

Konrad ZAWADZKI  
(Theologische Fakultät Trier)

## **DIE ANFÄNGE DES „ANATHEMA“ IN DER URKIRCHE\***

### III. ANATHEMATISIERUNGSPRAXIS IN DEN SCHRIFTEN DER APOSTOLISCHEN VÄTER UND IM APOKRYPHEN KORINTHERBRIEF

Nachdem im vorigen Punkt gesagt wurde, dass die Untersuchung der Frage des frühkirchlichen Anathems vor allem den Umgang der Kirche mit den Häretikern unter die Lupe nehmen soll, erscheint mir eine chronologische Analyse des Themas für die Festlegung der einzelnen Entwicklungsphasen der Problematik sehr wichtig. Deshalb will die folgende Darstellung zunächst die ältesten uns zur Verfügung stehenden Quellen behandeln, die einen Einblick in die eventuelle urkirchliche Anathematisierungspraxis gewähren können. Es geht also hier in erster Linie um die Schriften der Apostolischen Väter. Im nächsten Schritt wird das Augenmerk auf den apokryphen Korintherbrief gelenkt, der einige wertvolle Hinweise auf die Anathemproblematik aus dem 2. Jahrhundert enthält.

Aus der Analyse der neutestamentlichen Stellen, die sich als Anhaltspunkte für das Anathem erwiesen, hat sich ergeben, dass es sich im Neuen Testament noch keine feste Anathembegrifflichkeit entwickelt hat. Fast jeder neutestamentliche Autor hatte seine eigene Ausdrucksweise, mit Hilfe deren er den paulinischen Begriff wiedergab. Aus diesem Grund ist es zu erwarten, dass man bei der Behandlung der frühkirchlichen Quellen ebenso einer reichen Terminologie begegnen wird, deren Vorstellungsbereich dem Anathem entsprechen kann, wo das Wort „anathema“ aber keine große Rolle spielen wird. Um jedoch eine gewisse Vereinheitlichung des Dargestellten zu erreichen und den Eindruck eines möglichen begrifflichen Chaos zu vermeiden, wird in jedem Fall versucht, die verwendeten Termini mit dem Anathem des Paulus und seinem Charakter zu vergleichen, damit man sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten zwischen paulinischem und frühkirchlichem „Anathemgebrauch“ leichter erkennen könnte. Eine solche Art der Darstellung, die sich auf Vergleich stützt, wird ermöglichen, die Entwicklungsphasen des von mir untersuchten Begriffs präzise festzulegen.

---

\* Der 1. und 2. Teil des Aufsatzes sind in: VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1323-2334 und VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-532 erschienen.

Die Schriften der apostolischen Väter sowie der apokryphe Korintherbrief, der in der Literatur auch als der dritte Korintherbrief bezeichnet wird, gehören zu den ältesten nachneutestamentlichen Texten, die einige Hinweise auf den Umgang der frühen Christen mit den Häretikern enthalten. Der Begriff ἀνόθεμα taucht zwar an keiner Stelle dieser Schriften auf, die Problematik der falschen Verkündigung, mit der der paulinische Ausdruck verknüpft ist, begegnet aber dem Leser immer wieder. Die entsprechenden Abschnitte dieser Texte sollen jetzt aufgezeigt und kommentiert werden.

**1. *Didache*.** Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων bzw. Apostellehre stellt eine Schrift dar, deren Entstehungsdatum sowie Abfassungsort bisher noch nicht eindeutig festgelegt werden konnten. Die zeitliche Ansetzung der *Didache* ist in der Fachliteratur sehr unterschiedlich und variiert von Forscher zu Forscher<sup>1</sup>. Niederwimmer setzt hypothetisch die Entstehung der Schrift um 110 oder 120 an und behauptet, es gebe „keine zwingenden Gründe, diese Hypothese fallen zu lassen“<sup>2</sup>. Dorskocil plädiert hingegen für die Entstehungszeit vor 110 und begründet seine These mit dem Hinweis, der Didachist nenne nur zweigliedrige hierarchische Ordnung (ἐπίσκοποι, διάκονοι), während Ignatius von Antiochien, der vor 110 gestorben sei, in seinen Briefen schon von drei Stufen dieser Ordnung (ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροί, διάκονοι) spreche<sup>3</sup>. Will man sich jedoch auf keine genaue Festlegung des Entstehungsdatums der *Didache* einlassen, kann man trotzdem aufgrund der wissenschaftlichen Erkenntnisse mit ziemlicher Sicherheit sagen, es handelt sich hier um eine Schrift, die mit größter Wahrscheinlichkeit zur ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts gehört<sup>4</sup>. Der Ort der Abfassung kann wohl in Syrien gesucht werden<sup>5</sup>, wobei einige Autoren auch Ägypten gerne nennen<sup>6</sup>. Was den Inhalt der Schrift anbelangt, stellt die *Didache* verschiedene Belehrungen an Gemeinden dar und ähnelt sehr einem kurzen Leitpfaden, nach welchem die Christen handeln sollen. Es werden hier sehr unterschiedliche Themen behandelt, wie Taufe, Fasten, Eucharistie, Beten, Umgang mit Wanderlehrern und fremden Christen, das endzeitliche Kommen des Herrn. Die Vielfalt der in der *Didache* angesprochenen Probleme bezeugt, dass die Gemeinden, an die sich die Schrift richtet, „noch im religiösen und or-

<sup>1</sup> Beispiele zur zeitlichen Ansetzung der *Didache* aus der Forschungsgeschichte findet der Leser in der Anmerkung 72, in: K. Niederwimmer, *Die Didache*, Göttingen 1989, 79.

<sup>2</sup> *Ibidem*, S. 79.

<sup>3</sup> Vgl. W. Dorskocil, *Der Bann in der Urkirche*, München 1958, 115.

<sup>4</sup> Vgl. G. Schöllgen, *Einleitung zur Didache*, in: *Didache, Zwölf-Apostel-Lehre*, hrsg. N. Brox, Freiburg 1991, 84; *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, hrsg., übersetzt u. erkl. K. Wengst, Darmstadt 1984, 5-17; A. v. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, Berlin 1991 (Nachdruck von 1886), 159.

<sup>5</sup> Vgl. Dorskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 115; Niederwimmer, *Die Didache*, S. 80.

<sup>6</sup> Vgl. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, S. 159f, 167ff.

ganisatorischen Aufbau begriffen sind”<sup>7</sup>. Die *Didache* versetzt also den Leser in eine faszinierende christliche Welt, die das allmähliche Werden des inneren und äußeren Rahmens des Christentums eindrucksvoll bezeugt.

Der Begriff „Fluch“ kommt im Text der Apostellehre zwei Mal vor: in Did 5, 1 und 16, 5. In beiden Fällen wird er allerdings in einem unterschiedlichen Kontext gebraucht, sodass eine einheitliche Betrachtungsweise des Terminus ausgeschlossen erscheint.

Did 5, 1 spricht vom Weg des Todes und bezeichnet ihn als voll Fluchs:

„ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδὸς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον πάντων πονηρὰ ἐστὶ καὶ κατάρως μεστή“ (der Weg des Todes ist dieser: vor allem ist er schlecht und voll Fluchs)<sup>8</sup>.

Der Terminus *κατάρως*, der hier in Erscheinung tritt, begegnete schon häufiger bei der Analyse der neutestamentlichen Stellen und wurde inhaltlich als Synonym des paulinischen *ἀνάθεμα* interpretiert<sup>9</sup>. Die beiden Begriffe wurden im Neuen Testament auf die Irrlehrer bezogen, die die Heilsbedeutung Jesu Christi minimalisieren und sogar ablehnen wollten. Der Didachist verwendet hingegen den Ausdruck *κατάρως* in einem etwas anderen Kontext als die neutestamentlichen Verfasser. Denn der Weg des Todes (τοῦ θανάτου ὁδός), den der Autor der Apostellehre mit seinem Fluch belegt, wird hier keineswegs mit den falschen Verkündern in Verbindung gebracht, sondern er drückt sich in der Sündenschuld aus. Alle Sünden, die der Didachist bei der Charakterisierung des „verfluchten“ Weges aufzählt<sup>10</sup>, sowie alle Sünder, welche der genannten Vergehen schuldig werden, sind demzufolge als *κατάρως μεστοί* zu betrachten. Der Fluch der *Didache* bezieht sich also nicht auf Menschen, die hartnäckig eine antichristliche Lehre verbreiten, sondern auf die Sünder, die „nicht wachsam sind, damit das Gute geschehe, sondern das Böse, die des Armen sich nicht erbarmen und die den Bedrängten bedrücken“<sup>11</sup>.

Did 16, 5 berichtet über den endzeitlichen Abfall vom Glauben und über die Rettung derer, die Gott treu geblieben sind. Der Begriff *κατάθεμα* (Fluch), der am Schluss der Stelle kommt und nach Behm mit *ἀνάθεμα* gleichbedeutend ist<sup>12</sup>, wirft allerdings bei der Interpretation des Verses erhebliche Probleme auf. Die Stelle lautet im griechischen Originaltext folgendermaßen:

<sup>7</sup> Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 115.

<sup>8</sup> *Didache* 5, 1, der griechische Originaltext und die deutsche Übersetzung der Zitate stammt von K. Wengst, hier S. 77.

<sup>9</sup> Vgl. den 2. Punkt dieses Aufsatzes – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-520 (Anhaltspunkte für das Anathem im Neuen Testament, und die dort analysierten Bibelstellen).

<sup>10</sup> Vgl. *Didache* 5, 1f.

<sup>11</sup> *Ibidem* 5, 2, Wengst, S. 77.

<sup>12</sup> Vgl. J. Behm, *ἀνάθεμα*, TWNT I 357.

„τότε ἕξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ καταθέματος” (Dann wird die Welt der Menschen in das Feuer der Bewährung kommen und viele werden abfallen und verloren gehen; die aber durchhalten in ihrem Glauben, werden gerettet werden von dem Verfluchten selbst)<sup>13</sup>.

Die Frage, wer mit dem Verfluchten gemeint ist, beschäftigt die Forscher seit langer Zeit. Harnack interpretiert diesen Begriff als eine Bezeichnung, die auf Christus zu beziehen ist, der vonseiten seiner Feinde der „Fluch“ genannt wird<sup>14</sup>. Die Gegner verfluchen Jesus, weil er für sie ein Ärgernis darstellt. Eine solche Deutung erinnert notwendigerweise an die Stelle aus 1Kor 12, 3, wo die Formulierung ἀνάθεμα Ἰησοῦς begegnet. In beiden Fällen würde sich also um eine Anathematisierung Christi durch seine Feinde handeln. Ein anderer Interpretationsversuch des in Did 16, 5 auftauchenden Terminus κατάθεμα stammt von Audet. Er deutet nämlich diesen Begriff als „Grab, Tod“ und bietet statt des überlieferten ὑπό die Konjektur ἀπό<sup>15</sup>. So bekommt man die folgende Übersetzung: „die aber durchhalten in ihrem Glauben, werden befreit (gerettet) werden von dem Tod selbst“. Will man aber am überlieferten Text keine Veränderungen vornehmen, so liegt die Harnacks Interpretation am nächsten. Der Verfluchte ist demzufolge Jesus selbst, der von seinen Feinden verhöhnt und verspottet wird.

Die beiden Stellen Did 5, 1 und 16, 5, an denen der Ausdruck „Fluch“ begegnet, reichen in ihrer Knappheit nicht hin, um eine Theologie des Begriffs genau und systematisch nachzuzeichnen. Der wechselnde Kontext der beiden Abschnitte bezeugt allerdings, dass der Didachist der Verfluchung keinen festen Inhalt im Sinne der späteren Anathematismen beimisst. Die Bedeutung des Terminus „Fluch“ scheint beim Verfasser der Apostellehre völlig auf der Linie des jüdischen Verständnisses zu liegen und weist keine christlich geprägten Merkmale auf. Κατάθεμα und κάρρα bezeichnen demzufolge den Gegenstand des Fluches, der der Vernichtung durch Gott preisgegeben ist. Ein einheitlicher Personenkreis, auf den sich der Fluch des Didachisten beziehen soll, lässt sich anhand der beiden behandelten Stellen leider nicht eindeutig festlegen.

Nachdem es gesagt wurde, dass der Verfasser der Didache den Begriff „Fluch“ nicht auf die Häretiker zu beziehen scheint, muss man den Blick auf die Stellen der Apostellehre lenken, die speziell das Problem der falschen Verkünder zum Thema haben, um die dort verwendete Begrifflichkeit zu untersuchen. Die *Didache* widmet nämlich ein ganzes Kapitel der Frage, wie man den wahren Lehrer vom falschen unterscheiden kann und stellt eindeutige

<sup>13</sup> *Didache* 16, 5, Wengst, S. 91.

<sup>14</sup> Vgl. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, S. 62-63.

<sup>15</sup> Vgl. J.P. Audet, *La Didachè. Instructiones des apotres*, Paris 1958, 427-428.

Kriterien auf, die bei einer solchen Unterscheidung helfen sollen. In Did 11, 1-2 heißt es:

„Ὅς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα δέξασθε αὐτόν· ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεῖς διδάσκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλύσαι μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε” (Wer nun kommt und euch all das vorher Mitgeteilte lehrt, den nehmt auf! Wenn aber der, der lehrt, sich selber abkehrt und eine andere Lehre lehrt, sodass er auflöst, dann hört nicht auf ihn)<sup>16</sup>.

Das Kriterium der Unterscheidung zwischen dem wahren Lehrer und dem falschen scheint, an dieser Stelle klar dargestellt zu sein. Derjenige, der all das lehrt, was der Didachist vorher ausgeführt hat, also die Anordnungen über Taufe, Fasten, Beten, Eucharistie u.s.w, soll von der Gemeinde aufgenommen und als der wahre Lehrer betrachtet werden. Derjenige, der eine andere Lehre bringt, verdient kein Gehör. Interessant ist an dieser Stelle die Formulierung μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε (hört nicht auf ihn). Im Vergleich mit dem paulinischen ἀνάθεμα ἔστω (sei er verflucht) klingt die Wendung des Didachisten eher harmlos und hat eigentlich nichts von der Schärfe und Härte der Ausdrucksweise des Verfassers des Galaterbriefes. Das Gebot „hört nicht auf ihn“ verwendet die *Didache* allerdings noch einmal fast im gleichen Kontext. In Did 11, 12 wird Folgendes berichtet:

„ὅς δ’ ἂν εἴπῃ ἐν πνεύματι· δός μοι ἀργύρια ἢ ἕτερά τινα οὐκ ἀκούσεσθε αὐτοῦ” (wer aber im Geiste sagt: gib mir Geld oder etwas anderes, auf den sollt ihr nicht hören)<sup>17</sup>.

Der Lehrer, der seine Hand nach Geld für sich ausstreckt, ist als Falschverkünder zu identifizieren. Die Gemeinde soll auf ihn nicht hören. Im Zusammenhang mit den beiden Stellen Did 11, 1f und 11, 12 wird in der Literatur gelegentlich auf 2 Joh 7 hingewiesen, wo vom Antichrist die Rede ist<sup>18</sup>. Man versucht nämlich, hier eine gewisse Parallelität zwischen dem Didachisten und dem Verfasser des zweiten Johannesbriefes zu zeigen, indem man behauptet, beide Autoren sprächen eindeutig von Irrlehrern und gäben ein gleiches Kriterium zur Unterscheidung der wahren und falschen Verkünder. Das Kriterium des Verfassers der *Didache* scheint mir aber ein anderes zu sein als das, welches der neutestamentliche Autor vor Augen führt. Der Didachist erklärt nämlich, dass die Richtigkeit einer Lehre von der Gemeinde an dem gemessen werden soll, was er in seiner διδαχὴ als richtig und glaubwürdig vorgestellt hat. Da aber die Themen, die er in seiner Schrift behandelt, vielmehr das praktische religiöse und moralische Gemeinschaftsleben der frühen Christen als dogma-

<sup>16</sup> *Didache* 11, 1-2, Wengst, S. 83.

<sup>17</sup> *Ibidem* 11, 12, Wengst, S. 85.

<sup>18</sup> Vgl. J. Beutler, *Die Johannesbriefe*, Regensburg 2000, 163.

tische Aussagen über die Heilsbedeutung Christi oder seine Sendung durch den Vater betreffen, kann man sagen, dass das Kriterium des Didachisten zur Unterscheidung der wahren und falschen Verkünder demzufolge auf die christliche Ethik und das Einhalten von religiösen Riten<sup>19</sup> zurückgeht. Der Verfasser des zweiten Johannesbriefes stellt hingegen eher ein christologisches Kriterium auf, indem er darauf verweist, dass derjenige, der die irdische Existenz Christi leugnet, als Antichrist, als Gegner Gottes betrachtet werden soll<sup>20</sup>. Es geht hier nicht um einen Verstoß gegen die ethischen Normen, wie das in der *Didache* der Fall ist, sondern vielmehr um die prinzipielle Ablehnung Jesu Christi und seiner Sendung. Ein solcher Mensch, der Christus leugnet, darf nach 2 Joh 10 nicht begrüßt werden, weil er offensichtlich als verflucht gilt<sup>21</sup>. Zur Verdeutlichung der unterschiedlichen Problematik in Did 11, 1f und 2 Joh 7 kann man sich einer kurzen tabellarischen Darstellung bedienen:

	Did 11, 1f	2Joh 7
Menschengruppe	Wanderlehrer	Verführer
Art des Vergehens	Verstoß gegen die ethischen Normen und Riten	Verstoß gegen die rechte Christologie
Abwehrmaßnahme	„hört nicht auf ihn“	„nimmt ihn ins Haus nicht auf und begrüßt ihn nicht“

Quelle: Eigene Darstellung

Aus dieser schematischen Darstellung ergibt sich, dass die beiden Gruppen von Menschen, von denen in den besprochenen Texten die Rede ist, Lehren unterschiedlicher Art verbreiten. Die einen bringen eine verkehrte Ethik, die anderen eine verkehrte Christologie. Sie werden auch anders behandelt, was die Formulierungen „hört nicht auf ihn“ und „grüßt ihn nicht“ inhaltlich am besten zum Ausdruck bringen. Die erste Wendung enthält nämlich eine radikale Ablehnung, die den Falschverkündern gilt, die zweite Formel hingegen macht auf den Zustand des Verfluchtseins der Irrlehrer aufmerksam. Aus diesen Gründen muss man feststellen, dass der Versuch, Did 11, 1f und 2Joh 7 als Parallelen zu betrachten, nicht ganz berechtigt zu sein scheint.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die nähere Betrachtung der entsprechenden *Didache*-Stellen keine Berührungspunkte mit der neutestamentlichen „Anathematisierungspraxis“ aufweisen ließ. Die Irrlehrer, die in der *Didache*

<sup>19</sup> Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 37.

<sup>20</sup> Vgl. 2 Joh 7: „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen, die nicht bekennen, dass Jesus Christus im Fleisch kommt; das ist der Verführer und der Antichrist“.

<sup>21</sup> Vgl. den Punkt 2 dieses Aufsatzes und die dort interpretierten Stellen aus den Johannesbriefen, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-520.



kritisiert und entlarvt werden, werden vom Verfasser keineswegs mit einem Fluch oder etwas, was daran erinnern würde, belegt. Seine Vorgehensweise in Hinblick auf die falschen Verkünder erscheint im Unterschied zu den Autoren des Neuen Testaments sehr zurückhaltend. Der Grund dafür kann damit verknüpft sein, dass die neutestamentlichen Irrlehrer und die falschen Verkünder, die in der *Didache* präsentiert werden, wahrscheinlich zwei unterschiedliche Menschengruppen darstellen. Diese allgemeinen Schlussfolgerungen muss man natürlich sehr vorsichtig genießen, weil das Fehlen eines anathemähnlichen Ausdrucks im Bezug auf die Irrlehrer der *Didache* auch damit verbunden sein kann, dass eine feste Begrifflichkeit einfach noch nicht vorhanden war und die einzelnen in der Entwicklungstendenz liegenden Erscheinungsformen der späteren Sanktion einen sehr weiten Spielraum hatten.

**2. Der Barnabasbrief.** Der Brief, der nach dem Namen des berühmten Begleiters des Apostels Paulus genannt wird, wirft viele historische und literarische Probleme auf, die manchmal nur teilweise bewältigt werden können. Zunächst ist die Frage nach der Entstehungszeit sowie nach dem Abfassungsort im Fall des *Barnabasbriefes*, ähnlich wie bei der *Didache*, nicht leicht zu beantworten. Die meiste Fachliteratur scheint zwar darüber einig zu sein, dass die Schrift vor 150 entstanden ist; die Wege der Forscher trennen sich allerdings dann, wenn versucht wird, dem Text eine Datierung auf ein genaues Jahr zu geben. Harnack setzt die Entstehung des Briefes um 130 an und begründet seine These mit dem Hinweis darauf, dass der Verfasser der Schrift nichts um den jüdischen Aufstand unter Barkochba weiß, der in den Jahren 132-135 stattgefunden haben soll<sup>22</sup>. Ähnlich argumentiert auch Wengst<sup>23</sup>. Doskocil beruft sich hingegen auf die 115/116 entstandene sog. Baruchapokalypse, deren Kenntnis im *Barnabasbrief* vorausgesetzt erscheint<sup>24</sup>, und engt damit die Begrenzung der Entstehungszeit des Briefes auf die Jahre 118-130 ein. Andere Autoren vertreten die These, der Text sei bereits im 1. Jahrhundert entstanden, und verweisen in diesem Zusammenhang auf das Jahr 70, in dem der Jerusalemer Tempel von den Römern zerstört wurde<sup>25</sup>. Eine solche frühe Datierung des *Barnabasbriefes* wird damit begründet, dass der Verfasser der Schrift unter starkem Eindruck vom Untergang des Tempels zu stehen scheint. Unabhängig aber davon, wie man den Brief genau zeitlich ansetzen will, muss man dennoch feststellen, es handelt sich hier um eine Schrift, die zweifellos der Epoche der Apostolischen Väter angehört.

<sup>22</sup> Vgl. A. v. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, II/1, Leipzig 1958<sup>2</sup>, 425-427.

<sup>23</sup> Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 115.

<sup>24</sup> Doskocil verweist auf Barn 11, 9, wo eine Anspielung auf die hebräische Baruchapokalypse vorliegen soll, vgl. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 124.

<sup>25</sup> Vgl. J. Czuj, *Patrologia*, Poznań 1953, 23.

Auch was den Entstehungsort der Schrift betrifft, tappen wir im Dunkeln. Die einen Forscher schlagen die These vor, die Heimat des Verfassers des Briefes sei in Ägypten, und noch genauer in Alexandrien, zu suchen<sup>26</sup>. Die anderen hingegen lokalisieren den Entstehungsort der Schrift in Syrien<sup>27</sup>. Wengst vertritt schließlich die Meinung, der Brief sei im westlichen Kleinasien geschrieben worden<sup>28</sup>. Ebenso problematisch erscheint die Frage nach der Identität des Verfassers der Schrift. Die Auffassung, der Apostel Barnabas habe den Brief geschrieben, wird heute nicht mehr ernsthaft verfochten<sup>29</sup>. Häufig wird in der Literatur die Ansicht geäußert, ein Judenchrist habe die Schrift verfasst. Demgegenüber vertritt Wengst die Meinung, dass der Brief von einem uns nicht näher bekannten Heidenchristen geschrieben worden sei, und begründet seine These mit dem Hinweis darauf, dass der Verfasser große Missverständnisse jüdischer Riten zeigt<sup>30</sup>. Damit soll seine Zugehörigkeit zum Judentum ausgeschlossen sein.

Die vielen Fragen und Probleme, die in der Literatur in Hinblick auf die Echtheit als Brief sowie auf die Einheit der Schrift behandelt werden, sollen jetzt nicht näher dargestellt werden. Was den Inhalt des Textes anbelangt, kann man den Brief in vier Teile gliedern: Anfang, zwei Hauptteile und Schlusswort. Am Anfang der Schrift verrät der Verfasser die Absicht, die ihn zum Schreiben bewegt hat:

„damit ihr zusammen mit eurem Glauben vollkommene Erkenntnis habt“<sup>31</sup>.

Im nächsten Teil wird eine exegetisch-dogmatische Katechese präsentiert, die sich prinzipiell gegen das Judentum richtet. Im dritten Teil findet sich eine moralische Belehrung, die der *Didache* sehr ähnelt. Im Schlusswort wird das vorher Gesagte kurz zusammengefasst und den Adressaten in Form von verschiedenen Anweisungen ans Herz gelegt.

Der Terminus „Fluch“ und sein Vorstellungsbereich sind dem *Barnabasbrief* nicht unbekannt. An vier Stellen kann man eine eindeutige Anspielung auf den Begriff erkennen: 7, 3; 7, 9; 10, 5 und 20, 1. Die ersten drei Stellen beziehen sich allerdings mehr oder weniger auf direkte Zitate aus dem Alten sowie Neuen Testament und scheinen dem Gesamtbild der Fluchproblematik keine speziellen Züge hinzuzufügen. In Barn 7, 3 heißt es beispielsweise:

<sup>26</sup> Vgl. H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968, 370.

<sup>27</sup> Vgl. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 2007<sup>3</sup>, 44.

<sup>28</sup> Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 117.

<sup>29</sup> Die These von der Autorschaft des Apostels Barnabas wurde vor allem im 19. Jahrhundert vertreten. Mehr dazu in: Wengst, S. 118.

<sup>30</sup> Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 119.

<sup>31</sup> *Epistula Ps-Barnabae* 1, 5. Wengst, S. 139.



„Ὅς ἂν μὴ νηστεύσῃ τὴν νηστείαν, θανάτῳ ἐξολεθρευθήσεται“ (Wer nicht am Fasttag fastet, soll durch den Tod ausgerottet werden)<sup>32</sup>.

Der Satz stellt fast ein wörtliches Zitat aus Lev 23, 29 dar, wo vom sog. Versöhnungstag die Rede ist. Diesen Tag, der für die Juden ein obligatorischer Fasttag war, setzt der Verfasser mit Christi Todestag gleich<sup>33</sup>. Die Formulierung „durch den Tod ausgerottet werden“ gehört natürlich ganz und gar zum Vorstellungsbereich des hebräischen מָרַק, ist aber wegen des völlig unterschiedlichen Gebrauchskontexts mit dem paulinischen Anathem nicht gleichzusetzen. In Barn 7, 9 begegnet der Terminus ἐπικατάρρατος (verflucht), der ähnlich wie in Did 16, 5, auf Jesus und den Charakter seiner Mission bezogen wird<sup>34</sup>. Der gekreuzigte Messias wird von den Juden abgelehnt und als verflucht bezeichnet. Es heißt nämlich in Dtn 21, 23: „ein Gehenkter ist ein von Gott Verfluchter“. Das Opfer Jesu am Kreuz vergleicht der Verfasser des *Barnabasbriefes* allerdings eindeutig mit der im Judentum bekannten Vorstellung vom Sündenbock, der für die Schuld des Volkes getötet werden sollte. Der für die Juden Verfluchte ist der wahre Bock, der die Sünden der ganzen Welt getilgt hat. Der Ausdruck „verflucht“, der an der Stelle auftaucht, hat demzufolge mit der Anathemproblematik nicht im Entferntesten etwas zu tun. Auf ähnliche Weise muss man Barn 10, 5 bewerten, wo vom im Alten Testament verbotenen Essen die Rede ist. In diesem Zusammenhang tritt wieder der Terminus ἐπικατάρρατος in Erscheinung und bezeichnet diesmal eine Gruppe von Fischen, die nach den jüdischen Vorschriften als verflucht galten und deshalb nicht eingenommen werden durften. Der Ausdruck „verflucht“ weist also auch an dieser Stelle keine Berührungspunkte mit dem neutestamentlichen Anathem auf.

Viel interessanter als die drei gerade dargestellten Fluch-Stellen präsentiert sich Barn 20, 1, wo der griechische Terminus κατάρρα begegnet:

„Ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδὸς ἐστὶν σκολιὰ καὶ κατάρρας μεστή. Ὅλωσ γὰρ ἐστὶν ὁδὸς θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας, ἐν ἣ ἐστὶν τὰ ἀπολλύοντα τὴν ψυχὴν αὐτῶν“ (Der Weg des Schwarzen ist aber krumm und voll Fluchs. Denn er ist ein Weg des Todes mit Strafe, auf dem das ist, was sie ins Verderben bringt)<sup>35</sup>.

Die Stelle erinnert automatisch an Did 5, 1, wo ebenso vom Weg des Todes und vom Fluch die Rede war. In Barn 20, 1 wird allerdings dieser Weg ausdrücklich

<sup>32</sup> Ibidem 7, 3. Wengst, S. 157.

<sup>33</sup> Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 157.

<sup>34</sup> Vgl. *Epistula Ps.-Barnabae* 7, 9, Wengst, S. 159: „Den einen auf den Altar, den anderen verflucht und den Verfluchten bekränzt, da sie ihn ja am einst kommenden Tag mit dem roten Mantel um sein Fleisch erblicken und sagen werden: Ist das nicht der, den wir einst gekreuzigt haben...?“, mehr zu dieser Stelle in: Wengst, *Didache...*, S. 159.

<sup>35</sup> Ibidem 20, 1. Wengst, S. 191.

mit dem Satan in Verbindung gebracht, der im Text als der Schwarze genannt wird<sup>36</sup>. „Teufel“, „Tod“ und „Fluch“ sind demzufolge Begriffe, die der Verfasser des Briefes auf einen und denselben Bereich zu beziehen scheint. Hinzu kommt noch der Terminus Sünde (ἁμαρτία), der an einer weiteren Stelle bei der näheren Charakterisierung des verfluchten Weges des Satans in Erscheinung tritt<sup>37</sup>. Diese allgemeinen Anmerkungen scheinen auf den ersten Blick, im Vergleich mit Did 5, 1, wo der verfluchte Weg des Todes gleichermaßen mit der Sünde in Verbindung gebracht wurde, eigentlich nichts Neues zu sagen. Sie gewinnen aber an Bedeutung, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der *Barnabasbrief* eine Schrift darstellt, die eindeutig auf Bekämpfung einer Irrlehre zielt. Der Verfasser versucht nämlich, mit aller Eindringlichkeit zu zeigen, dass das Alte Testament, auf welches sich die Juden berufen, nicht mehr zum Volk Israel gehört, sondern allein zu den Christen. Die Juden haben ihre Sonderstellung verloren, weil sie Jesus nicht anerkannt hatten. Barn 4, 6f stellt in diesem Zusammenhang eine der Zentralstellen dar, die man sich genauer anschauen soll:

„Ἐτι δὲ καὶ τοῦτο ἐρωτῶ ὑμᾶς ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὄν, ἰδίως δὲ καὶ πάντας ἀγαπῶν ὑπὲρ τὴν ψυχὴν μου, προσέχειν ἑαυτοῖς καὶ μὴ ὁμοιοῦσθαί τισιν ἐπισωφεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν λέγοντας ὅτι ἡ διαθήκη ἡμῶν ἡμῖν μένει. Ἡμῶν μὲν ἄλλ' ἐκεῖνοι οὕτως εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτὴν λαβόντος ἤδη τοῦ Μωϋσέως“ (Auch das noch bitte ich euch als einer euresgleichen, der euch einzeln und alle zusammen mehr als sich selbst liebt, auf euch Acht zu geben und euch nicht gewissen Leuten gleichzumachen, indem ihr ihren Sünden weitere hinzufügt und sagt: das Testament jener ist auch das unsrige. Das unsrige freilich; aber sie haben es auf folgende Weise für immer eingeübt, obwohl Mose es schon empfangen hatte)<sup>38</sup>.

Der Verfasser des Briefes drückt sich klar und präzise aus: das Nachsprechen der These „das Testament jener ist auch das unsrige“ gilt durchaus als große Sünde. Die Gemeinde, an die sich der Text richtet, soll sich vor Menschen hüten, die eine solche Lehre verbreiten. Denn das Alte Testament gehört ganz und gar zum Christentum und hat, nach tiefer Überzeugung des Verfassers, mit dem Volk Israel nichts mehr zu tun. Diese Behauptung bekräftigt der Autor noch dadurch, dass er die Juden fast als die Angehörigen des Teufels betrachtet, indem er in Barn 9, 4 sagt:

„Ἀλλὰ παρέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφιζεν αὐτούς“ (sie haben das übertreten, weil ein böser Engel ihnen etwas weiszumachen suchte)<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Diese Satansbezeichnung kommt noch einmal in Barn 4, 10 vor. Mehr dazu in: F. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, München 1971, 49-75.

<sup>37</sup> Vgl. *Epistula Ps-Barnabae* 20, 2.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 4, 6-7, Wengst, S. 145-146.

<sup>39</sup> *Ibidem* 9, 4. Wengst, S. 163.

Aus dem Grund, dass die Juden, nach der Meinung des Verfassers, auf den Satan, nicht auf Gott, hörten, ergibt sich verstärkt, dass das Alte Testament keineswegs zu ihnen gehören kann. Verkündet man aber trotzdem: „das Testament jener ist auch das unsrige“, begeht man eine Sünde und macht sich den Sündern gleich. Es wird also der Aspekt der falschen Verkündigung, bzw. Irrlehre, deutlich hervorgehoben. Die Verbreitung der Irrlehre wird vom Verfasser allerdings ausdrücklich mit der Sünde identifiziert. Eine solche eindeutige, klare und präzise Identifikation der falschen Lehre mit der ἁμαρτία begegnet, soweit ich sehe, in keiner neutestamentlichen Schrift und stellt, wie es scheint, eine selbständige Konzeption des Autors des *Barnabasbriefes* dar. Die Tatsache, dass der Verfasser die Verbreitung der Irrlehre als eine Sünde bezeichnet, hat aber noch schwerwiegendere Konsequenzen. Will man nämlich die Anmerkung in Betracht ziehen, dass die Begriffe „Teufel“, „Tod“, „Sünde“ und „Fluch“ laut dem *Barnabasbrief* den gleichen Bereich betreffen, so kann man feststellen, dass die Verkündigung einer falschen Lehre, die mit der Sünde in Verbindung gebracht wird, ipso facto als teuflisch, tödlich und verflucht gelten muss. Der Verfasser bedient sich zwar des Ausdrucks „Fluch“ im Bezug auf die Irrlehre nicht; nichtsdestoweniger betrachtet er offenbar die Verkündigung einer solchen Lehre als κατάρας μεστή.

Die Analyse des *Barnabasbriefes* ließ zum einen den Schluss ziehen, dass der Bereich des Fluches eindeutig mit dem Teufel, Tod und der Sünde verbunden ist, zum anderen gab einen interessanten Hinweis darauf, wie der Verfasser mit der Irrlehre und den Irrlehrern umgeht. Der Autor verknüpft sie ausdrücklich mit der Sünde und reiht damit in die satanische Sphäre des Verfluchten ein. Ein solches Verständnis der Zugehörigkeit der falschen Verkündigung zum Teufel entspricht ganz und gar dem Sinn des paulinischen Anathems. Paulus nennt nämlich die falschen Verkünder „anathema“, der Verfasser des *Barnabasbriefes* bezeichnet sie als Sünder. Die beiden Ausdrücke scheinen, denselben Sachverhalt zu beschreiben, und beziehen sich auf den Vorstellungsbereich, der als verflucht gilt. Der *Barnabasbrief* schlägt allerdings auch praktische Anweisungen vor, die die Gemeinde in Hinblick auf den Umgang mit den Falschverkündern beherzigen soll<sup>40</sup>. Es handelt sich um die völlige Trennung von den Irrlehrern und ständige Wachsamkeit. Die falschen Verkünder dürfen demzufolge keineswegs als Glieder der Gemeinde angesehen werden. Von einem offiziellen Verfahren, welches zum Ausschluss der Irrlehrer aus der Gemeinschaft der Gläubigen führen sollte, ist aber im *Barnabasbrief* keine Rede. Die Problematik des Bannes steht offensichtlich nicht im Mittelpunkt des Interesses der Schrift.

Der Quellenwert des *Barnabasbriefes* besteht darin, dass seine spärlichen Ansätze zur Anathemproblematik eine Entwicklung der Sanktion bestätigen. Die Verknüpfung der Irrlehre mit der Sünde ist zwar neu, liegt aber inhaltlich auf der Linie des paulinischen Anathems. Die wenigen praktischen Hinweise auf den Umgang mit einem falschen Verkünder bezeugen ebenso die

<sup>40</sup> Vgl. *ibidem* 4, 6.

Entwicklungstendenz, die auf präzise Festlegung einer konkreten Verhaltensweise gegenüber den Irrlehrern zielt.

**3. Die Ignatiusbriefe.** Die sieben Briefe des Ignatius stellen eine wertvolle Sammlung von Schriften dar, die für die Erkenntnis des Lebens der urchristlichen Gemeinde von grundlegender Bedeutung sind. Der Verfasser dieser Texte war Bischof von Antiochien. Er wurde nach Rom verbracht und erlitt dort den Martertod um 114<sup>41</sup>. Die Briefe, die er auf der Gefangenschaftsreise von Syrien nach Rom schrieb<sup>42</sup>, zeichnen ein Bild der letzten Fahrt des verurteilten Ignatius. Fünf von diesen Schriften richten sich an kleinasiatische Gemeinden: Epheser, Magnesier, Trallianer, Philadelphier, und Smyrnäer; die Adressaten der zwei übrigen Briefe sind die Gemeinde von Rom und Polykarp, Bischof von Smyrna. Der Inhalt der einzelnen Texte weist bemerkenswerte Gemeinsamkeiten auf. Es heben sich vor allem zwei Aspekte hervor: die Dreigliedrigkeit der Hierarchie (ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι)<sup>43</sup>, die immer wieder eindeutig bezeugt wird, und die besondere Stellung des Bischofs in der Gemeinde<sup>44</sup>. Das bischöfliche Amt sichert nach Ignatius die Einheit der Kirche und lässt die Gemeinde den richtigen Weg gehen.

Der Begriff „Fluch“ kommt in keiner von den sieben Schriften vor. Die Problematik der Irrlehre begegnet aber dem Leser der Ignatiusbriefe an vielen Stellen, sodass man aufgrund der Analyse der entsprechenden Abschnitte einen tieferen Einblick in diese Frage bekommt. Die grundsätzliche Einstellung des Autors zur falschen Verkündigung scheint klar und deutlich zu sein und wird in Trall 6, 1b in einem kurzen Satz zusammengefasst:

„μόνη τῇ χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθε, ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθε, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις“ (nehmt nur die christliche Speise, meidet fremdes Gewächs, das Sekte/Häresie ist)<sup>45</sup>.

Die Frage, warum sich die Christen vor der Irrlehre und den Irrlehrern hüten sollen, beantwortet Ignatius an einer weiteren Stelle in Trall 11, 1:

„οὐδ' ἐὰν γεύσηται τις, παρ' αὐτὰ ἀποθνήσκει. οὗτοι γὰρ οὐκ εἰσιν φυτεία πατρὸς“ (wenn jemand davon kostet, stirbt er sogleich. Denn diese sind nicht die Pflanzung des Vaters)<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Das genaue Todesjahr des Ignatius lässt sich allerdings nicht eindeutig festlegen. Fischer geht bei dieser Frage sehr vorsichtig vor und datiert den Tod des Bischofs auf die zweite Hälfte der Regierungszeit Kaiser Trajans (98-117), ohne auf ein genaues Datum hinzuweisen, vgl. J. Fischer, *Die apostolischen Väter* (griechisch und deutsch), Darmstadt 1993<sup>10</sup>, 114.

<sup>42</sup> Vgl. B. Reicke, *Ignatius*, in: *Lexikon der Antike*, München 1969, 277.

<sup>43</sup> Vgl. *Epistula ad Philadelphios* 4; *Epistula ad Smyrnenses* 8, 1.

<sup>44</sup> Vgl. *Epistula ad Smyrnenses* 8, 1; *Epistula ad Ephesios* 20, 2; *Epistula ad Trallianos* 3, 1.

<sup>45</sup> *Epistula in Trallianos* 6, 1b. Die Übersetzung der Zitate der Ignatiusbriefe stammt von J. Fisher, hier S. 177.

<sup>46</sup> *Ibidem* 11, 1, Fischer, S. 179.

Die kompromisslose Ablehnung der Irrlehre hat demzufolge ihre Begründung darin, dass die Befolgung einer falschen Botschaft notwendigerweise zum Tod führt. Der Aspekt des Tödlichen kommt im Bezug auf die Irrlehre auf eine eindrucksvolle Weise noch einmal in Smyrn 5, 2 vor:

„ὁ δὲ τοῦτο λέγων τελείως αὐτὸν ἀπήρηται, ὃν νεκροφόρος“ (wer dies sagt, hat ihn [= Jesus] vollständig verleugnet und trägt einen Leichnam)<sup>47</sup>.

Der Falschverkünder ist durch das Faktum seiner Ablehnung der wahren Botschaft Jesu bereits tot und deshalb einem Leichnam ähnlich. Die Härte einer solchen Ausdrucksweise bezeugt zum einen, dass die Verbreitung der Irrlehren eine ernsthafte Bedrohung für die Urkirche war, zum anderen macht aber deutlich, dass Ignatius das Problem der falschen Verkündigung mit aller Eindringlichkeit mit dem Bereich des Todes in Verbindung bringt. Die Irrlehre ist nach Ignatius ein tödliches Gift, der Irrlehrer ein toter Mann. Diese heftigen und furchtbaren Wendungen, die sich gegen die Häretiker richten, haben mit Sicherheit die Bewahrung des echten Evangeliums Christi sowie die Abgrenzung zwischen dem, was christliche Wahrheit ist, und dem, was mit dieser Wahrheit im Widerspruch steht, zum Ziel. Aus diesem Grund kann man schlussfolgern, dass die ignatianische Gleichsetzung der Irrlehre mit dem Tod eine ähnliche Funktion erfüllt wie das paulinische Anathem. „Tod“ und „Fluch“ scheinen, semantisch sowie theologisch zum selben Bereich zu gehören. Denn der Verfluchte ist der Vernichtung durch Gott preisgegeben und damit zum Tode verurteilt.

Ignatius beschränkt sich aber bei der Charakterisierung der Irrlehrer nicht nur auf den Vorstellungsbereich des Todes. Eine sehr interessante Beschreibung der falschen Verkünder findet der Leser in Ephes 7, 1:

„Εἰώθασιν γάρ τινες δόλῳ πονηρῶ τὸ ὄνομα περιφέρειν, ἄλλα τιὰ πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ· οὐς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν· εἰσὶν γὰρ κύνες λυσσῶντες, λαθοροῦνται· οὐς δεῖ ὑμᾶς φυλάσσεσθαι ὄντας δυσθεραπεύτους“ (es pflegen nämlich gewisse Leute mit arger List den Namen herumzutragen, während sie andere Dinge tun, die Gottes unwürdig sind; diesen müsst ihr wie Bestien ausweichen: sie sind nämlich tollwütige Hunde, die tückisch beißen; vor diesen müsst ihr euch hüten, da sie schwer heilbar sind)<sup>48</sup>.

Bestien und beißende Hunde werden hier die Irrlehrer genannt und damit als äußerste Gefahr für die Gemeinde präsentiert. Der Terminus „Hund“ (κύων) gilt allerdings interessanterweise in der griechisch-römischen Antike, im Alten Testament sowie im Judentum<sup>49</sup> als Verkörperung und Repräsentant dämoni-

<sup>47</sup> *Epistula ad Smyrnenses* 5,2, Fischer, S. 209.

<sup>48</sup> *Epistula ad Ephesios* 7, 1, Fischer, S. 147.

<sup>49</sup> Zum Charakter des Hundes im Alten Testament siehe: Jes 13, 21f; Ps 22, 17, 21.

scher Mächte.<sup>50</sup> Mit diesem Ausdruck verweist also Ignatius darauf, dass die Falschverkünder der satanischen Sphäre angehören und deshalb durchaus als verflucht zu betrachten sind. Aus diesem Grund scheint die Gleichsetzung der Irrlehrer mit den Hunden, dem Wortfeld des paulinischen Anathems sehr nahe zu kommen. Sie schafft Klarheit und grenzt den Gottes Bereich von dem teuflischen eindeutig ab. Der griechische Begriff *δυσθεράπεντος* (schwer zu heilen), der an der zitierten Stelle als Bezeichnung der falschen Verkünder vorkommt, bringt offensichtlich einen Hinweis auf die schwer zu überwindende Hartnäckigkeit der damit charakterisierten Personen. Denn der einzige Grund, warum Ignatius sie als *δυσθεράπεντοι* bezeichnet, scheint damit verbunden zu sein, dass die Irrlehrer keine Heilung wollen. Die Ausdrücke „Bestien“ und „tollwütige Hunde“ bestätigen nämlich mit aller Kraft, wie engagiert und zugleich heftig sich die falschen Verkünder für ihre Sache einsetzen. Die Möglichkeit ihrer Umkehr ist (zwar) vom Verfasser des Briefes zwar nicht ganz ausgeschlossen, was die Formulierung „schwer zu heilen“ deutlich genug zum Ausdruck bringt, erscheint aber eher nur theoretisch.

Die Frage, wie man konkret mit den Irrlehrern umgehen soll, beantwortet der heilige Bischof von Antiochien ebenso sehr präzise und an vielen Stellen. Im gerade dargestellten Abschnitt aus Ephes 7, 1 spricht Ignatius davon, dass die falschen Verkünder zu meiden (*ἐκκλίνειν, φυλάττειν*) sind. Ob diese Formulierung ein offizielles Verfahren, welches etwa mit der Exkommunikation gleichbedeutend wäre, voraussetzt, verrät der Text allerdings nicht. Man kann vermuten, dass die Irrlehrer bereits von sich aus die Gemeinschaft mit der christlichen Gemeinde aufgehoben haben, indem sie anfangen eine falsche Botschaft zu verkünden. Der Ausdruck *ἐκκλίνειν/φυλάττειν* scheint nämlich, einen schon gegebenen Zustand der Trennung vorauszusetzen. Dass diese Trennung mit einem formalen Akt der Exkommunikation etwas zu tun hatte, wage ich zu bezweifeln. Der Autor des Briefes spricht nämlich nicht davon, dass die Gemeinde die genannten Irrlehrer durch ein Verfahren aus der Gemeinschaft ausschließen soll; er betrachtet sie vielmehr als Außenstehende, die in die Gemeinde einzudringen versuchen<sup>51</sup>. Die Vertretung einer falschen Lehre ist nach Ignatius offensichtlich der willentlichen und definitiven Trennung von der wahren Kirche gleich.<sup>52</sup> Eine sol-

<sup>50</sup> Vgl. W. Ueble, *„Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen“*, Stuttgart 2001, 29.

<sup>51</sup> Dass die von Ignatius erwähnten Irrlehrer tatsächlich von vornherein außerhalb der christlichen Gemeinde standen, bestätigt eindeutig die Formulierung des heiligen Bischofs in Ephes 7, 1: „sie pflegen [...] den Namen herumzutragen“. Schoedel interpretiert diese Wendung als den Hinweis darauf, dass die Irrlehrer, die er mit dem Doketismus in Verbindung bringt, von Ort zu Ort umherziehen und keiner konkreten Gemeinde angehören, vgl. W. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, München 1990, 115-116. Auf den Aspekt der prinzipiellen Trennung zwischen den in den Ignatiusbriefen ins Auge gefassten Häretikern und der Kirche werde ich allerdings noch öfters auf den folgenden Seiten eingehen.

<sup>52</sup> Die gleiche Auffassung vertritt auch W. Doskocil (*Der Bann in der Urkirche*, S. 138): „Wer



che Trennung bedarf keiner formalen Exkommunikation. Der Irrlehrer, der sich für die Verbreitung einer falschen Verkündigung einsetzt, steht nämlich ex definitione in der Gemeinschaft mit der Kirche nicht; er hat sogar kein Interesse daran, weil er eine andere Lehre als die der Kirche bringt. Als einzige Abwehrmaßnahme gegen einen solchen Menschen gilt nur und vor allem, auf der Hut zu sein.

Eine andere Stelle, die den Umgang mit den falschen Verkündern thematisiert, begegnet in Ephes 9, 1. Da heißt es:

„Ἐγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδαχὴν· οὐκ οὐκ εἰάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς, βύσαντες τὰ ὦτα, εἰς τὸ μὴ παραδέξασθαι τὰ σπειρόμενα ὑπ’ αὐτῶν” (ich lernte Leute kennen, die mit einer schlechten Lehre auf der Durchreise von dorthier kamen; ihr sollt ihre Saat bei euch nicht ausstreuen lassen und verstopfet die Ohren, um ihre Saat nicht aufzufangen)<sup>53</sup>.

Diese Aussage des Ignatius konkretisiert den eher allgemein formulierten Rat aus Ephes 7, 1, dass man die Irrlehrer meiden solle. Die gerade zitierte Stelle spricht nämlich eindeutig davon, dass die Christen all das, was als κακὴ διδαχὴ (schlechte Lehre)<sup>54</sup> bezeichnet wird, radikal und kompromisslos ablehnen müssen. Diese Ablehnung soll sich bereits darin ausdrücken, dass man sogar die Ohren verstopft, um dadurch die Verunreinigung der wahren Botschaft Jesu und das Wachstum der falschen Lehre zu verhindern. Interessant an dieser Stelle ist allerdings die Tatsache, dass sich der Verfasser bei der Charakterisierung der Verbreitung der falschen Verkündigung des Bildes vom Säen bedient. Eine solche Ausdruckweise erinnert nämlich sofort an Mt 13, 1-9 und Lk 8, 4-8, wo das Gleichnis vom Sämann präsentiert ist. Vielleicht wollte Ignatius durch den Vergleich der Irrlehre mit der Saat seine Adressaten indirekt auf den evangelischen Sämann hinweisen und sagen, dass die falschen Verkünder, genauso wie der Sämann, einen guten Boden für ihre Samen suchen. Die Bedrohung, die die Irrlehrer für die Gemeinde darstellen, würde demzufolge vor allem darin bestehen, dass sich die falschen Verkünder einer ähnlichen Methode der Verbreitung ihrer Thesen wie die wahren Lehrer bedienen. Aus diesem Grund kann man sie auf den ersten Blick nicht richtig erkennen und sogar als Boten Gottes aufnehmen. Dass eine solche Gefahr tatsächlich real war, bestätigt die kompromisslose, klare und sehr präzise Ausdruckweise, die Ignatius gegen

einer Häresie folgt, der lebt nicht mehr in der Gemeinschaft der Gläubigen“; H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, Tübingen 1985, 41.

<sup>53</sup> *Epistula ad Ephesios* 9, 1, Fischer, S. 149.

<sup>54</sup> Um welche Irrlehre sich in den Ignatiusbriefen genau handelt, kann man eindeutig nicht feststellen. Es geht wahrscheinlich um Doketismus, der allerdings judaistisches Gepräge trägt. Die Frage, ob man von einer judaistisch-doketischen Bewegung sprechen darf, muss aber unbeantwortet bleiben. Mehr zu diesem Thema siehe: Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 119; Schoedel, *Die Briefe des Ignatius*, S. 115-149.

die Irrlehrer richtet. Ihm geht es offensichtlich um eindeutige Abgrenzung von allem Irrtum. Diesem Zweck dient mit Sicherheit die Formulierung *κακή διδασχῆ*, die den Charakter der falschen Verkündigung deutlich zum Ausdruck bringt sowie eine feste Grenzlinie zwischen Wahrheit und Lüge schafft. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass die Wendung *κακή διδασχῆ* eine typisch ignatianische Formulierung darstellt, die bei keinem früheren christlichen Autor bezeugt wird. Der Ausdruck „*κακή διδασχῆ*“ bzw. „*κακή διδασκαλία*“<sup>55</sup> scheint allerdings, in Hinblick auf die Anathemproblematik sehr wichtig zu sein. Dass die beiden Wendungen die Anathematisierung der falschen Lehre und der falschen Verkünder bereits enthalten, bestätigt auf eine eindeutige Weise die Stelle aus Ephes 16, 2:

„εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσω μᾶλλον, ἔαν πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρη, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη; ὁ τοιοῦτος ῥύπαρὸς γενόμενος, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, ὁμοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ“ (wenn nun die, die dem Fleische nach solches verübten, dem Tode verfielen, wie viel mehr [trifft dies ein], wenn man den Glauben Gottes, für den Jesus gekreuzigt wurde, durch schlimme Lehre verdirbt. Ein solcher ist ein Schmutzfink und wird in das unauslöschliche Feuer wandern, ebenso wer auf ihn hört)<sup>56</sup>.

Die Zentralbegriffe des dargestellten Zitats sind zweifellos die Ausdrücke „schlimme Lehre“ (*κακή διδασκαλία*) und „der Glaube Gottes“ (*πίστις θεοῦ*). Sie bilden eine strenge Antithese und verweisen auf zwei gegenüberstehende Bereiche. Auf der einen Seite liegt nämlich der göttliche Bereich, den der rechte Glaube, für den Jesus gestorben ist, symbolisiert; auf der anderen Seite findet sich der Bereich des unauslöschlichen Feuers, dem jede verkehrte Lehre angehört. Das Bild vom unauslöschlichen Feuer, welches der Verfasser den Irrlehrern als Strafe verkündigt, erinnert an die evangelischen Aussagen über die Hölle als den Bereich, der für den Satan und seine Engel bestimmt ist<sup>57</sup>. Aus diesem Grund kann man sagen, dass Ignatius die „schlechte Lehre“ eindeutig mit dem Satan und seinem Geist in Verbindung bringen will. Die Bestimmung der *κακή διδασκαλία* und deren Verbreiter zum ewigen Feuer verdeutlicht mit aller Eindringlichkeit, dass jede falsche Verkündigung, genauso wie der Teufel und seine Boten, der Vernichtung preisgegeben ist. Das griechische Adjektiv *κακός*, auf eine Lehre bezogen, bedeutet demzufolge im ignatianischen Sprachgebrauch das Gleiche, was das paulinische *ἀνάθεμα* inhaltlich zum Ausdruck bringt. Die beiden Begriffe

<sup>55</sup> Die Wendung *κακή διδασκαλία* kommt bei Ignatius in Ephes 16, 2 vor und ist mit *κακή διδασχῆ* inhaltlich gleichbedeutend.

<sup>56</sup> *Epistula ad Ephesios* 16, 2, Fischer, S. 155.

<sup>57</sup> Siehe: Mt 25, 41b: „Weg von mir, Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist“; Mk 9, 43b: „es ist besser für dich, verstümmelt in das Leben zu gelangen, als mit zwei Händen in die Hölle zu kommen, in das nie erlöschende Feuer“.

schaffen eine Grenzlinie zwischen dem wahren Glauben an Jesus Christus und der falschen Verkündigung der Satansapostel. Sie betreffen gleichermaßen eine Lehre, die ihre Verbreiter zur Vernichtung durch Gott führt. Sie beschreiben schließlich einen Bereich, der ex natura sua dem Teufel und seinen Engeln angehört. Beachtenswert ist allerdings bei Ignatius die Tatsache, dass er sehr eindeutig von der Bestimmung der falschen Verkünder zur ewigen Verdammnis spricht. An keiner der neutestamentlichen Stellen begegnet eine solche klare Ausdruckweise in Hinblick auf die Irrlehrer. Der Sinn der Strafe, die ein Falschverkünder verdient, läuft zwar mit Sicherheit im ganzen Neuen Testament auf seine endgültige Vernichtung durch Gott hinaus; die Ansicht, dass der Irrlehrer dem ewigen Feuer, d.h. der ewigen Verdammnis, unterliegen wird, taucht aber erstmals *expressis verbis* bei Ignatius auf. Das Ziel einer solchen eindeutigen Ausdrucksweise war wahrscheinlich einerseits die Abschreckung der Christen von den Häresien, und andererseits die kompromisslose Reinerhaltung des christlichen Glaubens. Die Strenge und Härte der Strafe, die nach Ignatius einen Irrlehrer betrifft, lässt sich allerdings nur durch die „Schwerheilbarkeit“, d.h. Hartnäckigkeit der Falschverkünder erklären. Das zweifache neutestamentliche Kriterium „der Hartnäckigkeit“ und „des aktiven Engagements bei der Verbreitung einer antichristlichen Lehre“<sup>58</sup> findet demzufolge auch in den ignatianischen Schriften seine Anwendung. In diesem Zusammenhang stellt sich allerdings die Frage, ob Ignatius nicht etwa die Stelle Gottes einnimmt, wenn er sich so eindeutig über die ewige Verdammnis der Irrlehrer äußert. Die Vorstellung, dass der heilige Bischof von Antiochien auf Gott einen Zwang zum Handeln ausüben wollte, scheidet aber dadurch aus, dass er an anderen Stellen die Entscheidungsmacht über das ewige Leben und den ewigen Tod eines Menschen Jesus Christus überlässt<sup>59</sup>. Der Ausdruck, dass die Irrlehrer in das ewige Feuer wandern werden, will kein endgültiges Urteil über konkrete Personen sein, sondern definiert vielmehr ein allgemeines Prinzip, nach welchem jeder, der mit Gott kämpft und sich nicht bekehrt, keine Rettung von Gott erwarten kann. Es wäre nämlich unlogisch, einerseits Gott zu leugnen, andererseits aber das Heil von ihm zu erhoffen. Jesus Christus hat allerdings, nach tiefer Überzeugung des Ignatius, die Macht, sogar den hartnäckigsten Irrlehrer, zur Umkehr zu bringen<sup>60</sup>. Als Letztes ist in diesem Zusammenhang noch darauf hinzuweisen, dass die Bestimmung der Irrlehrer zum ewigen Feuer kaum einen rechtlichen bzw. disziplinarischen Charakter aufzuweisen scheint. Ignatius geht es offensichtlich weder um eine Exkommunikation der Betroffenen aus der Gemeinde im heutigen Sinne noch um ein offizielles Verfahren, welches die Häretiker von den Rechtsgläubigen trennen ließe. Denn die Trennung ist schon durch das

<sup>58</sup> Siehe den Punkt 2 dieses Aufsatzes, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1329.

<sup>59</sup> Vgl. *Epistula ad Ephesios* 11, 1; *Epistula ad Smyrneses* 6, 1; *Epistula ad Trallianos* 9, 2.

<sup>60</sup> Vgl. *Epistula ad Smyrneses* 4, 1.

Faktum der Verbreitung einer falschen Lehre geschehen. Die Formulierung *κακή διδασχῆ* ist nach Ignatius offenbar der ausreichende formale Hinweis auf die Falschheit einer Lehre und deren Verkünder. In ihm steckt bereits die Trennung von Wahrheit und Lüge sowie eindeutige Warnung vor all dem, was mit dem christlichen Glauben unvereinbar ist. *Κακή διδασχῆ* definiert demzufolge präzise Grenzen des Christentums und verweist darauf, dass sich dort, wo eine „schlechte Lehre“ auftaucht, ein Bereich befindet, der von vornherein außerhalb des christlichen Glaubens steht. Da aber der christliche Glaube nach Ignatius eng mit der Kirche, ihrer Sendung und vor allem mit dem Amt des Bischofs verbunden ist<sup>61</sup>, muss derjenige, der *κακή διδασχῆ* verkündet, automatisch als ein außerhalb der Kirche Stehender betrachtet werden. Dabei handelt es sich allerdings kaum um eine kirchenrechtliche Exkommunikation der Falschverkünder, sondern vielmehr um klare Feststellung dessen, dass die Irrlehrer durch die Verkündigung ihrer *διδασχῆ* eindeutig zeigen, dass sie mit Jesus Christus, mit dem christlichen Glauben, mit der Kirche, d.h. schließlich mit Gott, nichts zu tun haben wollen. Damit ähneln sie dem Satan und werden der Vernichtung durch Gott preisgegeben.

Anton Seitz meint allerdings, eine Stelle in den Ignatiusbriefen gefunden zu haben, wo angeblich von einem formalen Akt der Ausschließung der Irrlehrer die Rede sein sollte. Es handelt sich um die Stelle aus Smyrn 5, 3:

„τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν, ὄντα ἄπιστα, οὐκ ἔδοξέν μοι ἐγγράψαι. ἀλλὰ μηδὲ γένοιτό μοι αὐτῶν μνημονεύειν, μέχρις οὗ μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὃ ἐστὶν ἡμῶν ἀνάστασις“ (Ihre Namen [= die Namen der Irrlehrer], die ungläubigen sind, zu schreiben, schien mir nicht angebracht. Ja nicht einmal ihrer erinnern möchte ich mich, bis sie sich bekehrt haben zu dem Leiden, das unsere Auferstehung ist)<sup>62</sup>.

Seitz übersetzt den griechischen Infinitiv *ἐγγράψαι* mit „eintragen“ und behauptet, es gehe hier um den Namenseintrag, der sich auf die christliche Sitte beziehe, „die Namen der Gläubigen bei ihrer Aufnahme in die Kirche auf Diptychen, d.h. zusammenlegbare Doppeltafeln, einzuschreiben und bei der Entfernung aus der kirchlichen Gemeinschaft wieder auszutilgen“<sup>63</sup>. Eine solche Interpretation der zitierten Stelle scheint allerdings an der Tatsache vorbeizugehen, dass der Verfasser nicht vom Austilgen der Namen der Häretiker spricht, sondern davon, dass er die Namen nicht *ἐγγράψαι* will. Sollte sich hier tatsächlich um eine Ausschließung aus der Gemeinschaft handeln, dann hätte Ignatius den Aspekt der Austilgung der Namen deutlicher zum Ausdruck

<sup>61</sup> Vgl. *Epistula ad Smyrnenses* 8, 1, Fischer, S. 211: „Folgt alle dem Bischof wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln; die Diakone aber achtet wie Gottes Gebot! Keiner soll ohne Bischof etwas, was die Kirche betrifft, tun“.

<sup>62</sup> *Ibidem* 5, 3, Fischer, S. 209.

<sup>63</sup> A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altkirchlichen Literatur*, Freiburg 1903, 119-120.

bringen können. Will man aber trotzdem bei der Deutung von Seitz bleiben, müsste man aus seiner Interpretation des Begriffs ἐγγράψαι den Schluss ziehen, dass der heilige Bischof von Antiochien die Aufnahme der Häretiker in die Kirche (d.h. den Eintrag ihrer Namen auf Diptychen) für unangebracht hält. Eine solche Anmerkung wirft aber die Frage auf, ob die von Ignatius erwähnten Irrlehrer überhaupt in die Kirche aufgenommen werden wollten, sodass der Verfasser auf ihren Wunsch, der Kirche anzugehören, reagieren musste. An keiner Stelle der Ignatiusbriefe ist davon die Rede. Vielmehr spricht der Autor davon, dass die Irrlehrer selbst die Gemeinschaft der Christen verlassen haben.<sup>64</sup> Warum will denn Ignatius ihre Namen nicht eintragen, wenn keiner von ihnen ein Interesse an der Aufnahme in die Kirche zu haben scheint? Sollte der Verfasser nicht vielmehr von der Austilgung der Namen sprechen? Seitz geht auf diese Fragen gar nicht ein und widmet hingegen seine Aufmerksamkeit dem Begriff μνημονεύειν (sich erinnern).<sup>65</sup> Er bezieht diesen Ausdruck auf ein kirchliches Memento in der heiligen Messe, d.h. auf ein öffentliches, liturgisches Gebet. Er verweist zugleich darauf, dass es sich hier nicht um ein privates Gebet handelt. Dieser Interpretation zufolge müsste man Ignatius so verstehen, dass er liturgisches Gebet für die Irrlehrer als falsch betrachte, während er nichts gegen privates Gebet für sie habe. Die Frage, warum man den griechischen Begriff μνημονεύειν bei Ignatius auf die Liturgie und Messe beziehen soll, beantwortet Seitz leider nicht. Heinrich Rathke hat hingegen überzeugend nachgewiesen, dass der ignatianische Ausdruck μνημονεύειν inhaltlich dem Verb προσεύχεσθαι entspricht und mit „beten“ übersetzt werden kann.<sup>66</sup> Es lassen sich allerdings keine Stellen bei Ignatius finden, die nachweisen lassen, dass μνημονεύειν als ein fester Ausdruck für die Messe reserviert wäre, während προσεύχεσθαι ein Begriff für privates Gebet darstellen würde. Die beiden Termini verwendet Ignatius vielmehr abwechselnd und offenbar undifferenziert. Nur an einer Stelle in den Ignatiusbriefen bedeutet μνημονεύειν, nach Rathke, „die rein gedächtnismäßige Erinnerung“<sup>67</sup>. Es geht hier um die gerade von mir behandelte Stelle aus Smyrn 5, 3. Dass die Formulierung μηδὲ γένοιτό μοι αὐτῶν μνημονεύειν (nicht einmal möchte ich mich ihrer erinnern) keine Aufforderung zum Nichtbeten für die Häretiker beinhaltet, bezeugt eindeutig die Aussage des Ignatius aus Smyrn 4, 1, wo das Gebet für die Irrlehrer mit Nachdruck empfohlen wird. Da sich die Deutung des Terminus μνημονεύειν, welche auf ein liturgisches Gebet verweist, anhand der Lektüre der Ignatiusbriefe allerdings nicht beweisen lässt, muss man die Behauptung von Seitz als unhaltbar bezeichnen. Das Gleiche gilt für seine These vom

<sup>64</sup> Vgl. *Epistula ad Smyrnenses* 7, 1, Fischer, S. 209: „Von der Eucharistiefeier und vom Gebet bleiben sie fern“.

<sup>65</sup> Vgl. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche*, S. 120.

<sup>66</sup> Vgl. H. Rathke, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, Berlin 1967, 21-22.

<sup>67</sup> *Ibidem*, S. 21.

Namenseintrag der Häretiker. Denn der Begriff ἐγγράψαι, den Seitz mit „eintragen“ übersetzt, bedeutet wörtlich „schreiben“, „aufschreiben“ und soll an der gerade behandelten Stelle so verstanden werden, dass der Verfasser die Namen der Häretiker im Brief nicht einmal nennen (schreiben) möchte.<sup>68</sup> Denn es ist für die Gemeinde nicht wichtig, die einzelnen Irrlehrer namentlich kennen zu lernen.<sup>69</sup> Eine solche Interpretation des Terminus ἐγγράψαι scheint, einfacher und plausibler zu sein als der komplizierte und wegen seiner Ungenauigkeit nicht ganz gelungene Deutungsversuch von Seitz. Sie macht zugleich deutlich, dass Ignatius das Meiden der Häretiker für die beste Abwehrmaßnahme hält. Deshalb will er weder die Namen der Falschverkünder in seinen Schriften erwähnen noch an sie denken, um dadurch das Wachstum ihrer Popularität zu verhindern. Jedes private sowie öffentliche Sprechen von den Irrlehrern ist nach Ignatius verboten<sup>70</sup>. Von einem formalen Akt der Exkommunikation der Irrlehrer ist aber hier nicht die Rede.

Eine weitere interessante Aussage über den konkreten Umgang mit den Häretikern begegnet dem Leser in Smyrn 4, 1:

„προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων, οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατόν μηδὲ συναντᾶν, μόνον δὲ προσεύχεσθε ὑπὲρ αὐτῶν, ἕαν πῶς μετανοήσωσιν, ὅπερ δύσκολον” (ich treffe aber Vorsorge für euch gegen die Bestien in Menschengestalt, die ihr nicht nur nicht aufnehmen, sondern denen ihr womöglich auch nicht begegnen dürft; nur beten sollt ihr für sie, ob sie sich vielleicht bekehren, was freilich schwierig ist)<sup>71</sup>.

Die Stelle ruft in stereotyper Form zum Meiden der Falschverkünder auf, die ähnlich wie in Ephes 7, 1 mit den wilden Tieren verglichen werden. Ganz überraschend erscheint allerdings in diesem Zusammenhang die Bitte des Verfassers, dass die Gemeinde für die Verbreiter der falschen Botschaft beten sollte. Diese Bitte ist eindeutig mit der Hoffnung auf die Bekehrung (μετάνοια) der Häretiker verbunden. Eine solche Aufforderung zum Gebet für die Irrlehrer kommt weder im Neuen Testamen noch in keiner anderen Schrift der Apostolischen Väter vor. Diese Tatsache bezeugt, dass Ignatius trotz aller Härte der Ausdrücke, die er gegen die Falschverkünder richtet, von echter Sorge um das Heil der Häretiker erfüllt ist<sup>72</sup>. Man soll für sie beten, damit auch sie gerettet werden können.

<sup>68</sup> Auf die gleiche Interpretation des an dieser Stelle auftauchenden griechischen Infinitivs ἐγγράψαι läuft der Deutungsversuch von Schoedel hinaus; vgl. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, S. 368.

<sup>69</sup> Vgl. Rathke, *Ignatius von Antiochien*, S. 84.

<sup>70</sup> Vgl. *Epistula ad Smyrnenses* 7, 2, Fischer, S. 211: „So ist es nun geziemend, von solchen fernzubleiben und von ihnen weder privat noch öffentlich zu sprechen”.

<sup>71</sup> *Ibidem* 4, 1, Fischer, S. 207.

<sup>72</sup> Vgl. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 137.



Die Tatsache, wie gefährlich die Irrlehre für ihren Verbreiter sein kann, bezeugt die Stelle aus Smyrn 6, 1:

„Μηδεὶς πλανᾶσθω καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοὶ τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κακείνοις κρίσις ἐστίν” (Niemand lasse sich irreführen! Auch die himmlischen Mächte, die Herrlichkeit der Engel und die sichtbaren und unsichtbaren Fürsten, wenn sie nicht an das Blut Christi glauben, kommt auch über sie das Gericht)<sup>73</sup>.

Diese Aussage des Ignatius erinnert automatisch an die paulinische Stelle aus Gal 1, 8, wo das Anathem des Apostels sogar einen Engel vom Himmel trifft. Ein ähnlicher Gedanke kommt auch im dargestellten Zitat aus Smyrn 6, 1 deutlich zum Ausdruck. Der Verfasser spricht mit aller Eindeutigkeit davon, dass sogar die himmlischen Mächte dem Gericht Gottes unterliegen werden, wenn sie an das Blut Christi nicht glauben. Die Formulierung τὸ αἷμα Χριστοῦ (das Blut Christi) bedeutet das Todesleiden des Erlösers<sup>74</sup> und richtet sich gegen die doketische Auffassung, dass Jesus nur zum Schein gelitten habe<sup>75</sup>. Die Aussage über das Gericht Gottes, welches den ungehorsamen Engeln verkündigt wird, verweist allerdings auf die Verfluchung dieser Engel und entspricht inhaltlich dem, was Paulus mit seinem Anathem meint. Der Apostel überlässt nämlich Gott das Urteil über die Irrlehrer (vgl. Gal 5, 10b) und verweist darauf, dass „ihr Ende ihren Taten entsprechen wird“ (2Kor 11, 15b). Ignatius tut es genauso und betont, dass das Gericht Gottes kein Ansehen der Person kennt. Jeder, der die wirkliche Heilsbedeutung Christi leugnet, muss damit rechnen, dass er der Vernichtung durch Gott preisgegeben wird. Die Stelle aus Smyrn 6, 1 scheint demzufolge, fest an den Vorstellungsbereich des „anathema“ gebunden zu sein.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die ignatianische Ausdrucksweise bezüglich der Irrlehren und Irrlehrer mit dem Wortfeld des paulinischen Anathems korrespondiert. Die Wendung κακὴ διδασκαλία scheint mir die gleiche Funktion, wie das paulinische „anathema“, zu erfüllen. Sie dient der klaren und präzisen Festlegung einer Grenzlinie zwischen „wahr“ und „falsch“. Alles, was mit dem Ausdruck „der schlechten Lehre“ bezeichnet wird, gilt bei Ignatius deutlich als verflucht. Denn die Verbreiter der κακὴ διδασκαλία müssen mit der ewigen Verdammnis rechnen und werden auf verschiedene Weise als Satansapostel identifiziert. Sie werden mit dem Bereich des Todes in Verbindung gebracht sowie eindeutig der Vernichtung durch Gott preisgegeben. Das zweifache Kriterium „der Hartnäckigkeit“ und „des aktiven Engagements bei der Verbreitung einer antichristlichen Einstellung“ spielt bei Ignatius eben-

<sup>73</sup> *Epistula ad Smyrnenses* 6, 1, Fischer, S. 209.

<sup>74</sup> Vgl. die Anmerkung 37 in: Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 209.

<sup>75</sup> Vgl. *Epistula ad Trallianos* 10; *Epistula ad Smyrnenses* 2.

so eine große Rolle. Dabei ist allerdings zu beachten, dass der ganzen Härte und Schärfe der ignatianischen antihäretischen Formulierungen in erster Linie die Sorge um die Reinerhaltung des christlichen Glaubens zugrunde liegt. Diese Sorge bringt Ignatius an vielen von mir behandelten Stellen deutlich zum Ausdruck, indem er darauf hinweist, dass man alle Irrlehrer meiden soll. An eine formale Exkommunikation der Falschverkünder kann man aber hier nicht denken. Der heilige Bischof spricht nämlich ausdrücklich davon, dass die erwähnten Häretiker selbst die Gemeinschaft mit der Kirche aufgehoben haben, indem sie:

„von der Eucharistie und vom Gebet fernbleiben, weil sie nicht bekennen, dass die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat“<sup>76</sup>.

Aus diesem Grund scheint die in der Forschung immer wieder geäußerte Überzeugung, eine wirkliche Exkommunikation könne schärfer und deutlicher, als es hier bei Ignatius geschehe, gar nicht ausgedrückt werden<sup>77</sup>, zwei verschiedene Sachverhalte miteinander zu verwechseln. Denn die Schärfe und Deutlichkeit der ignatianischen Ausdrucksweise in Hinblick auf die Irrlehrer ist zweifellos nicht zu leugnen, sie bezieht sich aber völlig auf den Vorstellungsbereich des neutestamentlichen Anathems und seiner Verwandtschaftsbegriffe. Von einer Exkommunikation der Falschverkünder kann man bei Ignatius überhaupt nicht sprechen, weil sich die erwähnten Häretiker selbst durch die Verbreitung einer Irrlehre von der Kirche losgesagt haben. Ihnen gilt der Fluch als ein Abgrenzungs- und Warnungszeichen. Deswegen kann man mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass die ignatianischen Formulierungen, die sich gegen die Häretiker richten, in jeder Hinsicht dem neutestamentlichen Sprachgebrauch entsprechen, und die Differenzierung zwischen „anathema“ und „excommunicatio“, die im Neuen Testament zu sehen war, nicht aufheben. Die Rede von einer Exkommunikation in den Ignatiusbriefen erscheint mir aus diesen Gründen als unzulässig.

Es tauchen allerdings bei Ignatius zwei Aspekte auf, die auf die Frage des Umgangs mit den Häretikern sowie auf das Verständnis ihrer eschatologischen Zukunft ein neues Licht werfen. Es geht zunächst um die ignatianische Aufforderung zum Gebet für die Irrlehrer. Die Sorge um ihr Heil soll demzufolge jeder Christ tragen und in Form seines Gebetes zum Ausdruck bringen. Das Novum einer solchen Praxis besteht darin, dass die neutestamentlichen Aussagen über die Falschverkünder eigentlich kein eindeutiges Interesse an ihrem ewigen Heil zeigen. Die inspirierten Autoren wollen sich mit der Frage nach dem, was mit den Häretikern passieren wird, nicht weiter beschäftigen.

<sup>76</sup> *Epistula ad Smyrnenses* 7, 1, Fischer, S. 209.

<sup>77</sup> Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, 99 A. 1 (zitiert nach der Anmerkung 26a in: Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 131).

Ignatius ruft hingegen zum Gebet für sie auf und ist von echter Sorge um ihr ewiges Leben erfüllt. Der andere Aspekt, der zum ersten Mal bei Ignatius in aller Eindeutigkeit zur Sprache kommt, bezieht sich auf die Vorstellung von der ewigen Verdammnis derer, die eine Irrlehre verbreiten. Kein neutestamentlicher Verfasser scheint, in seiner Ausdrucksweise so scharf zu sein, wie der heilige Bischof von Antiochien. Es wäre allerdings ein Missverständnis, zu behaupten, Ignatius verdamme bereits alle Häretiker für ewig und sehe keine Möglichkeit für ihre Umkehr. Dagegen spricht vor allem die Tatsache, dass er für die Bekehrung der Irrlehrer zu beten gebietet. Er hofft also auf die Umkehr der Falschverkünder und auf ihre Abwendung von der Irrlehre. Die harte Formulierung des Ignatius, dass die Häretiker in das ewige Feuer wandern werden, will demzufolge kein endgültiges Verdammungsurteil über konkrete Personen sein, sondern bringt vielmehr eine reale Gefahr zum Ausdruck, dass die Hartnäckigkeit und die bewusste Bekämpfung des christlichen Glaubens den Irrlehrer zur endgültigen Trennung von Gott, zur ewigen Hölle, führen kann. Die definitive Entscheidung über die eschatologische Zukunft eines konkreten Häretikers überlässt Ignatius Christus selbst.

Als Endergebnis ist festzustellen, dass der Vorstellungsbereich des Fluches, der in den Ignatiusbriefen präsentiert wird, eindeutig auf der Linie des paulinischen Anathems liegt. Die wesentlichen Elemente des neutestamentlichen Gebrauchs der Fluch-Begriffe scheinen bei Ignatius in aller Deutlichkeit vorzukommen. Der Aspekt der Abgrenzung, das zweifache Kriterium für den Einsatz eines anthemähnlichen Ausdrucks und die Zugehörigkeit zur satanischen Sphäre treten in seinen Schriften eindeutig in Erscheinung und bestätigen die Kontinuität des theologischen Denkens des heiligen Bischofs mit dem Neuen Testament. Seine Briefe bezeugen allerdings auch eine Entwicklungstendenz in Hinblick auf die Anathemproblematik. Die klare ignatianische Formulierung *κακὴ διδασχῆ* ist das beste Zeugnis dafür, dass der heilige Bischof nach eindeutigen Lösungen sowie nach einer unmissverständlichen Begrifflichkeit suchte, die bei der Festlegung der deutlichen Grenzlinie zwischen der christlichen Wahrheit und der satanischen Lüge hilfreich sein konnten. Das Faktum, dass er sich dabei des neutestamentlichen Terminus „Fluch“ nicht bedient, scheint, ein Hinweis darauf zu sein, dass er die neutestamentlichen Fluch-Begriffe auf eigene und selbständige Weise bearbeiten und der konkreten Situation seiner Adressaten entsprechend verständlich zum Ausdruck bringen wollte. Die Tatsache, dass Ignatius seine eigene Terminologie im Bezug auf die Irrlehrer verwendet, macht außerdem deutlich, dass die Problematik des Anathems zu seiner Zeit in einer Entwicklungsphase steht und immer wieder durch neue Begriffe ausgedrückt wird. Dass aber diese Begriffe gemeinsamen Charakter mit dem paulinischen *ἀνάθεμα* haben, scheint mir, aufgrund der oben dargestellten Ausführungen ausreichend nachgewiesen zu sein.

**4. Der zweite Polykarpbrief an die Philipper.** Polykarp, der als Verfasser von zwei Briefen an die christliche Gemeinde der Philipper gilt, war nach den altkirchlichen Quellen Bischof von Smyrna<sup>78</sup>. Sein Name begegnet erstmals in den Schriften des Ignatius<sup>79</sup>. Er wird häufig von den frühkirchlichen Autoren als Apostelschüler genannt<sup>80</sup> und damit für uns als Apostolischer Vater im eigentlichen Sinne dargestellt. In späteren Jahren reiste er nach Rom, wo er mit dem dortigen Bischof Anicet (154/55-166/67) verschiedene kirchliche Fragen behandelte<sup>81</sup>. Es ging allerdings vor allem um die Festlegung des Ostertermins. Polykarp vertrat bei diesem Problem die Meinung, man solle den Todestag Jesu und das Gedächtnis seiner Auferstehung am 14. Nisan, dem jüdischen Paschafest, begehen<sup>82</sup>. Während seines Aufenthaltes in Rom hatte er die Gelegenheit, die Anhänger der valentinischen Gnosis und Marcions persönlich kennen zu lernen sowie sich mit ihren Lehren auseinanderzusetzen<sup>83</sup>. Er starb zu Smyrna als Märtyrer. Was die Umstände seines Todes betrifft, wissen wir, dass er zunächst zum Feuertod verurteilt war. Da ihn aber die Flammen verschonten, wurde er durch einen Dolchstoß in die Brust getötet.<sup>84</sup> Über die Einzelheiten seines Martyriums wird in einem ausführlichen Schreiben der Kirche von Smyrna<sup>85</sup> berichtet, welches als der älteste Martyriumsbericht neben dem Martyrium des Stephanus in der neutestamentlichen Apostelgeschichte gilt<sup>86</sup>. Was das genaue Datum seines Todes anbelangt, bleibt dieses Thema in der Forschung höchst kontrovers. Verfolgt man allerdings die Forschungsgeschichte und die entsprechende Argumentation<sup>87</sup>, so kann man heute das Martyrium des Polykarp mit ziemlicher Sicherheit auf das Jahr 167 datieren<sup>88</sup>.

Das literarische Werk des Polykarp, das uns heute zur Verfügung steht, geht lediglich auf zwei Schriften zurück, die in der Forschung als Briefe an die Philipper bezeichnet werden. Irenäus spricht allerdings von mehreren Briefen, die der Bischof von Smyrna verfasst haben sollte<sup>89</sup>, die aber anscheinend verloren gegangen sind. Die beiden erhaltenen Schriften des Polykarp wur-

<sup>78</sup> Vgl. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 32; Irenaeus, *Adversus haereses* III 3, 4; Eusebius, HE III 36, 1.

<sup>79</sup> Vgl. *Epistula ad Ephesios* 21, 1; *Epistula ad Magnesios* 15.

<sup>80</sup> Vgl. Irenaeus, *Adversus haereses* III 3, 4; Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 32.

<sup>81</sup> Vgl. Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 230.

<sup>82</sup> Vgl. Eusebius, HE V 24, 16-17.

<sup>83</sup> Vgl. Irenaeus, *Adversus haereses* III 3, 4.

<sup>84</sup> Vgl. *Martyrium Polycarpi* 15, 1-2; 16, 1a.

<sup>85</sup> Eine ausgezeichnete Monographie zur Schrift über das Martyrium des Polykarp stammt von G. Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, Göttingen 1998.

<sup>86</sup> Vgl. Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 230.

<sup>87</sup> Eine gute Übersicht der Forschungsgeschichte zum Thema der Datierung des Polykarptodes bieten: Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 230-233; Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, S. 39-40.

<sup>88</sup> Mit dieser Datierung schließe ich mich J. Bauer (*Die Polykarpbriefe*, Göttingen 1995, 11-12) an.

<sup>89</sup> Vgl. Eusebius, HE V 20, 8.

den zunächst in der Forschung als ein Brief behandelt, der unter dem Namen „Philippbrief“ bekannt war. Erst 1936 hat der Engländer Harrison den traditionellen Philippbrief in zwei Schreiben zerlegt, indem er nachgewiesen hat, dass Kap. 13 des bisher als Einheit geltenden Textes eigentlich eine ganz andere Schrift darstellt<sup>90</sup>. Die genaue Argumentation von Harrison kann an dieser Stelle nicht detailliert behandelt werden; es reicht allerdings zu sagen, dass seine These heute, soweit ich sehe, allgemein vertreten wird, sodass man nicht mehr von einem Brief des Polykarp, sondern von zwei spricht.<sup>91</sup> Was den Inhalt der beiden Schriften betrifft, berichtet Polykarp in seinem ersten sehr kurzen Schreiben über die Übersendung von Ignatiusbriefen, um welche die Gemeinde der Philipper ersucht hat. Er bittet schließlich um Nachricht über das weitere Schicksal von Ignatius und seinen Begleitern. Der Inhalt der zweiten Schrift des Polykarp bietet hingegen eine große Spannweite unterschiedlicher Themen, die aneinander gereiht werden. Es geht also zunächst um die Ermahnung zur Gerechtigkeit; dann werden die Standespflichten der einzelnen Personengruppen behandelt; als Nächstes kommt die Warnung vor den Häretikern; im Weiteren wird Geduld als große christliche Tugend dargestellt; schließlich wird über den Fall des Presbyters Valens berichtet, der sich eines Amtsvergehens schuldig gemacht hat. Im Allgemeinen lassen sich die beiden Briefe des Polykarp keineswegs als ein Werk hoher Theologie bezeichnen, sie geben aber einen gewissen Einblick in die Situation der Kirche im Kleinasien im frühen 2. Jahrhundert.<sup>92</sup>

Bei der Untersuchung der Anathemproblematik in den Schriften des Polykarp wird der Blick lediglich auf den zweiten Brief des Bischofs von Smyrna gelenkt. Das erste Schreiben des Polykarp enthält nämlich in seiner Knappheit keine Hinweise auf die Frage des Anathems.

Der Terminus „Fluch“ begegnet im zweiten Brief des Polykarp an die Philipper nur an einer Stelle und bezieht sich vielmehr auf eine moralische Belehrung, als auf eine Irrlehre. In 2 Pol 2, 2 heißt es:

„...μη ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας ἢ γρόνθον ἀντὶ γρόνθου ἢ κατάραν ἀντὶ κατάρας“ (...nicht Böses mit Bösem vergelten, oder Beschimpfung mit Beschimpfung, Schlag mit Schlag, Fluch mit Fluch)<sup>93</sup>.

Das Verbot, Fluch mit Fluch zu vergelten, entspricht inhaltlich Lk 6, 28a: „Segnet, die euch verfluchen“. Der Begriff *κατάρα*, der bei Polykarp an der zitierten Stellen auftaucht, hat demzufolge mit einer Abwehrmaße

<sup>90</sup> Vgl. P. Harrison, *Polycarp's two epistles to the Philippians*, Cambridge 1936; J. Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 234; Bauer, *Die Polykarpbriefe*, S. 18.

<sup>91</sup> Die erste deutsche Ausgabe der Schriften des Polykarp, die die Harrisons These berücksichtigt, stammt von J. Fischer (*Die apostolischen Väter*, S. 229-265).

<sup>92</sup> Vgl. Bauer, *Die Polykarpbriefe*, S. 5.

<sup>93</sup> Die Übersetzung stammt von H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, S. 115.

gegen die Falschverkünder nichts zu tun und dient vielmehr der konkreten Ausgestaltung des Gebots von der Feindesliebe.<sup>94</sup> Der Christ soll einem neuen Ethos folgen und auf Vergeltung von Fluch mit Fluch verzichten. Es geht also um ein christliches Moralprinzip, nach welchem die Gemeinde handeln soll. Κατάρρα bringt in diesem Zusammenhang ein konkretes Beispiel einer mit der christlichen Moral im Widerspruch stehenden Verhaltensweise zum Ausdruck und gehört damit völlig zum Bild von Fluch und Bann im Judentum. Eine spezielle Funktion in Hinblick auf die Irrlehrer und Irrlehre wird diesem Begriff von Polykarp offenbar nicht beigemessen.

Die Problematik der falschen Verkündigung kommt allerdings im Brief mit aller Deutlichkeit an einer anderen Stelle vor. In 2 Pol 6, 3b - 7, 2a heißt es:

„ἀπεχόμενοι τῶν σκανδάλων καὶ τῶν ψευδαδέλφων καὶ τῶν ἐν ὑποκρίσει φερόντων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου οἵτινες ἀποπλανῶσι κενοὺς ἀνθρώπους. Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντιχριστός ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μῆτε ἀνάστασιν μῆτε κρίσιν οὗτος πρωτότοκος ἐστὶ τοῦ σατανᾶ. διὸ ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν ([wir wollen] uns fernhalten von den Ärgernissen und den falschen Brüdern und denen, die heuchlerisch den Namen des Herrn tragen, die da törichte Menschen irreführen. Denn jeder, der nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleische gekommen ist, ist ein Antichrist; und wer das Zeugnis des Kreuzes nicht bekennt, ist aus dem Teufel; und wer die Worte des Herrn nach seinen eigenen Begierden verdreht und weder Auferstehung noch Gericht lehrt, der ist der Erstgeborene des Satan. Verlassen wir darum die Eitelkeit der Menge und die falschen Lehren und wenden wir uns dem Worte zu, das uns seit Anbeginn überliefert ist)<sup>95</sup>.

Der zitierte Text scheint, für die Frage des Anathems in vielfacher Hinsicht von grundlegender Bedeutung zu sein. Der Verfasser spricht zunächst davon, dass sich die Gemeinde von den falschen Brüdern (ψευδάδελφοι) fernhalten soll, weil sie die Menschen in die Irre führen. Was er allerdings mit dem Begriff ψευδάδελφος genau meint, erklärt er im weiteren Vers, wo er eindeutig seinen Blick auf die Irrlehrer lenkt. Diejenigen, die eine andere Botschaft als die christliche bringen, sind demzufolge als falsche Brüder zu identifizieren. Polykarp verwendet aber noch schärfere Begriffe, mit denen er die Falschverkünder bezeichnet. „Antichrist“ (ἀντίχριστος), „Teufel“ (διάβολος), „der Erstgeborene des Satan“ (πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ) stellen die Ausdrücke dar, die der Autor mit aller Eindringlichkeit auf die Häretiker bezieht. All diese Termini

<sup>94</sup> Vgl. L. Brun, *Segen und Fluch im Urchristentum*, Oslo 1931, 33.

<sup>95</sup> Die Übersetzung stammt von: Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 257-258.



gehören mit Sicherheit zum Vorstellungsbereich des paulinischen Anathems<sup>96</sup> und verweisen auf die eindeutige Verfluchung derer, die so charakterisiert werden. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang allerdings die Tatsache, dass eine solche Anhäufung von Fluch-Begriffen, die auf einmal an einer Stelle in Erscheinung treten, so wie das bei Polykarp der Fall ist, noch nirgendwo festzustellen war. Sehr interessant ist dabei auch der formale Aspekt der Verwendung dieser Termini bei Polykarp. Der Verfasser scheint nämlich, beim Einsatz seiner Anathem-Begriffe einem gewissen Prinzip zu folgen. Er präsentiert nämlich zunächst den konkreten Inhalt einer Irrlehre. Es lassen sich in diesem Zusammenhang insgesamt drei konkrete häretische Aussagen formulieren, die der Bischof von Smyrna in 2 Pol 7, 1 vorstellt: „Jesus Christus ist nicht im Fleische gekommen; das Zeugnis des Kreuzes ist falsch; es gibt keine Auferstehung und kein Gericht“. Sehr charakteristisch ist, dass nach jedem von diesen Sätzen ein Fluch-Wort auftaucht, um die Verderblichkeit der vorangehend zitierten Häresie deutlich zum Ausdruck zu bringen. Eine solche formal präzierte Vorgehensweise, die darauf beruht, dass die Irrlehre zunächst präsentiert und dann mit dem Fluch belegt wird, begegnet weder im Neuen Testament noch bei anderen apostolischen Vätern, sodass man mit einiger Sicherheit sagen kann, dass Polykarp als der erste Vorläufer der späteren formalen Methode der konziliaren Anathematisierungen<sup>97</sup> erscheint. Denn Paulus, der sein Anathem eindeutig auf die Irrlehre und die Irrlehrer bezieht, präsentiert den konkreten Inhalt der anathematisierten Botschaft expressis verbis nicht. Er drückt sich vielmehr allgemein aus, indem er sagt: „wenn jemand ein anderes Evangelium [...] verkündet, der sei «anathema»“ (Gal 1, 8). Man kann natürlich aus dem Kontext des Galaterbriefes erschließen, wen und welche Irrlehre der Fluch des Apostels betrifft. Formal aber gesehen, stellt Paulus beim Einsatz seines Anathems den genauen Inhalt der zu verfluchenden Verkündigung nicht vor. Das Gleiche betrifft auch die anderen neutestamentlichen sowie urchristlichen Verfasser. Nur der Autor des ersten und zweiten Johannesbriefes scheint hier, eine Ausnahme zu sein, weil er bei der Verwendung des Begriffs „Antichrist“ zunächst die Position der mit diesem Ausdruck Bezeichneten präzisiert<sup>98</sup>. Ähnlich geht auch der Verfasser des Barnabasbriefes vor, der im ersten Schritt die falsche These: „das Testament jener ist auch das unsrige“ (Barn 4, 6) präsentiert, um sie im zweiten Schritt als sündhaft zu bezeichnen. Diese wenigen Stellen reichen allerdings in ihrer Knappheit nicht hin, um überzeugend von einem formalen Prinzip bzw. einer

<sup>96</sup> Siehe den Punkt 2 dieses Aufsatzes – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-520.

<sup>97</sup> Es geht um die berühmte Verwerfungsformel: *quis dixerit...anathema sit*. Diese Formel scheint, dem Prinzip des Polykarp zu folgen, indem sie im ersten Schritt die häretische Position klarstellt und im zweiten diese mit dem Anathem belegt.

<sup>98</sup> Vgl. 1Joh 2, 22: „Wer ist der Lügner, wenn nicht derjenige, der leugnet, dass Jesus der Christus ist? Dieser ist der Antichrist“; 2Joh 7b: „[...]sie bekennen nicht, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist: das ist der Verführer und der Antichrist“.

eindeutigen Methode der Formulierung der Verfluchungsurteile sprechen zu können. Der Vers aus 2 Pol 7, 1 lässt hingegen wegen der Vielzahl der dort verwendeten Fluch-Termini eine gewisse formale Regelmäßigkeit feststellen, die darauf beruht, dass die zu „anathematisierenden“ Häresien zunächst inhaltlich präsentiert und erst dann verworfen werden. Aus diesem Grund muss man sagen, dass Polykarp eine wichtige und nicht zu übersehende Position in der Entwicklung der kirchlichen Anathematisierungspraxis einnimmt.

Die Frage, wie man mit den Irrlehrern umzugehen hat, beantwortet der heilige Bischof von Smyrna ähnlich wie Ignatius und verweist darauf, dass die Christen jede falsche Lehre sowie jeden falschen Lehrer meiden sollen. Der Grund, warum sich die Gemeinde vor den Häretikern zu hüten hat, liegt in der Zugehörigkeit der Irrlehrer zum satanischen Bereich und wird durch das griechische Wort *διό* (deshalb), welches die Aussage über das Meiden der Falschverkünder einleitet, am besten bestätigt. Polykarp geht es offenbar, so wie den anderen neutestamentlichen und urchristlichen Autoren, um klare und eindeutige Abgrenzung zwischen der wahren und falschen Lehre. Die Begriffe, die er im Bezug auf die Verbreiter der Irrlehre gebraucht, bringen am deutlichsten diese Absicht zum Ausdruck. Denn der Hinweis des Polykarp auf den satanischen Ursprung der Häretiker scheint zum einen, ein Verfluchungsurteil über die Betroffenen zu enthalten, zum anderen eine Grenzlinie festzulegen. Den Adressaten des Briefes muss es nämlich sofort klar geworden sein, dass die Irrlehrer vergleichbare Gefahr wie der Teufel selbst darstellen und deshalb nicht nur den wahren christlichen Glauben nicht bekennen, sondern ihn auch beseitigen wollen. Die Gleichsetzung der Falschverkünder mit dem Satan erfüllt demzufolge, ähnlich wie in den neutestamentlichen Schriften, eine Klarheit schaffende Funktion.

Das Problem, wie sich die von Polykarp in 2 Pol 7, 1 angesprochenen Häresien geschichtlich einordnen lassen, ist in der Literatur noch nicht ganz gelöst. Einerseits spricht man davon, dass eine präzise historische Erfassung der „Gegner“ des Bischofs von Smyrna aufgrund seiner Schriften nur teilweise möglich sei<sup>99</sup>, andererseits verweist man darauf, dass das siebte Kapitel des zweiten Polykarpbriefes auf die Bekämpfung der Irrlehre des Doketismus zielt<sup>100</sup>. Man versucht auch, konkrete Namen der von Polykarp eventuell gemeinten Häretiker zu nennen. In diesem Zusammenhang werden folgende Personen bzw. Personengruppen in Betracht gezogen: Marcion, Saturnil, die Phibioniten und die Anhänger des Basilides<sup>101</sup>. Eine eindeutige Verknüpfung des Ausdrucks „der Erstgeborene des Satan“ mit Marcion<sup>102</sup> wird heute allerdings in Frage

<sup>99</sup> Vgl. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, S. 120.

<sup>100</sup> Vgl. Bauer, *Die Polykarpbriefe*, S. 57-58.

<sup>101</sup> Vgl. *ibidem*, S. 58.

<sup>102</sup> Iräneus berichtet (*Adversus haereses* III 3, 4), dass Polykarp den Marcion als Erstgeborenen Satans bezeichnet habe.

gestellt. Manche Forscher sind sogar der Meinung, dass das Bild der Gegner in 2 Pol 7, 1 zu Marcion überhaupt nicht passe<sup>103</sup>. Im Allgemeinen kann man also feststellen, dass die Schwierigkeit bei der historischen Präzisierung der von Polykarp ins Auge gefassten Häresien darin besteht, dass die spärlichen Aussagen des Verfassers viel zu wenig verraten, um eine nähere und sichere Bestimmung der Identität „seiner Gegner“ zu ermöglichen.

Als Letztes bleibt noch, auf die unterschiedliche Behandlung von Häretikern und Sündern in 2 Pol hinzuweisen. Polykarp berichtet nämlich gegen Ende seines Briefes über den Fall des Presbyters Valens und dessen Frau, die sich von der Geldgier hinreißen ließen, sodass sie die guten Sitten verletzten<sup>104</sup>. In diesem Zusammenhang ermahnt der Verfasser die Gemeinde, sich von der Geldgier und von allem Bösen fernzuhalten<sup>105</sup>; er bringt allerdings deutlich zum Ausdruck, dass er über den Presbyter und seine Gattin sehr traurig ist<sup>106</sup>. Es liegt hier ohne Zweifel ein sündhaftes Vergehen des Valens vor, welches seine Ausschließung aus der Gemeinde veranlasst zu haben scheint. Dass der genannte Presbyter tatsächlich von der Gemeinschaft der Gläubigen getrennt lebt, bezeugt eindeutig 2 Pol 11, 4<sup>107</sup>, wo es heißt:

„et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate“ (betrachtet solche nicht als Feinde, sondern ruft sie als leidende und irrende Glieder zurück)<sup>108</sup>.

Dieser Vers macht deutlich, dass die Initiative zum Ausschluss des Valens aus der Gemeinschaft bei der Gemeinde lag. „Polykarp versucht nun, diese Maßnahme richtig abzugrenzen“<sup>109</sup> und verweist darauf, dass man sich um die Rückkehr der Sünder bemühen soll. Dass eine solche Vorgehensweise gegenüber „den irrenden Gliedern“ mit der Behandlung der Häretiker kaum Gemeinsamkeiten aufweist, lässt sich anhand der oben dargestellten Analyse von 2 Pol 7, 1 eindeutig beweisen. Während nämlich Polykarp die Irrlehrer mit dem Satan und seinem Geist in Verbindung bringt, sie definitiv zu meiden gebietet und kein gutes Wort über sie verliert, spricht er von Valens, der zweifelsfrei als schwerer Sünder zu bezeichnen ist, voll Trauer und Hoffnung auf seine Bekehrung. Er scheint, um seine Wiederaufnahme in die Gemeinschaft sehr besorgt zu sein und betet, dass Gott dem Presbyter und seiner Frau *paenitentiam veram* (wahre Bußgesinnung) verleiht<sup>110</sup>. Diese Tatsache bezeugt noch einmal, dass die Buß- und Anathematisierungspraxis in der Urkirche wenig

<sup>103</sup> Vgl. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, S. 121.

<sup>104</sup> Vgl. *II Epistula Polycarpi ad Philippenses* 11, 1 und 4.

<sup>105</sup> Vgl. *ibidem* 11, 1.

<sup>106</sup> Vgl. *ibidem* 11, 4: „Valde ergo, fratres, contristor pro illo et pro coniuge eius“.

<sup>107</sup> Vgl. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 141.

<sup>108</sup> *II Epistula Polycarpi ad Philippenses* 11, 4, Fischer, S. 263.

<sup>109</sup> Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 142.

<sup>110</sup> Vgl. *II Epistula Polycarpi ad Philippenses* 11, 4.

miteinander zu tun hatten. Die Irrlehrer, die als Satansapostel gelten, werden von Polykarp an keiner Stelle zur Buße aufgerufen; ihre Gleichsetzung mit dem Teufel, d.h. ihre Verfluchung, dient ebenso in erster Linie nicht ihrer Bekehrung, sondern vielmehr ihrer klaren Klassifizierung in den antichristlichen und antigöttlichen Bereich sowie der eindeutigen Abgrenzung vom Bösen. Das Faktum, dass sich der heilige Bischof von Smyrna über die eventuelle Umkehr der Falschverkünder nicht äußert, bestätigt wiederum die tiefgehende Hartnäckigkeit der Betroffenen, die überhaupt keinen Raum für die Hinwendung zu Gott lässt. Der Fall des Presbyters Valens zeigt hingegen ein Bild vom Verfahren gegen ein sündiges Glied der Gemeinde. Dieses Bild lässt eindeutig feststellen, dass „die Gemeinde den Verkehr mit dem schweren Sünder abbricht, um seine Bekehrung jedoch bemüht sein muss“<sup>111</sup>. Der Ausschluss des Sünders aus der Gemeinschaft der Gläubigen (*excommunicatio*) setzt demzufolge die Hoffnung auf seine Bekehrung voraus und zielt auf die Wiedergewinnung „des sündigen Gliedes“ für die Gemeinde. Daraus ergibt sich, dass Verfluchung und Ausschluss aus der Gemeinschaft in der Urkirche an zwei andere Vorstellungsbereiche gebunden waren.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Analyse des zweiten Polykarpbriefes wertvolle Hinweise auf die Entwicklung der Anathemproblematik geliefert hat. Als ein absolutes Novum muss in diesem Zusammenhang vor allem der formale Aspekt der Verwendung der Fluch-Begriffe hervorgehoben werden. Die konkrete Präsentierung einer häretischen Position und die darauf folgende Verfluchung begegneten in Form eines Satzes noch bei keinem anderen urchristlichen Verfasser. Aus diesem Grund erscheint mir der zweite Polykarpbrief als ein durchaus bedeutendes Zeugnis für die allmähliche Entwicklung der Anathematisierungspraxis sowie als eine wichtige Quelle für die Erkenntnis des urkirchlichen Verständnisses der Sanktion. Die Untersuchung der Schrift des Polykarp hilft außerdem bei der präzisen Differenzierung von „anathema“ und „excommunicatio“ und bezeugt damit die Kontinuität mit der neutestamentlichen Praxis. Der Vorstellungsbereich des Anathems ähnelt hier in jeder Hinsicht dem paulinischen und bezieht sich prinzipiell auf die satanische Sphäre. Das zweifache Kriterium „der Hartnäckigkeit“ und „des aktiven Engagements bei der Verbreitung einer antichristlichen Einstellung“ scheint, beim Einsatz der Anathem-Begriffe auch in den Schriften des Polykarp seine praktische Anwendung zu finden. Ebenso wird den anathemähnlichen Ausdrücken vom heiligen Bischof von Smyrna die Funktion der Abgrenzung beigemessen. Die von Polykarp gebrauchten Verfluchungstermini entsprechen demzufolge völlig dem Sinn und Charakter des paulinischen Anathems.

Der Quellenwert des zweiten Polykarpbriefes darf bei der Untersuchung des urkirchlichen Anathems keineswegs unterschätzt werden. Diese Schrift

<sup>111</sup> Dorskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 142.

stellt nämlich ein unleugbares Zeugnis einerseits für die Entwicklung der Anathemfrage und andererseits für die tiefe theologische Verbundenheit dieser Frage mit dem neutestamentlichen Geist dar.

**5. Der zweite Klemensbrief.** Die Schrift, die als der zweite Klemensbrief bezeichnet wird, ist kein Brief im eigentlichen Sinne des Wortes. Das Schreiben enthält nicht einmal Formalien eines Briefes und wird in der meisten Forschung als Mahnrede charakterisiert<sup>112</sup>. Die Abfassungsverhältnisse des Textes lassen sich nicht eindeutig festlegen. Will man die Entstehung der Schrift lokalisieren, so wird man in der heutigen Fachliteratur auf zwei Thesen hingewiesen. Die eine These verbindet den Abfassungsort der Schrift mit Syrien<sup>113</sup>, die andere sucht ihre Heimat in Ägypten<sup>114</sup>. Die Entstehungszeit des Textes wird in der Forschung übereinstimmend auf die Jahre 130-150 datiert<sup>115</sup>. Was den Verfasser der Schrift betrifft, wurde er lange Zeit mit Papst Klemens (88-97?)<sup>116</sup> identifiziert, der einen Brief an die Gemeinde von Korinth geschrieben hat. Die Verbindung beider Autoren hatte ihren Grund darin, dass der echte Klemensbrief und der so genannte zweite Klemensbrief handschriftlich gemeinsam überliefert sind. Nachdem aber 1875 der gesamte Text von 2 Clem entdeckt wurde<sup>117</sup>, hat sich allgemein die Ansicht durchgesetzt, dass die Verfasser der beiden Schriften zwei verschiedene Personen sein müssen<sup>118</sup>. Außerdem lässt die literarische sowie theologische Untersuchung von 1 Clem und 2 Clem eindeutig feststellen, dass die beiden Texte so unterschiedlich konzipiert sind, dass von einem gemeinsamen Autor der Schriften keine Rede sein kann<sup>119</sup>. Die Frage, wer den so genannten zweiten Klemensbrief verfasst hat, bleibt allerdings bis heute ungeklärt<sup>120</sup>. Der Inhalt von 2 Clem besteht aus einer Anhäufung von unterschiedlichen Mahnungen, die aneinander ge-

<sup>112</sup> Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 210-217; B. Reicke, *Clemens*, in: *Lexikon der Antike*, München 1969, 154; A. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, Tübingen 1992, 190.

<sup>113</sup> Vgl. Ch. Stegemann, *Herkunft und Entstehung des sogenannten zweiten Klemensbriefes*, Bonn 1974, 31-67, 148-168; Wengst, *Didache...*, S. 211 und 225.

<sup>114</sup> Vgl. H. Köster, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin – New York 1980, 670-673 (zitiert nach: Wengst, *Didache...*, S. 226); in älterer Zeit wurden noch Alexandrien, Korinth und Rom als mögliche Abfassungsorte des zweiten Klemensbriefes in Erwägung gezogen, mehr dazu in: Dorskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 143.

<sup>115</sup> Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 227; Reicke, *Clemens*, S. 154; Dorskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 143; A. Lindemann – H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992, 152.

<sup>116</sup> Vgl. Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 18-20.

<sup>117</sup> Vgl. Dorskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 143.

<sup>118</sup> Vgl. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, S. 190.

<sup>119</sup> Mehr zum literarischen und theologischen Vergleich der beiden Texte in: Wengst, *Didache...*, S. 210-214.

<sup>120</sup> Über Harnacks Versuch, Papst Soter (166-174) die Verfasserschaft zuzusprechen vgl. Wengst, *Didache...*, S. 225.

reht werden. Die Themen der Mahnungen variieren von Geboten Gottes, Buße und Lästerung des Gottes Namens bis zu Problemen des Reichtums der Ungerechten, Fragen des Endgerichtes und verschiedenen Hinweisen darauf, wie man dem Willen Gottes folgen kann. Dieser kurze Einblick in den Inhalt der Schrift lässt eindeutig feststellen, dass die Themen, die der Verfasser aufgreift, in sehr lockerer Reihung aufeinander folgen und sich immer wieder auf etwas Neues beziehen, sodass von einer bewussten Konzeption und klar durchgeführten Gliederung der Schrift keine Rede sein kann<sup>121</sup>.

Der Begriff „Fluch“ kommt an keiner Stelle des Textes vor. Die Problematik der Irrlehrer wird allerdings in einem kurzen Abschnitt angesprochen, der jetzt aufgezeigt und kommentiert werden soll. In 2 Clem 10, 4-5 heißt es:

„ἀγνοοῦσιν γὰρ ἡλικὴν ἔχει βάσανον ἢ ἐνθάδε ἀπόλαυσις, καὶ οἶαν τρυφὴν ἔχει ἢ μέλλουσα ἐπαγγελία. καὶ εἰ μὲν αὐτοὶ μόνοι ταῦτα ἔπρασσον, ἀνεκτὸν ἦν· νῦν δὲ ἐπιμένουσιν κακοδιδασκαλοῦντες τὰς ἀναίτιους ψυχάς, οὐκ εἰδότες, ὅτι δισσήν ἔξουσιν τὴν κρίσιν, αὐτοὶ τε καὶ οἱ ἀκούοντες αὐτῶν” (Sie verkennen nämlich, welcher große Qual der hiesige Genuss nach sich zieht und welche üppige Wonne die künftige Verheißung in sich bringt. Und wenn sie das nur selbst täten, wäre es erträglich; jetzt aber bringen sie den unschuldigen Seelen dauernd falsche Lehren bei, nicht wissend, dass sie doppeltes Gericht empfangen werden – sie selbst wie auch die, die auf sie hören)<sup>122</sup>.

Das Bild der Gegner, welches hier aufgezeichnet wird, lässt eindeutig erkennen, dass es sich hier um eine Menschengruppe handelt, die eine Irrlehre verbreiten. Der Verfasser charakterisiert den Inhalt dieser Irrlehre nicht näher, spricht aber mit aller Deutlichkeit davon, wie die eschatologische Zukunft der Falschverkünder aussehen wird. Βάσανος (Qual) und δισσή κρίσις (doppeltes Gericht) drohen als Folge ihres hiesigen Genusses. Die Tatsache, dass die Irrlehrer in Unkenntnis darüber bleiben, was mit ihnen im Endgericht passieren wird, darf natürlich nicht als ihre Entschuldigung verstanden werden. Es geht hier vielmehr um einen Vorwurf, der gegen sie gerichtet ist<sup>123</sup>. Denn die griechische Formulierung ἐπιμένουσιν (sie verharren) kann darauf hindeuten, dass man sie zum rechten Glauben zu bekehren versuchte; diese Versuche aber erwiesen sich offenbar als vergeblich<sup>124</sup>. Die Irrlehrer tragen also die volle Verantwortung für ihre Hartnäckigkeit und dürfen deshalb nicht entschuldigt werden. Der Verfasser wirft ihnen allerdings nicht nur ihr Verharren vor. Ihr hartnäckiges Verhalten „wäre noch zu tolerieren, wenn es auf sie selbst beschränkt

<sup>121</sup> Vgl. *ibidem*, S. 208.

<sup>122</sup> Ps-Clemens, *Epistula altera ad Corinthios* 10, 4-5. Die Übersetzung stammt von: Wengst, *Didache...*, S. 251-252.

<sup>123</sup> Vgl. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, S. 231.

<sup>124</sup> Vgl. *ibidem*.



wäre”<sup>125</sup>. Viel schlimmer ist demzufolge das Faktum, dass die Falschverkünder hilflose Menschen zum Abfall vom wahren Glauben bringen. Eine solche Verhaltensweise ist nicht mehr zu akzeptieren. Wer andere von der richtigen Lehre ablenkt, der muss mit doppeltem Gericht rechnen. Der Verfasser setzt also bei der Verkündigung der *δισσὴ κρίσις* offensichtlich zwei Aspekte voraus: die tiefgehende Hartnäckigkeit der Betroffenen sowie ihr aktives Engagement bei der systematischen und programmatischen Verbreitung einer antichristlichen Lehre. Dieses zweifache Kriterium geht mit Sicherheit auf das Neue Testament zurück. An diesem Kriterium orientiert sich nämlich der neutestamentliche Einsatz der Anathem-Begriffe.<sup>126</sup> Aus diesem Grund kann man erwarten, dass die in 2 Clem 10, 4f ins Auge gefassten Irrlehrer mit einem anathemähnlichen Ausdruck belegt werden. Dass die hier dargestellten Falschverkünder tatsächlich als anathematisiert zu betrachten sind, kann man folgendermaßen beweisen. Erstens weist die Stelle aus 2 Clem 10, 4f erhebliche Ähnlichkeit mit dem Ignatiusbrief an die Epheser 16, 2, wo vom ewigen Feuer als der Strafe für die Häretiker die Rede ist. Die Terminologie sowie die Wendungen, die in 2 Clem 10, 4f und Ephes 16, 2 begegnen, kommen einander sehr nahe. Der ignatianische Begriff *κακὴ διδασκαλία*, der in Ephes 16, 2 auftaucht, ähnelt in jeder Hinsicht dem Terminus *κακοδιδασκαλέω*, der in 2 Clem 10, 5 in seiner partizipialen Form *κακοδιδασκαλοῦντες* vorkommt. Der Kontext der Verwendung beider Ausdrücke scheint, ebenso gleich zu sein. Die Wendungen beziehen sich nämlich auf eine falsche Lehre, deren Verkünder von Gott bestraft werden. Es wird außerdem gleichermaßen an beiden Stellen hervorgehoben, dass nicht nur die Verbreiter einer falschen Botschaft mit dem ewigen Feuer bzw. mit dem doppelten Gericht rechnen müssen, sondern auch diejenigen, die auf sie hören. Diese Gründe lassen den Schluss ziehen, dass 2 Clem 10, 4f einen deutlichen Bezug auf Ephes 16, 2 nimmt. Da aber Ephes 16, 2 eindeutig an den Vorstellungsbereich des Anathems gebunden ist, kann man sagen, dass 2 Clem 10, 4f aufgrund seiner Verknüpfung mit Ephes 16, 2 ebenso „anathemrelevant“ sein muss. Zweitens ist darauf hinzuweisen, dass die Begriffe „Qual“ und „doppeltes Gericht“<sup>127</sup>, welche in 2 Clem 10, 4-5 als Bezeichnung für die Strafe der Häretiker gebraucht werden, zweifellos die Idee der endgültigen Vernichtung der Irrlehrer durch Gott zum Ausdruck bringen<sup>128</sup>. Die gleiche Bedeutung hat auch das paulinische Anathem sowie andere anathemähnliche Termini, die im Neuen Testament in Bezug auf die Falschverkünder verwendet werden. Diejenigen, denen doppeltes Gericht und

<sup>125</sup> Lindemann, *Die Clemensbriefe*, S. 231.

<sup>126</sup> Vgl. den Punkt 2 dieses Aufsatzes – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-520.

<sup>127</sup> Die Formulierung „doppeltes Gericht“ kann Zweifaches bedeuten. Entweder geht es um die Vorstellung von doppelter Strafe für die Häretiker, weil sie einerseits vom Glauben abgefallen sind und andererseits einen anderen Glauben öffentlich verbreiten; oder ist das Gericht doppelt, weil sowohl die Häretiker als auch ihre Zuhörer ihm unterworfen werden, vgl. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, S. 231-232.

<sup>128</sup> Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 274.

große Qual droht, müssen demzufolge wohl als anathematisiert gelten. Drittens haben die Begriffe „doppeltes Gericht“ sowie „Qual“ in 2 Clem 10, 4f eindeutig eine Abschreckungsfunktion, die offenbar auf die Abgrenzung der schlechten und richtigen Lehre zielt. Alle *κακοδιδασκαλοῦντες* werden dem Zorn Gottes (doppeltem Gericht) preisgegeben, weil sie wohl wegen der Verbreitung von *κακῆ διδασκαλία* aus jeglicher Gemeinschaft mit Gott ausgegrenzt sind. Die Formulierung *κακοδιδασκαλοῦντες* legt demzufolge eine Grenzlinie fest zwischen denen, die doppeltes Gericht zu erwarten haben, und denen, die dieser vernichtenden Strafe nicht unterworfen werden. Diese Abgrenzungsfunktion, die der Verfasser von 2 Clem seinen auf die Häretiker bezogenen Begriffen beimisst, entspricht der Rolle, die alle neutestamentlichen Anathem-Termini haben. Aus diesen Gründen kann man schlussfolgern, dass 2 Clem 10, 4-5 an den Vorstellungsbereich des Anathems durchaus gebunden ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der so genannte zweite Klemensbrief und vor allem sein „anathemrelevanter“ Abschnitt die anhand der Analyse der anderen urchristlichen Texte gewonnenen Erkenntnisse zur Frage des Anathems eindeutig bestätigt. Er bezeugt mit aller Deutlichkeit, dass der Vorstellungsbereich, den Paulus mit seinem „anathema“ zum Ausdruck bringt, im 2. Jahrhundert immer noch mit dem neutestamentlichen gleichbedeutend ist und sich an denselben Kriterien orientiert. Die Terminologie, die der Verfasser von 2 Clem in Bezug auf „seine Gegner“ verwendet, liegt inhaltlich und theologisch auf der Linie des paulinischen Anathems. Die Tatsache, dass sich der Autor von 2 Clem etwas anderer Begrifflichkeit als die übrigen Verfasser bedient, bezeugt allerdings, dass es in der ältesten Kirche im Allgemeinen noch keine festen Regeln der Anathematisierungspraxis gab, sodass derselbe Aspekt, je nach Autor, mit unterschiedlicher Terminologie zum Ausdruck gebracht wurde.

**6. Der Hirt des Hermas.** Das umfangreiche Buch, welches unter dem Titel „Hirt“ bekannt ist, stellt ein sehr interessantes literarisches Werk dar. Sein Abfassungsort lässt sich recht gut bestimmen, wenn man die Tatsache bedenkt, dass fast alle topografischen Angaben, die das Buch macht, nach Rom führen. Es besteht kein Grund, diese Angaben für unglaubwürdig zu halten, sodass die ganze Fachliteratur übereinstimmend Rom als den Entstehungsort des Werkes identifiziert<sup>129</sup>. Was die Abfassungszeit der Schrift anbelangt, kann man ihre Entstehung am sichersten zwischen 140 und 155 ansetzen<sup>130</sup>. Das Problem der präzisen Festlegung der Abfassungszeit des Werkes ist damit allerdings nicht gelöst. Die Schwierigkeit liegt offenbar daran, dass der Text zu wenige genaue Hinweise liefert, um seine Datierung auf ein konkretes Jahr zu ermöglichen<sup>131</sup>.

<sup>129</sup> Vgl. N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, Göttingen 1991, 22-23; U. Körtner – M. Leutzsch, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998, 135.

<sup>130</sup> Vgl. Brox, *Der Hirt des Hermas*, S. 25.

<sup>131</sup> Mehr zum Problem der Datierung des Buches siehe: Körtner – Leutzsch, *Papiasfragmente*,

Der Verfasser des Buches bleibt ebenso mit Vielem ins Dunkel gehüllt. Er nennt sich Hermas und stellt sich als Freigelassener einer gewissen Frau namens Rhode vor<sup>132</sup>. Im Weiteren berichtet der Text, dass Hermas zu Reichtum gekommen war. Er besitzt ein Haus<sup>133</sup>, vielleicht noch einen Acker und kann sich frei bewegen<sup>134</sup>. Eine nähere Bestimmung der Person des Verfassers lässt sich leider nicht machen. Die in der Forschung gelegentlich geäußerte Vermutung, dass es sich bei Hermas um einen Handwerker oder Händler handle<sup>135</sup>, dürfte vielleicht zutreffend sein, bleibt allerdings nur hypothetisch. Ebenso konnte die Auffassung, dass Hermas als Bruder des römischen Bischofs Pius zu identifizieren sei, nicht glaubwürdig begründet werden<sup>136</sup>. Die Schrift gliedert sich in drei ungleiche Teile: fünf visiones, zwölf mandata, zehn similitudines. Die Vielfalt der im „Hirten“ angesprochenen Probleme lässt den Inhalt des Buches keineswegs in einem Satz vorstellen. Die Themen, die der Autor in den einzelnen Teilen des Werkes behandelt, kann man an dieser Stelle nur skizzenartig aufzeigen. Sie kreisen um Bußproblematik, ethische Fragen, Kirche als Gemeinschaft der Getauften sowie Eschatologie. Der Titel der Schrift erklärt sich daraus, dass ein in Gestalt eines Hirten auftretender Engel im großen Teil des Buches (Vis V bis Sim X) die dominierende Rolle spielt. Im Allgemeinen kann man sagen, dass „Der Hirt“ des Hermas eine wichtige Quelle für die Erkenntnis der Probleme der römischen Christen im 2. Jahrhundert darstellt.

Der Begriff „Fluch“ begegnet im „Hirten“ des Hermas an keiner Stelle. Das Problem der Falschverkündigung und der Falschverkünder wird allerdings in Mand XI behandelt, wo verschiedene praktische Kriterien aufgestellt werden, die bei der Unterscheidung der Pseudopropheten von den wahren Propheten Gottes helfen sollen. Die maßgeblichen Stellen, die für das Thema des Anathems zur näheren Untersuchung anstehen, finden sich in Mand XI 3 und Mand XI 17:

„αὐτὸς γὰρ κενὸς ὢν κενὰ καὶ ἀποκρίνεται κενοῖς· ὁ γὰρ ἐὰν ἐπερωτηθῆ, πρὸς τὸ κένωμα τοῦ ἀνθρώπου ἀποκρίνεται. τινὰ δὲ καὶ ῥήματα ἀληθῆ λαλεῖ· ὁ γὰρ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι, εἴ τινα δυνήσεται ῥῆξαι τῶν δικαίων” (Denn da er [=Pseudoprophet] selbst leer ist, antwortet er den Leeren auch Leeres. Was auch immer er gefragt wird, beantwortet er in Hinblick auf das Leere des Menschen. Auch einige wahre

S. 135ff.

<sup>132</sup> Vgl. Hermas, *Pastor. Visio* I.

<sup>133</sup> Leutzsch verweist in diesem Zusammenhang auf die Anmerkung von Schöllgen, dass die in frühchristlichen Texten erwähnten „Häuser“ ebenso gut Mietwohnungen sein können, vgl. G. Schöllgen, *Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinde? Kritische Anmerkungen zu einem neuen Buch von W.A. Meeks*, NTS 34 (1988) 74.

<sup>134</sup> Vgl. Hermas, *Pastor. Visio* III 6, 5.

<sup>135</sup> Vgl. Körtner – Leutzsch, *Papiasfragmente*, S. 132.

<sup>136</sup> Vgl. Brox, *Der Hirt des Hermas*, S. 15-16.

Worte sagt er; denn der Teufel erfüllt ihn mit seinem Geist, ob er vielleicht einen der Gerechten zu Fall bringen könne)<sup>137</sup>;

„σὺ δὲ πίστευε τῷ πνεύματι τῷ ἐρχομένῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἔχοντι δύναμιν· τῷ δὲ πνεύματι τῷ ἐπιγείῳ καὶ κενῷ μηδὲν πίστευε, ὅτι ἐν αὐτῷ δύναμις οὐκ ἔστιν· ἀπὸ τοῦ διαβόλου γὰρ ἔρχεται (Du aber glaube dem Geist, der von Gott kommt und Kraft hat. Dem Geist, der von der Erde kommt und leer ist, glaube nicht. Denn er kommt vom Teufel)<sup>138</sup>.

Zwei Begriffe scheinen, an diesen Stellen zentral zu sein: κενός (leer) und διάβολος (Teufel). Mit solchen Ausdrücken bezeichnet der Verfasser einen Bereich, in den die Pseudoprophetie und ihre Verkünder fallen. „Sie sind „leer“ von göttlichem (prophetischem) Geist“<sup>139</sup>. Interessant ist dabei die Tatsache, dass der Autor darauf hinweist, dass die Lügenpropheten ab und zu auch Wahres verkündigen können. Eine solche Fähigkeit der Falschverkünder bringt der Verfasser allerdings mit dem teuflischen Geist in Verbindung und macht deutlich, dass die Pseudopropheten als Satansboten zu identifizieren sind. Ihr Ziel ist klar formuliert und beruht auf der Ablenkung der Gerechten von Wahrheit. Der Erlangung dieses Zieles dient die gerade erwähnte Tatsache, dass die Falschverkünder in der Lage sind, auch wahre Aussagen zu machen, um damit ihre Zuhörer zu täuschen. Der Aspekt der Täuschung und Tarnung der Pseudopropheten kommt bereits bei Paulus in 2Kor 11, 3-4 sowie 13-14 deutlich zum Ausdruck. Der Apostel spricht nämlich eindeutig davon, dass sich die Irrlehrer häufig als Boten Christi ausgeben und alles tun, um den faktischen satanischen Ursprung ihrer „Apostolizität“ zu verhüllen. Eine solche Verhaltensweise ist nach Paulus typisch für den Teufel, der sich oftmals als Engel des Lichts tarnt. Auf der gleichen Linie liegen offenbar die zitierten Stellen aus dem „Hirten“ des Hermas. Die Pseudopropheten stellen eine große und ernsthafte Bedrohung für die Christen dar, weil sie sich auf den ersten Blick von den wahren Propheten Gottes nicht unterscheiden. Aus diesem Grund bedient sich der Verfasser des „Hirten“ einer solchen Begrifflichkeit, die den wirklichen Ursprung der Falschverkünder eindeutig zum Ausdruck bringen könnte. Diesem Ziel der Entlarvung der Pseudopropheten dienen mit Sicherheit die Begriffe „leer“ und „Teufel“. Denn der erste Terminus besagt, dass die Irrlehrer keinen göttlichen Geist besitzen, der zweite präzisiert hingegen, von welchem Geist sie kommen, und verweist unmissverständlich auf den Satan. Die Gleichsetzung der Falschverkünder mit dem Teufel erinnert allerdings in jeder Hinsicht an die neutestamentliche Praxis, wo die Pseudopropheten als Satansboten gelten. Die Identifizierung der Irrlehrer mit dem teuflischen

<sup>137</sup> Hermas, *Pastor. Mandatum* XI 3.

<sup>138</sup> Ibidem XI 17. Die Übersetzung der beiden Zitate stammt von M. Leutzsch, in: Körtner – Leutzsch, *Papiasfragmente*, S. 229 und 233.

<sup>139</sup> Vgl. Brox, *Der Hirt des Hermas*, S. 254.

Bereich enthält aber die Verfluchung der Betroffenen und ist damit mit dem Wortfeld des paulinischen „anathema“ eng verbunden.<sup>140</sup> Die Tatsache, dass der Verfasser des „Hirten“ den Geist der Pseudopropheteie auf den Satan zurückgehen lässt, erscheint mir in diesem Zusammenhang hoch bedeutsam. Man kann nämlich mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass die Verbindung der Irrlehrer mit dem Teufel, die Hermas in seiner Schrift präsentiert, die gleiche Bedeutung und Funktion hat, wie das im Neuen Testament der Fall war. Denn die Gleichsetzung der Pseudopropheten mit dem Satan verweist zum einen darauf, dass die Irrlehrer nicht nur mit Gott und seinem Geist nichts zu tun haben, sondern auch mit ihm kämpfen, und stellt zum anderen klar, dass sie von allem Göttlichen getrennt sind. Dem Verfasser geht es demzufolge um eindeutige Abgrenzung der Falschverkünder, die dank der Identifizierung mit dem Teufel von der Gemeinde direkt als gefährliche Gegner erkannt werden konnten. Dem gleichen Ziel dient das paulinische Anathem, welches ebenso auf den satanischen Ursprung der Anathematisierten hinweist. Außerdem scheint sich die Verknüpfung der Pseudopropheten mit dem Teufel bei Hermas an dem zweifachen neutestamentlichen Kriterium „der Hartnäckigkeit“ und „des aktiven Engagements“ gleichermaßen wie die anderen Schriften zu orientieren. Dass die Pseudopropheten tatsächlich aktiv und hartnäckig den Unglauben gegen Gott verbreiten, bestätigt die Aussage des Verfassers, dass sie die Gerechten zum Fall bringen wollen. Ihre Tätigkeit zielt also programmatisch auf die Vernichtung des göttlichen Bereiches. Deshalb sind sie als Satansboten bezeichnet und damit eindeutig mit dem Fluch belegt.

Die zwei kurzen Abschnitte, die im „Hirten“ des Hermas für die Anathemproblematik als wichtig erscheinen, bestätigen noch einmal, dass der Vorstellungsbereich des paulinischen Anathems in der ältesten Zeit der Kirche nicht unbekannt war. Die von Hermas gebrauchten Begriffe, die dem „anathema“ nahe kommen, weisen semantisch und theologisch durchaus Gemeinsamkeiten mit anderen anathemähnlichen Ausdrücken auf, die in den übrigen Schriften in Erscheinung treten. Die ins Auge gefassten Stellen lassen zwar keine neuen Züge dem Gesamtbild der Problematik hinzufügen, machen allerdings deutlich, dass das theologische Denken des Hermas zum Thema des Anathems sich an denselben Kriterien orientiert, die auch bei den anderen urkirchlichen Autoren im Bezug auf die Verfluchungspraxis eine wichtige Rolle spielten.

**7. Der apokryphe Korintherbrief.** Der apokryphe Korintherbrief, der in der Literatur auch als der dritte Korintherbrief (III Kor) bezeichnet wird, wurde zunächst als ein Bestandteil der fragmentarisch überlieferten Paulusakten angesehen.<sup>141</sup> Dies geschah vor allem unter Berufung auf den im Jahre 1894

<sup>140</sup> Vgl. den Punkt 2 dieses Aufsatzes – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-520.

<sup>141</sup> Bei der Darstellung der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des apokryphen

entdeckten und 1904 publizierten koptischen Heidelberger Papyrus. Die Veröffentlichung des griechischen Papyrus Bodmer aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts hat allerdings erstmalig eine griechische Fassung des Textes bestätigt und eindeutig erwiesen, dass III Kor ursprünglich eine separate Schrift war, die erst sekundär mit den Acti Pauli verbunden wurde. Die Schrift ist auch in fünf, allerdings fragmentarischen, lateinischen Handschriften überliefert. Die Texte unterscheiden sich aber sehr in den verschiedenen Zeugen, sodass eine genaue Textrekonstruktion äußerst schwierig erscheint. Die Entstehung des Briefes wird in die Mitte des 2. Jahrhunderts datiert. Nähere Angaben über den Verfasser der Schrift sowie über den Abfassungsort lassen sich leider nicht machen.

III Kor stellt eine Antwort auf einen Fragebrief der Korinther dar, wo berichtet wird, dass die Gemeinde dringend den Apostel braucht, um sich gegen die Irrlehrer (wahrscheinlich die Gnostiker) zur Wehr zu setzen, welche behaupten, Gott sei nicht allmächtig, es gäbe keine Auferstehung des Fleisches, der Herr sei nicht ins Fleisch gekommen, auch nicht von Maria geboren<sup>142</sup>. Nach diesem Schreiben der Korinther kommt ein kurzes einleitendes Stück vor, wo erzählt wird, dass Paulus zurzeit in Philippi verweilt. Auf diese knappe Einleitung folgt der Antwortbrief des Apostels. Paulus versucht in seinem Schreiben, die Irrlehre zu widerlegen, indem er in komprimierter Form die wichtigsten Heilsereignisse darstellt und damit auf die nicht zu überbietende Heilsbedeutung Jesu Christi hinweist. Etwas genauer kommt er allerdings auf die Frage der Auferstehung des Fleisches zu sprechen und stellt anhand einer knappen Analyse der entsprechenden alttestamentlichen Perikopen klar, dass sich diejenigen, die die Auferstehung leugnen, im Irrtum befinden. Im Allgemeinen lässt sich der apokryphe Korintherbrief als eine antignostische Schrift bezeichnen, die darauf zielt, das Wachstum der sich ausbreitenden Häresie zu verhindern.

Die Anathemproblematik kommt im III Kor zweimal deutlich zum Ausdruck. Die Stellen, die in diesem Zusammenhang unter die Lupe genommen werden müssen, befinden sich in III Kor 19-21 und 36-39. Der Blick soll zunächst auf den ersten Abschnitt gelenkt werden. In III Kor 19-21 heißt es:

„ΟΥΚ ΕΙΣΙΝ ΟΥΝ ΤΕΚΝΑ ΔΙΚΕΟΣΥΝΗΣ ΑΛΛΑ ΤΕΚΝΑ ΟΡΓΗΣ ΟΙΤΕΙΝΕΣ ΤΗΝ <ΘΥ> ΠΡΟΝΟΙΑΝ ΑΝΑΚΟΠΤΟΥΣΕΙΝ ΛΕΓΟΝΤΕΣ ΜΗ ΕΙΝΑΙ ΤΟΝ ΟΥΡΑΝΟΝ ΚΑΙ ΤΗΝ ΓΗΝ ΚΑΙ ΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΝ ΑΥΤΟΙΣ ΤΟΥ <ΠΡΣ> ΕΡΓΑ ἄ ΚΑΤΗΡΑΜΕΝΗΝ ΓΑΡ ΤΟΥ ΟΦΕΩΣ ΠΙΣΤΙΝ ΕΧΟΥΣ<Ι> ἄΟΥΣΤΙΝΑΣ ΑΠΟΤΡΕΠΕΣΘΕ ΚΑΙ ΑΠΟ ΤΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΕΙΑΣ ΑΥΤΩΝ ΑΠΟΦΕΥΓΕΤΕ”<sup>143</sup> (Sie sind also nicht Kinder

Korintherbriefes stütze ich mich auf: W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1989, 197-198 und 209.

<sup>142</sup> Vgl. den Brief der Korinther an Paulus 11-16 in: Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, S. 256.

<sup>143</sup> Ps-Paulus, *III Epistula ad Corinthios* 19-21. Der hier präsentierte griechische Text ist wörtlich



der Gerechtigkeit, sondern Kinder des Zorns, die sie die Vorsehung Gottes zurückstoßen, indem sie [fern vom Glauben] behaupten, Himmel und Erde und alles, was in ihnen ist, seien nicht Werke des Vaters. [Sie selbst sind also Kinder des Zorns], denn sie haben den verfluchten Glauben der Schlange. Von denen wendet euch ab und vor ihrer Lehre fliehet)<sup>144</sup>.

Die Charakterisierung der im zitierten Text dargestellten Irrlehrer erscheint mir für die Frage des Anathems in jeder Hinsicht als sehr interessant. Zunächst ist auf die Gleichsetzung der Falschverkünder mit „Kindern des Zorns“ (τέκνα ὀργῆς) einzugehen. Diese Formulierung, die bereits zu Anfang der behandelten Stelle in Erscheinung tritt, signalisiert nämlich mit aller Eindringlichkeit, dass die Häretiker mit dem vernichtenden Gericht Gottes zu rechnen haben. Denn der Begriff „Zorn“ (ὀργή) bedeutet nach dem biblischen Verständnis die Vernichtung durch Gott (Joh 3, 36; Röm 1, 18; Eph 2, 3). Die Falschverkünder, die als Kinder des Zornes charakterisiert werden, muss man demzufolge als zur endgültigen Destruktion verurteilt betrachten. Der Grund, warum ihnen eine solche harte Strafe verkündigt wird, liegt, nach der Auffassung des Autors, darin, dass sie eine falsche Lehre bringen, die als verfluchter Glaube der Schlange (κατηραμένη τοῦ ὄφεως πίστις) charakterisiert wird. In diesem knappen Ausdruck ist bereits eine Anathematisierung der Irrlehrer enthalten, die kaum schärfer oder eindeutiger formuliert werden könnte. Die Falschverkünder sind der Vernichtung durch Gott preisgegeben, weil sie durch das Faktum der Verbreitung einer satanischen Botschaft als verflucht gelten. Dass der Terminus „Schlange“ (ὄφις) an der zitierten Stelle den Teufel bezeichnet, darf nicht bezweifelt werden. Der Kontext des Abschnittes sowie die Terminologie, die stark an die biblische Begrifflichkeit gebunden zu sein scheint, verweisen eindeutig, dass „der verfluchte Glaube der Schlange“ den satanischen Ursprung haben muss. Das Wort κατηραμένη (verflucht), das im Text auftaucht, ist eine partizipiale Form von καταράομαι, dessen Wurzel auf den Begriff κατάρα zurückgeht. Der Terminus κατάρα ist allerdings mit ἀνόθεμα gleichbedeutend, sodass man mit Sicherheit feststellen kann, dass „der verfluchte Glaube der Schlange“ als anathematisiert im paulinischen Sinne betrachtet werden muss. Dass eine solche Schlussfolgerung tatsächlich als richtig angenommen werden kann, bestätigt der Sachverhalt, dass diejenigen, die eine satanische Lehre verbreiten, zur Vernichtung durch Gott verurteilt sind. Verfluchung, Vernichtung, Zugehörigkeit zum Teufel sind Elemente, die sich im Neuen Testament auf den Vorstellungsbereich des Anathems beziehen. Die Tatsache, dass all diese Elemente in III Kor 19–21 auf einmal auftauchen, scheint, ein wichtiger Beleg für die urkirchliche Rezeption der neutestamentlichen Verfluchungspraxis zu sein. Die Anathematisierung, die im apokryphen Korintherbrief präsentiert wird, bezieht sich nämlich unmiss-

nach dem Papyrus Bodmer X zitiert, hrsg. M. Testuz, *Papyrus Bodmer X-XII*, Genf 1959, 33–45.

<sup>144</sup> Die deutsche Übersetzung stammt von W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, S. 233.

verständlich auf die Irrlehrer, die die Worte Jesu verfälschen<sup>145</sup>. Ihr aktives Engagement und ihre Hartnäckigkeit bei der Verbreitung der falschen Lehre scheinen demzufolge, vom Verfasser des Briefes vorausgesetzt zu sein. Die Abgrenzungsfunktion kommt der Verfluchung sowohl im III Kor als auch im Neuen Testament eindeutig zu. Denn die Formulierung „sie sind nicht Kinder der Gerechtigkeit, sondern Kinder des Zorns“ hebt deutlich die Tatsache hervor, dass die Falschverkünder im Gegensatz zu Kindern der Gerechtigkeit zu einem Bereich gehören, der zur Destruktion verurteilt ist. Damit wird eine klare Grenzlinie zwischen den Rechtgläubigen und den Irrlehrern präzise festgelegt. Der Aspekt der Abgrenzung der Häretiker kommt allerdings deutlicher im zweiten von mir erwähnten Abschnitt der Schrift vor, der jetzt behandelt werden soll. In III Kor 36-39 heißt es:

„ΚΑΙ ΕΙ ΤΙΣ Ω ΠΑΡΕΛΑΒΕ ΚΑΝΟΝΙ ΔΙΑ ΤΩΝ ΜΑΚΑΡΙΩΝ ΠΡΟΦΗΤΩΝ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ ΜΕΝΕΙ ΜΙΣΘΟΝ ΛΗΜΨΕΤΑΙ | ΕΙ ΤΙΣ ΠΑΡΑΒΕΝΕΙ ΤΑΥΤΑ ΤΟ ΠΥ<Ρ> ΕΣΤΙ ΜΕΤ ΑΥΤΟΥ ...ΟΥ]ΤΩΣ ΠΡΟΟΔΥΠΟΡ[ ]Μ Α]ΘΕΩΝ <ΑΝΘΩΝ> | ΟΙΤΙΝΕΣ ΤΕΚΝΗΜΑ ΤΑ ΕΧΕΙΔΝΩΝ ΕΙΣΕΙΝ|ΟΥΣ ΑΠΟ ΤΡΕΠΕΣΘΕ ΕΝ ΤΗ ΤΟΥ <ΚΥ> ΔΥΝΑΜΕΙ” (Und wer immer in dieser Regel, die er durch die seligen Propheten und das heilige Evangelium empfangen hat, bleibt, wird Lohn empfangen. Wer aber hiervon abweicht, Feuer gibt es für ihn und für die, welche darin vorangegangen sind, die da sind Menschen ohne Gott, Otterngezücht, von denen wendet euch ab in der Kraft des Herrn)<sup>146</sup>.

Lohn (μισθός) und Feuer (πῦρ) stellen im zitierten Text zwei Bilder dar, die ein äußerstes Gegenteil zum Ausdruck bringen. Μισθός erinnert nämlich sofort an die evangelischen Aussagen über den Himmel, dem die Gerechten und Gütigen angehören werden.<sup>147</sup> Πῦρ hingegen wird im Neuen Testament häufig als Terminus für die Hölle, d.h. völlige Trennung von Gott, ewige Verdammnis, gebraucht.<sup>148</sup> Man kann aus dem Kontext der zitierten Stelle erschließen, dass der Verfasser den beiden Begriffen „Lohn“ und „Feuer“ die neutestamentliche Bedeutung beimisst. Ihm geht es nämlich eindeutig um eine klare Aussage darüber, welche Menschen Gott angehören und welche nicht. Es darf, nach der tiefen Überzeugung des Autors, keinen Zweifel daran geben, dass die Irrlehrer, die von dem einen Evangelium Jesu Christi abweichen, mit Gott nichts zu tun haben. Der Verfasser nennt sie ausdrücklich „Menschen ohne Gott, Otterngezücht“. Vor diesem Hintergrund muss man davon ausgehen, dass der Begriff „Feuer“, der den Falschlehrern als eschatologische Zukunft verkündet wird, eine Realität darstellt, die die endgültige Scheidung vom gött-

<sup>145</sup> Vgl. Ps-Paulus, *III Epistula ad Corinthios* 3.

<sup>146</sup> Ibidem 36-39 (vgl. die Anmerkung 145); die deutsche Übersetzung von W. Schneemelcher (*Neutestamentliche Apokryphen*, S. 233-234).

<sup>147</sup> Vgl. u. a. Mt 5, 12; Mk 9, 41; Lk 6, 23; 1Kor 9, 25; Phil 3, 14.

<sup>148</sup> Vgl. Mk 9, 43; Lk 3, 17; Joh 15, 6.

lichen Bereich zum Ausdruck bringt. Es muss also damit nichts anderes als die Hölle, die ewige Verdammnis gemeint sein. Ein ähnliches Bild vom unauslöschlichen Feuer, das den Irrlehrern als Folge ihrer Apostolizität droht, begegnet bei Ignatius an der von mir früher behandelten Stelle Ephes 16, 2. Die Schicksalsbestimmung der Falschverkünder zum Feuer setzt selbstverständlich ihre Anathematisierung voraus. Sie sind zur Vernichtung verurteilt. Der Verfasser des apokryphen Korintherbriefes will allerdings offenbar mit seiner Gegenüberstellung von „Lohn“ und „Feuer“ Klarheit schaffen und den wahren satanischen Ursprung der Pseudopropheten mit aller Eindringlichkeit entlarven. Die vom Autor verwendete Terminologie zielt demzufolge auf präzise Abgrenzung der falschen und wahren Lehre. Die Wahrheit einer Lehre soll an dem einen Evangelium Jesu sowie an dem Zeugnis der Propheten gemessen werden. Jeder, der etwas anderes bringt, hat mit dem wahren christlichen Glauben so wenig zu tun, wie der Himmel mit der Hölle wenig zu tun hat. Der Verfasser beschränkt sich allerdings nicht nur auf die präzise Abgrenzung der Irrlehrer von den Rechtgläubigen; er verweist auch darauf, wie man auf solche Menschen zu reagieren hat. Sowohl in III Kor 21 als auch in III Kor 39 wird klargelegt, dass die einzige Abwehrmaßnahme gegen die Falschverkünder die radikale Abwendung von ihnen ist. Damit liegt III Kor eindeutig auf der Linie der anderen urchristlichen Schriften. Campenhausen sieht allerdings an der Stelle III Kor 36-39 „Anfänge einer wirklichen Exkommunikationspraxis“<sup>149</sup>. Über eine Exkommunikation, d.h. einen offiziellen Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gläubigen, verliert aber der Text kein Wort. Der Verfasser exkommuniziert nämlich seine Gegner nicht, sondern er anathematisiert sie, d.h. er stellt fest, dass sich die ins Auge gefassten Irrlehrer bewusst und definitiv vom wahren Glauben abgewandt haben, indem sie anfangen, den verfluchten Glauben der Schlange zu verbreiten. Eine Exkommunikation, die nach dem neutestamentlichen Verständnis auf die Bekehrung des Betroffenen zielt, wäre hier fehl am Platze. Denn die Falschverkünder wollen sich nicht bekehren, sie wollen dem wahren Glauben nicht angehören. Ihr aktives Engagement und ihre Hartnäckigkeit bei der Verkündigung einer falschen Botschaft machen eine Exkommunikation sinnlos und bedürfen einer anderen Maßnahme, die die Verbreitung der Irrlehre verhindern könnte. Diesem Ziel dient offenbar nur das Anathem, das mit aller Deutlichkeit Klarheit schafft und präzise Grenzen des christlichen Glaubens festlegt. Die Terminologie, die der Verfasser des Briefes in Hinblick auf die Falschverkünder gebraucht, gehört ebenso nicht zur Exkommunikationsbegrifflichkeit, sondern ganz und gar zum Wortfeld des Anathems. Aus diesen Gründen erscheint mir die Auffassung von Campenhausen als unhaltbar und unüberzeugend.

Der apokryphe Korintherbrief hat sich als ein sehr interessanter Beitrag zur Frage der Anathemproblematik erwiesen. Sein Quellenwert besteht vor

---

<sup>149</sup> H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen 1953, 158.

allem darin, dass er als ein Musterbeispiel für die volle Rezeption der neutestamentlichen Anathematisierungspraxis gelten kann. Die „anathemrelevanten“ Abschnitte des Briefes beinhalten fast die ganze Fluchbegrifflichkeit, die im Neuen Testament sowie in anderen urchristlichen Schriften an verschiedenen Stellen verstreut ist. Man kann demzufolge sagen, dass der apokryphe Korintherbrief eine gewisse Sammlungsfunktion erfüllt, indem er alle terminologischen sowie inhaltlichen Aspekte der gesamten Anathemproblematik mit Hilfe von wenigen Sätzen eindeutig zum Ausdruck bringt.

**8. Schlussbemerkungen.** Die gebotenen Teiluntersuchungen der Schriften der Apostolischen Väter sowie die Analyse des apokryphen Korintherbriefes bezeugen, dass der Vorstellungsbereich des Anathems in der Urkirche durchaus bekannt war. Verfluchung, Zugehörigkeit des Verfluchten zur satanischen Sphäre und seine Vernichtung durch Gott im Endgericht waren die wesentlichsten konstitutiven Elemente des urkirchlichen Verständnisses des „anathema“. Dass ein solches Verständnis auf der neutestamentlichen Linie liegt, darf nicht bezweifelt werden. An vielen Stellen bezieht sich die von den Apostolischen Vätern verwendete Anathembegrifflichkeit auf die im Neuen Testament gebräuchliche Ausdrucksweise. Auch der Einsatz der Sanktion stimmt mit dem neutestamentlichen überein und zielt auf die klare Identifizierung derjenigen, die durch Verbreitung einer antichristlichen Lehre die Kirche Jesu hartnäckig und programmatisch beseitigen wollen, indem sie versuchen, die Christen zum Abfall vom wahren Glauben zu bringen. Das urkirchliche Anathem stellt demzufolge eine wirkungsvolle Abwehrmaßnahme gegen die Irrlehrer dar, weil sie mit aller Deutlichkeit die Verderblichkeit ihrer Thesen entlarvt und damit eine eindeutige Orientierungshilfe für die Christen bietet. Der Einsatz des Anathems ist also in erster Linie Ausdruck der echten Sorge um die Reinerhaltung des christlichen Glaubens sowie um das ewige Heil derer, die im Glauben gefährdet und für Verwirrung anfällig sind. Das Anathem macht nämlich auf unmissverständliche Weise deutlich, dass jede Lehre, die das eine Evangelium Jesu Christi verfälscht, satanischen Ursprung hat und deshalb als verdammnisbringend gelten muss. Es schafft Klarheit und verweist darauf, wo sich der göttliche und wo der teuflische Bereich befindet. Es wäre allerdings falsch zu behaupten, dass das urkirchliche Anathem eine intellektuelle Einengung der Christen bewirken und die Kirche zu einer geschlossenen Kaste der Menschen machen will, die die ganze Außenwelt ängstlich verfluchen und als satanisch bezeichnen. Das Anathem will auch nicht die theologische Reflexion des Glaubens und ihre Entwicklung hemmen. Es richtet sich ebenso nicht gegen diejenigen, die Zweifel im Glauben haben. Es geht also nicht um die Bildung einer „idealen“ Gruppe der Christen, die keine Fragen stellen, ihren Glauben nicht entwickeln und alles, was sich außerhalb der sichtbaren Kirche befindet, mit einem Fluch belegen. Eine solche Betrachtungsweise des urkirchlichen Anathems würde nämlich der in den Schriften der Apostolischen Väter dargestellten Praxis überhaupt nicht ent-

sprechen. Die urchristlichen Autoren wollen nämlich nicht gegen intellektuelle Entwicklung des Menschen oder gegen die menschliche Kultur eintreten. Sie werfen auch nicht die theologische Reflexion des Glaubens. Das Anathem wird auch nicht gegen die Zweifelnden gerichtet. Es geht nämlich beim Einsatz des Anathems vielmehr darum, eine Richtung der theologischen Entwicklung zu geben, eine klare Grenzlinie zwischen der göttlichen und satanischen Lehre festzulegen. Das Anathem will die Christen wirkungsvoll vor den Angriffen der Falschverkünder schützen und einen Bereich zeigen, wo die Reflexion über den Glauben nicht mehr eine Entwicklung, sondern einen Rückschritt bringt. Denn jede von den Apostolischen Vätern „anathematisierte“ Lehre beinhaltet eigentlich eine Beraubung der unterschiedlichen Aspekte der Lehre Jesu und trägt damit zu einer deutlichen Einengung des christlichen Glaubensgutes bei. Das Anathem versucht hingegen, die Defizite der Irrlehre zu formulieren und dient damit der Bewahrung der faszinierenden Vielfalt der verschiedenen Elemente des Glaubens an Jesus Christus.

Es bleibt noch, auf den terminologischen sowie formalen Aspekt der in den Schriften der Apostolischen Väter präsentierten Anathematisierungspraxis einzugehen. Es ist zunächst festzustellen, dass die von den urkirchlichen Autoren verwendete Fluchbegrifflichkeit sehr unterschiedlich ist. Dies liegt wahrscheinlich daran, dass eine feste Ausdrucksweise in diesem Bereich noch nicht entstanden ist. Fluch, Satan, Gericht, Feuer und Sünde sind Termini, die in den Schriften der Apostolischen Väter als Bezeichnungen für das paulinische „anathema“ gebraucht werden. Eine wichtige Position nimmt hier der zweite Polykarpbrief an die Philipper ein, wo zum ersten Mal bei der Anathematisierung der Häretiker das Element der klaren Präsentation des Inhalts der Irrlehre und das Element ihrer Verfluchung in einem Satz begegnen. Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass die Entwicklung des Anathems in der Urkirche keineswegs geradlinig verläuft. Die Vielzahl der Anathem-Begriffe sowie verschiedene Aspekte der Sanktion, die, je nach Autor unterschiedlich hervorgehoben werden, bezeugen, dass es noch keine festen Regeln der Anathematisierungspraxis gab. Das allgemeine Verständnis des Anathems, seines Bereiches und seiner Funktion ist allerdings bei jedem urchristlichen Verfasser gleich.

\*\*\*

In der Einführung zu diesem Aufsatz wurde darauf hingewiesen, dass die Anathematisierungspraxis der Kirche in verschiedenen nichtkatholischen sowie teilweise auch in katholischen Kreisen häufig als eine billige Identifizierung der Andersdenkenden mit dem Satan charakterisiert und damit zu einer grotesken Form der kirchlichen Machtausübung gemacht wird. Der Einsatz des Anathems stehe demzufolge mit dem heilbringenden Auftrag der Kirche im Widerspruch. Denn es wird behauptet, die Katholische Kirche beschäftige sich dadurch eher mit der Verdammung der Menschen als mit ihrem Heil. Die Analyse der neutest-

tamentlichen Stellen sowie die Untersuchung der Schriften der Apostolischen Väter haben allerdings eindeutig das Gegenteil gezeigt und erwiesen, dass das Anathem nicht nur dem heilbringenden Auftrag der Kirche nicht widerspricht, sondern sogar im Dienst dieses Auftrages steht. „Anathema“ will nämlich, indem es mit aller Eindringlichkeit auf den satanischen Ursprung einer Irrlehre verweist, die Christen vor dem Abfall vom wahren Glauben an Christus schützen und damit vor der Gefahr, der ewigen Verdammnis anheim zu fallen. Es wird weder gegen die Zweifelnden noch gegen diejenigen, die die christliche Lehre nicht ausreichend kennen, eingesetzt. Nur die, die hartnäckig und aktiv gegen den Glauben an Jesus kämpfen wollen, haben mit dem Anathem zu rechnen. An keiner der von mir behandelten Stellen wird aber gesagt, dass die Anathematisierten automatisch als für ewig verdammt betrachtet werden müssen. Das Anathem macht zwar deutlich, dass sie sich auf dem teuflischen Weg befinden, der notwendigerweise zur ewigen Trennung von Gott führt; es stellt aber kein endgültiges Urteil dar, welches die Bekehrung der Betroffenen unmöglich machen würde. Das letzte Wort über den endgültigen Zustand der Anathematisierten wird nach dem Zeugnis der urchristlichen Literatur Gott selbst haben. Aus diesen Gründen scheint mir die Auffassung deren, die die kirchliche Anathematisierungspraxis als eine furchtbare Waffe gegen die unschuldigen Menschen identifizieren, an der wirklichen Bedeutung der Sanktion völlig vorbeizugehen. Das Anathem ist nämlich gerade Ausdruck der Sorge um die unschuldigen Menschen, die für die Angriffe des Bösen am anfälligsten sind. Manche Missbräuche, die es in Hinblick auf die Frage des Anathems im Verlauf der 2000jährigen Geschichte der Kirche gab, stellen keinen überzeugenden Beweis für die Verkehrtheit der ganzen Anathematisierungspraxis dar. Das Neue Testament und die Schriften der Apostolischen Väter bezeugen nämlich mit aller Eindeutigkeit, wie wichtig und sinnvoll der Einsatz des Anathems für die Reinerhaltung des Glaubens der werdenden Kirche war.

Der vorliegende Aufsatz hatte zum Ziel, die Anfänge des „anathema“ anhand der Analyse der entsprechenden neutestamentlichen Stellen sowie der Schriften der Apostolischen Väter zu beleuchten. Im ersten Punkt wurde der Versuch unternommen, die bisher in der Forschung gewonnen Erkenntnisse zur Frage des Anathems in einer komprimierten Form darzustellen. Die Ergebnisse dieser Darstellung haben erwiesen, dass die geschichtliche Behandlung des Problems in Hinblick auf die kirchliche vorkonziliare Anathematisierungspraxis ein wichtiges Forschungsdesiderat darstellt. Aus diesem Grund wurde der Blick im zweiten Punkt des Aufsatzes zunächst auf die neutestamentlichen Schriften gelenkt, damit man eventuelle Anhaltspunkte für die Sanktion in der ältesten Kirche untersuchen konnte. Diese Analyse hat eindeutig gezeigt, dass die Anathemproblematik in ihren Anfängen auf das Neue Testament zurückgeht. Es konnten auch anhand der Untersuchung der entsprechenden neutestamentlichen Stellen die Bedeutung und die Funktion des Anathems näher bestimmt werden. Im dritten Punkt des Aufsatzes ist auf die Anathemfrage in



den Schriften der Apostolischen Väter sowie im apokryphen Korintherbrief eingegangen. Die Teiluntersuchungen der maßgeblichen Quellen haben erwiesen, dass die Anathemproblematik den Apostolischen Vätern nicht unbekannt war. Die wesentlichen Elemente der Sanktion sind bei jedem urchristlichen Verfasser gleich, obwohl die verwendete Terminologie, je nach Autor, variiert. Als Schlussergebnis des Aufsatzes ist festzustellen, dass das Problem des Anathems bemerkenswert in der gesamten urchristlichen Literatur begegnet, sodass man ein gewisses einheitliches Bild von der Frage bekommen kann. Das urkirchliche Anathem, dem allerdings jegliche institutionellen Umriss fehlen, kann man als Abwehrmaßnahme gegen die Häretiker definieren, die darauf zielt, falsche Lehren von dem wahren Evangelium Jesu Christi klar und eindeutig abzugrenzen. Diese knappe Begriffsbestimmung des Anathems darf als repräsentativ für die ganze urchristliche Zeit gelten. Die Frage, wie die Entwicklung der Sanktion in der gesamten vorkonziliaren Zeit verlief, bedarf allerdings noch einer weiteren Untersuchung.

#### ANATEMA W PISMACH OJCÓW APOSTOLSKICH I APOKRYFICZNYM III LIŚCIE DO KORYNTIAN

(Streszczenie)

Szczegółowa analiza pism Ojców Apostolskich oraz tzw. Trzeciego Listu do Koryntian pozwala wysunąć wniosek, że rozumienie anatemy w Kościele pierwotnym w zasadniczych punktach pokrywa się z nowotestamentalnym pojmowaniem tego problemu. Podobnie jak w Nowym Testamencie anatema stanowiła w Kościele pierwotnym formę stanowczej obrony przed głosicielami nieortodoksyjnych doktryn, identyfikowanymi przez Ojców Apostolskich jako wysłannicy Szatana. Anatema, demaskująca jednoznacznie fałszywych apostołów i ich przekłętą naukę, była z jednej strony wyrazem troski o zachowanie czystości wiary, z drugiej strony, odgraniczając jasno ortodoksję od herezji, niosła pomoc tym, którzy łatwo mogli zagubić się w gąszczu wciąż powstających doktryn i interpretacji teologicznych. Anatema była linią, kreślącą granicę między obszarem boskim i diabelskim; zwracała uwagę na fakt, że każda błędna teologia bierze swoje źródło z szatańskiej inspiracji. Użycie anatemy przez pierwszych chrześcijan podporządkowane jest zatem w całej pełni nowotestamentalnemu kryterium i odnosi się do tych ludzi, którzy w sposób programowy i zatwardziały angażują się w rozprzestrzenianie antychrześcijańskich doktryn po to, aby odciągnąć wierzących od zdrowej i jedynej nauki Chrystusa. Należy przy tym jednak zwrócić uwagę na istotny fakt, że anatema, denuncjująca poważne błędy teologiczne, nie miała w Kościele pierwotnym na celu hamowania rozwoju teologicznej refleksji nad wiarą czy też tworzenia z wierzących „grupy idealnych chrześcijan” nie zadających sobie żadnych trudnych pytań teologicznych. Anatema nie miała bowiem za zadanie negować konieczności intelektualnego zgłębiania zbawczej nauki Ewangelii, ale zwracała uwagę na obszary, gdzie refleksja teologiczna zamiast

rozwoju i postępu przynosiła cofnięcie i zubożenie. Tym samym wyznaczała anatemą swoje ramy, które nie były bynajmniej znamieniem ograniczenia w uprawianiu teologii, ale które paradoksalnie to ograniczenie piętnowały, demaskując i „przeklinając” doktryny teologiczne, przynoszące ze sobą znaczne zawężenie ortodoksyjnego rozumienia chrześcijańskich dogmatów.