

Über altägyptische Taufgebete.

(Erste Hälfte.)

Von

Paul Drews.

Im 1. Hefte des 27. Bandes dieser Zeitschrift (1906, S. 1 ff.) hat Ed. von der Goltz in einem Aufsatz: „Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche“ in sehr dankenswerter Weise unsere Aufmerksamkeit besonders auf ein Taufbuch gelenkt, das in der von Horner: *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici* (London 1904)¹ herausgegebenen äthiopischen Kirchenordnung eingefügt ist und das sich dort S. 162—178 in englischer Übersetzung findet. von der Goltz meint, in den hier mitgeteilten Gebeten einen Kern echt Hippolytischer Gebete erkennen zu können. Wenn sich die Beobachtungen von der Goltz' als stichhaltig erweisen sollten, so wäre das in der Tat von großer Wichtigkeit. Wir hätten dann nicht nur eine sicher datierte und sicher lokalisierte Taufordnung aus sehr alter Zeit vor uns, sondern sogar eine Reihe von Gebetsformularen, deren Verfasser bzw. Redaktor mit Namen bekannt wäre. Die Hippolytische Gruppe träte also an die Seite der kleinen Gruppe von Taufgebeten, die in dem Euchologion des Serapion von Thmuis sich findet, nur daß sie älter, reicher und wertvoller wäre als diese. Wir hätten einen neuen sicheren Punkt, worauf wir fußen, wovon wir ausgehen könnten, um die Geschichte der Taufliturgie

1) Vgl. dazu die Anzeige von von der Goltz in *Theol. Literaturzeitung* 1905, Sp. 648 ff.

in der alten Kirche zu rekonstruieren. Wir würden ferner damit eine wichtige, ja die Hauptquelle der gesamten Tauf liturgie von ägyptischem Typus gefunden haben. Denn nicht allein kehren viele der Gebete, die von der Goltz Hippolyt zuschreibt, in überarbeiteter Gestalt oder auch wörtlich in den alexandrinischen und äthiopischen Tauf liturgien wieder, sondern auch der Aufbau und die Bestimmungen des nach von der Goltz Hippolytischen Taufbuches sind vielfach die gleichen wie dort. Wir stünden also vor der Tatsache: Rom hat auf Alexandrien in der Tauf liturgie den entscheidenden Einfluß ausgeübt, eine Tatsache, die für die Kultusgeschichte überhaupt von großer Tragweite wäre, eine Tatsache, die der (auch von mir) in neuerer Zeit geltend gemachten Anschauung, daß Syrien der Mutterboden der kultischen Formen und Gestaltungen sei, einen starken Stoß versetzen würde.

Die Wichtigkeit der von von der Goltz vertretenen These rechtfertigt es also vollkommen, wenn ich in eine eingehende Prüfung derselben eintrete. Um ihr Ergebnis voranzunehmen — ich habe mich leider von dem Hippolytischen Ursprung keines jener Gebete überzeugen können, die von der Goltz jenem römischen Bischof zuschreibt. Dem ersten kritischen Teil meines folgenden Aufsatzes werde ich aber eine positive Untersuchung jener äthiopischen Liturgiestücke überhaupt folgen lassen ¹.

I.

Wir wenden uns also zunächst der Frage zu: Enthält der Einschub Horner Kap. 40, S. 162—178 wirklich Hippolytisches Gut, wie von der Goltz behauptet?

Zu seiner Behauptung wird von der Goltz durch den Kopf des Stückes geführt, den er S. 7 f. nicht allein in neuer deutscher und in der von Horner gebotenen englischen Übersetzung bietet, sondern auch in der von Hauler veröffentlichten alten lateinischen

1) Ich benutze im folgenden dankbar die aus anderen Federn stammende Übersetzung des äthiopischen Textes, die von der Goltz bietet, und ebenso schliesse ich mich seiner Numerierung der einzelnen Stücke oder Rubriken an.

Übersetzung¹. Außerdem führt er auch (S. 8) Apost. Const. VIII, 3 als Parallele an.

Darin hat meines Erachtens von der Goltz unzweifelhaft recht, daß wir es in diesen drei Überlieferungen, in der äthiopischen und lateinischen Übersetzung und in der Bearbeitung in den Apost. Const., mit Parallelstücken zu tun haben, die auf eine griechische Vor- oder Grundlage zurückgehen.

Nun schließt von der Goltz weiter: Diese griechische Grundchrift ist die Schrift Hippolyts: ἀποστολικὴ παράδοσις, die auf der Hippolyt-Statue unmittelbar nach der Schrift: περὶ χαρισμάτων genannt wird. So undeutlich nun auch die beiden Übersetzungen des in Frage kommenden Stückes seien, so viel sei — neben anderem — klar, daß darin zunächst von einer Schrift „von den Geistesgaben“ und sodann von apostolischen Ordnungen die Rede sei, die nunmehr überliefert werden sollten. Ganz offenbar habe man es hier mit dem Anfang der Schrift Hippolyts: „ἀποστολικὴ παράδοσις“ zu tun, und im folgenden würden nun die apostolischen Überlieferungen — natürlich in erweiterter und wohl auch überarbeiteter Gestalt — mitgeteilt, allerdings nur in betreff der Taufe. Somit glaubt von der Goltz berechtigt zu sein, ja sich vor die Aufgabe gestellt zu sehen, in den folgenden Canones nach Hippolytischem Gut zu suchen, das er dann auch mit ziemlicher Sicherheit bezeichnet. Teils glaubt er es noch in seiner ursprünglichen Gestalt, teils in Überarbeitung erkennen zu können.

Demgegenüber ist aber auf zweierlei aufmerksam zu machen: 1) von der Goltz hat übersehen, daß das behandelte Stück sowohl nach Haulers lateinischer Übersetzung als auch nach den Apost. Const. — mögen diese nun die ägyptische Kirchenordnung als Quelle benutzen oder möge diese aus den Apost. Const. geflossen sein, das macht nichts aus — der Kopf oder die Einleitung der ägyptischen Kirchenordnung ist, daß also der Äthiope das Stück jedenfalls an die falsche Stelle gerückt hat; es gehört vor Kan. 22 bei Horner (S. 138)². von der Goltz müßte

1) Didascaliae Apost. Fragmenta Veronensia Latina ed. Ed. Hauler I. 1900, p. 101.

2) Vgl. auch die Canonessammlung des Macarius (14. Jahrh.) bei Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien 1900, S. 126, Nr. 42. Der Abschnitt fehlt nur in der koptischen Übersetzung der ägyptischen Kirchenordnung bei Tattam, The Apostolical Constitutions &c., I. II. 1848. Daher setzt auch Funk den Text der lateinischen Version (ed. Hauler) an den Anfang seiner lateinischen Übersetzung der ägyptischen Kirchenordnung (Didascalia et Constitut. Apost. II, 97).

also zunächst den Beweis erbringen, daß der Äthiope diesen Abschnitt an der rechten Stelle hat, und daß er nicht den Prolog der ägyptischen Kirchenordnung bildet. Es ist mir aber sehr zweifelhaft, ob es möglich ist, diesen Beweis zu erbringen. Sodann 2) geht von der Goltz nicht auf die Frage ein, ob denn der ganze Abschnitt nichts als eine von einem Redaktor gemachte Einleitungs- oder Übergangsformel sein könne, eine Frage, die sicher der ernstesten Erwägung wert ist. Jedenfalls sind diese beiden Gesichtspunkte so gewichtig, daß man sie nicht übersehen und ohne weiteres die Behauptung aufstellen darf: das Stück des Äthiopen bei Horner S. 162 ist der Anfang der Hippolytischen Schrift über die apostolische Kirchenordnung und das Folgende ist zum Teil aus dieser Schrift geflossen.

Allerdings, ich gebe zu, wenn sich einzelne Canones aus dem Folgenden sicher auf Hippolyt zurückführen ließen, dann könnte man weiter schließen: also wird wohl auch der Kopf Hippolytisch sein. Die Sache könnte also gerade umgekehrt liegen, als sie von der Goltz ansieht. Für ihn ist das als Hippolytisch geltende Eingangsstück die *pièce de résistance*, auf der er fußt. Es könnte aber auch die *pièce de résistance* in den folgenden Rubriken oder Canones liegen, so daß man von da aus Rückschlüsse auf den Eingang machen könnte.

Also auch von dieser Seite empfiehlt es sich, die von von der Goltz als Hippolytisch angesprochenen Stücke einer genauen Prüfung zu unterziehen. Ich schicke voraus, daß er die Hippolytischen Stücke mit H bezeichnet, während er zwei andere Quellen, von denen wir noch hören werden, mit J und K bezeichnet.

Als Hippolytisch gilt von der Goltz zunächst Nr. 1: „Die, welche getauft werden sollen“ usw. (S. 16). Er bemerkt dazu: „Die Zugehörigkeit dieser Worte zu H kann kaum zweifelhaft sein. Die schlichte Art, in der auf die Prüfung der *ετοιμασία* der Täuflinge und auf die Verantwortung der *sponsors* hingewiesen wird, atmet den Geist der Zeit Tertullians. Der Hinweis auf den Tag des Gerichts ist dem Hippolyt sehr geläufig (vgl. Dan.-Komm. IV, 12, 1 und dazu RE.³ VIII, S. 135)“. Diese und die folgenden Sätze setzen offenbar viel mehr das zu Beweisende voraus, als daß sie es beweisen. Mit der schlichten Art des Kanons, die den Geist der Zeit Tertullians atmen soll, weiß ich, offen gestanden, nichts anzufangen, da mir weder Tertullian selbst sehr schlicht zu sein scheint, noch seine Zeit. Die Stelle im Daniel-Kommentar aber, auf die sich von der Goltz beruft, redet — und auf die möglichst genaue Übereinstimmung der Formeln kommt es ja doch bei diesem ganzen Beweisverfahren an — nicht vom Tage des Gerichts, sondern von der *χρίσις τοῦ Θεοῦ*, die die Gläubigen vor Augen haben sollen, *ἵνα ἐκφύγωμεν*

τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον καὶ τὴν κόλασιν τὴν ἀκατάπαυστον. Redet aber nicht ebensogut Origenes oder Athanasius oder sonst wer vom Tag des Gerichts oder von dem Gerichte Gottes? Und schlägt man RE.³ VIII, S. 135 auf, so sehe ich mich dort teils auf die eschatologischen Schriften Hippolyts ganz im allgemeinen verwiesen (Z. 20 f.) oder auf Dan.-Komm. IV, 18, 7. Hier heisst es: *ὅτι ἐν ἧ ἡμέρᾳ ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* „*ἤδη κέκοιται*“. Also vom Tage des Gerichts ist hier auch nicht die Rede, sondern vom Tage des Todes. Dafs Hippolyt ebensogut wie anderen altchristlichen Schriftstellern der Hinweis auf das Gericht geläufig sein mag, will ich nicht bezweifeln, aber die Formel: „Tag des Gerichts“ ist ihm jedenfalls nicht geläufig. Also mit der Zugehörigkeit von Nr. 1 zu H scheint es mir schon nach dieser kurzen Prüfung schlecht bestellt zu sein.

Um aber den Hippolytischen Ursprung von Nr. 1 möglich zu machen, mufs von der Goltz sogar eine Textänderung vorschlagen. Er mufs die Worte: „in die Baptisterien“ als einen späteren Zusatz erklären, denn zur Zeit Hippolyts hat es noch keine Baptisterien in Rom gegeben. Allein diese Worte stehen in fünf von sechs Handschriften. Und ist es wahrscheinlicher, dafs der ursprüngliche Text ganz allgemein gelautet haben sollte: „sie sollen kommen und ihre Namen angeben“, als dafs der Ort, wohin sie sich zu geben haben, genannt war?

Der Quelle H weist von der Goltz auch Nr. 2 zu: „Menschenfreund und Erbarmer“ usw. (S. 17). Aus welchen Gründen? von der Goltz sagt: „Der Grundgedanke des Gebets ist klar. So wie Gott alles Geschaffene aus dem Nichtsein zum Sein geführt hat und ihm Gröfse und Raum gibt, so soll er den Täufling aus dem Bösen (dem Nichtseienden) zum Guten führen, damit er nicht ein Sohn des Fleisches sei, sondern in Wahrheit ein Seiender. Das sind durchaus dem Hippolyt naheliegende Gedanken“ (vgl. Bonwetsch, Studien T. U., N. F. 1, S. 34 f.). Was lesen wir nun an der eben angeführten Stelle? Da ist die Rede von dem Logos als Mittler der Offenbarung Gottes. „Durch ihn ist alles geschaffen — denn nichts von dem Seienden ist je ungeworden und anfangslos“; er vermittelt allein die rechte Erkenntnis der Schöpfung usw. Keine Silbe, die an das vorliegende Gebet erinnerte! Als Hippolytisch ist daraus auch nicht eine Phrase zu belegen. Und dazu, wie schlecht ist der Text des Äthiopen! Wenn man die Parallele bei Denzinger I, S. 197 (und bei Trumpp, S. 173)¹ zur Hand nimmt, bekommt man erst den rechten Sinn der Worte, bis auf eine dunkle Stelle (remissionem). Mir scheint der Text bei Horner allerdings der

1) Vgl. näheres darüber unten S. 146, Anm. 1 und S. 150 f.

ältere zu sein, allein ihn für Hippolytisch zu halten, liegt auch nicht der geringste Grund vor.

Wir folgen der von von der Goltz vermuteten Quelle H weiter und werden zu den Nummern 6, 7 und 8: „Und der, welcher zur Taufe kommt“ usw. geführt (S. 20f.)¹. Gründe für den Hippolytischen Ursprung gibt von der Goltz hier selbst nicht an. Wenn man aber Nr. 6 richtig deutet — und ich kann die Deutung, die von der Goltz (S. 21) gibt, nicht für richtig anerkennen (Näheres darüber wird unten gesagt werden) —, so folgt mit Notwendigkeit, daß diese Nummer nicht zu derselben Quelle wie Nr. 1 gehört. Es für Hippolytisch zu halten, liegt aber ebensowenig Grund vor wie bei Nr. 7 und 8.

Besonderen Wert legt von der Goltz aber auf Nr. 9, das erste Gebet zur Wasserweihe (S. 22). Folgende gesperrten Worte aus dem Gebet sind es vor allem, die den Hippolytischen Charakter verraten sollen: „Gott, mein Herr, . . . der du den Menschen schufst in deiner Gestalt und Ebenbild, der du mischtest und vereinigtest das Unsterbliche mit dem Sterblichen, indem du aus beiden machtest, was ein lebendiger Mensch ist, der du Mischung gabst dem Geschaffenen, den Leib und auch die Seele, die du darinnen wohnen liefsest“. Zu diesen Sätzen verweist von der Goltz auf zwei Stellen aus Hippolyt, auf de antichr. 4 (Berl. Ausg. II, S. 6, 22ff.) und auf Hoheslied-Komm. 3, 1—4, S. 353, 1f. „Diese Parallele zu Hippolyt scheint mir besonders durchschlagend, um die Autorschaft Hippolyts zu beweisen“, fügt er hinzu (S. 23). Aber um diese schlagende Parallele steht es, so scheint mir, nicht sonderlich gut. Im Gebet ist die Rede von der Schöpfung des Menschen: Gott hat, indem er das Unsterbliche, die Seele, und das Sterbliche, den Leib, miteinander vermischte oder vereinigte, den Menschen geschaffen. De antichr. 4 kehrt zwar das Bild vom Mischen wieder, es wird auch auf Sterbliches und Unsterbliches angewandt, aber nicht von der Menschenschöpfung durch Gott, sondern von der Erlösung des Menschen durch den Logos ist die Rede. Von einer Parallele zu der Gebetsstelle, die ernstlich herangezogen werden könnte, ist also nicht die Rede. Die Stelle lautet wörtlich: „ἐπειδὴ γὰρ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄσαρκος ὢν ἐνεδύσατο τὴν ἁγίαν σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου ὡς νυμφίος ἱμάτιον, ἔξυφῆνας ἑαυτῷ ἐν τῷ σταυρικῷ πάθει, ὅπως συγκεράσας τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει, καὶ μίξας τὸ φθαρτὸν τῷ ἀφθάρτῳ καὶ τὸ ἀσθενὲς τῷ ἰσχυρῷ σώσῃ τὸν ἀπολλύμενον ἀνθρώπων“. Also der Logos ist es, der die Mischung

1) Nr. 5 ist nach von der Goltz selbst nicht sicher Hippolytisch, deshalb übergehe ich diese Nummer, um nicht zu ausführlich zu werden.

zwischen dem Sterblichen (dem von ihm angenommenen menschlichen Leib) und dem Unsterblichen (seiner *δύναμις*) vollzieht zur Errettung des Menschen. Die beiden von von der Goltz in Parallele gestellten Gedanken liegen also sehr weit voneinander ab. Nicht günstiger steht es auch mit der Stelle aus dem Kommentar zum Hohenlied (I, 353, 1f.). Der Zusammenhang ist hier folgender: Hippolyt legt Kap. 3, 1—4 aus; er deutet die Stelle auf Martha und Maria, die den Auferstandenen suchen und endlich finden. Dann V. 4 („Ich fand und lasse ihn nicht“) deutend, fährt er fort (S. 352, 8 ff.): „O der seligen Frauen, die an den Füßen <den Herrn> halten (fassen), damit sie in den Aër emporfliegen! Dies riefen Maria und Martha . . . ‚Ich lasse dich nicht‘ auffahren. ‚Ich gehe zu meinem Vater.‘ Er hob (trug) empor ein neues Geschlecht, er hob (trug) empor Eva.“ Nun wird Eva eine längere Rede an Christus in den Mund gelegt, in der sie bittet, sie mit in den Himmel zu nehmen. „Und wegen jener Ursache ruft sie: ‚Wie ich ein wenig hinwegging von ihm, fand ich, welchen meine Seele liebte.‘ Nimm an die Seele, verbinde (sie) mit dem Geist, damit sich auch der Leib zu mischen vermöge! Mische mir den Leib wie Wein! Nimm, trage ihn empor in den Himmel!“ (S. 352, 21 ff.). Der hier ausgesprochene Gedanke ist also, daß Evas sündiger Leib mit dem Geiste Christi erfüllt werde, wie man Wein mischt, damit der Leib fähig werde, zum Himmel zu fahren. Auch hier beschränkt sich die ganze Parallele auf den Ausdruck „mischen“, und außerdem ist auch noch vom Leib und von der Seele, allerdings in anderer Verbindung, die Rede. Ich würde nie wagen, diese Stelle als schlagende Parallele zu jener Gebetsstelle anzuführen, um darauf den Schluß zu gründen, daß das Gebet von Hippolyt stamme. Wenn man nach einer Parallele zum Gebet sich umsieht, so könnte man eher Apost. Const. VIII, 12, 8 anführen: „ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν . . . διὸ καὶ πεποίηκας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος σκεδαστοῦ“ (bei Brightman I, 16, 20 ff.)¹.

Also auch diese, von von der Goltz für besonders tragfähig gehaltene Stütze seiner Hypothese bricht in sich zusammen.

Ferner im Schlußsatz von Nr. 12, wo von dem reinen Leinen die Rede ist, womit der Getaufte abgetrocknet werden soll, sieht von der Goltz ebenfalls die Quelle H durchschimmern. Er verweist auf Hippolyt de antichr. 59 (Berl. Ausg. II, 39). Dort ist mitten in einer breiten Durchführung des Bildes der Kirche als eines Schiffes auch von der Taufe die Rede, die als *ἀντίλια*

1) Auch in den Thomasakten findet sich ein Anklang an unsere Stelle. Dort heißt es (Acta Thomae ed. Bonnet 1903, c. 132) in einer Taufrede von der Taufe, sie vermische Seele und Leib.

im Schiffe der Kirche bezeichnet wird. Dann heisst es weiter: „ὁ θόνη δὲ ταύτη λαμπρὰ πάρεστιν ὡς τὸ πνεῦμα τὸ ἀπὸ οὐρανῶν, δι' οὗ σφραγίζονται οἱ πιστεύοντες τῷ Θεῷ“. In der ὁ θόνη sieht von der Goltz die Erwähnung des Leinentuches bei der Taufe. Zunächst ist hier doch wohl an das leuchtende Segel des Schiffes zu denken. Wenn aber wirklich sich Hippolyt das Wort in die Feder gedrängt haben sollte durch die Erinnerung an die Taufe und ihre Bräuche, kann man von da auf die Abfassung jener Stelle in Nr. 12 durch Hippolyt schliessen? Höchstens wird jene Hippolytstelle durch die Stelle in Nr. 12 erklärt. Wenn keine anderen Gründe vorliegen als dieser, so ist für die Zugehörigkeit von 12^b zu H jedenfalls nichts bewiesen.

Das nächste der Quelle H zugewiesene Stück ist das Gebet über dem Öl, Nr. 17 (S. 31). Dazu bemerkt von der Goltz: „Der ganze Tenor beweist die Zugehörigkeit zu H.“ In Dan.-Komm. I, 16 (Berl. Ausg. I, S. 26, 23 ff.) erwähnt nämlich Hippolyt die Ölsalbung, und im nächsten Kapitel (S. 28) spricht er unter dem Bilde des Paradieses von der Kirche, dem „geistlichen Hause Gottes“, in dem verschiedene Bäume wachsen, nämlich die Väter, die Propheten, die Apostel, die Märtyrer, die Jungfrauen usw. Von den Propheten heisst es dann weiter, dafs sie wie ein Gutes hervorbringender Baum im Paradies gepflanzt sind und beständig Frucht an sich haben (S. 29). Diese Vorstellungen und Bilder sollen nach von der Goltz nun auch den Anfang und Schluss des Gebets beherrschen. Im Anfang des Gebets aber wird Gott nur der Propheten und Apostel Gott genannt, der durch die Propheten das Kommen Christi verkünden liess, und am Schluss findet sich die Wendung: „um den guten Ölbaum zu pflanzen und Frucht zu bringen“. Ich frage wieder: Kann man hier ernstlich an jene Stelle aus dem Daniel-Kommentar erinnert werden? Die Vorstellungen und die Bilder sind hier wie dort recht verschieden. Und aus dieser „Parallele“ soll der Hippolytische Ursprung von Nr. 17 folgen? Ich kann mich nicht davon überzeugen.

Wir machen wieder bei Nr. 25 und 26, dem Taufbekenntnis, Halt. Nr. 25 soll auf H beruhen, ohne dafs ein bestimmter Grund angegeben ist. „H bietet hier“, so sagt von der Goltz von Nr. 26, „offenbar den älteren Text des einfachen Taufbekenntnisses, welches der Täufling selbst, im Wasser stehend, spricht, indem er damit ‚Gott bekennt‘“ (S. 38). Und S. 40: „Jedenfalls stammt die Formel Nr. 26 von Hippolyt und scheint auch bei Tertullian vorausgesetzt zu sein“. Es ist mir nun aufser allem Zweifel, dafs die Art des Bekenntnisses in Nr. 26 spät ist und vielleicht überhaupt so kaum ursprünglich sein kann. Ich werde davon weiter unten noch zu reden haben. Dafs aber die Formel „heilige Versammlung“, die sich auch bei Hippolyt (Dan.-Komm. I, 17, Berl.

Ausg. I, S. 28, 23) findet, bereits den Hippolytischen Ursprung beweisen könne, ist mir wenig glaublich. Wäre aber weiter die Rede *εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνεια* echt — und sicher erwiesen ist die Unechtheit jedenfalls nicht, obwohl ich selbst sie für unecht halte —, so würde es noch unwahrscheinlicher, daß diese Nummern Hippolytisch sind.

Wir wenden uns Nr. 29, dem Gebet bei der Handauflegung, zu (S. 41). Auch hier glaubt von der Goltz reichlich Hippolytisches Gut zu finden. Prüfen wir wieder die von ihm herangezogenen Parallelen! Allerdings gibt er zu der „echt Hippolytischen Wendung“: „Der du durch deinen einigen Sohn zu erkennen gegeben hast Kenntnis deiner selbst auf der Erde und hast sie vorbereitet für die Berufung, die in den Himmeln ist“ nur zum Teil Parallelen an. Zu den Worten: „Du hast sie vorbereitet“, verweist er auf Dan.-Komm. I, 16, das Kapitel, das von der Chrismasalbung handelt, wo in dem Satze: „Glaube und Liebe bereiten das Öl und die Salbungen den sich Waschenden“ das Verbum *ἐτοιμάζειν* erscheint. Aber heißt dies Wort denn „vorbereiten“? Daß der Äthiope ganz richtig übersetzt hat, geht aus dem erhaltenen lateinischen Text dieses Gebetes hervor, das bei Denz. I, 199 steht. Dort lautet das betreffende Sätzchen: „qui coelum eis praeparavisti per vocationem istam“, oder nach anderer Lesart: „qui ad coelum eos praeparavisti etc.“ Jedenfalls ist durch die lateinische Übersetzung der Ausdruck „Himmel“ gesichert, so daß von der Goltz kein Recht hat, nach Dan.-Komm. I, 14, 5, die „Berufung in den Himmel“ mit *κλησεις τῶν ἁγίων* wiederzugeben. Ebenso scheint es mir nicht richtig, zu dem Satz: „begräftige ihren Glauben, daß sie nichts mehr davon trennen möge“ (lateinisch „confirma fidem eius, ut nihil ipsum separet a te“) die Stelle aus dem Kommentar zum Hohenlied heranzuziehen: „O der seligen Frau, welche von Christo nicht getrennt werden will“. Auch hier liest man zufällig das Verbum „trennen“. Liegt deshalb schon eine Parallele zu jenem Sätzchen aus dem Gebete vor? Und noch weniger glücklich scheint es mir zu sein, wenn von der Goltz zu dem Schluß: „laß sie geeinigt werden durch deinen einigen λόγος (englisch: in thine only Word), durch welchen dir sei Herrlichkeit und Macht mit dem heiligen Geist jetzt und immerdar“ die Bemerkung macht: „Die Einsetzung des λόγος für πνεῦμα ist ein spezieller Zug der Theologie Hippolyts“ (S. 41). Hier steht doch aber λόγος gar nicht für πνεῦμα, wie wieder die lateinische Übersetzung erhärtet, die lautet: „et fidelis per Jesum Christum, Dominum nostrum, per quem oder cum quo etc.“ (Denz. I, 199). Um aber den Einwurf zu beseitigen, daß der heilige Geist in der Doxologie erscheine, also unter dem λόγος nicht das πνεῦμα

gemeint sein könne, setzt von der Goltz ohne jeden textkritischen Grund (vgl. Horner S. 174) die Worte „mit dem heiligen Geist“ als späteren Zusatz in Klammern. Heißt das nicht schliesslich die Gebete Hippolytisch stilisieren? Endlich ist mir keine Doxologie bekannt, in der Gott durch (διά) das πνεῦμα Lob und Preis gesagt werde. Wohl aber findet sich die Formel „ἐν πνεύματι ἁγίῳ“.

Mit den Worten: „Auch die beiden folgenden Stücke gehören zweifellos zur ältesten Quelle“ leitet von der Goltz (S. 42) zu Nr. 30 und 31 über. Aber auch hier bin ich entgegengesetzter Meinung. In Nr. 30 wird als Salbungsformel mitgeteilt: „Möge die Salbung des heiligen Öls wirksam sein gegen alle Anfechtung und um festzupflanzen den Glauben in dem guten Ölbaum, der katholischen Kirche, und Gutes wirken.“ In Nr. 18 lautet die Formel: „Das Öl der heiligen Salbung gegen alle Anfechtung wirke zum Wurzelschlagen in deinem eigenen guten Ölbaum, der Kirche, und schaffe Segen“ (S. 33). von der Goltz urteilt nun, daß die letztere Formel eine Bearbeitung der ersteren, Hippolytischen, sei, weil der Ausdruck: „wirke Gutes“ durch: „schaffe Segen“ ersetzt sei. Mir scheint dieser Schluss zu kühn zu sein. Ich möchte behaupten, daß die Formel in Nr. 30 schlecht überliefert ist. Was soll das heißen, daß durch die Salbung der Glaube in dem Ölbaum, der Kirche, festgepflanzt werde? Ich vermute, daß dafür der Glaubende, der, der soeben den Glauben bekannt hat, zu lesen ist. Diese Vermutung wird bestärkt durch die Fassung der Salbungsformel in der alexandrinisch-koptischen Tauf liturgie. Sie lautet: „Ungo Te N. oleo laetitiae, propugnaculo contra omnia opera adversarii maligni, ut inseraris in radice olivae pinguis, quae est sancta Dei catholica et apostolica Ecclesia. Amen“ (Denz. I, 200)¹. Hiernach soll also der Gesalbte in die Kirche eingepflanzt werden. Doch das nur nebenher. Weshalb schreibt von der Goltz dieses Stück der Quelle H zu? Er verweist einmal zurück auf das, was er zu Nr. 17 beigebracht hat als Parallele zu dem Bilde des Ölbaumes, und sodann macht er auf Kommentar zum Hohenlied II, 1, 2 (Berl. Ausg. I, 374, 25 ff.) aufmerksam. Hier kommentiert Hippolyt aus Kap. 5, 1 (bzw. 4, 16) die Worte: „die Frucht der Bäume (des Gartens)“ dahin, daß dies der Glaube der Menschen sei, „welche lebendige Bäume sind und ihre Früchte zu jeder Zeit geben“. Worin soll die Parallele liegen? Im Gebet ist die Rede vom Glauben — allerdings, wie ich eben gezeigt habe, wohl nur in verderbter Lesart — und vom Ölbaum, ebenso an dieser Kommentarstelle. Ist das eine

1) Die Formel in der äthiopischen Tauf liturgie bei Denz. I, 224 ist verderbt (vgl. „quod plantatum est sc. oleum“). Bei Trumpp a. a. O. fehlt die entsprechende Formel, was sicherlich ein Mangel der Handschrift ist.

Parallele, die beweiskräftig ist? — Für Nr. 31 (Gebet nach der Salbung) verweist von der Goltz auf das Fragment zu Gen. 49, 9 (Berl. Ausg. II, S. 59). Zu dieser Stelle liegen drei Fragmente vor (Nr. XVIII, XIX und XX). Welches meint von der Goltz? In XVIII wird Jes. 11, 1 zitiert, wo die Wurzel Jesse erwähnt wird. Soll das eine Parallele zu, oder, wie von der Goltz sich ausdrückt, „ein Anklang“ an die Worte im Gebet sein, in denen Christus als „Wurzel, die nicht abgeschnitten wird“, bezeichnet wird? Oder soll etwa in XX die Formel „ὁ πατήρ ἐν τῷ υἱῷ“ an die Gebetsanrede erinnern: „Vater durch deinen Sohn Jesus Christus“? Ich vermag in diesen Stellen auch nicht den leisesten Anklang an das Gebet zu entdecken, der irgendwie von Bedeutung wäre. Fragment XIX kommt mit seinen wenigen Worten gewiß auch nach von der Goltz nicht in Betracht.

Vor allem aber spricht gegen die Hippolytische Herkunft dieser beiden auf die Ölsalbung sich beziehenden Rubriken, daß diese Ölsalbung nach dem Bekenntnis und vor der Taufe in Rom überhaupt völlig unbekannt ist. Auch sonst erscheint sie ganz vereinzelt (z. B. in der ps.-ambros. Schrift de sacramentis) im Abendland. So kennen sie weder Tertullian noch Cyprian noch Augustin, um bei diesen abendländischen Zeugen stehen zu bleiben. Sie sprechen nur von der Chrismasalbung nach der Taufe. Jedenfalls aber ist jene Salbung mit „heiligem Öl“ im Osten entstanden und schwerlich wird man behaupten können, daß Hippolyt sie eronnen habe und daß sie durch ihn nach dem Osten gekommen sei. Also auch an diesem Punkte scheitert die Hippolytische Abfassung, die von der Goltz für Nr. 30 und 31 behauptet.

Wir kommen endlich zu den letzten Stücken, die von der Goltz H zuweist: Nr. 46 und 47 (S. 47). Warum Nr. 46 zu H (oder J) gehöre, wird nur mit dem Alter des Gebrauchs begründet, dagegen gibt von der Goltz zu Nr. 47, dem Gebete über Milch und Honig, eine Reihe Hippolytischer Stellen an. Er glaubt in diesem Gebet die Hand Hippolyts besonders deutlich nachweisen zu können, auch schreibt er: „Der ganze Tenor des Gebets stimmt mit Hippolyts Schreibweise überein“ (S. 49). Was zunächst diesen Punkt anbetrifft, so bin ich nicht in der Lage, dazu ja oder nein zu sagen. Ich kenne Hippolyt zu wenig, um über ein Gebet, das mir noch dazu in deutscher Übersetzung einer äthiopischen Übersetzung vorliegt, die wahrscheinlich wieder aus einer anderen Übersetzung geflossen ist, das Urteil zu fällen, ob es Hippolytischen Tenor trägt oder nicht. Ich halte mich also wieder an die Parallelen, die von der Goltz aufzeigt. Im Gebet heisst es: „Weil . . . wir genährt sind mit der nährenden Milch deiner Gnade an dem Busen unserer heiligen Mutter durch die Stimme der Tröstungen [und die Tröstungen] des heiligen Geistes, und du, o Herr, uns alle-

zeit gegeben hast Nahrung und Unterhalt als deinen Söhnen, ausfließen lassend (*ἰηλαΐζων*) die Milch des Lebens, so bringen wir dir . . . diese Milch und Honig dar, der (nämlich der Honig!) da fließet aus der heiligen Kirche, unserer Mutter, die uns hat wachsen lassen an ihren Brüsten, die geheiligt wurden durch dich“. Dazu bemerkt von der Goltz: „Hippolyt gebraucht oft, gerade wie dies Gebet, das eigentümliche Bild von den Brüsten der Kirche, der heiligen Mutter, die den Heiligen die Milch des Lebens schenkt, vgl. slawische Fragmente des Hohelied-Kommentars (Berl. Ausg. I, S. 344): „Denn die Kinder saugen aus den Brüsten Milch, so ein jeder saugend vom Gesetz der Gebote des Evangeliums erwirbt ewige Speise.“ In dieser Hippolytstelle ist aber doch von den „Brüsten der Kirche, der heiligen Mutter“ mit keinem Worte die Rede. Vielmehr sind mit den Brüsten, an welchen die kleinen Kinder saugen, wenn man das Zitat weiter verfolgt, die beiden Testamente, mit der Milch ihre Gebote in Vergleich gestellt. Ich kann also diese Stelle keinesfalls als Parallele zu der Gebetsstelle gelten lassen. von der Goltz fährt fort: „Auch werden von Hippolyt die Brüste der Kirche auf die beiden Testamente gedeutet (S. 344, 4f.; 345, 3f.; 346, 13; 372, 28)“. Schlägt man diese Stellen auf, so erledigt sich die erste, denn sie ist eben behandelt. An der zweiten aber finden wir den Satz: „Die Brüste Christi sind die beiden Testamente“; von der Kirche ist schlechterdings nicht die Rede. An der dritten Stelle lesen wir zur Erklärung von Hohel. 1, 13: „Denn der Mittler war Christus dem Gesetz und Evangelium, dieser nächtigte in den Brüsten“. Dafs auch hier die „Brüste“ des Textes als Gesetz und Evangelium gedeutet werden, ist wohl richtig. Aber ich frage, was hat das mit den Formeln unseres Gebets zu tun? Von den Brüsten der heiligen Mutter Kirche ist auch hier nicht die Rede. Die letzte Stelle S. 372, 28, bzw. 25 ff. redet im Anschluß an Kap. 4, 11 von dem Honig als dem heiligen Gebet, von „Brüsten“ oder „Testamenten“ lesen wir nichts. Wahrscheinlich hat aber von der Goltz S. 372, 16 ff. im Auge. Hier kommentiert Hippolyt die in Kap. 4, 10 vorkommenden „Brüste“ mit den Worten: „aber der Fluß der Brüste, wenn man im Innern des Herzens Gottes gedenkt, da strömt die Freude“. Was das aber mit unserer Stelle zu tun hat, kann ich nicht einsehen. Wie liegt die Sache? Das Bild der „Brüste“ erwähnt Hippolyt nur im Hohelied-Kommentar, wo es ihm durch den Text dargeboten war, sonst nicht. Von den „Brüsten der heiligen Mutter Kirche“ redet er überhaupt nicht. Dafs aber in einem Gebet über die Milch sich Gedanken, wie sie Nr. 47 enthält, zumal wenn der Gedanke der Mutter Kirche schon lebendig war, von selbst einstellten oder sehr nahe lagen, ist eo ipso klar. Aber nach

von der Goltz redet Hippolyt in einem Fragment zu Gen. 49, 25 und 26 (Nr. XLVII, Berl. Ausg. II, 69, 8 ff.) wenigstens von der Mutter Kirche. Hier deutet Hippolyt die „*εὐλογία ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ*“ auf das *πνεῦμα*, das durch den Logos auf das Fleisch herabkam, die Worte „*μαστῶν δὲ μητρῶς*“ offenbar auf Maria (*τοῦ παρθένου*); und dann bemerkt er zu den Worten „*πατρός καὶ μητρός σου*“: „*εὐλογίαν πατρός, ἣν ἐλάβομεν ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*“; damit bricht das Fragment ab. Offenbar kam nun die Deutung der „*εὐλογία μητρός*“. Aber von der Goltz bezieht das „*μητρός*“ auf die *ἐκκλησία*. Hippolyt will jedoch offenbar sagen: „der Segen des Vaters ist der Segen, den wir „*ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν*“, auf die Kirche herab oder über die Kirche hin, empfangen durch unsern Herrn Jesus Christus“: die *εὐλογία ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ* kam *ἐπὶ τὴν σάρκα*; die *εὐλογίαι μαστῶν καὶ μητρῶς* kamen auf die Jungfrau, und die *εὐλογία πατρός* auf die Kirche (*ἐπὶ τὴν ἐκκλ.*). Habe ich mit dieser Deutung der Stelle recht, so wird hier die *ἐκκλησία* nicht als Mutter der Gläubigen aufgefaßt, wie von der Goltz will. Aber wenn er auch damit recht hätte, was machte das für die Sache aus? Bekanntlich hat zuerst Tertullian (*de orat.* 2; *de monog.* 7; *adv. Marc.* V, 4) die Kirche „Mutter“ genannt. Aber selbst bei Augustin (*c. litt. Pet.* III, 10) ist „die heilige Mutter Kirche“ noch keine geläufige Formel. Als solche erscheint der Ausdruck aber im vorliegenden Gebet. Das ist ein Hinweis auf eine spätere Zeit der Entstehung des Gebets. — Ferner sagt von der Goltz: „Der auffallende Ausdruck ‚Vater unseres Geistes‘ stimmt dazu, daß Hippolyt zwischen *λόγος* und Geist nicht streng unterscheidet“ (S. 49). Aber ist denn in der Formel „Vater unseres Geistes“ an den *λόγος* gedacht? — Und endlich findet er auch in der Wendung: „geboren aus dem Wort“ Hippolytisches wieder nach Dan.-Komm. I, 9 (Berl. Ausg. I, S. 17, 16 ff.) und *de antichr.* c. 61 (II, S. 41, 18 f.). Die erstere Stelle bietet wirklich eine Gedankenparallele, aber auch nicht mehr. Aber ist der Gedanke, daß die Christen „aus dem Worte geboren“ sind, nicht schon durch Jak. 1, 18 und 1 Petr. 1, 23. 25 in der altkirchlichen Literatur geläufig geworden? Dagegen liegt die zweite Stelle bereits wieder von der Gebetsformel ganz ab.

Wir sind am Schluß. Keine der von von der Goltz aus Hippolyt zu den einzelnen Gebetsstellen herangezogenen Parallelen hat uns als solche einleuchten wollen. Offenbar braucht von der Goltz den Ausdruck „Parallele“ in einem Sinne, der im Rahmen einer solchen Untersuchung mir nicht berechtigt erscheint. Erst dann kann wirklich von einer Parallele geredet werden, wenn sich bei Hippolyt eine charakteristische Gebetsformel wiederfindet. Wenn sich z. B. die Formel in Gebet 31: „die Wurzel, die nicht abgeschnitten

wird, den Loskäufer der Verkauften“ (S. 42) bei Hippolyt ebenfalls fände, oder wenn der Gedankengang eines Gebetes an einer Stelle bei Hippolyt sich ebenso und mit gleichlautenden Hauptbegriffen wiederfinden liefse, so dürfte, ja müßte man von Parallelen sprechen. Dann könnte ernstlich die Behauptung aufgestellt werden: In diesem oder jenem Gebet ist die Hand Hippolyts deutlich wiederzuerkennen. Aber von der Goltz ist es nicht gelungen, solche echte, überzeugende Parallelen beizubringen. Ich will mich anheischig machen, ähnliche Parallelstellen, wie er sie aus Hippolyt herausholt, z. B. auch aus Origenes beizubringen, oder auch zu Gebeten, die er seiner Quelle K zuweist, ähnliche Parallelen aus Hippolyt. Die von mir aufgestellte prinzipielle Forderung wird aber im vorliegenden Falle erst recht am Platze sein, da wir es ja mit Texten zu tun haben, die wer weiß durch wie viele Übersetzungen von ihrem Originale getrennt sind.

Gegen die These vom Hippolytischen Ursprung einzelner Gebete unserer Sammlung spricht aber endlich noch ein gewichtiger Grund: Bestände sie zu Recht, so müßten sich unbedingt zwischen diesen angeblich Hippolytischen Gebeten und den Gebeten der römischen Liturgie noch irgendwelche Verwandtschaftsspuren nachweisen lassen. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr findet sich, wie wir sehen werden, eine nahe Verwandtschaft jener Gebete mit den koptischen und äthiopischen, da und dort auch mit den syrischen Gebeten, während die römische Tauf liturgie sich dem syrischen Liturgietypus anschließt. Es wäre ein Wunder, wenn in Rom auch jede Spur dieser altrömischen Gebete sollte getilgt worden sein. Denn völlig frei erfunden hat doch Hippolyt seine Gebete nicht; er hat sich doch an vorhandene Formulare angeschlossen, so daß sich wenigstens Spuren altrömischen Gutes hätten erhalten müssen. Also auch diese Beobachtung spricht gegen von der Goltz.

Ich kann an den von von der Goltz behaupteten Hippolytischen Ursprung der von ihm mit H bezeichneten Gebete nicht glauben.

Was aber die beiden anderen Quellen, die von der Goltz annimmt, anbetrifft: eine ältere Quelle J, die er dem 4. Jahrhundert zuweist und in der H vielfach verarbeitet sei, und eine jüngere K, so scheint mir diese letztere wirklich mit Sicherheit nachweisbar zu sein. Und im allgemeinen glaube ich, hat von der Goltz ihr auch die richtigen Rubriken zugewiesen. Als deutliche gemeinsame Merkmale einzelner Gebete und Verordnungen läßt sich nämlich folgendes feststellen: 1) Es ist von einem „Oberpriester“, sogar im Gegensatz zu den Bischöfen, die Rede: Nr. 13. 16. 21. 32. 34. 39¹. 2) Außerdem ist zugleich in

1) Unter dem „Oberpriester“ (eigentlich dem „Ältesten der Priester“) kann nur der Erzbischof (Patriarch) von Alexandrien gemeint sein. Das

Nr. 11 und 32 noch von der Aufstellung des „Klerus“ nach seiner „Rangstellung“ und von der „geziemenden Gewandung“ des amtierenden Priesters die Rede. 3) In einigen dieser Rubriken, nämlich in 11 und 32 (außerdem in Nr. 12), wird das Taufwasser als „Jordan“ bezeichnet. 4) Wieder in einer Reihe von Rubriken ist vom „Priester“ die Rede: Nr. 11. 12. 13. 19. 32. Ist es Zufall, daß wir hier wieder auf fast dieselben Rubriken stoßen (nur Nr. 19 ist neu), die wir bisher als durch besondere Merkmale ausgezeichnet fanden? Man wird nicht fehlgreifen, wenn man alle diese Rubriken einer Quelle oder richtiger ein- und derselben Überlieferungsschicht zuschreibt. Man darf sich nämlich K nicht als ein und dieselbe Tauf liturgie vorstellen, aus der der Redaktor geschöpft hätte. Denn unmöglich können Nr. 11, 16 und 21 in ein und derselben Liturgie gestanden haben. Sondern es ist nur eine gewisse Entwicklungsstufe der Liturgie den K zugewiesenen Stücken gemeinsam, die sich deutlich von einer früheren abhebt. Vielleicht daß noch einige andere Rubriken, die mit den genannten in engem Zusammenhang stehen, K zuzurechnen sind, so Nr. 33 und Nr. 35. Vielleicht gehören auch Nr. 36, 37 und 38 demselben Überlieferungsstrom an, obwohl sie leicht älter als K sein können. Nach dem, was S. 142, Anm. 1 gesagt ist, können wir nun auch mit Sicherheit behaupten, daß diese Quelle K nach Alexandrien gehört.

Ist also mit ziemlicher Sicherheit eine jüngere Schicht loszulösen, so ist es nach meiner Meinung gänzlich unmöglich, aus der übrigbleibenden Masse des Materials noch eine Quelle J herauszuschälen. von der Goltz gewinnt sie dadurch, daß er ihr alles zuschreibt, was er nicht direkt H oder K zuweisen kann. Aber mit H ist es nichts, wie wir gesehen haben, und so ist es auch mit J nichts. Vielleicht aber liegt noch eine neue Quelle in Nr. 40 ff. vor. Davon wird unten die Rede sein.

II.

Wenn ich mich jetzt der Frage nach dem ganzen Aufbau dieses merkwürdigen „Taufbuches“ oder richtiger dieser merkwürdigen Sammlung liturgischen Materials für die Taufe zuwende, so wird auch dies Ergebnis die Auffassung von von der Goltz, daß sich hier eine Quelle H (und daneben noch J) ausscheiden lasse, widerlegen. von der Goltz sieht dieses Taufbuch als ein in sich geschlossenes, einheitliches,

Renaudotsche Taufritual sieht die Gegenwart des „Patriarchen“ vor, vgl. Denz. I, 217. Hier findet sich auch daneben der Ausdruck Klerus wie Nr. 11 und 32.

nur aus verschiedenen Quellen zusammengeschweifstes Taufritual an, das den Verlauf einer Taufhandlung mit allem, was ihr vorausgeht und nachfolgt, bieten will. Schließt doch das ganze Taufbuch mit den Worten: „Die Ordnung der Taufe ist beendet“ (Nr. 50). Allein diese Worte beziehen sich, wie wir sehen werden, nur auf den zweiten Teil des Ganzen. Allerdings finden sich zahlreiche Dubletten, Einsprengungen, Umstellungen usw., das verkennt von der Goltz natürlich nicht. Aber er denkt sich die Entstehung dieses Taufbuches doch so, daß zwischen die älteste Schicht H Stücke aus J und K hineingeschoben worden sind. Schäle man aber H aus diesen Umhüllungen heraus, so habe man das einfache und in sich geschlossene Hippolytische Taufritual vor sich (S. 13). Aber diese Annahme von der Entstehung unserer Sammlung ist an sich schon sehr unwahrscheinlich. Denn auf diese Weise entsteht geradezu ein Monstrum von Taufritual, das praktisch gar nicht verwendbar ist, denn wer will sich durch diese nur lose geordnete Masse hindurchfinden? Auch wäre eine derartige Bearbeitung eines überlieferten Taufrituals ein Unikum in der gesamten alten liturgischen Literatur. Man stellte Gebete und Anweisungen doch eben immer zum praktischen Gebrauch zusammen, aber das Taufbuch, das hier von der Goltz vor uns entstehen läßt, hat niemand verwenden können.

Wenn uns also die Quellenscheidung von der Goltz' nicht stichhaltig erschienen ist und wenn wir damit auch gegen seine Auffassung von der ganzen Sammlung schwere Bedenken hegen, so sind wir vor die Frage gestellt: Wie baut sich eigentlich dieses Taufbuch, diese Sammlung von Taufgebeten und -bestimmungen auf? Daß sich hier die einzelnen Akte der Taufhandlung nicht in richtiger Ordnung aneinanderreihen, ist ohne weiteres klar. Ist dieses Taufbuch überhaupt eine einheitliche Größe? Oder läßt sich ein geschlossener Gang der Handlung dadurch erreichen, daß man Dubletten entfernt? Dies ist nicht der Fall. Auch wenn man keine regelrechten Dubletten herauswirft, bleiben Lücken auf der einen, Unordnungen schlimmster Art auf der anderen Seite. Ist also

das Ganze ein willkürliches Durcheinander? Hat eine ungeschickte Hand nur planlos allerlei liturgisches Material für die Taufe zusammengerafft? Ich glaube doch, daß sich eine sichere Ordnung und Gruppierung erkennen läßt. Zunächst zerlegt sich das Ganze in zwei fast gleichgroße Teile: Nr. 1—23 und Nr. 24—50. Daß zwischen Nr. 23 und 24 eine Bruchstelle ist, bemerkt auch von der Goltz ganz richtig: „Mit Nr. 24 und 25 werden wir wieder zur eigentlichen Tauffeier zurückgeführt, also in den Zusammenhang von Nr. 6. 7. 8 versetzt“. Ich würde sagen: Mit Nr. 24 beginnt ein eigenes, neues Taufritual — ich will es im folgenden als T² bezeichnen —, dessen Kopf allerdings fehlt. Denn es setzt ein mit den Worten: „Und dann schreitet er dazu, zu beten“. Daß damit kein Anschluß an Nr. 23 geboten ist, ist ebenso klar, wie daß sich hier ein verlorener Anfang fortsetzt. Aus dem Vorhergehenden können wir ihn nicht ergänzen. Vielleicht war es die Taufwasserweihe, die hier stand. Denn sie fehlt auffallenderweise im folgenden. Das in T² enthaltene Taufritual ist auch sonst nicht völlig korrekt und intakt, aber wir werden uns davon überzeugen, daß wir es doch mit einem in sich geschlossenen kleinen Ganzen zu tun haben. Ja schon ein flüchtiger Blick auf die Überschriften, die von der Goltz den einzelnen Stücken gegeben hat und die er in einer Tabelle S. 14 f. zusammengestellt hat, genügt fürs erste, um sich davon zu überzeugen. Trefflich stimmt dazu auch der Schluß des ganzen Stückes, der (Nr. 50) lautet: „Die Ordnung der Taufe ist beendet“. Eine Ordnung der Taufe liegt tatsächlich von Nr. 24—50 vor.

Einen ganz anderen Charakter als T² trägt der erste Teil dieses Taufbuches, der die Nummern 1—23 umfaßt und den ich mit T¹ bezeichnen will.

Zwar hat man bis Nr. 8 den wesentlichen Gang der Taufhandlung von der Namensangabe der Täuflinge an vor sich. Aber bald will sich alles verwirren. Und doch ist nach meiner Meinung auch in diesem ganzen Teil eine Ordnung. Ob sie glücklich ist, ist eine andere Frage. Deutlich lassen sich hier drei Gruppen unterscheiden:

Die erste (Nr. 1—8) handelt von der Vorbereitung zur

Taufe; die zweite (Nr. 9—13) handelt von der Wasserweihe und der eigentlichen Taufhandlung; und die dritte Gruppe endlich (Nr. 14—23) bringt Material zur Öl- und Chirmaweihe und zur Chirmasalbung. Man lese, um sich von der Richtigkeit dieser Gruppierung zu überzeugen, nur einmal wieder die Überschriften in der Tabelle von der Goltz' S. 14: Nr. 1—8 bieten nur Akte der Vorbereitung; in Nr. 9—13 erscheint immer das Wort „Wasser“ oder „Taufe“ und in Nr. 14 bis 23 treten plötzlich die Worte „Öl“ oder „Salbung“ auf.

Eine Frage erhebt sich. Sie sei sofort, ehe wir die einzelnen Teile näher ins Auge fassen, beantwortet. Man könnte nämlich meinen, daß sich an die erste Gruppe (Nr. 1—8) das, was wir als das zweite Taufbuch (T², Nr. 24 bis 50) bezeichnet und besonders genommen haben, eng anschliesse und mit ihm ein Ganzes bilde, so daß also die richtige Gliederung des ganzen Stoffes die wäre: Nach einem ersten, die Taufvorbereitung behandelnden Teil treten zwei eingeschobene Gruppen auf (Nr. 9—13 und Nr. 14—23), dann aber setzt sich das begonnene Taufritual wieder fort bis zum Schluß. Daß dem nicht so ist, daß Nr. 1—8 und Nr. 24—50 nicht das eigentliche, fortlaufende Taufritual bilden, geht daraus hervor, daß 1. sich Nr. 24 nicht organisch an Nr. 8 anschließt, daß 2. sich in Nr. 8 und Nr. 28 Wiederholungen zeigen, die keinesfalls in ein und demselben Ritual können gestanden haben, und daß 3. trotzdem T² unvollständig bliebe: es fehlte die Taufwasserweihe. Ganz offenbar setzt mit Nr. 24 eine neue Bearbeitung ein, und wir werden recht haben, wenn wir von da ab ein eigenes Taufritual (T²) annehmen.

Dies also die Gliederung des Ganzen.

III.

Nunmehr sind wir in der Lage, in die Einzeluntersuchung einzutreten. Es handelt sich dabei um genaue Feststellung des Inhaltes und der Bedeutung jeder Nummer, um die nachweisbaren Parallelen¹, um die Bestimmung des

1) Es kommen folgende Taufliturgien in Betracht: a) Alexandrinisch-koptische: 1. Die Taufgebete in dem Sakramentar von Serapion von

Alters, so daß wir uns ein abschließendes Urteil über den Wert des uns in diesem äthiopischen Taufbuch gebotenen Materials bilden können.

Wir beginnen mit der Untersuchung von T¹, und zwar mit

a) der ersten Gruppe (Nr. 1—8): die Taufvorbereitung.

1. Nr. 1 (S. 16; Horner S. 162, 19 ff.). Was zunächst den Text anlangt, so haben wir schon oben S. 133 festgestellt, daß aller Wahrscheinlichkeit nach die Worte: „in die Baptisterien“ zum ursprünglichen Wortlaut gehören und nicht, wie von der Goltz will, ein späterer Zusatz sind.

Thmuis in TU II, Heft 3 b (1899). — 2. Die Taufliturgie der Handschrift Museo Borgiano K IV, 24, herausgegeben von A. Baumstark in Oriens Christianus I, Rom 1901, p. 32 ff. — 3. Der Taufordo der Kopten, koptisch und lateinisch bei Assemani, Codex liturgicus I, p. 141 ff.; II, p. 150 ff.; III, p. 82 ff.; danach lateinisch bei Denzinger, Ritus Orientalium, Würzburg 1853, I, p. 192 ff.; koptisch und französisch durch Ermori, Ritual copte du Baptême et du mariage in: Revue de l'Orient chrétien V (1900), p. 445 ff.; VI (1901), p. 453 ff.; VII (1902), p. 303 ff.; IX (1904), p. 526 ff. (noch unvollendet). — 4. Ein Rituale nach einer in Paris befindlichen Handschrift Renaudots, lateinisch herausgegeben von Denzinger, Ritus Orient. I, 214 ff. (vgl. p. 7 und 191). — b) Äthiopische: 1. Petrus Tesfa Sion: Modus baptizandi, preces et benedictiones, quibus utitur ecclesia Aethiopum etc., Rom 1544 und Brüssel 1550; danach in Bibliotheca maxima patrum, Lugd. 1677, XXVII, p. 634 ff. und Migne, Patrol. Ser. lat. 138, 929 ff. und Denzinger I, p. 222 ff. — 2. Trumpp, Das Taufbuch der äthiopischen Kirche (deutsch) in den Abhandl. der philos.-philolog. Klasse der Bayerischen Akademie XIV (1878), III. Abt., S. 149 ff. — Vgl. dazu noch Arnhard, Liturgie zum Tauffeste der äthiopischen Kirche, München 1886 (Diss.). — Außerdem kommen in Betracht folgende Kirchenordnungen: 1. Die Canones Hippolyti, herausgegeben von H. Achelis (latein.) in TU VI, 4 (1891), S. 93 ff. und bei Riedel, Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, S. 210 ff.; 2. Die sogenannte ägyptische Kirchenordnung, deutsch bei Achelis a. a. O.; 3. Das Taufbuch in den Canones des Basilius bei Riedel a. a. O. S. 278 ff.; 4. Das Testamentum dom. nostri Jesu Christi, ed. Rahmani, Mainz 1899, S. 117 ff. Daß diese KO dem alexandr.-äth. Typus zugehört, darüber vgl. meine Besprechung in Theol. Stud. und Krit. 1901, S. 141 ff.

Die Rubrik handelt von der Namensnennung und der Prüfung derer, die getauft werden wollen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es sich um die feierliche Aufnahme der Katechumenen in den Stand der Photizomenoi oder Kompetenten handelt. Denn 1. war mit diesem Akt die feierliche Namensnennung verbunden¹, d. h. die Täuflinge nannten entweder ihren gewöhnlichen Namen, oder — und das wird die Regel gewesen sein — sie gaben ihren christlichen Namen an, den sie an Stelle ihres bisherigen heidnischen Namens von nun an tragen wollten. Die Namen wurden in die kirchliche Matrikel geschrieben². 2. war mit diesem Akt eine Prüfung verbunden³. Wie wir nun aus Nr. 1 ersehen, war die Prüfung eine doppelte, einmal bezog sie sich auf die Lebensführung, sodann auf bestimmte Kenntnisse: „ob sie die Schriften gelesen und auch die Psalmen (den Psalm?) gelernt haben“. Hier liegt vielleicht eine Textverderbnis vor, denn es ist nicht wahrscheinlich, daß man von jedem sollte Schriftlektüre haben verlangen können; wahrscheinlich ist gemeint das Anhören der Schriftverlesung im Gottesdienst, oder es ist an den Katechumenenunterricht gedacht⁴. Das Lernen der Psalmen bezieht sich auf Text und Melodie⁵, es handelt sich auch hier um die Beteiligung am Gottesdienst. Die Bürgen, die auch Can. Hipp., in der ägyptischen Kirchenordnung und im Testam. J. Chr. erwähnt werden, sollen nach unserer Stelle offenbar nicht nur gewissenhafte Auskunft über ihren Katechumen geben, sondern sie sollen ihn jedenfalls nun erst recht während der Kompetenzenzeit gewissenhaft überwachen.

2. Auf diese Prüfung folgte ein Gebet des Bischofs:

1) Der griech. Terminus lautet: ἀπογραφῆναι oder δνοματογραφῆ-
θῆναι. Vgl. Höfling, Sakr. der Taufe I, S. 367 ff. und Rietschel,
Lehrb. der Liturgik II, S. 23 f.

2) Möller-v. Schubert, Kirchengeschichte I, S. 740.

3) Can. Hipp. 102 bei Achelis S. 91; bei Riedel S. 210; ägypt.
Kirchenordn. bei Achelis a. a. O.; Testam. J. Chr. p. 119. Daß es sich
auch hier um die Kompetentenaufnahme handelt, kann nicht zweifelhaft sein.

4) Testam. J. Chr. p. 119: „quo modo se gesserint dum catechei
instruebantur“.

5) Vgl. Can. Hipp. a. a. O.: laudes cecinisse; Chrysostomus, expos. in
Ps. 140 MSG 55, 426 f.; Basilius, hom. in ebrios. 8 MSG 31, 460.

Nr. 2 (S. 17; Horner S. 162, 28 ff.). Von diesem Gebet wissen die genannten Kirchenordnungen nichts. Dafs aber dieses Gebet auf alexandrinisch-äthiopischem Gebiete gebräuchlich war, ergibt sich aus den vorliegenden späteren Liturgien. In ihnen finden wir in dem ersten Akt der Taufhandlung nach der Salbung mit dem Katechumenenöl eine Reihe von Gebeten „über die, die ihre Namen genannt haben“ (Denz. I, 195/7; 216; 223; Trumpp 171 ff.). Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs dieser erste Akt sich aus der Kompetentenaufnahme entwickelt hat: der früher selbständige, von der Taufe getrennte Akt wurde später, als der Katechumenat erloschen war, mit dem Taufakt selbst verbunden. Dafs dem so ist, geht daraus hervor, dafs das Gebet Nr. 2 unseres Taufbuches sich in den späteren Tauf-liturgien unter dieser Gebetsgruppe wiederfindet. Das gleiche ist bei den beiden folgenden Gebeten Nr. 3 und Nr. 4 der Fall. Nur ist ihre Reihenfolge eine andere; auch zeigen sich Textverschiedenheiten. Ich gebe die Gebete in Parallel-druck, setze aber die Gebete aus T¹ nach der Ordnung der Gebete in den Liturgien um, um die Vergleichung zu erleichtern.

T¹.

Alexandr. Lit. (Denz. I, 196. 216.
223; Tr. 172 f.).

Nr. 3. Das Gebet über die, welche ihre Namen gaben:

Tum sacerdos . . . orans super eos [baptizandos] dicat:

Und wieder flehen wir dich an, Gott, den Allmächtigen, den Vater unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi, für die, welche ihre Namen gaben, dafs er öffnen möge das Ohr ihres Herzens und erleuchten die Augen ihres Sinnes und ihnen das Licht der Erkenntnis gebe, er, der Gewalt hat über Barmherzigkeit, der Herr unser Gott.

Iterum¹ rogamus ac etiam atque etiam obsecramus te, Deus omnipotens, Pater Domini Dei et salvatoris nostri Jesu Christi, pro famulis tuis, qui dederunt nomina sua, aperi² aures cordium eorum; illumina illos lumine intelligentiae, dispone corda ipsorum ad firmam cogitationem verborum, quae edocti sunt, quia tibi est potestas misericordiae³, omnipotens Domine Deus noster.

1) Nach R (Renaudot). Die Sperrungen geben die Parallelen an.

2) R hat ebenfalls die Fassung der Verba in der 3. Person.

3) Trumpp S. 172 Anm. 4 beanstandet das Wort misericordiae

Nr. 4. Und der Diakon soll sagen: Betet für die, welche ihren Namen gaben.

Und der Bischof soll sagen: Allmächtiger Gott, der du riefst deine Knechte, die ihre Namen gaben, aus der Finsternis zum Licht und aus der Unkenntnis zur Erkenntnis (oder: daß sie erkennen die) der Wahrheit; vertilge jede Spur des Irrtums aus ihren Gedanken; pflanze dein Gesetz und dein Gebot in ihr Herz und gib ihnen Erkenntnis, wie es sich geziemt (oder: des Geistes), teilzuhaben, beide, Männer und Frauen, an dem Bade der Wiedergeburt zur Vergebung der Sünden. Mache sie zu Trägern des heiligen Geistes durch unsern Herrn Jesum Christum, durch welchen dir sei sam ihm und dem heiligen Geist, Herrlichkeit und Macht jetzt und immerdar usw.

Nr. 2. Menschenfreund, Erbarmer, [barmherziger] Urheber des Segens, dessen Gewohnheit Güte ist, [du Quelle alles Segens], du hast Nicht-Seiendes zu Seiendem gemacht in

Diaconus: Orate.

Sacerdos: Dominator Domine Deus omnipotens, Pater Domini Dei et salvatoris nostri, Jesu Christi, rogamus et obsecramus bonitatem tuam, o amator hominum, ut per mysterium nominis tui sancti omnes virtutes, omnes spiritus adversarios ac nequam repellas et coercas, quia tu vocasti famulos tuos, qui veniunt¹ a tenebris ad lucem, a morte ad vitam, ab errore ad agnitionem veritatis et ab idololatria ad tui cognitionem, Deus veritatis. Scrutare latebras cordium eorum, qui scrutaris Jerusalem lucernis, neque permittas spiritum malignum latere in eis, sed concede illis munditiam et salutem, da eis salutem aeternam, regenera eos lavacro regenerationis et remissionis² peccatorum, fac eos templum spiritui tuo sancto (sic!) per unigenitum filium tuum Dominum Deum et salvatorem nostrum Jesum Christum, per quem etc.³

Amator hominum misericors, genitor luminis, cuius est bonitas, dator dulcedinis, omnis puritatis scaturigo, qui ea, quae non erant, condidisti, et singulis creaturis mensuram ac remissionem (!) dedisti⁴; tu omnia

in Denzingers Übersetzung als falsch. Er setzt dafür „Unterweisung“. Horner übersetzt das betreffende äthiopische Wort mit mercy.

1) R: ut venirent.

2) A: in remissione.

3) quia tibi cum eo et spiritu sancto convenit gloria et potestas in saecula saeculorum. Amen.

4) Der Text bei Trumpp (S. 173) beruht offenbar auch auf einer Lesart, in der hier die Sündenvergebung genannt war. Der Redaktor

einem Geschaffenen; Gröfse hast du ihm gegeben und Ort (oder Raum), du vermagst zu entfernen und wegzunehmen. So nimm denn jetzt weg, Herr, und entferne diesen deinen Knecht (oder diese Seele) aus der Bosheit hinein in die Güte. Schenke ihm die Sohnschaft, zu erben den Segen in den Himmeln, damit er also ganz und gar ein Sohn nicht des Fleisches werde, sondern in Wahrheit sei ¹ [und bleibe in deinem Gehorsam], gemäß der Verheißung ² durch deinen [einzig] Sohn [unsern Herrn Jesus Christus, durch welchen dir sei samt ihm und dem heiligen Geist Herrlichkeit und Macht] jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit.

commutare potes, eja Domine, hanc animam commuta eique praesta coelestem regenerationem, ut non sit filia carnis, sed filia veritatis in spiritu sancto per unigenitum filium tuum Jesum Christum Dominum nostrum.

Vergleicht man diese Texte und den bei Trumpp miteinander, so scheint mir im allgemeinen der Text bei Horner den ältesten Typus darzustellen. Natürlich kann manche Phrase auch bei Denzinger und Trumpp älter sein, als die entsprechende oder diese und jene andere bei Horner ³.

aber fand sich mit der Schwierigkeit so ab, daß er den Satz: et singularis etc. im wesentlichen strich und schrieb: „Du hast einst ein Wunderzeichen gegeben, das meine Sünden aussüht“.

1) Aus dem lateinischen Text geht hervor, daß das „sei“ wohl kaum, wie von der Goltz will, emphatisch zu verstehen ist. Der äthiopische Text ist an dieser Stelle, wie auch sonst oft, wohl verderbt.

2) Die Worte: „gemäß der Verheißung“ fehlen in der Übersetzung bei Horner S. 163, 11.

3) Ich kann aus Raummangel hier nicht ins einzelne gehen. Aber ich möchte als Beweise dafür, daß T ¹ älter ist als Denzingers Text, auf folgendes aufmerksam machen: In Nr. 2: „Gröfse hast du ihm gegeben und Ort“ (Raum) — Denzinger: et remissionem! Ferner die gehäufteren Anreden an Gott.

Eine besondere Bewandnis hat es mit dem Gebet Nr. 4. Es hat nämlich nicht nur in den genannten Stücken bei Denz. I, 196/7 und bei Trumpp S. 173 Parallelen, sondern für die zweite Hälfte von den Worten an: „vertilge jede Spur“ bietet auch ein Gebet bei Trumpp S. 169, ein Gebet bei Denz. I, 202 und 215 und das Fürbittgebet für die Katechumenen im großen Gemeindegebet der koptischen und abessinischen Abendmahlsliturgie (Brightm. I, S. 157, 30 ff.; S. 221, 26 ff.) eine Parallele¹. Es wird nicht zu entscheiden sein, ob unser Gebet aus den beiden Gebeten bei Trumpp, bzw. den genannten Liturgien zusammengezogen worden ist, oder ob aus ihm jene beiden Gebete herausgewachsen sind. Das erstere scheint mir wahrscheinlicher. Denn es ist offenbar ein Katechumenengebet, das aus dem Gemeindegottesdienst stammt. Dazu kommt, daß das Mittelstück des Gebets, wie es Denz. S. 197 bietet, sehr alt zu sein scheint. Es heißt dort nämlich: „*Scrutare latebras cordium eorum, qui scrutaris Jerusalem lucernis, neque permittas spiritum malignum latere in eis etc.*“ (vgl. auch Trumpp S. 173). Vielleicht ist also Gebet Nr. 4 relativ jung.

Dazu würde eine weitere Beobachtung stimmen, die sich auf Gebet Nr. 3 und 4 bezieht. Ich glaube nämlich, daß ursprünglich nur Nr. 2 nach Nr. 1 und vor Nr. 5 stand, daß also Nr. 3 und 4 spätere Zusätze sind. Der Aufnahmeakt hat sich später reicher entwickelt, je mehr das exorzistische Element in den Vordergrund trat. Waren doch während der vierzig Tage nach dem Testam. J. Chr. (Kap. VIII, S. 127) die Gemeinden zu fleißigem Gottesdienstbesuch verpflichtet. Wie leicht konnte es geschehen, daß also der Beginn dieser Zeit auch gottesdienstlich reicher ausgestaltet wurde. Darauf deutet der zwischen Gebet Nr. 3 und 4 stehende Satz: „Und der Diakon soll sagen: Betet für die, welche ihre Namen gaben“. Das klingt schon stark nach der späteren Liturgie. Jedenfalls ist das nicht ursprünglich. Ferner spricht für meine

1) Darauf hat zum Teil schon von der Goltz S. 18 aufmerksam gemacht.

Annahme die doppelte Überschrift: die erste über Nr. 2: „Gebet betreffend die, welche ihre Namen geben“ und über Nr. 3: „Das Gebet für die, welche ihren Namen gaben“. Ich vermute, daß mit Nr. 3 und 4 auch diese zweite Überschrift eingeschoben wurde, während eine Überschrift über Nr. 2 dabei noch fehlte. Ein späterer Abschreiber — daß diese Überschrift später ist, ergibt sich schon aus der Textüberlieferung des Äthiopen (vgl. Horner S. 162/3, wo diese Überschrift in Klammern steht) — fügte dann auch über Nr. 2 die Überschrift bei, um auch dieses Gebet als gleichartig mit Nr. 3 und 4 zu charakterisieren; die Überschrift über Nr. 3 liefs er aber stehen.

Wir kommen zu Nr. 5 (S. 19; Horner S. 164, 5 ff.). Dies Gebet trägt die Überschrift: „Das Gebet zum Segen für die, welche Brot und Wasser oder Öl bringen, das gesegnet werden soll in den heiligen vierzig (Tagen) nach der Prüfung derer, die getauft werden sollen“. Das stimmt völlig zu unserer Annahme, daß wir es in Nr. 1—4 mit der Kompetentenaufnahme zu tun haben. Nr. 5 handelt von einer Sitte während der Kompetenzenzeit. von der Goltz hält diese Überschrift, weil er Nr. 5 H zuweisen will, um der „vierzig Tage“ willen keineswegs für ursprünglich (S. 19). Aber keine Handschrift läßt diese Überschrift aus. Und einfach ignorieren läßt sie sich doch auch nicht. Sie muß doch von einem bekannten Gebrauch reden. So ist kein Grund vorhanden, Gebet und Überschrift, die ja ganz gut zusammenstimmen, voneinander zu trennen, wie von der Goltz tut. Er meint nämlich, es handle sich im Gebet um die Darbringung seitens der Täuflinge unmittelbar vor der Taufe und dem folgenden ersten Abendmahl, wovon in der ägyptischen Kirchenordnung 45 (Achelis S. 93 f., Horner S. 252. 316) und im Testam. J. Chr. (S. 127) die Rede sei. Aber wenn man diese Stellen genau ansieht, stimmen sie eben ganz und gar nicht zu Nr. 5. Was schreibt die ägyptische Kirchenordnung vor? Sie sagt: „Laß aber die, welche die Taufe empfangen wollen, kein anderes Gefäß hineinbringen, außer nur dem, welches jeder wegen des Abendmahls mit hineinbringen wird“. Diese Mahnung setzt doch voraus, daß der

Täufling gehindert werden soll, mehr als das sonst Übliche bei dieser Gelegenheit darzubringen. Und was das ist, können wir aus dem Testam. entnehmen, wo es heißt: „Suscepturi baptismum nihil secum afferant, praeter unum panem ad eucharistiam“. Also ein Brot, nur ein einziges, und sonst nichts, sollen die Täuflinge in jener feierlichen Stunde darbringen. Auch diese Mahnung wird erst verständlich aus dem, was uns Nr. 5 (einschließlich der Überschrift) sagt: Während der 40 Tage vor Ostern, also in der Kompetenzzeit, pflegen die Täuflinge Wasser und Brot und unter Umständen auch Öl (beachte das oder Öl der Überschrift) beim Gottesdienst darzubringen. Beim Taufakt aber sollen sie nur ein Brot, nichts anderes, darbringen, wie alle anderen Gemeindeglieder. Also der Vergleich unserer Nr. 5 mit jenen Bestimmungen aus der ägyptischen Kirchenordnung und dem Testam. beweist gerade die Echtheit der Überschrift über Nr. 5 und zeigt deutlich, daß es sich hier und dort um verschiedene Darbringungsakte handelt.

Von dieser Darbringung der Kompetenten in der Quadregesimalzeit, von der Nr. 5 redet, wissen wir sonst nichts. Ganz offenbar sollten die gesegneten Materien sowohl gegen leibliche Krankheit als gegen dämonische Mächte der seelischen Unreinheit dienen, wie aus dem Gebete hervorgeht. Schon die Katechumenen durften, wie wir aus den Can. Hipp. (Achelis S. 102; Riedel S. 214) und aus dem Testam. (Kap. XIX, S. 141) wissen, die sogenannte Eulogie genießen. Die Kompetenten, so erfahren wir aus dem Athiopen, dürfen Brot, Wasser und Öl sogar selbst darbringen und sie sich vom Priester segnen lassen, wie die getauften Gemeindeglieder. Mit dem Öl werden sie gesalbt. Es handelt sich also im Grunde um exorzistische Bräuche, die uns sonst, wie gesagt, nicht bezeugt sind, denn wir wissen nur von Bekreuzung, Handauflegung, Anblasen und Gebetsakten ¹.

1) Für diese Sitte weiß ich sonst nur noch einen Beleg. In den Thomasakten nämlich bringt Mygdonia vor ihrer Taufe ein Mätschen Wasser, ein Brot (nicht mehrere) und Öl dar. Mit Öl wird sie unter Gebet gesalbt, Brot und Wasser werden ihr nach der Taufe als Eucharistie gereicht. (Acta Thomae, ed. Bonnet 1903, c. 120 u. 121.)

Zu dem Gebet Nr. 5 kann ich nicht viel beibringen. Eine vortreffliche Parallele dazu haben wir in Gebet 17 der Serapionsgebete. Zu den Worten: „zum Heil und Gesundheit und Reinigung“ vgl. dort die Worte: „*εἰς φάρμακον . . . σωτηρίας, εἰς ὑγίαν καὶ δλοκληρίαν*“. Auf eine eingehendere Behandlung sich einzulassen, hat übrigens keinen Zweck, da der Text sehr schlecht überliefert ist.

Nr. 6 (S. 20; Horner S. 164, 21 ff.) beschreibt entweder den Taufunterricht und Sitten während der Kompetenzenzeit oder es geht zur Taufvorbereitung am Ostertag über. Ich gestehe, daß ich zu einer sicheren Entscheidung nicht gekommen bin. Zunächst kommt die in ihrem Wortlaut sicher verderbte Bestimmung in Betracht: „Und der, welcher zur Taufe kommt, soll das Gebot lernen, wie er empfängt (englisch: as he receives [baptism]), wie es sich ziemt, daß er sorgfältig lebe als einer, dem teilgegeben werden soll an der heiligen Versöhnung der Gnade durch Essen“. Es verdient Beachtung, daß jetzt die Rede ist von „dem, der zur Taufe kommt“ (auch Nr. 7), während vorher die Kompetenten als die bezeichnet werden, „welche getauft werden sollen“ (Nr. 1 und 5). Jener Ausdruck, so könnte man glauben, deutet darauf hin, daß jetzt der Taufakt nahe bevorstehe. Allein in der Peregrinatio Silviae¹ werden die Kompetenten auch *qui accedunt ad baptismum* genannt. So ist also aus jenem Ausdruck nichts für die schwebende Frage zu entscheiden. Worauf aber bezieht sich der Inhalt jener Vorschrift? Vielleicht auf die Ermahnung und letzte Katechese, die in der Nacht des Ostertags neben Gebet und Schriftverlesung den Täuflingen erteilt wurden². Vielleicht bezweckt die vorliegende Be-

1) ed. Gamurrini, Rom 1887, p. 105.

2) In den Can. Hipp. ist die Rede von „*sacrae sermones*“ (Achelis S. 93) oder vom „heiligen Wort“ (Riedel S. 211). Das kann sich auf die Schriftverlesung, aber auch auf eine angefügte Homilie mit beziehen. Auch die Can. des Basilius reden nur von Schriftverlesung (Riedel S. 278). Wenn aber in den Can. Hipp. gesagt wird, daß sich jetzt gerade die Täuflinge hüten sollen, sich in ihren *opera et acta* zu den Dämonen zurückzuwenden (Achelis Kap. 109, S. 93; Riedel S. 211), so liegt es doch sehr nahe, daß in letzter Stunde noch solche

stimmung, die sich offenbar an die Priesterschaft wendet, gerade die Einführung oder Neubelebung dieser Schlußkatechese in der Osternacht¹. Allein nichts Zwingendes steht der Annahme im Wege, diesen Satz auch auf den ganzen Kompetentenunterricht zu beziehen. Denkt man an die Katechesen Cyrills von Jerusalem, so würde ihr Inhalt zu diesen Angaben sehr gut passen. Vielleicht ist aus dem zweiten Satz von Nr. 6 etwas Sicheres zu schliessen. Er lautet: „Am frühen Morgen soll das Brot und Wasser gesegnet werden, und er soll gesalbt werden mit dem Öl, bis dafs er teilbekomme an der heiligen Gnade der Taufe“. Auch diese Angaben können uns möglicherweise in den Morgen des Ostersonntags versetzen, an dem nun die Taufe vollzogen werden soll². Allerdings erfahren wir sonst von diesem Akt der Segnung in dieser Stunde nichts. Wie wäre die Sache danach zu denken? Wie sonst, so bringen auch jetzt die Kompetenten Brot, Wasser und Öl zur Segnung dar. Vielleicht, dafs sie vom gesegneten Brot und Wasser schon nach dem Fasten in dieser Nacht genossen, um der exorzistischen Wirkung dieser Elemente willen. Mit dem Öl aber werden sie zum letzten Male vor der Taufe gesalbt; damit ist die Salbung mit dem sogenannten Öl der Beschwörung gemeint, die sich mit dem Akt der Abrenuntiation und des Bekenntnisses verbindet.

Ermahnungen den Täuflingen erteilt wurden. Die ägyptische Kirchenordnung redet aber direkt von katechetischen Belehrungen (*καθηγεῖσθαι*; bei Achelis S. 93), und wenn nach dem Testam. J. Chr. (c. VIII, p. 127) während der „vierzig Tage“ im Gottesdienst die sermones doctrinae neben Gebet, Schriftverlesung und Hymnengesang nicht gefehlt haben, so ist nichts natürlicher, als dafs sie auch in diesen wichtigen Stunden gehalten wurden. Wie wollte man auch sonst wohl die Zeit hinbringen?

1) von der Goltz deutet das „Gebot“ auf das Fasten und Beten, was mir nicht das Rechte zu treffen scheint.

2) Allerdings macht der Ausdruck: „bis dafs er teilbekomme“ usw. (englisch: until [the time] when) einige Schwierigkeiten. Denn er scheint, streng genommen, nicht von einer, der Taufe unmittelbar vorausgehenden Salbung, sondern von in einer längeren, also der Kompetentenzeit öfters wiederholten Salbungen zu verstehen zu sein. Aber darf man die Worte bei den vorliegenden Textverhältnissen so pressen?

Nun ist aber auch durchaus möglich, daß uns in diesem Satz von Nr. 6 Sitten der Kompetenzenzeit beschrieben werden sollen. Wir wissen aus der *Peregrinatio Silviae*, daß die Kompetenten „per ipsos dies quadraginta, quibus ieiunatur, . . . mature a clericis exorcizentur“ (a. a. O.). Dann folgt die Katechese. Wäre es nicht möglich, daß diese Sitte ebenfalls in unserem Text vorausgesetzt würde? Das „am frühen Morgen“ wenigstens würde gut dazu passen. Dann wäre Brot und Wasser und Öl bei diesem exorzistischen Akt gesegnet und sie selbst, die Kompetenten, wären gesalbt worden, und dieser Brauch hätte sich fortgesetzt, bis sie — in diesen Gedankengang paßte das „bis daß“ vortrefflich — zur Taufe kommen, also während ihrer ganzen Kompetenzenzeit. Man wird zugeben müssen, daß auch diese Auffassung sehr gut möglich ist. Jedenfalls bin ich eher geneigt, dieser als der zuerst vorgetragenen mich anzuschließen.

Wie dem aber auch sei, jedenfalls ist klar, von einer Darbringung zum Abendmahl ist hier in Nr. 6^b nicht die Rede, während es in der ägyptischen Kirchenordnung (bei Achelis S. 93/4) und im Testam. (Kap. VIII, S. 127) der Fall ist. Man darf also diese Stellen mit der unserigen nicht in Parallele bringen, um sich nicht zu verwirren. Nur das geht aus jenen beiden Zeugnissen hervor, daß sie offenbar den Gebrauch unseres Äthiopen bekämpfen (vgl. oben). Wenn ich damit recht habe, so hätten wir damit einen wertvollen Fingerzeig dafür, daß unser Taufbuch einen älteren Brauch darstellt als die ägyptische Kirchenordnung und das Testament.

Mit Nr. 7 (S. 20; Horner S. 164, 27 ff.) werden wir zum eigentlichen Taufakt geführt, zur Abrenuntiation. Der Text ist hier ebenfalls verderbt. von der Goltz versucht (S. 21 f.) eine Rekonstruktion, die das Rechte treffen mag. Dann ist aber Nr. 8 (S. 21; Horner S. 165, 2 ff.) ein Einschub. Diese Rubrik steht nicht nur in dem Taufbuch Trumpps (S. 175), sondern, wenn auch an späterer Stelle, in den *Canones des Basilius* in ganz ähnlicher Formulierung: „Ist er erwachsen, möge er für sich bekennen; ist es ein Kind, mögen seine Angehörigen für ihn reden. Hat er keinen Vater und keinen

Bruder, mögen Verwandte für ihn reden. Ist er kein Mann (? ist niemand da) und redet für ihn kein Fremder, so soll die Kirche für ihn garantieren und er ihr Sohn sein“ (Riedel a. a. O., S. 282). Auch die Can. Hipp. (Kap. 113 bei Achelis S. 94; Riedel S. 211), die ägyptische Kirchenordnung (Achelis S. 94) und das Testam. J. Chr. S. 127 kennen diese oder ähnliche Bestimmungen. Also ist sicher, daß in den üblichen Kirchenordnungen eine solche Bestimmung zu stehen pflegte.

Mit den Worten: „Und er soll absagen, nackend, in dem Wasser ohne Furcht also sprechend“ (S. 21; Horner S. 165, 7) bricht der erste Abschnitt ab. Wir sehen, daß er uns dreierlei bot: 1. Vorschriften und Formulare bei der Kompetentenaufnahme (Nr. 1—4); 2. Vorschriften und ein Gebetsformular für die Darbringung, die Salbung und den Unterricht während der Kompetenzzeit (Nr. 5 und 6) und 3. Bestimmungen für den Taufakt selbst (Abrenuntiation; Nr. 7 und 8).

Wirft man die Frage nach der Abfassungszeit dieser Bestimmungen auf, so sind uns in Nr. 1 und in der Überschrift zu Nr. 5 deutliche Fingerzeige gegeben. Erst seit dem 4. Jahrhundert sind Baptisterien nachweisbar und erst in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts hat sich im Osten die Quadragesimalzeit ganz eingebürgert; vor dem Jahre 300 ist sie bis jetzt dort nicht nachgewiesen. Schon diese beiden Momente bieten für die Datierung bestimmte Grenzsteine: weiter zurück als ins 4. Jahrhundert wird man die vorliegenden Bestimmungen nicht datieren dürfen. Die Rubriken Nr. 5 und 6 verbieten aber andererseits, zu tief herabzugehen. Außerdem ist zu beachten, daß die Kompetentenaufnahme noch ein völlig selbständiger Akt, also noch nicht, wie es die spätere Entwicklung zeigt, mit dem Taufakt selbst verbunden ist. Wir werden also vielleicht — mit aller Reserve, die in diesen Dingen geboten ist — sagen dürfen, daß uns dieser erste Abschnitt in Zustände des 4. Jahrhunderts blicken läßt. Dabei nehme ich aber als möglich an (nicht als bewiesen), daß Rubrik 3 und 4 und 8 spätere Zusätze sind.

(Fortsetzung folgt.)