

# Überlieferung und Freiheit zum Ursprung

Autor(en): **Frei, Walter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **72 (1982)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404647>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Überlieferung und Freiheit zum Ursprung

Alles geschichtliche Geschehen ist begrenzt; und das Geschehen der Geschichte selber hat seinen Anfang und geht zu Ende. Der Mensch und sein jeweiliges Zeitalter sind im Wandel unterwegs. Es bleibt ihm nichts anderes, als diese Grundbestimmung seines Daseins zu übernehmen. Ihm ist eine Frist gesetzt – und Auflehnung gegen seine geringe Spanne, so heroisch sie ihm gelegentlich scheinen mag, bricht vor dem Weltlauf zusammen und vertut das einzig Gewährte, die Zeit seiner möglichen Bewährung. Was diese sei, bleibt ihm Frage; und die Antwort, die er während des Verlaufs seiner persönlichen Geschichte findet oder verfehlt, gründet immer im Verhältnis seines geschichtlichen Daseins, also darin: ob es gelingt, innerhalb seiner Grenzen das eigene Herkommen in seiner dauernden Unabgeschlossenheit so zu übernehmen, dass ihm über Anfang und Ende hinaus in seiner Befristung Ursprung und Ziel eröffnet werden. Setzt er dagegen selber beides, so wählt er aus seiner Begrenztheit entweder ein blosses Innerhalb oder er verfällt einem weitgehenden Ausserhalb und verpasst in beidem das ihm einzig zugemessene Mass: seinen Ort so zu erfüllen, dass seine Grenzen sich weiten und ihm aufgehen kann, woher er kommt und wohin er geht.

Die Geschichte der christlichen Überlieferung zeigt, welcher Weg dem abendländischen Menschentum bestimmt worden ist. Die schwindende Bedeutung ihres Überlieferten innerhalb der Weltgeschichte, über die sich kein Einsichtiger hinwegtäuscht, weckt die Frage, was es mit dieser einstigen Bestimmung auf sich habe: ob es mit ihr an und für sich nichts gewesen sei; oder ob sie im Lauf der Geschichte mehr und mehr verfehlt worden, so dass wir sie heute kaum mehr kennen; oder ob sich die Bestimmung jetzt in der Geschichte nicht mehr lebendig wandle, sondern grundsätzlich ändere in ein Neues, das wir noch nicht zu erkennen vermögen. – Die Geschichte der christlichen Überlieferung gibt auf diese Fragen unmittelbar keine Antwort, wohl aber kommen ihre einzelnen Abschnitte nur unter solchen Fragen zu einem gemässen Sprechen; denn Ursprung und Ziel sind bloss historischer Forschung unzugänglich und einzig erfahrbar für eine geschichtliche Einsicht, die entschlossen ist, das Eigenste immer wieder ursprünglicher zu übernehmen und in solcher Übernahme zugleich unentwegt nach dem Ziel Ausschau zu halten. Wenn dieses Eigenste nichts Historisches ist, darf sich das unablässige Fragen nach ihm nicht hinter dem Feststellen von Daten und Fakten beruhigt ein-

richten. Aufgabe ist: zu erkunden, wie im Historischen das Eigenste der christlichen Überlieferung jeweils geschichtlich in Erscheinung tritt. Obgleich nämlich dieses erfragte Eigenste im Verlauf der Geschichte dasselbe bleiben muss, ist es doch für keinen historischen Zeitpunkt das gleiche. Um so weniger darf sich unser Fragen im Historischen erschöpfen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit früheren Begebenheiten der christlichen Überlieferung zuwenden. Es gilt, im Gewesenen aufzuweisen, was als Fort-wesendes und das heisst: als Fortwährendes den Weg der Überlieferung im Geschichtsgang hält. Die massgebende Frage nach dem Eigensten der christlichen Überlieferung erstrebt nicht historische Belehrung. Sie fügt sich geschichtlicher Besinnung, wie sie sich im notwendigen Gespräch der Gegenwart mit ihrem Herkommen ereignet. Es gilt demnach, im Gewesenen die geschichtliche Dimension so freizulegen, dass uns das Bewegte des Geschehens auf unserem eigenen Weg anzugehen vermag. Offen bleibt dabei, ob ein geschichtliches Denken jemals so in die Fülle dessen gelange, was war. Niemals aber dürfen wir uns einbilden, dass dies historischer Forschung möglich sei. Diese betreibt die Vielfalt des ihr Unterschiedslosen, während jenes darauf zu achten versucht, was sich im Lauf der Geschichte selber erwahrt hat und darum bewahrt geblieben ist, dass wir es dankbar nachdenken. In solchem Nachdenken beruht die zu Ursprung und Ziel befreiende Überlieferung.

Es ist nicht Zufall, dass sich das wesentliche Gespräch der Überlieferung mit ihrem Ursprung gleich im nachapostolischen Zeitalter grundlegend erörtert. Ja in dieser Erörterung liegt dessen fundamentale Bedeutung für die geschichtliche Tragweite des Eigensten in dieser Überlieferung. Von diesem Eigensten gibt allerdings das Neue Testament die früheste Nachricht. Aber nirgends erweckt es den Anschein, als wäre es selber die Sache. Diese auffallende Zurückhaltung ist strengste Entsprechung zu dem, was es berichtet: dass sich Gott in seiner ewigen Verborgenheit im Mensch gewordenen Wort zeitlich und das heisst geschichtlich fassbar zu machen geruht hat. Die Entfaltung des Geheimnisses, dass das Verborgene fassbar und das Fassbare verborgen ist, die Entfaltung dieses Geheimnisses in alle Bereiche des geschichtlichen Daseins hinein, verwehrt uns zu tun, als ob wir wüssten, was im Neuen Testament als jenes Eigenste der Überlieferung aufbehalten bleibt. Wir erfahren von ihm immer nur im Wandel des Geschichtlichen und also im Übernehmen des Überlieferten. Durch es hindurch wird ein Ausblick frei auf das, was dort als die Sache verborgen und fassbar immer zum Vorschein kommen möchte. Was gesagt

ist, spricht je schon aus Überlieferung und wird nie an und für sich vernommen. Wir erfahren jedoch einiges, indem wir die Überlieferung auf dieses Eigenste hin befragen und so die Schrift zwar nicht auslegen, wohl aber ständig auf das hindeuten, was in ihr Geheimnis ist. Dazu erhalten wir den wesentlichen Hinweis aus nachapostolischer Zeit.

Unter dem Titel «Patres aevi apostolici» gab erstmalig 1672 der Patristiker Cotelier Barnabas, Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna und den Hirten des Hermas heraus. Später nahm man auch noch den Diognetbrief und die Papiasfragmente hinzu, in neuester Zeit endlich die 1873 durch den Metropolitan Bryennios von Nikomedien entdeckte Didache.

Der zeitliche Ansatz dieser Schriften ist mehr oder weniger umstritten. Selbst wenn man sich mit allen Vorbehalten entscheidet, bleibt ein Spielraum von nahezu einem Jahrhundert, das heisst: die Abfassung erstreckt sich vom ausgehenden 1. bis weit in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts. Weit entscheidender jedoch als die Probleme der Chronologie sind die zeitlich-geschichtlichen Bezüge in anderer Hinsicht: es handelt sich um die früheste Schriftengruppe nachapostolischer Zeit. Der Begriff «nachapostolische Zeit» setzt gewissermassen eine innere Datierung, die ganz anders als das äusserlich zu ermittelnde Datum wesentlich bedacht werden muss.

Im rein zeitlichen Ablauf nennt nachapostolisch jene Generation oder vielmehr jene Generationen, welche unmittelbar auf die Apostel gefolgt sind, wobei Jahrzahlen keine erhebliche Rolle spielen. Traditionsgeschichtlich jedoch grenzt dieser Begriff ab zwischen jenen, die mit Jesus zeitgenössisch waren, ja in persönlichem Umgang mit ihm standen und aus diesem Grund eine Überlieferung zu begründen hatten. Nachapostolisch enthält demgegenüber die Aussage des Umstandes, dass die nun folgenden Generationen wesentlich auf jene begründete Überlieferung angewiesen bleiben und also von jener ersten Zeit grundsätzlich geschieden sind. Zugleich sagt die Benennung nach dem traditionsgeschichtlichen Ort, dass jene Generationen in einem ausgezeichneten Sinn aus ihrem Verhältnis zur aufgewiesenen Tradition zu verstehen seien. Eben dies hat die ältere patristische Forschung akzentuiert, indem sie die genannten Autoren für persönliche Schüler der Apostel hielt, was historisch vielleicht in der Mehrzahl der Fälle eher zu widerlegen als zu beweisen ist. Entscheidender bleibt jedoch, ob es gelingt, den angedeuteten traditionsgeschichtlichen Ort der apostolischen Väter wesentlich zu erfahren; denn einzig daraus kann ein echtes Verständnis ihrer Schriften folgen.

Das innere Gewicht ihrer Aussagen besteht nämlich darin, dass sie, gleichgültig ob sie nun direkte Apostelschüler waren oder nicht, jedenfalls die früheste Generation in der Nachfolge der Apostel gewesen sind. Hinter diesen stehen sie damit rangmässig zurück. Aber noch sind die Apostel nicht auf das Piedestal des neutestamentlichen Kanons erhoben, noch ist damit den apostolischen Vätern eine Freiheit der Überlieferung offen, die sich von dem Augenblick an erheblich verringern muss, da durch die Sammlung der kanonischen Schriften und deren Kanonisation die ganze Überlieferung eingegrenzt wird auf die richtige Auslegung der Heiligen Schrift. Das Zwiespältige dieser frühen Beengung zeigt sich darin, dass mit dieser Enge zugleich in der Entwicklung des Dogmas sich die Theologie zwar scheinbar um das gemässe Verständnis der biblischen Aussagen müht, sich aber doch aus dem metaphysischen Wesensursprung der Theologie bei den frühchristlichen Apologeten einen gewissen Spielraum offenzuhalten sucht, der mit allen Stigmen dieser Lage gekennzeichnet bleibt.

Die apostolischen Väter sind insofern von diesen späteren Problemen frei, als sie in ihrer traditionsgeschichtlichen Stellung noch keine Theologen sein konnten, weil sie noch keinen Kanon kannten, weil sich ihnen auch noch in keiner Weise die Auseinandersetzung mit der philosophischen Fragestellung der Griechen aufnötigte und weil sie damit noch ungebrochen das Vorbild der apostolischen Zeit befolgen konnten. Die Bindung der Überlieferung an das Vorbild der apostolischen Zeit ist zugleich freier und strenger als jene durch Kanon und Dogma. Strenger ist sie, insofern sie in der lebendigen Begegnung der nachapostolischen Generation mit Personen der apostolischen Zeit gründet und in dieser Begegnung überzeugt wird vom Vorbild, wodurch die Bindung nicht eine solche durch festgelegte Einzelheiten ist, sondern jene durch das Beispiel befeuerte, die sich austrägt als verantwortungsbewusste Daseinsverfassung: die apostolischen Väter nehmen nicht nur Überliefertes auf, sondern sie geben es zugleich schöpferisch weiter. Und eben durch diese schöpferische Weitergabe des Überlieferten ist die Bindung der nachapostolischen Zeit zugleich eine freiere als die der Spätern, insofern die an Kanon und Dogma scheinbar leicht und genau nachkontrollierbare Tradition ständig von jener Stagnation bedroht wird, welche aus der Geschichte der Kirche und des Dogmas nur allzu bekannt ist. Wo sie auftritt, ist sie Symptom der mangelnden Freiheit in der Überlieferung, wie sie immer dort nötig scheinen muss, wo eine zu schwache Bindung an die lebendige Tradition das Schöpferische verkommen lässt.

Dass die apostolischen Väter noch keine Theologen waren und in ihren schriftlichen Äusserungen unmittelbar dem apostolischen Vorbild verbunden bleiben, zeigt sich darin, dass sie das ihnen eigene Verständnis des Glaubens nicht systematisch vortragen, sondern ihre Aussagen stets so machen, wie es der «Sitz im Leben» jeweils von ihnen fordert. So geben Wirren in der Gemeinde von Korinth Anlass zum Klemensbrief, der eine konkrete Paränese in den anstehenden Fragen darstellt. Die Briefe des Ignatius von Antiochien sind nicht nur Abschieds-, sondern Vermächtnisbriefe eines in Rom zum Kampf mit wilden Tieren, also zum Tode verurteilten Bischofs an eine Reihe kleinasiatischer Gemeinden und an Bischof Polykarp von Smyrna, dem er die Sorge um seine eigene verwaiste Schar übergibt. Der Brief des Polykarp an die Gemeinde von Philippi ist ein Begleitschreiben zu dem von den Philippern von ihm erbetenen Corpus Ignatianum, das also schon früh in einer Sammlung umlief. Der Hirt des Hermas ist der Form nach eine altchristliche Apokalypse und die Didache eine vermutlich in der syrischen Kirche entstandene Sammlung von Weisungen für das gläubige Verhalten in dieser Welt und von liturgischen und rechtlichen Satzungen ihrer Region.

Es wäre kurzsichtig, in dieser Übernahme der Form, wenn wir es überhaupt so sagen dürfen, ein blosses Nachahmen der apostolischen Tradition sehen zu wollen, und dies aus zwei Gründen: die apostolische Tradition liegt noch nicht als gesammelter Kanon vor; und es ist gerade bezeichnend, dass, sobald dies der Fall sein wird, eine derartige «Nachahmung» als pietätlos abgelehnt wird. Die Gestalt der Schriften der apostolischen Väter zeigt nicht eine äusserliche Bindung an ein Vorbild, sondern sie ist das Ergebnis davon, dass diese Dokumente noch aus denselben oder nahezu denselben geschichtlichen Umständen hervorgehen wie die neutestamentlichen Schriften und darum noch völlig unreflektiert in dem bleiben, was allerdings Überlieferung, und das heisst nun: lebendiges Weitergeben ist. Es geht nicht um Nachahmung eines Bestehenden, sondern um einen noch lebenskräftigen Brauch, will sagen: um das Brauchen einer Schreibweise, wie sie in dieser Sache zur Zeit noch allgemein üblich ist. Beides: das Fehlen des Kanons und der noch lebendige Brauch zeigen, dass nicht Nachahmung im Spiel ist, sondern dass die Schreiben bedingt sind durch ein sachliches Entsprechen zu Gegebenheiten, die denjenigen der apostolischen Zeit sehr nahe bleiben. Aus dieser Situation heraus sprechen die apostolischen Väter zwar in verantwortungsbewusster Überlieferung, aber in einer Verantwortung, die frei ist, weil



sie in der Erfahrung der Sache gründet und nicht bloss gemusst ist unter der Autorität des Kanons oder gar des Dogmas. Aus dieser Entschiedenheit in der Sache ergibt sich der Rang ihrer eigenen Vorbildlichkeit. Sie beschwatzen nicht ins allgemeine eine Theologie, sondern sie sagen aus der Erfahrung des Glaubens, was an ihrer Stelle und in ihrer Zeit notwendig ist.

Aus diesem Grunde sind jene Darstellungen des von ihnen Gesagten äusserst problematisch, die zwar scheinbar bloss ein Tatsächliches feststellen wollen (ohne zu wissen, dass es das Wort «Tatsache» und damit das so interpretierte geschichtliche Vorkommnis überhaupt erst seit der Aufklärung gibt!), die also ein «Tatsächliches» feststellen wollen, indem sie fragen, was Ignatius, die Didache, Clemens vom dreigestuften kirchlichen Amt zu sagen habe, welche Auffassung des Abendmahls vertreten werde usw. Dies alles sind den apostolischen Vätern fremde Gesichtspunkte, die von einer späteren Entwicklung her an die früheren Autoren auswahlsweise herangetragen werden und die folglich bei aller vermeintlichen «Tatsächlichkeit» der so ermittelten Auskünfte – gerade am eigentlichen Anliegen der Autoren vorbeigehen. Das, worauf es ankommt, sind nicht derwege erzwungene «Tatsachen», sondern das Erfassen des einen jeweils alles andere bestimmenden Grundanliegens eines Autors.

Es kann der weiteren Klärung dienen, wenn wir die traditionsgeschichtliche Stellung der apostolischen Väter an einem konkreten Beispiel erörtern, am Verhältnis der Ignatiusbriefe zum 4. Evangelium. Die Nähe des Ignatius zu Johannes besteht offensichtlich nicht darin, dass der antiochenische Bischof das 4. Evangelium auffallend häufig zitieren würde. Von allen als «Zitat» in Frage kommenden Stellen ist die deutlichste Philadelphier 7, 1, wo er schreibt: «Wenn nämlich auch dem Fleische nach einige mich täuschen wollten, so wird doch der Geist nicht getäuscht, da er von Gott ist; denn er weiss, woher er kommt und wohin er geht.» Es ist kaum zu bestreiten, dass das «woher er kommt und wohin er geht» wörtlich mit Joh. 3, 8 übereinstimmt. Aber diese Übereinstimmung macht nur um so erstaunlicher, mit welcher Freiheit Ignatius das Johannesevangelium braucht. Dort wird ja gerade umgekehrt gesagt, dass der Geist wehe, wo er wolle, und man nicht wisse, woher er komme und wohin er gehe. Ignatius wendet in doppelter Hinsicht um. Das Wissen wird nicht mehr vom Menschen ausgesagt, sondern vom Geist selber; und daher kann nicht überraschen, dass es vom Geist bei Ignatius heisst: Er weiss, woher er kommt und wohin er geht. – Ein solches Verhältnis zum Text ist nicht das des

Theologen zum Kanon, sondern das souveräne einer ursprünglichen Erfahrung des Glaubens, die nicht zitiert, sondern schaffend auch die biblischen Worte im höchsten Verstande «braucht», das heisst: die Erfahrung des Glaubens nimmt das Wort, das sie nötig hat, brauchend in ihren Umgang. Und dieser aus Nötigung frei brauchende Umgang mit dem Wort – das ist die eigentliche Überlieferung, die mit einem alten Wort unserer Sprache «der Brauch» heisst. Wenn ferner an manchen Stellen, z. B. in Epheser 17, 1 und 19, 1 im Namen «der Fürst dieser Welt» das 4. Evangelium anklingt, so ist kein Zweifel, dass Ignatius den Namen aus Johannes kennt; aber den Fürsten dieser Welt selbst kennt er nicht bloss aus der Bibel, sondern aus der eigensten Erfahrung. Er ist ihm so sehr Wirklichkeit, dass er entsprechend den Aussagen des Johannesevangeliums in freier Verantwortung zu formulieren wagt – was sage ich: wagt! Ignatius muss selber formulieren, weil die Macht der Erfahrung ihn nötigt, ihn braucht. Und wiederum ist solches Gebrauchtwerden das Höchste einer wahren Überlieferung, die niemals ein krampfhaftes Festhalten des Bestehenden ist, sondern der lebendige Wandel auf das hin, was je eine Zeit aus dem Überkommenen braucht. Die auffallende Nähe des Ignatius zum johanneischen Denken besteht demnach nicht darin, dass er häufig dessen Begriffe verwendete. Es ist vielmehr eine innere Verwandtschaft in der Bewegung seines Denkens mit Johannes da. Man kann diese am ehesten umschreiben, indem man hinweist, wie beide ihren einen Grundgedanken ständig umkreisen und in all diesem Kreisen das Wesentliche ihres Anliegens miteinbeziehen und es so in bezug bringen zu jener geheimnisvollen Mitte, um die sich ihnen alles dreht. Diese Bindung ist es, die dem einen wie dem andern eine geradezu einzigartige Freiheit schenkt. Und eben im Mass dieser Freiheit unterscheidet sich Ignatius und unterscheiden sich überhaupt die apostolischen Väter von der nachmaligen Theologie.

Um den Grundzug des ignatianischen Denkens zu erfahren, ist nötig, sich an jene tragenden Grundworte zu halten, in denen sein einer und einziger Gedanke zum Austrag kommt: Einheit, Einung und Gleichmut. Es mag dem heutigen Leser erbärmlich scheinen, dass Ignatius nicht mehr zu bieten hat als einen einzigen Gedanken. Indessen kennzeichnet es den Rang und die Wesenhaftigkeit eines Autors – und dies durch alle Zeiten der Geschichte! – ob er bloss im Vielerlei von Meinungen herumfährt, oder ob es ihm gelingt, alles, was er zu sagen hat, aus seinem ungeteilten Anliegen heraus zu erhellen. Fragen wir bei Ignatius beliebig herum nach seiner «Christologie» –, die es um



jene Zeit noch gar nicht geben kann, nach seiner Lehre von der Kirche –, die sich erst viel später allmählich zu bilden anhebt, nach seiner «Auf-fassung von Abendmahl oder Martyrium», so werden wir gerade an dem vorbeigeraten, was er wesentlich zu überliefern hat: an der gesammelten Wucht des Einen, aus der christliches Sein bei ihm einzig entspringen kann. Wollen wir also ihn und nicht bloss ein Echo der Forschung auf unsere theologischen Meinungen hören, so gilt es, nach dem Grundzug seiner Überlieferung zu fragen, in der bei Ignatius jenes Umfassende gründet, das sein frühes Wort «katholisch» nennt. Doch wie gehen wir vor, um etwas von ihm zu vernehmen? Stellen wir zur Beantwortung unserer Leitfrage eine Liste über das Vorkommen der drei Vokabeln bei Ignatius auf und verrechnen daraus das Ergebnis, so können wir sicher sein, dass wir nichts von ihnen vernehmen und noch viel weniger etwas von jenem Grundzug erfahren, aus dem sie sprechen. Denn die drei Worte können für Ignatius noch nicht Vokabeln sein wie für die spätere Theologie. Seine Worte sind Wege, die zu seinem einen und einzigen Gedanken führen, und Gedanken werden nicht statistisch verrechnet, sondern gedacht. In das Denken des Ignatius gelangen wir, indem wir je einem seiner Gedankengänge auf den Wegen seiner drei Worte folgen. Es ist nicht entscheidend, auf welchen wir uns dabei einlassen, insofern die schon beim ersten Lesen beeindruckende Dichte seines Textgewebes sich überall im Wesentlichen hält.

Setzen wir zum Beispiel mit Epheser 5, 1 ein: «...um wie viel mehr preise ich euch selig, die ihr mit ihm (dem Episkopen) verbunden seid wie die berufene Ortsgemeinde mit Jesus Christus und wie Jesus Christus mit dem Vater, dass alles in Einheit zusammenstimme.» – Ist Einheit demnach ein Zusammenstimmen? Oder muss schon zuvor Einheit sein, dass etwas zusammenstimmen kann? Oder muss etwas zusammenstimmen, dass daraus Einheit wird? Wir fragen nicht nach einer Definition von Einheit, nach einer «Eingrenzung», die das freie Walten von Einheit beengt. Wir fragen nach ihrem Grundzug, der alles bewegt. So scheint sich zu klären, dass das Zusammenstimmen von ihm selber her auf Einheit einstimmt. Ignatius nennt die einzelnen Stimmen: den Episkopen und die Gemeindeglieder, die berufene Ortsgemeinde und Jesus Christus, Jesus Christus und den Vater. Ihr Verhältnis zu Einheit und Zusammenstimmen umschreibt er als ein «Verbunden-Sein». Was wir so übersetzen, war ein Wort, aus dem die griechisch sprechenden Empfänger des Briefes noch vernehmlich ein «Einrühren» hörten. Wird eine Flüssigkeit in eine andere eingerührt,

entsteht eine Mischung. Freilich lässt sich nicht alles und jedes mischen. Wird dies nicht beachtet, ergibt sich ein Gemisch aus solchem, was nicht zusammenstimmt. In der Mischung dagegen sind die einzelnen Bestandteile ununterscheidbar aufgehoben in die neue Einheit der Mischung. In unserem Satz ist die Rede von den angesprochenen Gemeindegliedern in Ephesus und ihrem Episkopen. Diese bilden zusammen als je einzelne Stimmen jene Einheit, die in der berufenen Ortsgemeinde in Erscheinung tritt. Über die besondere Weise ihres Zusammenstimmens könnten wir Näheres erfahren, indem wir das Wort «Episkop/Bischof» von Grund auf bedächten. Das muss jetzt, damit der Gedanke der Einheit zur nötigen Sammlung gerät, unterbleiben. Wesentlich ist, dass die Gläubigen und ihr Bischof so zusammenstimmen, dass sie ununterscheidbar sind in jener neuen Einheit, die *ecclesia* genannt wird. Wir müssen auch diesen weittragenden Namen im Ungedachten lassen und halten nur fest, dass die berufene Ortsgemeinde mit Jesus Christus wiederum in einer höheren Einheit zusammenstimmt. Diese beiden in ihrer Einheit aber stimmen zusammen, wie Jesus Christus mit dem Vater. Im Vater endlich kommt die Einheit ins Gestillte ihres Ursprungs zurück: «zu dem Ende, dass alles in Einheit zusammenstimme». Die finale Aussage legt nahe, in diesem Ende die Einheit zu erschauen. Also wäre Einheit die Folge des Zusammenstimmens? Wenn wir so fragten, hätten wir verkannt, dass das Zusammenstimmen nicht in Wunsch und Wille der einzelnen Stimmen gegeben ist. Es beruht in dem, was sie je schon bestimmt. Werden sie auf das Ende in der Einheit bestimmt, muss Einheit immer schon vor den einzelnen Stimmen sein. Nur weil im Zusammenstimmen die Einheit waltet, kann es zuletzt eingehen in das, von dem es ausging. Es ist wohl kaum Zufall, dass Ignatius aus dem Bereich des Musikalischen spricht: das Zusammenstimmen, die Symphonie, wie er sagt, wird zwar getragen von den einzelnen Stimmen, dies jedoch nur, sofern sie sich einen. Ihr zusammenstimmendes Sich-Einen setzt notwendig die Einheit in der Symphonie voraus.

Dies mag sich uns weiter verdeutlichen, indem wir dem Gedanken- gang in Magnesier 1, 2 folgen: «Gewürdigt nämlich eines gottgleich- gestaltigen Namens besinge ich in den Fesseln, die ich trage, die Gemeinden, unter denen ich Einung erflehe mit Fleisch und Geist Jesu Christi, unserem alles durchstehenden Leben, mit Zuversicht und Hin- gabe, dem nichts vorgezogen ist, und, was herrlicher, mit Jesus und dem Vater.» – Damit sich der Gedanke der Einung klären kann, müs- sen wir uns auch jetzt wieder auf das Allernotwendigste beschränken

und die Erläuterung dessen, was nicht unmittelbar zum Verständnis der Einung führt, auf sich beruhen lassen. Der Name des Ignatius ist gottgleichgestaltig, weil er als Gebundener wie sein Herr dem Martyrium entgegengeht. Aus diesem Eingang in den Heilstod Christi vermag er zu singen, die Gemeinden rühmend zu preisen, unter denen er Einung erfleht mit Fleisch und Geist Jesu Christi. Wir kommen dem darin Gedachten vielleicht am ehesten nahe, indem wir «Fleisch» nach einer alten Redewendung als die sterblichen Hüllen verstehen. Sterblich ist, was seinem Wesen nach ins Sterben gehört. Im wahrhaft Sterblichen ist der Tod so gegenwärtig, dass er mit seinem Ernst die Entscheidungen des Lebens gewichtig macht. Indem wir in unserem Leben aus der Gegenwart des Todes das Sterben einüben, kann sich uns das Wort von den sterblichen Hüllen erst in seiner eigentlichen Bedeutung eröffnen: das Umhüllte ist das verborgene Sein des Menschen, jener Geist, «dessen Brausen wir hören, aber von dem wir doch nie wissen, woher er kommt und wohin er geht». Die Bitte des Ignatius erfleht eine Einung mit dem verborgenen Sein des Menschen im Geist, wie es Ereignis war in Jesus Christus, der darum «unser alles durchstehendes Leben» genannt wird, also jenes Leben, das den Tod aussteht und einsteht für den unbegreiflichen Geist, jenes Leben, das nicht wir leben, sondern das uns lebt, indem es uns eint mit Zuversicht und Hingabe. Ich übersetze so, was, bei Ignatius meist in ein Wortpaar geeint, in der Regel mit den gänzlich verschliffenen Begriffen Glaube und Liebe wiedergegeben wird. Ohne dass wir hier deren weiten Bereich ausmessen können, erhalten wir doch einen gewissen Einblick in das, was Ignatius in diesem Wortpaar Anliegen ist, indem wir bedenken, dass «ihm nichts vorgezogen ist». Beide sind, so sagt diese Wendung, schon längst vorgezogen worden, wenn sie dem Berufenen das Vorzüglichste werden. Ja: sie können überhaupt nur das Vorzüglichste werden, weil sie und sofern sie vordem vorgezogen sind. Aber von wem und wohin sind sie vorgezogen? Wir denken der Einung nach. Einung soll uns zuteil werden mit Zuversicht und Hingabe. Was aber vermöchte die beiden so vorzuziehen, dass sie uns das Vorzüglichste werden, wenn nicht die Einung selbst? Solches Vorziehen ist nicht Einung. Einung ist, was als Vorziehendes verborgen bleibt und nur ins Unverborgene vorzieht, was das Vorzüglichste heisst. Dieses heisst so, weil es als von der Einung Vorgezogenes uns am nächsten angeht. Weil jedoch Ignatius weiss, wie leicht wir das Nächste verfehlen und uns Fernerem zuwerfen, weil er weiss, wie bald Einung mit Zuversicht und Hingabe vertan ist, beschliesst er den Satz mit der Bitte um das,

was herrlicher ist, die Einung mit Jesus und dem Vater. Diese Einung wird eine herrlichere genannt, weil sie zum Wesen des Herrn gehört, dem Herrn wesentlich ist. Warum aber heisst sie nicht bloss eine herrliche, warum ist sie herrlicher? Die Einung mit Zuversicht und Hingabe geht uns am nächsten an und ist darum die vorzüglichste. Sie ist von Einung vorgezogen worden in dem, der Zuversicht und Hingabe für das menschliche Dasein überhaupt erschliesst, im Herrn. In diesem Sinn ist sie herrliche Einung. Herrlicher aber ist jene mit dem Herrn selbst als mit dem Sohn und dem Vater. Zuversicht und Hingabe, das ist unser göttliches Teil im irdischen Wandel. Die Einung aber mit dem Sohn und dem Vater ist in unserem hiesigen Aufenthalt verborgen. Sie kommt erst ins Unverborgene, wenn wir selber eingehen in das verborgene Bergen des Todes. Dies ist Ignatius herrlicher, weil ihm das bevorstehende Martyrium solch letzte Einung verherrlichend aufschliesst.

Doch es wird Zeit, sich grundsätzlich zu besinnen, was sich in den beiden Gedankengängen vom Grundzug gezeigt hat. Wir fanden: Einheit ist jenes, was das Zusammenstimmen der einzelnen Stimmen bestimmt. Einung aber gibt sich kund als das Walten der Einheit. Einheit und Einung gehören zusammen, so zwar, dass das eine durch das andere bestimmt wird. Deutlicher als zuvor wird damit, dass das, was in beiden in einer Hinsicht zur Sprache kommt, zugleich im Tiefsten verschwiegen ist. Ein Letztes bleibt in ihnen verborgen. Wie aber vermöchten wir vom Verborgenen zu sagen, was es sei? Indessen hörten wir doch, dass das Verborgene in Einheit und Einung vorkommt ins Unverborgene. Die beiden Worte geben uns demnach einen Wink ins Verborgene. Dieser Wink geht auf das in Einheit und Einung ausgesprochene Eine, das einzig Eine einende, das der verborgene Gott ist. Dieser ist kein anderer neben dem in Christus aus seiner Verborgeneheit heraustretenden Gott. Aber der in Christus dem Glauben fassbare Gott ist als ewig Verborgener niemals der Offenbare. Die Vorstellung des Offenbaren beginnt sich erst durchzusetzen im Kampf der späteren Kirche mit der Geheimnistuerei der Gnostik. Und mit dieser anti-gnostischen Auseinandersetzung hängt zusammen, dass die Theologie, die seit den Apologeten eine bestimmte Abart der griechischen Metaphysik war, nunmehr ihrem Wesen nach Dogmatik wird. Der offenbare Gott wird der Schuster und Postbote der Theologie – und kein Glaubender wird sich wundern, dass die Welt von einem solchen Gott heute nichts mehr hören will. Aber der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Vater Jesu Christi, nicht der Theologen und Philosophen

Gott – bleibt verborgen. In sein Geheimnis findet, wer jenem ein Heim gewährt, der als der Verborgene, gelegentlich von der Theologie im Kleindruck einer Fussnote noch flüchtig vermerkt, grundsätzlich aber vergessen ist. Glaube jedoch, der dieses Namens würdig wäre, ist das Hören auf den stillen Ruf des Verborgenen, ist Berufung in seine Heimlichkeit, ist Andenken an den Vergessenen; in Tagen der Armut Abkehr von allem Handgreiflichen und Zuversicht zum Geheimnis des verborgenen Gottes!

So machen wir uns denn ans Zwiegespräch mit dem Schluss von Magnesier 15: «Seid stark im Gleichmut Gottes, indem euch eigen ist ein ununterscheidbarer Geist, der Jesus Christus ist.» Wenn ich in der Übersetzung, dem Griechisch des Ignatius folgend, aus etymologischen Gründen statt Eintracht oder Einmütigkeit im Deutschen Gleichmut setzte, so ist wesentlich, diese zugespitzte Wiedergabe umsichtig aus dem Text zu bedenken. Mut ist darnach aus der ganzen Fülle dessen zu verstehen, was das alte deutsche Wort an gemüthafem Sinnen des Herzens in sich beschlossen hat: Grossmut und Sanftmut, Freimut und Langmut, Starkmut und Demut und nicht zuletzt das Hochgemute des Opfermutes. Gleichmut nennt in diesem Bereich des Vermögens die Fähigkeit, die an ihn ergehenden Zumutungen im gleichen Mut, in dem sie getan sind, aufzunehmen und zu bewahren. Dem Gleichmut sind bei Ignatius Einheit und Einung zugemutet. Darum heisst er Gleichmut Gottes. Nur wer in ihm gehalten ist aus der verborgenen Fülle des Einen, findet in jenes Starksein, dem ein ununterscheidbarer Geist eigen ist, einer, der sich nicht von Jesus Christus unterscheidet, welcher nach Ignatius dieser Geist selber ist. Während die daraus folgende Eintracht oder Einmütigkeit doch nur die brüderliche Gesinnung meint, nennt Gleichmut das aufnehmende Bewahren der Zumutung von Einheit und Einung und bestimmt damit die Katholizität des Ignatius in einer Dimension, die der Platttheit des gängigen Sprachgebrauches weitgehend abhanden kam.

Wenn Ignatius im Brief an die Smyrnioten (8, 2) erstmals in der Geschichte von der «katholischen Kirche» spricht, so ist doch offensichtlich erst in zweiter Hinsicht die über den ganzen Erdkreis verbreitete Gesamtheit der Gläubigen angesprochen: «Wo auch immer der Episkop in Erscheinung trete, da soll die Fülle der Gemeinde sein, so wie da, wo auch immer Christus Jesus sei, die katholische Kirche ist.» Die Katholizität ereignet sich darin, dass sich in Jesus Christus Gott und die Welt begegnen; und einzig in dieser vertikalen Einheit ist jene horizontale Einung möglich, als deren Sinnbild und Hüter der die Auf-



sicht übende erste Presbyter in Erscheinung tritt. Der umfassende Einheitsgedanke des Ignatius sammelt sich in gleichmütiger Eindringlichkeit in der ereignishaften Begegnung Gottes im Hiesigen als in jener Katholizität, die, weil sie Gott und die Welt umfasst, sich freilich auch weltweit bekundet. In diesem Einheitsgedanken beruht die Nähe des Ignatius zum Johannesevangelium, das auch seinerseits das einzig Eine einende meditierend als seine Mitte umkreist. So weiss sich Ignatius in der johanneischen Überlieferung, ohne dass er es nötig hätte, um deren Kontinuität ängstlich besorgt zu sein: in der schöpferischen Freiheit seines Nachdenkens gründet die geschichtliche Tragweite seiner Aussagen, die zum Verständnis der Katholizität des Christlichen Grundlegendes beigetragen hat. Wo sich in der Geschichte sein Denken verliert, erschläft die Katholizität in die Machenschaft rechtlicher, kultischer, moralischer Ordnungen; es wird verkannt, dass der Grundgedanke des Ignatius nicht nur ein besonders wichtiger neben vielen andern auch wichtigen Gedanken ist, sondern dass er die Bewegung seines Denkens schlichthin ausmacht. Darum wird, was er von zentralen Dingen des christlichen Dasein sagt, je nur verständlich, wo diese aus seinem Gott und die Welt umfassenden Einheitsgedanken heraus vorgetragen werden. Worauf er auch immer sein Wort richtet, immer wird es zum stillen Erscheinen des Einen. Dass Ignatius dieses einzig Eine einende nicht laut ausposaunt, hat seinen Grund darin, wie er das ihm gleichmütig entsprechende Verhalten erfährt als jenes Schweigen, aus dem allein das sagende Wort erstehen kann (Magnesier 8, 2).

*Walter Frei*