müsste man damit rechnen, dass der Verfasser des Corpus Ignatianum die Personalnotiz in Polyc 8,1 eingefügt hat – zusammen mit Polyc 1,1b und Polyc 13. Das Ziel wäre auch in diesem Fall, Ignatios mit dem apostolischen Nimbus des Paulus zu beleuchten und zu stilisieren.

9 Zweck der literarischen Fälschung

Der Skopos der literarischen Fälschung ist die kirchenpolitische Positionierung der Gemeinde von Rom und ihrer Tradition gegenüber den Gemeinden im Osten. Womöglich ist hierin auch ein Echo der frühkaiserzeitlichen Konkurrenz zwischen dem Osten und dem Westen des Imperiums hinsichtlich des kulturellen Niveaus und der maßgeblichen Tradition mitzuhören. Die Forcierung der pyramidalen Verfassung mit einem monarchischen Episkopos an der Spitze ist diesem Hauptzweck ebenso

zugeordnet wie die Anweisungen für das Eigenleben der Gemeinden und die Haltung gegenüber Rivalen innerhalb der Gemeinden und Gegnern von außen. Für das Hauptziel werden drei konkurrenzlose und mit Rom verbundene Traditionen in Dienst genommen: 1. Die Petrus-Paulus-Tradition als Alleinstellungsmerkmal der römischen Gemeinde, 2. die Erinnerung an den Märtyrer Ignatios, der zumal im Osten höchste Wertschätzung besaß und 3. die spätestens ab 1 Clem zumindest affirmativ wirksame pagane Romidee bei den Christen im *caput mundi*. Dabei scheint wichtig zu registrieren, dass sich IgnRom auf die *Gemeinde* von Rom bezieht, nicht schon auf ein bestimmtes Amt oder einen Amtsinhaber. Nicht ein einzelner oder ein Amt, sondern die Kirche von Rom verfügt über alle Vorzüge.

Die römische Gemeinde besitzt alle diese Kompetenzen und beansprucht sie, weil sie gemäß ihrem Selbstbild und ebenso in der Fremdwahrnehmung in einer dafür maßgeblichen Tradition steht. Der amtierende Episkopos partizipiert an dieser aus heidnischer und christlicher Überlieferung gespeisten Qualifikation seiner *Ekklesia*; er repräsentiert diese Kompetenzen auf Zeit, die römische Kirche hingegen besitzt diese Zuständigkeit und Autorität auf Dauer.

10 Ausblick: Cui bono?

Senat und Volk von Rom hatten Cicero zufolge Lucius Cassius Longinus nicht zuletzt deshalb „als den wahrheitsliebendsten und weisesten Richter“⁹⁴ in Erinnerung, weil er in Fällen, in denen stichhaltige Beweise fehlten, den wahren Tatbestand aufzuspüren versuchte, indem er im Dickicht von Indizien den Nutzen einer Tat erfragte, um den Nutznießer zu identifizieren. Wenn immer Cicero dieses Ansehen von Cassius und den Nimbus seiner Strategie zur Wahrheitsfindung aufruft, dann entwirft er im Anschluss eine alternative Geschichte, die von der Leitfrage *Cui bono?* geführt, mit Hilfe der unstrittigen Indizien den vorgeblichen Sachverhalt überzeugend in Zweifel zieht. Die Verteidigung muss nicht die Wahrheit wissen, doch die Geschichte, mit der sie zur Entlastung argumentiert, darf den bekannten Fakten nicht widersprechen.

Während bei Cassius und Cicero die Frage nach dem Nutzen idealerweise zur Überführung des wahren Täters führt, kann der vorliegende Beitrag – und darin womöglich an der Grenze des Zulässigen – nur auf das bekannte Diktum von Giordano Bruno setzen: „Se non è vero, è molto ben trovato.“

94 Vgl. Anm. 7.

Literaturverzeichnis

- Bauer (1920): Walter Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. HNT Erg.Bd, Tübingen.
- Bauer (1995): Johannes Baptist Bauer, *Die Polykarpbriefe*. KAV 5, Göttingen.
- Bauer (2011): Thomas Johann Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater*. WUNT 276, Tübingen.
- Baumeister (1998): Theofried Baumeister, „Die prophetische Bewegung des Montanismus“, Peter Herz u. Jörn Kobes (Hgg.), *Ethnische und religiöse Minderheiten in Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter*. Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 2, Wiesbaden.
- Brodka (1998): Dariusz Brodka, *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*. EHS. XV 76, Frankfurt/M.
- Brox (1961): Norbert Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*. StANT 5, München.
- Brox (1972): Norbert Brox, „Der Konflikt zwischen Aniket und Polykarp“, *Conc(D)* 8, 14–18.
- Brox (1976): Norbert Brox, „Pseudo-Paulus und Pseudo-Ignatius. Einige Topoi altchristlicher Pseudepigraphie“, *VigChr* 30, 181–188.
- Brox (1986): Norbert Brox, *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf (2. Aufl.).
- Brox (1991): Norbert Brox, *Der Hirt des Hermas*. KAV 7, Göttingen.
- Brox (1993a): Norbert Brox, *Irenäus von Lyon. Epideixis. Adversus Haereses. Darlegung der Apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I*. FC 8/1, Freiburg/Br.
- Brox (1993b): Norbert Brox, *Irenäus von Lyon. Adversus Haereses. Gegen die Häresien II*. FC 8/2, Freiburg/Br.
- Brox (1993c): Norbert Brox, *Der erste Petrusbrief*. EKK 21, Zürich (4. Aufl.)
- Brox (1995): Norbert Brox, *Irenäus von Lyon. Adversus Haereses. Gegen die Häresien III*. FC 8/3, Freiburg/Br.
- Brox (1997): Norbert Brox, *Irenäus von Lyon. Adversus Haereses. Gegen die Häresien IV*. FC 8/4, Freiburg/Br.
- Brox (1998): Norbert Brox, „Frühchristentum als Minderheit in Kleinasien“, Peter Herz u. Jörn Kobes (Hgg.), *Ethnische und religiöse Minderheiten in Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter*. Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 2, Wiesbaden, 77–97.
- Brox (2000a): Norbert Brox, „Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts“, Norbert Brox, *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie*, hg. v. Franz Dünzl u. a., Freiburg/Br., 107–141.
- Brox (2000b): Norbert Brox, „Rom und ‚jede Kirche‘ im 2. Jahrhundert. Zu Irenäus, adv. haer. III 3,2“, Norbert Brox, *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie*, Freiburg/Br., hg. v. Franz Dünzl u. a., 143–177.
- Brox (2000c): Norbert Brox, „Probleme einer Frühdatierung des römischen Primats“, *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie*, hg. v. Franz Dünzl u. a., Freiburg/Br., 179–200.
- Brox (2000d): Norbert Brox, „Situation und Sprache eine Minderheit im ersten Petrusbrief“, Norbert Brox, *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*, hg. v. Franz Dünzl u. a., Freiburg/Br., 217–231.
- Brox (2001): Norbert Brox, *Irenäus von Lyon. Adversus Haereses. Gegen die Häresien V*. FC 8/5, Freiburg/Br.
- Christ (2009): Karl Christ, *Die Geschichte der Römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis Konstantin*. München (6. Aufl.).
- Delling (1969): Gerhard Delling, „διάτασσω κτλ.“, *ThWNT* 8, 27–49.

- Foster (2007): Paul Foster, „The Epistles of Ignatius of Antioch“, Paul Foster (Hg.), *The Writings of the Apostolic Fathers*, London u. New York, 81–107.
- Frenschkowski (1993): Marco Frenschkowski, „Montanus“, *BBKL* VI, Sp. 77–81.
- Fuhrmann (1968): Manfred Fuhrmann, „Die Romidee der Spätantike“, *HZ* 207, 529–561.
- Dahlheim (2003): Werner Dahlheim, *Geschichte der Römischen Kaiserzeit*. Oldenbourg Grundriss der Geschichte 3, München (3. überarb. u. erweit. Aufl.).
- Grasmück (1978): Ernst Ludwig Grasmück, *Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike*. RSVW 30, Paderborn u. a.
- Grundeken (2018): Mark Grundeken, „Diakone in Rom? Das Zeugnis des Hirten des Hermas“, *VigChr* 72/1, 93–101.
- Hanig (2002): Roman Hanig, „Noëtus von Smyrna“, *LACL*³, 521.
- Holtzendorff (1859): Franz von Holtzendorff, *Die Deportationsstrafe im roemischen Altertum hinsichtlich ihrer Entstehung und rechtsgeschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig (ND Aalen 1975).
- Hübner (1996): Reinhard M. Hübner, „Heis theos laesus Christos. Zum christlichen Gottesglauben im 2. Jahrhundert – ein Versuch“, *MThZ* 47, 325–345.
- Hübner (1997): Reinhard M. Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 44–72; jetzt in Hübner (2017) 63–92.
- Hübner (1999): Reinhard M. Hübner, *Der Paradox. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*. SVigChr, Leiden.
- Hübner (2017): Reinhard M. Hübner, *Kirche und Dogma im Werden*. TSAJ 108, Tübingen.
- Klauck (1992): Hans-Josef Klauck, *Der zweite und dritte Johannesbrief*. EKK XXIII/2, Zürich u. Neukirchen-Vluyn.
- Klauck (1998): Hans-Josef Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Paderborn u. a.
- Klingenberg (2011): Andreas Klingenberg, *Sozialer Abstieg in der römischen Kaiserzeit*. Risiken der Oberschicht in der Zeit von Augustus bis zum Ende der Severer. Paderborn u. a.
- Körtner (1983): Ulrich H. J., *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*. FRLANT 133, Göttingen.
- Kraft u. Haeuser (1989): Heinrich Kraft u. Philipp Haeuser, *Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte*, Darmstadt (3. Aufl.).
- Kreutz (2008): Peter Kreutz, *Romidee und Rechtsbild in der Spätantike. Untersuchungen zur Ideen- und Mentalitätsgeschichte*. Augsburger Schriften zur Rechtsgeschichte 9, Münster.
- Kroymann (1907): Emil Kroymann, *Adversus Praxean*. SQS 2,8, Tübingen.
- Kytzler (1993): Bernhard Kytzler (Hg.), *Rom als Idee*. WdF 656, Darmstadt.
- Lampe (1989): Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen (2. Aufl.).
- Lechner (1999): Thomas Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologisch-geschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. SVigChr 47, Leiden.
- Lefèvre (2004): Eckard Lefèvre, „Romidee und Romkritik bei Sallust und Vergil“, *Latein und Griechisch in Baden-Württemberg* 32, 11–20.
- Liddell u. Scott (1968): Henry George Liddell u. Robert Scott, *A Greek-English Lexicon. With a Supplement 1968*. Oxford.
- Lindemann (1979): Andreas Lindemann, *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*. BHTh 58. Tübingen.
- Lindemann (1997): Andreas Lindemann, „Antwort auf die Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 185–194.

- Löhr (2003): Hermut Löhr, *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext*. WUNT 160, Tübingen (zugl. Bonn, Univ., Habil.-Schr., 2001).
- Lona (1998): Horacio E. Lona, *Der erste Clemensbrief*. KAV 2. Göttingen.
- Malherbe (1988): Abraham J. Malherbe, *Ancient epistolary theorists*. SBLSPS 19, Atlanta.
- Markschies (1992): Christoph Marschies, *Valentinus Gnosticus?* WUNT 65, Tübingen.
- Markschies (2000a): Christoph Marschies, „Valentinianer, Anonyme“, *LACL*³, 710.
- Markschies (2000b): Christoph Marschies, „Valentinus“, *LACL*³, 710–711.
- Michel (1966): Otto Michel, *Der Brief an die Römer*. KEK IV, Göttingen (4. Aufl.).
- Mullins (1962): Terence Y. Mullins, „Petition as a Literary Form“, *NT 5*, 46–54.
- Passow (1841): Franz Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2 Bde., Leipzig (5. Aufl., ND Darmstadt 1993)
- Paulsen (1984): Henning Paulsen, „Ignatius von Antiochien“, Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche 1*, Stuttgart, 38–50.
- Paulsen (1985): Henning Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. HNT 18, Tübingen.
- Reed (1997): Jeffrey T. Reed, „The Epistle“, Stanley E. Porter (Hg.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, Leiden, 171–193.
- Sieben (2001): Hermann-Josef Sieben, *Tertullian. Adversus Praxean. Gegen Praxeas. Im Anhang: Hippolyt. Contra Noëtum. Gegen Noët*. FC 34, Freiburg/Br. u. a.
- Schleinitz (1960): Ingeborg Schleinitz, *Die Romidee in heidnischer und christlicher Sicht*, Leipzig (Phil. Diss.).
- Schmithals (2009): Walter Schmithals, „Zu Ignatius von Antiochien“, *ZAC 13*, 181–203.
- Schmitz u. Stählin (1954): Otto Schmitz u. Gustav Stählin, „παρκαλῶ κτλ.“, *ThWNT 5*, 771–798.
- Schnackenburg (1975): Rudolf Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*. HThK XIII/3, Freiburg/Br. u. a. (5., ergänzte Aufl.).
- Schoedel (1987): William R. Schoedel, „Ignatius von Antiochien“, *TRE 16*, 40–45.
- Schoedel (1990): William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*. Ein Hermeneia-Kommentar, München (amerik. Philadelphia 1985).
- Schöllgen (1998): Georg Schöllgen, „Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkungen zu den Thesen von Reinhard M. Hübner“, *ZAC 2*, 16–25.
- Stini (2011): Frank Stini, *Plenum exiliis mare. Untersuchungen zum Exil in der römischen Kaiserzeit*. Geographica historica 27, Stuttgart.
- Theobald (2016): Michael Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe*. SBS 229, Stuttgart.
- Thraede (1970): Kurt Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik*. Zetemata 48, München.
- Vögtle (1994): Anton Vögtle, *Der Judasbrief. Der zweite Petrusbrief*. EKK 22, Neukirchen-Vluyn.
- Vogt (1999): Hermann Josef Vogt, „Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe“, *ZAC 3*, 50–63.
- Waldstein u. Rainer (2005): Wolfgang Waldstein u. Rainer, Johannes Michael, *Römische Rechtsgeschichte*, München (10. Aufl.).
- White (1972): John L. White, *The Form and Structure of the Official Petition. A Study in Greek Epistolography*. SBLDS 5, Missoula.
- Wilckens (1989): Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 12–16)*. EKK VI/3, Neukirchen-Vluyn (2. Aufl.).
- Wolter (1993): Michael Wolter, „Noët von Smyrna“, *BBKL VI*, Sp. 984–985.
- Ziegler (2007): Mario Ziegler, *Successio. Die Vorsteher der stadtrömischen Christengemeinde in den ersten beiden Jahrhunderten*. Antiquitas, Reihe 1: Abhandlungen zur alten Geschichte 54, Bonn.

- Zwierlein (2009): Otto Zwierlein, *Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, Berlin u. New York.
- Zwierlein (2014): Otto Zwierlein, *Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum. Bd. 1: Editiones criticae. Bd. 2: Textgeschichte und Rekonstruktion: Polykarp, Ignatius und der Redaktor Ps.Pionius*. UALG 116,2, Berlin u. New York.

Abkürzungsverzeichnis

Biblische Bücher

| | |
|----|--|
| AT | Gen Ex Lev Num Dtn Jos Ri Rut 1Sam 2Sam 1Kön 2Kön 1Chr 2Chr Esra Neh Tob Jdt Est 1Makk 2Makk Ijob Ps Spr Koh Hld Weish Sir Jes Jer Kgl Bar Ez Dan Hos Joël Am Obd Jona Mi Nah Hab Zef Hag Sach Mal |
| NT | Mt Mk Lk Joh Apg Röm 1Kor 2Kor Gal Eph Phil Kol 1Thess 2Thess 1Tim 2Tim Tit Phlm Hebr Jak 1Petr 2Petr 1Joh 2Joh 3Joh Jud Offb |

Frühjüdische Schriften

| | |
|-------|----------------------------|
| 4Makk | Viertes Buch der Makkabäer |
| OrSib | Sibyllinische Orakel |

Apostolische Väter und frühchristliche Schriften

| | |
|-----------|--|
| 1Clem | Erster Clemensbrief |
| 2Clem | Zweiter Clemensbrief |
| Barn | Brief des Barnabas |
| ConstAp | Constitutiones Apostolorum / Apostolische Konstitutionen |
| Did | Didache |
| Diog | Diognetbrief |
| Herm | Pastor Hermae / Hirt des Hermas |
| Herm(m) | Hermae, mandata |
| Herm(s) | Hermae, similitudines |
| Herm(v) | Hermae, visiones |
| IgnEph | Ignatios von Antiochia, <i>Brief an die Epheser</i> |
| IgnMagn | Ignatios von Antiochia, <i>Brief an die Magnesier</i> |
| IgnPhld | Ignatios von Antiochia, <i>Brief an die Philadelphier</i> |
| IgnPol | Ignatios von Antiochia, <i>Brief an Polykarp (von Smyrna)</i> |
| IgnRom | Ignatios von Antiochia, <i>Brief an die Römer</i> |
| IgnSm | Ignatios von Antiochia, <i>Brief an die Smyrner</i> |
| IgnTrall | Ignatios von Antiochia, <i>Brief an die Trallianer</i> |
| KerPe | Kerygma Petri |
| MartPol | Martyrium des Polykarp (von Smyrna) |
| Polyc | Polykarp von Smyrna, <i>Brief an die Philipper</i> Briefteilung: 1Polyc (Polyc 13[–14]), 2Polyc (Polyc 1–12[.14]) |
| Ps-IgnAnt | Ps-Ignatios, <i>Brief an die Antiochener (recensio longior)</i> |

| | |
|-------------|---|
| Ps-IgnHeron | Ps-Ignatios, <i>Brief an Heron (recensio longior)</i> |
| Ps-IgnMagn | Ps-Ignatios, <i>Brief an die Magnersier (recensio longior)</i> |
| Ps-IgnPhil | Ps-Ignatios, <i>Brief an die Philipper (recensio longior)</i> |
| Ps-IgnPhld | Ps-Ignatios, <i>Brief an die Philadelphier (recensio longior)</i> |
| Ps-IgnTars | Ps-Ignatios, <i>Brief an die Tarser (recensio longior)</i> |
| Ps-IgnTrall | Ps-Ignatios, <i>Brief an die Trallianer (recensio longior)</i> |
| Ps-IgnSm | Ps-Ignatios, <i>Brief an die Smyrnäer (recensio longior)</i> |

Antike Autoren und Schriften

| | |
|---|---|
| Athenag. suppl. | Athenagoras von Athen <i>legatio sive supplicatio pro Christianis</i> (πρεσβεία περί Χριστιανῶν) |
| Cic. <i>Mil.</i> <i>nat. deor.</i> <i>Phil.</i> <i>S. Rosc.</i> | Marcus Tullius Cicero <i>pro T. Annio Milone</i> <i>de natura deorum</i> <i>in M. Antonium orationes Philippicae</i> <i>pro Sex. Roscio Amerino</i> |
| Clem. Al. <i>eccl. Proph.</i> <i>strom.</i> | Clemens von Alexandria <i>eclogae Propheticae</i> (ἐκ τῶν προφητῶν ἐκλογαί) <i>stromateis</i> (στρωματεῖς) |
| Cod. iust. | Corpus Iuris Civilis, Codex Iustinianus |
| Cod. Theod. | Corpus Iuris Civilis, Codex Theodosianus |
| Corp. Herm. | Corpus Hermeticum |
| Diod. <i>bibl.</i> | Diodorus Siculus <i>bibliotheca historica</i> (βιβλιοθήκη ἱστορική) |
| Diog. Laert. <i>vit.</i> | Diogenes Laertios <i>de clarorum philosophorum vitis</i> (βίοι φιλοσόφων) |
| Epikt. <i>fr.</i> | Epiktet <i>fragmenta</i> |
| Eus. <i>chron.</i> <i>e. th.</i> <i>hist. eccl.</i> | Eusebius von Caesarea <i>chronicon</i> <i>de ecclesiastica theologia</i> (περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας) <i>historia ecclesiastica</i> (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) |
| Greg. Naz. <i>epist.</i> <i>or.</i> | Gregor von Nazianz <i>epistulae</i> (ἐπιστολαί) <i>orationes</i> (λόγοι) |
| Greg. Nyss. <i>c. Eun.</i> | Gregor von Nyssa <i>contra Eunomium</i> (πρὸς Εὐνόμιον λόγοι ἀντιρρητικοί) |
| Hdt. <i>hist.</i> | Herodot von Halikarnass <i>historiae</i> (ἱστορίας ἀπόδεξις) |

| | |
|--|---|
| Hier. <i>quaest. hebr.</i> | Sophronius Eusebius Hieronymus <i>quaestiones hebraice in Genesim</i> |
| Hippol. <i>c. Noët.</i> <i>haer.</i> | Hippolyt von Rom <i>contra haeresin Noëti</i> <i>refutatio omnium haeresium</i> |
| Ios. <i>ant. Iud.</i> <i>bell. Iud.</i> | Flavius Josephus (Joseph ben Mathitjahu) <i>antiquitates Iudaicae</i> (Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία) <i>de bello Iudaico</i> (περὶ τοῦ Ἰουδαικοῦ πολέμου) |
| Iren. <i>adv. haer.</i> | Irenäus von Lyon <i>adversus haereses</i> (ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως) |
| Iust. Mart. <i>apol.</i> <i>dial.</i> | Justin der Märtyrer <i>apologia</i> (ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν) <i>dialogus cum Tryphona Iudaeo</i> (πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος) |
| Joh. Dam. <i>sacr. par.</i> | Johannes von Damaskus <i>sacra parallela</i> |
| Novat. <i>trin.</i> | Novatian <i>de trinitate</i> |
| Orig. <i>c. Cels.</i> <i>comm. Joh.</i> <i>hom. in Luc.</i> <i>in Ex. hom.</i> <i>princ.</i> | Origenes <i>contra Celsum</i> (κατὰ Κέλσου) <i>commentarii in Johannem</i> <i>homilia in Lucam</i> <i>homilia in Exodum</i> <i>de principiis</i> (περὶ ἀρχῶν) |
| Ov. <i>trist.</i> | Ovid <i>tristia</i> |
| Phil. <i>cher.</i> <i>det.</i> <i>fug.</i> <i>leg. all.</i> <i>mut.</i> <i>opif.</i> <i>plant.</i> <i>sacr.</i> <i>spec. leg.</i> <i>virt.</i> | Philon von Alexandria <i>de cherubim</i> <i>quod deterius potiori insidiari soleat</i> <i>de fuga et inventione</i> <i>legum allegoriae</i> <i>de mutatione nominum</i> <i>de opificio mundi</i> <i>de plantatione</i> <i>de sacrificiis Abelis et Caini</i> <i>de specialibus legibus</i> <i>de virtutibus</i> |
| Philost. <i>hist. eccl.</i> | Philosotorgios <i>historia ecclesiastica</i> (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) |
| Plat. <i>leg.</i> <i>Phaedr.</i> | Platon <i>leges</i> (νόμοι) <i>Phaedrus</i> (Φαῖδρος) |
| Plin. <i>ep.</i> | Plinius (der Jüngere) <i>epistulae</i> |
| Plut. <i>mor.</i> | Plutarch von Chaironea <i>moralia</i> (ἠθικά) |

| | |
|-------------------|--|
| Polyb. | Polybios (historiae, ιστορία) |
| Tert. | Tertullian |
| <i>adv. Prax.</i> | <i>adversus Praxean</i> |
| Theoph. | Theophilus von Antiochia |
| <i>ad Autol.</i> | <i>ad Autolyicum</i> (πρὸς Αὐτόλυκον) |
| Xen. | Xenophon |
| <i>mem.</i> | <i>memorabilia</i> (ἀπομνημονεύματα Σωκράτους) |

Periodika und Reihen

| | |
|---------|--|
| AASF B | Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B (Humaniora), Helsinki |
| ACC | Alcuin Club Collections, London u. a. |
| AGJU | Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. Ancient Judaism and early Christianity, Leiden |
| AGWG | Abhandlungen der (Königlichen) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen |
| AIC | Adnotationes in ius canonicum, Frankfurt am Main |
| ANRW | Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Rise and decline of the Roman world, hg. von Hildegard Temporini u. a., Berlin |
| Ant. | Antiquitas (Reihe 1: Abhandlungen zur alten Geschichte), Bonn |
| ARelG | Archiv für Religionsgeschichte, Berlin u. a. |
| ASRG | Augsburger Schriften zur Rechtsgeschichte, Münster |
| AThANT | Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich u. a. |
| AuC | Antike und Christentum, von Franz Joseph Dölger, 6 Bde., Münster 1929–1940/50 (ND 1974–76) |
| Aug. | Augustinianum. Periodicum quadrimestre Instituti Patristici „Augustinianum“, Rom |
| AUSS | Andrews University Seminary studies, Berrien Springs, MI |
| BKl | Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, hg. von Friedrich Wilhelm Baltz, Hamm 1975– |
| BETL | Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Louvain |
| BHTh | Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen |
| BPATr | Biblioteca Patristica, Florenz |
| BThSt | Biblich-theologische Studien, Neukirchen-Vluyn |
| BWANT | Beiträge zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testaments, Stuttgart |
| BzA | Beiträge zur Altertumskunde, Berlin |
| BZ NF | Biblische Zeitschrift. Neue Folge, Paderborn |
| BZNW | Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft (und die Kunde der älteren Kirche), Berlin u. a. |
| Cath(M) | Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie, Münster u. a. |

| | |
|-------------------|--|
| CB.NT | Coniectanea biblica. New Testament Series, Lund |
| CHR | Catholic historical review, Washington, DC |
| CIC(B).C | Corpus iuris civilis, 2. Codex Iustinianus. ed. Paul Krueger, Berlin 1874–77; 1888 (2. Aufl.; ND 1998) |
| CM | Classica Monacensia, Tübingen |
| Conc(D) | Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln u. a. |
| CPG | Clavis Patrum Graecorum I–II, ed. Mauricius Geerard, Turnhout 1983/1974 |
| CSEL | Corpus scriptorum ecclesiarum Latinorum, Wien |
| DACL | Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, hg. von Fernand Cabrol u. Henri Leclercq, Paris 1907–53 |
| DHGE | Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, hg. von Alfred Baudrillard u. a., Paris (Turnout) 1912– |
| Dok. | Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites: 3. Lfg.: Bis zur Ekthesis makrostochios. Athanasius Werke III,1, hg. von Hanns Christof Brennecke u. a., Berlin u. New York 2007 4. Lfg.: Bis zur Synode von Alexandrien 362. Athanasius Werke III,1, hg. von Hanns Christof Brennecke u. a., Berlin u. Boston 2014 |
| EC | Early Christianity, Tübingen |
| EHS. | Europäische Hochschulschriften, Frankfurt am Main u. a. |
| EKK | Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen 1975– |
| ET | Expository times, Edinburgh u. a. |
| ETHL | Ephemerides theologicae Lovanienses. Commentarii de re theologica et canonica, Louvain u. a. |
| EWNT ² | Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 3 Bde., hg. von Horst Balz u. Gerhard Schneider, Stuttgart u. a. 1992 (2. Aufl.) |
| FC | Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg im Breisgau (Turnhout) |
| FCCO | Fonti. Codificazione canonica orientale, hg. von Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Rom |
| FKTh | Forum katholische Theologie. Vierteljahresschrift, Aschaffenburg |
| FRLANT | Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen |
| FzB | Forschung zur Bibel, Stuttgart |
| GaR | Greece and Rome. New Surveys in the Classics, London |
| GDK | Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. von Hans Bernhard Meyer u. a., Regensburg 1983– |
| HAW | Handbuch der Altertumswissenschaft, München 1922– |
| HeFo | Das Heilige und die Form (Beilage zur Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst), Göttingen |
| HJ | Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, München |

| | |
|-------------------|---|
| HNT | Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen |
| HNT Erg.Bd | Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungsbände, Tübingen |
| HStAW | Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft, Heidelberg |
| HTR | Harvard theological review, Cambridge, MA |
| Hyp. | Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, Göttingen |
| HZ | Historische Zeitschrift, München u. a. |
| JbAC | Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster |
| JBL | Journal of biblical literature, Philadelphia, PA |
| J ECS | Journal of early christian studies. Journal of the North American Patristics Society, Baltimore, MD |
| JEH | Journal of ecclesiastical history, London |
| JES | Journal of ecumenical studies, Philadelphia, PA |
| JRH | Journal of religious history, Sydney |
| JThS | Journal of theological studies, Oxford |
| Kairos | Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie, Salzburg |
| KAV | Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Göttingen |
| KIG | Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von Kurt Dietrich Schmidt, Göttingen 1962– |
| Koin. | Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, Essen |
| LACL ³ | Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. von Sigmar Döpp u. Wilhelm Gerlings, Freiburg im Breisgau 2002 (3. Aufl.) |
| Lat. | Lateranum. Facultas Theologica Pontifici Athenaei Lateranensis, Rom |
| LCL | Loeb classical library, London u. Cambridge, MA |
| LEC | Library of early Christianity, Philadelphia, PA |
| LThK ³ | Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von Walter Kasper u. a., Freiburg im Breisgau 1993–2001 (3. Aufl.) |
| LuGBW | Latein und Griechisch in Baden-Württemberg. Mitteilungen. Deutscher Altphilologenverband / Landesverband Baden-Württemberg, Stuttgart |
| MH | Museum Helveticum. Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft, Basel u. a. |
| Mill. | Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., Berlin u. a. |
| MST | Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., Berlin u. a. |
| MThA | Münsteraner theologische Abhandlungen, Altenberge |
| MThZ | Münchener theologische Zeitschrift, München u. a. |

| | |
|------------------|---|
| MVB | Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Wiesbaden |
| NT | Novum Testamentum. An international quarterly for New Testament and related studies, Leiden |
| NTA.NF | Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Münster |
| NTOA | Novum Testamentum et orbis antiquus (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments), Fribourg u. Göttingen |
| NT.S | Supplements to Novum Testamentum, Leiden |
| NTTS | New Testament tools and studies, Leiden |
| OAF | Oxford Apostolic Fathers, Oxford |
| OCA | Orientalia Christiana analecta, Rom |
| OLA | Orientalia Lovaniensia analecta, Leuven |
| PTS | Patristische Texte und Studien, Berlin |
| QD | Quaestiones disputatae, Freiburg im Breisgau |
| RAC | Reallexikon für Antike und Christentum, begr. von Franz Joseph Dölger, Stuttgart 1950– |
| RECA | Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft in alphabetischer Ordnung, hg. von August Pauly, Stuttgart |
| RGG ⁴ | Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. von Hans Dieter Betz, Tübingen 1998–2005 (4. Aufl.) |
| RHE | Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain |
| RHRP | Revue d'histoire et de philosophie religieuse, Straßburg u. a. |
| RivAC | Rivista di archeologia cristiana, Rom |
| RQ | Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Freiburg im Breisgau |
| RSCr | Rivista di storia del cristianesimo, Brescia |
| RSPhTh | Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris u. a. |
| RSR | Recherches de science religieuse, Paris |
| RSTh | Regensburger Studien zur Theologie, Bern u. a. |
| RTL | Revue théologique de Louvain. Faculté de Théologie, Univ. Catholique, Louvain |
| RVV | Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Gießen |
| SAPERE | Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia. Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen, Tübingen |
| SBLDS | Society of Biblical Literature. Dissertation series, Missoula, MT |
| SBL SBS | Society of Biblical Literature. Sources for Biblical Study, Missoula, MT |
| SBS | Stuttgarter Bibelstudien, Stuttgart |

| | |
|---------|---|
| SC | Sources chrétiennes, Paris |
| SCJud | Studies in Christianity and Judaism. Études sur le christianisme et le judaïsme, Waterloo, Ont. |
| SecCen | Second Century. A journal of early Christian studies, Abilene, TX |
| SJ | Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, Berlin |
| SMSR | Studi e materiali di storia delle religioni, Rom |
| SoRel | Sociology of religion. Association for the Sociology of Religion, Oxford |
| STAC | Studien und Texte zu Antike und Christentum. Studies and texts in antiquity and Christianity, Tübingen |
| StANT | Studien zum Alten und Neuen Testament, München |
| STAR | Studies in theology and religion (series), Assen |
| STMP | Studia theologiae moralis et pastoralis, Salzburg |
| StPatr | Studia Patristica (Papers presented to the International Conference on Patristic Studies), Berlin u. Leuven |
| StUNT | Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen |
| SUC | Schriften des Urchristentums, 3 Bde., Darmstadt 1956–98 |
| SVigChr | Supplements to Vigiliae Christianae, Leiden |
| TANZ | Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen |
| TENT | Texts and Editions for New Testament Studies, Leiden |
| ThD | Theology Digest. St. Mary's College, St. Marys, KS |
| ThGl | Theologie und Glaube, Paderborn |
| ThLZ | Theologische Literaturzeitung, Leipzig |
| ThQ | Theologische Quartalschrift, Tübingen |
| ThWNT | Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von Gerhard Kittel u. a., 10 Bde., Stuttgart 1933–1979 |
| ThZ | Theologische Zeitschrift. Theologische Fakultät der Universität Basel, Basel |
| TRE | Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, 36 Bde., Berlin 1976–2004 |
| TS | Theological Studies. Theological Faculties of the Society of Jesus in the United States, Woodstock, MD |
| TSAJ | Texte und Studien zum Antiken Judentum. Texts and studies in ancient Judaism, Tübingen |
| TThSt | Trierer theologische Studien, Trier |
| TU | Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin u. a. |
| UALG | Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Berlin |

| | |
|--------|---|
| VF | Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht, München |
| VIEG | Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Wiesbaden u. a. |
| VigChr | Vigiliae Christianae. Review of early Christian life and language, Amsterdam |
| WdF | Wege der Forschung, Darmstadt |
| WJTh | Wiener Jahrbuch für Theologie. Evangelisch-Theologische Fakultät, Wien |
| WUNT | Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 1. Reihe, Tübingen |
| WUNT 2 | Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Tübingen |
| ZAC | Zeitschrift für antikes Christentum. Journal of ancient Christianity, Berlin u. a. |
| Zet. | Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, München |
| ZfR | Zeitschrift für Religionswissenschaft, Berlin (Marburg) |
| ZKG | Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart |
| ZNW | Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (und die Kunde der älteren Kirche), Berlin u. a. |