Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 12 (1956)
Heft: 1

Artikel: Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochia
Autor: Bieder, Werner
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878970

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochia.

G. Mensching legt in seiner religionsgeschichtlichen Untersuchung «Das heilige Schweigen» (1926) dar, daß durch die Erscheinungswelt der Religionen zwei Ströme hindurchfluten. Es sind der Strom des Logos oder der Prophetie und der Strom der Sigē oder der Mystik. Mit einem reichen religionsgeschichtlichen Belegmaterial weist er nach, wie prophetische und mystische Frömmigkeit in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, ja einander kontrastieren.

Kommt man von dieser grundsätzlichen Unterscheidung Menschings her zu den Ignatianen, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der systematisch schwer erfaßbare Märtyrerbischof von Antiochia den gewagten Versuch unternommen hat, Prophetie und Mystik miteinander zu verbinden. Wenn Ignatius seinen Gemeinden als Pneumatiker Weisungen erteilt, redet er als Prophet. Wenn er sich als θεοφόρος weiß, sieht er sich als Mystiker. Ist ihm die Complexio oppositorum gelungen? Oder ist die Menschingsche Entgegensetzung von prophetischer und mystischer Frömmigkeit kein letzter Maßstab, an dem eine kirchengeschichtliche Gestalt zu messen wäre?

Wir versuchen, an einem Teilproblem aus der ignatianischen Gedankenwelt das Spannungsverhältnis zwischen Prophetie und Mystik ins Licht zu stellen. Dieses Teilproblem betrifft das von Ignatius erwähnte Schweigen in der Kirche. Wer auf die in Frage kommenden Stellen genau hinhört, wird Verheißung und Gefahr kirchlichen Schweigens klar vor Augen bekommen.

I.

Von der Gemeinde zu Rom erwartet Ignatius, daß sie dem römischen Staat gegenüber schweige. Sie soll nach dem Willen und Wunsch des martyriumshungrigen Bischofs keine Schritte unternehmen, die zu einer Lebensverlängerung führen könnten (Röm. 2, 1).

Der Gemeinde zu Smyrna gibt der antihäretische Seel-

sorger den Rat, den Ketzern gegenüber Schweigen zu bewahren und sich mit ihnen in keine Diskussionen einzulassen (Smyrn. 7, 2). Wer ständig der Gabe Gottes, d. h. Christus, dem Auferstandenen, der im Abendmahl wirklich angeboten wird [1], damit widerspricht, daß er an separaten Mahlfeiern teilnimmt, darf keinen Anspruch auf christlichen Kontakt erheben. Wer im Diskutieren seine Rechtfertigung sucht und sich im Zerreden des Christusmysteriums übt, darf in der Gemeinde nicht angehört werden. Er gehört zu den Dahinsterbenden und hat darum nichts mehr zu sagen (Smyrn. 7, 1). Dieselbe Liebe, die befehlen kann, das Schweigen zu durchbrechen (Eph. 3, 2), kann zum konsequenten Schweigen auffordern.

Die Notwendigkeit, zu schweigen, drängt sich so erst angesichts einer bestimmten Situation oder erst im Verlauf eines Gesprächs auf, wenn sich der Gesprächspartner als ein zu meidender Ketzer erweisen wird. Aufgabe der Gemeinde ist es unter diesen Umständen, jeweils die Situation zu erfassen und so oder so zu handeln.

Wie ein solcher Gesprächsabbruch zustande kommen kann, dafür liefert Ignatius selber uns im 8. Kapitel seines Briefes an die Philadelphier ein Beispiel. Als er sich in Philadelphia

---

[1] Die δωρεά τοῦ θεοῦ ist nicht die Versöhnung des Menschen durch die Inkarnation und den Tod Jesu (J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part II, ²1889, z. St.), aber auch nicht «das wiederbelebte Fleisch des Christus, das bei der Eucharistie genossen wurde» (W. Bauer, Die Apostolischen Väter, II, 1920, z. St.). Chr. Maurer versteht darunter «die Gabe des Abendmahls und zugleich die Gabe des auferstandenen Christus» (Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium, 1949, S. 96) und meint dann, es fehle bei Ignatius die «Feststellung, daß das so gegebene Fleisch Christi nicht nur die Gabe, sondern zugleich auch der Geber ist» (S. 96); hierauf folgt die Behauptung, daß bei Ignatius «die persönliche Beziehung und Entscheidung gegenüber Christus» fehle, «der im Abendmahl als der Geber seiner Gabe bekannt werden will» (S. 97). Maurer übersieht dabei, daß die Unterscheidung zwischen Geber und Gabe eine moderne Abstraktion ist, die Ignatius nicht gerecht wird. H.-W. Bartsch (Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien, BFchrTh, 44. Bd., 1940, S. 116 f.) sieht richtiger, wenn er allein an den auferstandenen Christus denkt; er deutet aber im allgemeinen die ignatianischen Texte sehr magisch-sakramental aus, was mir nicht richtig scheint. Ich verweise im übrigen auf meinen Aufsatz, der in der Evangelischen Theologie erscheinen soll: «Das Abendmahl im christlichen Lebenszusammenhang bei Ignatius von Antiochia.»

aufhielt, ist er mit den dortigen judaistischen Gnostikern ins Gespräch gekommen. Das Gespräch drehte sich um die Frage, *was* heilige Schrift sei. Die Judaisten hielten an besonderen Offenbarungsbüchern fest, die für sie das Evangelium bedeuteten. [2] Ignatius appelliert von diesen besonderen Offenbarungsbüchern mit einem schlichten «es steht geschrieben» an das Alte Testament. Darauf rufen die Gegner zurück: die Offenbarungsbücher «liegen zur Einsicht vor». [3] Damit hört Ignatius den dringlichen Wunsch, den die Sektierer noch zu allen Zeiten an die Gläubigen gerichtet haben, er solle Zeit und Kraft opfern, ihre heiligen Sonderdokumente zu studieren. Ignatius reagiert auf dieses Ansinnen damit, daß er zur Antwort gibt: «Mir ist Jesus Christus die heilige Urkunde, die unverletzliche Urkunde sein Kreuz und sein Tod und seine Auferstehung und der Glaube, der durch ihn kommt.» Mit diesem Bekenntniswort zu Jesus Christus, auf den das Alte Testament hinweist, hat Ignatius das Gespräch abgebrochen und ist in *das antihäretische Schweigen* eingetreten, das er den Gemeinden nahegelegt hat. Das Schweigen gegenüber den Häretikern ist also keine allgemeine Regel, die gesetzlich anwendbar wäre, sondern eine aus der jeweiligen Situation herausgeborene Entscheidung gegenüber bestimmten und in bestimmter Verhaltungsweise sichtbar und hörbar gewordenen Menschen.

In ein ganz anders geartetes Schweigen führt uns das fünfte Kapitel des Briefes an die Trallianer. Hier bekennt Ignatius, daß er der Gemeinde «die himmlischen Dinge» (τὰ ἐπουράνια) nicht geschrieben, sondern sie ihnen verschwiegen habe. Nicht als ob er das nicht hätte tun können! Aber er fürchtet, er könnte denen, die sich noch im geistlichen Säuglingsstadium befinden, bleibenden Schaden zufügen. Sie müßten dann an der

---

[2] τὰ ἀρχεῖα deute ich mit Joh. Klevinghaus (Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung, BFchrTh, 44. Bd., H. 1, 1948, S. 98 ff.) nicht auf das AT, sondern auf besondere gnostische Offenbarungsbücher, die für ihre Verehrer «das Evangelium» bedeuteten.

[3] Das schwierige πρόκειται läßt sich verschieden übersetzen: = es liegt vor Augen, = sie (die Urkunden) sind vorher entstanden, = es liegt zur Untersuchung und Entscheidung vor. Die erste und zweite Übersetzung ist nur möglich, wenn unter τὰ ἀρχεῖα das AT verstanden werden kann. Wir haben uns aber anders entschieden (s. Anm. 2).

dargereichten Kost ersticken wie ein Säugling, der erst Milch verträgt. Unter den «himmlischen Dingen» versteht Ignatius, wie die Fortsetzung des Textes zeigt, eine ausgeführte Angelologie. Er spricht von «Engelrangordnungen»[4] und läßt den angelologisch Interessierten ahnen, daß die in verschiedenen Himmelsräumen placierten Bewohner überirdischer Welten in einer ganz bestimmten Ordnung vor dem geistigen Auge des Ignatius gestanden haben müssen. Er redet von den «Vereinigungen der Archonten» (τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς) und läßt den Leser dabei an das angelische Urbild der irdischen Kirchenversammlung denken. Ignatius hat einen ganz anderen Weg eingeschlagen als Dionysios Areopagita.[5] Dieser christliche Neuplatoniker des 6. Jahrhunderts schrieb wahrscheinlich in Syrien eine Schrift «Über die himmlische Hierarchie», welche für die Engellehre des kirchlichen Mittelalters entscheidend geworden ist (und der übrigens K. Barth innerhalb seiner Dogmatik eine ausführliche Würdigung angedeihen ließ).[6] Irgendwelche Hemmungen, die Ordnung in der Engelwelt in extenso zu entfalten, scheint dieser phantasievolle Geist nicht gekannt zu haben. Demgegenüber gebot das Fassungsvermögen der Gemeinde zu Tralles dem Ignatius, angelologisch zu schweigen. Daß Ignatius für sich privat eine Angelologie ausgebaut zu haben scheint, die er dann doch der Gemeinde meinte vorenthalten zu müssen, hängt sehr wahrscheinlich mit seiner Ekklesiologie zusammen. Sein hierarchischer Kirchenbegriff bedurfte offenbar eines solchen angelologischen Oberbaus. Ohne daß wir dem Zusammenhang zwischen Angelologie und Ekklesiologie hier weiter nachdenken können, muß sich unser Interesse auf das *seelsorgerlich motivierte Schweigen* des Ignatius richten. Er lehrt nicht nur den Abbruch uferlos werdender theologischer Diskussionen, sondern auch eine Zurück-

---

[4] τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικάς; vgl. dazu Test. Levi 3.

[5] In diesem Zusammenhang sei an den reformierten Theologen Dallaeus erinnert. Er lebte von 1594 bis 1670, war Präsident der letzten hugenottischen Nationalsynode zu Loudun und hat 1666 in Genf eine Schrift mit dem vielsagenden Titel herausgegeben: De scriptis quae sub Dionysii Areopagita et Sancti Ignatii Antiochenii nominibus circumferuntur. Er behauptete zusammen mit der Unechtheit der Schriften des Areopagiten die Unechtheit der Ignatianen.

[6] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 3 (1950), S. 445—452.

haltung im Vortrag der eigenen theologischen Gesichte. Es muß nach ihm durchaus nicht immer alles, was dem Pneumatiker vor Augen stehen mag, der Gemeinde bekanntgemacht werden. Mag auch die ganze Gemeinde zur tätigen und auch denkenden Mitarbeit bei der Interpretation des Evangeliums gerufen sein, so ist doch die personale Unterscheidung von Theologen und Laien, die sachliche Unterscheidung zwischen Gnosis und Pistis bis zu einem gewissen Grade durchaus legitim. Jede Gemeinde hat *ihre* Geschichte und kommt daher in kleinere oder größere Reifegrade hinein. Die Einsicht in das, was einer Gemeinde jeweils frommt und was für sie nicht grundsätzlich, aber im betreffenden Moment ihrer Glaubensgeschichte ungeeignet, weil nicht zumutbar ist, das Sensorium für die seelsorgerlich verantwortbare Reichweite seiner Mitteilungen hat Ignatius besessen und hat außerdem die Kraft erhalten, sich auch in dieser Hinsicht «ins Maß zu nehmen» (Trall. 4, 1) und gebotenerweise zu schweigen.

II.

Über die erwähnten Schweigeaktionen hinaus ist vor allem die *Existenz des schweigenden Bischofs* richtig zu erfassen. Hier kommen vor allem das 6. und das 15. Kapitel des Epheserbriefes und das 1. Kapitel des Briefes an die Gemeinde zu Philadelphia in Betracht.

In Eph. 6 lesen wir folgende Sätze: «Je mehr einer den Bischof schweigen sieht, um so mehr fürchte er ihn! Denn jeden, den der Herr zur Verwaltung seines Hauswesens sendet, müssen wir so empfangen wie den, der ihn gesandt hat. Es ist darum klar, daß wir den Bischof wie den Herrn selber ansehen müssen.» Hier läßt sich zunächst fragen, ob an den wortkargen oder an den rhetorisch unbegabten Bischof zu denken ist. Sieht die Gemeinde zu Ephesus den Bischof im Gottesdienst anbeten, oder sieht sie ihn im alltäglichen Leben den Tatbeweis des Glaubens liefern? Wir werden zu sehen bekommen, ob hier unrichtige Alternativfragen liegen, die die hier vorwaltende Problematik verdecken.

In Philad. 1, 1 fragt Ignatius, wie die legitime Berufung des philadelphischen Bischofs zustande gekommen sei. Die Antwort lautet: Dieser hat sich nicht zum Bischofsamt ge-

grammatischen Imperfekt berichtet. Bewußt will also Barth einfach nacherzählen — wieder in Form einer, allerdings oft genug in die Gegenwart und Zukunft hineinleuchtenden, Sage — was die biblische Sage erzählt. Man höre etwa den Anfang der Auslegung von Gen. 1, 3:

> Gegen jene verworfene und vergangene Wirklichkeit eines ihm fremden und feindseligen Geschöpfes (sc.: «Die Erde *war* wüst und leer, d. h. sie war das grundsätzlich *gewesen* — Gott war am Chaos vorübergegangen und hatte es abgelehnt) erging ein für allemal das *Wort Gottes*. Das war die Schöpfung, das die Entstehung des Himmels und der Erde, das der Inhalt der beginnenden Zeit: daß Gott sprach und immer wieder sprach, daß er also eben das tat, was nachher in immer neuer Treue den Bund zwischen ihm und den Menschen konstituieren sollte. [17]

Hier werden also sowohl der Exeget als auch der Dogmatiker ganz einfach zu Sagenerzählern, die sich vom biblischen Erzähler nur darin unterscheiden, daß sie die heilsgeschichtlichen Assoziationen und Zusammenhänge explizieren, von welchen vorausgesetzt wird, daß sie für den ursprünglichen Berichterstatter, bewußt oder unbewußt, gewußt oder ungewußt, vorhanden waren. Durch diese Explizierung gewinnt die Nacherzählung natürlich an Länge, mag aber etwa auch an Prägnanz verlieren. Da sie jedoch prinzipiell als Nacherzählung gemeint und gestaltet ist, wirkt die Auslegung von Barth in sich geschlossen und als durchsichtig gegliedertes Ganzes.

b) *Inhaltlich* läßt die grundsätzliche Bezogenheit des Schöpfungsgeschehens auf die Heilsgeschichte auch die *heilsgeschichtliche Bezogenheit der einzelnen Schöpfungswerke* hervortreten. Mit bewundernswertem Fleiß hat Barth — vorab in den kleingedruckten Erläuterungen — die heilsgeschichtlich-symbolischen Implikationen und Reminiszenzen der einzelnen Aussagen — Licht, Finsternis, Himmel, Wasser usw. — in der ganzen Bibel aufgespürt und für die Exegese fruchtbar gemacht. [18] Aus all diesen Untersuchungen ergibt sich, daß die Schöpfungswerke immer wieder auf die Heilsgeschichte hin-

---

[17] A. a. O., S. 122.

[18] Hierin trifft sich Barth mit Richardson. Die symbolische Bedeutung der erwähnten und anderer Naturerscheinungen im Alten Testament ist in der Tat ein Gegenstand, dessen Erforschung erst in jüngerer Zeit in Angriff genommen wurde.

drängt und sich auch nicht von Menschen dazu drängen lassen. Nicht «Ruhmsucht» war das heimliche Motiv für seine Wahl. Es ist ihm vielmehr dieses Amt «in der Liebe Gottes des Vaters und des Herrn Jesus Christus» zugefallen, und diese Liebe hat ihn «auf den Dienst am ganzen Gemeinwesen» ausgerichtet. Die Folge dieser göttlichen Liebeswahl ist die entsprechende Haltung des philadelphischen Bischofs: Er zeichnet sich durch eine bewundernswerte Mäßigung aus. Er kann «schweigend mehr verrichten als diejenigen, die Eitles reden». Dieser deutliche Kontrast zwischen bischöflichem Schweigen und eitlem Reden könnte an versteckte Polemik gegen glänzende Rhetorik denken lassen. Ignatius nähme dann den Bischof von Philadelphia, der der Rednergabe entbehrte oder absichtlich nicht im Reden das Schwergewicht seiner geistlichen Haltung zu erblicken vermag, einer ihn vielleicht verachtenden Gemeinde gegenüber in Schutz. Die Gemeinde würde auf das Entscheidende verwiesen. Dieses Entscheidende wäre die in vorbildlicher Lindigkeit an den Tag tretende christliche Existenz des Bischofs.

Man darf aber nicht zu sehr diesem Interpretationsversuch nachgeben. Es tritt alles in einen viel größeren Rahmen, wenn wir das *15. Kapitel des Epheserbriefes* in unsere Untersuchung einbeziehen. Der wichtige Text lautet wie folgt: «Besser ist es schweigen und sein als im Reden nicht sein. Etwas Schönes ist das Lehren, wenn der, der spricht, handelt. *Einer* ist demnach Lehrer: er sprach, und es ward. Und was er schweigend geschaffen hat, entspricht dem Werk des Vaters. Wer das Wort Jesu tatsächlich besitzt, der vermag auch auf seine Stille zu hören. Er werde so vollkommen, damit er durch das, was er sagt, handelt und durch das, was er schweigend und verschweigend ist, sich zu erkennen gibt. Nichts ist dem Herrn verborgen. Vielmehr ist auch das, was an uns verborgen ist, ihm nahe. Laßt uns drum alles tun, als ob er in uns wohnte, damit wir seine Tempel seien und er in uns unser Gott. Gerade so ist es ja auch, und es wird vor uns erscheinen, was uns Veranlassung gibt, ihn rechtschaffen zu lieben.»

Wir versuchen, unter Beiziehung weniger anderer Stellen den *Sinngehalt dieses Kapitels* in 11 Punkten zur Darstellung zu bringen:

1. Wenn das schweigende Sein dem redenden Nichtsein gegenübergestellt wird, dann sieht Ignatius nicht bloß glänzende Rhetoren vor sich, die klingende Schellen sind ohne Liebe, sondern verderbliche Häretiker, die Böses reden. Dies zeigt einmal der Textzusammenhang, in dem vor häretischem Treiben gewarnt wird (Kap. 13. 16). Dies geht aber auch aus der Tatsache hervor, daß für Ignatius die Häretiker nur Schattenexistenzen sind, die des wirklichen Seins entbehren. Ihr Reden hat, weil es nicht auf den wirklichen Christus bezogen ist, ein unwirkliches Gepräge. Sie huschen wie Gespenster durchs Leben und können darum auch in ihrem Reden nicht wirklich «sein» (Smyrn. 2). Der bloßen Schattenexistenz der Häresie gegenüber muß das wirkliche Sein erlangt und festgehalten werden. Dabei ist nicht nur an den Bischof, sondern an jedes einzelne Gemeindeglied zu denken.

2. Das Lehren wird nicht von einer lehrfeindlichen Mystik aus abgewertet, sondern als «gut» oder «schön» bezeichnet. Die Schönheit des menschlichen Lehrens hängt daran, daß der Lehrende handelt. Sein Lehren und sein Leben haben in innerer Verbundenheit miteinander zu stehen.

3. Den ersten zwei Feststellungen entspringt die Frage: In welchem Verhältnis stehen Sein und Tun zueinander? Läßt sich beides wie «innerlich» und «äußerlich» voneinander scheiden? Oder geht das Sein mit in das Tun und begleitet es beständig? Ist überhaupt beides voneinander zu trennen? Sein und Tun weisen beide auf das christliche Leben hin. Es ist bedeutsam, daß Ignatius, um die Frage des wahren christlichen Lebens weiter zu klären, den Blick auf Jesus Christus richtet. Erst an ihm erkennt der Christenmensch sich selber.

4. Jesus Christus wird als der *eine* Lehrer eingeführt. Sein meisterliches Wort [7] ist machtvolles Schöpferwort. Unter seiner Lehre geschehen Schöpfungen aus dem Nichts. Warum kann der eine Lehrer mit derartiger schöpferischer Vollmacht reden?

---

[7] Siehe Ps. 32, 9 und vgl. Th. Preiss, Imitation et Unité chez Ignace d'Antioche (La Vie en Christ, 1951, p. 29). — Preiss geht m. E. mit Ignatius zu scharfsinnig, weil zu scharfsichtig und darum auch zu scharfrichterlich um.

5. Er kann nur darum durch sein schöpferisches Wort «schaffen» [8], weil er alles, was er tut, «schweigend» tut. Hier ist nicht in erster Linie an das Verstummen Jesu vor dem Hohenpriester oder an das Beten Jesu in der Einsamkeit [9], sondern an eine in Jesu Reden und Handeln hineingehende, ihn in seinem Reden und Handeln mitbestimmende Stille zu denken. Sein «Sein» ist ein kontinuierliches Sein im Schweigen, geht mit hinein in sein Tun und sein Reden. Sein schweigendes Sein ist der beständige Ursprungsort seiner wirksamen Rede. Darum sprach er in der Meinung des Ignatius mit Vollmacht.

6. Um hier noch klarer zu sehen, müssen wir Magn. 8, 2; 7, 2 und Eph. 19, 1 beiziehen. In Magn. 8, 2 wird von dem *einen* Gott gesagt: «Er hat sich selbst geoffenbart durch Jesus Christus, seinen Sohn, welcher ist sein Wort, das aus dem Schweigen hervorgegangen ist (λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών).» In Magn. 7, 2 dagegen wird Jesus Christus bezeichnet als der, der «von dem einen Vater hervorgegangen ist» (τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα). Vergleicht man diese beiden Stellen miteinander, dann springt sofort in die Augen, daß für Ignatius das «Schweigen» und «der Vater» entweder gleichbedeutend sind oder daß das Schweigen eine Verhaltensweise des Vaters ausmacht. Indem der Sohn vom Vater herkam, kam das Wort vom Schweigen her. Der Ursprungsort göttlicher Rede im Sohn ist das göttliche Schweigen. [10] Das väterliche Schweigen bleibt aber nicht jenseits der Offenbarung, sondern geht in die Offenbarung hinein. Dies zeigt Eph. 19, 1. Hier wird gesagt, daß die Jungfrauschaft der Maria, die Geburt Jesu Christi und der Tod des Herrn, diese drei laut auszurufenden Geheimnisse, «in der Stille Gottes getan worden sind». Setzen wir voraus, daß

---

[8] πεποίηκεν erinnert an das hebräische *bārā;* vgl. G. Lindeskog, Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken, 1 (1952), S. 16, wo weitere Literatur.

[9] Vgl. A. Lelong, Textes et documents publiés par Hemmer et Lejay, Les Pères apostoliques, 3 (1927), p. 20.

[10] Warum der Vater sein Schweigen brach und den Sohn als das Wort aus dem Schweigen hervorgehen ließ, darauf gibt uns Ignatius keine Antwort. Er hätte wohl auf diese Frage monotheletisch geantwortet und die Willenseinheit zwischen Vater und Sohn als letzten Grund hervorgekehrt (man beachte die θέλημα-Stellen Ign. Eph. inscr.; 20, 1; Trall. 1, 1; Smyrn. 1, 1, besonders die letzte!).

Ignatius zwischen σιγή und ἡσυχία keine Unterscheidung vollzogen hat, so läßt sich daraus schließen, daß die Stille oder Ruhe Gottes nicht im Raum einer himmlischen Zuständlichkeit verharrt, sondern die Offenbarung begleitet hat. Wenn nun Eph. 15 sagt, daß alles, was Jesus schweigend getan hat, dem Werk des Vaters entspreche, so sieht Ignatius den himmelhoch über den Heilsereignissen stehenden *und* den zugleich in diese Heilsereignisse hineingehenden Vater das Sein und Tun Jesu begleiten. Zwischen dem Vater und dem Sohn herrscht eine lebendige Analogie im Schweigen.

7. Der Blick gleitet von dem einen Lehrer wieder hinüber zum lehrenden und schweigenden Gemeindeglied. Es steht in allernächster Beziehung zum göttlichen Lehrer. Es ist der Mensch, der «das Wort Jesu tatsächlich besitzt». Dieser wird das Wort Jesu nicht nur von außen, sondern auch von innen hören. Er wird aber zudem auf die Ursprungsstelle dieses Jesuswortes in der göttlichen Stille achten. Was sich bei der Offenbarung des göttlichen Wortes ereignet hat (Magn. 8, 2), daß der Sohn als das Wort aus dem Schweigen hervorkam, das beobachtet jetzt der Hörer des Jesuswortes, wenn er in sich die Fähigkeit entdeckt, auf die Stille Jesu zu achten. Er wird dessen inne, daß Jesus seine eigenen Worte aus seiner Stille hervorgehen ließ, wie der Sohn selber aus der väterlichen Stille hervorkam. In dem, was der Sohn tat, entspricht er dem, was er geworden ist. In seinem tätigen Reden bildet er seine Herkunft aus der väterlichen Stille ab. Wenn aber der Sohn in seinem aus der Stille herausgeborenen Reden nur abbildet, was der Vater im Durchbrechen seines Schweigens mit der Sendung des Sohnes getan hat, dann bleibt dem anbetenden Gläubigen nichts anderes übrig, als in seinem Schweigen das abzubilden, was Vater und Sohn in ihrer Weise getan haben. So gehört zum *einen* Lehrer als dem redenden Abbild des schweigenden Vaters der Hörer des Jesuswortes, der gerade im Schweigen eine Analogie zu einem göttlichen Tatbestand vollzieht.

8. Das Ziel dieses das göttliche Schweigen abbildenden kirchlichen Schweigens ist die Vollkommenheit. Unter dieser Vollkommenheit ist aber kein Verharren im Schweigen zu verstehen, sondern ein das Schweigen durchbrechendes Leben in wirksamen Worten und sprechenden Taten.

9. Die Darstellung des christlichen Lebens in der wirksamen Rede und im sprechenden Wandel ruht aber nicht in sich selber. Die Echtheit einer solchen christlichen Lebensdarstellung wird sich vielmehr darin erweisen müssen, daß die Christenmenschen um den aufdeckenden Herrn wissen und vor dem verstummen, der «das Verborgene strafend oder zurechtweisend ans Licht führt» (Philad. 7, 1). Während darum der Mensch schon jetzt im Blick auf sein eigenes Wesen von Offenbarung zu Offenbarung schreitet [11], so weiß er doch, daß in der Nähe Gottes noch viel Verborgenes liegt, das er nicht aufdecken kann und das ihm nicht aufgedeckt wird.

10. Während dem Christenmenschen viel Verborgenes entzogen bleibt, darf er aber wissen, daß Gott selber sich ihm nicht entzieht, sondern in ihm, dem Tempel, wohnt. Denn wo das Wort Jesu ist, da ist Gott selber.

11. Der Christenmensch darf immer wieder Gründe finden, die ihn den ihm nahen Gott lieben lassen.

III.

Was ist der Ertrag dieser Exegese? 1. Der schweigende Bischof darf in seiner exponierten Stellung weder vom schweigenden Gott (Christus) noch vom schweigenden Gemeindeglied losgelöst werden. Er ist Repräsentant Gottes und Jesu Christi, zugleich aber auch Exponent der Gemeinde. Das Problem vereinfacht sich insofern, als wir jetzt das Schweigen Gottes (Christi) und das Schweigen des Menschen einander gegenübertreten sehen. Wir haben nach ihrer gegenseitigen Beziehung zu fragen. 2. Das Schweigen des Menschen in der Kirche ist mehr als nur ein von der Situation her gefordertes Verschweigen oder Verstummen. Das antihäretische Verstummen und das angelologische Verschweigen sind nach Ignatius Zeichen eines unablässigen schweigenden Seins, das so wesentlich zum christlichen Leben hinzugehört wie das Hören und das Reden. Es ist von einem *Kontinuum kirchlichen Schweigens* zu reden, das das göttliche Schweigen abzubilden hat und als Ursprungsort lebendiger Rede und wirksamen Handelns angesehen werden muß.

---

[11] 1. Joh. 3, 2 wird in Philad. 7, 1 antizipierend fruchtbar gemacht.

Wie kommt Ignatius dazu, so zu reden? Er steht hier in der Nähe der Gnosis. Mit σιγή wird die abgründige Tiefe der fernen Gottheit bezeichnet. [12] σιγή und βύθος bilden bei den Valentinianern das erste Äonenpaar. Auch an den Neupythagoräismus ist zu denken. Hier kommen der Mensch und die Gottheit im Schweigen zusammen. Sowohl der Neuplatoniker Jamblichus als auch der Wanderprediger Apollonios von Tyana wissen, daß die Gottheit «allein durch Schweigen verehrt wird». [13] Der Emanationsstrom der Gnosis und die ekstatische Erhebung des religiösen Hellenisten treffen aufeinander. In der Mitte beider Bewegungen scheinen Gott und Mensch im erhebenden Schweigen eins zu werden.

Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß Ignatius in bedenklicher Nähe bei dieser hellenistischen Unio mystica des Schweigens sich aufhält. Ist das kirchliche Schweigen nur ein Abbild des göttlichen Schweigens, ist die Kirche der Mikrokosmos der göttlichen Welt, ist sie in ihrer schweigenden Anbetung gen Himmel offen [14], dann ist zu fragen, ob diese gottesdienstlich gefüllte hellenistische Mystik der schweigenden Anbetung noch etwas von der Ruhe des biblischen Gottes erahnen läßt, oder ob sie nur im Gegensatz zu dieser biblisch göttlichen Ruhe verstanden werden kann.

Wir können an dieser Stelle nicht das weitschichtige Problem der *Ruhe Gottes im Alten und im Neuen Testament* behandeln. Wir heben nur zwei wichtige Punkte heraus, die uns einen Maßstab zur Beurteilung des ignatianischen Schweigens liefern: 1. Wenn Gott im Alten Testament ruht, dann steht er von seinen Werken ab und hält an sich. So sieht es der priesterliche Schöpfungsbericht (Gen. 2, 2 [15]). Wenn Gott ruht, dann kontrastiert er aller menschlich ziellosen Geschäftigkeit,

---

[12] Noch Irenaeus empfindet den Gegensatz zwischen «Schweigen» und «Wort» stark, wenn er in Adv. haer. II, 12, 5 sagt: «Es ist unmöglich, daß da, wo der Logos ist, auch die Sige ist oder wiederum daß da, wo die Sige ist, der Logos sich zeigen kann.» Vgl. weiter H. Schlier, Rel.gesch. Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (1929), S. 32 ff.

[13] Vgl. Ph. Seidensticker, Lebendiges Opfer, Nt. Abh., XX. Bd., 1/3. H. (1954), S. 30 f.

[14] H. Chadwick, The Silence of Bishops in Ignatius: Harvard Theological Review 43 (1950), p. 170.

[15] Vgl. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 1 (1945), S. 250.

zieht sich aber nicht in eine transzendente Siriusferne zurück, sondern bleibt voller Intensität auf die Durchsetzung seines Willens ausgerichtet.[16] 2. Der alttestamentliche Begriff der Ruhe Gottes kann nicht ohne die eschatologisch ausgerichtete Geschichte des Volkes Israel verstanden werden[17], die in der neutestamentlichen Heilsgeschichte ihre legitime Fortsetzung und in der eschatologischen Vollendung ihre abschließende Krönung findet. Gottes Ruhen ist von seinem Planen[18], aber auch von der geforderten und geschenkten Ruhe des Menschen nicht loslösber. Von einer reinen göttlichen Zuständlichkeit weiß die Bibel nichts. Alles göttliche Sein ist ein Sein seines den Menschen ergreifenden, umgreifenden und begreifenden Willens.

Weiß Ignatius noch um diese göttliche Ruhe? Ihm ist die teleologische Ruhe, die am Ende des Schöpfungs- und Erlösungswerkes Gottes ihre Vollendung findet und die nur von diesem Ende her in ihrer gegenwärtigen Realität richtig verstanden werden kann, ganz fremd. Die ignatianische Ruhe oder Stille ist nicht am Ende, sondern am Anfang. Und hier liegt der entscheidende Unterschied. Ignatius scheint das johanneische «am Anfang war das Wort» durch das «am Anfang war die Stille» ersetzt zu haben. Zwar muß beim «Hervorgehen» des Wortes aus der Stille eine Eigenbewegung des Wortes angenommen werden: die Aktion des redenden Subjektes oder die Sendung des Vaters bringt die Heilsgeschichte in Bewegung. Aber da diesem Hervorgehen des Sohnes oder dieser Sendung des Vaters *die Stille vorgelagert* ist, so ist die Göttlichkeit dieses heilsgeschichtlichen Prozesses bei Ignatius bedroht. Alles Heilsgeschichtliche scheint in einer schweigenden göttlichen Aseität zu gründen. Was Gott eigentlich ist, das ist seine Stille. Wenn der schweigende Bischof im Gottesdienst die Anbetung vollzieht, so ist er der Repräsentant gerade dieses seines schweigenden Gottes. Das Mysterium der Heilsgeschichte, wie es etwa der kanonische Epheserbrief bezeugt, ist ersetzt durch

---

[16] C. A. Keller, Das quietistische Element in der Botschaft des Jesaja, ThZ 11 (1955), S. 82. 91. 93.

[17] H. Riesenfeld, Jésus transfiguré (1947), p. 206 ss.; C. Spicq, L'Épître aux Hébreux, 2 (1953), p. 95-104.

[18] M. Schmidt, Prophet und Tempel (1948), S. 237, A. 64.

das Mysterium der Stille, zu deren Offenbarung der ganze heilsgeschichtliche Prozeß in Gang gekommen zu sein scheint. Die uranfängliche Stille findet ihre Vollendungsgestalt, ihre gottmenschliche Realisierung im kirchlichen Schweigen. Die uranfängliche Aseität Gottes reflektiert sich im schweigenden Bei-sich-selber-Sein der Kirche, auch im Sacrosanctum des schweigenden Märtyrers, der demütig und selbstgewiß zugleich seinen Weg geht.

So scheint die Mystik deutlich über die Prophetie das Übergewicht bekommen zu haben. Kann hier das prophetische Wort noch anderes wirken als die Selbstbestätigung des kirchlichen Daseins? Die Gemeinde wird unter diesen Umständen den schweigenden Bischof damit schweigend zu ehren haben, daß sie schweigend zur Kenntnis nimmt, was für sie und über ihr beschlossen wird. Das Geschehen einer wirklichen Gemeindegeschichte ist von da aus nur schwerlich möglich, auch wenn Ignatius die Gemeinde faktisch doch nicht so entmündigt hat, wie man ihm das zu Unrecht vorzuwerfen pflegt.

Aber das ist erst und nur die eine Seite der Sache. Bei allem Verdacht, den man Ignatius gegenüber auf dem Herzen haben muß, bei aller sehr wahrscheinlichen Abirrung von der biblisch-heilsgeschichtlichen Linie in eine hellenistisch religiöse Aseität hinein, bei aller Ersetzung einer lebendigen Eschatologie durch eine kirchliche, nach oben hin offene Zuständlichkeit und durch eine den ersten Zeugen durchaus fremde Martyriumssehnsucht muß man dem Bischof von Antiochia doch wenigstens dies zubilligen, daß er ein *Problem* gesehen hat, das gerade diejenige Kirche vor Augen zu bekommen hätte, die sich als *die Kirche des Wortes* weiß und sich im ökumenischen Gespräch als eine solche Kirche des Wortes verstanden wissen will. Man muß, gerade wenn man die hellenistisch-gnostische Befleckung im ignatianischen Denken sieht, sich für dieses Problem offenhalten und sich durch die Stimme auch eines solchen fehlbaren kirchengeschichtlichen Zeugen im Blick auf die Heilsbotschaft des Neuen Testamentes belehren lassen.

IV.

Es ist ein Kapitel *praktischer Theologie,* auf das zum Schluß in Andeutungen hingewiesen sei. Ignatius befiehlt nirgends ausdrücklich das Schweigen. Er beschreibt es als Tatsache oder er erwartet es als Wunsch. Das gibt uns einen Fingerzeig. Das legitime Schweigen in der Kirche kann nicht kommandiert oder organisiert werden, sondern muß als Geschenk des Himmels erwartet werden. Wenn ein Lehrer in einer Schulklasse «Ruhe!» brüllt, um die Unruhe zu vertreiben, die die Unruhe in seiner eigenen Brust widerspiegelt, so ist diese pädagogische Fehlhandlung das Gegenteil von dem, was Ignatius erwartet und was in der Kirche legitim Ruhe zu heißen verdient. Wenn nach einem Vortrag in einer Versammlung «betretenes Schweigen» herrscht und niemand zum Wort greifen will, so ist diese mit Menschenscheu und Zaghaftigkeit durchströmte Atmosphäre eine ganz andere Luft als die göttliche Ruhe des siebten Tages, die vom Schöpfungswerk herkommt und auf die Geburt der zweiten Schöpfung am achten Tag, dem Ostermorgen, hinblickt. Wenn zwischen zwei Menschen eine böse Beziehungslosigkeit herrscht und keiner das Wort für den andern findet, so ist dieses verstockte Schweigen das Schweigen des Abgrundes, der am Karfreitag geschlossen worden ist. Wenn die Naturfreunde bei anhebender Morgendämmerung oder bei eindunkelnder Nacht die «Stille der Natur» genießen und sie eine eigentümliche Gefühlsmischung von Wehmut, Freude und Zusammengehörigkeit beschleicht, dann ist diese Stille jedenfalls kein Anknüpfungspunkt für eine fruchtbare Wortverkündigung; nur ihr zum Trotz kann ein in eine solche Situation hineingesagtes Jesuswort aufgenommen und beherzigt werden. Wenn «Ruheeinschaltungen im Gottesdienst» [19] kirchenregimentlich befohlen und durchgeführt werden, so ist es sehr wohl möglich, daß die selige Stille, die einer während Predigt, Gesang und Gebet empfunden haben mag, gerade durch die kommandierte Ruhe verflüchtigt wird und einem verkrampften Warten auf das Ende dieses befohlenen Intermezzos Platz macht. Das alles sind Beispiele,

---

[19] G. Mensching, op. cit., S. 87.

die uns auf die *Problematik des stillen Wesens* aufmerksam machen.

Echte Stille, wie sie Ignatius vor Augen geschwebt haben mag, muß vom Himmel her, *vom Wort her* werden und wachsen. Sie ist das adventliche Schweigen der Erwartung, die das Kind hegt, das bereits Gutes empfangen hat. Gerade wer vom Worte lebt, darf sich nicht dessen schuldig machen, daß die Kirche des Wortes zu einer Redekirche entarte. Sie braucht nicht die wortfremde Mystik als ihr Sanctissimum zu hätscheln und die Wortverkündigung zu bagatellisieren. Aber sie hat dem ständig bedrohlicher werdenden kirchlichen Betrieb eine fruchtbare Stille entgegenzusetzen. Sie hat sich in der Meditation zu üben. Jede legitime Verkündigung des göttlichen Wortes hat aus dem adventlichen Schweigen der Anbetung herzukommen, wenn sie Durchschlagskraft haben und behalten will. Wenn O. Casels meint, daß die Eulogie eine Rede sei, «die aus dem Schweigen hervorgeht» [20], so möchten wir ihm gegenüber gerade umgekehrt sagen: das wahre legitime Schweigen in der Kirche geht aus der intensiven Beschäftigung mit dem gehörten und erwarteten Wort Gottes hervor, ja begleitet diese Beschäftigung beständig. Es wird dann nicht die Stille, sondern das Wort Gottes sein, welches einen antihäretischen Gesprächsabbruch oder ein seelsorgerlich motiviertes Verschweigen befiehlt. Ob unnütze und fruchtlose Gespräche abzubrechen sind, ob den Gemeinden das weiterzugeben ist, was den Prediger bewegt, das wird dann nicht die Stille, sondern der redende Gott zu sagen haben.

Wir sind von der Unterscheidung von Prophetie und Mystik ausgegangen, wie sie G. Mensching als Einteilungsprinzip für sein reiches religionsgeschichtliches Material verwendet hat. Die Frage, ob dem Propheten und Mystiker Ignatius die Complexio oppositorum gelungen sei, müssen wir verneinen: die Mystik des Schweigens gewinnt über seine Prophetie die Oberhand. [21] Daß aber gleichwohl die ignatianischen Stellen vom

---

[20] O. Casel, Vom heiligen Schweigen: Benediktinische Monatsschrift 1921, S. 424.

[21] Hier mag auch der Grund liegen, warum die göttliche, die gemeindliche und die menschliche Freiheit bei Ignatius zum Problem werden, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann.

kirchlichen Schweigen «prophetisch» in die kirchliche Lage von heute hineinzureden vermögen, ist ein Zeugnis dafür, daß der vielgeschmähte Ignatius [22] vom Herrn der Kirche immer noch benützt werden kann, Probleme der Kirche bewußt zu machen, die sie vielleicht ohne seinen fehlerhaften Dienst gar nicht in der Weise zu Gesicht bekommen könnte. «Trautes Heimatland» [23] sind uns die Ignatianen nicht, wohl aber ein hilfreicher Durchgangspunkt zur neutestamentlichen Botschaft selber. Und dieser Botschaft ist das Schweigen als solches darum nie wichtig gewesen, weil die Lebendigkeit der Verkündigung des göttlichen Wortes und die Lebendigkeit der menschlichen Antwort auf diese Verkündigung so selbstverständlich waren, daß das legitime Schweigen der Anbetung immer mitging. Wenn Ignatius die Selbstverständlichkeit dieses Schweigens nicht beachtet, wenn er im Gegenteil die eigenständige Wichtigkeit eines solchen Schweigens betont hat, so macht er sich hierin verdächtig und verfängt er sich hier im Gewirr göttlicher und kirchlicher Zuständlichkeiten. Was er aber hier Böses zu tun gedachte, das wird in dem Sinn zum Guten gewendet, als wir durch die ignatianischen Zeugnisse vom kirchlichen Schweigen auf einen integrierenden Bestandteil des legitimen Verkündigungsgeschehens aufmerksam gemacht werden. In diesem Sinn dient Ignatius — trotz allem! — dem lebendigen Ergehen des göttlichen Wortes. Der Gott, dem die größte Complexio oppositorum damit gelungen ist, daß er den Sündermenschen mit sich zusammengebracht hat in der Fleischwerdung des Wortes, kann auch die Mystik seinem ergehenden Worte dienstbar machen.

Basel. *Werner Bieder.*

---

[22] Ed. Schweizer spricht im Blick auf die Entmündigung der Gemeinde von einem «Sündenfall» (Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, 1946, S. 132); Chr. Maurer versteigt sich zu der Behauptung, daß «die letzte Verwurzelung der Wahrheit in der Person Jesu» fehle (op. cit., Anm. 1, S. 58); Joh. Wilh. von Walter stempelt Ignatius zu einem der religiösen Entartung entgegengehenden Frühkatholiken (Ign. v. Ant. und die Entstehung des Frühkatholizismus, Reinhold-Seeberg-Festschrift, 2, 1929, S. 105—118).

[23] M. Rackl, Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochia (1914), S. 402.