



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Die Taufe in der Didache“

Verfasser:

Wolfgang Ernst

angestrebter akademischer Grad:

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Evangelische Fachtheologie

Betreuer:

o. Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Pratscher

Inhaltsverzeichnis

INHALTSVERZEICHNIS	3
VORWORT	7
1 EINLEITUNG UND FRAGESTELLUNGEN	8
1.1 EINLEITUNG IN DIE DIDACHE	8
1.2 FRAGESTELLUNGEN DIESER ARBEIT	9
1.3 DIE METHODEN UND BESONDERHEITEN	10
2 DIE HINTERGRÜNDE UND TRADITIONEN DER CHRISTLICHEN TAUFE	11
2.1 WEITERER RELIGIONSGESCHICHTLICHER HINTERGRUND	11
2.2 ALTES TESTAMENT UND JUDENTUM	12
2.2.1 DAS KONZEPT DER REIN- UND UNREINHEIT	12
2.2.2 INITIATION	13
2.2.3 FREMDE UND PROSELYTEN	14
2.3 DIE TAUFTE DES JOHANNES	15
2.4 DIE ESSENER	16
2.5 PAGANE ENTSPRECHUNGEN	16
2.6 WORTFELD TAUFTE	17
2.7 ENTSTEHUNG DER CHRISTLICHEN TAUFTE	18
3 DER ZWEI-WEGE-TRAKTAT – EINE TAUFGATECHESE	19
3.1 ÜBERBLICK	19
3.2 ÜBERSCHRIFT	20
3.3 ENTSTEHUNG UND VERBREITUNG	21
3.3.1 DER ZWEI-WEGE-TRAKTAT BIS ZUR CHRISTIANISIERUNG	21
3.3.2 DER ZWEI-WEGE-TRAKTAT VON BARNABAS BIS ZUR EPITOME	23
3.4 DER WEG DES LEBENS (1,2–4,14)	23
3.4.1 <i>SECTIO EVANGELICA</i>	24
3.4.1.1 Die Feindesliebe	26
3.4.2 JÜDISCHE VORLAGE	27
3.4.2.1 Die Verbotsreihe (2,2–7)	27
3.4.2.2 Die teknon–Sprüche (3,1–6)	28
3.4.2.3 Die anawim–Sprüche (3,7–10)	28
3.4.2.4 Das soziale Zusammenleben (4)	29
3.5 DER WEG DES TODES (5,1–2)	30
3.6 KAPITEL 6	30
3.6.1 6,1	30
3.6.2 6,2–3	30
3.7 ZUSAMMENSCHAU UND WEITERE FRAGEN	32
3.7.1 ETHIK UND DOGMATIK	32
3.7.2 AN WEN RICHTEN SICH DIE CC. 1–6	34

3.7.2.1 Allgemeines	34
3.7.2.2 Ökonomische Motive und antikes Vereinswesen	36
3.8 WIE WURDE UNTERRICHTET?	38

4 DIE TAUFE (C. 7) **39**

4.1 DER TEXT	39
4.1.1 DIREKTE UND INDIREKTE ZEUGEN VON C. 7	39
4.1.1.1 Codex Hierosolymitanus	39
4.1.1.2 Apostolische Konstitutionen	40
4.1.1.3 Georgische Übersetzung	40
4.1.2 SYNOPSE UND ÜBERSETZUNG	41
4.1.3 VORLAGE UND REDAKTION	42
4.1.3.1 7,1	42
4.1.3.2 7,2–3	43
4.1.3.3 7,4	45
4.1.4 DIE DIDACHE UND DIE SYNOPTISCHE TRADITION	45
4.1.5 ZUSAMMENSCHAU	47
4.2 DIE TAUFHANDLUNG	48
4.2.1 WASSERARTEN	48
4.2.1.1 Die Bedeutung von Wasser	48
4.2.1.2 Das Taufwasser in der Didache	53
4.2.1.3 Gibt c.7 einen Hinweis auf den Entstehungsort?	58
4.2.2 DIE TAUFFORMELN	58
4.2.2.1 Forschungsgeschichte zu den Taufformeln	59
4.2.2.2 Die Taufformel in 7,1.3	63
4.2.2.3 Die Taufformel in 9,5	65
4.2.3 DAS FASTEN VOR DER TAUFE	66
4.2.3.1 Fasten in der Alten Kirche	67
4.2.3.2 Präbaptismales Fasten in 7,4	68
4.2.3.3 Besteht ein Zusammenhang mit dem Osterfasten?	69
4.2.4 WAS VERMEINTLICH FEHLT?	70
4.2.4.1 Der Geist	70
4.2.4.2 Exorzismus, Salbung, Öl, Segnung des Wassers	71
4.3 ABLAUF DER TAUFE	73
4.3.1 DER TÄUFER	73
4.3.2 DER TÄUFLING	74
4.3.3 DER ABLAUF DER TAUFE	75
4.3.4 Cc. 1–10 – EIN RITUAL?	75
4.4 DIE TAUFTHEOLOGIE DES DIDACHISTEN?	78

5 ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE **79**

6 LITERATURVERZEICHNIS **81**

6.1 QUELLEN	81
6.2 LEXIKAARTIKEL UND WÖRTERBÜCHER	82
6.3 SEKUNDÄRLITERATUR	83

7	ANHANG	I
7.1	ÜBERSETZUNG DIDACHE	I
7.1.1	1,1–2	I
7.1.2	4,8	I
7.1.3	6,2–3	I
7.1.4	7	I
7.1.5	11,1.8	II
7.1.6	13,1–2	II
7.1.7	14,1	II
7.2	ÜBERSETZUNG APOSTOLISCHE KONSTITUTIONEN	II
7.3	DEUTSCHE KURZZUSAMMENFASSUNG	IV
7.4	ABSTRACT	IV
7.5	LEBENS LAUF	V

Vorwort

Es ist wohl ungewöhnlich, dass am Beginn, wie auch am Ende – freilich nur bürokratisch gesprochen – eines Studiums der Evangelischen Theologie die Didache steht. Meine erste wissenschaftliche Arbeit schrieb ich im Proseminar Kirchengeschichte zum Thema „Taufe und Eucharistie in der Didache“. Viel hat sich geändert in sieben Jahren Studium, so ist der Titel kürzer, der Umfang der Arbeit aber deutlich länger geworden. Ein Zeichen, dass diese sieben Jahre für meine theologische Bildung keine verlorenen waren.

Deswegen gilt mein Dank allen meinen Professoren und Professorinnen in Wien und Basel, die mich die letzten Jahre unterrichtet haben. In ganz besonderer Weise an Herrn Prof. Dr. Wilhelm Pratscher, der mich in hervorragender Weise und großer Geduld durch mein Studium und ganz besonders durch die Diplomarbeit hindurch begleitete. Ebenfalls gilt mein aufrichtiger Dank Herrn Prof. Dr. Öhler für die guten Gespräche und Hilfestellungen während der Diplomarbeit. Auch einem Buch bin ich zu Dank verpflichtet. „Die Didache“ von Dr. Kurt Niederwimmer, em. Prof. der Universität Wien, zieht sich wie ein roter Faden durch alle Teile dieser Arbeit. Es ist auch jenes Buch, das schon bei meiner ersten Arbeit, in mir die Freude und das Interesse an den Apostolischen Vätern allgemein und der Didache im Speziellen geweckt hat.

Weiters danke ich allen meinen Studienkollegen und Studienkolleginnen, die mir mit Rat und Aufmunterung zur Seite gestanden und es ausgehalten haben, mich über ein halbes Jahr nur über die Didache sprechen zu hören. Danke dafür. Besonders danke ich meinen Korrekturlesern und Korrekturleserinnen und meinen vielen deutschen Kollegen und Kolleginnen, die mir das eine oder andere Werk aus verschiedenen Bibliotheken zukommen haben lassen. Auch den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der Fachbereichsbibliothek danke ich für ihre Hilfestellung bei der Recherche.

Mein Studium wäre ohne die finanzielle und bedingungslose Unterstützung meiner Eltern nicht möglich gewesen. Worte können nicht ausdrücken, welch große Dankbarkeit ich dafür empfinde. Meinen Eltern, meiner Schwester und ihrem Mann und ganz besonders meinem Neffen Gregor und meinem Taufpatenkind Pia ist diese Arbeit über die Taufe gewidmet.

1 Einleitung und Fragestellungen

1.1 Einleitung in die Didache

Die Didache ist der Forschung durch zahlreiche Erwähnungen – gerade beim Prozess der Kanonisierung – dem Namen nach bekannt gewesen. Durch die Auffindung einer Abschrift der Didache 1873 durch den Mönch Philotheos Bryennios in einem Kloster in Konstantinopel wurde aber auch der Text der Wissenschaft bekannt. Ein Glücksfall für die Forschung, konnte doch dadurch dieser Text erforscht und wieder etwas mehr Licht auf die Zeit der frühen Kirche geworfen werden. Trotz der vergleichsweise kurzen Forschungsgeschichte ist die Literatur zur Didache auf ein beachtliches Maß angewachsen und in einigen Punkten fast unüberschaubar geworden.

Obwohl die Fragen nach der Entstehungszeit und dem Entstehungsort erst am Ende der Beschäftigung mit der Didache beantwortet werden können, stehen sie am Beginn der Arbeit. Sie können auch nicht in aller Ausführlichkeit dargelegt werden, da die in dieser Arbeit behandelten Themen alleine nicht ausreichen, eine entsprechende Datierung und Verortung durchzuführen. In der Forschung gibt es im Groben drei Möglichkeiten für die Datierung. Die meisten Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen plädieren für einen Abfassungszeitpunkt zwischen Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts. Dabei werden die archaisch wirkenden Elemente der Didache – zu Recht – den Quellen zugeordnet. Das noch nicht sehr weit „entwickelte Kirchenwesen“ zeigt aber, dass man nicht „zu weit in das 2. Jhdt. hinaufgehen“ darf.¹ Bis ins 3. Jhdt. geht Robinson hinauf, vor allem da er die Didache abhängig vom Hirt des Hermas sieht.² Die Möglichkeit einer Abhängigkeit wäre für die *sectio evangelica* gegeben, aber dann müsste diese wohl als sekundäre Einfügung bezeichnet werden – beides ist unwahrscheinlich.³ Weit in das 1. Jhdt. zurück (50–90 n.Chr.) geht neuerdings Milavec aufgrund der Tatsache, dass ähnlich wie beim Hebräerbrief keine Kenntnis der Paulusbriefe vorauszuset-

¹ Vgl. stellvertretend für viele andere Exegeten: Niederwimmer, Didache 78f. Zuletzt auch Draper, Didache 21.

² Vgl. Robinson, Barnabas 82.

³ Vgl. Kapitel 3.4.1 dieser Arbeit.

zen ist. Er sieht die Didache als „the blossoming of a form of first-century Christianity, that stands distinctly apart from all the others“⁴.

Es ist sich dem Gros der Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen anzuschließen, da vor allem die Kirchenstruktur der Didache auf die Zeit kurz nach der Jahrhundertwende deutet – aber dies „bleibt hypothetisch, doch gibt es bisher [und das gilt auch noch zwei Jahrzehnte später, W.E.] keine zwingenden Gründe diese Hypothese fallen zu lassen“⁵.

Für die Frage nach dem Abfassungsort gibt c. 7 keine Anhaltspunkte.⁶ Auch wenn c. 7 teilweise für die Verortung als Argument verwendet worden ist, bleibt trotzdem die Abfassung in Syrien oder in der syrisch-palästinischen Grenzregion sehr wahrscheinlich. Gerade die Hochschätzung dieser Schrift in späterer Zeit in dieser Gegend und die Traditionslinien, die zum syrischen Asketentum gezogen werden können, lassen das vermuten. Gleichwohl sind die Anhaltspunkte dünn gestreut. Der Begriff *κλάσμα* in 9,4 in Übereinstimmung mit der koptischen Übersetzung des Mt-Evangeliums und die frühe Bezeugung in Ägypten könnten eben dorthin verweisen. Syrien oder die Grenzregion zu Palästina haben, auch wegen der Nähe zur Jesustradition, die größte Wahrscheinlichkeit für sich.⁷

1.2 Fragestellungen dieser Arbeit

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Taufe in der Didache. In c. 7 finden sich Anweisungen zur Taufe, in denen der Didachist⁸ die Grundelemente der Taufe festlegt. Besonderes Interesse gilt dabei der Frage nach dem zu verwendenden Wasser (siehe 4.2.1), der Taufformel (siehe 4.2.2) und dem präbaptismalen Fasten (siehe 4.2.3). Alle diese Teile der Taufe wollen einzeln in ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung untersucht werden. Grundlage zu dieser Untersuchung bildet ein Kapitel über die Entstehung des Textes (siehe 4.1). Ebenfalls soll der Frage nachgegangen werden, ob aus c. 7 Informationen zum Entstehungsort der Didache gewonnen werden können (siehe 4.2.1.3).

⁴ Milavec, *Didache* XXX. Weitere Begründungen in diesem Buch sind für diese Frage phantastisch und unwahrscheinlich.

⁵ Niederwimmer, *Didache* 79.

⁶ Explizit mit dieser Frage wird sich ein Kapitel dieser Arbeit beschäftigen. Vgl. dazu das folgende Kapitel.

⁷ Vgl. exemplarisch Niederwimmer, *Didache* 79f und Wengst, *Schriften* 61f. Er legt die Forschungsgeschichte dazu gut dar, die zeigt, dass sich kaum ein Exeget festlegen möchte. Zuletzt für den syrischen Raum Lindemann. Vgl. Lindemann, *Frühchristlichen* 767.

⁸ Als Didachist wird jene unbekannte Person bezeichnet, die für die Zusammenstellung der Didache am Ende des ersten / Anfang des zweiten Jahrhunderts in ihrer Grundform verantwortlich war.

In einem weiteren Kapitel wird die Taufe als Ritual untersucht (siehe 4.3). Dabei wird sich zeigen, dass die Taufe in c. 7 in Zusammenschau mit den Kapiteln davor und danach betrachtet werden muss.

Aufgrund dieser Verbindung ist es unerlässlich, die Kapitel davor und danach ebenfalls in Augenschein zu nehmen. In den cc. 1–6 bietet der Text eine Taufkatechese. Deren Ursprung und die darin verwendeten Traditionen (siehe 3.1–3.3) sind für diese Arbeit ebenso interessant wie die Frage nach den Adressaten (siehe 3.7.2) und natürlich der Inhalt dieser Katechese (siehe 3.4–3.5).

Genauso wenig wäre es zielführend, sich in dieser Arbeit nur auf die Taufe in der Didache zu beschränken. Deswegen werden in einem Einleitungskapitel die Hintergründe der Taufe (siehe Kapitel 2.1–2.6) und die Entstehungsgeschichte der christlichen Taufe (siehe Kapitel 2.7) allgemein dargelegt. In der ganzen Arbeit wird dort, wo es sinnvoll erscheint, die weitere Entwicklung der einzelnen Punkte dargelegt.

Im Anhang findet sich eine Übersetzung von c. 7, sowie einige wichtige Verse der Didache und der indirekten Bezeugung in dem 7. Buch der Apostolischen Konstitutionen.

Das Ziel dieser Arbeit ist es, einen Einblick in Praxis und Theorie der Taufe in der Gemeinde des Didachisten zu bekommen. Wie wurde die Taufe als eine elementare Form der Christenheit in dieser Gemeinde praktiziert, gelebt und gedacht? Das Interesse daran ist vorrangig ein rein historisches. Wir können mit der Didache einen Blick in eine Form des Christentums werfen, die im Vergleich zu paulinischen Gemeinden am anderen Ende der Theologie angesiedelt war. Die Geschichte der Kirche ist sehr schnell eine Geschichte der Heidenchristen geworden. Gerade deswegen ist es interessant, einen Blick auf eine Kirchenform zu werfen, die im Zuge der Entwicklung ins Abseits geraten ist.

1.3 Die Methoden und Besonderheiten

Diese Arbeit verpflichtet sich den Prinzipien der historisch-kritischen Methode. Dies sind all jene Methodenschritte, die für die vorliegende Arbeit als sinnvoll erachtet werden und das Grundhandwerkszeug eines jeden Theologen und einer jeden Theologin

sind.⁹ In dieser Arbeit werden die Begriffe *Apostolische Väter* und *Neues Testament* verwendet, obwohl sie für eine synchrone Betrachtung nicht ganz tauglich scheinen. Beide Begriffe sind Sammelbezeichnungen für Schriftcorpora, die erst später entstanden sind und daher keinen direkten Einfluss auf die Didache alleine wegen ihrer Bezeichnung ausüben. Es wäre im Hinblick auf das Neue Testament mit Gregory / Tuckett vielmehr von „The writings that later formed the New Testament“ zu sprechen. Die Apostolischen Väter sind eine losere Einheit von Schriften.¹⁰ Der Lesbarkeit der Arbeit wegen verwende ich beide Begriffe, bin mir aber deren Problematik bewusst.

2 Die Hintergründe und Traditionen der christlichen Taufe

2.1 Weiterer religionsgeschichtlicher Hintergrund

In diesem Abschnitt wird versucht, sehr kompakt auf das Phänomen Taufe einzugehen. Dass dies im Einzelnen nur verkürzt geschehen kann, liegt auf der Hand. Ziel ist es, einen Überblick über die Traditionen und die religionsgeschichtlichen Hintergründe der Taufe zu geben.

Taufe ist im allgemeinsten religionswissenschaftlichen Sinn ein Lustrationsritual. Es handelt sich um keinen allgemeinen Ritustyp. Neben der christlichen Taufe, die aufgrund ihrer Geschichte und Verbreitung dominierend den Begriff Taufe prägt, findet sich der Begriff sowohl im Judentum als auch im Mandäismus. Die Anfänge von taufähnlichen Ritualen sind wohl in Lustrationsritualen von antiken nahöstlichen Flusszivilisationen zu suchen,¹¹ obwohl die genauen Hintergründe im Dunkeln bleiben.¹² Grund-

⁹ Ich verweise summarisch auf die Erklärung der einzelnen Methodenschritte bei Berger, Exegese.

¹⁰ Überblick bei Pratscher, Corpus 11–14.

¹¹ Vgl. Alles, Art. Taufe I Sp. 50f.

¹² Ein kurzer Exkurs zu den Wasserriten im Alten Ägypten: Im Alten Ägypten sind Wasserrituale gut bekannt und beschrieben. Wasser spielte selbstredend eine bedeutende Rolle im religiösen Leben der Ägypter und Ägypterinnen. Ein Ritual aus diesem Leben verdient in unserem Kontext Erwähnung, nämlich der „Baptism of Pharaoh“. Dieser Begriff wurde geprägt, da bei diesem Ritual der Pharaon von zwei Gottheiten mit Wasser übergossen wurde. Der Begriff *baptism* ist aber der Sache nach irreführend, handelt es sich bei diesem Ritual – das sich wohl über die Jahrhunderte oft geändert hat – um ein Ritual aus der Königsideologie, die „den König in einen gottgleichen Zustand der Reinheit“ versetzt. Vgl. Assmann, Wasserriten 54–64 (bes. 60). Das Ritual entspringt aus einem völlig anderen Kontext, es ist hier aber in dieser Kürze erwähnt, um zu zeigen, dass gewisse Grundtypen von Ritualen sehr alt sind. An diesem Beispiel zeigt sich ebenfalls die Problematik des Begriffs Taufe.

sätzlich werden taufähnliche Rituale mit Wasser durchgeführt,¹³ aber auch andere Flüssigkeiten, wie Blut eines Opfertieres oder die Verwendung von Öl, sind historisch belegt. Die Taufe kann als Submersions-, Immersions-, Perfusions- oder Asperisionsritus ausgeführt sein.¹⁴

Die folgenden Unterkapitel beschäftigen sich mit den für diese Arbeit relevantesten Hintergründen. Diese sind einerseits der alttestamentliche Hintergrund als Wurzel und andererseits die Taufe des Johannes, die in vielfältiger Hinsicht eine Verbindung zwischen Juden- und Christentum herstellt. Weiters fällt der Blick auf die Proselytentaufe des Judentums im 1. Jhdt. n. Chr. sowie auf die Gruppe der Essener.

2.2 Altes Testament und Judentum

2.2.1 Das Konzept der Rein- und Unreinheit

Die Rein- und Unreinheit des Menschen spielt im Alten Testament,¹⁵ wie auch in vielen anderen Religionen,¹⁶ eine wichtige Rolle. Für die Vorstellungswelt des Alten Testaments gilt: „Reinheit normiert den Kontakt mit der Sphäre des Göttlichen und ist selbst die Bedingung der Möglichkeit, mit Göttlichem in Kontakt zu treten. Die Ordnung der Welt in Reinheit und Unreinheit repräsentiert einen Teilbereich der göttlichen Weltordnung“.¹⁷

Besonders deutlich tritt dieses Konzept in den alttestamentlichen Lustrationsriten hervor, bei denen sich ein Israelit, der kultisch unrein geworden war,¹⁸ waschen muss, um wieder rein zu werden. Die Waschungen betreffen einzelne Teile des Körpers, Kleider¹⁹

¹³ Die Frage, warum gerade Wasser in so vielen Kulturen die Flüssigkeit für Rituale schlechthin geworden ist, erklärt sich meines Erachtens aus dem prinzipiellen ubiquitären Charakter von Wasser und bei seinem seltenen Fehlen von den schnell spürbaren Folgen. Es verwundert daher nicht, dass Wasser oft mit Leben gleichgesetzt wird. Die moderne Evolutionsbiologie bestätigt diese alte Einsicht mit dem Ergebnis, dass das Wasser tatsächlich Grundstock allen Lebens ist. Petersen verweist auch auf die technisch leichte Anwendung des Wassers und dass durch den äußerlichen Reinigungseffekt des Wassers das Ritual gut versinnbildlicht wird. Vgl. Petersen, Ritual 11–15.

¹⁴ Vgl. Backhaus, Art. Taufe I, 1282.

¹⁵ Zum folgenden Ganzen Vgl. Barth, Taufe 25–27.

¹⁶ Summarisch vgl. Stauberg, Art. Rein I Sp. 239f.

¹⁷ Vgl. Seidl, Art. Rein II Sp. 240.

¹⁸ Zum Beispiel nach dem Geschlechtsverkehr, nach der Berührung von Toten, Menstruation, Aussatz und Krankheiten, Geburt, Kontakt mit unreinen Menschen.

¹⁹ Vgl. Ex 40,3–23; Lev 15; Lev 17,15 u. ö..

oder den ganzen Körper²⁰. Sie sind wiederholt und selbst durchzuführen und spielen damit eine besondere Rolle im religiösen Leben. „Nirgends geht es um Sünde und Sündenvergebung“,²¹ sondern das Ziel ist die kultische Reinheit. Sünde bzw. die damit verknüpften Moralvorstellungen gehören zwar ebenfalls in die Vorstellungswelt von Rein- und Unreinheit, aber sie begegnen uns nicht direkt in Verbindung mit einer Waschung.²² Es geht zuerst um kultische Reinheit, nicht um moralische Vorstellungen. Als Ort der Waschungen kommen sowohl natürliche Wasservorkommen (Quellen, Bäche, Flüsse) in Betracht, sowie besonders verbreitet ab dem 2. Jhdt. v. Chr. auch die Mikwe.²³

2.2.2 Initiation

Zweifelsohne hat die Taufe auch die Funktion der Identitätsstiftung und der Aufnahme in eine Gemeinschaft und steht damit historisch am Anfang des Christentums neben der jüdischen Beschneidung.²⁴ Es ist daher durchaus von Interesse, auch dieses Ritual als Hintergrund der Taufe zu beleuchten. Der Ritus der Beschneidung ist sehr alt und wurde von den Israeliten wahrscheinlich aus Ägypten übernommen. Ursprünglich als klassischer *rite de passage*²⁵ konzipiert, verändert sich durch das babylonische Exil die Bedeutung von einem *rite de passage* hin zur Identitätsstiftung und als Zeichen der Zugehörigkeit zum Gott Israels.²⁶ Die Beschneidung wird – theologisch im Zusammenhang mit der Schöpfungswoche – am achten Tag nach der Geburt des Sohnes durchgeführt.²⁷ In frühjüdischer, also römischer-hellenistischer Zeit ist die Beschneidung schon ein distinktives Merkmal der Juden.²⁸

²⁰ Vgl. die Aufforderung bei einem Samenerguss im Schlaf den ganzen Leib zu waschen (Lev 15,16). Daher wird generell für diese Waschungen die Bezeichnung „Tauchbad“ verwendet. Siehe zum Beispiel MekhEx 19,10 in Billerbeck, I 102.

²¹ Barth, Taufe 26.

²² Als Beispiel deutlich und prominent in Lev 16. Hier muss vor dem Eintritt in das Heiligtum eine Waschung durchgeführt werden, aber die Funktion der Sündenvergebung kommt dem Opfertier und dessen Blute zu, nicht der Waschung selbst. Diese ist Voraussetzung für das Ritual.

²³ Sehr anschaulich dazu Hoss, Untertauchen 70–73.

²⁴ Vgl. Zimmermann, Kinderbeschneidung 41–69.

²⁵ Der Ausdruck bezieht sich auf die bekannten Arbeiten von A. Gennep, der um die Jahrhundertwende durch seine Arbeiten zu solchen Übergangsritualen diesen Begriff maßgeblich geprägt hat.

²⁶ Vgl. Wißmann, Art. Beschneidung I 714–717 und Betz, Art. Beschneidung II 717. Anders Zimmermann, Kinderbeschneidung 39f. Er kommt aufgrund von exegetischen Untersuchungen von Gen 17,10–14 und Ex 4,24–26 zu dem Ergebnis, dass die Beschneidung von Kindern schon vorexilisch entstanden ist.

²⁷ Vgl. Betz, Art. Beschneidung II 716f.

²⁸ Vgl. Betz, Art. Beschneidung II 717. Der Autor bezieht sich auf Tacitus, Hist. V,1,5: *ut diversitate noscantur*.

2.2.3 Fremde und Proselyten

In 2Kön 5 findet sich die Geschichte vom fremden Heerführer Naaman, der aufgrund eines Tauchbades im Jordan²⁹ von einer Krankheit geheilt, so zum JHWH-Verehrer und damit in gewisser Weise Teil des Volkes wird. Das hebräische Wort für Fremdling ist נָכְרִי und wird in der LXX zumeist mit προσήλυτος übersetzt. Der Gedanke der Proselytentaufe ist somit in der Geschichte von Naaman vorgezeichnet.

Der Proselytentaufe unterzogen sich Männer – diese nach der Beschneidung – und Frauen, die nicht von Geburt Juden waren, aber diese Religion so anziehend fanden, dass sie zu Konvertiten wurden.³⁰ Die Zusammenhänge von Proselytentaufe und christlicher Taufe sind in der Forschung immer wieder diskutiert worden. Die verschiedenen Forschungsmeinungen lassen sich für diese Arbeit auf die Entscheidung reduzieren, ob die Proselytentaufe die Taufe des Johannes und die christliche Taufe beeinflusst hat³¹ oder ob die Proselytentaufe erst später entstanden ist und somit keinen Einfluss auf die Genese der christlichen Taufe ausüben konnte.³² Aufgrund der nichtvorhandenen Quellen zu diesem Thema aus der Zeit bis zur Mitte des 2. Jhdt. v. Chr.³³ ist es am plausibelsten, die Entstehung der Proselytentaufe nicht in die Zeit vor der Zerstörung des zweiten Tempels anzusetzen.³⁴ Es spricht aber nicht nur das zeitliche Argument gegen eine direkte Abhängigkeit, denn auch inhaltlich und theologisch sind Unterschiede festzustellen.³⁵ Eine direkte Abhängigkeit der johanneischen / christlichen Taufe von der Proselytentaufe ist damit unwahrscheinlich.

²⁹ Die LXX übersetzt נָכְרִי mit ἑβραїσται. In Judith 12,7 findet sich dieser Ausdruck. Judith ἐβαπτίζετο [...] ἐπὶ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος um rein zu werden.

³⁰ Philon von Alexandrien beschreibt Proselyten in de spec. leg. 1,51–53 so (Übersetzung bei Cohn, Werke): Er sei ein Mensch, der seinen Lebensschwerpunkt zur Frömmigkeit verlegt und eine neue, Gott liebende Gemeinschaft erreicht hat; dafür verlasse er sein Heimatland, seine Verwandtschaft und seine Freunde um der Tugend und der Frömmigkeit willen, empfangen rechtliche wie soziale Gleichstellung mit genuinen Juden und wähle einen neuen Lebensweg.

³¹ So zum Beispiel Jeremias, Kindertaufe 30f und Billerbeck, I 103.

³² So kürzlich und überzeugend Sänger, Heraufgestiegen 291–326. Das Ergebnis bleibt aber eine begründete Vermutung, unter anderem wegen den fehlenden Quellen.

³³ Vgl. Donaldson, Judaism 490.

³⁴ Vgl. Zimmermann, Kinderbeschneidung 66.

³⁵ Vgl. Kretschmar, Geschichte 10–12. Die wichtigste inhaltliche Differenz ist jene, dass die Proselytentaufe lediglich die erste Waschung von vielen war, während die christliche Taufe ein einmaliges Geschehnis darstellte. Wobei der ersten Waschung natürlich eine besondere Bedeutung beigemessen wurde. Vgl. Kretschmar, Geschichte 83f. Besonders interessant ist die inhaltliche Differenz zwischen Proselytentaufe und christlicher Taufe in Bezug auf ein Rücktrittsrecht für Kinder. So konnten Kinder einer Proselytenfamilie aus dem Judentum wieder austreten, ohne als Abtrünnige zu gelten (bKeth 11a).

2.3 Die Taufe des Johannes

Mit Johannes dem Täufer begegnen wir einer Gestalt, mit der wir am Beginn des Christentums stehen und die zweifelsohne die christlichen Taufvorstellungen mitprägte. So beginnt das älteste Evangelium mit der Taufe Jesu durch Johannes.

Die Taufe des Johannes ist βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mk 1,4). Die Taufe dient der Vergebung der Sünden und ist mit Umkehr verbunden. Johannes predigt und fordert Umkehr (Mk 1,4; 6,18; Mt 3,7–10par, Act 13,24, u. ö., sowie JosAnt 18,117). Es geht um die Umkehr im Angesicht des kommenden Stärkeren, im Angesicht des Eschatons (Mk 1,7; Mt 3,12). Vor diesem drohenden Gericht rettet die Taufe.³⁶ Die Sündenvergebung durch die Taufe des Johannes ist keine nachträglich christliche Interpretation, sondern bereits Teil der johanneischen Botschaft.³⁷ Johannes bedient sich in seinem Bußruf alttestamentlicher prophetischer Traditionen, besonders im Hinblick auf die Erwartung der Rückkehr Elias.³⁸ Die johanneische Taufe ist einerseits in der alttestamentlichen Tradition der Lustrationsriten und andererseits zeitgenössisch im Kontext der Waschung der Essener zu sehen, die ebenfalls in alttestamentlicher Tradition stehen. Die Essener haben die theologische Vorstellung, dass durch Waschungen Sünde und Schuld beseitigt werden kann. Trotz dieser Verknüpfungen zur Umwelt des Täufers „stellt die Johannestaufe eine analogielose Erscheinung dar.“³⁹ Denn sie ist im Gegensatz zu den Waschungen der Essener einmalig. Mit der Einmaligkeit verbunden ist auch die Vorstellung, dass die Taufe passiv am Täufling vollzogen wird. Er tauft sich also nicht selbst, sondern Johannes tauft. Wie die Taufe technisch vollzogen worden war, lässt sich aus den Texten selbst nicht rekonstruieren, in Analogie zu den Tauchbädern des Judentums ist eher an ein Untertauchen des Täuflings zu denken.⁴⁰

³⁶ Vgl. Barth, Taufe 23. Der Zusammenhang zwischen Umkehr, Taufe und Sündenvergebung ist im Einzelnen umstritten. Es geht um die Frage, ob die Rettung vor dem Gericht durch die Taufe direkt bewirkt wird, oder ob Taufe lediglich ein Zeichen der Hoffnung ist, vor dem Gericht auf Gnade hoffen zu können. Ich verstehe die Wendung in Mk 1,4 als finale Konstruktion.

³⁷ Wie man an der Entwicklung der Taufe Jesu (vgl. die unterschiedlichen Darstellungen in Mk 1 und Joh 1) durch Johannes ablesen kann, waren die Christen bemüht, die Taufe des Johannes deutlich gegen die christliche Taufe abzugrenzen. Man war daher bestimmt nicht daran interessiert, die Taufe des Johannes aufzuwerten. Vgl. Barth, Taufe 23.

³⁸ So etwa: 1) In der Wahl des Taufortes an der östlichen Seite des Jordans wird eine Verbindung zu Josua (Jos 3f) und Elia (1Kön 2,1–18) hergestellt. Vgl. Stegemann, Essener 297–299. 2) Aufnahme von Mal 3 als Vorbote und Wegebereiter Gottes. Vgl. Schnelle, Art. Taufe II 663. 3) In der Wahl der Kleidung besonders durch den Gürtel. Vgl. Öhler, Elia 36. Für die Eliaerwartung im Neuen Testament und deren Verbindungen zu Johannes vgl. Öhler, Elia 31–110.

³⁹ Öhler, Elia 52.

⁴⁰ Vgl. Barth, Taufe 24 (besonders Anm. 40).

2.4 Die Essener

Die Essener sind in der antiken Literatur gut bezeugt.⁴¹ Diese sind eine jüdische Gruppe in der Zeit des zweiten Tempels. Nach heutiger Forschungsmeinung⁴² gilt die Gemeinde von Qumran als eine Gemeinde der Essener.⁴³ Von Interesse sind die typischen Waschungen der Essener, die uns aus verschiedenen Schriften vom Toten Meer bekannt sind. Verwiesen sei hier nur auf eine, nämlich die sogenannte Gemeinschaftsregel.⁴⁴ Die Waschungen, die täglich durchgeführt wurden, sind Selbstwaschungen zur Herstellung der kultischen Reinheit, auf welche die Essener wie keine andere jüdische Gruppe, penibel bedacht waren. Der Rückzug in die Wüste und damit in die Abgeschiedenheit ist eine Konsequenz der strengen Observanz der kultischen Regeln. In 1QS III,4–9 werden Waschungen erwähnt, die nur den Mitgliedern der Essener vorbehalten sind. Neben einem starken Interesse am verwendeten Wasser findet sich auch ein Sühneaspekt, der mit der Befreiung von Schuld einhergeht. Das ist eine Besonderheit dieses Textes.⁴⁵

2.5 Pagane Entsprechungen

Die Frage nach paganen Traditionen und Abhängigkeiten ist alt und wurde im 19. Jahrhundert vor allem ideologisch diskutiert. Zurückverfolgen lässt sich diese Frage schon zu Tertullian und Justin, die sich beide aus apologetischen Gründen mit dem Verhältnis von paganen Initiationsriten und der Taufe auseinandergesetzt haben. So setzt Justin⁴⁶ „standard pagan purification rites that preceded and conditioned the access to a sanctuary and the participation in its cult“⁴⁷ gleich mit der Taufe, die ebenfalls eine Teilnahme am Kult ermöglicht. Der Grund für diese Parallele ist nach Justin, dass die Dämonen den richtigen Kult imitieren würden.⁴⁸ Auf die Initiationsriten von Mysterienkulten geht Justin nicht direkt ein, erst bei Tertullian⁴⁹ finden wir entsprechende weitergehende Überlegungen. Tertullian versucht aber nicht zu erklären, woher die Ähnlichkeiten

⁴¹ Vgl. Josephus: Bell. 2,119–166; Ant. 13,171–173, 15,371f, 18,11–25; Philo: prob. 72–91; Plinius d. Ä.: nat. hist. 5,73.

⁴² Einen guten und kurzen Überblick über die Positionen der Forschungsgeschichte gibt Stegemann, Essener 194–198.

⁴³ Ob diese deren Ursprungsort ist oder ein besonderes Kloster, kann für diese Arbeit offen bleiben.

⁴⁴ Für die anderen Rollen vgl. Labahn, Wasser 168–194. Es wäre interessant auf einige dieser Rollen einzugehen, aber der Kürze wegen kann das nicht geschehen. Die sog. Gemeinschaftsregel ist deswegen gewählt worden, da eine gewisse Ähnlichkeit zu den cc. 1–6 gegeben ist.

⁴⁵ Vgl. Labahn, Wasser 195–198.

⁴⁶ Vgl. dazu Justin, Apo. 1,62,1.

⁴⁷ Graf, Mystery 105.

⁴⁸ Vgl. Graf, Mystery 101–105.

⁴⁹ Tertullian, de. bapt. 5,1.

kommen, sondern verweist nur auf die Unwirksamkeit dieser Rituale, da diesen der Heilige Geist fehle.⁵⁰

In der *Religionswissenschaftlichen Schule* wurde versucht, die Taufe auf Mysterienkulte zurückzuführen. Entsprechende Rituale versuchte man in den Kulturen von Isis oder Dionysos zu finden. Man kann es an dieser Stelle kurz machen und sagen, „none could have served as model and antecedent of Christian baptism“⁵¹. Alle möglichen Parallelen scheitern entweder an der räumlichen oder zeitlichen Entfernung, an der partikulären Verbreitung solcher Kulte im Allgemeinen und nicht zu letzt an zu schnellen oberflächlichen Parallelsetzungen von Teilelementen der Rituale. Etwas vorsichtiger urteilt zwar Kloft, der aber auch die übertriebenen Deutungen der Religionswissenschaftlichen Schule zurückweist. Es ist zwar überzeugend, dass zum Beispiel bei Paulus durchaus „sachliche Anknüpfungen [Anm. an die Mysterienkulte] [...] offensichtlich die Konturierung der Taufe“⁵² begleitet haben, aber diese Konturierungen reichen nicht aus, um eine direkte Abhängigkeit anzunehmen. Gerade im Hinblick auf die Taufvorstellungen der Didache scheint mir ein Vergleich mit den Mysterienkulturen nicht zielführend zu sein.

2.6 Wortfeld Taufe

βαπτίζω ist das Verb, das im Zusammenhang mit der Taufe verwendet wird. Es bezeichnet die Tauf Tätigkeit Johannes des Täufers (z. B. Mk 1,3), aber auch die Taufe in der Apostelgeschichte des Lukas, bei der es mit 21-mal am häufigsten im NT vorkommt und das Taufen mit dem Heiligen Geist (z. B. Mk 1,8).⁵³ Es wird aber auch in profanen Texten verwendet und kann dabei verschiedene Bedeutungen annehmen. Die Hauptbedeutung liegt auf eintauchen, untertauchen, versinken (auch von Schiffen).⁵⁴ Von dieser technischen Bedeutung ist die Verwendung für die Taufe verständlich, da es auch dabei zwangsweise um ein Untertauchen geht. Die Frage, ob mit diesem Verb auch ausschüt-

⁵⁰ Vgl. Graf, *Mystery* 105–110.

⁵¹ Graf, *Mystery* 111.

⁵² Kloft, *Mysterien* 25.

⁵³ Zum Vorkommen des Verbes vgl. Bieder, Art. βαπτίζω Sp. 459–461.

⁵⁴ Weitere übertragene Bedeutungen sind färben, verderben, in Schlaf versinken, überwältigt werden, zerstört werden. Diese Bedeutungen sind aber für die Taufe nicht relevant. Vgl. zur Verwendungen in profanen Texten zu βαπτίζω und βάπτω Ferguson, *Baptism* 38–58.

ten oder besprengen gemeint sein kann, ist zu verneinen.⁵⁵ Das Verb βάπτω bedeutet ebenfalls ein- oder untertauchen und wird u. a. für rituelle Waschungen (manche Handschriften in Mk 7,4.9; Hebr 9,10),⁵⁶ nicht aber für die Taufe verwendet. βαπτίζω ist *das* Wort für die kultische Handlung.⁵⁷

Das Nomen davon ist βάπτισμα und ist mit Taufe zu übersetzen und darf nicht verwechselt werden mit βαπτισμός, das für Waschungen steht (z. B. Mk 7,4.8; Hebr 6,2⁵⁸). Bei Tit 3,5 findet sich der Ausdruck λουτροῦ παλιγγενεσίας (Bad der Wiedergeburt).

2.7 Entstehung der christlichen Taufe

Der wichtigste Referenzpunkt für die Entstehung der christlichen Taufe ist die Taufe des Johannes. Zwischen der johanneischen Taufe und der christlichen Taufe lassen sich Parallelen aufzeigen. Beide werden einmalig (Hebr 6,6; 10,9; Herm. mand. IV,3,1f) durch einen Täufer (Act 8,38; 1Kor 1,14–16 u. ö.) mit Wasser (Act 8,38 u. ö.) vollzogen, sind verbunden mit der Umkehr vor dem bevorstehenden Gericht (Act 2,38, Herm. mand IV,3,1) und sprechen dem Täufling Vergebung der Sünden zu (Act 2,38; 2Petr 1,9; Eph 5,26).⁵⁹ In anderen Stellen gehen die Schriften des Neuen Testaments und die Apostolischen Väter über diese Aussagen hinaus und erweitern sie, aber wichtig ist hier, die Grundübereinstimmung aufzuzeigen. Trotz dieser Gemeinsamkeiten wird dieser Hintergrund aber im NT nicht als Begründung für die eigene christliche Taufstätigkeit genannt.⁶⁰ Es wird überhaupt keine Begründung für die Taufe genannt. Sie ist unhinterfragt von Anfang an Teil der ersten Christen. Aber warum? Der Taufbefehl in Mt 28 hilft hier nicht weiter, da er nicht historisch ist.⁶¹ Wenn Jesus oder seine Jünger schon vor seinem Tod getauft hätten, dann wäre eine Weiterführung der Taufstätigkeit am leichtesten zu erklären. Nur aus Joh 3,22.26 und der Notiz in Joh 4,1 über die

⁵⁵ Ferguson, Baptism 59 dazu: „Pouring and sprinkling were distinct actions that were represented by different verbs, and this usage too continued in Christian sources.“

⁵⁶ Vgl. Bieder, Art. βαπτίζω 468f.

⁵⁷ Vgl. Oepke, Art. βάπτω 528.

⁵⁸ Die Bedeutung davon wird sehr kontrovers diskutiert. Vgl. dazu Braun, Hebräer 160f. Die Bemerkung von Braun hinsichtlich der Didache, dass es zu einem dreimaligen Untertauchen gekommen ist, ist aber zurückzuweisen und es ist nicht wahrscheinlich, dass sich der Plural in Hebr 6,2 auf das dreimalige Untertauchen bezieht. Vgl. dazu auch Anm. 296.

⁵⁹ Vgl. Barth, Taufe 32–37.

⁶⁰ Anders Kvalbein, Baptism 67–83 der die Taufe Jesu als Modell für die christliche Taufe sehen möchte.

⁶¹ Zuletzt anders Ferguson, Baptism 133: „Without some such directive from Jesus it is hard to account for the general acceptance of baptism in all parts of the church from its earliest days“.

Tauf(un)tätigkeit von Jesu und seinen Jüngern lassen sich keine sicheren Rückschlüsse ziehen.⁶² Man kann und darf spekulieren: War es der Einfluss der Johannesjünger auf die neue Gemeinde (Joh 1,35–39), die die Taufe gleichsam mitnahmen? Oder war die christliche Taufe als Gegenstück zur Taufe im Heiligen Geist konzipiert worden?⁶³ Aufgrund der Taufformel,⁶⁴ die ich zuerst als Reflex der Abgrenzung zur Johannestaufe verstehe, glaube ich, dass der Einfluss der Johannesjünger auf die neue Gemeinde den Transfer der Taufe des Johannes zur christlichen Taufe entscheidend beeinflusste. Die sachlichen Parallelen besonders im Hinblick auf das Eschaton erleichterten die Übernahme der ohnehin schon eschatologisch geprägten Johannestaufe.⁶⁵

3 Der Zwei-Wege-Traktat – Eine Taufkatechese

3.1 Überblick

In 1,1 bis 6,2 findet sich in der Didache ein Zwei-Wege-Traktat (ZWT).⁶⁶ In diesen Kapiteln werden zwei Wege vorgestellt, wobei einer zum Leben (μία τῆς ζωῆς) und einer zum Tod (μία τοῦ θανάτου) führt. Nachdem der Weg zum Leben ausführlich dargestellt wird (1,2–4,14), folgt ein textlich eher kurzer Abschnitt über den Weg zum Tode (5,1–2a). Auf diesen folgt eine doppelte Paränese (5,2b und 6,1). In 6,2–3 schließt ein Kommentar des Redaktors diesen Abschnitt der Didache ab. In 7,1 verweist der Redaktor auf den Zwei-Wege-Traktat zurück (ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε) und weist damit dem Zwei-Wege-Traktat seinen Sitz im Leben, nämlich in der Taufkatechese, zu.⁶⁷

⁶² Vgl. Barth, Taufe 39.

⁶³ Vgl. Theißen, Urchristlich 101f.

⁶⁴ Vgl. dazu Kapitel 4.2.2.

⁶⁵ Vgl. Dinkler, Taufaussagen 48f.

⁶⁶ Kurz zum Titel: H bietet zwei Titel dieser Schrift, einen langen Titel: Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσι und einen kurzen Titel: Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. In den Zeugnissen der patristischen Literatur, etwa bei Euseb, Rufin oder Athanasius begegnen Bezeichnungen für diese Schrift die διδαχὴ (oder: διδαχαὶ) τῶν ἀποστόλων als Titel nahe legen. Wobei es nicht ganz sicher ist, ob damit die Didache oder der ZWT der Didache gemeint ist Vgl. Niederwimmer, Didache 81f. In der ganzen Didache findet sich kein Verweis auf die Autorität der Apostel, was durchaus bei einem entsprechenden Titel zu erwarten wäre. Das legt nahe, dass die Schrift keinen Titel getragen hat und erst mit der Verbreitung einen Titel bekommen hat, der die Hochachtung, die der Schrift entgegengebracht wurde, entspricht. Wann und wie das geschehen ist, bleibt im Dunkeln. Vgl. Vielhauer, Geschichte 723–725. Für diese Arbeit scheint es wichtig festzuhalten, dass der Titel aus den oben genannten Gründen keinen hermeneutischen Schlüssel für diesen Text bieten kann, da die Frage im Einzelnen zu unsicher ist. Neuerdings plädiert für einen ursprünglichen Langtitel Weidemann. Vgl. Weidemann, Taufe 1495.

⁶⁷ Vgl. dazu genauer Kapitel 4.1.3.1 dieser Arbeit.

Nachdem hier recht grob ein erstes Bild des Zwei-Wege-Traktats gezeichnet und mit dem notwendigen Vorgriff auf 7,1 der Kontext zur Taufe hergestellt ist, soll in einem zweiten genaueren Durchgang dieser Text exegetisch betrachtet werden. Wichtige Fragestellungen werden jene sein, inwieweit der Text von Vorlagen und Traditionen abhängig ist und warum er vor die Taufagende gestellt worden ist.

3.2 Überschrift

Griechischer Text:

Ὅδοι δύο εἰσί

μία τῆς ζωῆς καὶ

μία τοῦ θανάτου

διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ

τῶν δύο ὁδῶν

Übersetzung:

Es gibt zwei Wege,

einen zum Leben und

einen zum Tod.

Der Unterschied aber ist groß zwischen

den beiden Wegen.

Ohne Einleitung oder Präambel beginnt dieser Abschnitt der Didache⁶⁸ mit der Vorstellung der beiden möglichen Wege. Ein Weg geht zum Leben, der andere zum Tod. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht, obwohl der Unterschied zwischen den beiden Möglichkeiten denkbar groß ist. Der Unterschied wird noch größer, wenn man bedenkt, dass mit Leben nicht das Leben hier auf Erden gemeint ist, sondern ein durch Christus vermitteltes Leben nach dem Tod. So ist mit θανάτου nicht der biologische Tod gemeint, sondern das endzeitliche Gericht.⁶⁹ Inhaltlich passender wäre dann eine Übersetzung zum ewigen Leben und zum ewigen Tod.

Um jedoch diese Gattung von Text besser verstehen zu können, muss jetzt nach aufgenommenen Traditionen und Quellen gefragt werden, die der Redaktor hier zweifelsohne als Grundlage verwendet hat.

⁶⁸ Vgl. Niederwimmer, Didache 83.

⁶⁹ Vgl. Niederwimmer, Didache 88.

3.3 Entstehung und Verbreitung

3.3.1 Der Zwei-Wege-Traktat bis zur Christianisierung

Schon sehr bald nach der Veröffentlichung der Didache am Ende des 19. Jahrhunderts Thema wurde über die jüdische Herkunft des ZWT spekuliert.⁷⁰ Mit der Entdeckung der Sektenregel von Qumran (1QS III,13–IV,26) wurde der jüdische Charakter, besonders durch die Arbeit von Audet, bestätigt.⁷¹ Nichtsdestotrotz gibt es in der heutigen Forschung eine Vielzahl von Meinungen über aufgenommene Traditionen und Abhängigkeiten des ZWT.⁷² In diesem Kapitel wird daher zuerst auf den Topos der Zwei-Wege eingegangen und in einem zweiten Schritt die Herkunft des ZWT bestimmt werden.

Der Topos der ZW findet sich bereits im Alten Testament. So hat Psalm 1 als ganzes dieses Motiv. Besonders aber tritt es in V 6 hervor, wo von einem **דֶּרֶךְ צְדִיקִים** und **דֶּרֶךְ רָשָׁעִים** gesprochen wird. Auch Psalm 139 schließt mit einem ähnlichen Motiv (**בְּדֶרֶךְ עוֹלָם** und **דֶּרֶךְ-עֶצֶב**).

In Jer 21,8 soll Jeremia dem Volk sagen:

כֹּה אָמַר יְהוָה הִנְנִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם אֶת־דֶּרֶךְ הַחַיִּים וְאֶת־דֶּרֶךְ הַמוֹת׃

So spricht JHWH: Siehe, den Weg des Lebens und den Weg des Todes lege ich euch vor zur Wahl. (Jer 21,8b)

Diese Stelle wird in der palästinensischen Targum Tradition (1. Jahrhundert nach Christus) mit Dt 30,15.19 verknüpft.⁷³ Wir haben schon bei Jeremia die zwei Wege als Topos aber auch in verschiedenen Targumschriften. Ebenfalls Dt 30,15.19 hat wohl TestAss 1,3f im Blick.⁷⁴ Hier begegnet eine Verknüpfung der beiden Wege mit der Lehre von den beiden Geistern / Engeln.⁷⁵ Eine Verknüpfung, die im ZWT des Barnabasbriefes hervortritt, aber im ZWT der Didache nicht gefunden wird.⁷⁶

⁷⁰ Vgl. die kurze Darstellung der Forschungsgeschichte zu diesem Thema bei Niederwimmer, Didache 57 und Sandt, Didache 140.

⁷¹ Vgl. Audet, Literary 130–147 und für die Forschungsgeschichte Draper, Overview 13.

⁷² Einen guten Überblick über die Forschungslage gibt Draper, Overview 13–17.

⁷³ Sandt, Didache 140–147. Als Beispiel:

TgPs-Yon zu Dtn 30,15: “See, I have put before you this day the way of life, by which the good reward for the just is fulfilled, and the way of death by which the evil reward for the wicked is fulfilled.” Sandt, Didache 143.

⁷⁴ Vgl. Brock, Two Ways 143.

⁷⁵ Die zwei Geister spielen auch in Qumran eine wichtige Rolle. Ich verweise dazu auf Wernberg-Möller, Two Spirits 413–441.

⁷⁶ Vgl. Niederwimmer, Didache 86.

Bemerkenswert ist, dass auch in verschiedenen anderen Belegstellen⁷⁷ zwar der Topos der ZW gefunden werden kann, aber alle bisher genannten Belegstellen „do not provide an unambiguos example of the metaphor serving as a framework upon which catalogues of virtues and vices are constructed“.⁷⁸

Vergleicht man jedoch den ZWT mit der Sektenregel aus Qumran, so findet man doch eine Quelle, die im Aufbau gewisse Ähnlichkeiten mit dem ZWT aufweist. Sandt hat in seinem Kommentar diese „close affinities“ aufgezeigt jedoch im Vergleich mit einem von ihm rekonstruierten „Greek Two Ways“ Text.⁷⁹ Obwohl ich dieser Rekonstruktion eher skeptisch gegenüberstehe und auch der Wert für die vorliegende Arbeit nicht von großer Bedeutung sein wird, ist die Beobachtung einer gewissen formalen und inhaltlichen Ähnlichkeit durchaus von Interesse.

Neben allen Ähnlichkeiten findet sich aber eine große theologische Differenz. Bei dem ZWT, wie er uns in der Didache oder auch im Barnabasbrief vorliegt, steht der Adressat vor einer Wahl. Er muss bzw. kann zwischen den beiden Wegen wählen, während in der Sektenregel deutlich eine Erwählungslehre zum Vorschein tritt, die eine Wahl ausschließt.⁸⁰

Es gibt somit eine Vielzahl von möglichen Anknüpfungspunkten um die Herkunft des ZWT zu beleuchten. Evident ist, dass der ZWT deutlich jüdisch geprägt ist.⁸¹ Welche anderen Motive und Formen bei seiner Herkunft einen Einfluss ausübten, kann für diese Arbeit außer Acht gelassen werden.⁸²

Für den weiteren Verlauf der Arbeit interessieren uns jetzt jene christlichen Schriften, die den jüdischen ZWT aufgenommen haben und ihr Verhältnis zueinander.

⁷⁷ Ich nenne lediglich die Stellenangabe und verweise summarisch auf die Bewertung bei Sandt, Didache 143–146.

⁷⁸ Sandt, Didache 147.

⁷⁹ Sandt, Didache 147 und Vgl. für den Text 112–131.

⁸⁰ Sandt, Didache 151.

⁸¹ Zuletzt ist Myllykoski dafür eingetreten, dass der ZWT im judenchristlichen Umfeld entstanden sei, wobei er die Grenze m. E. z. R. zwischen Christentum und Judentum also sehr fließend in der Zeit der entstehenden Kirche ansieht. Er verweist vor allem auf Strukturähnlichkeiten zwischen der matthäischen Bergpredigt und den *anawim*-Sprüchen. Vgl. Myllykoski, Dekret 113–125. Er muss aber selber zugeben: „Diese Theorie muss völlig unbeweisbar bleiben, da eine starke Parallelität mit Mt nur in Did 3,7–8 par. Mt 5,5.7 aufgezeigt werden kann.“ Myllykoski, Dekret 125.

⁸² Eine kurze Übersicht bietet dazu Niederwimmer, Didache 87.

3.3.2 Der Zwei-Wege-Traktat von Barnabas bis zur Epitome

Im Barnabasbrief cc. 18–20 findet sich ebenfalls ein ZWT. Dort ist vom Weg des Lichts und dem Weg der Dunkelheit die Rede. Während in der frühen Forschungsgeschichte nur die Frage war, ob Barnabas von der Didache abhängig sei oder umgekehrt, so scheint es doch mit Niederwimmer wahrscheinlich zu sein,⁸³ dass dem Barnabasbrief selbst ein eigenständiger ZWT zugrunde lag, der aber bereits eine oberflächliche Christianisierung erfahren hatte.⁸⁴

Erst eine weitere christliche Bearbeitung des selbstständigen oberflächlich christianisierten ZWT liegt als Grundlage dem Didachisten sowie auch der Doctrina (in ihrer griechischen Urform) vor. In dieser Bearbeitungsstufe wurde das Grundgebot in das Doppelgebot der Liebe umgeformt sowie auch die sogenannten *tekon*-Sprüche hinzugefügt. In späterer Zeit wurde der ZWT in eine direkte Apostelrede umgestaltet. Dabei wurde z. B. der Weg des Todes gestrichen. Der Stoff hat weiters Eingang in die Mönchsliteratur gefunden, so etwa in das Syntagma doctrinae.⁸⁵

Damit ist der Weg vom Topos der ZW über die Entstehung eines jüdischen ZWT bis zur immer weiterfortschreitenden Christianisierung des Themas im Groben nachgezeichnet worden. Für diese Arbeit halte ich diese Kürze für ausreichend, um die Gattung des ZWT zu verstehen. Im nächsten Schritt wird der ZWT der Didache exegetisch, auch mit dem Augenmerk auf etwaige Differenzen zu den hier aufgezeigten Texten, betrachtet.

3.4 Der Weg des Lebens (1,2–4,14)

Der Weg des Lebens wird in 1,2–4,14 näher bestimmt. Gleich am Beginn findet sich schon eine Art Grundforderung: *πρῶτον ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε δεύτερον τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν*. Das Doppelgebot der Liebe findet sich als Wort Jesus oder als Wort eines Schriftgelehrten auch in den synoptischen Evangelien. Jedoch sind die Differenzen zwischen den einzelnen Texten beträchtlich.⁸⁶ Auch in Barn 19,2

⁸³ Vgl. Niederwimmer, Didache 61f. Dem schließt sich für den Barnabasbrief zuletzt Prostmeier an. Vgl. Prostmeier, Barnabasbrief 45.

⁸⁴ So auch u. a. Wengst, Schriften 20f sowie 119f.

⁸⁵ Vgl. Niederwimmer, Didache 63f.

⁸⁶ Gegen die Verwendung von synoptischer Tradition: Niederwimmer, Didache 90f. Zu den Differenzen besonders anschaulich die Synopse zu diesem Problem ebendort.

findet sich – aber anders ausgeführt – das Gebot der Gottesliebe.⁸⁷ Anschließend an das Doppelgebot bietet der Text die goldene Regel in ihrer negativen Formulierung. Im Gesamtkontext der beiden ersten Verse schlägt Niederwimmer⁸⁸ gegen Knopf⁸⁹ vor, dass die goldene Regel als Begründung für die Forderung der Nächstenliebe gedacht ist. Das würde einen durchdachten Aufbau ergeben, der folgendermaßen aussieht und durchaus einen katechetischen Charakter trägt:⁹⁰

Forderung	Begründung
ἀγαπήσεις τὸν θεόν	τὸν ποιήσαντά σε
τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν	πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσης μὴ γίνεσθαί σοι καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει

Sandt rechnet den gesamten Abschnitt der jüdischen Vorlage zu⁹¹ und begründet dies mit einer weiten Verbreitung der Zusammenstellung des Doppelgebots im Judentum mit einer Form der goldenen Regel.⁹² Niederwimmer geht davon aus, dass dieser Text bereits christliche Tradition aufweist.⁹³ Ich halte es für wahrscheinlich, dass die Zusammenstellung des Doppelgebots mit der goldenen Regel bei der Didache schon christliche Spuren trägt, oder um genauer zu sein – von der Jesustradition abhängig ist, wie sie sich auch in Mt 22,37–39 schriftlich begegnet.⁹⁴

3.4.1 *Sectio evangelica*

Eindeutig und ohne Zweifel ist der folgende Abschnitt ein christlicher Einschub in den ZWT. Dafür sprechen einerseits die starken inhaltlichen Parallelen zum Neuen Testament und andererseits ein formaler Hinweis. Die Formulierung von 2,1 ist dem Redaktor stilistisch nicht gut glückt und drückt unbewusst eine gewisse Verlegenheit aus. 2,1

Für die Kenntnis der synoptischen Tradition, in diesem Fall Matthäus vgl. Tuckett, Synoptic 106f. „Knowledge of Matthew’s finished gospel is the simplest solution to explain Did’s text. Tuckett, Synoptic 106.

⁸⁷ Barnabas 19,2 Ἀγαπήσεις τὸν σε ποιήσαντα φοβηθήσῃ τὸν σε πλάσαντα δοξάσεις τὸν σε λυτρώσμενον ἐκ θανάτου.

⁸⁸ Vgl. Niederwimmer, Didache 92.

⁸⁹ Vgl. Knopf, Lehre 5. Er sieht darin einen dritten Hauptteil des Gebotes.

⁹⁰ Vgl. Niederwimmer, Didache 92.

⁹¹ Sein rekonstruierter hypothetischer Text liest jedoch: Πρῶτον ἀγαπήσεις τὸν θεόν τὸν ποιήσαντά σε δεύτερον τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καὶ πᾶν ὁ μὴ θέλεις γίνεσθαί σοι καὶ σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις. Sandt, Didache 123.

⁹² Zum Beispiel so bei Hillel, bShab 31a: „Whatever is hateful to you, do it not unto your fellow. This is the whole Tora, all the rest is explanation“ zitiert aus Sandt, Didache 158.

⁹³ Niederwimmer, Didache 91.

⁹⁴ Vgl. Draper, Tradition 77. Es ist aber mit Draper festzuhalten, dass die Gesetzesauslegung Jesu eine „deep rooted Jewish Tradition“ ist.

dient eindeutig dazu die in 1,3 unterbrochene Vorlage aufzunehmen und formuliert dementsprechend.

1,3 Τούτων δέ τῶν λόγων ἡ διδασχὴ ἐστὶν αὕτη

2,1 Δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδασχῆς

Dadurch trennt er die beiden Abschnitte voneinander und weist sie als zweite Explikation des in 1,1f angesprochenen Grundgebotes aus. Die Verlegenheit besteht darin, dass diese Konstruktion allein ordnenden Charakter hat, so kaum eine theologische Wertung⁹⁵ ausdrückt und mit einer ähnlich lautenden Wortwahl wie im Grundgebot nicht als stilistisch geglückt angesehen werden kann.⁹⁶

Wer jedoch diesen Einschub getätigt hat, ist keinesfalls so zweifelsfrei, zu beweisen. Entweder stammen diese Verse aus der Feder des Didachisten oder sie sind ein späterer Einschub in die Didache oder sie wurden bereits ungeschickt in den vom Didachisten benutzten ZWT eingefügt. Die Bezeugungslage in den anderen Schriften, die vom ZWT oder der Didache als ganzes abhängig sind, lässt kein eindeutiges Bild zu.⁹⁷ Für einen späteren Einschub steht die Vermutung, dass in 1,3–2,1 andere Quellen vorausgesetzt werden als in der restlichen Didache. Also dass Schriften verwendet worden sind, die der Didachist aufgrund der Datierung nicht kennen konnte.⁹⁸ Für einen Einschub des Didachisten sprechen die frühe Bezeugung einer Stelle aus der *sectio evangelica* (1,3c–1,4a) im Papyrus Oxyrhynchus⁹⁹ sowie die inhaltliche und wörtliche Verbindung von 1,4 zu 6,2.¹⁰⁰ Diese Verbindung¹⁰¹ ist entscheidend für das Verständnis der Didache, so dass diese das entscheidende Argument ist, die *sectio evangelica* dem Didachisten zu-

⁹⁵ Anders Draper, der in diesen Einschub eine theologische Wertung erkennen möchte. Vgl. Draper, Tradition 76.

⁹⁶ Vgl. Niederwimmer, Didache 115.

⁹⁷ Vgl. die kompakte Zusammenfassung bei Wengst, Schriften 20. Wengst selber tritt für eine Interpolation ein, da die *sectio evangelica* bei den Apostolischen Konstitutionen fehlt und er annimmt, dass diesen die Didache und nicht ein eigenständiger ZWT als Quelle vorliege. Damit hat er durchaus recht, aber das Fehlen bei den Apostolischen Konstitutionen kann auch anders erklärt werden. Wie freizügig der Autor mit ihren Quellen Umgangen ist, wird sich für c. 7 noch zeigen.

⁹⁸ Vgl. Wengst, Schriften 19 (Anm. 75). Wengst bezieht sich auf die Verwendung des Hirten des Hermas und auf die Arbeit von Layton. Es ist aber nicht sicher, ob dies wirklich zutreffend ist. Eher ablehnend Niederwimmer, „Die stilistischen Urteile Laytons sind interessant, ob sie zureichen, literarische Abhängigkeit von Mt., Lk. und Herm zu erweisen, steht dahin.“ Niederwimmer, Didache 99.

⁹⁹ Niederwimmer, Didache 36f.

¹⁰⁰ Niederwimmer, Didache 94.

¹⁰¹ Anders zuletzt Myllykoski, Dekret 127f, der 6,2 mit 4,13 verbinden möchte und die *sectio evangelica* für einen späteren Einschub hält. Der Rückverweis von 6,2 auf den ZWT ist richtig, aber es ist für mich nicht einsichtig, warum damit nur 4,13 gemeint sein soll.

zuordnen. Die *sectio evangelica* ist somit eine Einfügung des Didachisten in den ZWT.¹⁰²

Die *sectio evangelica* besteht aus dem Gebot der Feindesliebe, dem Gebot des Gewaltverzichtes sowie einem Abschnitt über das Almosen geben. Alles Themen, die aus der Bergpredigt bei Matthäus bekannt sind. Und so verwundert es nicht, dass man versucht hat zu zeigen, ob und welches Evangelium (Mt und¹⁰³/oder Lk¹⁰⁴) oder andere Schriften (Q¹⁰⁵; Hirte des Hermas¹⁰⁶) der Didachist benutzt hatte. Eine andere Möglichkeit ist eine gemeinsame mündliche Tradition anzunehmen.¹⁰⁷ Die Frage kann im Ganzen und im Detail für jetzt offen bleiben, die Ergebnisse der Forschung zu dieser Frage werden aber bei der Frage nach der Verarbeitung von Schriften oder Traditionen bei c. 7 mitberücksichtigt werden müssen.

Allgemein ist zu sagen, dass die *sectio evangelica* in drei verschiedenen Themenkomplexen das Grundgebot aus 1,2 expliziert und konkretisiert. Es werden verschiedene Beispiele aufgezeigt, mit denen das Grundgebot erfüllt werden kann. Auffallend ist, dass keiner der Abschnitte als Wort des Herrn besonders gekennzeichnet ist. Aber diese Texte werden in der Gemeinde des Didachisten hohen Stellenwert genossen haben, sodass es nicht nötig war, diese extra als Herrenwort zu bezeichnen. Die Autorität dieser Texte ergibt sich so aus der Gemeindetradition. Wie auch in der matthäischen Bergpredigt, finden wir hier die Ethik Jesu, die gekennzeichnet ist von einer Übersteigerung der ethischen Forderungen. Es reicht hier ein Beispiel herauszunehmen:

3.4.1.1 Die Feindesliebe

Die Forderung der Feindesliebe kennt zwar im Vergleich mit der jüdischen Umwelt Parallelen, aber in dieser Radikalität ist sie „im religionsgeschichtlichen Umfeld nicht

¹⁰² Für die Frage ob 6,2 dem Didachisten zuzuordnen ist, siehe Kapitel 3.6.2.

¹⁰³ Vgl. Tucket, Synoptic 111–128. Tucket nimmt an, „that the Didache here presupposes the gospels of Matthew and Luke in their finish forms“ (128).

¹⁰⁴ Vgl. Köster, Überlieferung 217–239. Köster rechnet jedoch die *sectio evangelica* – aufgrund der unterschiedlichen Vorlagen – nicht der selbstständigen Arbeit des Didachisten zu, sondern nimmt an, dass dieser bereits eine fertige Vorlage für 1,3–2,1 verwendet hat, die auf Mt und Lk beruht, aber nicht zwingend bedeutet, dass der Didachist diese gekannt hat.

¹⁰⁵ Glover, Quotations 12–29.

¹⁰⁶ Bei Layton, Sources in Verbindung mit einer harmonisierenden Fassung von Mt und Lk.

¹⁰⁷ So Audet, zitiert bei Niederwimmer, Didache 100 (Anm. 32).

belegt“¹⁰⁸. Die Radikalität der Ethik Jesu wird aus der eschatologischen Stimmung seiner Predigt verständlich. Das Gericht steht unmittelbar bevor. Angesichts dessen verlieren menschliche Zwecküberlegungen ihre Gültigkeit und es gilt nur, dass ein jeder sich vor diesem kommenden Gericht verantworten muss.¹⁰⁹ Aufgrund der Unmittelbarkeit des Eschatons kann von „seinen Vorrechten und seiner Ehre, grundsätzlicher: von sich selbst“¹¹⁰ abgesehen werden. Der eschatologische Charakter, der auch in den anderen beiden Themen gegeben ist, ist unverkennbar.

3.4.2 Jüdische Vorlage

Mit 2,2 kehrt der Didachist wieder zu seiner Vorlage zurück und folgt dieser nun. Bis zum Weg des Todes kann dieser Abschnitt in vier Teile eingeteilt werden, die verschiedene ethische Themen behandeln.

3.4.2.1 Die Verbotsreihe (2,2–7)

Hier bietet der Text eine Reihe von Verboten, die als gemeinsames Thema das Zusammenleben in der Gesellschaft haben. Diese Verbote erinnern im Aufbau und in der Wortwahl an die zweite Tafel des Dekalogs, aber sie stimmen weder genau mit der Tora noch mit der LXX überein. Jedoch dürfte für einen damaligen Leser die Anspielung und die Herkunft klar ersichtlich gewesen sein.¹¹¹ Die Verbote sprechen für sich und es bietet sich nicht wirklich etwas Überraschendes. Interessant ist 2,7 da dort von verschiedenen Gruppen¹¹² gesprochen wird, denen jeweils unterschiedlich begegnet werden soll. Es ist eine Sachparallele zu der Forderung der Feindesliebe.¹¹³ Sie erreicht aber nicht die Radikalität, wie wir sie im Kapitel zuvor gefunden haben, da bei dieser Stelle die Unmittelbarkeit des bevorstehenden Gerichtes keine Rolle spielt und auch durch den Dreischritt eine gewisse menschliche (Zweck-)Logik mitschwingt. Zwar gilt das Liebesgebot jedem, aber am „strengsten gilt das Liebesgebot gegenüber den Mitgliedern

¹⁰⁸ Strecker, Bergpredigt 92. Strecker bezieht sich hier auf die Version in der Bergpredigt. Im Einzelnen unterscheiden sich die Texte und es ist auch eine Nähe zu Lukas zu beobachten, aber es soll hier um die grundsätzliche Ausrichtung der Botschaft gehen, die sowohl in der synoptischen wie auch in der Didache beibehalten wurde.

¹⁰⁹ Vgl. Strecker, Bergpredigt 91.

¹¹⁰ Strecker, Bergpredigt 92.

¹¹¹ Vgl. Sandt, Didache 162. Wörtlich: „the Jewish Reader would obviously have recognized its source“.

¹¹² Ob zwei oder drei ist eine Frage der Textkritik, in der Tat wirkt der Vers überladen. Vgl. Niederwimmer, Didache 122 (Anm 55).

¹¹³ Wengst, Schriften 95.

der eigenen Gruppe“¹¹⁴. Eine solche Unterscheidung ist bei Jesus nicht im Blick und wäre eine Abschwächung der Radikalität der Forderung.¹¹⁵

3.4.2.2 *Die teknon–Sprüche (3,1–6)*

Von der direkten Ansprache τέκνον μου¹¹⁶ ist das nächste Kapitel geprägt. Nach einer Überschrift (3,1) folgen fünf parallel aufgebaute Sprüche, die alle nach derselben Methode vorgehen. Zuerst wird eine kleine Sünde genannt, die zu einer schwereren Sünde führt. Die direkte Ansprache lässt den ursprünglichen Sitz im Leben dieser Sprüche in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis vermuten.¹¹⁷ In anderer jüdischer Literatur finden sich vergleichbare Sprüche.¹¹⁸ Auch in der Jesustradition findet sich eine Parallele. So werden kleine Sünden mit einer größeren schwereren in Verbindung gebracht, so zum Beispiel Beschimpfen und Mord. Gleichwohl fehlt ähnlich wie in 2,2–7 die totale Radikalität der Aussage – in der Jesus Tradition ist Zorn schon Mord, hier führt er *nur* zum Mord¹¹⁹ – und es fehlt im Vergleich der unmittelbare eschatologische Hintergrund.

3.4.2.3 *Die anawim–Sprüche (3,7–10)*

In diesem kurzen Abschnitt finden wir eine Form der Armenfrömmigkeit, die von einem Motiv der Demut geprägt ist. Es war und ist immer wieder Gegenstand der Forschung, ob mit den *anawim* eine ökonomische Bedürftigkeit gemeint war oder ob sich mit der Zeit eine eigenständige Partei entwickelt hat, die für sich mit der Armut einhergehende Tugenden übernommen hat, aber deren Anhänger nicht zwangsweise in einer realen ökonomischen Notlage lebten.¹²⁰ Natürlich selbst wenn hinter einigen Psalmen eine Partei stehen würde, die nichts mehr mit materieller Armut zu tun hat, heißt das nicht, dass diese Frömmigkeitsmotive für arme Menschen Anknüpfungspunkte zur Identifikation geboten haben. So oder so wird man bei der sozialen Charakterisie-

¹¹⁴ Niederwimmer, Didache 123.

¹¹⁵ Vgl. Strecker, Bergpredigt 91.

¹¹⁶ Milavec vermutet, dass im Gegensatz zur jüdischen Literatur der Term τέκνον steht um Männer wie Frauen anzusprechen. Vgl. Milavec, Didache 77. Ich halte das aus zwei Gründen für verfehlt. Erstens: In jüdischer Literatur wird τέκνον eindeutig verwendet (TestJud 14,1) und zweitens folgt der Didachist hier seiner Vorlage und ein Schluss auf die Gemeindesituation aufgrund dieser Anrede greift zu kurz.

¹¹⁷ Vgl. Niederwimmer, Didache 125.

¹¹⁸ So zum Beispiel das TestJud 14,1. Kloppenborg hält es für wahrscheinlich dass, der Ausdruck „x (ὁδηγῆν) leads to y may indeed come from the Testaments“. Kloppenborg, Transformation 106. Ausführliche Hinweise auf weitere Vergleichsstellen bietet Sandt, Didache 165–172.

¹¹⁹ Vgl. Knopf, Lehre 14.

¹²⁰ Vgl. für den in der Didache zitierten Psalm 36LXX und der Frage ob hier wirkliche materielle Armut dahintersteht Un-Sok, Armenfrömmigkeit 179.

nung der Gemeinde des Didachisten vorsichtig sein müssen, diesen Traditionsstücken, die übernommen worden sind, ein zu hohes Gewicht in der Bewertung zu geben.

3.4.2.4 *Das soziale Zusammenleben (4)*

C. 4 beschreibt und regelt verschiedene Verhaltensweisen im gemeinsamen Zusammenleben. In 4,1–8 wird das Verhalten im Kontext der Gemeindeversammlung behandelt (4,1f das Verhalten gegenüber den Lehren, in 4,3f in der Gemeinde, gegenüber den Armen in 4,5–8). Während in 4,9–11 das Verhalten im eigenen Haus beschrieben wird (4,9 gegenüber den Kindern, 4,10 der Herren gegenüber den Sklaven und in 4,11 der Sklaven gegenüber den Herren).

Aus 4,1f kann man vermuten, dass der ursprüngliche Sitz im Leben dieser Sprüche das jüdische Lehrhaus war. Der Verfasser der Didache könnte aber einen christlichen διδάσκαλος im Blick gehabt haben.¹²¹ Auffällig ist, dass es mit 4,5–8 zu einer gewissen Doppelung mit 1,5 kommt, da wieder das Thema der Wohltätigkeit angesprochen wird. Das ist ein Zeichen dafür, wie streng der Didachist der Vorlage folgt und damit dieser Tradition eine Wertschätzung entgegenbringt.¹²² Sachlich ist es eine Verdoppelung, inhaltlich jedoch werden verschiedene Dinge angesprochen, da hier mehr das Leben in der Gemeinde im Blick ist. Der Traktat fordert das Teilen seines Besitzes mit dem Bruder, d. h. dem Gemeindemitglied, und wird so gesteigert, dass es kein privates Eigentum geben soll. „Damit hat das Gebot der Mildtätigkeit und Fürsorge für den Nächsten seine schärfste und konsequenteste Ausformung erhalten.“¹²³ Aber die praktischen Konsequenzen werden vom Didachisten nicht aufgezeigt oder geregelt. Es ist daher nur schwer zu beantworten, wie sich diese Regel auf das Gemeindeleben ausgewirkt hat und wie im Einzelfall gehandelt worden ist.¹²⁴ 4,10f richtet sich an die Herren und Sklaven und spricht beide direkt an. Es ist daher zu vermuten, dass prinzipiell jeder in die Gemeinde aufgenommen werden konnte und die soziale Herkunft keine Rolle spielte.¹²⁵

¹²¹ Vgl. Niederwimmer, *Didache* 135. Besonders auch die Diskussion 135 (Anm. 9) über die verschiedenen Meinungen welche Ämter der Didachist im Blick gehabt haben könnte. Das bleibt aber, da er aus der Vorlage zitiert, nur Spekulation und würde eine genauere Untersuchung der cc. 1–15 erfordern.

¹²² Ein Hinweis, dass die stilistisch unglückliche Trennung in Erstens und Zweitens in 2,1 keine theologische Wertung sein kann.

¹²³ Niederwimmer, *Didache* 140.

¹²⁴ Bei der Bewertung für die Gemeindestruktur werde ich diesem Vers nicht allzu viel Gewicht beimessen. Gerade in c. 13 wo es um die Bezahlung der Lehrer geht, wird doch deutlich, dass das Verbot von Besitz nicht realisiert worden ist.

¹²⁵ Selbstverständlich folgt der Didachist hier seiner Vorlage, aber wäre es anders, müsste man erwarten, dass dies explizit gemacht werden würde.

In 4,12f blickt die Vorlage noch einmal auf den Weg des Lebens zurück, in dem sie diesen Weg zusammenfasst und gleichzeitig mahnt, ihn einzuhalten. Der Ausdruck ἐν ἐκκλησίᾳ in 4,14 geht auf den Didachisten zurück.¹²⁶ Damit bekommt das bisher Gesagte auch eine Funktion als „Beichtspiegel für confessio und conversio“¹²⁷. Mit 4,14c endet der Weg des Lebens.

3.5 Der Weg des Todes (5,1–2)

Der Weg des Todes ist um ein vielfaches kürzer als der Weg des Lebens. Nach der Aufnahme der Wendung aus 1,1 wird der Weg des Todes als πάντων ποιηρά ἐστὶν καὶ κατάρας μεστή beschrieben. Daran schließt sich ein Lasterkatalog an, den man in zwei Teile teilen kann. In 5,1 werden 22 Laster aufgezählt und in 5,2 22 Übeltäter.¹²⁸ Solche Lasterkataloge sind auch aus anderen Schriften (Bar 19, Röm 1,29–32, 1Klem 32) bekannt. Die meisten Ausdrücke erklären sich von selbst und es muss daher nicht näher darauf eingegangen werden. Interessant zu erwähnen ist aber, dass das Thema der Armut und das Verhalten den Armen gegenüber einen großen Platz einnehmen.

3.6 Kapitel 6

3.6.1 6,1

Dieser Vers gehört noch zur jüdischen Vorlage und ist im Wesentlichen ein paränetischer Epilog. Der Didachist schließt damit für diesen Teil die Verwendung der Vorlage ab.¹²⁹

3.6.2 6,2–3

6,2 nimmt die Wendung ἔση τέλειος von 1,4 auf. Der Didachist gibt damit dem Leser einen Schlüssel zum Verstehen dieser Texte, mit dem er den Moralkatalog in ein eschatologisches Licht taucht.¹³⁰ Das geschieht bereits in 1,4 für die folgende *sectio evangelica*, besonders aber in 6,2 für den gesamten ersten Teil der Didache. Jedoch ist nicht

¹²⁶ So schon bei Harnack, Lehre 17.

¹²⁷ Niederwimmer, Didache 146.

¹²⁸ Wenn man Wengst, Schriften 74f folgt und in 5,1 aufgrund der Textkritik und der Symmetrie τὸν θεόν ergänzt.

¹²⁹ Vgl. Niederwimmer, Didache 152f.

¹³⁰ Vgl. Niederwimmer, Didache 157.

gesichert, dass in 6,2 wirklich die Schrift des Didachisten vorliegt, da 6,2f ebenfalls jüdisch interpretiert und verstanden wird, und damit Teil der Vorlage sein könnte.¹³¹

Ich bin aber geneigt, 6,2 dem Didachisten zuzurechnen und im Sinne einer Taufermahnung zu verstehen. Am Schluss des ZWT wird noch einmal das Grundgebot in Erinnerung gerufen und damit auch sachlich ein Übergang zur Taufe hergestellt. Aber selbst wenn 6,2 im jüdischen ZWT gestanden hätte, dann müsste diese Stelle auch in einem christlichen Licht verstanden werden können – und das ist in diesem Fall die Katechese vor der Taufe. Das Joch des Herrn ist als Joch Jesu zu verstehen.¹³² Das Joch, das vor allem durch die Verschärfung der Ethik Jesu in der *sectio evangelica* bestimmt wird, soll getragen werden. Dieser Anspruch bleibt bestehen, aber der Didachist sieht in seiner historischen Situation, dass diese Ethik zumindest für den Durchschnittschrsten unerfüllbar ist und fordert deshalb, dass jeder so viel erfüllen soll, wie er kann. Diese Forderung richtet sich nicht nur an Heidenchristen, sondern charakterisiert die Ethik der gesamten Gemeinde.

Anders dazu Draper, der meint dass dieser Text (cc. 1–10, wobei sein Verständnis von 6,2 ein Hauptargument ist) sich alleine an die Heiden richtet und diese in ein von Jesus her verstandenes Judentum eingegliedert werden sollen.¹³³ Aber Lindemann hat vollkommen recht, wenn er Draper dahingehend kritisiert, dass der ZWT zwar jüdisch geprägt ist, aber er „enthält keine spezifisch dem jüdischen Selbstverständnis entsprechenden, die kultische bzw. rituelle Reinheit betreffenden Normen, auf deren Einhaltung verzichtet werden könnte“.¹³⁴ Gleichwohl ist aber 6,3 schon auf die alttestamentlichen Speisegesetze zu beziehen. Mit der rubikalen Überschrift *περὶ δὲ τῆς βρώσεως* wird

¹³¹ Zuletzt u. a. bei Draper, *Didache* 22f. Draper bezweifelt, dass ein solcher Schluss für die christliche Sozialisation der „kürzlich konvertierten Heidenchristen“ nicht dienlich gewesen wäre und sieht diese Auslegung vom „nach-reformatorischen *sola fide*“ abhängig.

¹³² Wobei es nicht ganz unmöglich erscheint, dass es als Joch der Tora verstanden wird. Exegeten (in besonderer Weise Draper), die sich für diese Interpretation entscheiden, betonen sehr stark, dass die cc. 1–10 dazu dienen Heiden in die Gemeinschaft mit Juden aufzunehmen. Vgl. für einen ersten Überblick, Weidemann, *Taufe* 1495–1497. Die Aufnahme von Heiden in die Gemeinschaft ist sicher ein wichtiges Anliegen der *Didache*, aber es wäre verfehlt diese Kapitel alleine unter diesem Gesichtspunkt zu sehen. M.E. würde es zu kurz greifen in diesem Kontext der *Didache* nur die Tora zu meinen, u. a. deswegen, da diese in der *sectio evangelica* von Jesus verschärft und nicht aufgehoben wird. Es ist das neue Gesetz, das Gesetz Jesu, von dem die Rede ist. Vgl. Niederwimmer, *Didache* 156.

¹³³ Draper *Didache*, 23f. Harnack hat, da er den längeren Titel von H als ursprünglich angenommen hat, die cc. 1–6 ebenfalls als direkt an die Heiden gerichtet gesehen. Vgl. Harnack, *Prolegomena* 30.

¹³⁴ Lindemann, *Frühchristlichen* 771.

angedeutet, dass ein neuer Abschnitt beginnt,¹³⁵ obwohl dieser gewissermaßen eine Zwischenstellung einnimmt, aber ein Thema zum Inhalt hat, das offensichtlich zu regeln war.

Betrachtet man den Kontext (direkt vor c. 7) von 6,2f, so könnte hier der Didachist aber auf strenge judenchristliche Forderungen reagieren. Es wäre auch gut denkbar, dass der Didachist – von der Denkrichtung ähnlich wie in den folgenden Kapiteln – die Speisegebote der Tora im Allgemeinen nicht aufhebt, aber Forderungen entgegentritt, die die Einhaltung der Speisegebote für alle Gemeindemitglieder verlangen und ihnen die Entscheidung überlässt, welche Speisegebote jeder und jede einhalten möchte.¹³⁶ Freilich, das Götzenopferfleisch steht außer Diskussion, da es eine Tischgemeinschaft verunmöglicht, aber sicher auch aus dem Grund – und das zeigt die Begründung des Didachisten –, dass es ein Kult der toten Götter ist und damit Götzendienst. Er zieht also eine Mindestgrenze ab der eine Tischgemeinschaft möglich ist.¹³⁷

Der τέλειος freilich kann und soll diesen hohen ethischen Anspruch des ganzen Gesetzes, der zweifelsfrei noch von Jesus her eschatologisch motiviert ist, einhalten. Er gilt realistischerweise nicht für Alle, aber da der Didachist sich der Tradition verpflichtet sieht, verlangt er diesen hohen Standard, schränkt aber gleichzeitig ein: εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ, τοῦτο ποίει.

3.7 Zusammenschau und weitere Fragen

Liest man diese ersten sechs Kapitel der Didache im Lichte einer Taufkatechese, so drängen sich einige Fragen auf:

3.7.1 Ethik und Dogmatik

Die Taufkatechese ist durchgängig geprägt von ethischen Anweisungen. Wir finden ethische Anweisung aus der jüdischen Tradition, wie auch aus der Jesustradition. Eine unterschiedliche Wertung oder Gewichtung zwischen diesen Traditionen lässt sich nicht ausmachen. Gerade der eschatologische Charakter der *sectio evangelica* wird beibehalten, aber durch die Kommentare in 6,2f doch, für eine Kirche praxistauglich gemacht,

¹³⁵ Vgl. Lindemann, Frühchristlichen 771.

¹³⁶ Vgl. Niederwimmer, Didache 155. Wörtlich: „Erleichterungen, die wohl im Ermessen des einzelnen liegen“.

¹³⁷ Diese Position vertritt Mitchell, Baptism 240. Er vertritt aber die These, dass sich dieses Verbot speziell an die heidnischen Gottesfürchtigen richtet, das halte ich aber für unwahrscheinlich.

die sich gerade in einem Stadium zwischen eschatologischer Naherwartung (Vgl. die Apokalypse in c. 16) und dem Einrichten für ein längeres Dasein in der Welt (Vgl. Beginn des Sesshaftwerdens der Propheten (c. 13,1–7)¹³⁸ befindet.

Gänzlich ausgelassen wird in der Taufkatechese die Dogmatik. Es gibt keine Forderung zum Bekenntnis zu Jesus als den Christus. Der Name Jesus oder einer seiner Titel taucht gar nicht auf. Zwar ist anzunehmen, dass die *sectio evangelica* auch ohne explizite Nennung als Wort des Herrn, als Anweisung Jesu verstanden worden ist. Aber eine theologische Aussage, die z. B. vom Auferstehungsglauben her kommt, findet sich mit keinem Wort.¹³⁹ Selbstverständlich wird die darauffolgende Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes durchgeführt, aber eine Reflexion darüber fehlt.

Nun heißt es aber nicht zwangsweise, dass es keine dogmatische Unterweisung gegeben hat. Der Taufe mit der triadischen Formel ist bestimmt eine Lektion vorausgegangen, die deren Sinn und Inhalt für den Taufwerber erklärt.¹⁴⁰ Dass diese Unterweisung aber nicht verschriftlicht vorliegt, könnte man dadurch erklären, dass diese Frage in der Gemeinde unstrittig war und es keinen Anlass gegeben hat, sich dogmatisch von anderen Christen abzugrenzen.

Es waren vielmehr die Fragen der Lebensführung der einzelnen Christen und Christinnen in Bezug auf die Gemeinschaft in der Kirche zu regeln. Das erklärt sich nicht nur an der in c. 1–6 vorliegenden Betonung auf die Ethik, sondern auch durch die Vorschriften im Umgang mit den Aposteln und Propheten. Der Unterschied zwischen einem *προφήτης* und einem *ψευδοπροφήτης* wird in c. 11 nicht nur am Inhalt der Verkündigung festgemacht, sondern auch an der Lebensweise. Prägnant bringt es der Vers 11,8 auf den Punkt: An der Lebensweise wird ein Prophet erkannt. Wenn sich der Prophet so verhält, wie Jesus sich in seinem Leben verhielt, dann verhält er sich richtig. Und wer sich richtig verhält, der ist ein wahrer Prophet. Selbst wenn er im Geist reden würde und sich nicht danach verhält, ist er ein Pseudoprophet.¹⁴¹ Derselbe Gedankengang kann auch für

¹³⁸ Vgl. Niederwimmer, *Didache* 229–233.

¹³⁹ Vgl. Rieske-Braun, *Harnack* 77–79. An dieser Briefkorrespondenz Harnacks zeigt sich schön, dass schon bald nach der Veröffentlichung der *Didache* die Frage, wie man mit dem Verhältnis von Dogmatik zu Ethik in der *Didache* umzugehen hat, kontrovers diskutiert wurde.

¹⁴⁰ Vgl. Bigg, *Doctrine* 19.

¹⁴¹ Niederwimmer, *Didache* 217–219.

die cc. 1–7 gezeigt werden. Wer sich richtig verhält – oder es zumindest versucht – der ist Christ und Teil der Gemeinschaft.

Mit Taufe und Eucharistiefeier beschreibt der Didachist im Anschluss, die zwei zentralen Elemente der Ekklesiologie der frühen Kirche. So ist diese Abfolge von ethischer Unterweisung, Taufe, und Eucharistiefeier theologisch stimmig, da durch die ethische Unterweisung und der damit verbundenen Herstellung und Kontinuität zum Leben Jesu, als Folge, die Teilhabe an Jesus durch Taufe und Abendmahl kultisch und sakramental ausgedrückt wird. Diese Teilhabe an Jesus vollzieht sich aber in der Gemeinschaft mit den anderen Christinnen und Christen. Diese Gemeinschaft war noch jüdisch geprägt, dass zeigt sich u. a. an dem redaktionellen Einschub in 6,2f. Es war für den Didachisten unerlässlich die Frage nach den Speisegeboten zu beantworten und mit dem Verbot des Verzehrs des Götzenopferfleisches eine unterste Grenze zu ziehen, um die Tischgemeinschaft in der neuen Gemeinschaft zu ermöglichen.

3.7.2 An wen richten sich die cc. 1–6

3.7.2.1 Allgemeines

Es scheint, als gebe es keine ethnischen oder sozialen Hindernisse für die Taufe. Es hat Reiche und Arme in der Gemeinde gegeben, da einerseits eine Armenfrömmigkeit in dem ZWT vorkommt und andererseits auch die Aufforderung besteht, seinen Besitz zu teilen. Auch die Mahnungen an die Herren und Sklaven lässt dies vermuten, wobei hierbei interessant ist, dass beide unabhängig angesprochen werden und man vermuten kann, dass die Sklaven nicht mit ihren Herren konvertieren mussten.¹⁴² Freilich folgt der Didachist seiner Vorlage und es wäre denkbar, dass er Passagen nur aus Traditionsgründen übernommen hat.

Ohne Zweifel werden sowohl Männer als auch Frauen getauft. Sind doch Frauen von Anfang an getauft worden (z. B. Act 16,15) und es wäre verwunderlich, sollte es bei der Didache anders sein. Es lässt sich aus dem Text jedenfalls nicht schließen, dass nur Männer getauft worden wären. Aber auch innertextlich lassen sich Argumente finden,

¹⁴² Auch wenn gleich genaue Angaben darüber fehlen. Zur Frage von Herren und Sklaven in anderen antiken Text vgl. u. a. Aristides, Apol. 15,6 und Tertullian, idol. 15.

warum Frauen und Männer angesprochen sind. So z. B. in 2,2, die das Verbot der Abtreibung beinhalte und eher Frauen als Adressatin erkennen lässt.¹⁴³

Es gab aber ethische Forderungen, die für die Verwirklichung der Gemeinschaft einzuhalten waren. Die Forderung nach dem Verzicht auf Götzenopferfleisch war eine *conditio sine qua non*. Alle anderen ethischen Sprüche des ZWT – bestehend aus jüdischer Ethik und deren Verschärfung durch Jesus – waren auch gefordert, aber gleichsam von einem gewissen Pragmatismus begleitet.

An wen richtet sich nun diese Forderung bzw. warum haben Männer und Frauen, Herren und Sklaven sich dazu entschlossen die ethischen Forderungen Jesu zu übernehmen und was hat die Attraktivität der Taufe für so verschiedene Gruppen ausgemacht? Zuerst ist festzuhalten, dass die Didache kaum nur für eine einzelne Gemeinde geschrieben worden ist,¹⁴⁴ sodass generell von einer größeren Pluralität der sozialen Gruppen auszugehen ist. Es ist jedoch deutlich, dass die Gemeinde des Didachisten für Heidenchristen offen war und wer auch immer den Langtitel hinzugefügte, hat das richtig erkannt.¹⁴⁵ Aber diese Forderung ergeht nicht alleine an Heidenchristen, sondern an alle Gemeindeglieder.

Die Speisegesetze gelten grundsätzlich noch, aber die Einhaltung ist kein *Muss* für die Taufe – weder für Heiden- noch Judenchristen. Sie ist weiters kein *Muss* für die Teilnahme an der Eucharistie und damit für die Verwirklichung der Tischgemeinschaft. Von dieser Annahme aus scheint es plausibler, die cc. 1–6 als ethische Norm für die ganze

¹⁴³ Vgl. Milavec, Didache 77. Er bezieht sich auf einen Vortrag von Deborah Rose-Gaier aus dem Jahr 1996 mit dem Titel „The Didache. A Community of Equals“, der beim jährlichen Treffen der Society of Biblical Literature in New Orleans präsentiert worden ist und der mir leider nicht zugänglich ist.

¹⁴⁴ Vgl. dazu Niederwimmer, Didache 15. „Das Buch erhebt nicht den Anspruch, gesamtkirchliche Verhältnisse regeln zu wollen, sondern hat offenbar (nur) örtliche Gegebenheiten im Blick.“ Das c. 7 der Arbeit weist aber in die gegenteilige Richtung. Denn gerade die Ausführungen von c. 7 sind so allgemein gehalten, dass davon auszugehen ist, dass der Didachist mehrere Gemeinden im Blick hat. Hätte er nur eine Gemeinde im Sinn gehabt, dann wären die Ausführungen zu den verschiedenen Wasserarten unverständlich. So wäre die Frage nach den verschiedenen Wasserarten bei der Taufe gar nicht relevant geworden. Hätte sie einen Fluss als Taufstelle zur Verfügung gehabt, wären die Ausnahmen nicht nötig gewesen und hätte sie keinen Zugang zu fließendem Wasser gehabt, dann wäre es unwahrscheinlich, dass diese Form als Regelfall dargestellt wird. Es ist mit Blick auf die Verbreitung und Hochschätzung der Didache wahrscheinlicher, dass diese Schrift von Anfang an in mehreren Gemeinden gebräuchlich war. Jedoch würde es zu weit gehen, wenn man die ursprüngliche Intention als universal bezeichnen würde. Der Didachist hat mehrere Gemeinden im Blick, aber nicht die Gesamtkirche. Wenn im Folgenden trotzdem von der Gemeinde des Didachisten gesprochen wird, dann beziehe ich mich auf die Entstehungsgemeinde. Ich halte das für diese Arbeit als sinnvoll, da die Frage der Rezeption bzw. der Aufnahme in anderen Gemeinden hier nicht entsprechend untersucht werden soll.

¹⁴⁵ Zum Titel siehe Anm. 66

Gemeinde zu sehen und nicht nur für die Heidenchristen. Wie c. 8 der Didache zeigt, stand man in einem Konkurrenzverhältnis zu den „Frommen Israels“.¹⁴⁶ Daraus kann vorsichtig geschlossen werden, dass neue Mitglieder nicht nur aus dem heidnischen Bereich gekommen sind, sondern wohl auch aus dem jüdischen Umfeld.

Für beide Gruppen waren die cc. 1–6 Teil ihrer Unterweisung im Zuge der Aufnahme in die Gemeinde. Theologisch gesprochen war eine Motivation für den Eintritt in die Kirche sicher die Sorge um das eigene Heil, den richtigen Kult. Was jeden Einzelnen dazu bewegt hat Christ zu werden, ist uns aber unzugänglich und wohl so verschieden wie die Biographien von Menschen nun mal sind.

3.7.2.2 *Ökonomische Motive und antikes Vereinswesen*

Zugänglich sind der modernen Forschung der Vergleich mit anderen Gruppen und die Frage nach den ökonomischen Motiven. Die theologischen Motive sollen nicht gegen ökonomische ausgespielt werden, aber wie im Folgenden gezeigt wird, war der Eintritt in eine Gemeinde des Didachisten verbunden mit einer sozialen Absicherung, die durchaus den Menschen einiges an Attraktivität geboten hat. Einer der Hauptaspekte dieser sozialen Absicherung war das Sättigungsmahl (cc. 9f), das wöchentlich gefeiert worden ist.¹⁴⁷ Gemeinsame Mahlzeiten waren auch ein Kennzeichen des antiken Vereinswesens¹⁴⁸ und dort ein wichtiger Grund für den Eintritt in einen Verein. In vielen Vereinen wurde ein Mitgliedsbeitrag gezahlt und für Ärmere schien sich das gemeinsame Essen rentiert zu haben. Als Beispiel für die soziale Absicherung können zum Beispiel die Regelungen des Vereins der *Dianae et Antinoi in Lanuvium*¹⁴⁹ dienen. In diesem Verein erhielten Vereinsmitglieder sechs kostenlose Essen pro Jahr.¹⁵⁰ Dieses Angebot war „bevor das Christentum auf den Plan trat, [...] ohne Konkurrenz; bessere Vereine gab der Markt einfach nicht her“¹⁵¹. Die Gemeinde des Didachisten scheint nach c. 14 jeden Sonntag ein solches Mahl gefeiert zu haben, eine enorme Steigerung

¹⁴⁶ Vgl. Niederwimmer, Didache 165f.

¹⁴⁷ Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Gemeinde ein Sättigungsmahl gefeiert hat. Mit Niederwimmer finden wir die Gebete dazu in c. 9. Die Frage der Zuweisung der einzelnen Gebete und Forderung in cc. 9f.14 zu einem Sättigungsmahl, einer Agape oder Mischformen davon, sind im Einzelnen komplex und können hier nicht entsprechend behandelt werden und tun für diese Fragestellung nichts zur Sache. Vgl. Niederwimmer, Didache 180–192.

¹⁴⁸ Der Vergleich mit den antiken Vereinen scheint angebracht, da z. B. die jüdische Synagoge als ein landmannschaftlicher Verein in der Diaspora organisiert war. Vgl. Öhler, Vereinswesen 83.

¹⁴⁹ Inschrift in CIL XIV 2112 = ILS 7212.

¹⁵⁰ Ausführlich bei Ebel, Attraktivität 12–72.

¹⁵¹ Pilhofer, Ökonomische 207.

der potentiellen Mahlzeiten und das ohne Mitgliedsbeitrag. Anhand des Textes der Didache lassen sich wenige Rückschlüsse auf die Organisation des Mahles ziehen, sodass die Einzelheiten dazu im Dunkeln bleiben müssen. Eine bessere Quellenlage bietet sich bei der Gemeinde in Korinth und der Feier des dortigen Mahles.¹⁵² Auch wenn in Korinth Details offenbleiben müssen, ist klar, dass christliche Gemeinden öfter Mahlfeiern abhielten als andere antike Vereine.¹⁵³ Natürlich liegen zwischen der Gemeinde in Korinth und der Gemeinde des Didachisten nicht nur einige Jahrzehnte und wenn die Verortung in Syrien oder Palästina stimmt, auch einige hundert Kilometer und somit würde eine direkter Vergleich zu kurz führen. Aber man wird nicht fehl gehen, wenn im Wesentlichen angenommen wird, dass die Mahlfeiern der Gemeinde des Didachisten durchaus gerade für sozial Schwache einiges an Attraktivität geboten haben. Die Gemeinde des Didachisten besteht aber nicht nur aus sozial Schwachen – sonst könnte auch die Rechnung mit dem Gemeinschaftsmahl nicht aufgehen. Auch Teile des ZWT zeigen, dass viele Mitglieder „were numberd neither among the exploiters nor among the exploited“.¹⁵⁴ Das zeigen z. B. 1,5 und 4,6, die beide davon ausgehen, dass Besitz vorhanden ist. Auch außerhalb des ZWT lässt die Bestimmung der Bezahlung der Lehrer und Propheten in c. 13 ein breites Spektrum an Erwerbstätigkeit erkennen.¹⁵⁵ So werden nicht nur landwirtschaftliche Produkte als Erstlingsgabe akzeptiert, sondern die genannten sind „extend[ed] also to secondary production“¹⁵⁶.

Gerade die Kapitel über das rege Kommen und Gehen in der Gemeinde weisen auf einen Aspekt, dessen „ökonomische Bedeutung kaum zu überschätzen ist“¹⁵⁷. Die cc. 10–15 zeigen sehr deutlich, dass die christliche Gemeinde überregional vernetzt war. Gerade diese hat es nötig gemacht, dass eine Schrift wie die Didache entstanden ist um solche Angelegenheiten zu regeln. Schon in der Kollekte für Jerusalem, die Paulus versucht hat einzutreiben, sieht man, dass es im Wesentlichen von Anfang an ein

¹⁵² Vgl. Ebel, Attraktivität 159–176.

¹⁵³ Vgl. Ebel, Attraktivität 163.

¹⁵⁴ Milavec, Didache 180.

¹⁵⁵ Vgl. Milavec, Didache 180f. Eine Bemerkung zu Milavec: Milavec geht den ökonomischen und sozialen Faktoren in der Gemeinde der Didache (173–228) detailliert nach. Er verknüpft aber seine Darstellung zu sehr mit der unwahrscheinlichen Annahme eines persönlichen Trainingsprogrammes (The Life-Transforming Training Programm) mit einem persönlichen Mentor.

¹⁵⁶ Draper, First 243.

¹⁵⁷ Vgl. Pilhofer, Ökonomische 209.

Bewusstsein für eine überregionale Verbundenheit gab.¹⁵⁸ Dieses Netz aus Gemeinden konnte sich ein Christ für geschäftliche Reisen gut zunutze machen. Angefangen von einem Quartier bei einem Mitchristen, Vorteile beim Handel mit anderen Christen bis hin zur schnellen und einfachen Vermittlung geschäftlicher Kontakte. All das konnte ein paganer Verein nicht bieten, da diese nicht überregional vernetzt waren und so zum Beispiel die Mitgliedschaft im Athener Dionysosverein nicht gleichzeitig bedeutet hat, dass diese vom Dionysosverein in Rom anerkannt worden wäre.¹⁵⁹ Für Menschen die geschäftlich unterwegs waren, war damit das Christentum ein durchaus wichtiger sozialer und ökonomischer Faktor.

3.8 Wie wurde unterrichtet?

Nachdem der Inhalt der Taufkatechese, sowie die Motivation sich dieser zu unterziehen, beschrieben worden ist, ist nun die Frage zu stellen, wie dieser Unterricht ablief. Im Einzelnen schweigt der Text darüber. Es werden nur Inhalte vermittelt, keine praktischen Anweisungen. Der Vorschlag von Milavec aus der Verwendung von Singular und Plural im Text auf Einzelunterricht zu schließen, halte ich für verfehlt.¹⁶⁰ In c. 11 nennt die Didache das Amt des Lehrers, der von der Gemeinde aufgenommen wird und, wenn er der Didache entsprechend lehrt, zu hören ist. In c. 13 wird davon berichtet, dass der wahre Lehrer, wie der Arbeiter seiner Nahrung wert ist. Man könnte nun annehmen, dass diese Lehrer mit der Lehre bedacht worden sind, nur schweigt der Text leider über die genauen Aufgaben des διδάσκαλος.¹⁶¹ Zeitlich und sachlich bietet sich als naheliegender Vergleich die Proselytentaufe in der jüdischen Synagoge an.¹⁶² Die Unterweisung hätte sich so, der Didaktik nach, nicht allzu sehr vom Judentum dieser Zeit unterschieden.¹⁶³

¹⁵⁸ Auf Paulus verweist auch Pilhofer, Ökonomische 209 als „das eindrucksvollste Exempel“. Etwas zurückhaltender Öhler, Vereinswesen 83.

¹⁵⁹ Ebel, Attraktivität 217.

¹⁶⁰ Vgl. Kapitel 4.1.3.2.

¹⁶¹ Vgl. Niederwimmer, Didache 229f.

¹⁶² Dieser Vergleich wird durch die These Zimmermanns verstärkt, der von der Existenz eines frühen judenchristlich-pharisäischen Lehrerstandes ausgeht. Vgl. zusammenfassend Zimmermann, Lehrer 216f.

¹⁶³ Vgl. Kretschmar, Geschichte 63–66. Jedoch geht Kretschmar noch von der irrigen Annahme aus, dass die Proselytentaufe zu diesem Zeitpunkt schon greifbar wäre. Als Anhalts- und Vergleichspunkt scheint mir die Bezugnahme aber tauglich.

Auf christlicher Seite ist die Didache das erste wirklich greifbare Zeugnis für einen Unterricht vor der Taufe.¹⁶⁴ Deutlichere Anweisungen für das Katechumenat sind erst um 200 n. Chr. in der Kirchenordnung des Hippolyt zu finden.¹⁶⁵ Ob das Katechumenat hundert Jahre später, das dann zu einer eigenen Standesbezeichnung wird, aber genau das trifft, das mit der Unterweisung in der Didache gemeint ist, ist freilich nicht gesagt. Für diese Arbeit müssen wir uns mit der Feststellung begnügen, dass es eine ethische Unterweisung gab.

4 Die Taufe (c. 7)

4.1 Der Text

4.1.1 Direkte und indirekte Zeugen von c. 7

Wie zuvor gezeigt wurde, verwendet der Didachist verschiedene Quellen. Auch in c. 7 werden wir sehen, dass er die Anordnungen zur Taufe nicht aus dem Nichts kreiert, sondern ebenfalls auf Traditionen zurückgreift. Konnte im Rahmen dieser Arbeit bis jetzt auf textkritische Fragestellungen weitgehend verzichtet werden,¹⁶⁶ ist es für den Hauptteil der Arbeit unerlässlich den Text dahingehend zu befragen. Nur ist die Bezeugung des Textes gerade für c. 7 äußerst dünn.

4.1.1.1 *Codex Hierosolymitanus*

Das Kapitel 7 findet sich im Codex Hierosolymitanus (H). Dieser Text wurde von Philotheos Bryennios 1873 gefunden. Sie ist auch die einzige Version, die die Didache nahezu vollständig überliefert hat. Diese Entdeckung machte die Erforschung der Didache erst möglich. Nur ist der Wert dieses Textes umstritten.¹⁶⁷ Abgefasst wurde der Band, der die Didache enthält, am 11. Juni 1056.¹⁶⁸ Der Zeitraum von der möglichen Entstehung der Didache um 100 n. Chr. bis zur Abfassung umfasst etwas weniger als ein ganzes Jahrtausend und damit genug Zeit für alle möglichen bewussten und unbewussten Änderungen am Text. Dies wird noch dadurch verstärkt, dass die Didache nie

¹⁶⁴ Implizit findet sich schon früher Unterricht in 1Kor 15 beim Lernen bestimmter Formeln, sowie in Act 8 bei der Unterweisung des Kämmerers durch Philippus und Hebr 6,1–3.

¹⁶⁵ Vgl. Kretschmar, Art. Katechumenat/Katechumenen I. 1f.

¹⁶⁶ Lediglich beim Weg des Todes in c. 5 musste eine Textkritik angebracht werden, um die Struktur des Textes verständlich zu machen. Für die wichtigsten Textprobleme verweise ich auf den Aufsatz von Niederwimmer, Didachist 128–141.

¹⁶⁷ Die Diskussion um den Wert des Textes, bei Niederwimmer, Didache 34–36.

¹⁶⁸ Niederwimmer, Didache 33.

einen kanonischen Schutz genossen hatte und damit eine Veränderung des Textes noch wahrscheinlicher war. Aber aufgrund der Alleinstellung dieser Abschrift, ist H der maßgebliche Text für die Didache.

4.1.1.2 *Apostolische Konstitutionen*

Die Apostolischen Konstitutionen (KO) enthalten im 7. Buch in den Paragraphen 1–32 die ganze Didache.¹⁶⁹ Charakteristisch für den Verfasser dieses Textes ist die Kommentierung und Erweiterung seiner Vorlage nach seinen geschichtlichen und theologischen Vorstellungen.¹⁷⁰ Dieser freie – aber nicht unüberlegte – Umgang mit der Vorlage lässt den Wert für den Textbestand eher als gering erscheinen. Als gutes Beispiel für den Umgang des Verfassers mit dem Text kann c. 7 dienen. Lediglich am Beginn hält er sich an die Vorlage, streicht aber dann die Ausführungen über das Wasser und die Bestimmungen über das Fasten des Täuflers. Dafür finden wir eine Bestimmung über jene, die taufen dürfen, den Taufbefehl Jesu, eine Stelle über das Salböl und eine Belehrung über das Fasten, das eine Verbindung zum Fasten Jesu und seiner Taufe herstellt.¹⁷¹ Die sachliche und wörtliche Übereinstimmung ist somit sehr gering, das wird die Synopse zeigen.

4.1.1.3 *Georgische Übersetzung*

Peradse veröffentlichte 1931 in der ZNW einen Aufsatz, der sich mit seinem Fund einer Abschrift einer georgischen Übersetzung der Didache (G) beschäftigt.¹⁷² Da es sich um eine Übersetzung handelt, ist der genaue Wortlaut der Vorlage nicht rekonstruierbar.¹⁷³ Jedoch folgt nach Peradse die Übersetzung weitgehend H. Aufgrund von 3,4 ist es aber wahrscheinlich, dass die Vorlage nicht H gewesen sein kann, da G mit KO und der Doctrina Apostolorum gegen H steht und somit wohl ursprünglicher Didachetext ist.¹⁷⁴ Leider ist diese Stelle die Ausnahme. Generell ist der textkritische Wert gering.

¹⁶⁹ Vgl. Harnack, Prolegomena 178–192 für den Text, sowie Funk, Constitutiones 1–32.

¹⁷⁰ Niederwimmer, Didache 45–47.

¹⁷¹ Vgl. Harnack, Prolegomena 176.

¹⁷² Vgl. Peradse, Lehre 111–116.

¹⁷³ Peradse will die Vorlage, die nicht auffindbar ist, auf das 5. Jahrhundert ansetzen. Vgl. Peradse, Lehre 113f. Das halte ich mit Niederwimmer im Anschluss an Audet für höchst zweifelhaft. Vgl. Niederwimmer, Didache 44.

¹⁷⁴ Vgl. Wengst, Schriften 12. Wengst verweist auf die Gegenmeinung von Rordorf und Tuillier, die H als Grundlage der georgischen Übersetzung ansehen.

Für c. 7 vermerkt Peradse lediglich, dass in 7,3 der Zusatz „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und Heiligen Geistes“ fehlt. Sonst bietet diese Übersetzung denselben Text.

4.1.2 Synopse und Übersetzung

Wie die Untersuchung im vorigen Kapitel gezeigt hat, ist für c. 7 die Quellenlage sehr dünn. Es soll trotzdem versucht werden, die vorhandenen Texte¹⁷⁵ darzustellen.¹⁷⁶

Griechisch nach H	Übersetzung
7,1 <u>Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος</u>¹⁷⁷ οὕτω βαπτίσατε ταῦτα πάντα προειπόντες <u>βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος</u>¹⁷⁸ ἐν ὕδατι ζῶντι	7,1 Betreffs der Taufe: Tauft folgendermaßen: Nachdem ihr dies alles gesagt habt, tauft auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in fließendem (wörtlicher: lebendigem) Wasser.
7,2 ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον <u>εἰ δ' οὐ</u>¹⁷⁹ δύνασαι ἐν ψυχρῷ ἐν θερμῷ	7,2 Wenn du aber kein fließendes Wasser hast, dann taufe in anderem Wasser. Wenn du nicht im kalten Wasser (taufen kannst), dann im warmen (Wasser).

¹⁷⁵ Bei H folge ich dem Text, den Wengst bietet. Lediglich in 7,4 lese ich mit H, Niederwimmer und Harnack κελεύεις statt κελεύσεις. Vgl. dazu Niederwimmer, Didachist 257 für weitere Belegstellen für diese Lesart.

Bei KO beziehe ich mich auf die Ausgabe von Funk, Constitutiones.

Bei G auf die Anmerkungen von Peradse, Lehre 113–116.

¹⁷⁶ Da eine klassische synoptische Tabelle für die wenigen Übereinstimmungen zwischen H und KO übertrieben wirken würde, biete ich in der linken Spalte den Text nach H und unterstreiche die Stellen die auch KO bietet und bringe den Text in den Fußnoten. Ähnlich verfährt Funk, jedoch in umgekehrter Reihenfolge. In der rechten Spalte übersetze ich den Text auf Deutsch. Die Übersetzung der betreffenden Stellen der KO findet sich im Anhang.

¹⁷⁷ KO VII, XXII,1: Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος.

¹⁷⁸ KO VII, XXII,3f: βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

¹⁷⁹ KO VII, XXII,10: εἰ δὲ μήτε; Der Ausdruck bezieht sich in der Didache auf das Fehlen von lebendigem Wasser, bei den KO auf das Fehlen von Salböl.

7,3 ἐὰν δὲ ἀμφοτέρω μὴ ἔχῃς ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρις ὕδωρ ἑῖς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ¹⁸⁰	7,3 Wenn du beides nicht hast, dann gieße auf den Kopf dreimal Wasser auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.
7,4 <u>πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προνηστευσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος</u> ¹⁸¹ καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύνανται κελεύεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο	7,4 Vor der Taufe soll der Täufer, der Täufling und einige andere, wenn sie können, fasten. Du sollst aber dem Täufling anordnen zwei Tage lang vorher zu fasten.

Den Text, den H bietet, ist damit für c. 7 als maßgeblich anzusehen, solange bis neue Textzeugen gefunden werden.

4.1.3 Vorlage und Redaktion

4.1.3.1 7,1

Zwei Wendungen verweisen bzw. verknüpfen diesen Teil mit anderen Teilen der Didache. Zum einen ist auf die Wendung in 7,1 *περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος οὕτω βαπτίσατε* hinzuweisen, die stilistisch gleich zu *περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας οὕτως εὐχαριστήσατε* in 9,1 ist.¹⁸² Auf die Themennennung mit *περὶ δὲ* folgt das Adverb *οὕτω* und daran schließt ein Imperativ 2. Person Plural. In 6,3 finden wir den ersten Teil dieser Konstruktion ebenfalls mit *περὶ δὲ τῆς βρώσεως*, es fehlt aber der Imperativ. In 6,3 formuliert der Didachist selbstständig.¹⁸³ Es hat daher eine innere Wahrscheinlichkeit, dass der Didachist seine eigene Ergänzung in 6,3 stilistisch an seine Vorlage für die Taufe und Eucharistie angleichen wollte. Gleichwohl wurde das nicht konsequent durchgezogen, sondern lediglich auf die Überschrift beschränkt.

¹⁸⁰ a fehlt in G.

¹⁸¹ KO VII; XXII,12: *πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος νηστευσάτω ὁ βαπτιζόμενος*

¹⁸² Vgl. Niederwimmer, Didache 159.

¹⁸³ Vgl. Kapitel 3.4.1 dieser Arbeit.

Die περὶ δέ-Überschrift in 7,1¹⁸⁴ ist Teil einer judenchristlichen Vorlage. Zu dieser Vorlage gehört in 7,1 die dreigliedrige Taufformel sowie ἐν ὕδατι ζῶντι.¹⁸⁵ Viel wissen wir über diese Vorlage nicht, lediglich, dass sie sich mit Taufe und Eucharistie beschäftigt. Weiters können wir vermuten, dass nicht die gesamte Vorlage Eingang in die Didache gefunden hat. Das erklärt sich aus der περὶ δέ-Überschrift, die nicht als Beginn eines Textes angesehen werden kann. Garrow meint richtig dazu: „This means that a discourse entitled ‚Concerning Baptism‘ creates the expectation that the interpretation of what follows should be limited to, or constrained to, the subject of baptism“.¹⁸⁶ Das ist aber nicht der Fall, da die Eucharistie ebenfalls behandelt wird. Das heißt die Vorlage hatte zumindest eine Einleitung¹⁸⁷ und ist wohl aus der liturgischen Praxis entstanden und hatte – das zeigt ihre Verwendung – ein gewisses Ansehen, sodass der Didachist diese Vorschriften übernahm, sie aber den historischen Gegebenheiten seiner Gemeinde anpasste.

Weiters ist der Einschub ταῦτα πάντα προειπόντες zu nennen. Dieser diente bereits in Kapitel 3 der Arbeit als Begründung, die vorherigen Kapitel als Taufkatechse zu bestimmen. Er gehört nicht zu der eben genannten Vorlage, sondern stammt mit großer Sicherheit aus der Feder des Didachisten selbst,¹⁸⁸ der so dem vorher Gesagten seinen Sitz im Leben gibt.

4.1.3.2 7,2–3

In 7,1 richtet sich der Text an die 2. Person Plural (2x βαπτίσατε), nun wechselt aber das Subjekt und es folgen durchgängig Verben (2x ἔχης, 1x ἔκχεον, 1x δύνασαι), die sich an die 2. Person Singular richten. Inhaltlich wird das zuvor geforderte Taufen in lebendigem Wasser gelockert und es werden mehrere Wasserarten als geeignet angesehen. In

¹⁸⁴ Anders Garrow, *Dependence* 93–106.150. Er spricht zwar von „peri-layer“, sieht aber diese Schicht weitergefasst und rechnet auch 6,1–3 sowie die peri-Wendung in 11,3 (für mich Einfügung des Didachisten) und große Teile von Kapitel 16 hinzu.

¹⁸⁵ Niederwimmer, *Didache* 159–161. Lindemann folgt Niederwimmer in der Identifizierung der Vorlage, aber es scheint ihm fraglich, dass die Vorlage im eigentlichen Sinn „judenchristlich“ sei, da eine „Bezugnahme auf spezifische Torabestimmungen“ nicht zu erkennen sei. Vgl. Lindemann, *Frühchristlichen* 783.

¹⁸⁶ Garrow, *Dependence* 97.

¹⁸⁷ Es ist aber nicht zielführend diese in 6,3 zu suchen, Vgl. Anm. 184. Die Einleitung ist aber auf keinen Fall der ZWT wie es Benoit, *Baptême chrétien au second siècle*, zitiert bei Vööbus, *Liturgic* 30, sehen möchte.

¹⁸⁸ Anders im Anschluss an Audet, Vielhauer: Er hält sie für „höchstwahrscheinlich sekundär“ und begründet das inhaltlich damit, dass der ZWT eine ungenügende Taufkatechse sei, da sie wichtige Themen des Christentums nicht enthalte. Der ZWT wäre damit kein „präbaptismales Lehrstück, sondern [...] Paränese an die Christen“. Vgl. Vielhauer, *Urchristliche* 727.

V 3 wird sogar vom Wortsinn des βαπτίζω – untertauchen – abgesehen und ein Übergießen (ἐκχέω) als genügend angesehen, inhaltlich, wie textlich ein Bruch.

Es ergeben sich nun mehrere Möglichkeiten mit diesem Bruch umzugehen. Audet¹⁸⁹ will diesen Teil einem Interpolator zuweisen. Es ist aber nicht einsichtig, warum dieser seine Interpolation derart sichtbar einfügen wollte.¹⁹⁰ Niederwimmer rechnet diesen Teil dem Didachisten selbst zu, der damit seine Vorlage an die Gegebenheit seiner Gemeinde anpasst. Bei Audet wird dem Interpolator nur wenig sprachliches Gespür zugetraut, bei Milavec, finden wir das andere Extrem. Er möchte in den verschiedenen Verwendungen des Numerus den gesamten Taufunterricht und die Taufe strukturell abgebildet sehen. Er geht davon aus, dass jeder Taufbewerber und jede Taufbewerberin einen eigenen Mentor oder eine eigene Mentorin hatte, die ihn oder sie persönlich belehrt (ZWT)¹⁹¹ und selbst getauft hat. In den Pluralpassagen des ZWT und in c. 7 spricht der Didachist zu allen Mentoren. Er wechselt aber dort in den Singular, wo der Mentor direkt zu seinen Schützlingen sprechen soll bzw. wo der Mentor direkt an seinen Schützlingen handelt.¹⁹² Die grammatikalische Struktur der Didache wäre so ein exaktes Abbild der gemeindlichen Struktur.¹⁹³ Für 7,2f ist zu fragen, warum dann 7,1 überhaupt im Plural geschrieben ist, da sich 7,1 doch auch an einen einzigen Täufer wenden müsste, da der postulierte Mentor direkt an seinem Schützling handelt. Es ist auch nicht schlüssig, warum der Singular im ZWT sich an den Schützling direkt wendet – vermittelt über den Mentor, aber hier in 7,2f der Singular an den Mentor. Alles in allem eine zwar interessante, aber haltlose These. Ebenfalls nur schwer vorstellbar ist die These, dass sich der Didachist durch die Singularform alleine an den Gemeindevorsteher wendet, der die Taufe vollzieht, „denn der Didachist scheint den Monepiskopat noch nicht zu kennen“¹⁹⁴.

Die einfachste und damit die hier vorzuziehende Lösung für dieses Problem ist es, anzunehmen, dass der Didachist selbst seine Vorlage ergänzt. Er verwendet aber deswe-

¹⁸⁹ Vgl. bei Milavec, Didache 245

¹⁹⁰ Milavec, Didache 245 mit Recht: „one need no longer imagine that ancient interpolators made such a wooden use of their sources.“

¹⁹¹ Vgl. Milavec, Didache 49–172.

¹⁹² Vgl. Milavec, Didache 243–245.

¹⁹³ Ein Flowchart bei Milavec, Didache viii gibt einen ersten, groben Überblick über sein Verständnis der gesamten Didache.

¹⁹⁴ Niederwimmer, Didache 162 (Anm. 18).

gen den Singular um zu zeigen, dass es sich um Einzelfälle handelt, aber die Taufe im lebendigen Wasser den Regelfall darstellt.

4.1.3.3 7,4

In V 4 liegt eine ähnliche Spannung wie zwischen Vv 2f vor. Die erste Forderung richtet sich an mehrere Personen, nämlich an den Täufer, den Täufling und andere aus der Gemeinde. Im zweiten Teil soll eine zweite Person Singular dem Täufling ein zweitägiges Fasten befehlen. Die alte Tradition, der erste Teil dieses Verses, stammt aus der Vorlage¹⁹⁵ und ist noch gültig. Sie wird aber gleichzeitig schon etwas gelockert, da die Fastenzeit für den Täufling begrenzt wird.¹⁹⁶

4.1.4 Die Didache und die synoptische Tradition

Bei der *sectio evangelica* haben wir die Frage nach der Abhängigkeit von christlichen Schriften lediglich gestellt und die möglichen Alternativen aufgezeigt.¹⁹⁷ Für den Hauptteil dieser Arbeit muss sie nun beantwortet werden.

Eine wortwörtliche Übereinstimmung mit Mt 28,19 lässt sich bei der dreigliedrigen Taufformel in 7,1 finden.¹⁹⁸

Did 7,1: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος
Mt 28,19: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος

Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος οὕτω βαπτίσατε ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε bietet zwar keine textliche Übereinstimmung mit Matthäus, aber inhaltlich zeigt sich ein ähnlicher Gedankengang. Did 7,1 verbindet die ethischen Anweisungen im ZWT mit dem Epilog in Kapitel 6,2f sowie mit dem Taufkapitel und entspricht daher der Forderung von Mt 28,20 διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

Diese Stelle für sich alleine wäre zu wenig um eine literarische Abhängigkeit von der Didache zu Matthäus anzunehmen. Nun zeigen sich aber an mehreren Stellen der Didache, die die Gemeindestruktur (Did 8,1 – Mt 6,16; Did 8,2 – Mt 6,5–13; Did 9,5 –

¹⁹⁵ Es ist wahrscheinlich anzunehmen, dass es dieselbe ist wie schon in 7,1. Vgl. Niederwimmer, *Didache* 164.

¹⁹⁶ Vgl. dazu genauer 4.2.3.2.

¹⁹⁷ Vgl. Anm. 103–106.

¹⁹⁸ Zur Taufformel vgl. auch Kapitel 4.2.2.

Mt 7,6; Did 11,2–4 – Mt 10,40–1; Did 11,7 – Mt 12,31f; Did 13,1 – Mt 10,10)¹⁹⁹ und die Apokalypse in Did 16²⁰⁰ betreffen, ähnliche Abhängigkeiten.²⁰¹

Zusätzlich finden wir an vier Stellen den Verweis auf ein Evangelium:

- | | |
|----------|---|
| Did 8,2 | ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ |
| Did 11,3 | κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου |
| Did 15,3 | ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ |
| Did 15,4 | ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν |

Der Verweis auf das Evangelium kann in allen diesen vier Stellen entweder die schriftliche Gattung Evangelium meinen oder die *viva vox evangelii*.²⁰² Für 8,2 ist die Entscheidung noch am leichtesten zu fällen und eher anzunehmen, dass hier die Lehre Jesu – seine Predigt gemeint ist.²⁰³ In den verbleibenden Stellen ist das nicht mehr ganz so eindeutig und es drängt sich daher die Frage auf, warum für diesen Begriff unterschiedliche Bedeutungen²⁰⁴ angenommen werden sollen. Wenn ja, dann könnte man wie Garrow annehmen, dass diese unterschiedlichen Schichten zugeordnet werden müssen.²⁰⁵ Der Chor der Exegeten ist in diesem Fall so gut wie einstimmig – stellvertretend dafür: „Eine Entscheidung ist schwer zu treffen“²⁰⁶.

Überblickt man das bisher Gesagte, so ist es am wahrscheinlichsten anzunehmen, dass die Didache das Matthäus-Evangelium gekannt hat. Aber „the Didache is no slavish copy of the text of Matthew; and liturgical influence has almost certainly been at work in shaping the text of the Didache“²⁰⁷. Gerade für die Taufformel in c. 7 wird der Einfluss von gemeinsamen liturgischen Traditionen besonders deutlich.

Für die anderen Schriften des Neuen Testaments lassen sich für c. 7 keine literarische Abhängigkeiten und Kenntnisse nachweisen.

¹⁹⁹ Vgl. Tuckett, Didache 102–110.

²⁰⁰ Vgl. Tuckett, Didache 110–119.

²⁰¹ Für Did 1,2 vgl. Anm. 86. Hier meine ich aber, dass keine Abhängigkeit anzunehmen ist.

²⁰² Vgl. Niederwimmer, Didache 168.

²⁰³ Vgl. u. a. Köster, Überlieferung 209. Dagegen: Garrow, Dependence, 129–133.152. Er geht von einer eigenen Schicht in diesen Stellen aus, die alle auf ein schriftliches Evangelium verweisen. Diese Schicht sollte den Text der Didache trotz seiner Unterschiede zu Matthäus bewahren, gleichzeitig aber unter dessen Autorität stellen.

²⁰⁴ So bei Köster, Überlieferung 10f.

²⁰⁵ So auch Tuckett, Didache 105f.

²⁰⁶ Niederwimmer, Didache 168.

²⁰⁷ Tuckett, Didache 106.

4.1.5 Zusammenschau

Das c. 7 in der uns vorliegenden Version geht in seiner Endgestalt auf den Didachisten zurück. Also auf jene Person, die den ZWT um die *sectio evangelica* ergänzte, 6,2–3 hinzufügte und in c. 7 durch ταῦτα πάντα προειπόντες diese beiden Teile verband. Diese Verknüpfung, die eine zweite Verwendung des Verbes βαπτίσατε nötig machte, ist seine Leistung. In c. 7 verwendet er eine judenchristliche Vorlage, formuliert aber daran anschließend selbst. Zum besseren Verständnis folgende Übersicht:

Vorlage	Didachist
Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος οὕτω βαπτίσατε	ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε
εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι	ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ ἐν θερμῷ ἐὰν δὲ ἀμφοτέρω μὴ ἔχῃς ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος
πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προνηστευσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύνανται	κελεύεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο

4.2 Die Taufhandlung

Im Folgenden werden die einzelnen Elemente der Taufhandlung²⁰⁸ behandelt. Beschäftigen wird uns dabei die Frage nach den verschiedenen Wasserarten und den dahinterstehenden theologischen und praktischen Überlegungen. Ein weiteres Kapitel wird sich der Frage nach dem Verständnis der Taufformeln widmen. Darauf folgt ein Kapitel über das Fasten in Verbindung mit der Taufe. Dieser Teil wird mit der Frage nach vermeintlich fehlenden Vorstellungen und Traditionen, die in anderen Schriften in Verbindung mit der christlichen Taufe stehen, beschlossen.

4.2.1 Wasserarten

Die Taufe wird in der Didache mit Wasser vollzogen. Jedoch Wasser ist nicht gleich Wasser und so kennt die Didache verschiedene Wasserarten. Diese Unterscheidung ist aber nicht eine Erfindung der Didache, sondern findet sich, wie noch gezeigt werden wird, in verschiedenen Traditionen. Ganz allgemein gesprochen ist es durchaus notwendig gewesen, verschiedene Wasserarten zu unterscheiden. Wasser, als eines der grundlegendsten Elemente der Welt und des Lebens, war je nach Art des Wassers für verschiedene Verwendungen brauch oder unbrauchbar. Die einfachste und elementarste Unterscheidung, die noch heute von großer Bedeutung ist, ist jene ob Wasser getrunken werden kann oder nicht. Von daher ist es also nicht verwunderlich, dass die Didache sich mit diesem Thema beschäftigt.

4.2.1.1 Die Bedeutung von Wasser

Es scheint auf den ersten Blick überflüssig allgemeiner nach der Bedeutung von Wasser zu fragen, aber es lohnt sich zum Verständnis des Rituals, das so eng mit dem Wasser verknüpft worden ist, hier etwas weiter auszuholen.

²⁰⁸ Vgl. Peterson, *Didache-Überlieferung* 157–168. Peterson hat in diesem Aufsatz die These aufgestellt, dass der Text in c. 7 aus H – dem er keine große Verlässlichkeit zumisst – gar keine christliche Taufe beschreibt, sondern rituelle Waschungen. Es sei zu einer Vermengung von judenchristlichen Tauchbädern und der Taufe gekommen. Diese Vermengung sei deswegen passiert, da die Begriffe für rituelle Waschung βάπτισμος und βάπτισμα verwechselt worden sind. Diese Begründung, die dem Redaktor wohl so gut wie jegliche Griechischkenntnisse absprechen würde, ist höchst zweifelhaft. Genau so zweifelhaft ist das „excessive statement“ (Vööbus, *Liturgic* 30), dass auch 7,3: ἐκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρις ὕδωρ als eine Tauchbad verstanden werden könnte. Vööbus dazu mit Recht: „that VII, 3 should be understood as purification bath is quite incredible.“ (Vööbus, *Liturgic* 30). Als weiteren Beleg für seine Sichtweise führt er an, dass die Didache das Gebet über das Salböl nicht biete – im Gegensatz zu den Apostolischen Konstitutionen. Das Unterdrücken des Salböles in c. 10 sei eine dogmatische Korrektur und vermutet, dass der Text den H bietet, eine „novatianische Rezension“ sei. Das Ganze ist aber spekulativ und gänzlich unwahrscheinlich. Zu einer ähnlichen Bewertung kommt auch Lindemann. Vgl. Lindemann, *Frühchristlichen* 776.

4.2.1.1.1 Wasser im Judentum

Auf die Waschungen mit Wasser im Judentum und in seinen Gruppierungen ist schon im Einleitungskapitel hingewiesen worden. Zweifelsohne ist diese rituelle Bedeutung von Wasser für das vorliegende Thema die relevanteste, da der Ausdruck „lebendiges Wasser“ aus der Vorstellungswelt dieser Religion zu verstehen ist. Ganz im Gegensatz zu unserer Vorstellungswelt²⁰⁹ wird jedoch in der rabbinischen Literatur lebendiges Wasser „nur selten symbolisch allegorisch gedeutet“²¹⁰. Dagegen wird das bloße *majim* häufig allegorisch gedeutet. Das zeigt sich zum Beispiel bei den vielen Gegenüberstellungen von Wasser und Tora in der rabbinischen Literatur.²¹¹

Lebendiges Wasser meint ganz allgemein eine Wasserquelle, an dem ohne menschliches Zutun Wasser hervorbricht.²¹² Dieses Bildmotiv wird an einigen Stellen im Alten Testament mit Gott in Verbindung gebracht. So etwa in Jer 2,10–13, wo vom lebendigen Wasser Gottes die Rede ist. Gott wird als derjenige beschrieben, der der Quell des lebendigen Wasser ist, während die Abkehr von ihm verglichen wird mit der Unsicherheit von Zisternen, die selbstgemacht und rissig sind. Ein starkes Bild, das in dieser Gegenüberstellung die Bedeutung und Hochschätzung von Quellwasser zeigt, hat es doch in einem profanen Sinne eine Qualität von Sicherheit, die Zisternen nicht bieten können.

In den Vorschriften zu den Reinigungsritualen in der Tora finden wir auch den Ausdruck lebendiges Wasser, welches als Quellwasser zu verstehen ist. Quellwasser wird deswegen gefordert, da diesem die höchste Reinigungskraft zugetraut worden ist. In der Mischna im Traktat Mikwaot wird das Wasser in verschiedene Tauglichkeitsstufen eingeteilt. Die Einteilung ist im Detail höchst komplex und mit verschiedensten Ausnahmen geregelt. Grob gliedert sich das Wasser wie folgt:²¹³

Auf der untersten Ebene ist Wasser, das sich in Bodenvertiefungen gesammelt hat (Mik I,1), auf der nächsten Ebene ist Wasser, das sich in Bodenvertiefungen angesam-

²⁰⁹ Der Ausdruck lebendiges Wasser hat im Deutschen eine mystische Komponente, die gerade dazu verleitet nach einer anderen Bedeutung zu suchen.

²¹⁰ Billerbeck, II 435.

²¹¹ „Wie das Wasser den Unreinen aus seiner Unreinheit emporführt, so führen die Worte der Tora den Menschen vom bösen Wege hin auf den guten Weg“. Diesen und weitere Vergleiche bei Billerbeck, II 435.

²¹² Vgl. Billerbeck, II 436.

²¹³ Vgl. im Detail Cohn, Mikwaot 444–452.

melt und der Zufluss noch nicht aufgehört hat (Mik I,6). Dann folgt angeschlagenes Quellwasser (Mik I, 8), also Wasser, das mit etwas vermengt oder verändert wurde, das nicht ursprünglich zum Quellwasser gehört. Dabei ist an salziges, bitteres oder auch warmes (am Feuer gewärmtes) Wasser zu denken.²¹⁴ Auf der höchsten Stufe ist reines Quellwasser – מֵי חַיִּים (Mik I, 8). Ihm kommt die größte Reinigungskraft zu, sodass darin die Männer untertauchen sollen, die durch Ausfluss unrein sind (Lev 15,13); die Aussätzigen damit besprengt werden (Vgl. Lev 14,5–7) und eine Mischung aus Wasser und Asche, wie in Num 19,17 gefordert, hergestellt wird. Die Herstellung dieses besonderen Wassers ist im Mischna-Traktat Para peinlich genau geregelt. Dieses Wasser wird dazu verwendet um Menschen und Gegenstände, die durch die Berührung mit Toten unrein geworden sind, durch Besprengung mit diesem Wasser wieder kultisch zu reinigen.²¹⁵

Die Wertschätzung des lebendigen Wassers kann auch bei den Essenern gefunden werden. In 1QS III,4f werden jedenfalls verschiedene Wasserarten angegeben: Reinigungswasser (מֵי נְדָה), Meerwasser (בִּימִים), Wasser in Flüssen (נְהָרוֹת) und Wasser für ein Reinigungsbad (מֵי רִחֵץ). Die Wasserarten werden zwar unterschieden, aber über die genaue Funktion in den Reinigungsriten schweigt der Text.²¹⁶

4.2.1.1.2 Wasser im Neuen Testament und den Apostolischen Vätern

In den Evangelien begegnet uns Wasser in einigen Perikopen. So etwa tauft Johannes der Täufer in Wasser. Dieser Wassertaufe wird eine mächtigere Geisttaufe entgegengesetzt. Wasser als Naturgewalt im Bildwort am Ende der Bergpredigt oder begegnet im Kontext von den Erzählungen am galiläischen Meer. Wasser ist Teil von Wundergeschichten, so etwa beim Seegang Jesu und des Weinwunders in Kana. Im rituellen Kontext wird Wasser bei der Waschung der Hände vor dem Essen erwähnt.

Im Kontext der Taufe würde man erwarten, dass auch Aussagen über das Wasser selbst getroffen werden. Das ist aber nicht der Fall. So erwähnt Matthäus in seinem Taufbefehl das Wasser nicht, sondern fordert nur zur Taufe auf. In der Apostelgeschichte des Lukas wird von einigen Taufen berichtet (2,41; 8,12f; 8,36.38; 9,18; 16,13f; 16,34; 18,8; 19,5),

²¹⁴ Vgl. Cohn, Mikwaot 360.

²¹⁵ Eine Art Besprengung finden wir auch in 7,3 in der Didache, aber mehr Gemeinsamkeiten lassen sich nicht finden. Die Unterschiede sind zu groß, dass man hier Parallelen ziehen könnte.

²¹⁶ Vgl. Labahn, Wasser 196–198.

aber bei keiner dieser Stellen wird ein Interesse an der Art des Wassers gezeigt. An zwei Stellen kann man die Taufe in einem Fluss und dadurch mit fließendem Wasser zwar erwarten (8,36.38: Phillipus tauft den äthiopischen Kämmerer; hier ist nur allgemein von Wasser die Rede; 16,13f bei der Taufe der Lydia in Phillipi – die erste Begegnung findet an einem Fluss statt), aber der Text schweigt über die Wasserart.²¹⁷ Auch bei der Taufe des Johannes wird nur von Wasser gesprochen und obwohl man vermuten kann, dass er nur im Jordan getauft hat, ist das nicht sicher.

Dezidiert vom lebendigen Wasser wird im Johannesevangelium gesprochen und zwar in der Perikope von der samaritanischen Frau (Joh 4,1–27). Jesus verspricht ihr „lebendiges Wasser“ zu geben. Es wird schnell deutlich, dass mit lebendigem Wasser kein richtiges Wasser gemeint ist, sondern die Erkenntnis bzw. der Glaube an den Offenbarer. Zwar herrscht am Beginn der Geschichte noch ein typisch johanneisches Missverständnis vor und die samaritanische Frau wundert sich darüber, wie Jesus aus dem Brunnen schöpfen kann, aber dieses Missverständnis wird dann im weiteren Gespräch aufgelöst. In Joh 7,38 kommt lebendiges Wasser nur noch in seiner symbolischen Bedeutung vor. Eine Gemeinsamkeit zur Didache ist nicht gegeben. Diese Geschichte zeigt, dass mit lebendigem Wasser durchaus Vorstellungen verbunden sind, die über die technische Bedeutung von Quellwasser hinaus gehen. Ähnliches finden wir in der Offenbarung des Johannes. Dort ist im 22. Kapitel vom lebendigen Wasser die Rede. Dieses wird in einer Vision der Endzeit gesehen und ist Teil des neuen Jerusalems, mit dem das verlorene Paradies wiederkehrt. Es ist offensichtlich, dass dabei das lebendige Wasser eine eschatologische Komponente bekommt. Peterson zeigt in seinem Aufsatz „Die ‚Taufe‘ im Acherusischen See“ die Vorstellungen vom lebendigen Wasser in der jüdischen (z. B. Ez 47; Zach 14,18) und christlichen Apokalyptik (Apk 22; Barn 11) auf.²¹⁸ Obwohl die Didache Interesse an der Apokalyptik zeigt (Did 16) und vor allem durch den ZWT Ähnlichkeiten zum Barnabasbrief anzunehmen sind, der selbst wiederum Ez 47 aufnimmt und in den Kontext der Taufe stellt,²¹⁹ ist es unwahrscheinlich, dass diese apokalyptischen Deutungen vom lebendigen Wasser die Didache in diesem Punkt beeinflusst

²¹⁷ Vgl. Klauser, Taufet 158.

²¹⁸ Vgl. Peterson, Acherusischen 310–332. Für den Barnabasbrief vgl. Koch, Taufinterpretationen 837–844.

²¹⁹ Ich bin der Meinung, dass die Sitte in fließendem Wasser zu taufen, erst diese Deutung des Flusses möglich gemacht hat. Das heißt aber nicht, dass diese Vorstellung schon in der Didache bzw. in der Vorlage vorhanden war. Vgl. dazu Wengst, Schriften 173. Vgl. außerdem zur Taufe im Barnabasbrief Koch, Taufinterpretation 832–845.

haben.²²⁰ Dasselbe kann für den Römerbrief des Ignatius (IgnRöm 7,2) gelten, in dem er verzehrendem Feuer das lebendige Wasser entgegenstellt. An konkretes Wasser ist hier nicht gedacht.²²¹

4.2.1.1.3 Kaltes Wasser bei Bannus und den Elkesaiten

Vööbus hat darauf hingewiesen, dass kaltes Wasser sowohl bei Bannus als auch bei den Elkesaiten eine Rolle spielt.²²² Bei Bannus finden wir den Ausdruck bei Josephus (vita 11): „ψυχρῶ δὲ ὕδατι τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα πολλάκις λουόμενον πρὸς ἀγνείαν“²²³. Zeitlich näher an der Didache sind die Elkesaiten anzusiedeln. Die Elkesaiten sind Anhänger des judenchristlichen Propheten Elchasai²²⁴ und müssen „als judenchristl. Täufersekte begriffen werden“²²⁵. Die Einzelheiten müssen hier offenbleiben²²⁶, aber für den gegebenen Kontext ist die Forderung nach kaltem Wasser für die Taufe interessant, bei Hippolyt lesen wir dazu: „καὶ βαπτίζεσθαι ἐν ψυχρῶ τεσσαρᾶ κοντάκις ἐπὶ ἡμέρας ἑπτὰ ... (ref. IX, 14,1)“²²⁷.

4.2.1.1.4 Lebendiges Wasser in den Pseudoklementinen

Es lohnt sich noch einen Blick auf eine Schrift zu werfen, die einige Zeit nach der Didache im judenchristlichen Bereich entstand.²²⁸ In den Pseudoklementinen finden wir ebenfalls den Ausdruck ζῶν ὕδωρ in Verbindung mit der Taufe. Etwa in den Kerygmata Petrou in hom. XI 26,2 und 26,4. Der Ausdruck ist dort gnostisch überformt und meint nicht nur im technischen Sinne fließendes Wasser, sondern wird deswegen so genannt, weil es das ζῆν verleiht.²²⁹ Das Taufwasser kommt auch ohne den Ausdruck lebendiges Wasser in den Pseudoklementinen vor und ist dort deutlich von jüdischer Tradition im Bezug auf die Lustrationskraft bestimmt.²³⁰ Zusammenfassend im Hinblick auf die Di-

²²⁰ Zu demselben Schluss kommt Vööbus, Tradition 22. Er schreibt: „However, if the context is kept in mind, this assertion is entirely inadmissible.“

²²¹ Vgl. Lindemann, Frühchristlichen 775.

²²² Siehe Vööbus, Liturgical 24f.

²²³ Text bei Niederwimmer, Didache 162.

²²⁴ Vgl. für einen ersten Überblick Oort, Art. Elkesaiten 1127.

²²⁵ Oort, Art. Elkesaiten 1228.

²²⁶ Zur ganzen Problemstellung, besonders auch der Abgrenzung zu anderen Gruppen kann ich nur summarisch auf Luttikhuisen, The Revelation of Elchasai verweisen.

²²⁷ Text bei Niederwimmer, Didache 162.

²²⁸ In den Pseudoklementinen selbst lassen sich verschiedene Entwicklungsstufen finden. Die ersten Stufen datieren auf das Ende des 2. Jahrhunderts, die letzten Bearbeitungen auf das 4. Jahrhundert. Vgl. Wehnert, Taufvorstellungen 1069–1077.

²²⁹ Vgl. Strecker, Pseudoklementinen 202.

²³⁰ Vgl. Strecker, Pseudoklementinen 196–208.

dache: „Die pseudoklementinische Tradition ist jedenfalls in der Beschränkung auf die genannten Wasserarten traditionalistischer (gegenüber der judenchristlichen Tradition) als Did.“²³¹.

4.2.1.1.5 *Wasser in der Antike*

„Eine verlässliche Wasserversorgung ist für jede dörfliche und städtische Ansiedlung [...] notwendige Vorraussetzung.“²³² Das heißt, wir können davon ausgehen, dass in der Gemeinde in der die Didache entstand, bzw. in den Gemeinden für die sie intendiert war, es eine verlässliche Wasserversorgung gab. Diese muss aber nicht zwangsläufig fließendes Wasser, also eine Quelle, Bach oder Fluss sein, sondern kann – und das ist eine technisch einfache Bauform – ebenso ein Grundwasserbrunnen sein.²³³

Im Allgemeinen kann man für die religiöse Welt der Antike festhalten, dass durch die essentielle Bedeutung von Wasser für das Leben es zu einer Reihe von Wasserverehrungen gekommen ist. Auch hier begegnet uns eine Hochschätzung von fließendem Wasser.²³⁴

Die Wasserversorgung hatte zur Zeit der Didache bereits einen hohen technischen Standard. Wobei hier in den verschiedensten Gebieten des römischen Reiches wohl große Unterschiede herrschten, alleine schon an den unterschiedlichen klimatischen Bedingungen und geographischen Lagen, die jeweils verschiedene Herangehensweisen erforderten.²³⁵

4.2.1.2 *Das Taufwasser in der Didache*

Wie die vorhergehenden Unterkapitel gezeigt haben, ist die Bedeutung von ἐν ὕδατι ζῶντι klar. Es handelt sich um fließendes Wasser. Ist damit aber gemeint, dass in fließendem Wasser getauft worden ist oder ist fließendes Wasser, z. B. aus einer Quelle, zur Taufe verwendet worden? Mit Recht macht Peterson darauf aufmerksam, dass das Verb ἔχω überraschend gewählt ist: „Quellwasser ‚hat‘ man doch nicht zur Taufe, son-

²³¹ Niederwimmer, Didache 163 (Anm.31).

²³² Höcker, Art. Wasserversorgung, II 406.

²³³ Vgl. Höcker, Art. Wasserversorgung, II 406–415.

²³⁴ Zu der Verwendung von lebendigem Wasser in Magie und im Bereich des paganen Kultes vgl. Ninck, Bedeutung, 7.

²³⁵ Das Einzelne kann aufgrund der Unsicherheit bei der Ortsbestimmung nicht ausgeführt werden. Einen guten technischen Überblick über die Möglichkeiten der Wasserversorgung in der Antike gibt Tölle-Kastenbein, Wasserkultur.

dem man geht zur Quelle“.²³⁶ Pillinger glaubt, dass „mit lebendigem Wasser“ nicht der Fluss oder die Quelle gemeint ist, sondern das Wasser aus solch einer Wasserart.²³⁷ Bei diesem Vorschlag würde ἔχω stilistisch besser passen. Man darf aber diesem stilistischen Problem nicht allzu viel Bedeutung zumessen, da es trotzdem gut möglich ist, dass sich ἔχω auf einen Fluss oder Quelle bezieht, zu der man gegangen ist, um zu taufen.²³⁸ Folgt man Pillinger, dann muss man wie sie annehmen, dass die Taufe in einer Art Baptisterium erfolgt sei. Dabei sei es zu überhaupt keinem Untertauchen des Täuflings mehr gekommen, sondern Wasser wurde vom Täufer über den Körper oder im Hinblick auf V 3 nur über den Kopf des Täuflings gegossen.²³⁹ Ähnlich sieht es Stommel, der aber in allen drei *modi* dieselbe Handlung des Täufers sehen will.²⁴⁰ Für beide Annahmen gilt, dass sie nicht erklären können, warum der Didachist zwei verschiedene Verben verwendet, um dieselbe Tätigkeit zu beschreiben.²⁴¹ Vielmehr sehen wir an dieser Stelle, dass der Didachist βαπτίζω noch im technischen Sinn als untertauchen versteht. Der Begriff beginnt aber schon, seine technische Bedeutung zu verlieren und Name für ein Ritual zu werden, das seine Funktion und seinen Sinn auch ohne Untertauchen bewahrt, wie V 3 zeigt. Am wahrscheinlichsten ist, dass in V 1 an eine Taufe durch Untertauchen in einem Fluss / an einer Quelle gedacht wurde. An eine gnostische Deutung, wie sie ebenfalls in den vorher gezeigten Vergleichsmöglichkeiten vorkommt, ist nicht zu denken. Es ist gut denkbar, dass die Wortverbindung zwischen dem Weg des Lebens (1,1) und lebendigem Wasser inhaltlich gedeutet worden ist. Am Beginn zur Entscheidung für den Weg des Lebens wird im lebendigen Wasser getauft. Der entscheidende Punkt wird das nicht gewesen sein.

In 7,2a wird das Taufen in anderem Wasser erlaubt. Eine Differenzierung des Wassers erfolgt in 7,2b durch die Unterscheidung von *kalt* und *warm*. Das sind natürlich subjektive Begriffe und es verwundert ein wenig, dass diese Differenzierung erst im Nachsatz gemacht wird, die von 7,2a her nicht zu erwarten wäre. Würde 7,2a nicht für sich alleine

²³⁶ Peterson, Probleme 160 (Anm. 48).

²³⁷ Vgl. Pillinger, Taufe 153f.

²³⁸ Im Wortfeld von ἔχω findet sich die Bedeutung „benachbart“; in der Form von ἐξόμενός Vgl. Bauer/Aland, Art. ἔχω III,3 675. Eine andere Übersetzung als „haben“ ist dadurch nicht angebracht, aber es zeigt, dass es stilistisch im griechischen keine allzu großen Schwierigkeiten macht.

²³⁹ Vgl. Pillinger, Taufe 157..

²⁴⁰ Stommel argumentiert, dass die entscheidende Handlung beim Täufer selbst liegt, nämlich im Übergießen durch den Täufer. Die Ausnahme in V 3 liegt darin, dass der Täufling nicht, wie in den anderen beiden Versen gefordert, im Wasser stehen muss.

²⁴¹ Vgl. Ferguson, Baptism 859.

genommen schon reichen? Wenn du kein fließendes Wasser hast, dann nimm anderes Wasser. Warum wird noch einmal eine Unterscheidung anhand der Temperatur eingeführt, die mit der Einführung sofort – der Wirkung für die Taufe nach – wieder aufgehoben wird. Zu bemerken ist in diesem Kontext, dass mit 7,2b nicht davon gesprochen wird, dass man das Wasser nicht hat, sondern dass man so nicht taufen kann. Worauf bezieht sich εἰ δ' οὐ δύνασαι? Eine Vielzahl von Exegeten und Exegetinnen haben gemeint, dass hier an Kranke oder Kinder gedacht ist. Diesen wolle man es nicht zumuten, dass sie in kaltem Wasser getauft werden und es sei deswegen erwärmt worden.²⁴² Nur ist von einer Kindertaufe in der Didache nicht die Rede. Peterson fragt mit Recht, warum diese Ausnahme für kranke Menschen – die in der Didache ebenfalls nicht erwähnt werden – überhaupt nötig ist, wenn auch die Möglichkeit der Taufe wie sie V 3 vorschreibt, möglich wäre?²⁴³ Was ist also der Anlass für diese Unterscheidung?

Dass kaltes Wasser bei jüdischen Täufergruppen eine Rolle gespielt hat, ist schon gezeigt worden. Vööbus dazu: „the world ‚cold‘ had become pretty much of a catchword“²⁴⁴. Gerade bei den Elkesaiten, könnte man aufgrund der zeitlichen Nähe annehmen,²⁴⁵ dass ihre Forderung nach kaltem Wasser für die Taufe den betonten Hinweis auf die Gültigkeit des warmen Wasser nötig gemacht hat.²⁴⁶ Das ist aber rein hypothetisch. Vööbus bestimmt aus diesem Hintergrund heraus θερμός als eine Bezeichnung für stehende Gewässer, die aufgrund der Umgebungstemperatur warm geworden sind, also

²⁴² So u. a. Harnack, Lehre 23; Knopf, Lehre 22, Stommel, Taufriten 11. Dagegen zuletzt Lindemann, Frühchristlichen 779. Für ein extra erwärmtes Taufwasser spricht sich Rordorf aus und denkt dabei an extreme Wetterbedingungen. Vgl. Rordorf, Baptism 218f.

²⁴³ Vgl. Peterson, Probleme 161.

²⁴⁴ Vööbus, Traditions 24.

²⁴⁵ Wobei diese deutlich nach 100 n. Chr. aufgetreten sind und die Datierung um 100 n. Chr. doch noch einiges für sich hat. Den Vers aufgrund dieser Vermutung einer späteren Redaktion zuzuweisen wäre nicht gerechtfertigt. Gleichwohl kann jedoch mit christlichen Taufsekten schon um 100 n. Chr. gerechnet werden. Es bleibt im Einzelnen unsicher.

²⁴⁶ Rordorf sieht die Kritik Elchasai (bei Hipp. Ref IX,16,1: „Sie graben ein Becken in die Erde ein, stehlen Wasser aus dem Jordan, kochen es mit Feuer, gießen es in das Becken und lassen Männer und Frauen splinternackt hinabsteigen. Sie taufen sie im Wasser und geben ihnen von jenem Wasser zu trinken“ (Übersetzung bei Peterson, Probleme 161)) auf eine christliche Taufe bezogen, die der Taufe in der Didache ähnlich sei („resembles that described in the Didache“). Vgl. Rordorf, Baptism 219 (Anm. 38). Natürlich finden sich Übereinstimmungen mit einer christlichen Taufe, aber diese Stelle allein kann kaum als Beweis für ein bewusstes Erwärmen des Taufwassers in der Didache dienen. Ebenfalls finden sich viele Aspekte, die in der Didache gar nicht vorkommen. Hier ist Peterson zuzustimmen, der in dieser Kritik, die Taufpraxis einer ägyptisch-christlichen Taufsekte sieht. Vgl. Peterson, Probleme 161.

ihre ursprüngliche Temperatur verloren haben. Selbiges gilt umgekehrt für das kalte Wasser, also Wasser, das seine natürliche Temperatur noch hat, aber nicht fließt.²⁴⁷

Es könnte ebenfalls an ein Stadt-Land-Problem gedacht werden, dass die Taufe in einem Bad mit warmem Wasser betrifft. Dann wäre kalt die Bezeichnung für natürliches Wasser, dass im Vergleich zu den warmen Bädern der Antike natürlich ganz absolut und unabhängig von der Jahreszeit immer kalt wäre. Die Auswirkung von warmem Wasser auf den Menschen ist in der Antike immer schon ambivalent gedeutet worden und so könnte dieses Problem der Auslöser für diese Klarstellung gewesen sein.²⁴⁸

Kretschmar erwägt die grundsätzliche Möglichkeit einer Taufe in einer öffentlichen oder privaten Therme für eine spätere Zeit.²⁴⁹ Auch wenn an eine Taufe in einem Bad gedacht war, könnten trotzdem Forderungen von Täufersekten ein möglicher Grund gewesen sein.

Eine Entscheidung ist in Bezug auf die Unterscheidung der Temperatur nach schwer zu treffen. Lässt sich doch kein sicherer Anhaltspunkt für die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten finden. Die Denkrichtung des Didachisten ist klar: Jedes Wasser wird als tauglich angesehen und damit wird die Bedeutung der Wasserart für das Ritual aufgehoben.²⁵⁰ Die hier vorliegende Arbeit hat einiges Interesse an den verschiedenen Arten des Wassers gezeigt, konterkariert aber in dieser Ausführlichkeit damit das eigentliche Anliegen des Didachisten. Zwar zeigt er aufgrund der aufgenommenen Traditionen Interesse an den verschiedenen Wasserarten aber bricht doch ein Stück weit selbst mit ihr, da er schon in V 2 alle Wasserarten zur Taufe als geeignet ansieht. Erst in einem Nachsatz unterscheidet er noch einmal Wasserarten, stellt damit jedoch die Wirkung der Taufe nicht in Frage. Nicht nur mit der Wasserart verlässt er die Tradition, sondern auch die Menge des Wassers (V 3) ist in letzter Konsequenz nicht entscheidend. So genügt es für die Wirksamkeit der Taufe dreimal Wasser über den Kopf des Täuflings zu gießen,

²⁴⁷ Vgl. Vööbus, *Traditions* 24. Ein Hinweis auf warmes Wasser in der Mischna. Dort kommt in Para VIII der Ausdruck gewärmtes Wasser vor, das für am Feuer gewärmtes Wasser steht. (Vgl. Kohn, *Mischna* 361.) Aber ein absichtliches Erwärmen ist unwahrscheinlich, es sei denn, im Zuge eines Bades (Siehe unten).

²⁴⁸ Vorsichtig dafür Lindemann, *Frühchristlichen* 779.

²⁴⁹ Kretschmar, *Geschichte* 45–47.

²⁵⁰ Anders Schöllgen, *Kirchenordnung* 7f. Für ihn ist die Denkrichtung jene, dass V 2f nur „Zugeständnisse“ für „Gemeinden in wasserarmen Gegenden“ sind und deswegen „Wasser minderer Qualität“ zulässt. Dafür u. a. Kretschmar, *Geschichte* 47 und Niederwimmer, *Didache* 162f.

es wird also auf das Untertauchen verzichtet. Es ist also eine βαπτίσμα, obwohl kein βαπτίζειν stattfindet.

Das alles wird vom Didachisten auch nicht begründet, obwohl man annehmen kann, dass diese Fragen eine gewisse Relevanz für seine Gemeinde hatten. Pillinger meint in Anschluss an Kretschmar, dass der Didachist damit bewusst „gegen jüdische oder jüdenchristliche-gnostische Taufsekten, für die nur die Taufe in ‚lebendigem Wasser‘ gilt“²⁵¹ Stellung genommen hat. Eine Polemik oder eine Gegnerschaft lässt sich in der Didache nicht direkt zeigen.²⁵² Ich sehe aber in den Regelungen des Didachisten schon eine Reaktion auf strengere Forderungen,²⁵³ diese müssen nicht als Polemik oder Gegnerschaft bezeichnet werden, sondern können auch Meinungsverschiedenheiten gewesen sein, die es zu regeln galt. An einen Streit oder eine Polemik muss nicht gedacht werden.

Am Ende des 2. Jahrhunderts schreibt Tertullian (de bapt. 4,3): *nulla distinctio est, maris an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur*. Damit hat die Frage nach dem Wasser für die Taufe am Ende des 2. Jahrhunderts für die werdende Großkirche ihre Relevanz verloren.²⁵⁴ Das zeigt sich ebenfalls in der um 230 im nördlichen Syrien entstandenen Didaskalia Apostolorum. In dieser syrischen Kirchenordnung – die später ähnlich wie die Didache Aufnahme in die Apostolischen Konstitutionen gefunden hat – findet sich kein Interesse an der Art des Wassers mehr. Es rücken andere Fragen in den Vordergrund, wie zum Beispiel die Frage, ob Frauen taufen dürfen.²⁵⁵

Das Wasser ist nur ein Teil der Taufe nach der Didache und so muss in einem nächsten Schritt nach der Verwendung der Taufformel in 7,1–3 gefragt werden. Zuvor wird noch der Frage nachgegangen, ob aus den Regelungen, die das Wasser betreffen, auf den Entstehungsort der Didache geschlossen werden kann.

²⁵¹ Pillinger, Taufe 155.

²⁵² So Lindemann, Frühchristlichen 781: „Eine kritische, gar polemische Abgrenzung von einem abweichenden Taufverständnis ist allerdings nicht zu erkennen“.

²⁵³ Dasselbe gilt für die Frage nach den Speisegeboten sowie nach dem Fasten.

²⁵⁴ Vgl. für Tertullians Taufverständnis Norderval, Simplicity 947–967.

²⁵⁵ Vgl. zu dieser Schrift Lindemann, Frühchristlichen 797–807.

4.2.1.3 Gibt c.7 einen Hinweis auf den Entstehungsort?

In der einschlägigen Literatur wurde immer wieder versucht, aufgrund der Bestimmungen über das Wasser eine Verortung der Didache durchzuführen, nur sind die Anhaltspunkte dafür ungenügend.

Durch die Unterscheidung in V 2 von warmen und kalten Wasser, könnte der Schluss gezogen werden, dass die Didache in einem Gebiet entstanden ist, wo stehendes Wasser generell warm war. Aber Lindemann ist zuzustimmen, dass die Temperatur des stehenden Wassers nicht zuletzt von der Jahreszeit abhängt.²⁵⁶ Schließlich könnte das warme Wasser überhaupt auf ein Bad hindeuten. Zur Ortsbestimmung muss dieser Vers ausfallen.

Aus 7,3 wurde geschlossen, dass notorischer Wassermangel – d. h., dass überhaupt zu wenig Wasser für ein Untertauchen des Täuflings zur Verfügung stand – zu der Ausnahmeregelung führte.²⁵⁷ Man muss sich aber die Frage stellen, ob es wahrscheinlich ist, dass in einem solch lebensbedrohlichen Szenario überhaupt an eine Taufe gedacht wurde. Die in V 4 folgenden Anweisungen über das Fasten wären in diesem Kontext mehr als zynisch. Vielleicht wurde an eine Situation in der Mission gedacht, in der kurzfristig keine Möglichkeit bestanden habe, nach V 1f zu taufen? Zur Ortsbestimmung kann dieser Vers nur mit großer Vorsicht herangezogen werden.

4.2.2 Die Taufformeln

In c. 7 findet sich sowohl in V 1 also auch in V 3 eine dreigliedrige Taufformel.

Did 7,1: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος

Did 7,3: εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος

Auch in 9,5 wird auf die Taufe Bezug genommen, nämlich als Notwendigkeit zur Teilnahme an der Eucharistiefeier. Dort begegnet sie aber nur eingliedrig.

Did 9,5: εἰς ὄνομα κυρίου

Wir haben also in einer Schrift drei verschiedene Ausführungen einer Taufformel. In 7,1 eine Formel die – wie schon oben gezeigt wurde – wörtlich übereinstimmt mit dem Missionsbefehl in Mt 28. In 7,3 eine Formel, die um die Artikel verkürzt wurde und in

²⁵⁶ Vgl. Lindemann, Frühchristlichen 779 (Anm. 67).

²⁵⁷ Vgl. u. a. Knopf, Lehre 22 und Niederwimmer, Didache 163.

9,5 eine Formel, die in εἰς ὄνομα übereinstimmt, aber als Bezugnahme κυρίου hat. Diese Kurzformel ist aus dem Neuen Testament (Act 8,16 und 19,5) bekannt, sowie auch in Herm vis. III 7,3 (hier mit Artikel: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου). Eine ähnliche Formel findet sich in anderen Stellen der Apostelgeschichte, so wird in Act 2,38 ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ getauft und in Act 10,48 ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου.

Wie man schön an dieser kurzen Aufzählung sieht, finden sich also verschiedene Formeln im Bezug auf die Taufe. Es begegnen uns drei verschiedene Präpositionen (εἰς, ἐν, ἐπὶ) und damit in der Form τῷ ὀνόματι oder (το) ὄνομα und die Bezugnahme auf verschiedene Subjekte: τοῦ κυρίου, Ἰησοῦ Χριστοῦ, (τοῦ) πατρὸς, (τοῦ) υἱοῦ und (του) ἁγίου πνεύματος.

In den anderen Schriften des Neuen Testaments oder der Apostolischen Väter begegnet uns die Taufformel nicht direkt. Jedoch lässt die polemische Äußerung εἰς τὸ ὄνομα Παύλου in 1Kor 1,13 erkennen, dass es in der Gemeinde in Korinth eine entsprechende Taufformel mit einem Bezug zu Christus gegeben hat.²⁵⁸

Die nächsten Kapitel beschäftigen sich nun damit, wie es zur Entstehung der Taufformel kam, wie sie verwendet und verstanden wurden und was diese über das Verständnis der Taufe des Didachisten aussagt.

4.2.2.1 Forschungsgeschichte zu den Taufformeln

Es ist allgemein anerkannt,²⁵⁹ dass die eingliedrige Taufformel zuerst entstanden ist und diese dann zu einer dreigliedrigen erweitert worden ist.²⁶⁰ Mit der Bezeichnung Taufformel ist schon eine erste Entscheidung für das Verständnis dieser Worte vorweggenommen worden. Dagegen sieht Campenhausen den Sitz des Lebens in der theologischen Debatte und nicht beim Taufakt selbst.²⁶¹ Aber gerade 7,1–3 legt nahe, dass es sich um den Taufakt selbst handelt, bei dem die Worte eine Rolle spielen und nicht die Reflexion darüber. Diese Stelle hat zwar schon eine dreigliedrige Formel, aber es wäre

²⁵⁸ Ähnlich auch bei Gal 3,27 und Röm 6,3.

²⁵⁹ Für die Darstellung der Forschungsgeschichte und den einzelnen Positionen zu der Taufformel verweise ich zum Folgenden auf Barth, Taufe 40–54. Anhand seines Aufrisses werde ich die Forschungsgeschichte darstellen.

²⁶⁰ Vgl. Barth, Taufe 41f. Anders Campenhausen: Er sieht in 1Kor 1,13.15 keine eingliedrige Taufformel im Hintergrund stehen und somit bleibe nur die Apostelgeschichte übrig, die im Übrigen auch Taufen ohne Taufformel kenne, und auch nicht verallgemeinert werden dürfe. Vgl. Campenhausen, Taufen 1–15.

²⁶¹ Vgl. Campenhausen, Taufen 6.

unwahrscheinlich, dass die eingliedrige Formel, die Vorform sozusagen, einen anderen Sitz im Leben gehabt hätte. Auch weisen Stellen wie bei Justin (Apol. I,61,10ff) in dieselbe Richtung. In Jak 2,7 und Herm VIII,6,4 werden die Gläubigen „an den >Namen< erinnert werden, der über ihnen >angerufen< wurde“²⁶². In diesem Sinne ist die Bezeichnung Taufformel durchaus richtig, da diese bei der Taufe ausgesprochen wurde. Zu diesem Ergebnis kommt auch Heitmüller²⁶³ in seiner Untersuchung aus dem Jahr 1903 „Im Namen Jesu“. Heitmüller unterscheidet aber zwischen der Wendung mit ἐν, ἐπί und εἰς. Zwar ist in allen drei Wendungen das Motiv der Namensnennung enthalten, wobei aber die Taufformeln mit ἐν und ἐπί lediglich ausdrücken, dass die Taufe unter der Nennung des Namens Jesu vollzogen wurde.²⁶⁴ Die Formel mit εἰς bedeutet aber mehr als nur die Nennung des Namens. Mit dieser Formel wird der Täufling „Eigentum“ von Jesus und es wird „das Verhältnis der Zugehörigkeit“²⁶⁵ ausgedrückt. Interessant dabei ist der Hintergrund den Heitmüller dafür angibt. Sie sei „in der Umgangs-, spez. Geschäftssprache lange vor der Entstehung des n.T. kursierend, [...], sie bezeichnet die Zueignung an eine Person, die Herstellung des Verhältnisses der Zugehörigkeit“²⁶⁶. Im konkreten etwa bei einer Geldeinzahlung, bei der ein Betrag εἰς τὸ ὄνομα τινός eingezahlt worden ist.²⁶⁷ Weiters ist interessant, aufgrund der Parallele zur Didache, noch die Deutung Heitmüllers zur Verwendung der εἰς-Formel bei Mt 28,19. Die Formel wurde gewählt, da es „nicht auf die Art des Vollzuges, sondern auf den Erfolg und den Zweck der Taufe“²⁶⁸ ankomme.

Heitmüller hat die weitere Forschung in diesem Punkt stark beeinflusst, aber dass die Wendung εἰς τὸ ὄνομα eine stehende Formel in der damaligen Geschäftswelt war, ist von vielen Exegeten mit guten Gründen ernsthaft bezweifelt worden.²⁶⁹ So wurde versucht diese Formel vom hebräischen *l'schem* bzw. aramäischen *l'schum* herzuleiten.²⁷⁰ Zwar könnte man so die Taufformel in die aramäische Urgemeinde zurückverfolgen, aber es ergeben sich dabei doch durchaus einige Probleme. Denn *l'schem* ist eine Präpo-

²⁶² Barth, Taufe 45.

²⁶³ So auch u. a. Barth, Taufe 45, Kretschmar, Geschichte 33, Delling, Zueignung 68.

²⁶⁴ Vgl. Heitmüller, Namen 127. Für die sprachliche Herleitung und die Verweisstellen vgl. Heitmüller, Namen 88–93.

²⁶⁵ Heitmüller, Namen 127.

²⁶⁶ Heitmüller, Namen 109.

²⁶⁷ Vgl. Heitmüller, Namen 102–115.

²⁶⁸ Heitmüller, Namen 122.

²⁶⁹ Vgl. u. a. Delling, Zueignung 32–34, und Barth, Taufe 46. Zuletzt dafür: Ernst, Papyrologische 70f.

²⁷⁰ So u. a. Billerbeck, I 1054; Bietenhard, Art. ὄνομα 242–283, besonders 275.

sition, bei der der in ihr steckende Name seine Bedeutung ganz verloren hat. Die Bedeutung von *l'schem* ist daher immer vom jeweiligen Kontext abhängig, alleine ist damit noch nichts ausgesagt. Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass *l'schem* sowohl final als auch kausal zu verstehen ist und man daher trotz Rückführung auf dasselbe Wort zu verschiedenen Ergebnissen kommen kann. Vor allem, dass der Name in dieser Formel den Sinn verloren hätte, sei gerade für die Taufe schwer vorstellbar.²⁷¹ Noch dazu in einer Welt, in der der Name bloß mehr als ein Name ist, sondern „über das Wesen des Trägers Aufschluss gibt“²⁷².

Ebenfalls auf *l'schem* führt Hartman die Herkunft der Taufformel zurück, versucht aber die oben genannten Probleme zu entkräften. So sieht er keine Schwierigkeit mit der finalen und kausalen Deutung von *l'schem*. Dieses Problem entstehe erst aufgrund einer Überstrapazierung der sprachlichen Feinheiten durch moderne Exegeten.²⁷³ Als wichtigste Vergleichsstelle führt er den Mischnatraktat Zeb IV,6 an.²⁷⁴ *l'schem* bezeichnet daher „their fundamental reference“²⁷⁵ von einer rabbinischen Kulthandlung. Für die Taufe bedeutet das dann, „sowie das Opfer Gott übergeben wird, so wird in der Taufe der Täufling ihm als sein Eigentum übergeben“²⁷⁶. Wie Hartman selbst bemerkt, kommt er zum inhaltlich gleichen Ergebnis wie schon Heitmüller, jedoch mit dem Vorteil, dass die Annahmen Heitmüllers, die sich im religiösen Leben einer frühchristlichen Gemeinde bewegen, eher zutreffend sind als der Rückgriff auf das Geschäftsleben.²⁷⁷ Die Taufformel²⁷⁸ ist von Anfang an ein Unterscheidungsmerkmal zu anderen Tauchbädern und der Johannestaufe.

²⁷¹ Vgl. Barth, Taufe 47.

²⁷² Bietenhard, Art. ὄνομα 243. Bietenhard freilich geht von der Herleitung des *l'schem* aus, aber sieht anscheinend darin kein Problem.

²⁷³ Vgl. Hartman, Namen 43 (Anm. 43)

²⁷⁴ Ich zitiere direkt aus Hartman, da seine Erklärungen im Text zum Verständnis dienen:
„Ein Opfer muß auf den Namen von sechs Dingen (also: mit Hinblick auf sechs Dinge) geopfert werden: auf den Namen des Opfers (also: um welche Art von Opfer handelt es sich?), auf den Namen des Opfernden (also: für wen wird zum Beispiel das Sündopfer geopfert?), auf den Namen des Namens (also: mit Hinblick auf Gott), auf den Namen des Altarfeuers (also: es soll ein richtiges Brandopfer sein), auf den Namen des Rauches, auf den Namen des Wohlgefallens (M Zeb IV,6). Hartman, Namen 43. Die Wendung im Hebräischen bei dieser Stelle: לשם und השם.

²⁷⁵ Hartman, Into 433.

²⁷⁶ Hartman, Namen 43.

²⁷⁷ Vgl. Hartman, Namen 42–46.

²⁷⁸ Noch eine Bemerkung zu der Verwendung der verschiedenen Präpositionen: Die Verwendung der verschiedenen Präpositionen ergäbe sich aus stilistischen Merkmalen heraus, wobei ἐν eher an biblische Sprache erinnern soll, und ἐίς eher für griechische Leser gedacht ist. Dabei wolle Lukas darstellen, wie verschiedene gesellschaftliche Gruppen „den Jesus darstellen, der der Taufe ihre Bedeutung gibt“. Hartman, Namen 122f.

Erwähnenswert ist die Arbeit von Delling, da er sowohl die Herleitung aus der griechischen Geschäftssprache²⁷⁹ als auch vom hebräischen *l'schem* abgelehnt hat.²⁸⁰ In einem ersten Schritt untersucht er in seinem Buch die Verwendung von ὄνομα im Hinblick des antiken Namensglaubens in den neutestamentlichen Schriften und den Apostolischen Vätern.²⁸¹ Er kommt zu dem Ergebnis, dass bei allen mit einer Präposition geformten ὄνομα-Aussagen, nicht die Wirkung des Namens oder Beinamens „an und für sich eine Bedeutung hat“, sondern sie heben „vielmehr die mit diesem Namen verbunden, durch ihn angedeutete Heilswirklichkeit heraus“²⁸². Diese Sichtweise ist an sich neu, so findet sich dieses Konzept nicht in der LXX und wird nur in aeth. Henoch 37–71 angedeutet.²⁸³ Die Taufe mit der Nennung der Taufformel ist für Delling immer eine Taufe „auf das Christusgeschehen“²⁸⁴ hin.²⁸⁵

Nachdem einige Positionen vorgetragen worden sind, ist deutlich geworden, dass die Taufformel von Anfang an ein Unterscheidungsmerkmal zu anderen Tauchbädern und zur Taufe des Johannes gewesen ist. Die Entstehung ist damit in der palästinischen Urgemeinde zu verorten. Sie hat sich aber auch schnell in den Gemeinden des Paulus verbreitet.²⁸⁶

Für die Deutung möchte ich die Kritik von Hartman an der Überstrapazierung von sprachlichen Feinheiten noch ausweiten. So ertragreich die bisherigen Untersuchungen gewesen sind, so glaube ich, dass die Taufformel und die damit verbundene theologische Aussage, die damit getätigt wird, sich nicht auf eine Bedeutung reduzieren wird lassen können. Das frühe Christentum ist, wie selbst das Neue Testament zeigt, kein

²⁷⁹ Vgl. Anm. 264.

²⁸⁰ Vgl. Delling, Zueignung 36–44. Die Arbeit von Delling ist jedoch älter als die von Hartman. Delling ist bei Hartman, Namen 43 (Anm. 25) scharf, aber m. E. nach zu Unrecht polemisch kritisiert worden. Wir werden noch sehen, wie Barth, Taufe 52f zeigt, dass sich diese beiden Arbeiten im Wesentlichen trotzdem treffen werden.

²⁸¹ Der Begriff ὄνομα kommt im Neuen Testament freilich nicht nur im Bezug auf die Taufe vor, sondern auch in anderen Kontexten. Auf Details kann hier nicht eingegangen werden, aber ein prägnantes Beispiel sei genannt. In Act 4 werden Petrus und Johannes aufgrund ihrer Wunder, die sie im Namen Jesu getan haben, verhört. In dieser Stelle, die für einen Namensglauben geradezu prädestiniert wäre, zeigt nun aber der Verfasser Act kein Interesse daran, da er zwischen „im Namen“ und „in Jesus (Christus)“ wechselt. Und auch die Antwort in Act 4,20 ist nur schwer auf eine Wirkmächtigkeit des Namens selbst zu verstehen: „Wir können's ja nicht lassen, von dem zu reden, was wir gesehen und gehört haben.“ Für das Ganze vgl. Delling, Zueignung 42–67.

²⁸² Delling, Zueignung 60.

²⁸³ Vgl. Delling, Zueignung 67.

²⁸⁴ Delling, Zueignung 75.

²⁸⁵ Auch die εἰς-Formel sei so zu verstehen. εἰς kann eine Bedeutung bekommen, die im Deutschen mit „hinsichtlich“ und „bezüglich“ wiederzugeben sei. Vgl. Delling, Bezugnahme 211–223.

²⁸⁶ Vgl. Barth, Taufe 50f.

homogener Block. Wir finden Taufe sowohl bei aramäisch sprechenden Judenchristen als auch in der griechisch sprechenden Gemeinde von Korinth und in der Weltstadt Rom. Und so ist es durchaus möglich, dass in Palästina die Christen eine Verbindung zu *l'schem* gezogen haben, während die griechisch sprechenden Christen tatsächlich Formeln aus dem Geschäftsleben als erste Assoziation gehabt haben. Somit ist es allgemein möglich, dass bei der Taufe für manche Christen der Eigentumsgeanke ausschlaggebend war, während andere durch diese Nennung das Heilsgeschehen vor Augen gehabt haben.²⁸⁷ Auch wäre es nicht abwegig das, dass das durchschnittliche Gemeindemitglied bei der Taufformel durchaus magische Gedanken gehabt hat. Verwundern würde es in der magiegläubigen Antike nicht.²⁸⁸

Natürlich haben die Texte, die wir vorfinden einen Primat in der Deutung, aber für die Frage nach der Taufpraxis lassen sie doch einiges im Dunkeln. Der Ansatz Dellings, für den er von Hartman scharf kritisiert worden ist, scheint mir aber für die Frage nach der Bedeutung des Taufverständnisses, der richtige zu sein. Die Bedeutung der Taufformel lässt sich im Einzelfall nicht anhand der Herkunft alleine bestimmen, sondern muss im Kontext des jeweiligen Auftretens bestimmt werden. Selbstverständlich ist es legitim, die einzelnen Stellen auf ihre Gemeinsamkeit zu untersuchen und in die Bewertung der jeweiligen Stelle einfließen zu lassen.

Der Ertrag der Forschungsgeschichte soll mit den letzten Bemerkungen nun gemeinsam mit dem Kontext, den uns die Didache bietet, bedacht werden.

4.2.2.2 Die Taufformel in 7,1.3

Die Taufformel in Did 7,1.3 dient als Charakterisierungsmerkmal. Es ist jenes Element, das der Didachist für jede Ausführung der Taufe fordert. Diese Worte wurden beim Taufakt vom Täufer ausgesprochen und sind damit äußeres Zeichen dieses Rituals. Da das lebendige Wasser auf einen judenchristlichen Hintergrund weist, ist es durchaus plausibel, dass gleich wie beim Wasser die Ähnlichkeit bei dem Mischnatraktat zu suchen ist und hier das *l'schem*, wie es Hartman ausführt, als Hintergrund angenommen werden kann. Die Nennung von Vater, Sohn und Geist ist der Referenzpunkt; welche Grundlage dieses Ritual hat. Welche Vorstellung aber der Didachist genau damit ver-

²⁸⁷ Diese beiden Punkte müssen auch nicht isoliert betrachtet werden, sondern können durchaus beide zugleich zutreffend sein. So auch Barth, Taufe 49.

²⁸⁸ Vgl. die summarischen Bemerkungen zum Namensglauben bei Bietenhard, Art. ὄνομα 243f.

bunden hat, liegt vom Kontext der Didache her betrachtet im Dunklen. Dogmatische Glaubenssätze lässt der ZWT vermissen und obwohl man annehmen kann, dass diese in der Gemeinde nicht ganz gefehlt haben werden, waren sie nicht Voraussetzung für die Taufe. In Mt 28,19 begegnet uns eine gleichlautende Taufformel in einem gänzlich anderen Kontext. In diesem ist nicht der Taufakt im Blick, sondern die Funktion der Taufe.²⁸⁹ Die Nähe der Didache zu Matthäus ist bereits gezeigt worden und so wird man mit Recht vermuten dürfen, dass das mättheische μαθητεύσατε in etwa der Funktion entspricht, den die Taufe hier hat: Aufnahme in die Gemeinschaft. Beide Formeln werden auf eine liturgische Praxis zurückgehen, die die Taufe unter Nennung von Vater, Sohn und Geist durchgeführt hat.²⁹⁰ Mehr Theologie oder Bedeutung lässt die Didache nicht erkennen. Diese Formel wird nicht ausgeführt, sie wird nicht erklärt, sie wird nicht intratextuell mit anderen Stellen²⁹¹ der Didache verbunden. Es scheint, als wäre sie unhinterfragter und selbstverständlicher Teil der Taufe.²⁹² Man wird zwar vermuten können, dass dem Täufling erklärt worden ist, warum diese dreigliedrige Formel verwendet wird,²⁹³ aber diese Erklärung ist für uns nicht mehr zugänglich.

Dass bei V 3 die Artikel fehlen ist zwar auffällig, aber dem muss keine große Bedeutung zugemessen werden. Selbstverständlich ist auch ohne Artikel genau dasselbe ausgesagt: Es ist die Rede vom selben Vater, Sohn und Heiligen Geist. Dass es aufgrund der Nennung oder Weglassung der Artikel Differenzen in der Gemeinde gegeben hat, ist nicht wahrscheinlich. Vielmehr zeigt die Weglassung der Artikel²⁹⁴ wie unstrittig eine dreigliedrige Formel verwendet worden ist.

In V 3 gibt es eine Verbindung zwischen der dreigliedrigen Taufformel und ἕκκλεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρεῖς ὕδωρ, die über die Zahl drei hergestellt wird.²⁹⁵ Zwar wird *drei* nur einmal genannt, aber es spricht einiges dafür, dass es aufgrund der dreigliedrigen Tauf-

²⁸⁹ Vgl. Delling, Zueignung 95.

²⁹⁰ Dass die Taufformel in Mt und in der Didache erst nachträglich eingefügt worden ist, da diese erst in der Mitte des 2. Jhdts. entstanden sei, wie Vööbus meint, halte ich für unwahrscheinlich. Vgl. Vööbus, Traditions 36–39. Köster sieht in der Didache die älteste Zeugin für die dreigliedrige Formel, und meint, dass diese in Matthäus erst später eingetragen worden sei. Vgl. Köster, Überlieferung 191. Er bestimmt diese Formel aber gleichfalls in der liturgischen Praxis. Vgl. auch Niederwimmer, Didache 160.

²⁹¹ Mit einer Ausnahme, die im folgenden Kapitel behandelt wird.

²⁹² Zu derselben Bewertung kommt auch Lindemann, Frühchristlichen 775.

²⁹³ Vgl. Anm. 140.

²⁹⁴ Eine Textverderbnis an dieser Stelle ist unwahrscheinlich.

²⁹⁵ Vgl. Niederwimmer, Didache 162.

formel zu einem dreimaligen Übergießen mit Wasser gekommen ist.²⁹⁶ Die Bemerkung, dass ὄνομα im Singular steht und es sprachlich schwierig ist, es auf τρεῖς zu beziehen, ist zwar grammatikalisch richtig.²⁹⁷ Diese Stelle ist aber in erster Linie von der liturgischen Praxis her zu verstehen und nicht von der grammatikalischen Struktur. Und da hat es viel Wahrscheinlichkeit für sich, dass das dreimalige Übergießen mit Wasser sich als rituelle Entsprechung zu der Nennung der drei Teile der dreigliedrigen Taufformel entwickelt hat. In späterer Zeit ist uns diese Praxis belegt, so zum Beispiel bei Tertullian (Adv. Prax. 26,9).

4.2.2.3 Die Taufformel in 9,5

In 9,5 zeigt sich sehr deutlich eine Funktion der Taufe, nämlich die Aufnahme in die Gemeinde. Nur diejenigen, die auf den Namen des Herrn getauft wurden, durften am zentralen Element des christlichen Lebens teilnehmen, der Eucharistiefeier. Dass diesmal nur εἰς ὄνομα κυρίου genannt wird, zeigt, dass es verfehlt gewesen wäre, der Dreigliedrigkeit der Taufformel in 7,1.3 allzu viel Bedeutung zu messen. Der Didachist²⁹⁸ hat es auf den ersten Blick anscheinend nicht getan, und während er in c. 7 die liturgische Praxis aufnimmt, reicht in c. 9 eine kürzere Formel, um auf die Taufe hinzuweisen. Warum aber die kurze Formel? Vielleicht schimmert hier tatsächlich eine alte liturgische Tradition durch, die noch eine eingliedrige Formel verwendete.²⁹⁹ Die eingliedrige Formel ist älter als die dreigliedrige, aber man wird die Entstehung nicht zu weit auseinander ansetzen dürfen. Und selbst wenn hier alte Tradition durchscheint, bleibt die Frage, warum dieser Vers des Didachisten nicht entsprechend der örtlichen Praxis formuliert wurde. Man wird ihm unterstellen dürfen, dass er diesen Vers nicht leichtfertig formuliert hat, da es um eine Regelung geht, die doch wichtig für das organisatorische

²⁹⁶ Sandt sieht es umgekehrt und glaubt, dass die jüdische Tradition „according to law one immersion is sufficient, but three have become customary“, dass dreimalige Untertauchen in die Taufformel gebracht habe. Er nimmt daher sowohl für das Untertauchen als auch für das Übergießen an, dass diese dreimal stattgefunden habe und möchte darin „the main cause why the baptism ‚into the name of Jesus‘ was modified into the trinitarian baptism“ sehen. Sandt, Didache 290f. Er kann aber nur auf rabbinische Schriften aus dem 12. Jahrhundert verweisen, die zwar natürlich ältere Praxis beschreiben können, aber kaum alleine diese Argumentation tragen können. Vgl. Sandt, Didache 290f. Vor allem spricht dagegen, dass von einem dreimaligen Untertauchen in V 1.2 nicht die Rede ist.

²⁹⁷ Das τρεῖς „symbolisiert“ daher für Lindemann „die umfassende ‚Ganzheit‘“, Lindemann, Frühchristlichen 780.

²⁹⁸ Diese Stelle ist der Feder des Didachisten zuzuschreiben. Vgl. Niederwimmer, Didache 191.

²⁹⁹ Vgl. Rordorf, Baptism 217.

Leben der Gemeinde war. Warum sollte gerade hier eine Formel gebraucht werden, die nicht mehr die Praxis der Gemeinde widerspiegelt?³⁰⁰

War die Gemeinde des Didachisten mit anderen Christen konfrontiert,³⁰¹ die noch eine eingliedrige Formel verwendet haben, oder gab es aus der eigenen Gemeinde Christen, die noch auf εἰς ὄνομα κυρίου getauft worden sind? Dann wäre die Formel in 9,5 ein Zeichen dafür, dass dieser Realität Rechnung getragen wurde und so alle Getauften, gleich auf welche Taufformel, Teil der Gemeinschaft waren. Die dreigliedrige Formel konnte kaum als strittig angesehen werden, wie wir aus c. 7 gesehen haben und in c. 9 beseitigt der Didachist durch die eingliedrige Formel den Zweifel, ob Christen, die auf diese Formel getauft worden sind zur Eucharistie zugelassen sind oder nicht. Es würde der libertinistischen Haltung des Didachisten entsprechen und erklären, warum er an dieser Stelle nicht die dreigliedrige Formel verwendet hat. Gleichwohl bleibt diese Erklärung Spekulation.

4.2.3 Das Fasten vor der Taufe

4a) πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προνηστευσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τινας ἄλλοι δύνανται³⁰²

4b) κελεύεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο

In V 4 bietet die Didache einen kleinen Abschnitt über das Fasten bei der Taufe. Die Stellung dieses Verses verwundert ein wenig, da das geforderte Fasten eigentlich vor der Taufe zu praktizieren ist. Durch die Stellung am Ende des Kapitels zeigt sich, dass der Didachist möglicherweise mehr Interesse am Vollzug der Taufe selbst hatte. Vielleicht erklärt sich aber die Stellung nach der Taufe daran, dass er so das Fasten vor der Taufe besser mit dem Fasten der Gemeinde in c. 8 verbinden konnte. Es ist leicht er-

³⁰⁰ Vööbus, Tradition 38f verweist darauf, dass der Begriff Kyrios in diesem Kontext der passendere sei, da im Dankgebet stark mit der Knecht-Metapher gearbeitet wird und Kyrios damit in dieses Wortfeld passt. Die Beobachtung halte ich für richtig (aber sein Ergebnis für verfehlt siehe. Anm. 290), aber es ist anzumerken, dass dieser Vers der Redaktion zuzurechnen ist, also textlich an diesem Dankgebet anschließt, aber nicht zu ihm selbst gehört, sondern zu einer organisatorischen Anmerkung des Didachisten. Wobei es auch nicht ganz undenkbar ist, dass dieser Vers nach dem Dankgebet als Warnung und Ermahnung an alle Anwesenden ausgesprochen worden ist.

³⁰¹ Die c. 11–14 zeigen deutlich, dass es zu einem solchen Austausch gab. In c. 14 wird der Gemeinde geraten jene aufzunehmen, die ἐν ὀνόματι κυρίου kommen.

³⁰² Rordorf übersetzt δύνανται mit „and others who can“, da hier von einer Realität und nicht von einer Möglichkeit ausgegangen werden müsse. Vgl. Rordorf, Baptism 212.221. Lindemann versteht εἴ δύνανται aber konditional und verweist auf die Unbestimmtheit von ἄλλο. Vgl. Lindemann, Frühchristlichen 782 (Anm. 85).

sichtlich, dass das Fasten in c. 8 ein anderes Fasten meint als in V 4.³⁰³ In V 4b ist für den Sinn „Tag“ zu ergänzen.³⁰⁴

4.2.3.1 *Fasten in der Alten Kirche*

Das Fasten vor der Taufe findet sich neben der Didache, bei Justin (Apol., 61,2) für den Täufling und andere Personen bei der Taufe. Das Fasten des Täuflings kennen wir aus Hipp. trad. apost. 20, sowie Tert. de. bapt. 20,1 und Ps. Clem. hom XIII,12,1; recogn. VII,37,1 u. ö. In Const. VII,22,4-6 baut der Verfasser dieser Schrift die Anweisungen der Didache zu einem theologischen Exkurs über die Taufe Jesu aus. In VII,22,4 wird der Täufling zum Fasten ohne Angabe eines bestimmten Zeitraumes angehalten. Begründet wird das mit dem Fasten Jesu nach der Taufe durch Johannes. Dadurch stellt er einerseits Jesu über Johannes, da er es nicht nötig hatte vor der Taufe zu fasten und andererseits wird das Fasten des Täuflings auch dem Fasten Jesu untergeordnet.³⁰⁵

Fasten ist eine oft geübte Praxis in vielen Religionen und so auch im Juden- und Christentum. Auch das Fasten vor einem Initiationsritus ist durchwegs verbreitet.³⁰⁶ νηστεύω kann sowohl ein Vollfasten bezeichnen, bei der auf jegliche Aufnahme von Nahrung und Wasser verzichtet wird, aber auch Fasten meinen bei dem nur auf bestimmte Speisen verzichtet wird.³⁰⁷ In römischer Zeit war das freiwillige Fasten der Juden für die pagane Umwelt ein besonderes Zeichen für das Judentum (z. B. Suet. Aug. 76,3 und Tac. hist. 5,4) und wurde auch in späterer Zeit ein Zeichen für die Christen. (Min. Fel. 8,4).³⁰⁸ Gleichwohl beziehen sich diese Aussagen auf das Fasten unter der Woche und nicht so sehr auf das Fasten vor der Taufe. Während in der alten Kirche für andere Fastenzeiten unterschiedliche Grade der Stärke verlangt werden konnten, war das ein- oder zweitägige Fasten und damit das Fasten vor der Taufe ein Vollfasten.³⁰⁹ Ganz allgemein gesprochen, gehört das Fasten zum kultischen Bereich von Reinheit und Unreinheit. Es

³⁰³ Anders Klein, Gebete 144f.

³⁰⁴ Niederwimmer verweist auf denselben Ausdruck in Herm. sim VI 5,5 τί πρὸ μιᾶς ἔπραξεν, der mit „was er tags zuvor getan hat“ zu übersetzen ist. Eine andere Zeitspanne ist kaum wahrscheinlich. Vgl. Niederwimmer, Didache 164.

³⁰⁵ Die Übersetzung findet sich im Anhang. Der genaue theologische Gedankengang ist für unsere Arbeit nicht relevant.

³⁰⁶ Vgl. Mantel, Art. Fasten I 42.

³⁰⁷ Vgl. Arbesmann, Art. Fasten 447–450.

³⁰⁸ Vgl. Arbesmann, Art. Fasten 453.

³⁰⁹ Vgl. Arbesmann, Art. Fasttage 512.

geht darum sich körperlich, wie auch seelisch zu reinigen. In dieses Umfeld gehört auch der Taufexorzismus, der zur Vorbereitung des Geistempfanges gedient hat.³¹⁰

4.2.3.2 *Präbaptismales Fasten in 7,4*

In der Didache ist mit προνηστευσάτω ein Vollfasten gemeint.³¹¹ Es wurde also unmittelbar vor der Taufe auf jegliche Nahrung verzichtet. V 4a fordert das Fasten für den Täufer, den Täufling und für andere, für die es möglich ist. V 4b beschränkt die Fastenzeit für den Täufling auf einen oder zwei Tage. Dieser Vers ist dem Didachisten zuzurechnen.³¹² Niederwimmer³¹³ in Anschluss an Vööbus³¹⁴ meint, dass durch V 4b das Mitfasten der anderen Gemeindemitglieder zur Zeit der Didache schon abhanden gekommen sei. Das sagt aber dieser Vers genau nicht. Vielleicht hilft ein Vergleich mit dem Gedankengang in den V 1–3. Bei der Liberalisierung der Vorstellungen über das Wasser durchbricht zwar der Didachist die Vorstellungen seiner Vorlage und erlaubt jedes Wasser, aber er verwirft nicht die Idee, dass grundsätzlich lebendiges Wasser verwendet werden soll, sofern solches vorhanden ist. D. h. V 1 ist in der Gemeinde gültig, genau dasselbe werden wir von V 4a anzunehmen haben. In V 4b begrenzt er die Zeit des Fastens für den Täufling und man wird annehmen können, dass diese Fastenzeit auch für den Täufer selbst gilt, da V 4a seine Gültigkeit hat. Den anderen wird in V 4a das Fasten zwar angeordnet, aber nur wenn sie können, folgerichtig wäre ein Befehl hier falsch am Platz.

Die Begrenzung der Fastenzeit vor der Taufe wird eine Reaktion auf strengere Forderungen sein, die wohl aus demselben Milieu kommen könnten, wie schon bei der Frage nach dem lebendigen Wasser oder den Speisegeboten. Deziert finden wir längere präbaptismale Fastenzeiten in den Pseudoklementinen (3–10 Tage in hom. III, 73,1; ein dreimonatiges Fasten in hom. XI 35,1 und recogn. II, 67,1–3). Daher ist durchaus möglich, dass strengere judenchristliche Forderungen, diese Einschränkung für den Didachisten notwendig machten und er die Fastenzeit auf ein bis zwei Tage begrenzte.³¹⁵

³¹⁰ Vgl. Dölger, Exorzismus 80–86.

³¹¹ So auch Lindemann, Frühchristlichen 782.

³¹² Vgl. dazu auch Kapitel 4.1.3.3.

³¹³ Siehe Niederwimmer, Didache 164.

³¹⁴ Siehe Vööbus, Liturgie 22.

³¹⁵ Vgl. Niederwimmer, Didache 164.

Über die Motive des Tauffastens schweigt der Text. Durch den in der Didache gegebenen Kontext, lassen sich aber meines Erachtens zwei Motive bestimmen, die wahrscheinlich prägend waren. Das erste Motiv, ist das Motiv der Buße. Durch die neue Ethik und den Eintritt in die neue Gemeinschaft ist dieses Motiv zu erwarten und an anderen Stellen spricht die Didache auch von Buße (z. B. Did 10,5; 15,3). Ähnliche Gedanken finden wir im Judentum, so etwa bei Sir 34,31 oder auch bei Justin Apl. 61,2.³¹⁶ Das Fasten hat – das ist das zweite Motiv – die Funktion als Bruch zwischen dem alten Leben außerhalb der Gemeinde und dem Leben innerhalb der Gemeinde darzustellen. Das Verbot vom Verzehr des Götzenopferfleisches steht ebenfalls im selben Kontext. Draper dazu: „Fasting creates a break between the food of the old life and the live-giving food of the new community; it symbolizes a hunger which will be satisfied“³¹⁷. Die lebensspendende neue Speise wird in der Eucharistiefeier zu sich genommen.³¹⁸ Durch das Fasten davor wird das Essen in der neuen Gemeinschaft sehr wahrscheinlich intensiver erlebt.

In der Forschungsliteratur werden oftmals andere Motive des Tauffastens angegeben. Diese überinterpretieren aber die schmale Textbasis.³¹⁹ Dass das Fasten auf den Geistesempfang vorbereiten soll wie Knopf vorschlägt,³²⁰ ist zwar nicht prinzipiell abwegig, nur lesen wir vom Geistesempfang in der Didache nichts.³²¹

4.2.3.3 *Besteht ein Zusammenhang mit dem Osterfasten?*

In der Forschung wird diskutiert ob sich das allgemeine Fasten zu Ostern – also jenen Termin, an dem in spätere Zeit vornehmlich getauft wurde – aufgrund des Fastens vor der Taufe entwickelt hat.³²² Aber wenn dem so wäre, dann darf nicht daraus geschlossen werden, dass die Taufe in der Didache bereits zu Ostern stattgefunden hat. Ein Interesse an Terminen findet sich für die Taufe in der Didache nämlich nicht. Wenn man aber jedoch annimmt, dass der Taufe eine Eucharistiefeier gefolgt ist³²³ dann könnte diese

³¹⁶ Vgl. Lindemann, Frühchristlichen 782.

³¹⁷ Vgl. Draper, Ritual 135.

³¹⁸ Vgl. zum Verhältnis von Eucharistie und Taufe Kapitel 4.3.4.

³¹⁹ So auch Lindemann, Frühchristlichen 782 (Anm. 88).

³²⁰ Knopf, Lehre 22 dazu: „Das Fasten hat reinigende und entsühnende Kraft, bricht die Dämonenherrschaft (auf älterer Stufe der Religion: versöhnt die Dämonen und macht sie mitleidig durch die freiwillige Selbsterniedrigung), bereitet den Leib zum Geistesempfang vor“

³²¹ Vgl. zur Frage des „fehlenden“ Geistesempfanges Kapitel 4.2.4.1.

³²² Vgl. Hall, Art. Fasten III und Rordorf, Baptism 217. Rordorf im Anschluss an Schümmer, Altchristliche 169. Dagegen Niederwimmer, Didache 164.

³²³ Vgl. Kapitel 4.3.3 und 4.3.4.

nach c. 14 am Sonntag gefeiert worden sein. Und es scheint nicht ganz unwahrscheinlich, dass mit einem fixen Tauftag und dem damit verbundenen Fasten sich tatsächlich eine Linie bis zu dem allgemeinen Osterfasten ziehen lässt, wenn gleich dies spekulativ bleibt.

4.2.4 Was vermeintlich fehlt?

In diesem Unterkapitel stellen wir uns dem Problem, dass in der Didache bestimmte Elemente fehlen, die man teils erwarten könnte. Die folgenden zwei Unterkapitel werden zeigen, dass diese wahrscheinlich nicht fehlen, sondern, dass es diese einfach noch nicht gab.

4.2.4.1 *Der Geist*

Es ist bemerkenswert, dass, obwohl der Geist in der Didache besonders in den hinteren Kapiteln eine bedeutende Rolle einnimmt, sich bei der Taufe eine Erwähnung des Geistes – abgesehen von der Taufformel – nicht findet. Blicken wir einige Jahre zurück in die Apostelgeschichte, dann sehen wir dort, dass es bei den Taufen zu einer Verbindung zwischen Taufe und Geistempfang gekommen ist. Diese Verbindung war anscheinend im Einzelnen noch nicht geregelt. So gibt es Taufen, bei denen durch die Taufe der Geist empfangen wird (Act 2,37–41), aber auch Taufen bei denen zuerst getauft worden ist, aber der Geistempfang erst durch eine spätere Handauflegung stattfand (Act 8,4–25, Act 19,1–7). Es gab aber auch Taufen, wo zuerst der Geist empfangen wurde und dann erst getauft worden ist (Act 10,44–47). Mit der Taufe des Eunuchen überliefert Lukas aber eine Taufgeschichte ohne Geistempfang (Act 8,4–26).³²⁴ Diese unterschiedlichen Erzählungen zeigen: Taufe und Geistempfangen gehören für Lukas zusammen, obwohl er auch noch andere Sonderfälle kennt und diese in seine Theologie einbaut.³²⁵ Man sieht, die Frage vom Verhältnis von Taufe und Geistempfang wurde in der frühen Christenheit verschieden beantwortet.

Für die Didache gibt es in meinen Augen nur zwei Möglichkeiten, wie das Fehlen des Geistempfanges erklärt werden könnte. Zum einen könnte hier eine Tradition vorliegen, die eine Taufe ohne Geistverleihung praktiziert. Es wäre nicht undenkbar, dass sich

³²⁴ Die Textkritik zeigt, dass diese Geschichte den ersten Lesern einige Probleme gemacht hat und so im Nachhinein der Geistempfang eingetragen worden ist.

³²⁵ Vgl. z. B. Schröter, Taufe 581f.

dieses Ritual lediglich auf die Initiation in die Gemeinde beschränkt und auf die Frage, wie es zum Geistempfang gekommen ist, können wir nur sagen: Wir wissen es nicht.

Die zweite Möglichkeit wäre, dass die Gemeinde den Geistempfang bei der Taufe nicht festschreiben wollte. Das könnte ein Ausdruck des Respektes vor der Freiheit des Wirkens des Heiligen Geistes sein, der den Didachisten daran gehindert hat, diese in eine Kirchenordnung zu schreiben und damit diese zu beschränken. Diese Freiheit des Geistes spielt – wie schon kurz erwähnt – in den nachfolgenden Kapiteln eine Rolle. Sollte diese Möglichkeit stimmen, dann bleibt aber trotzdem im Dunkeln, ob bei der Taufe der Täufling so etwas wie eine Geistverleihung erlebte bzw. implizit von der Gemeinde erwartet worden war. Jedoch wird in diesen Kapiteln der Geist nur mit den Propheten in Verbindung gebracht, keineswegs mit allen Gemeindemitgliedern. Did 4,10 jedoch deutet eher darauf hin, dass „alle Mitglieder der Gemeinde, [...] die dem neuen Bund beitreten und daher durch den Geist, den Gott in ihre Herzen pflanzt, gereinigt werden.“³²⁶ Das macht es wahrscheinlich, dass es zu einem Geistempfang kam, wenn auch dieser nicht charismatisch vorgestellt war.

Beide Möglichkeiten haben den Nachteil jeweils auf ein *argumentum e silentio* zu basieren und es müssen daher alle Antwortversuche spekulativ bleiben. Soll trotzdem eine Antwort gegeben werden, dann ist aufgrund des Schweigens des Textes darüber und durch den Befund der Apostelgeschichte, die plausiblere, dass Taufe und Geistempfang in der Didache nicht verbunden waren. Wie und wo der Geistempfang stattgefunden hat, kann nicht gesagt werden.

4.2.4.2 Exorzismus, Salbung, Öl, Segnung des Wassers

„Nothing is said about exorcizing the candidate, blessing the waters, or anointing the neophytes before or after the water bath“.³²⁷ Aber diese Elemente, die Mitchell und auch Rordorf zu vermissen meinen, „fehlen“ in der Didache nicht, sondern es gibt sie offenkundig noch gar nicht, das zeigen die Taufaussagen vor allem in der wenig früher verfaßten lukanischen Apostelgeschichte.³²⁸ Diese zeigt zwar nicht das größte Interesse am Ritual, aber von den oben genannten Elementen findet sich dort kein Wort. Andere

³²⁶ Draper, Didache 29.

³²⁷ Mitchell, Baptism 226. Mitchell will aber die Taufe in der Didache, als rein eschatologische Taufe verstehen – unwahrscheinlich. Ähnlich auch Rordorf, Baptism 221: “The text is striking less for what it says than for what it does not say.”

³²⁸ Lindemann, Frühchristlichen 784.

Texte, die diese Rituale aufnehmen, sind durchwegs später entstanden. Für den Taufexorzismus zum Beispiel wird man in das letzte Drittel des zweiten Jahrhunderts hinaufgehen müssen,³²⁹ die Salbung mit Öl findet sich auch erst später, etwa bei Tertullian (de bapt. VI,1) oder auch bei den Valentianern in der Mitte des zweiten Jahrhunderts.³³⁰ Oder doch schon in der Didache? Denn zu diesem Thema gehört die Frage ob die Didache das Gebet über dem Salböl für die Taufe bietet, wie eine koptische Version nahelegt. Die Frage ist in zwei Teile zu trennen, nämlich ob der Text aus der koptischen Übersetzung am Ende von Kapitel 10 und aus dem 22 Kapitel des 7. Buches der Apostolischen Konstitutionen ursprünglich zur Didache gehört und ob mit diesem Verb überhaupt das Öl für die Taufsalmung gemeint ist.

Die erste Frage ist teilweise schon in Anmerkung 208 dieser Arbeit behandelt worden. Vööbus legt sehr ausführlich dar, dass dieser Text eine nachträgliche Interpolation ist.³³¹ Vorsichtig positiv urteilt Wengst, da vor allem aufgrund derselben Stellung des Gebets in zwei verschiedenen Texten, dem in ihm vorausgesetzten Sachzusammenhang und durch die Parallelen im Judentum „lassen es zumindest als möglich erscheinen, dass das Gebet über dem Salböl ursprünglicher Did-Text ist.“³³² Aber der gerade erwähnte Sachzusammenhang hat nichts mit der Taufe zu tun. Im Gegensatz zu Vööbus, der das Salböl der Taufe zurechnet,³³³ verortet Wengst das Öl im Kontext der Krankensalmung.³³⁴ Auch wenn Vööbus anhand von Parallelen in der Terminologie in anderen späteren Kirchenordnungen (etwa bei Cyprian oder der Kirchenordnung des Hippolyt) die Verwendung bei der Taufe zumindest als möglich erscheinen lässt, macht aber die Stellung dieses Gebetes in der Didache nach c. 10 es doch unwahrscheinlich, dass das Öl mit der Taufe in Verbindung zu bringen sei.³³⁵

³²⁹ Vgl. Dölger, Taufexorzismus 9f.

³³⁰ Zu deren Theologie und die Frage ob diese eigenständige Riten entwickelt haben oder schon vorhandene nur neu akzentuiert haben Vgl. Thomassen, Baptism 895–912.

³³¹ Vgl. Vööbus, Liturgical 41–60. Dem schließt sich Niederwimmer an. Vgl. Niederwimmer, Didache 207–209. Vgl. auch Rordorf, Baptism 220f, und zuletzt Strecker, Taufrituale 1392.

³³² Wengst, Schriften 59.

³³³ Vgl. Vööbus, Liturgical 46–50.

³³⁴ Vgl. Wengst, Schriften 57–59. Einen anderen sprachlich sehr interessanten Vorschlag bietet Gero, der das koptische Wort mit Weihrauch übersetzt. Der Weihrauch wäre während des Gemeinschaftsmahles abgebrannt worden. Vgl. Gero, Ointment 67–84.

³³⁵ So etwa Rordorf, Baptism 221 und Mitchell, Baptism 226 (Anm. 2): „The so-called 'prayer for the ointment' [...] is almost certainly *not* about any baptismal anointing.“

Somit konnte gezeigt werden, dass es nicht gerechtfertigt ist, von einem *Fehlen* von Elementen zu sprechen, da wir keine älteren Texte haben, die nahelegen würden, dass diese damals schon etabliert waren.

4.3 Ablauf der Taufe

In diesem Unterkapitel werden die Ergebnisse aus den vorigen Kapiteln gesammelt und diese im Ablauf der Taufe dargestellt. Dazu werden jeweils Täufer, Täufling und Ritual gesondert analysiert.

4.3.1 Der Täufer

Der Täufer ist die handelnde Person in diesem Ritual. Der Täufer muss zwei Tage davor gemeinsam mit dem Täufling vollfasten. Wir wissen weiter von ihm, dass er den Täufling entweder untertaucht oder dreimal Wasser über seinen Kopf ausgießt und dabei die dreigliedrige Taufformel spricht.³³⁶ Einige Exegeten vertraten die Meinung, dass es in der Didache nicht nur zu einem dreimaligen Übergießen des Hauptes gekommen ist, sondern auch das Untertauchen dreimal durchgeführt wurde.³³⁷ Davon ist aber in den V 1f schlichtweg nicht die Rede. Zwar sprechen alle Verse von einer Taufe, aber es sind zwei verschiedene Handlungen (untertauchen und übergießen). Ein bestimmtes Element der Ausnahme in V 3 auf den Regelfall in V 1 zu übertragen, spricht gegen den Text und seiner Entstehungsgeschichte.³³⁸

Möglicherweise könnte der Täufer die cc. 1–6 vor der Taufe rezitiert haben. Es ist durchaus möglich, dass diese Kapitel nicht nur der Katechese gedient haben, sondern dass der ZWT vor der Taufe dem Täufling noch einmal vorgesagt worden ist. Das Verb *προεἰπόντες* kann in beide Richtungen verstanden werden.³³⁹

Damit sind die Handlungen des Täufers beschrieben. Wer durfte aber taufen? Darüber gibt die Didache keine Auskunft und auch aufgrund des Wechsels von Plural und Sin-

³³⁶ Anders zuletzt Milavec, *Didache* 263. Er will diese Worte nicht als Taufformel verstanden wissen, sondern bestimmt die cc. 1–6 als liturgischen Rahmen und der dreigliedrige Name dient lediglich als Autorisation der Taufenden.

³³⁷ Vgl. u. a. Knopf, *Lehre* 22 und Kretschmar, *Geschichte* 36, zuletzt Sandt, *Didache* 290f.

³³⁸ *Nota bene*: V 1 ist einer alten Vorlage zu zurechnen.

³³⁹ Für eine Rezitation: Harnack, *Apostellehre* 2; kürzlich Milavec, *Didache* 231. Dagegen: Lindemann, *Frühchristlichen* 774. Keine Entscheidung treffen Knopf, *Lehre* 21 und Niederwimmer, *Didache* 160.

gular lassen sich keine Angaben über den Täufer machen.³⁴⁰ Man könnte natürlich an die verschiedenen Ämter – Lehrer, Prophet, Apostel – denken, die später in der Didache angeführt werden, aber keines davon wird direkt mit der Taufe in Verbindung gesetzt. Von einem Gemeindeleiter ist nicht die Rede, obwohl man annehmen darf, dass es eine Gemeindeleitung gegeben hat. Auch wissen wir nichts über das Geschlecht des Täufers: Tauften Männer Männer und Frauen Frauen? Ein Blick in das Neue Testament hilft bei dieser Fragestellung auch nicht weiter, da dort ebenso kein Interesse an der taufenden Person selbst zu finden ist. Auch die Erzählung über die Selbsttaufe von Thelka (Act-Paul 34), die Eröffnungsworte Tertullians in *de baptismo* sowie das Verbot der Taufe durch Frauen in c. 12 der Didaskalia Apostolorum, dass „entweder die übliche Praxis bestätigt oder aber allenfalls eine gelegentliche vorkommende abweichende Praxis zurückweist“,³⁴¹ helfen bei der Entscheidung für die Didache nicht weiter. Entweder war es klar, wer taufen durfte und es bedurfte keiner Ausführung – eine Information die uns schmerzlich fehlt –, oder es durfte im Prinzip jeder und jede taufen und die Einzelheiten wurden von Fall zu Fall unterschieden.

4.3.2 Der Täufling

Über den Täufling selbst bietet c. 7 nicht sehr viel und es kann für die Person des Täuflings und seine Motivationsgründe das gelten, was zuvor in Kapitel 3.7.2 gesagt wurde. Der Täufer handelt am Täufling durch das Untertauchen in Wasser oder durch das Überschütten mit Wasser. Dabei ist der Täufling rein passiv. Dessen einzige aktive Handlung ist auch eher eine passive, nämlich das Fasten. Der Täufling fastet nach V 4b zwei Tage vor seiner Taufe. In V 4 wird zweimal βαπτίζόμενος verwendet, also die Singularform. Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass Einzeltaufen die vorherrschende Form waren, da der Didachist anscheinend nur einen Täufling vor Augen gehabt hat.

Wurden Kinder getauft? Es ist nicht wahrscheinlich, dass in der Didache Säuglinge getauft wurden. Für diesen Fall würde man sich Ausnahmeregelungen für das Fasten erwarten. Auch die ethische Unterweisung in cc. 1–6 macht die Annahme unwahrscheinlich, dass Säuglinge getauft wurden.³⁴² Im neutestamentlichen Kontext wird die Argumentation für eine Säuglingstaufe im Zusammenhang der sogenannten Haustaufen

³⁴⁰ Vgl. dazu meine Bemerkungen in Kapitel 4.1.3.2. In der Didaskalia Apostolorum 12,1 bezieht sich der Singular in den Taufanweisungen auf den Bischof. Vgl. Lindemann, Frühchristlichen 803f.

³⁴¹ Lindemann, Frühchristlichen 802.

³⁴² So auch Milavec, Didache 259f.

geführt.³⁴³ Aber eine Haustaufe lässt sich in der Didache nicht nachweisen. Gelegentlich wurde in der Forschung darauf verwiesen, dass das erwärmte Wasser für Kranke oder alte Menschen gedacht war. Es wurde aber gezeigt, dass dies unwahrscheinlich ist.³⁴⁴

4.3.3 Der Ablauf der Taufe

Nachdem der Täufling belehrt worden war, wurde er zur Taufe zugelassen. Wer die Entscheidung dazu traf, ab wann jemand bereit war getauft zu werden, wissen wir nicht. Zwei Tage vor der eigentlichen Taufe begannen Täufer, Täufling und einige aus der Gemeinde zu fasten. Ein bestimmter Tag wird nicht genannt, aber vielleicht haben die Taufen bereits damals am Sonntag stattgefunden.³⁴⁵ Möglicherweise ging dem eigentlichen Taufakt die Rezitation der cc. 1–6 voraus und eine Eucharistiefeier folgte. Ob und wie der Taufakt liturgisch ausgestaltet wurde, können wir, auch im Vergleich mit anderen Quellen, nicht sagen.

4.3.4 Cc. 1–10 – Ein Ritual?

Es ist deutlich gezeigt worden, dass die cc. 1–7 zusammengehören. Nun gibt es aber in der Didache-Forschung eine starke Strömung rund um Draper,³⁴⁶ die die Meinung vertritt, dass der Text in cc. 1–10 ein komplettes Ritualgefüge bietet. Die Theorie hat einiges für sich, wird aber in der derzeitigen Forschung überstrapaziert und mit Annahmen und Hypothesen verbunden, die nur schwerlich zutreffen. Ich möchte aber zeigen, dass der Grundgedanke dieser Theorie durchaus in der Didache vorhanden ist, aber es durch ihre Vertreter zu einer Engführung kommt.

Zuerst zur Engführung: Mit ihr ist zumeist die Annahme verbunden, dass die cc. 1–6 für Heidenchristen gedacht waren. Die cc. 1–10 wären dann ein Ritual, dass die Initiation der Heiden in die judenchristliche Gemeinde ohne Beschneidung, sondern durch die Taufe ermöglicht.³⁴⁷ Diese Meinung ist zurückzuweisen, wie in dieser Arbeit schon gezeigt wurde. Aber auch wenn man diese These fallen lässt und sich nicht allzu sehr

³⁴³ Ob zu Recht oder zu Unrecht, sei an diesem Punkt dahingestellt. Vgl. für eine kurze Darstellung der Diskussion Barth, Taufe 129–132. Als Hauptvertreter und Befürworter einer Kindertaufe in neutestamentlicher Zeit nenne ich noch Jeremias, Kindertaufe 23–27.

³⁴⁴ Vgl. Kapitel 4.2.1.2.

³⁴⁵ Vgl. Kapitel 4.2.3.3.

³⁴⁶ Ich verweise summarisch auf Draper, Ritual und zuletzt Weidemann, Taufe. Zuerst wurde dieser Vorschlag, dass cc. 1–10 ein „einheitliches Aufnahmesakrament sei“ von Reitzenstein vertreten. Vgl. Reitzenstein, Vorgeschichte, 330.

³⁴⁷ Vgl. Weidemann, Taufe 1498f.

auf die Frage nach Heiden und Juden versteift, lassen sich trotzdem Anhaltspunkte für ein Ritualgefüge finden.

Was spricht dafür? Hält man sich die betreffenden Kapitel vor Augen, so kann man nicht übersehen, dass der Weg des Täuflings in dieser Schrift nachgezeichnet ist. Die ethischen Unterweisungen, der Verzicht auf das Essen des Götzenopferfleisches und das Fasten vor der Taufe entsprechen einer Separationsphase. Der Täufling wird in der richtigen Ethik unterrichtet und wird durch das Verbot des Götzenopferfleisches und das zweitägige Fasten auf die neue Speise in der neuen Gemeinschaft vorbereitet. In der liminalen Phase während der Taufe erfolgt der Bruch zwischen alter und neuer Gemeinschaft und dies gipfelt im gemeinsamen Essen mit allen Mitgliedern der Gemeinde.³⁴⁸

Ein Problem in diesem geschilderten Ablauf ist c. 8 der Didache. Der Hinweis auf das Fasten während der Woche und das Herrengebet passen nicht in das postulierte Ritualgefüge hinein. Draper sieht daher das gesamte c. 8 als spätere Interpolation „made at a time of increasing tension between Christian Judaism and Pharisaic Judaism“³⁴⁹. Auch 7,4 passt nicht ins Schema. Selbstverständlich hat das Fasten vor der Taufe stattgefunden, aber die Stellung erscheint unpassend, wenn der Ablauf der Initiation das ordnende Moment für die cc. 1–10 war.³⁵⁰ So sprechen 7,4 und auch c. 8³⁵¹ gegen eine solche Ordnungsstruktur.³⁵² Auch das Argument, dass in c. 14 die eigentliche Eucharistiefeier beschrieben wird³⁵³ und deswegen die cc. 9f die Taufeucharistiefeier beschreiben, scheitert an der einfachen Tatsache, dass in diesem Kapitel nicht der Ablauf der Eucharistiefeier beschrieben wird, sondern dort primär die Frage nach der Buße vor der Feier im

³⁴⁸ Die Gebete in cc. 9–10 werden dementsprechend auf die Initiation gedeutet. Die einzelnen Motive wie Brot, Kelch, u. a. sind Ritualmotive. Vgl. Draper, *Ritual* 145–153.

³⁴⁹ Draper, *Ritual* 136

³⁵⁰ Vgl. Milavec, *Didache* 235–246.

³⁵¹ Es ist hier Niederwimmer zu folgen, dass sich c. 8 aufgrund des Stichwortes von Fasten an dieser Stelle befindet. Vgl. Niederwimmer, *Didache* 165. Die Argumente von Draper beziehen sich m.E. schon stark auf das gewünschte Ergebnis. Es ist auch bezeichnend, dass Weidemann auf das Problem des c. 8 gar nicht eingeht. Garleff verweist ebenfalls auf das Problem des c. 8, sieht aber in c. 1–10 doch eine Ritualstruktur mitgedacht, wenngleich er diese als „fragmentarisch“ bezeichnet. Vgl. Garleff, *Identität* 175–178.

³⁵² Gegen Milavec, *Didache* 235: „the order of events in the Didache follows the order in which a candidate experienced these events“.

³⁵³ Zuletzt Weidemann, *Ritual* 1494.

Blick ist.³⁵⁴ C. 14 bietet keinen liturgischen Ablauf. So müsste erklärt werden, warum der Didachist die eigentliche Eucharistiefeier nicht ordnet. Es ist daher ungerechtfertigt, dieses Kapitel zur Begründung heranzuziehen. Ebenfalls wird 11,1 als Hinweis für ein fest verstandenes Gefüge von c. 1–10 verwendet. Und in der Tat verweist ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα auf die cc. 1–10.³⁵⁵ Die Funktion von 11,1 ist es zu bestimmen, welche Propheten die Gemeinde gastlich aufnehmen soll und welche nicht. Wäre dieser Hinweis nicht eher verständlich, wenn die cc. 1–10 nicht unter dem Blickwinkel der Initiation der Heiden gesehen werden, sondern unter dem Blickwinkel des gesamten gemeindlichen Lebens – also Ethik, Initiation und Eucharistie –, dem Alltag der Gemeinde, und nicht der nur sporadischen stattfindenden Initiation?³⁵⁶ Weiters wird ins Treffen geführt, dass der Langtitel den H biete, ursprünglich zum Text gehöre und damit einen hermeneutischen Schlüssel zum Verstehen dieses Textes biete. Die Frage nach der Ursprünglichkeit des Langtitels ist aber zu verneinen.³⁵⁷

Diese Argumente reichen meines Erachtens aus um diese Hypothese als nicht plausibel anzusehen. Nichtsdestotrotz erkennen wir in der Didache die verschiedenen Phasen eines Rituals nach Gennepe.³⁵⁸ Und auch wenn es ungerechtfertigt ist von einem Ritual zu sprechen, ist es doch wahrscheinlich, dass an die Taufe eine Eucharistiefeier gefolgt ist.³⁵⁹ Eine solche Feier finden zum Beispiel bei Justin. Ob diese aber im sonntäglichen Gottesdienst stattgefunden hat oder ob es eine eigene Feier war, lässt sich gerade auch im Hinblick auf den eben dargelegten Befund nicht sagen. Aber die Motive des Fastens vor der Taufe lassen es sachlogisch durchaus wahrscheinlich erscheinen, dass daran eine

³⁵⁴ Vgl. Niederwimmer, *Didache* 234. Dagegen Milavec, *Paradigm* 61: “The eucharist in the didache must represent ‘the first eucharist’ and the mission of the confession of failings hints at the fact that this public confession was suppressed whenever a new candidate were baptized just prior to the eucharist“. Er bezieht sich dabei auf Did 14,1 und 4,14 (Anm.: In dem mir zugängigen Papier, steht anstelle von 4,14 „3,14“. Es muss sich um einen Tippfehler handeln). Die Forderung, die Sünden zu bekennen, bezieht sich aber auf den Gottesdienst und nicht auf die Taufe. Auch erscheint das Sündenbekenntnis weder in 4,14 noch in 14,1 als liturgisch feste Form und kann somit auch nicht unterdrückt werden.

³⁵⁵ Niederwimmer, *Didache* 212.

³⁵⁶ Vgl. Weidemann, *Taufe* 1493. Weidemann sieht diese Schwierigkeit anscheinend nicht, und zitiert dafür Harnack, *Lehre* 37: „Gerade an der Taufe, dem Fasten, dem Abendmahl, resp. an den Gebeten bei dem Vollzug dieser Handlungen konnte man die Häretiker erkennen.“ Harnack ist hierbei recht zu geben, aber ich erkenne nicht, wie dieses Zitat die These von Weidemann, dass „der Didachist [sich orientiert] am Vollzug der Initiation“ stützen soll.

³⁵⁷ Vgl. Anm. 66.

³⁵⁸ An dieser Stelle ist zu bemerken, dass die Frage nach Ritual und Symbolik eine moderne Frage ist. Vgl. zur Problemanzeige Strecker, *Taufritual* 1385–1388.

³⁵⁹ So zum Beispiel bei Justin, vgl. dafür Weidemann, *Taufe* 1486–1488.

gemeinsame Feier angeschlossen hat.³⁶⁰ Der Ablauf von cc. 1–10 ergibt sich nicht aufgrund eines Rituals sondern daraus, dass ein Ablauf der Themen gewählt werden musste. Dass dabei zuerst die Ethik, dann die Taufe, das Fasten, das Gebet und zum Schluss die Eucharistiefeier genannt wurden, ist auch ohne Annahme eines einzigen Rituals in cc. 1–10 wahrscheinlich. Der Ablauf entspricht daher schon einem chronologischen Ordnungssystem (mit Einschüben), aber theologische oder liturgische Gedanken spielen dabei keine Rolle.

Um es kurz zu machen, durch das Fasten vor der Taufe, die Taufe selbst und die daran wahrscheinlich angeschlossene Eucharistiefeier wurde ein neues Mitglied in die Gemeinde aufgenommen. Der Schwerpunkt der Initiation lag aber eindeutig bei der Taufe. Dieser Ablauf diente dem Didachisten aber nicht als Rahmen für die cc. 1–10.

4.4 Die Tauftheologie des Didachisten?

Kann eine Tauftheologie des Didachisten beschrieben werden? Eine explizite theologische Deutung der Taufe finden wir nicht. Wir haben auch gesehen, dass die Frage nach dem Wasser und die Frage nach der theologischen Deutung der Taufformel zu keinen Ergebnissen geführt haben, die die Bezeichnung *Theologie* verdient hätten. Deswegen ist die Bemerkung von Niederwimmer, dass „dieses Buch [Anm.: Didache] ohne theoretischen Anspruch geschrieben worden“³⁶¹ sei, durchaus richtig. Zuletzt hat aber Draper versucht die Theologie der Didache zu beschreiben.³⁶² Die Taufe wird dabei unter der Ekklesiologie verortet und das Verständnis der Taufe als „Akt der Reinigung“ und „des Schutzes unter dem Namen Gottes“ angegeben.³⁶³ Die Funktion der Taufe ist die Aufnahme in die Gemeinschaft. Damit ist die Verortung in der Ekklesiologie angebracht, aber was genau die Taufe bewirkt, erfahren wir nicht. Der Reinigungsgedanke spielt mit Sicherheit eine Rolle, die von Draper bestimmte „Schutzfunktion“ halte ich aber für eine Überinterpretation des Textes. Der Didachist ist an Theologie nicht interessiert. Es gibt keine Aussagen über die Sündenvergebung oder andere, z. B. paulinische Taufdeutungen. Dass es aber in der Gemeinde theologische Vorstellungen zur Taufe gegeben hat, halte ich für unzweifelhaft, nur ist uns dieser Blick hinter den Text in diesem Fall

³⁶⁰ Vgl. Strecker 1409–1411. Draper, Ritual 135 hat in diesem Punkt Recht: „Fasting creates a break between the food of the old life and the live-giving food of the new community“.

³⁶¹ Niederwimmer, Didache 272.

³⁶² Vgl. Draper, Didache 17–35.

³⁶³ Draper, Didache 33.

nicht möglich. Ansatzweise ist in dieser Arbeit natürlich versucht worden, Möglichkeiten einer theologischen Interpretation aufzuzeigen. Jedoch eine *Theologie* im eigentlichen Sinne ist dabei nicht greifbar geworden.

5 Zusammenfassung der Ergebnisse

In der vorliegenden Arbeit wurde versucht ein Bild von den Vorstellungen und der Praxis der Taufe und der Taufunterweisung in der Didache zu zeichnen. In ihr begegnet uns eine Taufe, die vier Elemente aufweist.

Als erstes Element ist die Vorbereitung zur Taufe zu nennen, in der ethische Grundlagen vermittelt wurden. Diese sind stark jüdisch geprägt, aber durch die *sectio evangelica* christianisiert. Dieser Teil steht in der Jesustradition und unter der Verschärfung des Gesetzes. Der Didachist wurde allerdings von einem gewissen Pragmatismus geleitet. Ein entscheidender Punkt war das Verbot des Verzehrs von Götzenopferfleisch, da nur so eine Tischgemeinschaft möglich ist.

Das zweite Element ist das Wasser. Noch geprägt von einer judenchristlichen Vorlage, libertinisierte der Didachist diese und erklärt jedes Wasser als geeignet für die Taufe. Letztlich konnte auch auf ein Untertauchen verzichtet werden. Das dritte Element ist die dreigliedrige Taufformel. Diese wurde vom Täufer beim Taufakt gesprochen. Welche theologischen Vorstellungen damit genau verbunden waren, können wir nicht mehr eruieren. Das vierte Element ist das Fasten. Gefastet hatten der Täufer, der Täufling und Teile der Gemeinde. Die Fastenzeit für den Täufling wurde auf ein bis zwei Tage festgesetzt, wohl um strengeren Forderungen entgegenzutreten. Die Funktion der Taufe in der Didache ist die Aufnahme in die Gemeinschaft, wie sich aus der Bemerkung in 9,5 schließen lässt. Es ist nicht berechtigt von einer eigenständigen Tauftheologie des Didachisten zu sprechen.

Der Vorschlag, dass die cc. 1–10 ein einziges Aufnahme-ritual darstellen, ist nicht berechtigt und muss zurückgewiesen werden.

Die Frage, welche Bedeutung das Taufverständnis des Didachisten für unsere Kirche hat, ist für mich eine müßige Frage. Der Impact – um einen *terminus technicus* aus der modernen Universitätssprache zu verwenden – auf das kirchliche Taufverständnis ist

nicht vorhanden.³⁶⁴ Das tut dem Interesse dieser Arbeit aber keinen Abbruch. Sollte aber eine kirchliche Funktion dieser theologisch-historischen Arbeit definiert werden, dann kann diese Arbeit in dem Zusammenhang gesehen werden, dass die Entwicklung der Kirche eine Entwicklung mit vielen Sackgassen war. Es gibt und gab Strömungen, die im Laufe der Zeit von anderen überlagert wurden und die durch ein aufeinander Zubewegen verschmolzen sind, oder die im Laufe der Zeit aus der Kirche ausgeschlossen worden sind. Es ist aber Aufgabe der Theologie, ganz besonders an der Schnittstelle zwischen Neuem Testament und Kirchengeschichte, jenen verschwundenen Strömungen wieder Gehör zu verschaffen. Damit ist noch nichts über den Wahrheitsgehalt jener Stimmen ausgesagt, aber die Polyphonie am Beginn des Werdens der Großkirche muss gehört werden. Gleichwohl soll und kann dies das Gehör der Kirche für die vielen verschiedenen Meinungen und Strömungen in unserer Zeit schärfen.

³⁶⁴ Etwas anders verhält es sich mit anderen Teilen der Didache, etwa auf ihren Einfluss auf die liturgischen Feier der Eucharistie. So findet sich in den, in Österreich gebräuchlichen, Gesangsbüchern auch ein Zitat aus c. 9 der Didache (EG 218). Teile der Didache sind von Berthold Hummel vertont worden.

6 Literaturverzeichnis

6.1 Quellen

BibelWorks für Windows, Version 7.0.019d.1.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, edd. Elliger / Kittel / Rudolph, Stuttgart ⁵1997.

Campanhausen Hans v., Griechische Kirchenväter, Stuttgart ⁸1993.

Funk Franz X. [Hrsg], Didascalia et Constitutiones Apostolorum, I, Paderborn 1905.
[Funk, Constitutiones]

John Cohn, Para-Mikwaot, in: Hoffmann [Hrsg.], Mischnajot, Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung Erklärung, Basel 1968, 322–503. [Cohn, Mikwaot]

Leopold Cohn, Die Werke Philos von Alexandria. In deutscher Übersetzung, Band 2, Breslau 1910. [Cohn, Werke]

Lindemann Andreas / Paulsen Henning [Hrsg.], Die Apostolischen Väter. Griechisch–Deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer und Molly Whitakker, Tübingen 1992.

Novum Testamentum Graece, edd. Aland / Aland, Stuttgart ²⁷2001.

Peradse Grigol, Die „Lehre der zwölf Apostel“ in der georgischen Überlieferung, ZNW 31, Berlin 1932. [Peradse, Lehre]

Schleyer Dietrich, Tertullian. De baptismo / Von der Taufe und De oratione / Vom Gebet, übersetzt und eingeleitet, FC 76, Brepols 2006.

Schöllgen Georg [Hrsg.], Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen. Traditio apostolica. Apostolische Überlieferung (Hippolytus). Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, Freiburg 2000. [Schöllgen, Didache]

Septuaginta, I+II, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935.

Wengst Klaus, Didache (Apostellehre), Barnabasbrief Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert, SUC II, Darmstadt 1984, 66–90. [Wengst, Schriften]

6.2 Lexikaartikel und Wörterbücher

- Alles Gregory D., Art. Taufe I, RGG⁴ 8, Sp. 50–52. [Alles, Art. Taufe I]
- Arbesmann Rudolph, Art. Fasten, RAC VII, 447–493. [Arbesmann, Art. Fasten]
- Backhaus Knut, Art. Taufe I, LThK³ 9, Sp 1281–1285. [Backhaus, Art. Taufe I]
- Bauer Walter u. a., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin 1988⁶.
- Betz Otto, Art. Beschneidung II, TRE 5, 716–722. [Betz, Art. Beschneidung II]
- Bieder Werner, Art. βαπτίζω, EWNT, Sp. 459–469. [Bieder, Art. βαπτίζω]
- Bietenhard Hans, Art. ὄνομα, ThWNT V, 243–283. [Bietenhard, Art. ὄνομα]
- Hall Stuart G., Art. Fasten III, TRE 11, 50–59. [Hall, Art. Fasten III]
- Höcker Christoph, Art. Wasserversorgung II, DNP 12/2, 406–415. [Höcker, Art. Wasserversorgung II]
- Kretschmar Georg, Art. Katechumenat/Katechumenen I, TRE 18, 1–5. [Kretschmar, Art. Katechumenat/Katechumenen]
- Liddell H. u. a., A Greek-English Lexicon, Revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars, Oxford⁹1976.
- Mantel Hugo, Art. Fasten I, TRE 11, 42–45. [Mantel, Art. Fasten I]
- Oepke Albrecht, Art. βάπτω, TWNT 1, Sp. 528–469. [Oepke, Art. βάπτω]
- Oort Johannes v., Art. Elkesaiten, RGG⁴, Sp. 1227–1228. [Oort, Art. Elkesaiten]
- Schnelle Udo, Art. Taufe II, TRE 32, 663–674. [Schnelle, Taufe II]
- Seidl Theodor, Art. Rein und unrein II, RGG⁴ 7, Sp. 240–242. [Seidl, Art. Rein II]
- Stauberg Michael, Art. Rein und unrein I, RGG⁴ 7, Sp. 239–240. [Stauberg, Art. Rein I]
- Wißmann Hans, Art. Beschneidung I, TRE 5, 714–716. [Wißmann, Art. Beschneidung I]

6.3 Sekundärliteratur

- Assmann Jan / Kucharek Andrea, „Wasserriten im Alten Ägypten“, in: Hellholm u. a. [Hrsg.], *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/1, Berlin 2011, 43–68. [Assmann, Wasserriten]
- Audet Jean-Paul, „Literary and Doctrinal Relationships of the ‚Manual of Discipline‘“, in: Draper [Hrsg.], *The Didache in Modern Research*, Leiden 1996, 129–148. [Audet, Literary]
- Barth Gerhard, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn ²2002. [Barth, Taufe]
- Berger Klaus, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg ²1984. [Berger, Exegese]
- Bigg Charles / Maclean Arthur J., *The Doctrine of the Twelve Apostles*, London 1922. [Bigg, Doctrine]
- Braun Herbert, *An die Hebräer*, Tübingen 1984. [Braun, Hebräer]
- Brock Sebastian, „The Two Ways and the Palestinian Targum“, in: Davis / White [Hrsg.], *A Tribute to G. Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, Sheffield 1990, 139–152. [Brock, Two Ways]
- Campanhausen Hans v., „Taufen auf den Namen Jesu?“, in: Ders., *Urchristliches und Altkirchliches*, Tübingen 1979, 197–216. [Campanhausen, Taufen]
- Delling Gerhard, „Die Bezugnahme von neutestamentlichem $\epsilon\iota\varsigma$ auf Vorgegebenes“, in: Böcher / Haacker [Hrsg.], *Verborum Veritatis (FS G. Stählin)*, Wuppertal 1970, 211–233. [Delling, Bezugnahme]
- Delling Gerhard, *Die Zueignung des Heils in der Taufe. Eine Untersuchung zum neutestamentlichen „taufen auf den Namen“*, Berlin 1961. [Delling, Zueignung]
- Dinkler Erich, „Die Taufaussagen des Neuen Testaments. Neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre“, in: Merk [Hrsg.], *Im Zeichen des Kreuzes. Aufsätze von Erich Dinkler*, BZNW 61, Berlin 1992, 39–132. [Dinkler, Taufaussagen]
- Dölger Franz J., *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, SGKA III,1–2, Paderborn 1909. [Dölger, Exorzismus]
- Dölger Franz J., *Der Taufexorzismus im christlichen Altertum*, Würzburg 1906. [Dölger, Taufexorzismus]
- Donaldson Terence L., *Judaism and the Gentiles. Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Waco 2007. [Donaldson, Judaism]

- Draper Jonathan A., „Die Didache“, in: Pratscher [Hrsg.], *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen 2009, 17–38. [Draper, Didache]
- Draper Jonathan A., „First-fruits and the Support of Prophets, Teachers, and the Poor in Didache 13 in Relation to the New Testaments Parallels“, in: Gregory / Tuckett [Hrsg.], *The Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford 2005, 223–244. [Draper, First]
- Draper Jonathan A., „The Didache in Modern Research. An Overview“, in: Draper [Hrsg.], *The Didache in Modern Research*, Leiden 1996, 1–42. [Draper, Overview]
- Draper Jonathan A., „The Jesus Tradition in the Didache“, in: Ders. [Hrsg.], *The Didache in Modern Research*, Leiden 1996, 72–91. [Draper, Tradition]
- Draper Jonathan A., „Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7–10“, in: *VigChr* (54) 2000, 121–158. [Draper, Ritual]
- Ebel Eva, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, Tübingen 2004. [Ebel, Attraktivität]
- Ernst Michael, Beitrag: „ἐἰς τὸ ὄνομα“, in: Arzt-Grabner u. a. [Hrsg.], *1. Korinther. Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament*, 2006 Göttingen, 70–71. [Ernst, Papyrologisch]
- Ferguson Everett, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009. [Ferguson, Baptism]
- Garleff Gunnar, *Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief*, Münster 2004. [Garleff, Identität]
- Garrow Alan J.P., *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache*, JSNT Sp. 254, London 2004. [Garrow, Dependence]
- Gero S., „The so-called Ointment Prayer in the Coptic Version of the Didache. A Re-evaluation“, in: *HThR* (70) 1977, 67–84. [Gero, Ointment]
- Glover R., „The Didaches' Quotations and the Synoptic Gospels“, in: *NTS* (5) 1958/59, 12–29. [Glover, Quotations]
- Graf Fritz, „Baptism and Graeco-Roman Mystery Cults“, in: Hellholm u. a. [Hrsg.], *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/1, Berlin 2011, 101–118. [Graf, Mystery]
- Harnack Adolf v., *Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege*, Leipzig ²1896. [Harnack, Apostellehre]

- Harnack Adolf v., Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, TU 2,1.2, Leipzig 1893 (Nachdruck der Auflage 1884). [Harnack, Lehre] und [Harnack, Prolegomena]
- Hartman Lars, Auf den Namen des Herrn Jesu. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften, SBS 148, Stuttgart 1992. [Hartman, Namen]
- Hartman Lars, „Into the Name of Jesus. A Suggestion concerning the earliest Meaning of the Phrase“, in: *NTS* (20) 1973/74, 432–440. [Hartman, Into]
- Heitmüller Wilhelm, Im Namen Jesu, Göttingen 1903. [Heitmüller, Namen]
- Hoss Stefanie / Ristow Sebastian, „„Untertauchen in lebendigem Wasser ...‘. Das jüdische Reinigungsbad und die christliche Taufe, Gemeinsamkeiten und Unterschiede“, in: *WUB* (20) 2001, 70–75. [Hoss, Untertauchen]
- Jeremias Joachim, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958. [Jeremias, Kindertaufe]
- Klauser Theodor, „Taufet in lebendigem Wasser! Zum religions- und kulturgeschichtliche Verständnis von Didache 7,1–3“, in: *JAC.E* (3) 1974, 177–183. [Klauser, Taufet]
- Klein G., „Die Gebete in der Didache“, in: *ZNW* (9) 1908, 132–146. [Klein, Gebete]
- Kloft Hans, „Mysterien und Mysterienkulte“, in: Zangenberg [Hrsg.], *Neues Testament und Antike Kultur*, Band 3, Weltauffassung, Kult, Ethos, Neukirchen-Vluyn 2005, 21–26. [Kloft, Mysterien]
- Knopf Rudolf, Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe. HNT, Erg.bd., Die Apostolischen Väter, Tübingen 1920. [Knopf, Lehre]
- Koch Dietrich-Alex, „Taufinterpretationen bei Ignatius und im Barnabasbrief. Christologische und soteriologische Deutungen“, in: Hellholm u. a. [Hrsg.], *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/2, Berlin 2011, 817–848. [Koch, Taufinterpretationen]
- Köster Helmut, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, TU 65, Berlin 1957. [Köster, Überlieferung]
- Kretschmar Georg, „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche“, in: *Leiturgia*, Band 5, Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes, Kassel 1970, 1–348. [Kretschmar, Geschichte]
- Kvalbein Hans, „The Baptism of Jesus as a Model for Christian Baptism. Can the Idea be traced back to New Testament Times?“, in: *StTh* (50) 1996, 67–83. [Kvalbein, Baptism]

- Layton Bentley, „The Sources, Date and transmission of Didache. 1,3b–2,1“, in: *HThR* (61) 1968, 343–383. [Layton, Sources]
- Lindemann Andreas, „Zur frühchristlichen Taufpraxis. Die Taufe in der Didache, bei Justin und in der Didaskalia“, in: Hellholm u. a. [Hrsg.], *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/2, Berlin 2011, 767–816. [Lindemann, Frühchristlichen]
- Luttikhuis Gerard, *The revelation of Elchasai. Investigations into the evidence for a Mesopotamian Jewish apocalypse of the second century and its reception by Judeo-Christian propagandists*, Tübingen 1985. [Luttikhuis, Elchasai]
- Milavec Aaron, *A New Paradigm for Recovering the Origins and Use of the Didache*, in: *SBL.SP* (139/42) 2003, 45–67. [Milavec, Paradigm]
- Milavec Aaron, *The Didache. Faith, Hope & Life of the Earliest Christian Communities, 50–70 C.E.*, New York 2003. [Milavec, Didache]
- Mitchell Nathan, „Baptism in the Didache“, in: Jefford [Hrsg.], *The Didache in Context. Essays on its Text, History and Transmission*, Leiden 1995, 226–255. [Mitchell, Baptism]
- Myllykoski Matti, „Ohne Dekret. Das Götzenopferfleisch und die Frühgeschichte der Didache“, in: Öhler [Hrsg.], *Aposteldekret und antikes Vereinswesen*, WUNT I 280, Tübingen 2011, 113–136. [Myllykoski, Dekret]
- Niederwimmer Kurt, „Der Didachist und seine Quellen“, in: Ders., *Quaestiones theologicae. Gesammelte Aufsätze*, BZNW 90, Berlin 1998, 243–266. [Niederwimmer, Didachist]
- Niederwimmer Kurt, *Die Didache, erklärt von Kurt Niederwimmer*. KAV I, Göttingen ²1993. [Niederwimmer, Didache]
- Ninck Martin, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1921. [Ninck, Bedeutung]
- Norderval Øyvind, „Simplicity and Power. Tertullian's De Baptismo“, in: Hellholm u. a. [Hrsg.], *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/2, Berlin 2011, 947–972. [Norderval, Simplicity]
- Öhler Markus, *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*, BZWN 88, Berlin 1997. [Öhler, Elia]
- Öhler Markus, „Antikes Vereinswesen“, in: Scherbich [Hrsg.], *Neues Testament und Kultur*, Band 2, Familie, Gesellschaft, Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 79–85. [Öhler, Vereinswesen]

- Petersen Anders K., „Ritual of Purification, Rituals of Initiation. Phenomenological, Taxonomical and Culturally Evolutionary Reflections“, in: Hellholm u. a. [Hrsg.], *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/1, Berlin 2011, 3–42. [Peterson, Ritual]
- Peterson Erik, „Die ‚Taufe‘ im Acherusischen See“, in: Ders. [Hrsg.], *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Rom 1959, 310–332. [Peterson, Acherusischen]
- Peterson Erik, Über einige Probleme der Didache-Überlieferung, in: Ders. [Hrsg.], *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien zur Untersuchungen*, Rom 1959, 146–182. [Peterson, Probleme]
- Pilhofer Peter, „Die ökonomische Attraktivität christlicher Gemeinden der Frühzeit“, in: Ders. [Hrsg.], *Die frühen Christen und ihre Welt*, WUNT 145, Tübingen 2002, 194–216. [Pilhofer, Ökonomische]
- Pillinger Renate, „Die Taufe nach der Didache. Philologisch-archäologische Untersuchung der Kapitel 7, 10 u. 14“, in: *WSt.NF* (9) 1975, 152–162. [Pillinger, Taufe]
- Pratscher Wilhelm, „Das Corpus der Apostolischen Väter“, in: Ders. [Hrsg.], *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen 2009, 11–16. [Pratscher, Corpus]
- Prostmeier Ferdinand R., „Der Barnabasbrief“, in: Pratscher [Hrsg.], *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen 2009, 39–58. [Pratscher, Corpus]
- Reitzenstein Richard, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig 1929. [Reitzenstein, Vorgeschichte]
- Rieske-Braun Uwe, *Moderne Theologie. Der Briefwechsel Adolf von Harnack – Christoph Ernst Luthardt 1878–1897*, Neukirchen-Vulyn 1996. [Rieske-Braun, Harnack]
- Ro Un-Sok J., *Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel*, Berlin 2002. [Un-Sok, Armenfrömmigkeit]
- Robinson Joseph A., *Barnabas, Hermas and the Didache. Being the Donnellan Lectures delivered before the University of Dublin in 1920*, London 1920. [Robinson, Barnabas]
- Rordorf Willy, „Baptism according to the Didache“, in: Draper [Hrsg.], *The Didache in Modern Research*, Leiden 1996, 212–222. [Rordorf, Baptism]
- Sandt, Huub v.d. / Flusser David, *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism und Christianity*, CRINT 3.5, Assen 2002. [Sandt, Didache]

- Sänger Dietrich, „Ist er heraufgestiegen, gilt er in jeder Hinsicht als ein Israelit“ (bYev 47b). Das Proselytentauchbad im frühen Judentum“, in: Hellholm u. a. [Hrsg.], *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/1, Berlin 2011, 291–334. [Sänger, Heraufgestiegen]
- Schöllgen Georg, „Die Didache als Kirchenordnung. Zur Frage des Abfassungszweckes und seinen Konsequenzen für die Interpretation“, in: *JbAC* (29) 1986, 5–26. [Schöllgen, Kirchenordnung]
- Schröter Jens, „Die Taufe in der Apostelgeschichte“, in: Hellholm u. a. [Hrsg.], *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/1, Berlin 2011, 557–586. [Schröter, Taufe]
- Schümmer Johannes, Die altchristliche Fastenpraxis. Mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians, LQF 27, Münster 1933. [Schümmer, Altchristliche]
- Stegemann Hartmut, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, Freiburg ⁴1994. [Stegemann, Essener]
- Strack Hermann L. / Billerbeck Paul, Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, erläutert aus Talmud und Midrasch, Band II, München ⁸1983. [Billerbeck, II]
- Strack Hermann L. / Billerbeck Paul, Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch, Band 1, München ⁸1982. [Billerbeck, I]
- Strecker Georg, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, TU 70², Berlin ²1981. [Strecker, Pseudoklementinen]
- Strecker Georg, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen ²1985. [Strecker, Bergpredigt]
- Strecker Georg, „Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche“, in: Hellholm u. a. [Hrsg.], *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/2, Berlin 2011, 1383–1440. [Strecker, Taufritual]
- Stommel Eduard, „Christliche Taufriten und antike Badesitten“, in: *JbAC* (2) 1959, 5–14. [Stommel, Taufriten]
- Theißen Gerd, „Die urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des Menschen“, in: Assmann [Hrsg.], *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden 1999, 87–114. [Theißen, Urchristlich]
- Thomassan Einar, „Baptism among the Valentinians“, in: Hellholm u. a. [Hrsg.], *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/2, Berlin 2011, 895–916. [Thomassan, Baptism]

- Tölle-Kastenbein Renate, *Antike Wasserkultur*, München 1990. [Tölle-Kastenbein, Wasserkultur]
- Tuckett Christopher M., „Synoptic Tradition in the Didache. An Overview“, in: Draper [Hrsg.], *The Didache in Modern Research*. Leiden 1996, 92–128. [Tuckett, Synoptic]
- Tuckett Christopher M., „The Didache and the Writings that later formed the New Testament“, in: Gregory / Tuckett [Hrsg.], *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford 2005, 83–127. [Tuckett, Didache]
- Vielhauer Philipp, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin 1981. [Vielhauer, Geschichte]
- Vööbus Arthur, *Liturgical Traditions in the Didache*, PETSE 16, Stockholm 1968. [Vööbus, Liturgical]
- Wehnert Jürgen, „Taufvorstellungen in den Pseudoklementinen“, in: Hellholm u. a. [Hrsg.], *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/2, Berlin 2011, 1071–1114. [Wehnert, Taufvorstellungen]
- Weidemann Hans-Ulrich, „Taufe und Taufeucharistie. Die postbaptismale Mahlgemeinschaft in Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts“, in: Hellholm u. a. [Hrsg.], *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/2, Berlin 2011, 1438–1530. [Weidemann, Taufe]
- Wernberg-Möller Preben, „A Reconsideration of the two Spirits in the Rule of the Community (1 Q Serek III,13 – IV,26),“ in: *RdQ* (3) 1961, 413–441. [Wernberg-Möller, Spirits]
- Zimmermann Alfred F., *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der διδάσκαλοι im frühen Urchristentum*, WUNT II 12, Tübingen 1984. [Zimmermann, Lehrer]
- Zimmermann Ulrich, *Kinderbeschneidung und Kindertaufe. Exegetische, dogmengeschichtliche und biblisch-theologische Betrachtungen zu einem alten Begründungszusammenhang*, BVB 15, Heidelberg 2006. [Zimmermann, Kinderbeschneidung]

7 Anhang

7.1 Übersetzung Didache

7.1.1 1,1–2

- (1) Zwei Wege gibt es, einen zum Leben und einen zum Tod, der Unterschied ist groß zwischen den beiden Wegen.
- (2) Dies ist der Weg des Lebens.
 Erstens: Du sollst Gott lieben, der dich geschaffen hat.
 Zweitens: Deinen Nächsten wie dich selbst.
 Alles aber, was du nicht willst, dass dir geschieht, sollst du keinem anderen tun.

7.1.2 4,8

- (8) Du sollst dich von dem Bedürftigen nicht abwenden, sondern teile alles mit deinem Bruder und sage nicht, dass etwas dein Eigentum ist. Wenn ihr nämlich Genossen im Unsterblichen seid, um wie viel mehr im Sterblichen? [Denn der Vater will, dass allen von den eigenen Gaben gegeben wird.]

7.1.3 6,2–3

- (2) Wenn du das ganze Joch des Herrn imstande bist zu tragen, dann wirst du vollkommen sein.

 Wenn du es aber nicht kannst, so tu was du kannst.
- (3) Betreffs der Speise:
 Halte ein was du kannst.
 Vom Götzenopferfleisch sehe dich aber vor. Denn es ist ein Kult der toten Götter.

7.1.4 7,1–4

- (1) Betreffs der Taufe:

 Tauft folgendermaßen: Nachdem ihr dies alles gesagt habt, tauft auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in fließendem (wörtlicher: lebendigem) Wasser.
- (2) Wenn du aber kein fließendes Wasser hast, dann taufe in anderem Wasser. Wenn du nicht im kalten Wasser (taufen kannst), dann im warmen (Wasser).
- (3) Wenn du beides nicht hast, dann gieße auf den Kopf dreimal Wasser auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

- (4) Vor der Taufe soll der Täufer, der Taufende und einige andere, wenn sie können, fasten.
Du sollst aber dem Täufling anordnen zwei Tage lang vorher zu fasten.

7.1.5 11,1.8

- (1) Wer nun kommt und euch all das vorher Gesagte lehrt, den nehmt auf!
- (8) Nicht jeder der im Geist redet, ist ein Prophet, sondern nur, wenn seine Lebensweise, die des Herrn entspricht. An der Lebensweise sollt ihr also erkennen, ob er ein echter Prophet ist.

7.1.6 13,1–2

- (1) Aber jeder echte Prophet, der sich bei euch niederlassen will, ist seiner Nahrung wert.
- (2) In gleicher Weise ist auch jeder Lehrer, wie der Arbeiter, seiner Nahrung wert.

7.1.7 14,1

- (1) Wenn ihr euch am Herrentag versammelt, dann brecht das Brot und sagt Dank, nachdem ihr euch zuvor eure Übertretungen bekannt habt, damit euer Opfer rein sei.

7.2 Übersetzung Apostolische Konstitutionen

Der maßgebliche Text bei Funk, Constitutiones. VII,22,1–6.

- (1) Betreffs der Taufe:
- haben wir, Bischof oder Presbyter, schon früher Anweisungen gegeben, sagen dir aber jetzt auch wie du taufen sollst, wie der Herr es gesagt hat: Gehet hin und lehrt alle Völker und taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie halten alles, was ich euch angeordnet habe; des Vaters, welcher sendete, Christi welcher kam, der Paraklet der Zeugnis gab.
- (2) Zuerst salbe mit heiligem Öl, dann taufe in Wasser und dann versiegle mit Chrisam. Das Chrisam ist die Teilnahme des Heiligen Geistes, das Wasser symbolisiert den Tod und das Öl den geschlossenen Bund.
- (3) Wenn du aber weder Öl noch Chrisam hast, dann genügt Wasser, sowohl zur Salbung und Versiegelung und zum Bekenntnis des Sterbenden oder Mitsterbenden.
- (4) Vor der Taufe aber, soll der Täufling fasten, denn der Herr wurde zuvor getauft von Johannes und blieb dann in der Wüste und fastete vierzig Tage und Nächte.
- (5) Er wurde getauft und fastete danach, nicht weil er der Abwaschung oder des Fastens oder der Reinigung bedurfte, denn sein Wesen war rein und heilig,

sondern um Johannes die Wahrheit zu bezeugen und um uns ein Beispiel zu geben.

- (6) Also wurde der Herr nicht getauft auf sein Leiden, seinen Tod, oder seine Auferstehung, nichts von dem war schon geschehen, sondern aufgrund einer anderen Ordnung. Deswegen fastet der Herr in Vollmacht nach der Taufe des Johannes. Wer aber auf seinen Tod gebunden wird durch die Taufe, der muss vorher fasten und danach getauft werden. Denn es ist nicht Recht, dass der, der mitbegraben und mitauferstanden ist, über seine eigene Auferstehung trauert. Denn nach der Ordnung des Retters, ist nicht ein Mensch Herr. Der eine ist Herr, der andere Untertan.

7.3 Deutsche Kurzzusammenfassung

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich mit der Taufe in der Didache. Die Didache ist das Werk eines unbekannten Autors, das um 100 n. Chr. in Syrien oder der Grenzregion zu Palästina entstand.

Die Forschungsfragen dieser Arbeit diskutieren den Hintergrund und die Entwicklung der christlichen Taufe. Ein spezieller Fokus liegt auf jenen Elementen, die den größten Einfluss auf die Entstehung der Didache hatten. Dies sind a) die Verwendung verschiedener Wasserarten, b) die Taufformeln und c) das Fasten vor der Taufe. Ein weiteres Element ist die ethische Unterweisung der Taufbewerber vor der Taufe.

In dieser Arbeit zeige ich, dass die Taufe in der Didache einen Schwerpunkt auf die Verwendung des Taufwassers legt, aber in letzter Konsequenz alle Wasserarten für tauglich erklärt werden. Die Taufe ist gültig wenn unter Nennung der Taufformel mit Wasser getauft wurde. Dabei konnte unter bestimmten Umständen auf das Untertauchen zu Gunsten eines Übergießens über den Kopf verzichtet werden.

7.4 Abstract

This diploma thesis deals with baptism according to the Didache. The Didache is a church manual of an unknown author probably originating from Syria or the border regions of Palestine. It was written about 100 AD.

The questions of research primarily concern the background and development of Christian baptism. I focus particularly on the three elements of baptism that had the biggest influence on the Didache: a) the use of different types of water, b) the baptism formulae and c) fasting prior to baptism. Furthermore, this thesis analyses ethical instructions before baptism. These instructions originate from a Jewish *Vorlage* that was slightly Christianized.

I was able to show that the baptism in the Didache reflects a practice of baptism that lays strong emphasis on the different types and uses of water in combination with one of the tripartite baptismal formulae. The pouring of water over the person's head was first introduced here. Despite these emphases, any kind of water is sufficient for a Christian baptism.

7.5 Lebenslauf

PERSÖNLICHE INFORMATION

- Geburtsdatum: 15.09.1984
- Geburtsort: Wels
- Staatsbürgerschaft: Österreich
- Personenstand: Ledig
- Religionsbekenntnis: Evang. A.B.

AUSBILDUNG

- seit 2005 Studium der Evangelischen Theologie in Wien und Basel
- 2004 Matura mit Auszeichnung an der HTL für Lebensmitteltechnologie - Getreidewirtschaft in Wels

BERUFLICHE TÄTIGKEIT

- 2011–lfd. Studienassistent am Institut für Neutestamentliche Wissenschaft / Evangelische Theologie an der Universität Wien
- SS 2010 Studienassistent am Institut für Neutestamentliche Wissenschaft / Evangelische Theologie an der Universität Wien
- 2004 Projektmitarbeiter zur Implementierung einer IR-basierten Qualitätsprüfung bei der Annahme von Rohstoffen, Backaldrin

AUßERBERUFLICHE TÄTIGKEITEN

- 2006–2009 Politikreferent, Mandatar und Vorsitzteam der Fakultäts- und Studienrichtungsvertretung mit Schwerpunkt auf Ökumene und Veranstaltungen der Evangelischen Fakultät Universität Wien
- seit 2005 Lektor der Pfarrgemeinde Stadl-Paura / Vorchdorf
- 2005–lfd. Div. Praktika im kirchlichen und diakonischen Bereich
- 2005 Ableistung des Präsenzdienstes bei der Evangelischen Militärseelsorge MilKdoOÖ
- 2003–2009 Ordentliches Mitglied des Ausschusses für Jugend und Sport sowie des Ausschusses für Umweltfragen der Marktgemeinde Stadl-Paura