

Erwägungen zur Herkunft der Didache*

von Alfred Adam

Die Frage, wo die Didache in ihrer auf uns gekommenen Gestalt geschrieben sei, ist in der Forschung bisher mit dem Hinweis auf die beiden Möglichkeiten Ägypten oder Syrien beantwortet worden. Eine Klärung des Problems ist nicht erreicht, auch wenn sich heute die Mehrzahl der Stimmen für Syrien ausgesprochen hat. Von diesem Stand der Forschung¹ ist auszugehen, wenn wir zu einer begründeten Lösung kommen wollen. Die lateinische *Doctrina Apostolorum*, die den Abschnitt der „zwei Wege“ umfaßt,² mag vorerst beiseite gelassen werden, da sie für sich steht; ganz übergangen

* Im Auszug vorgetragen in der kirchengeschichtlichen Sektion des Theologentages zu Berlin-Spandau am 5. Januar 1956. Das damalige Ergebnis, über das ThLZ 81, 1956, Sp. 353 ff. und ZNW 46, 1955, S. 266 berichtet ist, hat aufgrund der Untersuchung weiterer Quellen (der Chronik von Arbela und der rabbinischen Zeugnisse) in einem Punkte abgeändert werden müssen: als Datierung ist nicht mehr die Zeit zwischen 70 und 90, sondern das Jahrzehnt zwischen 90 und 100 vorgeschlagen.

¹ Übersicht über die Forschung und ihre Ergebnisse: 1. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I 1*, Die Überlieferung und der Bestand, Leipzig 1893, S. 86—92; II 1, Die Chronologie, Leipzig 1897, S. 428—438. — 2. A. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900*, I, Die vornicänische Literatur, Freiburg 1900, S. 37—68. — 3. F. Cabrol und H. Leclercq, *Reliquiae liturgiae antiquissimae, sectio altera, Ab aevo apostolico ad pacem ecclesiae* (*Monumenta ecclesiae liturgica I 2*), Paris 1913, S. XII—XLV. — 4. H. Leclercq, Artk. *Didachè*, DACL IV 1, Paris 1920, Sp. 772—798 (ausführliche Lit.-Zusammenstellung). — 5. K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter*, SQS, Tübingen 1924, S. XII—XX. — 6. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924, S. 555—560. — 7. W. v. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, umgearbeitet von W. Schmid und O. Stählin II 2, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, hg. v. W. Otto VII 2, 2, München 1924, S. 1235—1238. — 8. F. E. Vokes, *The Riddle of the Didache: Fact or Fiction, Heresy or Catholicism?* London 1938. — 9. J. M. Creed, *The Didache*, JThSt 39, 1938, S. 370—387. — 10. James A. Kleist S.J., *The Didache newly translated and annotated*, *Ancient Christian Writers VI*, Westminster und London 1948, S. 3—14; 151—166. — 11. B. Altaner, *Patrologie*, 4. Aufl. Freiburg 1955, S. 37—40. — 12. W. J. Philbin, *The Didache and the Critics*, *The Irish Ecclesiastical Record* 77, 1941, S. 19—39.

² Lateinischer Text nach der Ausgabe von J. Schlecht: H. Lietzmann, *Die Didache*, KIT 6, 1948, S. 3—9 (am Fuß der Seite).

werden soll die georgische Version,³ da ihre Herkunftsverhältnisse reichlich dunkel sind. Aus Ägypten und Syrien dagegen liegen klare Bezeugungen für ein Weiterleben der Didache vor, und ihnen soll nachgegangen werden.

I.

Wenden wir uns zunächst den ägyptischen Dokumenten zu. Unberücksichtigt bleiben soll der griechische Oxyrhynchos-Papyrus 1782, der aus dem späten 4. Jahrhundert stammt; aus ihm kann nur das uns auch aus den anderen Zeugen bekannte Vorhandensein des Zwei-Wege-Stückes in Gestalt einer Rezension des Bryennios-Textes erschlossen werden.

1. Noch nicht genügend untersucht ist dagegen das koptische Fragment, also der Oxyrhynchos-Papyrus 9271; es ist nach der verdienstvollen, aber naturgemäß unzulänglichen Erstausgabe G. Horners in einwandfreier Form herausgegeben und zufriedenstellend übersetzt worden durch Carl Schmidt;⁴ die endgültige Ausgabe zusammen mit einer begründeten und kommentierten französischen Übersetzung ist L.-Th. Lefort zu verdanken.⁵ Das Fragment hat fajumischen Sprachcharakter und entstammt dem 5. Jahrhundert, wie Horner und Schmidt übereinstimmend festgestellt haben; Schmidt neigt anscheinend dazu, es dem Ende des 5. Jahrhunderts zuzuweisen, während die Experten des Britischen Museums auf die Zeit um 400 gehen wollten.⁶ Der Text umfaßt den Ausschnitt 10, 3b bis 12, 2a und trägt das Gepräge einer wenig sorgfältigen, unausgefeilten Niederschrift. Schmidt meint, daß das Fragment eine Abschrift zu liturgischen Zwecken darstelle, bringt dafür aber keine Begründung bei. Das Textstück endet mitten auf der Seite, hat also nie weiter gereicht als bis 12, 2, während sein Anfang mitten im Satz beginnt, also wahrscheinlich mindestens ein weiteres Blatt voraussetzt, wenn nicht gar der gesamte fehlende Anfangsteil vorausgegangen ist.

³ Gr. Peradze, Die „Lehre der zwölf Apostel“ in der georgischen Überlieferung (ZNW 31, 1932, S. 111—116). Auch die hauptsächlich von Connolly und Vokes vertretene These, die Didache sei montanistischen Ursprungs, wird im folgenden nicht behandelt; sie ist in überzeugender Weise zurückgewiesen worden durch W. J. Philbin, den jetzigen Bischof von Clonfert in Irland, dem ich für die freundliche Überlassung seines unter Anm. 1, Nr. 12 aufgeführten Aufsatzes zu Dank verpflichtet bin. Der von ihm S. 20 aufgestellten Forderung ist zuzustimmen: „The difficulty is not to find something characteristic and outstanding to fasten on, but rather to fit into any known environment the odd elements that are apparent.“

⁴ G. Horner, A new Papyrus fragment on the „Didache“ in Coptic (JThSt 1924, S. 225—231). C. Schmidt, Das koptische Didache-Fragment des British Museum (ZNW 24, 1925, S. 81—99).

⁵ L.-Th. Lefort, Les pères apostoliques en copte (CSCO 135/136), Louvain 1952. Der Band enthält die bisher bekannt gewordenen Fragmente des Pastor Hermiae, der Didache, der pseudoklementinischen Briefe Ad virgines (von Lefort „de virginitate“ überschrieben), der Ignatiusbriefe, der Märtyrerakten des Ignatius und des Gebetes Herons, des Nachfolgers des Ignatius. Im Textband S. IX f. erzählt Lefort, wie er 1923 in Kairo auf das Fragment stieß.

⁶ C. Schmidt, S. 82.

Aus dem äußeren Befund, „daß das Papyrusstück hinten und vorn intakt erhalten ist“, folgert Schmidt, „daß auch der überlieferte Text, so weit der Abschreiber in Frage kommt, niemals einen größeren Umfang gehabt hat“.⁷ Aber dieser Schluß beruht auf der unbeweisbaren Annahme, daß dem vorhandenen losen Papyrusblatt, bei dem es sich nach der einleuchtenden Vermutung C. Schmidts um „einen Makulaturfetzen einer Papyrusrolle“ handelt, kein gleiches loses Blatt vorangegangen sei. Das Problem muß in der Schwebe gelassen werden. Nur eine der Vermutungen Schmidts wird ausgeschlossen werden dürfen: daß die Abschrift zu liturgischen Zwecken habe dienen sollen. Die Verwendung von losen Blättern wird bei einem solchen Zweck geradezu unverständlich, während dieser Umstand dann, wenn es sich um einen Übersetzungsentwurf handelt, ganz ungezwungen erklärt werden kann. Nicht die Abschrift einer koptischen Vorlage ist anzunehmen, sondern ein anderer Vorgang: die Blätter mit der fertigen Übersetzung sollten ihrerseits als Abschreibevorlage dienen und konnten danach wegwerfen werden, durften also auf Makulatur geschrieben sein.

Andererseits ist die sachliche Nähe mancher Züge der koptischen Liturgie zu der in der Didache sichtbar werdenden Traditionslinie durchaus zuzugeben; aber diese Beobachtung reicht nicht zu einer Antwort in der vorliegenden Einzelfrage aus. Unser Fragment enthält die Vaterunser-Doxologie, und diese zweigliedrige Fassung (*ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα* Did 8, 2; *t-čom men p-eou* kopt.) findet sich in der Hauptgruppe der saïdischen Versionen und in der fajumischen Version. Daneben kommt im Saïdischen allerdings auch *t-čom men p-amahte* vor (also, da *amahte* „Macht“ den Sinn „Herrschaft“ hat, *ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία*), so daß Knopfs Erklärung, die von Nestle bei Mt 6, 13 wiederholt ist, alle ägyptischen Übersetzungen des saïdischen und fajumischen Bereichs ließen *ἡ βασιλεία* aus, einzuschränken ist.⁸ Die Vergleichbarkeit der liturgischen Stufe ist offenkundig, kann aber wohl kaum auf den unmittelbaren und ausschließlichen Einfluß der Didache zurückgeführt werden, da im übrigen Text des Vaterunser keine Gleichartigkeit besteht. An zwei Stellen, wo der Didache-Text eine Abweichung von Mt 6 zeigt, schließt sich die ältere saïdische Version an Matthäus an: in der Anrede heißt es „in den Himmeln“, und in der fünften Bitte ist der Plural *τὰ ὀφειλήματα* sinngemäß durch den gleichwertigen Relativsatz „was gegen uns vorliegt“ wiedergegeben. Die einzige Übereinstimmung, die in der fünften Bitte mit dem Präsens „wir vergeben“ vorhanden ist, kann nicht als Abhängigkeit gewertet werden.

⁷ C. Schmidt, S. 81.

⁸ Text bei G. Horner (s. Anm. 12) zu Mt 6, 13; den herrschenden Text druckt ab W. Till, Koptische Grammatik, Leipzig 1955, S. 259, während G. Steindorff, Koptische Grammatik, Porta ling. orient. 14, Berlin 1904, S. 63* den Text der zweiten Gruppe wiedergibt. Abdruck der fajumischen Version: J. David, Revue biblique 1910 = Maspero, Recueil de travaux II, daraus bei W. Till, Chrestomathie zum fajumischen Dialekt; diesen Nachweis verdanke ich der Güte W. Tills.

Dieser Tatbestand erlaubt den Schluß, daß die Didache selbst nicht als literarische Vorstufe der koptischen Bibel zu beurteilen ist.

2. Welcher Text liegt dem koptischen Didache-Fragment zugrunde? Aus einzelnen stilistischen Beobachtungen hat C. Schmidt folgern zu müssen geglaubt, daß der faijumische Fragmententext unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt sei. Auch Lefort nimmt hinter der von ihm vorausgesetzten säidischen Vorlage, die der Schreiber in seinen faijumischen Dialekt umgesetzt habe, einen griechischen Grundtext an. Die genauere Untersuchung der sprachlichen Gestaltung scheint mir jedoch in eine andere Richtung zu weisen.

In der ersten Zeile heißt es: „ . . .] sie den Kindern der Menschen zur *šihēt*.“ Das Wort *šihēt* kommt sonst nur, und zwar in späten Texten, als Bezeichnung der südwestlich von Alexandrien gelegenen Wüste vor und bedeutet vielleicht „Zisterne des Nordens“ oder „Nordoase“;⁹ das ist hier zweifellos nicht gemeint. So käme der Ausweg in Betracht, eine Flüchtigkeit anzunehmen, was angesichts der übrigen Flüchtigkeitsfehler des Textes keine Schwierigkeit in sich schlösse. Zwei Möglichkeiten der Deutung bieten sich an. Die erste ist von Lefort vorgelegt: es handelte sich um eine Verlesung aus einem vorauszusetzenden *sinhēt*, „satiates cordis“.¹⁰ Doch muß dabei mit einem erheblichen Lapsus gerechnet werden, so daß die zweite Möglichkeit eher in Betracht kommt, *šihēt* in Einklang mit der grammatikalischen Haltung des ganzen Fragments als gleichbedeutend mit *ši nhēt* aufzufassen und dann mit „Trauer des Herzens“, also „Kummer“ zu übersetzen. Das Problem dieses Wortes liegt in der Frage, was der koptische Übersetzer damit hat sagen wollen, also welches Wort seiner Vorlage damit wiedergegeben sein soll. Der Bryennios-Text hat *ἀπόλαυσις*; zu diesem griechischen Wort aber führen keine Wege. Wenn dagegen die Vorlage syrisch gewesen ist, wäre es denkbar, daß er das Wort *tukkā* vor sich gehabt hat. *tukkā* bedeutet je nach dem Subjekt „Nießung“ oder „Schaden, Bedrückung“;¹¹ der Kopte hat anscheinend von seinem asketischen Standpunkt aus „Schaden“ verstanden und dementsprechend „Kummer“ übersetzt.

Wichtiger jedoch als diese Stelle, bei der das Ergebnis ein non liquet bleibt, ist der Ausdruck „den Kindern der Menschen“, *enen-šēri enen-rōmi*. Schmidt führt die Wendung auf die Absicht des Übersetzers zurück, eine liturgische, der biblischen Redeweise angeähnelte Sprachgestalt herzustellen.

⁹ Im Koptischen kann nur die spätere Form *šihēt* so gedeutet werden, die Schreibung beruht also wohl auf Volksetymologie; die ältere Form *šihēt* ist bisher unerklärt geblieben (Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, S. 548 b). *Σηήτις* ist die griechische Wortform, die im Syrischen mit *ʿeskētīs* wiedergegeben wird; Thomas von Marga (um 850) braucht dagegen die Form *ʿeskētē* (P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, Bd. 7, *Paradisus patrum*, Paris 1897, S. 308 und VI; bei Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, ist das Wort nicht verzeichnet). Im Lateinischen heißt die Gegend Scythium (Rufin, *Historia Monachorum*, MPL 21, Paris 1878, col. 453 C). Vgl. weiter: E. White, *JThSt* 23, 1924, S. 94.

¹⁰ L.-Th. Lefort, *CSCO* 136, S. 25.

¹¹ C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 1928, S. 822 b.

Diese Behauptung ist jedoch durch Beispiele vergleichbarer Art nicht belegt und reichlich unwahrscheinlich. Der griechische Text hat *ἀνθρώποις*, und das müßte bei einer Übersetzung aus dem Griechischen ins Koptische mit *enen-rōmi* wiedergegeben sein. Wird aber bei der Vorlage der Wortlaut „den Kindern der Menschen“ vorausgesetzt, dann ist der Schluß auf eine semitische Sprachgestalt unausweichlich. Von hier aus wird es wahrscheinlich, daß der koptische Übersetzer eine syrische Vorlage benutzt hat. Als Wortlaut an dieser Stelle ist dann *la-bnai-nāšā* vorzusetzen.

Der Ausdruck *μαρναθα* ist mit *p-ǧōis af-i*, „der Herr ist gekommen“, übersetzt. Das ist erstaunlich, da die aus dem griechischen Text geflossenen koptischen Übersetzungen des Neuen Testaments das Wort *μαρναθα* bei 1. Kor 16, 22 stets buchstabengetreu übernehmen und nicht den Versuch einer Übersetzung machen; so in der saïdischen¹² und ebenso in der jüngeren bohairischen Version.¹³ Bei der letztgenannten bieten nur einige doppelsprachige (koptisch-arabische) Handschriften eine arabische Interlinearübersetzung. Vier Handschriften, die aus dem 13., 14. und 15. Jh. stammen, sagen „bis zum Kommen des Herrn“; zwei spätere Glossatoren einer Handschrift des 13. Jh. und eine wohl von ihnen beeinflusste Handschrift des 18. Jh. erklären: „soeben ist der Herr gekommen“; eine vom Jahre 1357 datierte Handschrift sagt: „unser Herr wird kommen“, während eine Handschrift des 13. Jh. den Text hat: „soeben ist unser Herr, Jesus der Christus, gekommen.“ Einer der schon verzeichneten Glossatoren der Handschrift aus dem 13. Jh. fügt hinzu: „Und dieser Ausdruck ist syrisch, und seine Form in der syrischen Sprache ist *mōranetō*, gekommen ist der Herr.“ Nur eine der bei Horner benutzten arabischen Handschriften bringt die Umschreibung „mārānātā“. Die arabischen Übersetzer haben also den Sinn der Formel gekannt und ihn dem Leser mitgeteilt; ihre Kenntnis floß aus der Nähe der arabischen Sprache zum Syrischen. Die koptischen Übersetzer dagegen hatten angesichts der Fülle griechischer Lehnworte in ihrem Sprachgebrauch kein Bedenken, ein Wort, das der griechische Text brachte, unverändert zu übernehmen. Aus diesem Tatbestand ist zu folgern: Hätte der Übersetzer des Didache-Fragmentes einen griechischen Text vor sich gehabt, so wäre er der Übung seiner Bibelübersetzung gefolgt und hätte die Umschrift *maranata* gebracht; die Tatsache, daß er ohne weitere Erläuterungen übersetzt „der Herr ist gekommen“, läßt sich nur verstehen, wenn eine syrische Vorlage vorausgesetzt wird. In ihr konnte ja der Ausdruck, sobald die Worttrennung *māran etā* angenommen wurde, unschwer als vollständiger Satz mit perfektischem Prädikat erkannt werden. Bei dieser Überlegung ist es unerheblich, ob die Übersetzung dem ursprünglichen, in der Didache vorauszusetzenden Sinn des Ausdrucks

¹² The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebanic, ed. G. Horner, vol. IV, Oxford 1920, S. 430 f.

¹³ The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic, ed. G. Horner, vol. III, Oxford 1905, S. 224 f.

linguistisch gerecht wird oder nicht; sie entspricht jedenfalls einer damals vorhandenen, auch bei Chrysostomus nachweisbaren Tradition.¹⁴

Auch die Stelle Did 11, 11 läßt sich im koptischen Text bei der Annahme einer syrischen Grundlage befriedigend deuten, während bei Annahme einer griechischen Vorlage, also des Bryennios-Textes, die Gestalt des koptischen Textes nur als umbiegende Anpassung verstanden werden kann. Die Stelle lautet in wörtlicher Übersetzung: „Jeder wahre Prophet (*προφήτης*), der erprobt (*δοκιμάζειν*) worden ist, indem er eine weltliche (*κοσμικόν*) Überlieferung (*παράδοσις*) in der Kirche (*ἐκκλησία*) lehrt und bezeugt, der soll bei euch nicht gerichtet werden, sondern sein Gericht ist bei Gott. In dieser Weise haben auch die Propheten (*προφήτης*) der (alten) Zeiten gehandelt.“ Lefort entscheidet sich für folgende grammatikalisch ebenso gut mögliche Übersetzung: „Tout prophète qui est reconnu vrai, mais qui enseigne et approuve dans l'Eglise des traditions profanes, ne doit pas être jugé parmi vous, mais son jugement est devant Dieu; c'est ainsi aussi que les prophètes agirent autrefois.“ Die Übersetzung, die C. Schmidt gegeben hat, lautet an einigen Stellen anders, ist aber nach dem obigen zu verbessern: „Jeder Prophet, wahrhaftig, der erprobt, der lehrt und bezeugt eine weltliche Überlieferung in der Kirche, der soll bei euch nicht gerichtet werden, sondern (sein) Gericht ist bei Gott. Also haben auch gehandelt die

¹⁴ Als Merkwürdigkeit sei verzeichnet, daß mir bei einem Besuch des syrischen St. Markus-Klosters in Jerusalem im September 1954 der dortige Bibliothekssekretarius, ein arabisch, syrisch und englisch sprechender Mönch, den Ausdruck aufs bestimmteste mit „mōran ōte“, in westsyrischer Aussprache und mit Pänultimabetonung, wiedergab, also partizipial: „Der Herr ist im Kommen.“ Er lehnte die perfektische Deutung, also die Lesung „mōran eṭō“, die ich ihm vorschlug, mit allen Zeichen des Entsetzens ab und verwarf die imperativische Lesung „mōranō tō“ als lächerlich. — Dazu ist zu bemerken, daß vom rein linguistischen Standpunkte aus die imperativische Lesung (in der üblichen alten Vokalisierung) māranā tā am wahrscheinlichsten ist, während die perfektische Lesung māran 'eṭā und die partizipiale Lesung māran 'ātē hinsichtlich der zu überwindenden Schwierigkeit auf gleicher Stufe stehen. Den heutigen Stand der Forschung, bei dem die partizipiale Lesung noch nicht diskutiert wird, stellt dar K. G. Kuhn s. v., ThW IV, S. 470—475. Darüber hinaus ist hinzuweisen auf die partizipiale Form 'alāhā 'ātē im Test. Adae, Patr. Syr. II 1345, 16 Kmosko, und auf die perfektische Form p-sōter af-i „der Erlöser ist gekommen“, mit der die kultische Gegenwart des Heilbringers Mani anscheinend beim Bema-Fest beschrieben werden sollte und die ohne engen Anschluß an die Übung der Gemeinden zwischen Susa und Seleucia-Ktesiphon doch wohl nicht denkbar ist (C. R. C. Allberry, A Manichaean Psalmbook, Stuttgart 1938, S. 165, 7). Zu der patristischen Deutung (*ὁ κύριος ἦλθεν*) vgl. C. Schmidt, ZNW 1925, S. 98; zu der partizipialen Deutung in der nestorianischen Liturgie des Addai und Mari (Brightman S. 284) und zu den *ἔλθέ*-Rufen in den apokryphen Apostelakten sowie in den Liturgien vgl. E. Peterson, Über einige Probleme der Didache-Überlieferung (Rivista di Archeologia Cristiana 27, Roma 1951, S. 60, Anm. 80; S. 61, Anm. 86). Die partizipiale Form ist dem Sinne nach fraglos mehr präsentisch als futurisch, wengleich sich das Partizip in seiner Bedeutung stets nach dem Tempus der im Satz gebrauchten Wortform richtet.

Propheten der (Vor)zeiten.“¹⁵ Der Sinn der Stelle ist mit 1. Thess 5, 21 verwandt: auch die Propheten sollen geprüft werden, und ihre Autorität ist erst gesichert, wenn die Prüfung gut ausgeht. Der Gedankengehalt des gnomischen Satzes Röm 14, 22 ist mit zu bedenken. Im philosophischen Griechisch des Sextus Empiricus hat *δεδοκίμασμένος* die nächste Sinnstufe erreicht: es bedeutet „Autorität besitzend“. Vom Koptischen aus könnte auch übersetzt werden „der geheiligt worden ist“, da hier *δοκιμάζεσθαι* die Bedeutung von *ἀγιάζεσθαι* angenommen hat.¹⁶ Wichtiger aber als diese Sinnverdeutlichung ist die als sicher zu betrachtende Feststellung, daß der gesamte Wortlaut der Stelle nicht aus dem Bryennios-Text übersetzt sein kann. Dessen Einschränkung *μη̅ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ* findet sich im koptischen Text nicht, vielmehr ist das genaue Gegenteil gesagt: der Prophet lehrt und bezeugt seine Praxis. Außerdem enthält der koptische Text das Wort *παράδοσις*, das in den gegenwärtigen griechischen Text nicht hineinpaßt und nur nach eingreifend verändernden Konjekturen unterzubringen wäre.¹⁷ Wird dagegen eine syrische Vorlage angenommen, kann die Formulierung des koptischen Fragments verständlich gemacht werden. Im Syrischen gibt es nämlich ein Wort, das als griechisches Äquivalent die beiden Begriffe *ποιεῖν* und *παραδίδόναι* hat: *ʾāšlem*.¹⁸ Daß es sich bei dem Äquivalent *παραδίδόναι* nicht um eine seltene Randbedeutung handelt, zeigt die frühe Verwendung des passivischen *ēštelem* (Ešteʿel) für *παρεδόθη* Mt 11, 27.¹⁹ Der Zusammenhang, in welchem die abge-

¹⁵ L.-Th. Lefort, CSCO 136, S. 27 f.; C. Schmidt, ZNW 1925, S. 89 f.

¹⁶ W. Theiler, Porphyrios und Augustin (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 10. Jahr, H. 1), Halle 1933, S. 9. — W. E. Crum, Copt. Dict. S. 399 b.

¹⁷ W. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, TU 60, Berlin 1955, S. 14: „Es kommt zwar im allgemeinen oft vor, daß beim Übersetzen aus dem Griechischen ins Koptische für ein den Kopten weniger bekanntes griechisches Wort ein anderes, im Koptischen geläufigeres griechisches Wort gesagt wird.“ Aber diese Möglichkeit scheidet hier aus, wo für *παράδοσις* kein Äquivalent im Bryennios-Text vorhanden ist. Zum allgemeinen Problem der Übersetzungstechnik vgl. A. Böhlig, Die Fortführung der Arbeit am Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen (Wissensch. Zeitschr. der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachwiss. Reihe, Jahrg. V 4, 1956, S. 655) und F. C. Burkitt, Pistis Sophia again, JThSt 26, 1925, S. 396.

¹⁸ A. Oepke, Art. *κρίπτω*, ThW III, S. 997, Anm. 180; hier ist *selam* in *šlam* zu verbessern. Did 11, 11 lautet: *Πᾶς δὲ προφήτης δεδοκίμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὴν ἐκκλησίαν, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ἑμῶν· μετὰ Θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὁσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἄρχαῖοι προφῆται.* — H. Greeven, mit dem ich die Probleme der vorliegenden Studie durchsprechen konnte, macht mich darauf aufmerksam, daß die Formulierung *ποιεῖν εἰς* ganz ungewöhnlich ist und auf irgend eine Bruchstelle im Gedankenablauf hinweist. In der Tat bedarf die formale Verwandtschaft zu Luk 22, 19 (1. Kor 11, 24. 26) noch einer näheren Untersuchung (vgl. H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst. Die Zeit der Kirche, Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg 1956, S. 248).

¹⁹ Sowohl die sinaitische und curetonische Syra als auch Peschitta. Vgl. dazu T. W. Manson, A Note on Mark IV. 28 f., JThSt 38, 1937, S. 399 f.; Jes. 38, 12 und 44, 28 LXX könnten hinzugefügt werden.

leiteten Formen des syrischen Wortes gebraucht werden, weist darauf hin, daß es sich um einen Ausdruck der Mysteriensprache handelt.²⁰ Dazu paßt nun *παράδοσις* durchaus; auch Herm sim IX 10, 6; 11, 2 ist der gleiche Verbstamm gebraucht, um den Eintritt in das Syzygien-Mysterium zu beschreiben.

3. Zum Schluß unserer Übersicht ist der vielverhandelte Zusatz, den das koptische Fragment zu Kap. 10 bringt, zu untersuchen. Hier hat L.-Th. Lefort den Weg zu einer neuen Beurteilung gebahnt, indem er bei der erneuten Prüfung die Übersetzung C. Schmidts für diesen Zusatz in begründeten Zweifel gezogen hat. Schmidt hatte übersetzt: „Wegen des Wortes aber des Salböls, danket also, indem ihr sagt: ‘Wir danken dir, Vater, wegen des Salböls, das du kundgetan durch Jesus, deinen Knecht. Dein ist [der] Ruhm in Ewigkeit, Amen.’“ Abgesehen davon, daß der Text nicht „Knecht“, sondern „Sohn“ sagt, ist an dieser Übersetzung die Wiedergabe des Wortes *stinufi* durch „Salböl“ fraglich. Horner hatte „aroma (ointment)“ gesagt, sich also nicht festlegen wollen, während Schmidt sich durch den Text von Constit. Apost. VII 27 zu seiner Übersetzung „Salböl“ bestimmen ließ. Hier hat nun Lefort eingesetzt und festgestellt, daß *μύρον* im koptischen Neuen Testament dreizehnmal durch *sočn*, nur einmal *μύρα* durch *ben-stoi* übersetzt ist.²¹ Es kommt dem Wortsinn von *stoi*, das in *stinufi* das erste Glied bildet, am nächsten, wenn Joh 12, 3 die Wortverbindung *ὁσμὴ τοῦ μύρον* mit *p-stoi em-p-sočn* übersetzt wird; *ὁσμὴ* ist also hier das Äquivalent zu *stoi*, nicht *μύρον*. Lefort schließt: „Il ne semble pas, qu’il s’agisse ici du *μύρον* liturgique“ und verweist auf die Verwendung des Wortes *stinufi* in der koptischen Übersetzung des Ignatiusbriefes ad Smyrn 11, 1,²² wo es für *προσευχή* steht, also offensichtlich im Sinne von *εὐωδία* verstanden ist. Den schlüssigen Darlegungen Leforts ist voll beizupflichten; sie verbieten eine fernere Benutzung des koptischen Zusatzes zu Did 10 als Myron-Weihe-Gebet. Lefort übersetzt: „Dans la question des parfums rendez grâces comme ceci en disant: ‘Père, nous te rendons grâces pour le parfum que tu nous as fait connaître par l’intermédiaire de Jésus ton fils; à toi gloire éternellement! amen.’“ Hier muß nur die Einleitungsformel verbessert werden, da im Koptischen der Singular steht, also: „Dans la question du parfum . . .“; der Sinn verändert sich dadurch nicht.

Damit aber erhebt sich die Frage, was in dem Zusatz gemeint ist, und das heißt: was in seiner Vorlage gestanden hat. Von der Annahme einer

²⁰ Die Entwicklung endet in der Bezeichnung 'islām für die Religion Muhammeds, Für *παράδοσις* in der neutestamentlichen Zeit vgl. H. Greeven, ZNW 44, 1952/53, S. 22 Anm.; dazu Eph 5, 2 peš: Christus 'ašlem nafšeh, *παράδοσεν ἑαυτόν*. Im Koptischen wird das „Spenden“ der Taufe *παράδοσις* genannt (W. Till und J. Leipoldt, Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts, TU 58, Berlin 1954, S. 17, § 46). Das lateinische Äquivalent von *παράδοσιναι* ist commendare (G. Quispel, VigChr 10, 1956, S. 147, Anm. 31).

²¹ L.-Th. Lefort, CSCO 136, S. 26, Anm. 13.

²² CSCO 136, Anm. 54.

griechischen Vorlage aus hat Lefort nur bis zur hypothetischen Erwägung der Übersetzung von *stinufi* (guter Duft, Wohlgeruch) mit *εὐωδία* im Sinne von *προσευχή* vorstoßen können. Bei der Übersetzung „parfum“ mußte er haltmachen; eine weitere Ausdeutung verbot sich, weil sie auf unüberwindliche Sinnschwierigkeiten stößt.

Hier ist ein Fall gegeben, wo erprobt werden kann, ob die Annahme einer syrischen Vorlage sich bewährt. Bei der lexikalischen Bedeutung von *stinufi* ist einzusetzen. Wie Crum²³ nachweist, ist das Wort ein übliches Äquivalent von *εὐωδία*, und zwar an den Stellen Gen 8, 21; Num 15, 7; Jes 3, 24; Ez 16, 19; 20, 28; 2. Kor 2, 15; Eph 5, 2. Die Grundlage, worauf alle diese Stellen zurückgehen, ist der alttestamentliche Ausdruck *rēah hanīhōah*, der in der Peschitta an den alttestamentlichen Stellen mit *rēhā danjāhā* oder *rēh njāhā*, an den neustamentlichen Stellen mit *rēhā* „Duft“ wiedergegeben ist. Hier ist *nīhōah/njāhā* das Äquivalent von *εὐωδία*. Aufgrund des älteren Sprachgebrauchs, wie er in der Peschitta des Alten Testaments vorliegt, darf wohl die Schlußfolgerung gezogen werden, daß in der syrischen Vorlage des koptischen Fragments *njāhā* gestanden hat. Nunmehr kann geprüft werden, welchen Sinn die syrische Vorlage ergibt. Im Neuen Testament ist *njāhā* in den altsyrischen Versionen und in der Peschitta bei Mt 11, 29; 12, 43; Luk 11, 24 die Übersetzung von *ἀνάπνοις*, bedeutet also „(himmlische) Erquickung“. Danach ist für das Zusatzstück folgende syrische Vorstufe anzunehmen: „Was die Agapenfeier („Erquickung“) angeht, so spricht das Dankgebet folgendermaßen: ‚Vater, wir danken dir über die Agapenfeier („Erquickung“), die du uns gezeigt hast durch Jesus, deinen Sohn. Dein ist die Herrlichkeit ewiglich. Amen.‘“ Anstatt des Wortes *njāhā* kann in der syrischen Vorlage auch die gleichwertige spätere Femininform *njāhtā* gestanden haben; *njāhtā* heißt ebenfalls „Erquickung“, ist aber darüber hinaus terminus technicus für die Agapenfeier geworden. Die Peschitta benutzt *njāhtā* als Äquivalent für *κατάπνοις* (Apg. 7, 49), und die Philoxeniana behält diesen Gebrauch bei (Hebr. 3, 11. 18; 4, 1. 3. 5. 10. 11), übersetzt aber auch das Wort *ἀνάπαι* Jud 12 mit dem Plural *njāhātā*. Die Entwicklung zu *njāhtā* ist schon in dem Begriff *njāhā* angelegt.²⁴

Der herausgestellte Text ergibt durchaus einen sinnvollen Zusammenhang. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß sowohl die Einleitungs- als auch die Gebetsformel selbst den Singular „Wohlgeruch“ enthält, also auf die soeben abgeschlossene Feier weist. Ferner ist deutlich, daß dieses Gebet

²³ Crum, Copt. Dict. S. 362 f.

²⁴ Payne Smith, Thesaurus Syriacus II 2315 f. Brockelmann, Lex. Syr. Sp. 419 b: *njāhtā* „hebdomas ante pascha“ und „agape pro mortui quiete habita“. Noch in späteren syrischen Liturgien wechselt *njāhtā* mit *bussāmā* „Freude, Erquickung, Gastmahl“ (A. Rucker, Die syrische Jakobosanaphora, Münster 1923, S. 42, Anm. zu Z. 4); die griechische Übersetzung von *bussāmā* ist *τρυφή* und *ἀπόλαυσις*. — Zu *ὁσμὴ εὐωδίας* vgl. E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch, SAH 1919, 9, Heidelberg 1919, S. 34, Anm. 1.

gerade am Abschluß des 10. Kapitels einen guten Sinn hat: die vorhergehenden Gebete als Bestandteile der Agapenfeier werden durch dieses Schlußgebet, das den Dank für die ganze Feier in den einfachsten Worten ausspricht, gekrönt; es darf vielleicht verstanden werden als eins der von den Propheten neu formulierten Gebete, das sich in seiner Schlichtheit und Eindruckskraft dem Gedächtnis eingepägt hat und daher in der Überlieferung festgehalten worden ist. Ein Myron-Weihe-Gebet an dieser Stelle wäre nur als sinnstörender später Einschub zu deuten gewesen, während jetzt die bisherigen Versuche, die Formeln von Kap. 9 und 10 nicht als Herrenmahl-, sondern als Agapengebete zu verstehen,²⁵ eine gewichtige Bestärkung erhalten. Vom eigentlichen Herrenmahl ist bei dieser Voraussetzung nur im 14. Kapitel die Rede.

Von der gewonnenen Grundlage aus läßt sich der Text von Constit. apost. VII 27 als Erweiterung derselben Formulierung verstehen, die dem koptischen Text als Vorlage diente und das syrische Äquivalent zu *εὐωδία* enthielt. Der Hinweis auf den wohlgefälligen „Duft“ der Agapenfeier ist nicht mehr verstanden worden, so daß „*εὐωδία τοῦ μύρου*“ gesagt wurde; die Überschrift zeigt bereits die nächste Stufe, indem nur noch auf *μύρον* Bezug genommen ist. Auf diese Weise ist das ganze Gebet aber in seinem Sinn verändert, so daß der Schluß, der inhaltlich nur auf das Gebet nach der Feier des Gemeindemahls paßt, seines Zusammenhangs beraubt ist.²⁶ Daß ein Salböl-Gebet erst um oder nach 200 möglich ist, hat C. Schmidt betont; nimmt man an, daß es Bestandteil des ursprünglichen Didache-Textes gewesen sei, so ist der Schluß auf Übernahme aus Liturgien des 2. Jahrhunderts, d. h. aber auf späte Abfassung des Ganzen fast unausweichlich. Hier ist wohl der methodische Ansatzpunkt zu sehen, der Peterson in seiner Untersuchung mit innerer Notwendigkeit zu dem Ergebnis hingeführt hat: „Daß man die Didache an den Anfang der altkirchlichen Literatur stellt, scheint mir historisch nicht gerechtfertigt zu sein.“ Nachdem nunmehr durch die philologisch genaue Arbeit Leforts die Voraussetzung hingefallen ist, kann auch der Schluß nicht mehr aufrecht erhalten

²⁵ In diese Richtung weist auch J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, eine genetische Erklärung der römischen Messe, Wien ²1949, S. 18: „Auf alle Fälle haben wir darin Tischgebete, die ein christliches Mahl umrahmen: den Segensspruch über Wein und Brot und das Dankgebet am Ende. Daß das Mahl selbst die sakramentale Eucharistie umfaßt habe, ist mindestens sehr unwahrscheinlich.“

²⁶ Der Text Constit. apost. VII 27. 28, Funk, Didasc. et Const. ap. I S. 414; MPG 1, col. 1020, lautet: *Περὶ δὲ τοῦ μύρου οὕτως εὐχαριστήσατε· Εὐχαριστοῦμέν σοι, Θεὲ δημιουργεῖ τῶν ὄλων, καὶ ὑπὲρ τῆς εὐωδίας τοῦ μύρου καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀθανάτου αἰῶνος, οὗ ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ Παιδός σου. Ὅτι σοῦ ἔστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.* - „*Ὅς ἐὰν ἔλθῶν οὕτως εὐχαριστήν· ὑβρίξει γὰρ ὁ τοιοῦτος τὸν Θεὸν ἢ περὶ δοξάζει.*“ - Textherstellungen wurden versucht von K. Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter, Tübingen 1924, S. XX, und von E. Peterson, Über einige Probleme der Didache-Überlieferung, RivAC 27, 1951, S. 46.

werden. Die Erörterungen Petersons über den Gebrauch des Salböls bei der Taufe behalten ihren Wert als Kabinettstück historischer Untersuchung, aber sie gelten erst für die Zeit nach 200; die Didache wird nicht von ihnen berührt.²⁷

Wie es von dem Dankgebet für die Erquickung zum Myrongebet der Apostolischen Konstitutionen gekommen ist, läßt sich vielleicht erschließen aufgrund der Nachricht Tertullians, daß bei den Agapenfeiern seiner Tage der erste Vers des 133. Psalms angestimmt worden ist: „*Quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum!*“²⁸ Vielleicht schon damals, sicher aber später wird der ganze Psalm angeschlossen worden sein, und dabei fiel das Stichwort *μόρον*, unguentum. Haben die Teilnehmer sich nach antiker Sitte gesalbt? Jedenfalls ist durch das Myrongebet auch diese Einzelheit der Feier ins Licht der Ewigkeit gerückt worden.

Eine Bestätigung der Deutung, wonach der Rahmen von Did 9 und 10 als Agapenfeier aufzufassen ist, findet sich in einem anderen Texte aus Ägypten, der etwa ein halbes Jahrhundert vor der Entstehung des koptischen Fragmentes anzusetzen ist. Der asketisch lebenden Christin wird in der pseudo-athanasianischen Schrift *De virginitate*²⁹ empfohlen, Did 9, 3. 4 als Tischgebet zu sprechen. Die Veränderung der Formulierung mit dem Ersatz der näheren Bestimmung *ἐπάνω τῶν ὄρεων* durch *ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης* zeigt, daß ein in Ägypten schwer verständlicher Ausdruck durch einen leicht faßlichen ersetzt worden ist. Die Verdrängung der Worte *ζωῆς καὶ γνώσεως* durch *ἁγίας ἀναστάσεως* weist vielleicht aber auch auf spätere Textverderbnis der Handschrift, und zwar unter dem Einfluß von *Constit. apost. VII 27*. Die Verwendung des Stückes als Tischgebet läßt sich nur dann zufriedenstellend erklären, wenn Did 9, 3. 4 damals als Agapen-Gebet, nicht als Kommuniionsgebet verstanden wurde; ein Kommuniionsgebet konnte schwerlich zum Tischgebet werden, während das bei einem Agapen-Gebet ohne Schwierigkeit möglich war. Auch darin ist ein Anschluß an die Agape zu sehen, daß das Tischgebet bei der Abendmahlzeit zu sprechen hat. Bei der Festigkeit der liturgischen Traditionen ist der Schluß naheliegend, daß das Stück von Anfang an zur Agapenfeier gehört hat.³⁰

²⁷ C. Schmidt, ZNW 1925, S. 94 f.; E. Peterson, RivAC 1951, S. 46 ff., 54 ff., 68.

²⁸ Tertullian, *De jejuniis adversus psychicos* 13, CSEL 20, S. 292, 17 ff. Reifferscheid-Wissowa.

²⁹ H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, NGA 1949, S. 392, Anm. 43. Vgl. jetzt weiter L.-Th. Lefort, *Encore un "De virginitate" de S. Athanasie*, *Mélanges Joseph de Ghellinck*, Gembloux, Editions J. Duculot, Bd. I 1951, S. 125 ff.

³⁰ Ps.-Athanasius, *De virginitate* 13, MPG 28, col. 265 C: *Ἐὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀναστάσεώς σου· διὰ γὰρ Ἰησοῦ, τοῦ Παιδός σου, ἐγγώριστας ἡμῖν αὐτήν· καὶ καθὼς ὁ ἄστος οὗτος διεσκοοπισμένος ὑπῆρχεν ὁ ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης, καὶ συναχθεὶς ἐγένετο ἔν· οὕτως εἰσυναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περὶ τῆς γῆς εἰς τὴν βασιλείαν σου, ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.*

4. Die aufgeführten Stellen sind mir besonders aufgefallen, ohne daß behauptet werden soll, eine genauere Durchprüfung könnte die Zahl nicht noch vermehren. Aber schon die herausgehobenen Stellen scheinen mir eine genügende Grundlage für die These abzugeben, daß ein syrischer Text die Übersetzungsvorlage des koptischen Fragments gewesen ist. Dies Ergebnis meine ich mit den Darlegungen des ersten Teiles evident gemacht zu haben.

Was bedeutet dieses Ergebnis? Abgesehen von dem besseren Verständnis, das sich für einzelne Stellen, insbesondere für Did 9 und 10 ergeben hat, zunächst nicht mehr, als was wir schon wußten: im 5. Jahrhundert sind syrische Handschriften in Ägypten vorhanden und ins Koptische übersetzt worden. In der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle sind die koptischen Übersetzungen aus griechischen Vorlagen geflossen, aber mit Sicherheit sind auch syrische Vorlagen anzunehmen, wie z. B. bei dem umfangreichen Korpus der koptisch-manichäischen Schriften.³¹ Von den einzelnen Schriften des Fundes von Nag Hammādi setzen das „Apokryphon Johannis“ und die „Sophia Jesu Christi“ eine griechische Vorlage voraus, werden aber auf eine syrische Vorstufe der griechischen Vorlage geprüft werden müssen.³² Innerhalb der Kirche vollzog sich die koptisch-syrische Begegnung im vollen Licht der Geschichte: für die Zeit vom Ende des 4. Jh. ab ist der Zustrom auch syrischer Asketen zu den Eremitenkolonien und Klöstern Ägyptens bezeugt, und die Zeit der monophysitischen Streitigkeiten brachte bei der engen Gemeinsamkeit der beiden Kirchen den Höhepunkt des gedanklichen Austausches. Die Feststellung eines syrischen Didachetextes in Ägypten gliedert sich zwanglos in diesen Zusammenhang ein, hat aber ihre eigentliche Bedeutung in anderer Richtung, nämlich darin, daß eine syrische Textstufe erschlossen ist, die aus der Zeit vor der syrischen Didaskalia herrührt. Damit aber ist ein wichtiges Argument gewonnen, aufgrund dessen die Didache dem syrisch-palästinensischen Raum zugewiesen werden kann. Dabei muß die Frage offen gelassen werden, welches Verhältnis diese syrische Textstufe zu dem Bryennios-Text hat, d. h. welcher Text als Original und welcher als Übersetzung zu beurteilen ist, oder ob es sich bei beiden um gleichzeitige Ausfertigungen handelt. Das griechische Fragment Pap. Oxyrh. 1782 hilft uns dabei nicht weiter, da es sich, wie der Wortlaut zu erweisen scheint, in die Entwicklungsgeschichte des uns vorliegenden Bryennios-Textes einreicht. Es ist nur ein weiteres Zeugnis dafür, daß der griechische Text der Didache in Ägypten bekannt war.

³¹ Den Nachweis einer syrischen Vorlage für die Kephalaia hat H. H. Schaeder erbracht (Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen, Orientalische Stimmen zur Erlösungsreligion, „Morgenland“ H. 28, Leipzig 1936, S. 102).

³² H.-Ch. Puech, Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute Egypte (Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum, Bulletin of the Byzantine Institute II, Boston 1950) S. 102. — W. Till, Die gnostischen Schriften, S. 33 ff.

Die Didache ist auch nach Äthiopien gekommen; ob von Ägypten oder von Syrien aus, soll hier nicht untersucht werden. Die Stücke, die aus den Kapiteln 11, 12, 13 und 8 in die Übersetzung und Bearbeitung der äthiopischen Version der Apostolischen Konstitutionen aufgenommen worden sind, seien hier in einer Übersetzung, die Hugo Duensing in freundlicher Bereitwilligkeit zur Verfügung gestellt hat, dargeboten.³³ Der Abdruck soll einen Vergleich der verschiedenen Texte ermöglichen; hier können jedoch die einzelnen Probleme nicht behandelt werden. Nur eine Einzelheit sei berührt: die Umformung von Did 11, 11 in die Fassung 55, 2—6 scheint darauf hinzudeuten, daß das getadelte Verhalten der Propheten sich im Verlaufe einer Gemeindeversammlung vollzog; dann aber wird man an die Agapenfeier zu denken haben, vielleicht auch an die anschließende Vigil, die dem Beginn der Eucharistie vorausgegangen zu sein scheint.

(54, 20) Betreffs der Apostel und Propheten aber handelt nach der Vorschrift des Evangeliums also: Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll nur einen Tag oder einen zweiten bleiben und, wenn es nötig ist, auch den dritten; wenn er aber weiter verweilt, ist er ein falscher Prophet.

(54, 25) Und jeder Prophet, der im Geiste redet, soll geprüft und (es oder er) soll untersucht werden, daß nicht Sünde (bei ihm) sei; und jeder, der im Geist redet, ist ein Prophet, wenn die Lebensart Gottes bei ihm ist, ein wahrhafter Prophet ist er nach seiner Lebensart, so daß jeder falsche Prophet oder (wahre) Prophet erkannt wird.

(54, 29) Und jeder (ist ein) Prophet, der im Geist einen Tisch bestellt und nicht davon ißt; wo nicht, so ist er ein falscher Prophet.

(55, 1) Und jeder Prophet ferner, der lehrt und (es) nicht tut, der ist wahrhaftig ein falscher Prophet.

(55, 2) Und jeder in Wahrheit geprüfte Prophet, (der) in der Versammlung der Menschen handelt und gesetzlos handelt, soll nicht bei euch gerichtet werden, denn von Gott her kommt sein Gericht, denn so haben die früheren Propheten gehandelt.

(55, 6) Und wer im Geist sagt: „Gebt mir Gold oder irgend etwas anderes“, so werdet ihr nicht auf ihn hören und wenn er für einen anderen sagt: „Gebt ihm“, so wird niemand ihn prüfen.

(55, 8) Und jeden, der zu euch im Namen unseres Herrn kommt, nehmt auf. Nachdem ihr ihn darauf geprüft habt, werdet ihr erkennen, denn ihr habt Weisheit gleicherweise nach rechts und links. Und wenn er vorüberwandert, so helft ihm, so viel ihr könnt. Aber er soll bei euch nur den zweiten und dritten Tag bleiben. Wenn er aber wünscht und will bei euch bleiben, so soll er, wenn er ein Handwerk hat, arbeiten; wenn er aber nicht arbeitet, soll er nicht unterhalten werden. Wenn er aber kein Handwerk hat und nicht arbeitet, so ersinnt nach eurer Weisheit für ihn, daß er nicht müßig bei euch bleibe. Wenn er aber nicht so tun

³³ H. Duensing bemerkt zur Übersetzung des Äthiopen: „Übersetzt ist der Hornersche Text. Es ist darauf verzichtet, aus den *englischen* Varianten einen eigenen Text zu konstruieren, was eine gewagte und umständliche Sache gewesen sein würde. An einer Stelle bietet die Übersetzung Horners etwas mehr, als sein Text enthält; vgl. S. 194 Z. 12: then support him. Diese Worte stehen nicht im äthiopischen Text S. 55, 18 f., aber auch nicht in den Varianten S. 402.“ Textausgabe: G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, London 1904; in der Übersetzung sind die Seiten und Zeilen dieser Ausgabe bei jedem Abschnitt vermerkt.

will, dann ist er ein Händler mit dem Namen Christi — und hütet euch vor derartigen (Leuten).

(55, 17) Jedem wahrhaften Propheten sodann, der bei euch bleiben will, gebührt seine Nahrung. Und alle Erstlinge also der Kelter, der Dreschente, von Rindern, von Schafen gebt voran den Propheten, denn sie sind eure Hohenpriester. Wenn ihr aber keinen Propheten habt, gebt (sie) dem Armen. Und wenn du Brot hergestellt hast, gib das erste davon nach dem Gebot. Und ebenso wenn du einen Krug Wein oder Öl oder Honig öffnest, so gib, das erste davon nehmend, den Armen. Und Gold und Gewandung und alles (andere), wenn du das erste davon genommen hast, gib, was du willst, nach dem Gebot des Herrn.

(55, 25) Euer Fasten soll nicht wie das der Heuchler sein; denn sie fasten am zweiten Tag der Woche und am fünften. Ihr aber fastet am vierten und am Freitag! Und betet nicht wie die Heuchler, sondern wie der Herr im Evangelium befohlen hat.

II.

Die behauptete Verknüpfung mit dem syrischen Raum gewinnt an Wahrscheinlichkeit, da nachgewiesen werden kann, daß gewisse ungewöhnliche Ausdrucksweisen und Vorstellungen der Didache hier durchaus üblich sind. Dabei handelt es sich also nicht um Zitate, sondern um Gemeinsamkeit der Vorstellungswelt und der Sprachgestaltung.

1. Die Vorstellung vom Weinstock begegnet in der Vision, die Baruch auf den Trümmern des Tempels zu Jerusalem hat. Die Niederschrift der Vision ist kurz nach 70 anzusetzen, während ihre spätere Übertragung ins Syrische sich zeitlich nicht näher bestimmen läßt. Baruch schaut einen Weinstock, der auf der Trümmerstätte aufwächst, und eine Quelle, die unter ihm hervorbricht; die Deutung geht auf „das Reich meines Christus, das der Quelle und dem Weinstock abbildlich ähnlich ist“.³⁴ Das messianische Reich wird hier als die Verwirklichung der mit Quelle und Weinstock verheißenen Segensfülle gedacht. Mit Did 9,2 berührt sich die Stelle nur dem allgemeinen Gedankengehalte nach, aber es ist die gleiche Vorstellungswelt.

Afrahāt kommt in der großen Schlußbetrachtung seiner Sendschreiben, die „über die Weinbeere“ handelt, bei der Auslegung von Jes 65, 8 f. dem Gedanken der Didache sehr nahe. Die ganze Stelle lautet: „Wegen der Beere wird die Weintraube lange Zeit geschützt. Denn so haben wir den Spruch gehört, den der Prophet dem Volke zugerufen hat: 'Gleichwie eine Beere in der Weintraube gefunden wird und einer zum andern sagt: Verdirb die Traube nicht, denn es ist ein Segen darin'; und er sagt (weiter): 'Also werde ich tun um meiner Auserwählten willen und werde sie nicht verderben, und werde aufsprießen lassen den Samen aus Jakob, und aus Juda den Erben meines heiligen Berges'.“³⁵ Der Umkreis dieser Bildersprache umfaßt die Verbindung des „Samens Davids“ mit dem Weinstock, die Did 9,2 vorliegt, und ist beide Male vielleicht durch das Bild von der

³⁴ Apoc. Baruch filii Neriae 39, 7 (Patr. Syr. II, Sp. 1128, 2 ff. Kmosko).

³⁵ Afrahāt, Dem. de Acino (Patr. Syr. II, Sp. 39, 2—13 Parisot).

„Weisheit“ als dem göttlichen Weinstock vermittelt.³⁶ Die Stelle Joh 15, 1 „Ich bin der wahre Weinstock“ liegt jedoch offensichtlich nicht zugrunde; sie ist später als die hier niedergelegte Tradition. Danach ist das in sich sehr kräftige Bild gewuchert, bis es die im Martyrium Matthaei vorliegende Form erlangt hat.³⁷ Der Kern des Bildes ist der theologische Gedanke, daß die Gemeinde der Erfüllungszeit im endzeitlichen, messianischen Mahle, das mit seinem Freudencharakter der Agapenfeier zugrundeliegt, den Ertrag der Heilsgeschichte genießt als die Gabe, die ihr im Kelch dargereicht wird.

2. Das Wort *χριστέμπορος*, „Christusverkäufer“, das Did 12, 5 als Neubildung begegnet, ist der begriffliche Gegensatz zu *χριστοφόρος*, das bei Ignatius zum ersten Male vorkommt. Wer als sein Ehrenkleid Christus angezogen hat, der ist in Christus; wer aber dieses Kleid um irdischen Gewinnes willen verschachert, der gibt den größten Schatz für nichtige Dinge her. Der Ausdruck *χριστέμπορος* ist nicht häufig. Chrysostomus braucht ihn, aber nicht im Zusammenhang eines eigenen Urteils, sondern als ein Wort, das Außenstehende benutzen, wenn sie gewinnsüchtige Christen tadeln wollen. Danach scheint das Wort im ausgehenden 4. Jahrhundert bei dem Straßenpublikum Antiochiens üblich gewesen zu sein, und das war eine syrisch-griechische Mischbevölkerung. Von Antiochien her kann der Ausdruck zu Alexander von Alexandrien und zu Gregor von Nazianz gedrungen sein.³⁸ Im Hintergrund der Vorstellung steht der aus neutestamentlichem Bilde entwickelte syrische Sprachgebrauch, wonach der gläubige Christ als „Kaufmann“, *taggārā*, bezeichnet wird, der den guten Schatz erwirbt. Afrahat sagt: „Er (Christus) ist die gute (kostbare) Perle, wir aber die Kaufleute, die wir unsern Besitz verkaufen, um sie zu erwerben; und er ist der Schatz des Ackers, und wir sind über ihn erfreut, sobald wir ihn gefunden haben, und erwerben ihn.“ Aber dann muß der Schatz festgehalten werden; wer ihn wieder verkauft, erweist sich als Mietling.³⁹ Im gleichen Zusammenhang bringt Afrahat einen Lasterkatalog, der dem Abschnitt Did 5,2 nahesteht, zugleich aber auf die Kennzeichen der falschen Propheten eingeht: „Sie essen im Namen des Herrn, werden in seinem Namen geehrt und rufen seinen Namen an, sind aber seiner Worte leer.“⁴⁰

³⁶ Sir 24, 17—22; vgl. R. Knopf, Kommentar zu Did 9, 2 (Handbuch zum NT, hg. von H. Lietzmann, Ergänzungsbd. Die Apostolischen Väter, Tübingen 1920, S. 26). Schon Apg 4, 24—30 wird sowohl David als auch Jesus *παῖς θεοῦ* genannt. — Zum Ganzen: E. Lohmeyer, Gottesknecht und Davidssohn, Göttingen 1953, S. 26—34.

³⁷ Acta Apostolorum apocrypha, ed. Lipsius-Bonnet, II 1, Leipzig 1889, S. 220 ff.; Klemens Alex. Paed. II 29, 1 (I 174, 3 Stählin); Quis dives 29, 4 (III 179, 11 Stählin); Euseb, Dem. evang. VIII 1, 73 (365, 18 Heikel).

³⁸ Chrysostomus, VI. Hom. in 1. Thess., MPG 62, col. 430 A. Theodoret, Kirchengeschichte I 4, 3 (*χριστέμπορα* GCS 19/44, S. 9, 6 Parmentier ist Druckfehler). Diese und weitere Stellen bei W. Telfer, JThSt 40, 1939, S. 265, Anm. 1. Bei Liddell-Scott und Preisigke ist das Wort nicht verzeichnet.

³⁹ Afrahat, Dem. XIV 39 (Patr. Syr. I 682, 11 Parisot). Für Ephraem vgl. E. Beck, Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen De fide, CSCO 155, Louvain 1955, S. 17, Anm. 12.

⁴⁰ Afrahat, Dem. XIV 37 (Patr. Syr. I 674, 21 Parisot).

Ihr Tun gleicht dem der falschen Propheten von Did 11, 9, die einen Agapentisch für sich herrichten lassen und dann auch davon essen; Afrahat nennt sie „lügnerische Propheten und trügerische Christusgestalten“,⁴¹ d. h. sie haben die Begabung mit dem Geist, wodurch sie mit Christus real verbunden sind, für irdische Genüsse eingetauscht. Die gleichen Zustände, wie sie in der Didache vorausgesetzt sind, herrschen also noch zu Anfang des 4. Jh. in den Christengemeinden Mesopotamiens, an die sich die Sendschreiben Afrahats richten.

Bei Afrahat ist mehr der allgemeine Rahmen zu erkennen, innerhalb dessen der Begriff *χριστέμπορος* geprägt werden konnte; in den pseudoklementinischen Briefen *Ad virgines* kommt das Wort selbst in seinem syrischen Äquivalent mehrfach vor. Eine gesicherte Stelle ist I 13,5, wo es gegen Ende heißt: „Arbeiter, die mit Christus Handel treiben“.⁴² Das kann griechisch am besten mit *χριστέμπορος* übersetzt werden. Der Sinn des Ausdrucks ist kurz vorher erklärt; es sind Arbeiter gemeint, die „Mietlinge“ sind und die „Gottesfurcht und Gerechtigkeit für eine Ware halten“.⁴³ Die Sache ist dem Verfasser so wichtig, daß er an zwei weiteren Stellen vor solchem Verrat des Glaubensgutes warnt. Er stellt dar, wie Lehrer, die als „Christen und Gottesfürchtige“ geachtet sein wollen, ihren Auftrag selbst entleeren: sie „machen mit Hilfe gewinnender Worte ein Geschäft mit dem Namen Christi“;⁴⁴ „o daß sie doch Lehren der Wahrheit lehrten, dann wohl ihnen! (So) aber ist dies das Traurige, daß sie (selbst) nicht verstehen, was sie wollen, und behaupten, was nicht (so) ist, — weil sie Lehrer sein wollen und von sich zeigen, daß sie zu reden verstehen und (in) Schlechtigkeit im Namen Christi ein Geschäft machen“.⁴⁵ Die letzten Worte möchte ich lieber anders übersetzen: „Aber sie verkaufen Schlechtigkeit im Namen Christi“. An ebensolche Gemeinden, wie sie aus den Briefen *Ad virgines* zu erschließen sind, muß die Didache gerichtet gewesen sein, um ihnen die erste Anleitung für die Aufrichtung einer zuchtvollen Ordnung zu geben.

3. Es sind syrische Gemeinden, die hier geschildert werden. Eine Bestätigung dieser These sehe ich in der Übereinstimmung Afrahats mit dem Zusatz, der sich im curetonischen Syrer bei der Schilderung der falschen Propheten zu Mt 7, 22 findet: „Haben wir nicht in deinem Namen gegessen und getrunken?“ Die Redenden erklären es als Stück ihres enthusiastisch-charismatischen Handelns, daß sie zur Ehre Christi einen Agapentisch haben herrichten lassen und dabei selber mitgefeiert haben, vielleicht

⁴¹ Patr. Syr. I 675, 2.

⁴² Nach der ausgezeichneten Übersetzung von H. Duensing, Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit, ZKG 63, 1950/51, S. 180, 6.

⁴³ Duensing S. 179, 23 f.

⁴⁴ X 4 (Duensing S. 175, 35).

⁴⁵ XI 3. 4 (Duensing S. 176, 6—10). Danach wäre an handeltreibende Christen gedacht, wie sie etwa Jak 4, 15 f. vorausgesetzt sind (M. Dibelius, Der Brief des Jakobus, ²1956, S. 216).

gar indem sie sich als Stellvertreter Christi („in deinem Namen“) ansahen, die in seiner Vollmacht handeln. Diese in der curetonischen Version offensichtlich vorausgesetzte Lage findet sich in dieser Form noch nicht bei der Stelle Luk 13, 26, die das unmittelbare Vorbild abgegeben hat. Bei Luk handelt es sich um Menschen, die Tischgenossen Jesu in seiner leiblichen Gegenwart („ἐνώπιόν σου“) gewesen zu sein behaupten, während die curetonische Version davon redet, daß diese Personen im Namen Jesu, also nicht bei seiner leiblichen Anwesenheit, die Herrichtung eines Agapentisches angeordnet haben. Eben diese Lage besteht bei den Gemeinden, an die in der Didache gedacht ist. Die eigenartige Verschränkung des matthäischen Textes mit dem lukanischen, daß nämlich ἐν τῷ ὀνόματι auf Essen und Trinken bezogen wird, erklärt sich wohl am besten, wenn solche Verhältnisse, wie sie in der Didache angedeutet sind, für die Entstehungszeit der altsyrischen Version als vorhanden vorausgesetzt werden. Da die gleichen Verhältnisse in den Gemeinden der Briefe Ad Virgines und der Sendschreiben Afrahats herrschen, handelt es sich um Zustände eines weiten Gebiets, das in sich einheitlich ist. Diese Verhältnisse setzen eine lange Entwicklung voraus und müssen als tief eingewurzelt beurteilt werden. Die hierzu erforderlichen äußeren Vorbedingungen finden sich in der neutestamentlichen und nachtestamentlichen Zeit nur in zwei Gebieten: in Palästina und in Ostsyrien. Aber Palästina war innerhalb der in Betracht kommenden Zeit von Kriegswirren geschüttelt, während Ostsyrien damals einen längeren Frieden genoß, und außerdem weist die literarische Bezeugung, wie im dritten Teil dargelegt werden soll, nach Ostsyrien, d. h. nach der Adiabene, dem Lande um Arbela und Nisibis.

4. Auf eigenartige Hintergründe deutet auch die Vorstellung vom Fasten. Das stellvertretende Fasten von Did 1, 3 ist in Kap. 21 der syrischen Didaskalia weiter ausgebaut, setzt also die in der Didache vorliegende einfachere Stufe voraus. In der Didaskalia wird das Fasten als missionarische Handlung der Apostel und der Heidenchristen beschrieben; es einigt sich mit dem Fürbittengebet und soll den ungläubigen Juden die Vergebung, also die Frucht des Leidens Christi, zuwenden.⁴⁶ Die Vorstellung selbst ist sehr altertümlich und hat nur Eph 3, 1.13 und vor allem 2. Tim 2,10 in bestimmter Hinsicht vergleichbare Parallelen.

Die Vorschrift Did 8, 1, am Mittwoch und Freitag zu fasten, gehört ebenfalls zu der Auseinandersetzung mit jüdischen Gegnern. Die jüdische Sitte, die durch die neue Anordnung ersetzt werden soll, hob den Montag und den Donnerstag heraus und ist in der Mischna, die um 200 n. Chr. die fest gewordenen Traditionen aufgezeichnet hat, genannt. Die Sitte herrscht im frommen Judentum bis heute: „Bei manchen Gelegenheiten (jetzt noch nach dem Pesah- und Hüttenfeste) werden ein Montag, ein Donnerstag und

⁴⁶ Die Stelle ist bei Knopf, Kommentar S. 7 abgedruckt.

ein Montag hintereinander als Fasttage bestimmt“.⁴⁷ Offensichtlich handelt es sich bei der Didache-Vorschrift um die Einrichtung des „Stations-Fastens“, wie es Hermas sim V I als alte Gewohnheit beschreibt.⁴⁸ Eine Begründung für die neue Ansetzung der Tage findet sich erst in der Didaskalia und von daher übernommen in den Constit. apost.: der Mittwoch ist herausgehoben als Tag des Verrates, der Freitag als Tag des Kreuzesleidens. Die Grundlage, nämlich die Verknüpfung des Fastens mit der Passion, wird auf die Urgemeinde zurückgehen.⁴⁹ Die in der Didaskalia gegebene Begründung wird schon hinter der Fastenordnung der Didache angenommen werden dürfen, wenngleich sie nicht ausgesprochen ist.

5. Von Syrien aus ist vielleicht auch der Spruch Did 1, 6, den Augustin in abweichender Form viermal zitiert, nach Nordafrika gekommen. Für die unmittelbare Verbindung Syriens mit Nordafrika haben wir das Zeugnis Augustins: „ab illa radice orientalium ecclesiarum . . . evangelium in Africam venit“; unter radix ist wohl entweder Jerusalem oder Antiochien zu verstehen. Did 1, 6 steht: *Ἰδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη εἰς τὰς χεῖρας σου, μέχρις ἂν γνῶς τίνι δῶς*. Augustin bringt das Wort in der Fassung:

⁴⁷ Der babylonische Talmud, neu übertragen durch L. Goldschmidt (Kleine deutsche Ausgabe), Bd. 1, zu Sabbath II 1, S. 501 Anm. 59. Die dahingehende Bestimmung findet sich in einem der ältesten Mischnatraktate: Taanit II 9, fol. 15 b; vgl. dazu bTaan. I 7, fol. 12 b und G. Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, Berlin 1909, S. 212.

⁴⁸ Dazu Chr. Mohrmann, Statio (Vigiliae Christianae 7, Amsterdam 1953, S. 221 bis 245).

⁴⁹ Syr. Didaskalia 21 (S. 89, 14—17; 21—22 Lagarde): „Fastet nicht wie die früheren Völkerstämme, sondern gemäß dem neuen Testament (diatīkā), das ich euch gegeben habe: daß ihr fasten sollt, stellvertretend für sie, am 4. Wochentag, weil sie am 4. Wochentag sich selbst zu vernichten begannen, indem sie mich ergriffen . . . Ferner fastet stellvertretend für sie auch am Freitag (wörtlich: „Rüsttag“), denn an ihm haben sie mich gekreuzigt.“ Nach der hinter der Didaskalia stehenden Fiktion sind die in ihr gegebenen Anordnungen auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem erlassen worden. — In Constit. apost. V 15, Fr. H. Funk, Didascalia et Constit. Apost. I 279, 6; MPG 1, col. 880 B lautet der Text: *Τετράδα δὲ καὶ παρασκευὴν προστάξεν ἡμῖν νηστεύειν τὴν μὲν διὰ τὴν προδοσίαν, τὴν δὲ διὰ τὸ πάθος*. — Als weitere eigenartige Ausgestaltung ist die Verbindung der Gebetsstunden mit den Passionsdaten zu nennen, wie sie Ps.-Athanasius, De virginitate 12, MSG 28, col. 265, auszeichnet; H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, S. 392, Anm. 43, weist darauf hin, daß diese Verknüpfung De virg. eigentümlich ist. Eine merkwürdige Abwandlung findet sich in den „Anordnungen des Buches Addai“, wonach der Mittwoch als Tag der Eucharistiefeier gewählt sei, weil an ihm Christus seinen Jüngern enthüllte, daß er verurteilt werde und leiden müsse, und der Freitag, weil an ihm die Ankündigung vom Mittwoch sich erfüllt habe (M. D. Gibson, The Didascalia Apostolorum in English, Horae Semiticae II, London 1903, S. 18 f.). Zum Gesamtproblem s. die überzeugende Darstellung von B. Lohse, Das Passafest der Quartadezimaner, Gütersloh 1953, S. 62 ff., ferner C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 2. Aufl. Gießen 1924, S. 106. Das Thema ist ausführlich behandelt von Th. Zahn, Skizzen zur Geschichte der alten Kirche, ³1908, S. 359 f. In der bisherigen Diskussion noch nicht beachtet sind die aufschlußreichen pseudo-ignatianischen Kanones (A. Mingana, Woodbr. Studies I, Cambridge 1927, S. 108 f.).

„Sudet eleemosyna in manu tua, quousque invenias justum, cui eam tradas“; für quousque steht einmal „donec“ und für eam tradas einmal „des“.⁵⁰ Die beiden ersten Male steht die Einleitungsformel „dictum est“, das dritte Mal aber „et alio loco Scriptura dicit“. Da die Didache nicht zum Schriftkanon Augustins gehörte und auch sonst keine Kenntnis der Didache bei ihm nachzuweisen ist, muß eine unbekannte mündliche Überlieferung als Quelle angenommen werden; in der Behauptung, das Wort stehe in der Bibel, hat er sich geirrt, diesen Irrtum aber, wie die Nichterwähnung in den Retraktionen zeigt, nicht erkannt. Cassiodor hat dann bei seiner Auslegung der Psalmen das eindrucksvolle Wort aus Augustin übernommen, scheidet also ebenso wie seine mittelalterlichen Nachfolger als selbständiger Zeuge aus.⁵¹ Da es nicht recht denkbar ist, daß der Spruch erst in der Zeit Augustins aus Syrien nach Afrika wanderte, wird ein längeres Umlaufen des leicht umgebildeten Didachewortes in Nordafrika anzunehmen sein. Man wird als Trägerin dieser Überlieferung eine Gemeinschaft suchen müssen, die mit den Empfängern der Didache irgendwelche Berührungen hatte; und da bieten sich die Abelonii an. Der Name wird von Augustin als „punisch“ erklärt, sein semitischer Charakter ist also von ihm empfunden worden; wird er als syrisches Wort gedeutet, kann er jedoch weit besser verstanden werden.⁵² Die Abelonii mit ihrer essenischen Ehepraxis sind zur Zeit Augustins in Hippo in die christliche Kirche eingetreten, Augustin hat demnach mit ihnen Konversationsgespräche geführt und dabei vielleicht das biblisch klingende Wort gehört. Doch es bleibt bei einem unsicheren Vielleicht; Augustins Verbindung mit der Didache ist nicht mehr aufzuhellen.

⁵⁰ Augustin, Epist. 52, 2 (II 150, 8 Goldbacher); ep. 51, 5 (II 148, 21 f. Goldb.). En. in ps. 147, § 18, MPL 37, col. 1929 (coepit haec ecclesia ab Jerusalem ista terrena) meint den Ursprung der Kirche auf Erden überhaupt. — Augustin, En. in ps. 102, 12, MPL 37, col. 1326; in ps. 103, 10, MPL 37, col. 1367; in ps. 146, § 17, MPL 37, col. 1910 f.

⁵¹ Cassiodor, Expos. in psalterium ps. 40, MPL 70, col. 295 D. Über weitere Bezeugungen vgl. C. Taylor, Traces of the sayings of the Didache, JThSt 8, 1907, S. 115 ff. — Hier möge noch die Stelle En. in ps. 83, § 1 genannt werden, wo Augustin in einem ähnlichen Gedankengang wie Did 9, 2 Christus den magnus botrus, die „große Traube“ nennt.

⁵² Augustin, De haeres. 87 (MPL 52, col. 42). — Marcel Simon, Le Judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne (Revue de l'histoire et de philosophie religieuse 26, Straßburg 1946, S. 106—108). G. Krüger, Art. Abelonii (RE 1, S. 31). V. Ermoni, Artk. Abeliens, Dict. d'Hist. et de Géog. eccl. I, col. 92 f. — B. Altaner, Zum Problem der lateinischen Doctrina Apostolorum, Vig. Christ. 6, 1952, S. 160—167, vermutet das Vorhandensein einer lateinischen Übersetzung der ganzen Didache und führt Augustins Kenntnis auf diese Quelle zurück, sagt aber: „Der vielleicht als geflügeltes Wort umlaufende Satz wird Augustin auf einem uns unbekanntem Wege zugeflossen sein“ (S. 166).

III.

Die in den bisherigen Ausführungen geäußerte Mutmaßung, daß die Didache die Verhältnisse der Adiabene voraussetzt, würde eine starke Stütze gewinnen, wenn der dunkle Vers Did 11, 11 von dieser Annahme aus eine sachlich zureichende Erklärung erhalten könnte. Das scheint mir möglich zu sein.

1. Die Analyse des koptischen Textes bestätigt die in der Forschung seit Harnack vorwiegende Deutung auf geistliche Ehen und Syneisaktentum: es handelt sich in der Tat um das Zusammenleben eines Propheten mit einer *παρθένος* in geistlicher Gemeinschaft und geschlechtlicher Enthaltensamkeit als Darstellung des himmlischen Geheimnisses der Kirche in irdischen Verhältnissen.⁵³ Das himmlische Geheimnis der Kirche ist die Syzygie zwischen Christus, dem Haupt, und seiner Gemeinde, die sein hinaufgenommener Leib ist. Der „Leib Christi“ in dieser Verbindung ist eine himmlische Größe, nicht etwa die irdische Existenzweise Christi oder der Christus prolongatus.⁵⁴ Bei dem *κοσμικὸν μυστήριον*, das der Prophet vollzieht, geht es um die Abbildung dieser himmlischen Gemeinschaft auf Erden, nun aber als Verhältnis zwischen zwei Menschen, von denen der eine den Geist Gottes hat und der andere die geringere Stufe der bloßen Seele einnimmt. Nach dem koptischen Text verwirklicht und lehrt der Prophet diese Syzygie, während er nach dem Bryennios-Text die weitergebende Lehre unterläßt; in beiden Fällen aber wird das prophetische Tun anerkannt und die anscheinend aufgekommene Kritik ausdrücklich abgewehrt. Die hinter dem koptischen Fragment zu erschließende syrische Version erscheint als Darstellung älterer Zustände.

Burnett Hillman Streeter hat die für unseren Zusammenhang wichtige Beobachtung gemacht, daß Mt 24, 11 f. in dem über Markus hinausgehenden Stück eine *ἀνομία* getadelt wird, die in den Zeiten, da das Evangelium seine letzte schriftliche Form erhalten hat, gerade eingetreten ist; er bringt in Verbindung mit Did 11, 7 die ansprechende These vor: „This addition implies that among these self-styled prophets were preachers of religious a-moralism“.⁵⁵ Eine Bestätigung dieser These darf in der ähnlich lautenden Ausdrucksweise der äthiopischen Didachestücke gesehen werden: hier (S. 55, 3 Horner) wird das nicht näher bezeichnete Handeln des Propheten „gesetzlos“ genannt.

⁵³ R. Knopf, Kommentar zu Did 11, 11 (S. 32 f.); H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief (Beiträge zur historischen Theologie 6), Tübingen 1930, S. 68 f.; Franz Mußner, Christus, das All und die Kirche, Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trierer Theol. Studien 5, Trier 1955, S. 158. 163. — Zum allgemeinen Problem: H. Achelis, Art. Subintroductae, RE 19, 1907, S. 123—127. Wichtig bleibt G. Ficker, Amphiloiana I, Leipzig 1906, S. 194 bis 197 und 273—278. Die neuere Lit. s. bei St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum III, Mödling 1938, S. 21 Anm. 18.

⁵⁴ Eph 2, 6; dazu H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, 1929, S. 91 ff.; 121.

⁵⁵ B. H. Streeter, The Rise of Christianity, The Cambridge Ancient History, Cambridge ²1954, S. 287.

2. Den anthropologischen Hintergrund, auf dem die Vorstellung von dem „irdischen Geheimnis der Kirche“ entstehen und sich entfalten konnte, macht Tatians Oratio ad Graecos⁵⁶ klar. Freilich handelt es sich bei ihm, das muß betont werden, nur um die innermenschliche Syzygie zwischen dem Geist auf der einen und der Seele mit dem Leibe auf der anderen Seite, also um eine Anthropologie, wie sie wohl 1. Kor 5, 5 vorliegt. Nach der Anschauung, die Tatian wiedergibt und die keinesfalls als seine persönliche Erfindung betrachtet werden kann, ist die Seele sterblich, da sie „von unten her“ stammt. Erst dann erlangt sie Unsterblichkeit, wenn die „Syzygie“ zwischen ihr und dem Gottesgeist, der einst in der Schöpfung dem Menschen gegeben war, durch den Fall aber verloren wurde (7, 2), wieder zustande kommt. Überwindung des zugrunde liegenden Dualismus ist das Ziel dieser Erlösungslehre. Der Geist, von dem die Rede ist, meint nicht die dritte Person der Trinität, sondern das Einzel-Pneuma. Das allen Menschen gesetzte Ziel des Heils ist die Wiederherstellung des Menschenzustandes vor dem Fall, und allein die Propheten haben dies Ziel schon jetzt erreicht. Nach dieser Wiedergewinnung der menschlichen Einheit sich auszustrecken, ist aber allgemeines Gebot: „Es ist unsere Pflicht, unseren verlorenen Besitz wieder zu suchen: die Seele mit dem heiligen Geiste zusammenzufügen und die gottgemäße Syzygie herzustellen“ (15, 1).⁵⁷ Der Mensch, der das vermag, erhebt sich *πρὸς τὴν ἐν οὐρανοῖς πορείαν*, zur himmlischen Wanderung (16, 1), beginnt also schon in dieser Lebenszeit den Aufstieg der Seele zum Himmel (eine verwandte Formulierung, aber verengter Art, begegnet Hermas vis II 2, 7 und sim 25, 2: *ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων*). Wer die Dämonen besiegen will, „muß der Materie (*τὴν ὕλην*) absagen; denn mit dem Brustpanzer des himmlischen Geistes gewappnet, wird er alles von ihm (sc. diesem Panzer) Umschlossene zu retten fähig sein“ (16, 2. 3). Die oberen Welten werden *αἰῶνες οἱ κρείττονες*, „die besseren Welten“ genannt (20, 2). Wer in diesem Ausdruck einen Beweis für Tatians Verstrickung in die valentinianische Gnosis sieht, vergißt die Vielfältigkeit der Quellen dieser Gnosis und bedenkt nicht, daß gerade das Weltbild nichts der Gnosis Eigentümliches gewesen ist, sondern von ihr aus der philosophisch-religiösen Tradition entnommen wurde. Außerdem ist darauf hinzuweisen, daß es eine alte syrische Bezeichnung für *αἰών* gibt, die das Unsichtbare als die „wesentliche“ Welt betrachtet: *iltjā*, „das (aktive) Sein, das Wesen“. Zwar ist das Wort erst bei Bardaisān festzustellen, aber die spätere Verbreitung zeigt, daß dieser den Ausdruck vorgefunden und nicht

⁵⁶ Text bei E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914, S. 266 bis 305.

⁵⁷ Der Terminus *συζυγία* findet sich auch 13, 12. Die zugrunde liegende Gesamtanschauung ist ebenfalls bei Hippolyt festzustellen, wenn er in seiner Schrift *Πρὸς Ἑλληνας* die Ordnungen der *ἄγγελοι, πνεύματα, ἄνθρωποι* zusammenstellt und unterscheidet (K. Holl, Fragmente vornizänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, TU XX 2, Leipzig 1899, S. 143). Für die Verwurzelung der Syzygienlehre im Judentum s. die kenntnisreiche Darstellung von H.-J. Schoeps: Urgemeinde, Judentum, Gnosis, Tübingen 1956, S. 56 ff.

selbst geprägt hat. Ganz ähnlich scheinen mir Tatians Lehren beurteilt werden zu müssen. Er ist kein originaler Geist, sondern in seinem Denken von andern abhängig. Justin kann nicht seine Quelle sein, da nur eine ganz allgemeine Gedankenverwandtschaft besteht. Die naheliegendste Möglichkeit scheint mir zu sein, daß Tatian die Weisheitsgedanken seiner assyrischen Heimat gegen die griechische Philosophie ausspielt, also die in der Adiabene herrschende Gedankenwelt in seiner Oratio entfaltet; das ist um so eher anzunehmen, als die gleiche eigenartige Lehre von Geist und Seele sich ja auch bei Afrahat findet, also nicht zu spätplatonischen Formulierungen in Beziehung gebracht zu werden braucht. Die Praxis der Propheten von Did 11, 11 ist freilich bei Tatian nicht erwähnt, auch nicht andeutungsweise, aber sie läßt sich ohne Widerspruch als die primitiv-realistische Stufe der bei ihm bereits spiritualisierten Ideen verstehen.⁵⁸

Im voll hellenisierten Teile Syriens dagegen, in Antiochien, ist die Syzygienpraxis mitsamt der zu ihr gehörenden begründenden Lehre vor dem Jahre 260 nicht bekannt gewesen. So unerhört war die Sache hier, daß die witzigen Antiochener die beiden Jungfrauen, mit denen Paul von Samosata als Bischof umherzog, „Gesellschaftsdamen“, *συλλογαί*, nannten. Diese Neuprägung ist der Beweis, daß Did 11, 11 in Antiochien keine Geltung gehabt hat. Als Theodoret, der die antiochenischen Verhältnisse kannte, um 450 das Syneisaktentum des Samosateners zu erklären versuchte, hat er Ebion als den Urheber der Richtung genannt, also an das syrische Gebiet gedacht.⁵⁹

3. Ganz anders im Hirten des Hermas; was Did 11, 11 in kurzer Andeutung als Praxis angeführt wird, ist sim 10, 6—11, 8 zum Thema einer breit ausgeführten Allegorie gemacht. Martin Dibelius wird darin recht haben, daß die Form der ausführlichen Erklärungen mit ihren Begründungen und Abschweifungen auf die Verarbeitung eines festen Vorstellungsgutes hinweist.⁶⁰ Die poetische Ausgestaltung der Jungfrauenszene setzt die Stufe einer Syzygienpraxis für den Offenbarungsträger genau nach dem Muster von Did 11, 11 voraus, während das gewöhnliche Gemeindemitglied ausgenommen ist. Der Hirt des Hermas ist, wie mit Dibelius anzunehmen ist, zwischen 120 und 130 entstanden;⁶¹ das zugrundeliegende Traditionsgut

⁵⁸ Hingewiesen sei auf die wichtige Untersuchung von R. M. Grant, *The Heresy of Tatian*, *JThSt* NS 5, 1954, S. 62—68. A. Baumstark, *Die aramäische und syrische Literatur*, *Handbuch der Orientalistik* III, Leiden 1954, S. 171. Die Eigenart des Enkratismus bei Tatian wird neu erörtert von E. Peterson, *Zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli*, *Vig. Christ.* 3, 1949, S. 142—162.

⁵⁹ A. Harnack, *Mission und Ausbreitung* II, 1924, S. 667. Theodoret, *Kirchengeschichte* I 4, 35 (S. 17, 25 Parmentier); dazu K. Müller, *Kirchengeschichte* I, 1941, S. 76.

⁶⁰ M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, *Handb. z. NT*, hg. v. H. Lietzmann, *Erg.-Bd. IV*, 1923, S. 619. Der Aufsatz von E. Peterson, *Die Begegnung mit dem Ungeheuer, Hermas Visio IV*, *Vig. Christ.* 8, 1954, S. 52—71, ist als Fortschritt über Dibelius hinaus zu werten.

⁶¹ Dibelius, *Kommentar* S. 422; zur Geistlehre des Hermas: S. 517, und M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, 1956, S. 205 f.

ist also wenigstens eine ganze Generation älter. Das ergibt für die Didache als ungefähre Schätzung eine Datierung auf die Jahre um 90 oder kurz danach.

Hermas lebt in der Vorstellung, daß himmlische Geister sich mit dem Menschen verbinden. Wenn diese Geister als weiblich geschildert werden, so ist dafür nicht etwa der Einfluß griechischer Mythologie mit Tugenden, Musen, Grazien und dergleichen verantwortlich zu machen. Die weiblichen Geister sind unmißverständlich von den Engeln, die stets männlich sind, unterschieden. Die Anschauung wurzelt in der syrischen Auffassung, die sprachlich begründet ist: *rūḥā* „Geist“ ist wie im Hebräischen ein Femininum. Erst unter dem Einfluß von *melletā*, das in der Bedeutung „Logos“ (Joh 1) sehr früh zum Masculinum geworden ist und nur in der Bedeutung „Wort des menschlichen Sprechens“ das Femininum beibehalten hat, wird *rūḥā* seit den Oden Salomos zum Masculinum.⁶² Der ältere Sprachgebrauch umschloß die Vorstellung, daß der Geist nicht selbständig existieren könne und daher als weiblich zu betrachten sei. Die Anschauung Afrahats von dem heiligen Geist als „Mutter“ wurzelt in diesem Boden; die Stelle lautet: „Wir haben aus dem Gesetz gehört: ‘Verlassen wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter und wird seinem Weibe anhängen, und sie werden Ein Fleisch sein’. Das ist fürwahr eine große und hohe Weissagung. Verläßt etwa jemand Vater und Mutter von da an, wann er ein Weib nimmt? Das ist (vielmehr) der Sinn: Solange der einzelne kein Weib nimmt, liebt und verehrt er Gott, seinen Vater, und den heiligen Geist, seine Mutter, und hat keine andere Liebe.“⁶³ Gott und der Geist bilden also eine himmlische Syzygie, was offenbar eine vorchristliche Anschauung ist. Die Stelle Gen 2, 24 ist auch als Grundlage von Did 11, 11 anzunehmen, ebenso wie sie Eph 5, 25—32 ausgelegt ist; während aber Paulus das himmlische Geheimnis der Kirche beschreibt, nämlich die Syzygie zwischen Christus und der triumphierenden Kirche, will die Vorschrift der Didache die Versuche regeln, aufgrund der gleichen Stelle das irdische Geheimnis der Kirche darzustellen. Der Ansatz des ganzen Gedankenganges ist nicht im griechischen, sondern im syrischen Denken verwurzelt, und für seine Entstehung bot die Adiabene mit ihrem unter persischem Einfluß lebenden Judentum die Voraussetzungen.

4. Die syrische Didaskalia, die zwischen 200 und 250 entstanden zu denken ist, baut sich auf der Didache auf, deren Hauptinhalt sie mit Auslassungen und starken Erweiterungen darbietet. Aleppo (Beröa in Coele-

⁶² Babai, Liber de unione, ed. H. Vaschalde, CSCO 80, Paris/Louvain 1915, S. 173, 13. Payne Smith, Thesaurus Syriacus II, Sp. 3850—3853. M. Kmosko, Patr. Syr. III, S. XXV Anm. 5: „Apud Syros posteriores, quando rūḥā tertiam personam SS. Trinitatis designat, gen. masc. est, absque dubio propterea, ut hac ratione subsistentiam Sp. S. personalem urgerent.“ Genaue Darstellung: Harris-Mingana, The Odes and Psalms of Salomon II 1920, S. 94 f.

⁶³ Afrahat, Dem. XVIII (Patr. Syr. I 839, 5—14 Parisot); vgl. auch Hebräer-Evang. fr. 5, bei Origenes, In Joh. II, abgedruckt Apocrypha II ed. E. Klostermann, KIT 8, Bonn 1910, S. 5.

syrien) wird als Ursprungsort angenommen werden dürfen.⁶⁴ Diese Stadt hat für die Adiabene die Bedeutung eines Durchzugsortes der Handelskarawanen und eines Rückzugsgebietes für Flüchtlinge, kann aber kaum als Ort von selbständigem Rang beurteilt werden. Ebenso steht es mit Edessa, das erst dann seinen großen Einfluß erlangte, als auch Nisibis von den Persern erobert wurde und viele Christen, unter ihnen Ephräm, flüchten mußten. Der Anlaß, die Didaskalia auszuarbeiten, könnte der erste Zuzug christlicher Flüchtlinge aus der Adiabene nach Aleppo und Edessa nach 229 gewesen sein, als Ardašir das Land am oberen Tigris eroberte. Die Didaskalia behandelt das Thema von Did 11, 11 nicht mehr. Bei der Zitierung von Gen 2, 24 ersetzt sie allerdings das von der Peschitta gebrauchte Wort *bsar*, *σάρξ*, durch *pgar*, *σῶμα*.⁶⁵ Ob das als Anzeichen für irgend welche Spiritualisierung zu deuten ist? Die leibliche Ehe jedenfalls wird mit starken Worten gegen die Häretiker verteidigt.⁶⁶ Offensichtlich sind die Entscheidungen innerhalb der Gemeinde gegen die Syzygienpraxis von Did 11, 11 schon längst gefallen.

5. Die Schrift, in der diese Entscheidung gefällt worden ist, sind die pseudoklementinischen Briefe Ad virgines. In ihnen ist das Problem der wechselnden, von Ort zu Ort neu eingegangenen geistlichen Ehe wandernder Propheten mit Offenheit und Kraft behandelt und zu einer klaren Lösung gebracht. Duensing setzt die Briefe ins 3. Jh.,⁶⁷ aber ihr Verhältnis zur Didaskalia einerseits, zu Tatian und Hermas andererseits spricht dafür, sie einige Jahrzehnte früher entstanden zu denken, also etwa um 170. Die Zustände in den Gemeinden sind geordnet, und die feste geistliche Ehe, die sog. Josephsehe, scheint neben der gewöhnlichen Ehe eine anerkannte Einrichtung zu sein. Neben den „geheiligten Brüdern“ sind die „geheiligten Schwestern“ genannt;⁶⁸ die Bezeichnung „geheiligt“ bedeutet: beide haben das Gelübde der geschlechtlichen Enthaltensamkeit abgelegt. Die „Verheirateten“ werden ausdrücklich von beiden unterschieden. Es ist darauf hinzu-

⁶⁴ H. Achelis und P. Flemming, Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt (TU NF X 2), Leipzig 1904, S. 364; Th. Zahn, Neue Funde aus der alten Kirche, NKZ 11, 1900, S. 438. — A. M. Schneider, Liturgie und Kirchenbau in Syrien, NAG 1949, 3, S. 64, hat einen andern Vorschlag gemacht: „Ich möchte annehmen, daß die Didaskalia im Hauran verfaßt ist, weil der in dieser Schrift geschilderte Kirchenraum unseren (d. h. den von Schn. geschilderten) einschiffigen und einapsidalen Kirchen entspricht.“ Das ist aber keine Begründung für die Entstehung der Didaskalia im Hauran-Gebiet, sondern nur für ihre Geltung dort. Zudem will Schneider nur eine hypothetische Vermutung aussprechen; es ist unerlaubt, sie als begründete These zu behandeln, wie es G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen 1956, S. 97, tut. Die bei G. P. Badger, The Nestorians and their Rituals, London 1852, Bd. 1, wiedergegebenen Grundrisse alter nestorianischer Kirchen in Ostsyrien zeigen die gleiche Anordnung des Kirchenraums.

⁶⁵ Didascalia Apostolorum syriace, ed. P. de Lagarde, Neudruck Göttingen 1911, S. 102, 13.

⁶⁶ Didascalia ed. Lagarde, S. 115, 9.

⁶⁷ H. Duensing, ZKG 63, 1950/51, S. 168.

⁶⁸ II 2, 4 (Duensing S. 181).

weisen, daß dieser Sprachgebrauch damals allgemein gewesen zu sein scheint.⁶⁹ Eine strenge Vorschrift verbietet den pilgernden, missionierenden Asketen, für die kurze Weile ihres Aufenthaltes in der Gemeinde eine geistliche Ehe auf Zeit einzugehen: „Uns aber darf ein Weib, das jung ist, oder eins, das einem Manne zu eben der Zeit gehört, dort nicht gehören.“⁷⁰ Die Briefe sprechen die Sprache geistlicher Vollmacht, wie sie aus dem Gehorsam des Predigers gegen die verkündigte Botschaft entspringt, und haben eine Entwicklung zur Entscheidung gebracht, die innerhalb der kirchlichen Gemeinden Syriens nach einer Lösung verlangte. Das Problem, das Did 11, 11 in seinen Anfangsstadien angedeutet und zunächst im Sinne missionarischer Anpassung an eine bestehende Anschauung gelöst worden ist, wird hier bis zu seinem prinzipiellen Ende durchgedacht und ist gegen die Didache entschieden worden. Die Ausführungen im 11. Kapitel des ersten Briefes können kaum anders denn als bewußte Entgegnung auf Did 11, 11 verstanden werden: „Fürchten wir uns also vor dem Gericht, das den Lehrern auferlegt ist. Denn ein schwereres Gericht werden die Lehrer empfangen, die lehren und (das Gelehrte) nicht tun, die den Namen Christi lügnerischer Weise annehmen und behaupten: 'Wir lehren die Wahrheit', laufen und schweifen unnütz umher, überheben sich und brüsten sich im fleischlichen Sinne. Diese sind wie ein Blinder, der einen Blinden leitet, (wobei) beide in die Grube fallen.“⁷¹

6. In Ägypten sind diese Entscheidungen unbekannt geblieben, weil das ganze Problem sich nicht erhoben hatte; daher hat hier die Didache unbehindert weiter wirken können. In Syrien dagegen konnten fortan nur noch häretische Bewegungen die Didache in ihrem gegebenen Text unmittelbar benutzen.⁷² Der Liber Graduum, der um 400 in Ostsyrien entstanden ist, zitiert die Didache als „Schrift“; der messalianische Verfasser dieses großen Werkes hat sie also in seinem Kanon gelesen. Der erhebliche zeitliche Abstand zur Didache drückt sich jedoch in der Erklärung aus, daß die alten Vorschriften nur der untersten Stufe der Christen gegeben seien und lediglich für sie Geltung besäßen. Der Ansatz dieses Denkens war schon mit Did 6, 2 gegeben, da hier die zwei Stufen christlichen Lebens als selbstverständlicher Maßstab des Urteils aufgestellt waren. Zitiert wird Did 8, 1 als *ktīb*, „geschrieben“: das Gebot, zweimal in der Woche zu fasten; aber, wird hinzugefügt, das gelte nur für die „Gerechten“, *kinē*, während die „Vollkommenen“, *gmīrē*, täglich fasteten.⁷³ Ebenso wird Did 8, 3, das

⁶⁹ Rosweyd, Onomasticon, MPL 74, col. 506, weist folgende Stellen nach: Palladius c. 8; vita Malchi c. 10; vita Basili; Sidonius V, ep. 16; Gregor IV, dial. 11. Er zieht daraus die Folgerung: „Soror, id est uxor continenter in matrimonio vivens; ita et frater dicitur de marito continente.“

⁷⁰ II 2, 3 wörtlich übersetzt (Duensing S. 181 etwas anders).

⁷¹ I 11, 8 (Duensing S. 176).

⁷² Euseb, Kirchengeschichte III 25, 4 führt die Didache unter den *vóθoi* auf.

⁷³ Liber graduum VII 20 (Patr. Syr. III 183 Kmosko). „Etwa um die Wende vom 4. zum 5. Jh.“ (A. Baumstark, Die aramäische und syrische Literatur, HO III, S. 172).

auch als *ktīb* bezeichnet wird, weitergeführt: den Gerechten sei vorgeschrieben, dreimal am Tage zu beten, „die Vollkommenen aber preisen ihn den ganzen Tag“.⁷⁴ Die goldene Regel wird sowohl in negativer Form, wie bei Tobit, Philo, Apg. und Did, als auch in positiver Form, wie bei Lukas und Matthäus, angeführt.⁷⁵ Did 1, 3 ist nach dem Gedankengehalt wiedergegeben: „Die Gerechtigkeit (d. h. die Gemeinschaft der recht Lebenden) hat keinen Feind.“⁷⁶ Die Stelle Mt 5, 39 wird genau wie bei Did 1, 4 zitiert mit dem Zusatz *καὶ ἔση τέλειος*.⁷⁷ In der sachlichen Parallele zu Did 4, 2, wo angeordnet wird, die Lehrer des Wortes aufzusuchen, ist nur ein Ausdruck geändert: die „Lehrer“ sind ersetzt durch die „Priester“, die das Wort Gottes zu sagen haben.⁷⁸ Die Häufung der Didache-Zitate in diesem Zusammenhang kann nur als Benutzung einer schriftlichen Vorlage verstanden werden, und das wird eine syrische Version gewesen sein. Die Priester, *kāhnē*, sind auch in der Parallele zu Did 13, 3—7 genannt: „Die Gerechtigkeit . . . gewährt ihren Priestern die Erstlinge von allem, was ihr einkommt, und die Erstlinge ihres Besitzes und die Erstgeburt.“⁷⁹ Die Stelle Did 2, 7 wird sogar als unmittelbares Herrenwort bezeichnet: „Er (der Herr) hat dir aber gesagt: Liebe deinen Bruder mehr als dich selbst.“⁸⁰ Die Formulierung *tāb men nafšāk* ist das korrekte syrische Äquivalent für den übersetzungsgriechischen Ausdruck *ὄπερ τὴν ψυχὴν σου*; in dem syrischen Elativ kommt der Sinn des Satzes erst zur Geltung. Die im Liber Graduum gebrauchte Wendung deutet auf die Benutzung einer syrischen Vorlage. Die Bewertung der Stelle als Herrenwort aber wird mit der längeren Überschrift *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* in Zusammenhang gebracht werden dürfen. Der Überblick über diese Verwendung der Didache bestätigt die aus dem Liber Graduum zu erhebende Tatsache, daß die Messalianer sich nicht an die Weisungen der Briefe Ad virgines gehalten haben, sondern die verdächtig gewordene Didache nach wie vor in der ihnen überlieferten Gestalt benutzten. Zwar ist Did 11, 11 nicht angeführt, aber dieser Umstand trifft mit der verhüllenden Behandlung des Libertinismus überein, die sich in fast jedem Abschnitt des großen Werkes zeigt. Die Messalianer stellen die Fortsetzung der in den Briefen Ad virgines bekämpften Libertiner dar; damit aber sind in ihnen die Ausläufer einer Bewegung zu erblicken, die Did 11, 11 noch in ihren ersten enthusiastischen Anfängen stand.

⁷⁴ VII 20 (P. S. III 186).

⁷⁵ VII 1 (P. S. III 146); XV 16 (P. S. III 375); XXX 26 (P. S. II 922 f.). — Tobit 4, 15; Philo bei Euseb, Praep. evang. VIII 7, 6 (I 430, 17 Mras); Apg 15, 20. Vgl. dazu G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, Stuttgart 1926, S. 108 ff.

⁷⁶ XIII 1 (P. S. III 307).

⁷⁷ II 2 (P. S. III 27); XXII 15 (P. S. III 671).

⁷⁸ XIII 2 (P. S. III 307, 23).

⁷⁹ XIII 2 (P. S. III 307, 23—26).

⁸⁰ XVI 4 (P. S. III 395, 5).

Auf der gleichen Linie liegt es, wenn die Vorstellung aus Did 9, 4, wonach die zerstreuten Glieder der Kirche durch Gott selbst in sein Reich eingesammelt werden, gnostisch weitergebildet worden ist. Im Philippus-Evangelium scheint eine Syzygienpraxis der Gnostiker durch, wenn das Lösungswort der Seele vor den Wächtern der himmlischen Tore heißt: „Ich habe mich erkannt und mich von allen Seiten her gesammelt und habe dem Archōn (Weltherrscher) keine Kinder gezeugt, sondern seine Wurzeln ausgerottet und die zerstreuten Glieder gesammelt, und ich kenne dich, wer du bist; denn ich gehöre zu denen von oben her.“⁸¹ Der Ausdruck *διεσκορπισμένον* von Did 9, 4 ist mit der Seelenrettungsidee von Did 11, 11 verbunden, aber in einem Zusammenhang, der als Vorstufe des Manichäismus anzusprechen ist. Im Manichäismus ist dann die Sammlung der zersplitterten Weltseele durch den Aufstieg der Einzelseelen ins Lichtreich geradezu als Grundvorstellung des gesamten Systems ausgebaut. Als Heimat dieser Anschauungen ist bis zum Beweis des Gegenteils das ostsyrische Gebiet einschließlich Babylonien anzunehmen.

7. Worin ist der gedankliche Ansatz zu der in Did 11, 11 angedeuteten Haltung zu erblicken? Wenn auf die *ἀρχαῖοι προφήται*, die alten Propheten, hingewiesen wird, so ist jetzt aufgrund des koptischen Textes die Deutung auf die Propheten des Alten Bundes gesichert. Welche Namen gemeint sind, sagt Irenäus: Hosea und Moses sind die männlichen Beispiele, Rahab das weibliche Beispiel, und dazu wird 1. Kor 7, 14 angeführt.⁸² Moses ist genannt, weil er seine äthiopische Frau⁸³ zur Israelitin machte, und propter hoc per nuptias Moysi nuptiae verbi (*ὁ τοῦ Ἰησοῦ νοητὸς γάμος*) ostendebantur. Rahab nahm die drei Kundschafter auf, die das Erdenrund durchschweiften, nämlich den Vater, den Sohn und den heiligen Geist; Rahabs *φιλοξενία* wird 1 Clem 12 gerühmt. Hosea aber führte ein hurerisches Weib heim, um auf die Annahme der Kirche in die heiligende Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes hinzudeuten. In der Paulusstelle wird nicht etwa die Erfüllung der Weissagung gesehen, sondern ein Handeln, das den Taten der Propheten gleicht und mit ihm auf einer Stufe steht. Die Erfüllung steht höher: es ist die Verbindung zwischen Christus und der Kirche. Wo, wie bei Did 11, 11, das Handeln der Propheten als unmittelbares Vorbild und nicht als gegenbildlich zu überhörender Typos betrachtet wird, da bieten diese Ausführungen des Irenäus die nächstliegende Erklärung. Der Zweck der so unbestimmt angedeuteten Handlung ist die Erlösung des Leibes einschließlich der Körperseele, also

⁸¹ Epiphanius, haer. 26, 13 (I 292, 16—20 Holl); Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, ² 1924, S. 69.

⁸² Irenäus, haer. IV 20, 12 Massuet (II 223 f. Harvey). Zu Rahab vgl. den Nachweis rabbinischer Belege bei M. Dibelius, Der Brief des Jakobus, Göttingen ²1956, S. 156, Anm. 1. Ephraem nennt „die Familie der Rahab“ einen „trefflichen Typus unserer Hoffnung“ (E. Beck, Des hl. Ephraem des Syrer's Hymnen De fide, CSCO 155, Louvain 1955, S. 228, Hymn. 87, 3).

⁸³ Ex 2, 21; Zippora; Num 12, 1: uxor aethiopissa (Luther: „die Mohrin“).

die Aufnahme des Leibes und der Seele in die *ἀφθαρσία*, die an sich nur dem Geiste zusteht. Für den Rahmen der Vorstellung findet sich die Erläuterung wiederum bei Irenäus: „Gerechten Menschen und Geiststrägern ist das Paradies bereitet.“⁸⁴ Mit „Paradies“ ist nicht die endgültige himmlische Seligkeit gemeint, sondern der vorhimmlische Ruheort der Erlösten.

8. Eine Bestätigung der These, daß die in Did 11, 11 angedeuteten Zustände sich in der Adiabene fanden, kann in der Tatsache gesehen werden, daß sie sich noch auf lange hinaus in spiritualisierter Form bei den Nestorianern halten konnten — in den Protokollen ihrer Synoden finden sich einige deutliche Aussagen —, während die vom griechischen Westen her beeinflussten Monophysiten nichts davon wissen. Ein Beispiel: Philoxenus von Mabbūg (gest. 523) versteht die Ehe des Hosea nicht mehr typologisch, sondern als reinen Gehorsamsakt gegenüber einem Befehl Gottes,⁸⁵ während noch Afrahat von dem offenbar üblichen Zustände spricht, daß sich bei dem *ihīdājā*, dem Asketen der obersten Rangstufe, ein Weib befindet, und Afrahat dazu raten muß, daß beide öffentlich heiraten.⁸⁶ In der Didaskalia ist die Stelle Did 11, 11 in ganz allgemeiner, abgeblaster Fassung gebracht: „Und er (der Bischof bei seiner Wahl) soll geprüft werden, ob er in weltlichen Erfordernissen fehlerlos sei“;⁸⁷ diese Formulierung ist jedoch so unbestimmt gehalten, daß bezweifelt werden muß, ob überhaupt ein sachlicher Anschluß an Did 11, 11 besteht; wahrscheinlich ist einfach der Besitz eines guten Rufes gemeint.

Die Weiterbildung der in Did 11, 11 angerührten Vorstellung zeigt in die Richtung der Gnosis. In der „Sophia Jesu Christi“ werden die auserwählten *ὁμοπνεύματα* (75, 18) auch die „Wachenden“ (89, 8) und „die Kinder Gottes“ (92, 14) genannt; sie werden dem „Geschlecht, das nicht wankt“ (75, 20; 88, 9) zugerechnet. Gemeint sind die fest von der Wahrheit ihrer Lehre überzeugten Gnostiker; die Ausdrücke deuten wohl auf eine syrische Vorstufe hin, in der, unabhängig von Did 11, 11, die Identifikation der Asketen mit himmlischen Engelmächten eine gebräuchliche Anschauung war.⁸⁸ Die Syzygienvorstellung ist auch im „Apokryphon Johannis“, das zu den Schriften des Fundes von Nag' Hammādi gehört, benutzt und weitergeführt.⁸⁹

⁸⁴ Irenäus, haer. V 5, 1 Massuet (II 331 Harvey).

⁸⁵ Philoxenus, De trinitate (CSCO 10, ed. H. Vaschalde), S. 79 f.; dazu E. Bergsträsser, Philoxenus von Mabbug, Elert-Gedenkschrift 1955, S. 57 Anm. 120. Der nestorianische Bischof Isaak von Ninive (7. Jh.) dagegen sagt: Hosea habe sich mit einem Weibe „vereinigt in einer gesetzlosen Ehe“ (P. Bedjan, Mar Isaacus Ninivita De perfectione religiosa, Paris-Leipzig 1909, S. XI).

⁸⁶ Afrahat, Dem. VI 4 (P. S. I 260, 19 Parisot).

⁸⁷ Achelis-Flemming, Didaskalia, S. 14, 18—20, 27. Funk I 34, 10.

⁸⁸ W. Till, Die gnostischen Schriften, S. 37. Der Begriff *συζυγία* kommt p. 95, 3 vor.

⁸⁹ Die volle Entfaltung findet sich bei Origenes in der Erklärung zu Matth 22, 30 (GCS 40, Orig. X, S. 692 Klostermann), wo die Syzygie als Auferstehungsordnung beschrieben wird.

Eine Vorstufe zu den in Did 11, 11 angedeuteten Vorstellungen wird in der eigenartigen Gestalt der essenischen Ehe zu erblicken sein. Nach der Darstellung des Josephus lehnten sie die gewöhnliche Ehe ab. Ihr Verhalten aber wird *ἐγκράτεια* genannt.⁹⁰ Im Syrischen wird dieses Wort übersetzt mit *anwājūtā*, „Zustand der *anāwīm*“, der *πωχοί* von Mt 5, 3; es kann aber auch durch das deutlichere *ḳaddišūtā*, „eheliche Enthaltbarkeit“, wiedergegeben werden.⁹¹ Diese Bezeichnungen im Verein mit dem Umstand, daß Kinder adoptiert wurden, um den Bestand der essenischen Gemeinschaft zu sichern (genau wie bei den Abelonii), kann nur auf das Bestehen der Institution der Josephsehe, also der geistlichen Ehe, gedeutet werden. Das griechische Wort *ἐγκράτεια* war die beste Bezeichnung dieses Verhaltens; bedeutete es doch „Enthaltbarkeit“ und „Selbstbeherrschung“.⁹² — Auf die Ehepraxis innerhalb des zeitgenössischen Judentums wirft das Verhalten der Rabbinen in der Handhabung des Scheidebriefes einiges Licht. Rabbi Tarphon aus Lydda, der ungefähr von 60—135 lebte,⁹³ heiratete in einer Zeit der Hungersnot nacheinander 300 Frauen, damit sie in den Genuß der Priesterhebe gelangten.⁹⁴ Zwei babylonische Autoritäten, nämlich Rab († 247) und Rab Nachman († 320), schlossen auf ihren Reisen die Ehe jeweils für einen Tag.⁹⁵ Von hier aus konnte das in Did 11, 11 angedeutete Verhalten christlicher Propheten für die Umwelt nicht als unerhört erscheinen.

Der Überblick über diese Gesamtentwicklung zeigt, daß Did 11, 11 eine verständliche Aussage enthält, wenn es als Anweisung für das Verhalten gegenüber dem asketischen Enthusiasmus syrischer Propheten aufgefaßt

⁹⁰ Josephus, bell. II 8, 2 (§ 120 Niese); ebenfalls von Porphyrios, De abstin. IV 11 gebracht und daraus von Euseb, Praep. evang. IX 3, 2 (I 486, 17 Mras) zitiert.

⁹¹ *anwājūtā* in der anonymen syrischen Übersetzung der Klemensbriefe (um 700, also sehr spät) bei 2. Klem 15, 1 (R.-L. Bensly, The Epistles of S. Clement to the Corinthians in Syriac, Cambridge 1899, S. 61, 20). Zu *ḳaddišūtā* s. E. Beck, Ephraems Reden über den Glauben, Studia Anselmiana 33, Rom 1933, S. 104 Anm. 1: „Der Stamm qds bringt bei Ephräm öfters die Idee der Ehelosigkeit zum Ausdruck. So z. B. in Prose Ref. II 75, 40 ff., wo Ephräm zum Beweis dafür, daß auch der alttestamentliche Gott Ehelosigkeit (*quadišūtā*) geschätzt hat, auf Elias verweist und auf Moses, der von Gott den Befehl erhielt, sein Weib zurückzuschicken. Die gleiche Bedeutung hat *quadišūtā* auch im 4. Hymn. De Conf. et Mart. (Lamy III 669, 34), wo *zuwāgā* (ehelicher Verkehr) als Natur bezeichnet wird, dem *quadišūtā* (Enthaltbarkeit) als tugendhafte Angewöhnung gegenübersteht.“ — Vgl. auch Rosweyd, Onomasticon, s. v. *Continentia* in matrimonio, MPL 74, col. 425, und für die frühe Kirche das griechische Fragment aus der Apologie des Aristides in dem Pap. 2486 des Britischen Museums, JThSt 25, 1924, S. 74.

⁹² Fr. Preisigke, Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden I, 1925, Sp. 414. Das Wort ist von Epiphanius benutzt worden, um die Haltung Tatians zu kennzeichnen (Epiph., haer. 46, 1; II 205, 4 Holl).

⁹³ H. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, ⁵1921, S. 126. E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II, ¹1907, S. 444, Anm. 133.

⁹⁴ Tos. Ket. 5, 1 (266); P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III, S. 650.

⁹⁵ b. Jeb. fol. 37b; Billerb. III, S. 110.

wird. Für diesen Enthusiasmus fanden sich in der Adiabene um die Wende des 1. Jh. die günstigsten Bedingungen. Das Land am oberen Tigris, das dem alten Assur entsprach und meist Chaldäa genannt wurde, war der Aufenthaltsraum der zehn Stämme Israels, die dorthin verschleppt und bei der großen Rückwanderung der babylonischen Exulantschaft nicht mitgezogen waren.⁹⁶ Die Kraft dieses Judentums, dessen geistige Entwicklung wir uns durch die Tora, die Propheten Hosea, Amos und den ersten Jesaja, die Elia-Traditionen, die Spruchweisheit und das Buch Tobit gekennzeichnet zu denken haben, wird nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung gewesen sein, die in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. zur Bekehrung des adiabenisches Fürstenhauses aus dem Heidentum zum Judentum führte.⁹⁷ Die Zwei-Wege-Lehre könnte innerhalb des Judentums der Adiabene als Handbuch der Katechumenenbelehrung entstanden sein; die Prodikos-Fabel braucht dazu nicht bemüht zu werden, da sich im Test. Asser 1, 3—5 die Anknüpfung, ja vielleicht die Grundlegung bot. An diese Entstehung zu denken liegt insofern nahe, als die Zusammenfassung in einem Handbuch nur dann sinnvoll war, wenn eine Massenbelehrung notwendig wurde. Bei Einzelbekehrungen konnte jeder jüdische Lehrer, dem die Kategorien ja aus Jer 21, 8 bekannt waren, selbständig aus der Tradition schöpfen. Ist aber der Zwei-Wege-Katechismus um 40 n. Chr. in der Adiabene entstanden, so läßt sich seine Einfügung in eine christliche Gemeindeordnung, die für das gleiche Gebiet bestimmt ist, als die übliche missionarische Anknüpfung an die Synagoge voll verstehen. Für den Barnabasbrief ist dann eine selbständige Benutzung des jüdischen Textes anzunehmen.

Prüfen wir von hier aus den lateinischen Text, der Did 1—6 umfaßt, so steht der Annahme nichts im Wege, seinen Wortlaut als Übersetzung des jüdischen Proselytenkatechismus anzusehen; nur der Schlußsatz

⁹⁶ K. Müller, Kirchengeschichte, I, ³1941, S. 50. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3. Bd. ⁴1909, S. 10 Anm. 19. A. Harnack, Mission und Ausbreitung II, ⁴1924, S. 679, Anm. 3. — Die Landschaft Adiabene lag zwischen dem großen und dem kleinen Zäb-Fluß und ist identisch mit der späteren Kirchenprovinz Arbēla. Der syrische Name lautet Hdajjāb (J.-B. Chabot, Synodicon orientale, Paris 1902, S. 673 a; O. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart 1900, S. 392 a). G. P. Badger stellte um 1850 fest, daß in der Gegend von Mōsul-Ninive noch akkadische Wörter wie awēl (= amēlu „Mensch“) in Gebrauch waren.

⁹⁷ Josephus, ant. XX 2, 1 f. (§ 17 ff. Niese). Der Thronfolger war zur Erziehung an den Hof des Stadtkönigs von Σπαοίνον Χάραξ in Südmesopotamien geschickt worden; dort kam er unter den Einfluß des Juden Ananias, der ein liberales, der Beschneidung nicht bedürftiges Judentum vertrat. Sollte περιζυδαίων Did 3, 4 bedeuten „der die Beschneidung vollzieht“ (Wilfred L. Knox, JThSt 40, 1939, S. 146 ff.), so könnte Ananias der Verfasser des jüdischen Zwei-Wege-Katechismus sein.

muß als Zutat des christlichen Übersetzers beurteilt werden.⁹⁸ Die Adiabene war zweimal in römischer Hand, und zwar einbezogen in die Provinz Assyria mit dem befestigten Statthaltersitz Nisibis: das erste Mal nur kurz, von der Eroberung durch Trajan i. J. 115 bis zur Räumung durch Hadrian i. J. 117,⁹⁹ das zweite Mal von der Rückeroberung durch Septimius Severus i. J. 199 bis zum endgültigen Verlust infolge des siegreichen Vorrückens des Sassanidenkönigs Ardašir i. J. 229.¹⁰⁰ Während einer dieser beiden Perioden könnte, so wäre die Herkunft des lateinischen Textes zu erklären, ein Mitglied der Statthalterverwaltung zu Nisibis den syrischen (oder hebräischen?) Text des Katechismus von einem Angehörigen der dort zahlreich vorhandenen Judenschaft erhalten und vielleicht mit seiner Hilfe übersetzt haben. Da der lateinische Text aus dem 3. Jh. stammt, wäre dieser Vorgang am ehesten in die zweite Periode, also zwischen 199 und 229, zu setzen.

9. Wie stark die Bekehrung zum jüdischen Glauben das adiabenisches Fürstenhaus ergriffen hat, ist an der Tatsache abzulesen, daß die Königin Helena i. J. 44 n. Chr. nach Jerusalem gezogen ist und sich dort die großartigen „Königsgräber“ nördlich vom Damaskustor in den Felsen hauen ließ. Anfänglich war das adiabenisches Neujudentum auf der Proselytenstufe stehen geblieben, hatte also die Beschneidung nicht angenommen.¹⁰¹ Ob die Verfasser der Didache deshalb von Heuchlern reden, weil die jüdischen Lehrer in vielen Fällen das Weiterbestehen dieser Stufe, die dem Gesetz nur unvollkommen entsprach, geduldet haben? Daß jedenfalls die Proselytentaufe eine große Rolle gespielt hat, ist an der Taufvorschrift der

⁹⁸ Nachträglich stelle ich fest, daß B. Altaner eine im Grundzug gleiche Lösung vorgeschlagen hat: „In der von J. Schlecht aufgefundenen *Doctrina Apostolorum* besitzen wir die ursprüngliche jüdische Grundschrift der Didache, wie sie, am Anfang und Schluß ‚verchristlicht‘, bei christlichen Lesern Eingang gefunden hat“ (B. Altaner, *Zum Problem der lateinischen Doctrina Apostolorum*, *Vig. Christ.* 6, 1952, S. 167). Die Überschrift, die als spätere Zufügung zu beurteilen ist, wird zu übersetzen sein „Aus der Lehre der Apostel“. Als erster hat wohl J. A. Robinson in dem Schlecht'schen Text den jüdischen Zwei-Wege-Katechismus gesehen (*The Problem of the Didache*, *JThSt* 13, 1912, S. 339). Der syrische Text einer „*Doctrina (malfānūtā) duodecim Apostolorum*“ liegt vor in dem von M. D. Gibson veröffentlichten Manuskript der *Didaskalia Horae semiticae* I, fol. 9a—11a; engl. Übersetzung II, S. 12—15). Es scheint sich um eine späte Überarbeitung zu handeln. Die an sich wünschenswerte erneute Untersuchung der Abhängigkeitsverhältnisse zwischen latein. *Doctrina*, *Did.*, *Barnabas* 19/20, syrischem Text und ägyptischen Bezeugungen soll hier nicht unternommen werden. — Vgl. ferner Fr. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956, S. 114.

⁹⁹ Eine lehrreiche Übersicht über die parthischen Kriege Trajans findet sich *Cambridge Ancient History* XI, 21954, S. 858 f.; Ktesiphon fiel im Januar 116, und am 20. Februar 116 verließ der Senat dem siegreichen Feldherrn den Titel *Parthicus*. — Über die Räumung durch Hadrian s. Klebs, *Art. Aelius Hadrianus* (*Pauly-Wiss.* 1, 1893, S. 500).

¹⁰⁰ St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* III, Mödling 1938, S. 2 ff. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris 1904, S. 1 ff.

¹⁰¹ Josephus, *ant.* XX 2, 3 (§ 34 ff. Niese).

Didache, die eine auffallende Nähe zur Proselytentaufe verrät, abzulesen. Die Proselytentaufe konnte auch in Badehäusern vollzogen werden, und dort war sowohl kaltes als auch warmes Wasser. Dem gleicht sich die Didache an, wenn neben dem Normalfall des Taufens in „lebendigem“, d. h. fließendem Wasser der Flüsse die zweite Möglichkeit des Taufens in „anderem“, d. h. stehendem Wasser, das dann entweder kalt oder warm sein kann, zugelassen ist. Da, wo weder Fluß noch Badehaus vorhanden ist, wird die Benetzungstaufe (Did 7, 3) erlaubt. Diese Taufpraxis geht von dem Gedanken der levitischen Reinigung aus; die Besprengung knüpft offensichtlich an den levitischen Gebrauch des Isop-Wedels nach Ps 51, 9 an (vgl. Hebr 9, 22), kennt also noch nicht die Abwertung, die in der späteren Entwicklung die nur für die Klinikertaufe erlaubte Aspersion erfahren hat. Hier ist einer der Punkte, an dem zu erkennen ist, weshalb der Didache kein Weiterleben in der Kirche beschieden sein konnte.¹⁰² Ihre Vorschrift zielt auf die Entstehung ortsgebundener Gemeinden; mit der Aspersionstaufe sind die örtlichen Verhältnisse des flachen Landes zwischen den Flüssen berücksichtigt. Daß es sich dabei um ein durchaus folgerichtiges Weiterdenken der levitischen Reinigungsgesetze handelt, zeigt die spätere Festsetzung im babylonischen Talmud,¹⁰³ wonach in bestimmten Fällen „Sand, Kies oder Späne“ benutzt werden durften. Von den Bedingungen der Wüste aus hat Jahrhunderte danach der Islām eine noch stärker veräußerlichte Abreibung mit Sand als ausreichend für die kultische Reinigung zugelassen.¹⁰⁴ Die Taufvorschrift mit ihren drei Möglichkeiten stellt in sich einen klaren Gedankenfortschritt dar. Peterson, der diese Abstufung nicht gesehen hat, spricht von einer „Ungereimtheit“ und meint, es liege entweder „eine literarische Ungeschicklichkeit“ oder der „Brauch einer Sekte“ vor; aber nichts zwingt zu diesem Schlusse.¹⁰⁵

¹⁰² Die Grundvorstellung dagegen konnte weiterbestehen. In dem Wasserweihe-Ritual, das im 19. Jh. bei den Nestorianern der Mōsul-Gegend in Gebrauch stand, heißt es: „Mit dem Isop deiner Gnadenerweisungen laß unsere Seelen geheilt werden, o Erbarmender“ (G. P. Badger, *The Nestorians* I, S. 236).

¹⁰³ bBerakot II 3, fol. 15a.

¹⁰⁴ Koran, Sure 4, 46. Im späteren Islam durfte man sich, wenn die Waschung des Fußes nicht zu ermöglichen war, sogar mit der „Bestreichung der Fußbekleidung“ begnügen (I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 1910, S. 273).

¹⁰⁵ E. Peterson, *Über einige Probleme der Didache-Überlieferung* (*Rivista di Archeologia Cristiana* 27, Rom 1951, S. 49 f.), vermutet, die in den manichäischen *Kephalaia* S. 44, 27 genannten *Katharoi* (nicht *Katharoi*, wie Peterson schreibt) seien diese christliche Sekte. Aber der Text ist an dieser Stelle so schlecht erhalten, daß er nicht einmal zu einer Vermutung Raum bietet. — Für einen Zusammenhang mit den levitischen Reinigungen spricht sich G. Hölscher aus: *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Gießen 1922, S. 212 (§ 90 Anm. 31). Vgl. auch F. J. Dölger, *Ichthys*, das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, Bd. 1, Rom 1910, S. 84–87; 96. — Von der Didache aus ergibt sich keine Möglichkeit, die Taufriten aus dem Vorbild hellenistischer Mysterien herzuleiten (C. Clemen, *Rel.-gesch. Erklärung des NT*, ²1924, S. 161). Über die jüdischen Waschungen in der nachbiblischen Zeit vgl. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (150 av. J.-C. — 300 ap. J.-C.), Gem-

Auch die Entstehung des merkwürdigen Spruches Did 1, 6, der auf Augustin einen so großen Eindruck gemacht hat, ist aus den Verhältnissen der neubekehrten Adiabene heraus verständlich. Der jüdische Katechismus, dessen Wortlaut wir wahrscheinlich in der lateinischen *Doctrina Apostolorum* besitzen, enthält Erörterungen über das rechte Almosengeben (4, 5—8), die sich an Spr 11, 4 anschließen. Im Judentum jener Zeit ist diese Stelle viel hin und her gewendet worden; aus der Schule Schammais wird uns die formulierte Norm berichtet: „Welches ist dasjenige Almosen, das vom ungewöhnlichen Tode errettet? Das man gibt, ohne zu wissen, wem man es gibt“.¹⁰⁶ Ähnliche Äußerungen sind im palästinensischen Judentum der Zeit nach 70 vorzusetzen, während die Erläuterungen des adiabenisches Proselytenkatechismus (*doctr. ap.* 4, 8)¹⁰⁷ mit der weniger strengen Meinung der Schule Hillels übereinstimmen. *Doctr. ap.* 4, 8 ist in Did 4, 8 wiederholt. Und nun geht Did 1, 6 in der gleichen Richtung einen Schritt weiter, erweist sich also dadurch als spätere christliche Bearbeitung. Hier ist die literarische Anknüpfung der Didache an den jüdischen Proselytenkatechismus mit Händen zu greifen, beide Aussagen aber ruhen auf Sir 12, 1—7: „Wenn du Wohltaten gibst, so sei dir bewußt, wem du sie gibst“. Die Entscheidung bleibt auf dem in Gal 6, 10 eingeschlagenen Weg: Hilfe ist zuzuwenden „vorzugsweise den Angehörigen der Glaubensfamilie“, wie die Peschitta diese Stelle übersetzt. Die Ansätze zu bewußter Gemeindebildung werden bestärkt.

10. Als Hinweis auf die Verwurzelung der Didache in Ostsyrien möchte ich schließlich das Zeugnis werten, daß die syrisc-nesorianischen Gemeinden in dem Bergland östlich von Kirkuk noch um 1905 bei der Herstellung des Abendmahlsbrotes eine eindrucksvolle Symbolik gekannt haben. Die Nachricht, die E. v. d. Goltz verzeichnet und die wieder von H. Lilje zitiert wird,¹⁰⁸ die nach der Durchführung der Nachlese auf den Feldern zurückgebliebenen Körner würden aufgesammelt und zur Bereitung des Abendmahlsbrotes benutzt, hat sich in dieser allgemeinen Form bei der Nachprüfung allerdings nicht bestätigt. Wohl aber konnte eine vergleichbare Sitte festgestellt werden; auf allen Stufen des Vorgangs ist hier der strenge Gedanke der Erwählung in symbolischer Darstellung verdeutlicht worden:

bloux 1935, S. 352 ff. Nachträglich sehe ich, daß W. Telfer, *JThSt* 40, 1939, S. 144 f., eine ähnliche Anschauung wie die oben entwickelte vertritt.

¹⁰⁶ Billerb., IV 2, S. 1070 (Ausspruch des Rabbi Chijja b. Abba, um 280).

¹⁰⁷ Non avertes te ab egente, communicabis autem omnia cum fratribus tuis nec dices tua esse; si enim [in im]mortalibus socii sumus, quanto magis hic initiantes esse debemus? omnibus enim dominus dare vult de donis suis (Lietzmann, *KIT* 6, S. 7).

¹⁰⁸ E. v. d. Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und griechischen Kirche (*TU NF* 14, 2 b, Leipzig 1905, S. 22, Anm. 2): „In griechischen Landgemeinden hat sich die Sitte bis heute erhalten, daß auch die für die Eucharistie bestimmten Elemente von den Gemeindegliedern mitgebracht werden. Bei den syrischen Nestorianern sind es heute noch die auf den Feldern liegenden gebliebenen Körner, die zum Bereiten des Abendmahlsbrotes benutzt

„Für die Aussaat wurde ein besonderes Feld ausgewählt. Wenn der Weizen reif war, wurden reine Ähren durch jungfräuliche Mädchen oder über fünfzig Jahre alte Witwen ausgelesen und in den Hofraum der Kirche gebracht. Das Korn wurde sorgfältig gereinigt und danach zwischen Mühlsteinen gemahlen. Schließlich wurde das Mehl dem diensttuenden Priester übergeben, der es mit Wasser, Öl, Salz und Hefe mischte. Der Priester selbst backte den Teig um Mitternacht unter ständigen Gebeten.“¹⁰⁹

Beim Patriarchat der mit Rom unierten Chaldäischen Kirche in Mōsul ist von dieser Sitte freilich nichts mehr bekannt; zum Abendmahlsbrot wird das übliche Weizenmehl verwendet, und niemand weiß von irgend einer Vorschrift liturgischer Art oder einer früher vorhandenen Sitte, die in andere Richtung deuten könnte. Nur einem Diakon (Šammās) war ein literarisches Zeugnis bekannt; er wies auf eine Stelle in der Vita des Joseph Busnājā (869—979) hin, wo erzählt ist, daß Jaķīrā, der Vater dieses Mönches, bei der Herstellung des Mehles zum Abendmahlsbrot eine besondere Weise befolgte. Vor dem Dreschen der eingebrachten Ernte wählte Jaķīrā auf den Tennen die besten Ähren aus, die er dann selbst durch Zerreiben in den Händen ausdrosch, damit das Vieh bei seinem

werden (vgl. Did. IX).“ Goltz sagt leider nicht, woher er diese Nachricht hat. Der Umstand, daß er keine Quelle zitiert, läßt auf mündliche oder briefliche Herkunft schließen; die enge Verknüpfung mit der Nachricht über Griechenland deutet darauf hin, daß einer seiner griechischen Gewährsmänner, die er TU 14, 2 a im Vorwort nennt, auch der Vermittler der Nachricht über die syrische Praxis gewesen ist. — Der Papyrus von Dēr-Bala'izeh fügt zu *ἐπάνω τῶν ὄσων* hinzu *καὶ βουνῶν καὶ ἀρουρῶν*, gleicht den Text also an ägyptische Verhältnisse an. Aus der Ausgabe von C. H. Roberts und B. Capelle, *An early Euchologium, The Dēr-Balizeh Papyrus enlarged and reedited*, Louvain 1949, S. 26, bringt E. Peterson, *RivAC* 1951, S. 56 einen Abdruck des Textes; Übersetzung bei J. Beckmann, *Quellen zur Geschichte des christl. Gottesdienstes*, 1956, S. 228—230. — H. Lilje, *Die Lehre der zwölf Apostel, eine altchristliche Kirchenordnung, Die urchristliche Botschaft, Erg.-Bd. 1*, 1938, S. 68, Anm. 1.

¹⁰⁰ G. D. Henderson in Aberdeen hat sich auf meine Bitte in überaus dankenswerter Weise nach Kirkuk bei Mōsul gewandt und von Rev. A. J. Macleod, Church of Scotland chaplain to the Iraq Petroleum Company at Kirkuk, die oben deutsch wiedergegebene Äußerung des nestorianischen Priesters (kaššīš) Haidīna Petyū erhalten; sie lautet im Original: „Ancient Church of the East, Kirkuk, Iraq. *Preparation for holy Communion*. In 1905 when the Assyrian Communities belonging to the Ancient Church of the East lived in the mountains of south-east Turkey, certain customs and traditions were observed in preparation for holy communion. 'A special field was chosen for the planting of corn. When the wheat was ripe, clean gleanings were picked by virgin girls or widows (over 50) and then brought into the churchyard. The gleanings were thoroughly cleaned and afterwards crushed between the millstones. Finally the flour was given to the Officiating Priest who mixed it with water, oil, salt and yeast. The Priest himself baked the dough around midnight during which time prayers were said.' Signed by: Rev. Haideena Petyou. (L. S.): 'ēdtā 'attīktā d-madnehā b-kirkūk. Kirkuk, 14th August, 1956.“ — Das nestorianische Meßformular beginnt mit der Backvorschrift, unter genauer Bezeichnung der zu singenden Psalmen (Brightman, *Liturgies Eastern and Western I*, S. 247 ff.).

Dreschgang sie nicht mit den Füßen berührte. Auf dem Gang zur Mühle und zurück sang er Psalmen, und in der Mühle sorgte er für die völlige Reinheit der Mühlsteine. Während des Mahlvorganges mußte sein Sohn aufrechtstehend Psalmen rezitieren.¹¹⁰ Dem Schreiber Bar Kaldūn ist dieses Verhalten als ein außergewöhnliches Verfahren erschienen, nicht als überrückommene Sitte. Aber die Tatsache, daß Busnājä aus der Adiabēnē stammte, läßt in Verbindung mit dem ersten Zeugnis anders darüber denken. Die Berichte sind wohl nur dann einigermaßen verständlich, wenn die Vorstellungen, die wir in der Didache finden, in besonderer Weise mit dieser Landschaft verknüpft gewesen sind. Daß in der Didache die Symbolsprache sich auf das Brot der Agapenfeier bezieht, während die beigebrachten Zeugnisse von dem Brot des Abendmahls reden, enthält keine grundsätzliche Verschiebung, da ja die Abendmahlselemente dem Agapentisch entnommen wurden.

Für die Herkunft der Vorstellung von der Zerstreung der Körner auf den Bergen könnte an die jüdische Apokalyptik gedacht werden: beim Mahle der zukünftigen Welt wird der Behemōt, der „auf den tausend Bergen“ gelebt hat, den Frommen zur Speise dargeboten werden. Bei diesem Mahle wird auch der Fisch des Urmeeres, der Leviathan, aufgetra-

¹¹⁰ Die Eltern des Joseph Busnājä „besorgten für die Kirche ihres Dorfes alles, was in ihr gebraucht wurde, wie z. B. das feine Weizenmehl (für das Abendmahlbrot), das Öl der Lampen und das Übrige; der Priester und der Schulmeister, die zu dieser Kirche gehörten, wohnten sogar bei ihnen in ihrem Hause. Sobald man im Sommer die Ernte auf die Tennenböden brachte, legte sein Vater Jakīrā Ähren, die er nach sorgfältiger Prüfung ausgewählt hatte, beiseite in der Menge, die er an Mehl im ganzen Jahre für die Kirche brauchte. Sie (die Eltern) hatten, sagte Rabban Joseph, eine große Kammer, worin sie die Ähren aufbewahrten, die sein Vater dann selbst mit den Händen zerrieb, um daraus das Mehl für das ganze Jahr zu machen; er vollzog das sehr sorgfältig, damit das Mehl nicht von Ähren, die das Vieh mit Füßen getreten hatte, hergestellt würde. — Der Heilige fügte hinzu: 'Dann, wenn mein Vater diesen Weizen zur Mehlbereitung mahlen wollte, brachte er ihn selbst zur Mühle. Sobald er aus der Tür ihres Gehöftes getreten war, ließ er mit dem Hersagen der Psalmen des (Meß-)Offiziums beginnen, und während des ganzen Weges sagte man Psalmen auf.' Gleich nach dem Betreten der Mühle ließ er (seinen Sohn) Rabban Joseph aufrecht stehen bleiben, damit er die Psalmen aufsage, und erlaubte ihm weder sich niederzusetzen noch sich ein wenig auszurufen. Er selbst reinigte die Mühle, verteilte den Weizen und raffte das Korn zusammen, ohne irgend jemandem die Annäherung zu gestatten; wenn er dann das Mehl in den Sack eingefüllt hatte, begaben sie sich auf den Rückweg, wobei sie bis zum Hause die Psalmen des Offiziums rezitierten. Derart beschaffen war die Gewissenhaftigkeit dieses gerechten und ordentlichen Mannes und seine Sorge für die Ehre der heiligen Sakramente“ (übersetzt nach der Handschrift Vat. syr. 467, f. 12^v, 17—13^v, 8, deren Photokopie ich der Freundlichkeit des Vizepräfekten Arnold van Landschoot verdanke; französ. Übersetzung: J.-B. Chabot, *Histoire du moine Rabban Joussef Bousnaya par son disciple Jean Bar-Kaldoun*, *Extrait de la Revue de l'Orient Chrétien*, Paris 1900, S. 12 f.). — Den Hinweis auf diesen Text habe ich ebenfalls der Hilfsbereitschaft G. D. Hendersons zu verdanken; er erhielt ihn von Fr. Joseph Omez O. P. in Mōsul, von dem auch die andere Nachricht über Mōsul stammt.

gen werden; über das Mittelglied der jüdischen Sabbatmahlzeiten erscheint das Fischgericht wieder bei den frühkirchlichen Agapen.¹¹¹ Dieser Anklang ist jedoch etwas weit hergeholt; einleuchtender ist die unmittelbare Verknüpfung mit Mi 4, 12; Jes 11, 12; 56, 8; Jer 24, 9; 38 (31), 6. 8; Ez 11, 17; 13, 5; 28, 25; 34, 12; 37, 21; 39, 27; Sach 2, 10, Stellen, die ja auch der zehnten Benediktion des Achtzehngebetes zugrunde liegen.¹¹²

11. Die Bedeutung der Adiabene ist bisher schon darin gesehen worden, daß hier sehr wahrscheinlich große Teile des Alten Testaments, zum mindesten der Pentateuch, ins Syrische übersetzt worden sind.¹¹² Das ist um so wahrscheinlicher, als hier das reiche Königshaus die erforderlichen Mittel zur Verfügung stellen konnte und bei seiner inneren Beteiligung an der Bekehrung des Landes zweifellos dafür gesorgt hat, daß der Oberschicht des Volkes die Grundlagen der jüdischen Buchreligion dargereicht wurden. In Edessa war eine vergleichbare Lage kaum vorhanden und ist erst für eine spätere Zeit anzunehmen. Edessa hat erst später selbständige Bedeutung erlangt. Diese Stadt war im ersten Jahrhundert nur eine Wegestation zwischen Antiochien und dem mesopotamischen Gebiet. Lange Zeit gehörte Edessa zum adiabenischem Königreich; erst zwischen 100 und 110 n. Ch. gelang es dem Unterkönig Abgar, die Stadt bei dem parthischen Großkönig Pacorus II. freizukaufen und ein eigenes Königtum aufzurichten, innerhalb des Partherreiches gleichen Ranges mit dem adiabenischem Königreich.¹¹³ In der Zeit, die uns hier angeht, war also Edessa (mit der Osrhoëne) ein Teil des Königreichs Adiabene, während Arbela die Hauptstadt der Adiabene war; hier und in Nisibis waren bedeutende Mittelpunkte der Judenschaft.¹¹⁴ Eine Missionierung des Landes am Oberlauf des Euphrat und des Tigris mußte den Leitern der Urgemeinde als dringliche Aufgabe erscheinen, hatte aber mit starken Gegenwirkungen der siegesgewissen jüdischen Lehrer zu rechnen, auch nach der Niederlage, die das palästinensische Judentum im ersten jüdischen Kriege erlebte. Andererseits mußte diese religiös neu bewegte jüdische Welt in besonders starkem Maße für die Gedanken einer Vollendung der Heilswissagung offen sein; als Antwort auf solches Verlangen erklärt sich das letzte Kapitel der Didache mit seiner Darbietung der aus der eschatologischen Predigt folgenden Paränese. Wo das Christentum als die Vollendungsstufe der Heilsgeschichte Israels gepredigt wurde, hatten die „Propheten“ den geeigneten Wirkungs-

¹¹¹ 4. Esra 6, 49 ff.; Billerb. IV 2, S. 892, 1146, 1156—1165.

¹¹² Die Stellen nach C. F. D. Moule, A Note on Didache IX. 4 (JThSt N. S. 6, 1955, S. 240—243).

¹¹² M. Noth, Die Welt des Alten Testaments, Berlin 21953, S. 255 f.

¹¹³ R. P. Longden, The wars of Trajan, The Cambridge Ancient History XI, 1954, S. 119, 239, 244. C. Brockelmann, Handbuch der Orientalistik III, 1954, S. 152 f.

¹¹⁴ E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Bd. 4 1909, S. 9 Anm. 17. A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2. Bd., 4 1924, S. 685 Anm. 3. — Karte bei J. Labourt, Le christianisme, bei S. 308.

bereich. In diese Welt hinein sprach die Didache. Sie ist mit ihrer Zusammenstellung der Hauptstücke urchristlicher Lehre und Praxis als das Kirchenbuch für die soeben missionierten Gemeinden in Ostsyrien aufzufassen.¹¹⁵

IV.

Die im zweiten und dritten Teil der vorliegenden Ausführungen entworfenen Ergebnisse erreichen nicht den Gewißheitsgrad der Evidenz; für sie kann nur Wahrscheinlichkeit, allerdings wohl gehobenen Grades, in Anspruch genommen werden. Ein weit geringerer Grad von Sicherheit kommt den Erwägungen des folgenden vierten Teils zu: sie sind als eine Reihe von anschließenden Arbeitshypothesen zu betrachten, als Denkmöglichkeiten, die zur Fortführung der Diskussion entfaltet, nicht aber als feste Thesen behauptet werden sollen.

1. Die Didache hat sprachlich und sachlich, das ist das Ergebnis der bisherigen Überlegungen, einen festen Zusammenhang mit Ostsyrien. Die Gemeinden, an die sie sich richtet, sind dort zu suchen. Damit aber ist nicht ohne weiteres die Behauptung zu verbinden, daß auch der Abfassungsort in Ostsyrien liegen müßte. Es erweist sich, daß bestimmte Schwierigkeiten sich auflösen, wenn zwischen Bestimmungsland und Abfassungsort unterschieden wird. Dafür lassen sich zwei Gründe beibringen. Der erste Grund ist schon genannt: die Didache enthält zum überwiegenden Teile feste Traditionsstücke, die nicht in jungen Gemeinden entstanden sein können. Es ist auch unwahrscheinlich, daß sie in einer solchen jungen Gemeinde niedergeschrieben worden sind, da sie sich an eine Vielzahl von Gemeinden richten. Die Annahme der Abfassung am Ort einer alten Tradition ist viel einfacher. Der zweite Grund liegt in der merkwürdigen Uneinheitlichkeit, die sich in dem Nebeneinander gut neutestamentlicher Anschauungen und seltsam fremdartiger Verhältnisse enthüllt. Die Taufe in warmem Wasser und die Erlaubnis zur geistlichen Ehe der wandernden Propheten sind Zugeständnisse, die nicht mit der inneren Einheitlichkeit und Kraft der mitgeteilten Überlieferungsstücke übereinstimmen. Der Umstand, daß alte Tradition und Neuregelung nebeneinander stehen, kann wohl am einfachsten erklärt werden, wenn gemeinsame Beratungen an einem Vollmachtzentrum in Palästina vorausgesetzt werden, bei denen die hier gültigen Überlieferungen zusammen mit den neuen Entscheidungen,

¹¹⁵ Die Apostolischen Väter, Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K. Bihlmeyer, Tübingen 1924, S. XIII: „Man kann die Schrift im allgemeinen als Religionshandbuch des Urchristentums bezeichnen.“ Diese Formulierung ist etwas zu allgemein, enthält aber einen berechtigten Kern. Hier ist hinzuweisen auf die aus dem 2. Jh. belegte Formel *ἡ στρατιωτικὴ διδασχὴ* „die militärische Dienstvorschrift“ (Ägypt. Urkunden aus den Berliner Museen 140, 16; Fr. Preisigke, Wörterbuch I, 1925, Sp. 371). Es ist nicht anzunehmen, daß diese Bedeutung auf Ägypten beschränkt geblieben ist; sie ist inhaltlich begründet, insofern „*διδασχὴ* immer auf den Lehrinhalt blickt und niemals das bloße Lehrer-Sein oder Lehren-Können meint“ (H. Greeven, Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus, ZNW 44, 1952/53, S. 16, Anm. 36). Greeven betont, daß „*διδασχὴ* es vor allem mit *παράδοσις* zu tun habe“ (S. 20).

die aufgrund der Verhältnisse der Empfängergemeinden zustande kamen, niedergeschrieben wurden. Die in der Überschrift liegende Andeutung ist darum erst zu nehmen; offensichtlich sprechen aber nicht mehr die Hauptapostel, sondern die Stimme der Apostel der zweiten Reihe dringt zu uns.

2. Um den Abfassungsort näher bestimmen zu können, muß zuvor die Entstehungszeit überlegt werden. Daß als spätestes Datum die Zeit um 90 n. Chr. angenommen werden darf, konnte als ungefähre Schätzung bei der Untersuchung der von Hermas verarbeiteten Traditionen erschlossen werden. Als frühestes Datum kommt die Zeit in Betracht, in der die in Eph 5 benutzte Tradition als bekannt vorauszusetzen ist, da ja die Formulierung Did 11, 11 offenbar auf das dort beschriebene himmlische Mysterium Bezug nimmt; dieser Zeitpunkt wird um das Jahr 70 angesetzt werden dürfen. Auf die ersten Jahrzehnte nach 70 weist die besondere Art der Verwendung von Worten aus den Evangelien; nirgends findet sich ein ganz wörtliches Zitat, trotz großer inhaltlicher Nähe. Der matthäische Traditionsbereich herrscht vor, ein Tatbestand, der sich im Verhältnis des Jakobusbriefes zum Matthäusevangelium wiederholt.¹¹⁶ Die besondere Nähe zu Matthäus zeigt sich auch in der Ähnlichkeit des allgemeinen Aufbaus.¹¹⁷ Die Entstehung der Didache wird zeitlich nicht allzu weit von dem Ab-

¹¹⁶ G. Kittel, *Der Jakobusbrief und die apostolischen Väter* (ZNW 43, 1950/51, S. 68. 85 ff.). K. Aland, *ThLZ* 1944, 99 ff. M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, 2¹⁹⁵⁶, Nachtrag zu S. 45 (Greeven). — Aus der engen Verwandtschaft des Vaterunser-Textes der Didache mit dem matthäischen Wortlaut folgert E. Lohmeyer: „Diese Besonderheiten lehren wohl, daß die Didache ihren Text nicht aus dem Matthäusevangelium genommen hat, sondern aus einer mündlichen Überlieferung, welche mit der matthäischen wohl aus der gleichen Landschaft und dem gleichen Gemeindekreis stammt“ (E. Lohmeyer, *Das Vaterunser*, Göttingen 1946, S. 7). In dieselbe Richtung deutet folgende Beobachtung. In der arabischen Übersetzung der sog. monarchianischen Prologe zu den Evangelien, deren lateinischen Text H. Lietzmann, *KIT* 1, Berlin 1933, S. 12 veröffentlicht hat, findet sich im Anfang des Prologs zu Matthäus abweichend vom lateinischen Text als Zusatz des arabischen Übersetzers der Ort genannt, wo Matthäus geschrieben habe: „im Lande Juda in der Stadt 'lt'm't“ (Fr. Taeschner, *Die monarchianischen Prologe zu den vier Evangelien in der spanisch-arabischen Bibelübersetzung des Isaak Velasquez nach der Münchener Handschrift cod. arab. 238, Oriens Christianus III* 10, Leipzig 1935, S. 83). Da in älteren arabischen Handschriften meist die diakritischen Punkte fehlen, macht es keine Schwierigkeit, b anstatt t zu lesen; und wenn die verhältnismäßig leichte Verlesung von k in m und die Verderbnis von t in 'l angenommen wird, was dem Duktus nach durchaus möglich ist, so würde sich der Ortsname ṭabaḳāt ergeben, also Pella (vgl. Anm. 132). „Im Lande Juda“ müßte dann im allgemeinen Sinne aufgefaßt werden, also „in Palästina“; diese Schwierigkeit bleibt bestehen. Dabei ist freilich die Warnung eines Kenners wie W. H. Worrell zu beachten: „With scripts like the Syriac and Arabic it is easy to manipulate a text with almost any desired result“ (*JThSt* 13, 1912, S. 31), aber ebenso unbestreitbar ist die Offenheit arabischer Texte für Verlesungen gerade von Eigennamen.

¹¹⁷ M. H. Shepherd, *The Epistle of James and the Gospel of Matthew* (JBL 1956, S. 48): „In the case of the Didache, the use of Matthew is beyond question“, aber mit dieser Feststellung ist noch nichts über die Textgestalt entschieden,

schluß des Matthäusevangeliums anzusetzen sein. Darauf führt auch die Übereinstimmung im Kirchenbegriff, der in dieser Form kaum mehr im 2. Jh. denkbar ist: bei Matthäus ist die Kirche, wie G. Bornkamm es ausgedrückt hat, „nicht schon Sammlung der Auserwählten und ewig Geborenen, sondern ein *corpus mixtum*“, „Kirche und Gottesreich dürfen also ganz und gar nicht als gleichzeitig nebeneinander bestehende Reiche verstanden werden, sondern lösen zeitlich einander ab“;¹¹⁸ auch in der Didache soll die Kirche erst in das Reich Gottes eingebracht werden, ist also Vorstufe (9, 4).

Werden die in unserer Untersuchung gewonnenen Ergebnisse auf ihr Gewicht geprüft, so ergibt sich, daß die Zuweisung der Didache an den ostsyrischen Raum ausreichend begründet erscheint. Der Versuch der zeitlichen Ansetzung dagegen ist ausgesprochen schwach geblieben und hat über die Stufe der bloßen Vermutung nicht hinausgeführt werden können. Wenn es nicht möglich ist, eine neue Argumentationsreihe zu entwickeln, um die Annahme einer Datierung auf die ersten Jahrzehnte nach 70 zu unterstützen, wird auch diese Ansetzung des Datums nur eine der vielen bisher versuchten, der Begründung ermangelnden Hypothesen bleiben. Eine Möglichkeit, für die Datierung die Stufe der begründeten Hypothese zu erreichen, scheint mir jedoch zu bestehen, da die Verbindung der Didache mit Ostsyrien ein Ergebnis ist, das wegen des in ihm erreichten Grades historischer Wahrscheinlichkeit als Grundlage weiterer Schlüsse verwendet werden darf.

Ist die Didache das Kirchenbuch für die jungen Gemeinden Ostsyriens, dann enthält das Datum der Missionierung dieser Gegenden einen nicht zu übersehenden Hinweis auf die Entstehungszeit des Büchleins. Wir haben nun, seitdem A. Mingana in Mosul die syrische „Chronik von Arbela“ entdeckt und 1908 herausgegeben hat,¹¹⁹ einen zeitlichen Anhaltspunkt für

in der Matthäus benutzt wurde. Eine genaue Vergleichung bietet É. Massaux, *L'Influence littéraire de l'Évangile de Saint Matthieu sur la Didache*, *Analecta Lovaniensia biblica et orientalia* II 9, Louvain 1940. — G. Bornkamm, *End-erwartung und Kirche im Matthäusevangelium* (The Background of the New Testament and its Eschatologie, Studies in honour of C. H. Dodd, Cambridge 1956, S. 225): „Der gleiche Aufriß ist in beiden Schriften (Matthäusev. und Didache) so unverkennbar, daß man als Grundlage der Komposition ein festes Katechismusschema erschließen darf, das in der Didache geradezu den Charakter einer Kirchenordnung erhält. Hier wie da wird paränetisches Spruchgut als Einlaßthora an den Anfang gestellt, Weisung für konkrete Fragen des gottesdienstlichen und gemeindlichen Verhaltens gegeben und mit einem eschatologischen Ausblick geschlossen.“ — Um dem Ursprung dieses Schemas näherzukommen, sollte der Bemerkung von W. Manson nachgegangen werden, der Aufriß der Bergpredigt folge den Hauptgedanken von Jes 61 (W. Manson, *Jesus the Messiah*; deutsche Übersetzung: *Bist du, der da kommen soll?* Zollikon 1952, S. 100).

¹¹⁸ G. Bornkamm, *Dodd-Festschrift*, S. 227, 255.

¹¹⁹ A. Mingana, *Sources Syriaques*, Leipzig 1908 (syrischer Text mit französischer Übersetzung). E. Sachau, *Die Chronik von Arbela*, ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient, *ABA* 1915, Nr. 6. Ders., *Vom Christen-*

die Anfänge der christlichen Mission im Tigrisgebiet gewonnen, der alle Beachtung verdient. Verfasserschaft und Abfassungszeit des Werkes sind klar: der altnestorianische Mönch Mešihāzekā („Christus hat gesiegt“) hat die Chronik um 550 verfaßt, dabei aber erstens ein älteres Werk, das des um 400 schreibenden Lehrers Abel, eingearbeitet und zweitens alte Urkunden und Quellen aus den Bischofsarchiven von Arbela und Ekrur (zwischen Mōsul und dem Urmia-See gelegen) benutzt.¹²⁰ Die nähere Erwägung des Inhalts und der Form führt zu dem Urteil, daß hier ein zuverlässiger Kern von Nachrichten vorliegt; diese Meinung Harnacks verdient Zustimmung.¹²¹ In der Chronik ist ausgeführt, daß der Apostel

tum der Persis, SBA 1916, S. 958—980. Lateinische Übersetzung von Fr. Zorell bei C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, 6. Aufl. Freiburg 1907, Nr. 1039.

¹²⁰ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 134.

¹²¹ Paul Peeters, *Le 'passionaire d'Adiabène'*, *Analecta Bollandiana* 43, Brüssel-Paris 1925, S. 261—304, hat gegen die Glaubwürdigkeit der „Chronik von Arbela“ schwere Bedenken vorgebracht und kommt zu der These: „Même les informations utiles qu'il doit avoir recueillies deviennent douteuses venant de lui“ (S. 303). I. Ortiz de Urbina hat ihm zugestimmt, will allerdings eine leise Möglichkeit der Echtheit nicht ausschließen (*Die Gottheit Christi* bei Afrahat, *Orientalia Christiana* 31, 1, Rom 1933, S. 30), und W. Telfer (*JThSt* 41, 1940, S. 313—316) hat das Gewicht dieser Zweifel betont. Dazu ist zunächst festzustellen, daß Peeters für die Zeit zwischen 344 und 358 die Angaben aus einigen syrischen Märtyrerakten mit denen der Chronik vergleicht und dabei auch die Nachrichten der Märtyrerakten als zweifelhaft bezeichnen muß. Außerdem hat er die Verschiedenheit der Gesichtspunkte, die bei der Abfassung von Märtyrerakten und einer Bischofschronik obwalten, kaum berücksichtigt. M. Rostovtzeff, *The Sarmatae and Parthians*, *The Cambridge Ancient History* XI, 1954, S. 127, äußert die ansprechende Vermutung: „It (die Chronik von Arbela) probably goes back to a Parthian chronicle or annals which embodied the official tradition of Parthian history.“ Diese These hat den Vorzug der sachlichen Wahrscheinlichkeit für sich. Die Nachprüfung der Peeters'schen Kritik von diesen verschiedenen Gesichtspunkten aus erlaubt m. E. den Schluß, daß die Chronik von Arbela im gleichen Sinne, wie sie von Sachau, Harnack und Haase gewertet wurde, für die großen Linien auch weiterhin zugrunde gelegt werden darf. Vgl. weiter J. E. Umberg, *Die Sakramente in der Chronik von Arbela*, *ZkathTh* 49, 1925, S. 497—515. — Die Schilderung der christlichen Anfänge in Syrien wird in dem Hauptpunkt bestätigt durch einen Papyrus in dem arabischen Text der Petrus-Apokalypse, der wohl zu dem auch an andern Stellen des Manuskriptes durchscheinenden Bestand an alter syrischer Tradition gehört: Petrus (der hier im Stil des Kontextes an die Stelle des Apostelkollegiums getreten ist) habe Markus nach Alexandrien, Thomas nach Indien, „Addai zu Abgar, dem König der Syrer in Babylon und in der Stadt Edessa, und zu den anderen Städten Mesopotamiens“, schließlich Johannes nach Ephesus gesandt, während er selber und Paulus in Rom mit den übrigen Brüdern zurückgeblieben sei (A. Mingana, *Woodbr. Studies* III, Cambridge 1931, S. 400 f.). — Auch Geo Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955 (Sonderdruck aus *Numen* I und II), S. 116 [140], Anm. 334 nennt die Chronik von Arbela „eine sehr zuverlässige Quelle“ und verweist auf Debevoise, *A political History of Parthia*, Chicago 1938, S. XXXII.

Addai,¹²² den die Syrer unter den sieben Jüngern des Herrn nennen und als Schüler des Zwölfapostels Thomas bezeichnen, kurz vor dem Jahre 100 in der Adiabene zu missionieren begonnen hat; er wirkte in den Bergdörfern, hat aber in der Hauptstadt Arbela nicht Fuß fassen können. Erst sein Schüler Pekida vermochte um 105 in Arbela eine Gemeinde zu gründen und hat sie zehn Jahre lang, bis zu seinem Tode, als Vorsteher geleitet. Danach blieb die Gemeinde sechs Jahre lang verwaist und erhielt erst durch das Eingreifen eines durchreisenden Bischofs einen neuen Vorsteher. Es sind die Jahre, in denen die Römer das Land eroberten (115) und wieder räumten (117).

Die Didache ist von den Anfängen dieser Missionstätigkeit nicht zu trennen. Die Anknüpfung, die der jüdische Proselytenkatechismus bot, war angesichts der starken Judenschaft der Adiabene von größter Bedeutung, und den kleinen Christengemeinden, die sich in den Bergdörfern sammelten, gaben die klaren Vorschriften der übrigen Kapitel den notwendigen Halt. Für die zeitliche Ansetzung ergeben sich in diesem Rahmen verschiedene Möglichkeiten, von denen zwei sich aufdrängen: vielleicht hat der in die Adiabene entsandte Apostel bereits das Schriftchen mitgenommen, um es den Neubekehrten als Richtschnur für ihr Gemeindeleben in die Hand zu geben, vielleicht hat er auch aufgrund seiner ersten Erfahrungen bei einer Reise in die Heimat die Zusammenstellung erwirkt, um die Ergebnisse seiner Missionierung zu sichern. Im ersten Falle würde die Didache um 90 oder kurz danach anzusetzen sein, im zweiten Falle um 100; die Entscheidung zwischen diesen beiden Daten wird offen bleiben müssen, wengleich der Umstand, daß in der Didache eine Berücksichtigung der Landesverhältnisse des missionierten Gebietes nicht zu verkennen ist, in die Richtung der zweiten Möglichkeit deutet. Die Kräfte, die in diesem gestaltgebenden Beginn der Mission in Ostsyrien tätig waren, haben in der syrischen Kirche die hohe Wertschätzung der Didaskalia bewirkt, bis in die monophysitische Kirche des Mittelalters hinein, in der der Patriarch Michael I. die Aufzählung der kanonischen Bücher der Heiligen Schrift nach der Nennung von Jakobus, Judas und den beiden Klemensbriefen mit dem Satze schließt: „Die Apostel haben angeordnet, diese Bücher anzunehmen, zusammen mit der Offenbarung des Johannes und dem Buch der Didaskalia.“¹²³

¹²² Den Namen 'Addai als Kurzform von 'Adonaj zu erklären, ist sprachlich unmöglich. Auch 'Adonija kann nicht als Grundlage angenommen werden, da die Kurzform dieses Wortes 'Adona oder auch 'Aduna lautet (Belege bei P. Peeters, Anal. Bolland. 43, 1925, S. 270, Anm. 4). Von 'Adona wiederum ist die weitere Verkürzung 'Ado gebildet worden, die für die Adiabene bezeugt ist (Theodor bar Kōnai, Liber Scholiorum II, S. 345,1 Scher; französ. Übersetzung bei H. Pognon, Inscriptions mandaites des coupes de Khouābir, Paris 1898, S. 224). — Nach dem Muster 'Azzai, das von 'Azarja abzuleiten ist (H. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, S. 127), wäre *'Adarja als Vollform von 'Addai vorzusetzen (vgl. 'Adarmelech).

¹²³ J.-B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche (1166—1199), Bd. I, Paris 1899, S. 159 f.

Falls die hier vorgeschlagene Verbindung der Didache mit den Anfängen der syrischen Kirche sich vor der Kritik bewährt, ist das lange vermißte Zwischenglied wiedergefunden, dessen Fehlen uns den Einblick in die Ursprungslage dieser Kirche erschwerte, so daß bisher eine Kirchengeschichte der altsyrischen Kirche nicht geschrieben werden konnte. Nunmehr ergibt sich ein einheitlicher Zusammenhang, ausgehend von der Wegführung der zehn Stämme des israelitischen Nordreiches, die von Sargon in die Gebirgsgegenden nordöstlich des oberen Tigris verpflanzt worden waren und ihre eigene Tradition weiterentwickelt hatten, über die Bekehrung des adiabenenischen Königreiches zum Judentum und den dabei verwendeten Proselystenkatechismus hin zu den Anfängen der Christianisierung mit der Didache und deren bewußter Neufassung in der Didaskalia, und weiter bis hin zu der nestorianischen Kirche, die sich in entschlossenem Festhalten des Altüberlieferten konstituierte und in ihrer Ausbreitung bis nach Turkestan, China und Indien die Kraft ihres Ursprungs erwie.

3. Auch das Problem des terminus a quo bedarf erneuter Überlegung, da die Ansetzung auf die Zeit nach 70 im Grunde nur bedeutete, daß die Zeit vor 70 auszuschließen sei. Die Aussagen über das Gebet in Did 8 bieten eine Möglichkeit, die Entstehungszeit näher zu bestimmen. Hier ist die Gebetspraxis der „Heuchler“, also der Juden, abgelehnt, zugleich aber ist die jüdische Ordnung von drei Gebetszeiten angenommen. Wann ist diese Verbindung denkbar?

Offensichtlich handelt es sich bei dem abgelehnten Gebet nicht um das Schma; für dieses althergebrachte, im Tempelkult vor 70 übliche Gebet waren noch lange Zeit zwei Gebetszeiten, nämlich morgens und abends, vorgeschrieben.¹²⁴ Ein dreimal täglich zu wiederholendes Gebet begegnet uns erst in der Geschichte des Tefilla-Gebets, d. h. des Schemōnē-esrē. Seine Anfänge reichen in den Tempelkult hinein,¹²⁵ aber erst Gamliel II. hat sich als Leiter der Synode von Jabne (Jamnia)¹²⁶ einer Neuregelung angenommen und i. J. 90 die endgültige Form von achtzehn Bitten, wonach das Gebet seinen Namen erhalten hat, festgelegt. Die einzelnen Bitten waren so geformt, daß auch ein Judenchrist sie mitbeten konnte. Ein Ausschluß der Christen aus den Synagogen war also offenbar nicht beabsichtigt. Die Verschärfung, die zu einer solchen Scheidung führen sollte und sie auch erreicht hat, setzte erst kurz vor d. J. 100 ein. Damals hat Rabbi Samuel der Kleine im Auftrag Gamliels II. die Verwünschung der *minim*, der

¹²⁴ Billerb. IV 2, S. 837. O. Holtzmann, Berakot, Die Mischna, hg. v. Beer und Holtzmann, Gießen 1912, S. 6—10.

¹²⁵ Billerb. IV 1, S. 218, 220, 233—237.

¹²⁶ Rabbi Jochanan ben Zakkai, der Schüler Hillels, begründete den Gerichtshof von Jabne (= Jabneel, Jos. 15, 11) als die legitime Fortsetzung des großen Sanhedrin mit 72 Ältesten aus den Pharisäern (E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, I, S. 656 ff.; W. M. Christie, The Jamnia Period in Jewish History, JThSt 26, 1925, S. 347—364). Die Fortführung der Bezeichnung „Zwölf Apostel“ könnte als Antwort der Ausläufer der Urgemeinde auf die Tätigkeit dieses Gremiums aufgefaßt werden.

„Schismatiker“, formuliert, und sie ist um 100 als zwölfte Bitte in das Gebet eingesetzt worden, ohne daß sein nunmehr unzutreffender Name geändert wurde.¹²⁷ Die neue Formulierung enthielt wahrscheinlich nur das Gebet gegen die *minim*, während die Einfügung des Wortes *nōšrim* erst später (zwischen 110 und 132) anzunehmen ist. So war kurz vor der Jahrhundertwende die Entscheidungsfrage an die christliche Gemeinde gestellt, ob die Gebetspraxis der Synagoge fernerhin noch die der christlichen Gemeinde sein könne und sein dürfe. „*Minim*“: mit diesem Namen waren alle Sondergestaltungen, alle „Arten“ und „Abarten“ gemeint, soweit sie eigene Regierung hatten und sich nicht der Leitung des Spruchkollegiums von Jabne unterstellten, also sowohl die Christen als auch die Essener. Weil die Christen gemeint, aber nicht offen genannt waren, konnten sie ihre jüdischen Gegner als „Heuchler“ bezeichnen; erst die spätere Einfügung des Terminus *nōšrim*, „Nazaräer“ (wörtlich: „Observanten“), brachte die unmißverständliche Klarheit und den endgültigen Bruch. Aber schon die Festsetzung des Gebetes gegen die *minim* forderte eine Entscheidung der Ausläufer der Urgemeinde; ich möchte annehmen, daß sie in Did 8,2 vorliegt, wo das Vaterunser als das christliche Gebet dem jüdischen Achtzehngebet, dessen Name selbst heuchlerisch geworden war, entgegengesetzt worden ist. Dabei enthält die gleiche autoritative Entscheidung, die sich so entschlossen den Inhalten der jüdischen Haltung entgegenstellt, ein Ja zu den drei Gebetszeiten, also zu der sinngemäßen Weitergeltung der echten Tempeltradition.

Für die Anfänge zu diesen Entwicklungen ist der terminus a quo auf das Jahr 90 zu setzen. Wollte man die Herausbildung des vollen Gegensatzes als den wahrscheinlichen Termin wählen, so müßte man das Jahr 100 nennen. Aber die Grundlinien der endgültigen Entscheidung traten i. J. 90 bereits an den Tag und fielen damals schon unter das Urteil „Heuchelei“; daher ist es geraten, den terminus a quo auf d. J. 90 anzusetzen. Von diesem Jahre ab ist die Ausscheidung der Christen aus den Synagogengemeinden in Erscheinung getreten, und das Jahr 110, das mit der Bibelübersetzung des Aquila (Onkelos) die Verwerfung der LXX dokumentierte, wird als Schlußpunkt dieser Entwicklung angesehen werden dürfen. Die Ausscheidung der früher geltenden, mit den Christen gemeinsamen Version der heiligen Schriften ist ein Datum, das die Scheidung der synagogalen und der christlichen Gemeinde als nicht wieder umkehrbares Ereignis anzeigt. Die Didache weist in die Zeit, da diese Entwicklung in den Anfängen stand, ihr Ziel aber schon deutlich erkennen ließ.

4. Doch zurück zu unseren Erwägungen über die Herkunft der Didache! Wenn die Entstehungszeit zwischen 90 und 100 liegt, engt sich der Kreis der Orte, die für die Abfassung in Betracht gezogen werden können,

¹²⁷ I. Elbogen, Artk. *Schmone esse*, Jüdisches Lexikon V, Berlin 1930, Sp. 182 bis 189. A. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130, BFChTh II 3, 1898, S. 17f. G. Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, 1909, S. 111 f.

erheblich ein. Der Inhalt der Didache als Gemeindeordnung fordert den Namen eines Platzes, an dem der Sitz einer bevollmächtigten Leitung anzunehmen ist. Jerusalem kann kaum in ernsthafte Erwägung gezogen werden, obwohl der Fundort der Bryennios-Handschrift, die Bücherei des „Jerusalem-Klosters vom Allerheiligsten Grabe“ im Phanar-Viertel von Konstantinopel, als Hinweis auf eine Beziehung zu Jerusalem aufgefaßt werden könnte. Auch Antiochien ist als Abfassungsort schlecht denkbar; die hier verwurzelte lukanische Tradition spiegelt sich in der Didache nicht wieder, und auch die Briefe des Ignatius zeigen Verhältnisse, die für sich stehen. Nicht einmal bei Chrysostomus ist, soweit ich feststellen konnte, eine Kenntnis der Didache zu spüren; würde die Didache aus antiochenischer Tradition stammen, so müßte sich irgendwo bei dem wortreichen Prediger ein Anklang finden. Der einzige Satz, der Ähnlichkeit mit einer Formulierung der Didache hat, ist jedoch als rhetorische Neubildung aus dem Inhalt der Aussage heraus, die sich an 1. Kor 10, 16. 17 anlehnt, zu verstehen: „Denn wie das Brot aus vielen Körnern zusammengebracht und vereinigt wird, so daß nirgends die Körner erscheinen, sondern trotz ihrer Selbigeit ihr Unterschied nicht sichtbar ist wegen ihrer engen Verbindung: so sind auch wir untereinander und mit Christus verbunden.“¹²⁸ Auch Severus von Antiochien kennt die Didache nicht. Im Exil zu Alexandrien schrieb er i. J. 535 eine Epistula synodica an Theodosius, den soeben gewählten Bischof dieser Stadt, und erwähnt darin „die göttliche Lehre der zwölf Apostel“,¹²⁹ aber der Zusammenhang zeigt deutlich, daß mit diesem Ausdruck die Didache nicht gemeint ist, sondern daß die Formel des Irenäus *ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή*¹³⁰ aufgenommen wird. Severus preist die zwölf Kapitel Kyrills durch den Vergleich mit den zwölf Toren des himmlischen Jerusalem, wie es der Prophet Ezechiel gesehen habe, und erklärt, seiner Meinung nach sei mit diesen zwölf Toren auf die „göttliche Lehre der zwölf Apostel“ prophetisch hingewiesen. Severus fügt also durch den Vergleich mit dem Inbegriff der Aposteltradition dem Opus Kyrills als weitere Steigerung des Lobes das Prädikat der Apostolizität hinzu. Aus dieser Stilwendung darf sogar auf das Gegenteil einer Anspielung geschlossen werden: Severus konnte nur deshalb so reden, weil ihm eine Schrift mit dem Titel „Lehre (malfānūtā) der zwölf Apostel“ unbekannt war. Dieser Schluß wird durch die Beobachtung verstärkt, daß sich in dem Zitatenschatz, den er gegen Johannes Grammatikus ausbreitet, nicht eine einzige Anspielung auf die Didache findet.¹³¹

¹²⁸ Chrysostomus, In ep. I ad Cor. Hom. 24, 2, zu 1. Kor 10, 13 (MPG 61, Paris 1862, col. 200 D): *Καθάπερ γὰρ ὁ ἄρτος ἐκ πολλῶν συγχεύμενος κόκκων ἦνωται ὡς μηδαμῶ φαινεσθαι τοὺς κόκκους, ἀλλ' εἶναι μὲν αὐτοὺς, ἀδηλον δὲ αὐτῶν εἶναι τὴν διαφορὰν τῇ συναφείᾳ: οὕτω καὶ ἀλλήλοις καὶ τῷ Χριστῷ συναπτόμεθα.*

¹²⁹ J.-B. Chabot, *Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas* (CSCO 103), Louvain 1933/1952, S. 19, 23.

¹³⁰ Irenäus, haer. IV 33, 7; II S. 262 Harvey.

¹³¹ J. Lebon, *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum* (CSCO 94, 102, 112), Louvain 1929, 1933, 1938. Die Werke des Severus sind um 700

Wenn an der Abfassung zwischen 90 und 100 festgehalten wird, kommt als Abfassungsort wohl nur der Sitz der kurz nach 66 aus Jerusalem ausgewanderten Urgemeinde in Betracht. Weil es sich nun in der Didache um großkirchliche Tradition handelt, scheidet der Sitz der ebionitisch-judenchristlichen Herrensippe in Nazareth und Kokaba aus, und als wahrscheinlichste Vermutung bleibt Pella übrig.¹³² Pella, das heutige ṭabakāt fahil,¹³³ ist in vieler Beziehung als der geeignete Ort anzusehen. Wer einmal auf dem Terrassenhügel dieser hellenistisch-römischen Stadtsiedlung (ṭabakāt bedeutet „Terrassen“) gestanden hat, behält die Ähnlichkeit der Geländestruktur mit der Ortslage in Jerusalem im Gedächtnis: auch hier in Pella ein Doppelhügel inmitten eines umgebenden Bergkranzes, und rund um den Stadthügel tiefe Täler, mit dem Kidron- und Hinnomtal vergleichbar. Die Hügel liegen wie in Jerusalem eng aneinander, aber anders als dort ist die dem Tempelberg entsprechende Erhebung höher als der Westhügel. Unvergleichlich dagegen ist die Aussicht nach Westen und Nordwesten, auf die Berge rund um die Ebene Jesreel und besonders Galiläas, mit der mächtigen Taborkuppe am Horizont. Beides, Ähnlichkeit und Aussicht, mußte die Erinnerung an Jerusalem und Galiläa ununterbrochen wachhalten. Die Vergleichbarkeit reicht in noch tiefere Schichten. An der entsprechenden Stelle, wo in Jerusalem das Gräberfeld des Kidrontales und insbesondere das Monument des sog. Absalomgrabes liegt, entspringt in Pella aus einer nie ersterbenden warmen Quelle ein starker Bach, an dessen Ufern die immergrünen Bäume des Lebens, die Ölbäume, stehen: ein abbildlicher Hinweis auf die endzeitliche Verwandlung, die

durch Jakob von Edessa aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden, ihr syrischer Text stellt also nur den Sprachgebrauch um 700 dar. In der syrischen Übersetzung der Akten der ephesinischen Synode von 449, die in einer Handschrift v. J. 535 auf uns gekommen ist, wird *malfānūtā* im Sinne von „Berichterstattung“ gebraucht, nähert sich also dem Begriff *ὑπομνημόνευμα* (Joh. Flemming, Akten der Ephesinischen Synode v. J. 449 syrisch, AGG 1917, S. 30, 17).

¹³² Der Name Pella ist, wie ich nachträglich feststelle, schon von G. Volkmar (Die neuentdeckte Schrift „Lehre der zwölf Apostel an die Völker“ deutsch herausgegeben und in Kürze erklärt, Leipzig und Zürich 1885, S. 45) vorgeschlagen worden, aber mit anderer Begründung, die für unseren Zusammenhang belanglos ist. Pella ist bei Euseb, Kirchengesch. II 5, 3 (S. 196, 16 Schwartz) genannt, während die syrischen Chroniken schweigen. Michael der Syrer hat den Namen aus Euseb entnommen (Chronique, ed. J.-B. Chabot, I S. 164 a; syr. Text: IV S. 99 a, Z. 8).

¹³³ M. Noth, Das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes, Lehrkursus 1954 (Zeitschrift des Dt. Paläst.-Vereins 71, 1955, S. 20 f.). A. Harnack, Mission und Ausbreitung II, S. 635 ff. J. Jeremias, Golgotha, Leipzig 1926, S. 11. Joh. Weiß und R. Knopf, Das Urchristentum, Göttingen 1917, S. 557. J. Betz, Der Abendmahlskelch im Judenchristentum (Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf 1952), S. 136 Anm. 62. John Richmond, Khirbet Fahil, Palestine Exploration Fund 66, 1934, S. 18–31, mit einer guten Lagekarte. H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, 1949, S. 264–277; dazu ThLZ 77, 1952, Sp. 222–224 und die hyperkritischen Ausführungen von G. Strecker, EvTh 16, 1956, S. 456.

nach der Weissagung des Ezechiel dem Tempelberg widerfahren wird, da eben dort der Strom des Lebens am Ort der Gräber hervorbrechen und die Täler des Todes zum Garten Eden verwandeln wird. Diese Ausdeutung der Geländebeziehungen bleibt freilich eine nicht belegbare Vermutung, die den Gewißheitsgrad der bloßen Möglichkeit nicht überschreitet.

Wer allerdings der Auffassung ist, daß die Urgemeinde nach Beendigung des 1. jüdischen Krieges wieder nach Jerusalem zurückgekehrt ist, wird die Didache dort verfaßt sein lassen müssen,¹³⁴ und diese Möglichkeit darf nicht von vornherein abgewiesen werden. Jedenfalls hat eine kleine judenchristliche Gemeinde bis zum Jahre 135 in Jerusalem weiterbestanden; ihre Bischofsliste, die jedoch in ihrer chronologischen Struktur nicht durchsichtig ist, wird von Euseb mitgeteilt.¹³⁵ Dem an letzter Stelle genannten Bischof Judas, der sich mit dem Ehrentitel „Bruder (= Mitbischof?) des Jakobus“ bezeichnet und wohl kurz vor 130 anzusetzen ist, wird der Judasbrief zuzuschreiben sein. Dieser Brief läßt sich am besten verstehen als Kritik an den Zuständen, die der Herausgeberkreis der Didache noch positiv ordnen wollte. Das Wort *ἀγάπη* kommt im Plural als terminus technicus für die gemeinsamen Mahlzeiten vor und ist im selben Sinne wie in den Ignatiusbriefen gebraucht. Ein Mann der alten Zeit spricht, und seine Stimme klingt dunkel und schwermütig; sein Wort darf als Abwehr der optimistischen liberalen Anordnungen der Didache aufgefaßt werden. Daß diese aber in den Jahrzehnten davor vom gleichen Orte ausgegangen sei, ist etwas unwahrscheinlich. Daß es sich bei Didache und Judasbrief um zwei verschiedene Traditionskreise handelt, ist auch aus der Tatsache zu folgern, daß der Judasbrief nicht in den Kanon der ostsyrischen Kirche aufgenommen ist, also nicht in der Peschitta steht, während er in der gesamten übrigen Kirche sehr früh Anerkennung gefunden hat. Erst der Monophysit Philoxenus († 523) hat ihn ins Syrische übersetzt, und auch dieser Umstand deutet auf die Zugehörigkeit des Judasbriefes zur westlichen Tradition. Es ist nicht gut vorstellbar, daß in derselben Gemeinde, von wo der Judasbrief ausgegangen ist, die Verfasser der Didache gelebt haben.

Von hier aus kann also kein Ausschließungsgrund gegen die Hypothese vorgebracht werden, daß die Didache bald nach dem Jahre 70, am ehesten kurz nach 90, in Pella zusammengestellt ist, wobei die bei den Ausläufern der Urgemeinde herrschende katechetische, liturgische, kirchenrechtliche und paränetische Tradition in zweckbestimmter Auswahl zur Niederschrift gekommen ist. Der Zwang zur missionarischen Anpassung hat die Einfügung bestimmter Züge aus den Verhältnissen der Empfänger veranlaßt.

¹³⁴ R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte ³I, 1922, S. 254.

¹³⁵ Euseb, Kirchengesch. IV 5.

So ergibt sich als Antwort auf die Fragestellung des Themas: Es ist zu erwägen, ob nicht die Didache in ihrer Urgestalt zwischen 90 und 100 in Pella verfaßt ist, mit der Bestimmung, den jungen ostsyrischen Gemeinden als Richtschnur für ihren Gemeindeaufbau zu dienen.

In diesem Ergebnis ist die Umschreibung der Bestimmung eine These, der hohe Wahrscheinlichkeit zukommt; die zeitliche Ansetzung hat den Rang einer begründeten Hypothese; die Nennung des Abfassungsortes dagegen bleibt innerhalb des Rahmens einer hypothetischen Vermutung.