



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Taufe in der *Traditio
Apostolica*“

verfasst von / submitted by

Max Reisinger, BTh

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the

degree of

Master of Theology (MTh)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 790

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Evangelische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

emer. o. Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	1
1 EINLEITUNG UND FRAGESTELLUNGEN	2
1.1 DIE <i>TRADITIO APOSTOLICA</i>	2
1.2 FRAGESTELLUNGEN UND AUFBAU DER ARBEIT	3
1.3 DIE VORGEHENSWEISE	3
2 DIE ENTWICKLUNG DER CHRISTLICHEN TAUFE	4
2.1 RELIGIONSGESCHICHTLICHER HINTERGRUND	4
2.2 DAS JUDENTUM UND DIE PRAXIS VON WASCHUNGEN	5
2.2.1 DIE HEBRÄISCHE BIBEL	5
2.2.2 DIE MIKWE	6
2.2.3 DAS PROSELYTENTAUCHBAD	7
2.3 DIE TAUFE IM NEUEN TESTAMENT	8
2.3.1 DIE JOHANNESTAUF	8
2.3.2 DIE TAUFE JESU	10
2.3.3 DIE CHRISTLICHE TAUFE	12
2.3.3.1 Die Bedeutung der christlichen Taufe anhand des Neuen Testaments	12
2.3.3.2 Der Taufritus im Neuen Testament	14
2.3.3.2.1 Die Taufformeln im Neuen Testament	15
2.3.3.3 Kindertaufe im Neuen Testament	16
2.4 DIE TAUFE IN DER DIDACHE	18
2.4.1 VORBEMERKUNGEN	18
2.4.2 DIE TAUFUNTERWEISUNG	20
2.4.3 DIE TAUFGHANDLUNG	23
2.5 DIE TAUFE BEI JUSTIN	25
2.6 DIE TAUFE IN DER DIDASKALIA APOSTOLORUM	28
3 DIE „TRADITIO APOSTOLICA“	32
3.1. ÜBERBLICK UND ÜBERSETZUNGEN	32
3.2 DER TITEL	34
3.3 ABFASSUNG UND VERBREITUNG	35
3.3.1 DER AUTOR	35
3.3.1.1 Die Statue	35
3.3.1.2 Die Schriften, die in den Marmor eingraviert sind	38
3.3.1.3 Verfasserschaft und Ort der Abfassung	44
3.3.2 BEARBEITUNGEN	46
3.3.3 DIE REKONSTRUKTION DES TEXTES	47
3.4 DER INHALT	48
3.4.1 DER KONTEXT DER TAUFE IN DER TRADITIO APOSTOLICA	48
3.4.1.1 Soziale Aspekte und Voraussetzungen zur Aufnahme ins Katechumenat	49

3.4.1.2 Das Katechumenat	50
3.4.1.3 Die Vorbereitung auf die Taufe	51

4 DIE TAUFTE (C.21)	54
----------------------------	-----------

4.1 DER TEXT	54
4.1.1 DIE ÜBERSETZUNG	54
4.1.2 LITERARKRITIK	58
4.2 DIE TAGESZEIT	59
4.3 DAS WASSER	60
4.3.1 GEBET ÜBER DEM WASSER	60
4.3.2 DIE VERWENDUNG VON WASSER	61
4.4 DIE KINDER	63
4.5 DIE REIHENFOLGE DER TÄUFLINGE (TA 21,4–5)	65
4.6 PRÄBAPTISMALE SALBUNGEN UND DER EXORZISMUS (TA 21,6–10)	66
4.7 DER TAUFWOLLEZUG (TA 21,12–18)	68
4.8 DIE POSTBAPTISMALE SALBUNG MIT GEBET (TA 21,19–23)	74
4.9 DIE TAUFEUCHARISTIE (TA 21,25–37)	78
4.10 TAUFE UND AMT	80

5 RESÜMEE	83
------------------	-----------

5.1 DIE TAUFTHEOLOGIE DER TRADITIO APOSTOLICA	83
5.2 ABSCHLIEßENDES ZUM TEXT	84
5.3 ANREGUNG FÜR DIE TAUFLITURGIE DER GEGENWART	85

LITERATURVERZEICHNIS	87
-----------------------------	-----------

QUELLEN	87
SEKUNDÄRLITERATUR	90
BILDER	96

ANHANG	97
---------------	-----------

DIE TITEL AUF DER HIPPOLYTSTATUE	97
DER LATEINISCHE TEXT	98
DEUTSCHE KURZZUSAMMENFASSUNG	99
ABSTRACT	99

Vorwort

Der Wunsch, eine Arbeit über die Taufe in der *Traditio Apostolica* zu schreiben, entspringt meinem theologischen Werdegang. Noch bevor ich mich an der Fakultät anmeldete, beschäftigte mich die Heilsbedeutung der Taufe. Da ich mich dann gleich im ersten Semester auf eine Prüfung zum Thema der christlichen Initiation vorbereitete, konnte ich mein Interesse diesbezüglich vertiefen. Besonders die frühchristlichen Texte waren für mich dabei sehr erhellend, indem sie Aufschluss über die antike Taufpraxis gaben. Im Proseminar Kirchengeschichte durfte ich das Thema weiter erforschen, indem ich mich mit dem antiken Taufaufschub und der Kindertaufe beschäftigte. Wieder war es unter anderem die *Traditio Apostolica*, die ich als Ausgangspunkt meiner Forschung nahm. Da meine Faszination gegenüber diesem christlichen Ritual und seiner Deutung nicht weniger geworden ist, war für mich schon seit einigen Semestern klar, dass meine Masterarbeit über die *Traditio Apostolica* handeln soll.

Aus diesem Grund möchte ich Herrn Prof. Dr. Wischmeyer danken, der mich im Prozess der Arbeit begleitete. Auch bedanke ich mich bei Herrn Prof. Dr. Zerfaß aus Salzburg, der mich durch liturgiegeschichtliche Literatur mit dem Sachverhalt vertraut machte sowie Herrn Prof. Dr. Pacik und Herrn Pfarrer Thomas Burkart für manchen wichtigen Rat. Herrn Pfarrer Mag. Alexander Lieberich danke ich für den konstruktiven Diskurs über die letzten Jahre über die Taufe. Ein besonderer Dank gilt den Korrekturleser*innen: Herrn Pfarrer Thomas Burkart sowie Herrn Jakob Mayer und Studienassistentin Frau Janett Baliga, die mir zuletzt sehr geholfen haben.

Meiner Frau sei an dieser Stelle meine große Dankbarkeit dafür ausgedrückt, mir die nötige Zeit zur Verfügung gestellt zu haben, diese Arbeit fertigzustellen, indem sie sich immer wieder alleine um unsere Kinder kümmerte und mir bei manchen Formatierungen half. Auch möchte ich hier meinen Eltern danken, die es nicht an irgendeiner Unterstützung fehlen ließen.

1 Einleitung und Fragestellungen

1.1 Die *Traditio Apostolica*

Die *Traditio Apostolica* (TA) erhebt den Anspruch apostolische Anweisungen zu praktischen Fragen des Verhaltens im christlichen Kontext zu geben. Neben der Didache, deren Liturgie nicht in der Form entfaltet wird, ist die TA eine der frühesten Quellen für die christliche Liturgiegeschichte.¹ Auch wenn die Schrift nicht als Beschreibung der vorhandenen Taufpraxis zu werten ist, gibt sie dennoch bis zu einem gewissen Grad Aufschluss über das kirchliche Leben in der Antike. Vorsicht bei der Analyse ist deshalb geboten, da in dem Dokument nicht im Allgemeinen auf den Alltag der Menschen rückgeschlossen werden kann, gewiss aber ein bestimmtes Idealbild kirchlichen Lebens transportiert.²

Damit stellt sich auch die Frage nach dem Autor der TA.

In Rom wurde 1551 ein Torso aus Marmor gefunden, der auf dem hinteren Rand der Stuhllehne eine Liste von elf literarischen Werken eingraviert hat, von denen einige Hippolyt von Rom zuzuordnen sind. Eine von diesen Letzteren liest sich ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ.³ Erst im 19. Jahrhundert wurde 1848 eine Sammlung von rechtlich-liturgischen Anweisungen aus dem Archiv des Patriarchats von Alexandrien als „Synodos“ der Öffentlichkeit vorgestellt. Das dreiteilige Dokument enthält als zweiten Teil eine Kirchenordnung, welche vorerst als „Ägyptische Kirchenordnung“ bekannt wurde. Diesen Text brachte Freiherr Edward von der Goltz 1906 das erste Mal in Verbindung mit der für verloren gehaltenen *Traditio Apostolica* die Hippolyt zugeschrieben wurde.⁴ Eduard Schwartz meinte 1910 den Verdacht von Goltz bestätigen zu können, dem 1916 Richard Hugh Connolly durch eigene Ergebnisse zustimmte.⁵ Da Schwartz das Dokument als Ganzes auf die Jahre 210 bis 215 n. Chr. datierte, wurde die Schrift besonders für die katholische Kirche von hoher Bedeutung, da sie zeitlich kurz nach Tertullian eingeordnet wurde und damit die Liturgie in Rom, vor der Konstantinischen Wende, belegt werden

¹ Vgl. Slenczka, Heilsgeschichte, 17.

² Vgl. Bradshaw, Paul Frederick, Sprengler-Ruppenthal, Anneliese and Plathow, Michael. "Kirchenordnungen". Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.18_662_44/html. Accessed 2021-06-04. 1.1.

³ Vgl. Mühlsteiger, Kirchenordnungen, 81.

⁴ Ob es sich dabei um Hippolyt als den Verfasser handelt, ist nicht bewiesen.

⁵ Vgl. Mühlsteiger, Kirchenordnungen, 82–83.

sollte.⁶ Allgemein anerkannt ist jedoch, dass die sogenannte TA das früheste Zeugnis einer entfalteten Liturgie darstellt.⁷

Im 20. Jahrhundert stellten sich Gregory Dix⁸ und Bernhard Botte⁹ nacheinander die Aufgabe Editionen zur TA zu verfassen, die als Grundlage für das neue Hochgebet im Zuge der römischen Messbuchreform benutzt wurden,¹⁰ aber auch über die Überarbeitungen in den protestantischen Gottesdienstordnungen Eingang gefunden haben.¹¹

1.2 Fragestellungen und Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit hat die Taufe in der *Traditio Apostolica* zum Inhalt. Diese Thematik soll nach Ursprung und Bedeutung erforscht werden. In c. 21 wird die Tauf Liturgie als Anweisung für die Gemeinde ausgeführt, indem der Autor die einzelnen Schritte mehr oder weniger beleuchtet. Besonderes Interesse gilt dabei der Frage nach der theologischen Bedeutung der Handlungen sowie der zeitlichen und geografischen Verortung. Nach einer Einführung zur Entwicklung und Theologie der christlichen Taufe bis zum 3. Jahrhundert, anhand des religionsgeschichtlichen Hintergrundes und der Textzeugen aus dem Judentum, dem Neuen Testament sowie anhand von drei Zeugen frühchristlicher Literatur (siehe Kap. 2), kommt es zu einer allgemeinen Analyse der *Traditio Apostolica* (ab Kap. 3). Dabei geht es um deren Ursprung und Inhalt, indem vor allem die Frage der Abfassung behandelt wird (Kap. 3.3) und das Katechumenat vor der Taufe besondere Beachtung findet. Ein Schwerpunkt liegt hier somit auf dem sozialen und praktischen Kontext der Taufe. Kapitel 4 nimmt die Tauf Liturgie der *Traditio Apostolica* selbst in den Blick, um ihren Inhalt historisch einzuordnen und theologisch zu reflektieren. In einem Resümee werden die Ergebnisse zur Theologie sowie zum Text und die Anregungen für die Tauf Liturgie der Gegenwart festgehalten (Kap. 5).

1.3 Die Vorgehensweise

Diese Arbeit sieht sich einer kritischen kirchengeschichtlichen Reflexion verpflichtet. Allerdings steht sie mit ihrem Thema in einem gewissen Bezug zur praktischen Theologie, da es um den Vollzug der Taufe geht. Doch die Kirchengeschichte stellte immer schon ein

⁶ Vgl. Wallraff, Christliche, 75–76.

⁷ Vgl. Mühlsteiger, Kirchenordnungen, 88.

⁸ Vgl. Dix, Gregory, Treatise, London 1937.

⁹ Vgl. Botte, Bernhard, La tradition, Paris 1968.

¹⁰ Vgl. Wallraff, Christliche, 76.

¹¹ Vgl. Evangelisches Gottesdienstbuch, Agende, 645f.

Mittel zur Selbstvergewisserung des Christentums dar.¹² Dementsprechend ist zu prüfen, inwieweit der historische Vollzug der *Traditio Apostolica* an die biblische und außerbiblische Tradition anschließt und inwiefern die kirchengeschichtliche Erörterung eine neue Perspektive eines alten Themas sein kann.¹³ Der Rückverweis auf die Anfänge des Christentums erinnert die Kirchen an ihren Ursprung. Dabei seien Kirchenhistoriker*innen dazu angehalten nur eine beratende Funktion einzunehmen, indem sie an die historischen Grundlagen erinnern. Eine Rückschau war demnach einer Kirche mit einer Geschichte von zwei Jahrtausenden immer schon zueigen.¹⁴

2 Die Entwicklung der christlichen Taufe

2.1 Religionsgeschichtlicher Hintergrund

In diesem Abschnitt wird die Taufe nach ihrem Ursprung untersucht. Dies kann hier nur schlaglichtartig geschehen, mit dem Anspruch in ihre Hintergründe und ihr Wesen einzuführen. Dazu wird eine Übersicht gegeben.

Die religionsgeschichtlichen Parallelen zur christlichen Taufe sind entweder rar oder mit anderer Bedeutung aufgeladen, sodass diese Bezeichnung für andere Rituale missverständlich sein kann. Ein Vergleich ist deswegen schwierig, weil der Deutungshorizont oft ein ganz anderer ist.¹⁵ Dennoch sind einige Parallelen erkennbar. In der Religionsgeschichte lässt sich die Bedeutung des Wortes βάπτω oder βαπτίζω mit der Übersetzung „eintauchen“¹⁶ und „untertauchen“¹⁷ wiedergeben. Im außerbiblischen Kontext kommt der Begriff auch im Kontext mit Schlamm vor, in den man zu „versinken“ droht (Plotin, enn. I,8,13). Auch sind die Wörter bei Josephus mit „Schiffbruch erleiden“, „ertrinken“, oder „umkommen“ übersetzt (Josephus, Bell III,525). Bei Libanius kommt das Verb für dieselbe dramatische Thematik vor, so für „verderben“ (nämlich der Seele; Libanius, or. 18,286), „untergehen“ und „von seinen Begierden oder Krankheiten überwältigt werden“.¹⁸

¹² Vgl. Fitschen, Kirchengeschichte, 157.

¹³ Vgl. Marksches, Arbeitsbuch, 150.

¹⁴ Vgl. Fitschen, Kirchengeschichte, 202.

¹⁵ Vgl. Gerlitz, Peter, Schnelle, Udo, Yarnold, Edward J., Ulrich, Jörg, Mühlen, Karl-Heinz zur, Spinks, Bryan D., Kühn, Ulrich and Cornehl, Peter. "Taufe". Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.32_659_26/html. Accessed 2021-06-05. 1.

¹⁶ Vgl. Bieder, βαπτίζω, EWNT 1, 459.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Gerlitz, Peter, Schnelle, Udo, Yarnold, Edward J., Ulrich, Jörg, Mühlen, Karl-Heinz zur, Spinks, Bryan D., Kühn, Ulrich and Cornehl, Peter. "Taufe". Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York:

Während die Verwendung für „tauchen“ wenig aber doch vereinzelt vorkommt, begegnet in den Mysterienkulten dafür häufig die Bedeutung des Todes. Bei den indigenen Völkern ist die Art von Initiation bekannt: Ein Anwärter stirbt bei seiner Aufnahme in den Clan durch die Beschneidung und wird dabei neu geboren.¹⁹ Im Attiskult sowie in den Mithrasmysterien, den Dionysoskulten und Isiskulten, wurden bestimmten Flüssigkeiten reinigende Funktionen zugeschrieben und zu diesem Zweck wurden sie auch in kultischen Handlungen eingesetzt. Das Ziel dabei war, alle Schuld von den Gläubigen zu entfernen. Die Arten der Flüssigkeiten konnten variieren.²⁰ Festzuhalten gilt, dass Waschungen im antiken Kontext ihre Parallelen zur christlichen Taufe in ihrem Charakter der Initiation haben, verbunden mit den Thematiken von Sterben und Reinheit.

2.2 Das Judentum und die Praxis von Waschungen

Für das christliche Verständnis der Taufe sind mit Sicherheit seine jüdischen Wurzeln von entscheidender Bedeutung, die nun beleuchtet werden müssen.

2.2.1 Die hebräische Bibel

Kultische Waschungen sind im Judentum nichts Unbekanntes. Nach der biblischen Überlieferung ergeht schon am Sinai der Befehl Gottes an Mose, das Volk vor dem Hören des Gesetzes zu heiligen, indem es sich waschen soll.²¹ Wasser zur kultischen Reinigung begegnet dann in Bezug auf das Heiligtum. Auch bei der Weihe Aarons zum Priesterdienst, die ein Initiationsritual darstellt, wird es als ein Ritual zur Heiligung angeordnet.²² Damit in Verbindung steht das Opfer, welches davor dargebracht wurde. Die Bekleidung mit priesterlichem Kleid, die Salbung mit Öl und Blutbesprengung folgte darauf.²³ Diese Anweisung deutet auf einen Initiationsritus zum Dienst am Heiligtum hin. Wasser spielte aber auch wiederkehrend zur Reinigung vor dem Zutritt zum Zelt der Begegnung eine Rolle. So wird in Ex 30,18 der Bau eines Waschbeckens verlangt, in welchem sich Aaron und seine Söhne immer wieder waschen sollten. Diese Waschung bezog sich auf Hände und Füße,²⁴ und wird als Schutz vor dem Gericht beschrieben.²⁵ Auch die Opferstücke für das

De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.32_659_26/html. Accessed 2021-06-05. 1.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Vgl. Ex 19,6.

²² Vgl. Ex 29,4.

²³ Vgl. Ex 29,1–7.

²⁴ Vgl. Ex 40,31.

²⁵ Vgl. Ex 30,21.

Feueropfer wurden gewaschen.²⁶ Das Gefäß, in dem das heilige Sündopfer gekocht wird, soll gescheuert und mit Wasser gespült werden.²⁷

Waschungen mit Wasser wurden demnach in Bezug auf Heiliges angeordnet und durchgeführt. Besonders im Gesetz für die Aussätzigen spielt die Waschung eine besondere Rolle: Der Aussätzige wird letztendlich als rein erklärt, wenn er seinen ganzen Körper gebadet hat.²⁸ Wie schon bei der Priesterweihe steht die Waschung in Verbindung mit einem Opfer, einer Salbung mit Öl und einer Blutbesprengung.²⁹ Die Heiligkeit und Reinheit wird auf diese Art in Verbindung gesetzt und findet in allen weiteren Reinheitsgeboten des Alten Testaments seine Entsprechungen.

Die Geschichte von Naaman dem Syrer, wie sie in 2 Kön 5,1–14 überliefert ist, lässt auf eine Praxis von Waschungen im Jordan schließen.³⁰ Die Perikope handelt von einem Hauptmann, der den König von Israel bittet, ihn von Aussatz zu befreien.³¹ Die Anweisung des Propheten Elisa an Naaman lautet: „Geh hin und wasche dich siebenmal im Jordan, so wird dir dein Fleisch wieder heil und du wirst rein werden.“³² Nach einiger Überzeugungsarbeit wäscht sich der Hauptmann im Jordan und ist von seinem Aussatz geheilt.³³ Vor allem ist mit der Krankheit kultische Unreinheit verbunden.³⁴ Ausgehend von dem Wort des Propheten, das mit Gottes Wort assoziiert wird, kommt dem Wasser in der Geschichte reinigende Kraft zu. Dass der Fluss als Schwelle zum gelobten Land eine Rolle spielt und als Erinnerung an die Landnahme fungiert, kann nur vermutet werden. Mit der Waschung im Jordan geht jedenfalls nachfolgend eine Konversion des Naaman zum Gott Israels und damit zum Monotheismus einher.³⁵ Neben der kultischen Reinigung spielt demnach auch eine Form der Initiation eine Rolle.

2.2.2 Die Mikwe

Als ein Ort, wo Waschungen im jüdischen Kontext und vorchristlichen Zeitalter, zur Zeit des zweiten Tempels vollzogen wurden, ist die Mikwe (hebr. מִקְוֵה) zu nennen. Es handelt sich dabei um eine Ansammlung von Wasser, das nach dem Talmud rein und lebendig sein

²⁶ Vgl. Lev 1,9.

²⁷ Vgl. Lev 6,21.

²⁸ Vgl. Lev 14,9.

²⁹ Vgl. Lev 14.

³⁰ Vgl. Grohmann, Altes Testament, 19.

³¹ Vgl. 2 Kön 5,6.

³² Vgl. 2 Kön 5,10.

³³ Vgl. 2 Kön 5,14.

³⁴ Vgl. Grohmann, Altes Testament, 19.

³⁵ Vgl. 2 Kön 5,17.

muss.³⁶ Das bedeutete kein Grundwasser, sondern Quellwasser. Auch heute noch wird die rituelle Waschung vor Festen im Judentum praktiziert, um dem levitischen Gesetz nachzukommen.³⁷ Die vielen Ausgrabungen von Tauchbädern in Judäa aus dem 1. Jahrhundert vor Christus zeigen, wie weit verbreitet die Anwendung in der jüdischen Gesellschaft schon damals war.³⁸ Es handelt sich dabei um ein Untertauchen des ganzen Körpers.³⁹ Die Mikwe wurde demnach häufig und in jeder sozialen Schicht angewandt, um rituell gereinigt zu werden und damit vor JHWH als geheiligt zu gelten. Hinzu kommt, dass auch beim Übertritt zum Judentum ein Bad in der Mikwe angeordnet ist.⁴⁰ Insofern ist dieses Tauchbad in manchen Fällen nicht nur als Teil des Initiationsritus anzusehen, sondern sollte auch kultische Reinheit erzeugen.

2.2.3 Das Proselytentauchbad

Eigentlich gab es keine Möglichkeit, sich ohne jüdische Elternteile dem Judentum anzuschließen, da sich dieses durch die leibliche Nachkommenschaft Abrahams definiert. Doch einige Hinweise lassen schon nach der Rückkehr aus dem Exil ein Proselytentum vermuten. So werden in Esra 6,21 Menschen erwähnt, die sich von der Unreinheit der Nationen zu den Söhnen Israels abgesondert hatten, um JHWH zu suchen. Natürlich ist viel später auch im Babylonischen Talmud von Konvertiten die Rede. In Bezug auf ihre Aufnahme wird dort das Vorgehen behandelt. Aus den Texten geht hervor, dass ein Tauchbad zur Beschneidung eines Proselyten gehörte und umgekehrt.⁴¹ Wenn jemand Proselyt werden wollte (hier ist nur die maskuline Form vorhanden), wurden ihm zwei Fragen gestellt: Was ihn zu diesem Schritt veranlasse und ob er nicht wisse, wie viel Leiden über die Israeliten komme. Wenn er daraufhin angibt, darüber informiert zu sein und sich als unwürdig darstellt, soll er sofort zur Unterweisung der Gebote aufgenommen werden und über die Strafen in Kenntnis gesetzt werden, falls diese nicht eingehalten werden würden.⁴² Nach einer Einverständniserklärung soll die Beschneidung vollzogen werden. Darauf folgt der Taufakt, indem zuerst zwei Schriftgelehrte neben dem Täufling stehen und ihn mit unterschiedlich strengen Geboten bekannt machen. Daraufhin findet eine Ganzkörpertaufe statt.⁴³ Anscheinend wurden zwischen Männern und Frauen Unterschiede

³⁶ Vgl. Grohmann, Altes Testament, 20.

³⁷ Vgl. Heinzmann, Art. Miqwe, 1259.

³⁸ Vgl. Gordon, Health, 420.

³⁹ Vgl. Gordon, Health, 444.

⁴⁰ Vgl. Grohmann, Altes Testament, 23.

⁴¹ Vgl. Der Babylonische Talmud IV (Übers. 471 Goldschmidt).

⁴² Vgl. Der Babylonische Talmud IV (Übers. 473–474 Goldschmidt).

⁴³ Vgl. Der Babylonische Talmud IV (Übers. 474 Goldschmidt).

gemacht, was die Taufpraxis betrifft. „Eine Frau setzen Frauen bis an den Hals ins Wasser“.⁴⁴ Das Untertauchen des ganzen Körpers betraf demnach nur Männer. Interessant ist der aktive Part der anderen Frauen: Indem sie die andere Frau in das Bad setzen, kann hier nicht von einer Selbsttaufe die Rede sein. Ob das auch auf die Männer zu beziehen ist, bleibt fraglich. Gesichert ist aber, dass für eine Proselytentaufe drei Männer erforderlich⁴⁵ sowie Zeugen vorgeschrieben sind.⁴⁶ Deutlich geht aus dem Talmud hervor, dass Beschneidung und Taufe erst zum Proselyten macht.⁴⁷ Das Proselytentaufbad hat nach dem Befund des Babylonischen Talmuds zweifelsohne den Charakter eines Initiationsrituals. Die Entstehung des Babylonischen Talmuds ist zwar in der Periode nach der Zerstörung des zweiten Tempels anzusetzen, doch geht dessen Genese auf eine längere Tradition zurück. Dies erhellt durch die Diskurse, in denen Zitate aus vergangenen Zeiten in Erinnerung gerufen werden, und den Umstand, dass sich das Judentum schon seit dem babylonischen Exil verstärkt mit den nicht-jüdischen Nachbarn auseinandersetzen mussten, worauf auch Esra 6,21 hindeutet. Die Frage, ob die Tauchbäder im Judentum einen Entstehungshintergrund für die Johannestaufe bilden, soll nun geklärt werden.

2.3 Die Taufe im Neuen Testament

2.3.1 Die Johannestaufe

Johannes der Täufer steht in gewissem Sinn in der Tradition der hebräischen Bibel: Das Markusevangelium nimmt in Anspruch, mit Johannes dem Täufer an die alttestamentliche Prophezie anzuschließen, indem er der angekündigte Rufende in der Wüste sei (Vgl. Mk 1,2–4).⁴⁸ Die Beschreibung seines Gewandes aus Kamelhaar erinnert an den haarigen Mantel des Propheten Elia in 2 Kön 1,8. Ebenso lässt die Nahrung in Form von Heuschrecken und wildem Honig an die Speise des Propheten denken (Vgl. 1 Kön 17,4). Gleichzeitig kommt das Bild des Richters Simson in den Sinn, der sich von wildem Honig ernährte (Vgl. Ri 14,8–9). Vor allem aber unterstreicht Johannes' Bußpredigt vom kommenden Zorn noch einmal in aller Deutlichkeit das Bild des Propheten. Der Aspekt des Gerichtes ist aber nur ein Teil seiner Botschaft, denn es geht ihm vor allem um die Umkehr der Menschen zum Recht mit Ausblick auf das Reich Gottes des zukünftigen Messias,

⁴⁴ Der Babylonische Talmud IV (Übers. 474 Goldschmidt).

⁴⁵ Vgl. Der Babylonische Talmud IV (Übers. 471 Goldschmidt).

⁴⁶ Vgl. Der Babylonische Talmud IV (Übers. 472 Goldschmidt).

⁴⁷ Vgl. Der Babylonische Talmud IV (Übers. 470 Goldschmidt).

⁴⁸ Vgl. Grohmann, Altes Testament, 26.

dessen Gericht als gute Botschaft beschrieben wird (Lk 3,17–18). In all dem erscheint die Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden (Mk 1,4) wie ein Zeichen des Propheten.⁴⁹ Der Ort der Johannestaufe ist ein symbolträchtiger: Wie schon in der Geschichte des Naaman steht Johannes am Jordan, an dem, der Überlieferung nach, von dem Einzug ins gelobte Land berichtet wird. Typologisch verweist das in die Vergangenheit, stiftet aber für die Getauften durch die Führung in das neue Land symbolisch eine neue Zukunft.⁵⁰ Damit wird die Taufe mit dem Heil in Verbindung gebracht. Wie anschlussfähig ist nun die Johannestaufe an die bereits existierenden jüdischen Wasserriten? Im Vergleich dazu fallen einige Parallelen auf: Die rituelle Reinigung mit Wasser, die im Befund des Alten Testaments vorkommt und angeordnet wird, stellt eine rituelle Reinheit des gewaschenen Menschen her. Auch die Johannestaufe kann als eine rituelle Reinigung angesehen werden, indem die Taufe den Beginn der Umkehr darstellt, worauf ein geheiligt Leben folgen soll (Lk 3,10–14).⁵¹ Bei dem Bad der Mikwe musste Wasser aus einer Quelle benutzt werden. Die wenigsten Menschen hatten wohl damals ein gemauertes Bad zu Verfügung, sondern nutzten zur regelmäßigen kultischen Reinigung natürliche Gewässer in der Gegend.⁵² Hier könnte der Jordan durch seine Tradition eine gewisse Anziehungskraft besessen haben. Um sich von Johannes im Jordan taufen zu lassen, kam *πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα* (Mk 1,5).⁵³ Da die Mikwe ein regelmäßiges Bad war, lässt sich die Menge in Mk 1,5 auch so verstehen, dass es für die Bewohner*innen Brauch war, sich im Jordan rituell zu reinigen. Wenn Johannes seine Tätigkeit der Bußpredigt über längere Zeit ausführte, kann es demnach auch das Kommen der Menschen dorthin über eine längere Zeitperiode meinen. Wie Reinhard Meßner schreibt, unterscheide sich die Johannestaufe durch drei Elemente von den herkömmlichen Taufbädern der jüdischen Antike: „durch die Einmaligkeit des Vorgangs, den Bezug auf die Sündenvergebung und die Rolle des Täuflers (keine Selbsttaufe).“⁵⁴ Die Einmaligkeit der Johannestaufe soll sich nach Gerhard Barth an der eschatologischen Feuertaufe zeigen.⁵⁵ Doch ein Rückschluss auf die Wassertaufe des Johannes ist damit nicht verbürgt. Ein einmaliges Gericht weist aber nicht auf eine einmalige Taufe.⁵⁶ Da es keine biblischen Indikatoren gibt, bleibt offen, ob die Johannestaufe nicht nach dem Brauch einer

⁴⁹ Vgl. Meßner, Einführung, 64.

⁵⁰ Vgl. Meßner, Einführung, 65.

⁵¹ Vgl. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Die Taufe, 19.

⁵² Vgl. Grohmann, Altes Testament, 21.

⁵³ Die griechischen Auszüge des Neuen Testaments für diese Arbeit sind dem *Novum Testamentum Graece* (Nestle–Aland) in der 28. Auflage entnommen.

⁵⁴ Meßner, Einführung, 64.

⁵⁵ Vgl. Barth, Zwei vernachlässigte, 142.

⁵⁶ Vgl. Barth, Zwei vernachlässigte, 145.

jüdischen Sitte zur rituellen Waschung mehrmals durchgeführt wurde, für die sich der Bußprediger Johannes einsetzte. Nachdem die Thematik der Sünde eng mit der Heiligung verbunden ist, die ebenfalls im Vollzug der Mikwe hergestellt wurde, ist ein direkter Bezug dazu, wie oben gezeigt, möglich. Die Taufe durch Johannes ist an vielen Stellen des Neuen Testaments bezeugt, es kann sich also dabei nicht um eine Selbsttaufe handeln.⁵⁷ Doch ist beim Proselytentaufbad angegeben, dass Frauen von anderen Frauen ins Taufbad gesetzt wurden. Ob dies auch für die Männer geschah, bleibt wie oben gezeigt fraglich. Neben zwei Männern, die währenddessen aus der Thora vorlasen, ist noch die Frage offen, warum drei Männer für eine Proselytentaufe gebraucht wurden. Ob ein dritter Mann den Täufling ins Wasser führte, bleibt unbeantwortet. Dass jedoch die Taufe des Johannes im Kontext der rituellen Reinigung stattgefunden hat, ist durch das damit verbundene Thema der Sündenvergebung belegt, wie auch durch Joh 3,25, indem ein Streit zwischen den Johannesjüngern und den Juden über die Reinigung entsteht (περὶ καθαρισμοῦ).

2.3.2 Die Taufe Jesu

Die Taufe Jesu steht in gewisser Weise zwischen der Johannestaufe und der christlichen Taufe: Sie wird im Rahmen der Johannestaufe gespendet, enthält aber Elemente der christlichen Taufe. Da sie in dieser Funktion als Vorbild für die weiteren Taufen im christlichen Kontext dient, soll sie nun genauer behandelt werden.

Die Taufe Jesu unterscheidet sich von den anderen Taufen des Johannes durch die sichtbare Geistverleihung (Vgl. Mk 1,10). Die Verbindung zwischen dem kommenden Messias und dem Heiligen Geist wurde schon durch Johannes angekündigt, bevor die Perikope von der Taufe Jesu beginnt (Mk 1,8). Hier zeigt Matthäus heilsgeschichtliches Handeln durch den Heiligen Geist an: In Jes 63,11 wird daran erinnert, wie Gott den Heiligen Geist Mose gab, als sie aus Ägypten auszogen (אֵיִה הָשֵׁם בִּקְרָבוֹ אֶת־רוּחַ קְדֹשׁ). Das stellt einen Rückblick auf einen wichtigen Moment in der Geschichte Israels dar, in welchem Gott dem Volk durch seine rettende Tat nahe war. Dadurch erscheint das Ereignis als Vergegenwärtigung und Überbietung der großen Heilstaten Gottes.⁵⁸ Der Prophet fragt: „Wo ist der, der den Hirten der Herde aus dem Meer heraufführte? Wo ist der der seinen Heiligen Geist in ihre Mitte gab? [...] Blicke herab vom Himmel, siehe die Wohnstätte deiner Heiligkeit“ Jes 63,11–15. Diese Elemente lassen sich bei den Taufberichten der Synoptiker wiederfinden, ist es doch Jesus, der aus dem Wasser herausstieg, über welchem der Himmel sich öffnet und der Geist

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ Vgl. Charette, Never, 36.

herabkommt.⁵⁹ Das bezeichnet Jesus als Propheten, wie es Mose war, und macht deutlich, dass nun eine neue und letzte Heilszeit beginnt. Jesus, als der Geistträger, wird dadurch in weiterer Folge für die Gemeinde zur Taufe mit Heiligem Geist autorisiert.⁶⁰ Mit der ganzen Szene ist eine Wassertaufe vorgezeichnet, bei der nach christlichem Verständnis der Heilige Geist gespendet wird.

Gleichzeitig zeigt der Geist Jesus als den Messias an. Wie in Jes 11,1–3 angekündigt, wird auf diesem, dem Spross Isais, der Geist des Herrn ruhen, „der Geist der Wahrheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn.“ Dies impliziert: Wer ihn als diesen anerkennt und ihm mit dem eigenen Leben folgt, für den ist das endzeitliche Friedensreich angebrochen, von dem in der Perikope Jes 11,1–12,6 die Rede ist. Nun ist es Jesus von Nazareth, der das Recht zu den Nationen bringen soll (Jes 42,1). Die Stimme aus den Himmeln, welche die Gottessohnschaft proklamiert, fungiert in Anlehnung an Ps 2,7 als weitere Bestätigung des Messias.⁶¹ Hier ist das Motiv der Salbung wichtig, wie es sich in Lk 4,18 und Apg 4,27 wiederfindet und an die alttestamentliche Salbung zum König oder Propheten anknüpft, wo Geist und Öl zusammengehören (Vgl. 1 Sam 16,13; Jes 61,1) und womit die spezielle Sendung beginnt. Besonders bei Matthäus steht Jesus für ganz Israel, indem er vor der Taufe die Reise aus Ägypten als Realisierung von Hos 11,1 verwendet; „aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“ (Mt 2,15). Das Alte Testament enthält viele Stellen, in denen JHWH als Vater Israels bezeichnet wird (Vgl. Ex 4,22–23; Jer 31,9; Jer 31,20; Jes 1,2).⁶² Mit der Bestimmung Jesu als Gottessohn bei der Taufe wird an die alttestamentliche Heilsgeschichte Israels in der Person Jesu angeschlossen. Die Taufe bestätigt diesen Bund und führt ihn fort. Sie macht durch die Theophanie auf eine intakte Beziehung zwischen Gott und dem Täufling aufmerksam. Dies kommt zwar schon durch die Ankündigung des Täufers, eine Taufe zur Vergebung der Sünden zu spenden, zum Ausdruck (Mk 1,4), wird aber nun durch die wohlwollenden Worte vom Himmel bei der Taufe Jesu bestätigt. Der Täufling Jesus steht also nebenbei auch als Bestätigung für die Wirksamkeit der Johannestaufe zur Wiederherstellung der Gottesbeziehung durch Sündenvergebung. Das Geschehen deutet aber vor allem auf Jesus selbst, als die Hauptperson des Evangeliums, als den Lehrer, dem nachzufolgen und dessen Leben auch in der Taufe nachzuahmen ist (Vgl. Mk 1,2; Mk 1,17–18).⁶³

⁵⁹ Vgl. Beale, A new Testament, 415.

⁶⁰ Obwohl wahrscheinlich Jesus selbst nicht taufte, Vgl. Joh 4,2.

⁶¹ Vgl. Meßner, Einführung, 68.

⁶² Vgl. Lentzen–Deis, Die Taufe, 184.

⁶³ Vgl. Meßner, Einführung, 69.

Hier bleibt die Frage, warum Jesus als jemand gezeigt wird, der eine Taufe zur Vergebung der Sünden bekommt, wo doch er selbst als vom Heiligen Geist gezeugt dargestellt wird (Mt 1,20), bereits Heiligkeit besitzt (Lk 1,35) und somit keiner Umkehr bedarf? Die Antwort scheint darin zu liegen, dass der Gottessohn in allem den Menschen gleich sein sollte, doch ohne Sünde (Hebr 4,15).⁶⁴ Als Beginn seiner Passion macht er sich damit den Menschen gleich, indem er ins Wasser steigt, sodass die Menschen sich ihm gleichmachen, wenn sie in der christlichen Taufe ins Wasser steigen. Dies weist wiederum in Richtung eines Vorbildes, durch welches die menschliche Wirklichkeit neu erschlossen wird. Obwohl es bei der Taufe Jesu keinen direkten Verweis auf die christliche Taufe gibt, ist sie in einigen Bereichen normativ für das weitere christliche Taufverständnis, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

2.3.3 Die christliche Taufe

2.3.3.1 Die Bedeutung der christlichen Taufe anhand des Neuen Testaments

Gleichwie Jesus mit der Taufe öffentlich zu dem messianischen Dienst berufen wurde, ist die christliche Taufe im Neuen Testament ein Initiationsritual, welches ein für alle Mal vollzogen wird (Eph 4,5)⁶⁵ und durch das eine Person in die Gemeinde eingegliedert wurde (Vgl. 1.Kor 12,13; Apg 4,41). Damit verbunden ist eine neue Identität, die sich durch die gemeinsame Lehre, die Gemeinschaft, das Brechen des Brotes und das Gebet zeigte (Apg 4,42), besonders aber durch die Identifikation mit dem Christus (Gal 3,27: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε).

Das Johannesevangelium lehrt eine Wiedergeburt aus Wasser und Geist (Joh 3,5). Die unmittelbare Herabkunft des Heiligen Geistes, wie sie bei der Taufe Jesu gezeigt wird, folgt aber für die Gemeinde Jesu nicht immer auf die Taufe. Taufe und Geist stehen im Neuen Testament zueinander in Beziehung, fallen aber zeitlich nicht zwingend zusammen. In der Pfingstpredigt des Petrus wird den zuhörenden Juden zwar die Gabe des Heiligen Geistes in Zusammenhang mit der Taufe verheißen (Apg 2,38), doch muss wegen mehrerer Stellen im Neuen Testament die Wassertaufe von der Geisttaufe unterschieden werden. Apg 1,5 legt dies nahe, indem hier die Taufe mit dem Heiligen Geist in Aussicht gestellt wird, die später in Apg 2 ohne Wasser geschieht. Von einem Automatismus der Geistverleihung bei der Taufe kann auch in Folge nicht die Rede sein: So wird für die Samariter der Heilige Geist erst nach der Taufe von Gott erbeten, den sie durch Handauflegung erhalten (Apg

⁶⁴ Vgl. Kosnetter, Die Taufe, 109.

⁶⁵ Vgl. Niederwimmer, Theologie, 161.

8,15–17). Die Geistverleihung bei dem Apostel Paulus scheint vor der Wassertaufe stattzufinden, da die Handauflegung vor der Taufe geschieht (Apg 9,17). Die ἔθνη erhalten den Geist schon durch das Hören des Wortes. Erst danach werden sie getauft (Apg 10,44–48). Das Beispiel des Apollos lässt die Geistbegabung und die Taufe besonders weit auseinanderfallen. Denn dieser sei brennend im Geist bereits im Dienst für das Evangelium gestanden, hatte aber nur die Taufe des Johannes empfangen (Apg 18,25). Die Geistverleihung bei den Johannesjüngern geschieht zwar im Kontext der Wassertaufe, hat aber wieder die Handauflegung des Paulus zur Voraussetzung (Apg 19,2–6). Besonders interessant ist hier die Bezugnahme auf den Glauben. So wird Paulus als jemand dargestellt, der den Empfang des Heiligen Geistes im Leben der Johannesjünger am Beginn des Glaubens vermutet. Die Frage εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε; macht deutlich, dass bei der Taufe die Lehre das Entscheidende ist. Denn es ist nicht die Frage, wer taufte, sondern auf welchen Glaubensinhalt getauft wurde. Hier ist der größte Unterschied zur Johannestaufe zu verorten, die ohne die Lehre Jesu durchgeführt wurde. Ansonsten schließt diese Stelle an die anderen Taufpassagen an, indem die Geistverleihung auf den Glauben folgt, der Glaube aber auf das Hören des Wortes (Röm 10,17). Die Wassertaufe ist daher im Neuen Testament nicht automatisch als Geisttaufe zu verstehen, doch erscheint die Geistverleihung meist im Kontext der Taufe und folgt damit dem Beispiel von Jesu Taufe am Jordan. Wassertaufe und Geisttaufe sind in gewisser Weise verbunden, welche als Sündenvergebung und Geistbegabung zum neuen Leben der Gläubigen gehören (Vgl. Joh 3,5; Apg 2,38; 1 Kor 12,13). Denn obwohl die christliche Wassertaufe eine Taufe zur Vergebung der Sünden darstellt ⁶⁶ und damit der Johannestaufe ähnlich bleibt (Vgl. Mk 1,4; Apg 2,38; 22,16; 1 Kor 6,11; Hebr 10,22), trägt die christliche Taufe durch Johannes auch die Verheißung des Heiligen Geistes in sich (Mk 1,8; Apg 2,38).

Der heilsstiftende Charakter wird auch mit dem Begriff der Wiedergeburt bezeichnet, welche sich durch die Identifikation mit dem Leben, Tod und der Auferstehung des Erlösers zeigt (Vgl. Joh 3,5; Röm 6,3–4; Kol 2,11–12; Tit 3,5). Gerade in Röm 6,3–4 ist durch die Symbolik ein reales Geschehen beschrieben. Der Getaufte ist tatsächlich in der Taufe mit Christus gestorben und zu neuem Leben auferstanden.⁶⁷ In dem Sinn wird auch das Wort μαθητεύσατε im sogenannten Missionsbefehl zu verstehen sein: als Aufforderung mit der Taufe und der Lehre alle ἔθνη zu Jüngern zu machen (Mt 28,19). Durch das Partizip βαπτίζοντες ist eine Handlung angezeigt, die sich auf μαθητεύσατε bezieht („machtet zu

⁶⁶ Vgl. Öhler, Neues Testament, 54.

⁶⁷ Vgl. Niederwimmer, Theologie, 163.

Jüngern, indem ihr sie tauft“). Der Beginn des christlichen Lebens ist auch in 1 Petr 3,21 ausgedrückt, indem die Taufe als Vorbild der Sintflut gesehen wird, die nun die Empfänger des Briefes retten kann: ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα. Die Verbindung zwischen der Taufe und alttestamentlichen Rettungsbildern ist nicht nur hier von Bedeutung, auch Paulus verbindet in 1 Kor 10,1–2 die Taufe mit dem Durchzug durch das Rote Meer, welches ein Rettungsereignis darstellt.

Die christliche Taufe enthält mit der Thematik der Sündenvergebung, dem Bezug auf das Gericht und durch die Inkorporation in eine Jüngergemeinde ähnliche Grundlinien wie die Johannestaufe. Sie werden aber transzendiert, da sie für den Täufling ein neues Leben Realität werden lässt und in den Stand versetzt das kommende Gericht zu überwinden. Dies zeigt sich durch die Inkorporation in Christus hinein, die bei der Taufe auf seinen Tod, der damit verbundenen Auferstehung zu neuem Leben und zur Gemeinschaft mit der Gemeinde Jesu, ihre Verwirklichung findet.

Damit beinhaltet der neutestamentliche Befund, wie später zu sehen sein wird, bereits die Grundelemente des christlichen Taufverständnisses, von dem die weiteren christlichen Autoren, die hier behandelt werden, nicht abweichen werden.

2.3.3.2 Der Taufritus im Neuen Testament

Taufriten sind in Neuen Testament nicht explizit enthalten, doch lassen sich verschiedene Schlüsse ziehen. Der Taufe dürfte schon in neutestamentlicher Zeit eine gewisse Taufunterweisung vorangegangen sein.⁶⁸ Besonders Hebr 6,1–2 legt dies nahe: [...] θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν, βαπτισμῶν διδαχῆς ἐπιθέσεώς τε χειρῶν [...]. Hier wird der Beginn des christlichen Lebens beschrieben, indem jemand einen Grund gelegt habe mit der Umkehr von toten Werken und dem Glauben von Gott, worauf die Lehre von den Waschungen und der Handauflegung folgt. Mit dem Glauben an Gott ist sicherlich ein Glaubensinhalt gemeint. Auch in Apg 8,30–35 ist vor Taufe des Kämmerers von einer Unterweisung im Glauben zu lesen. Wie schon in dem Abschnitt 2.1 erläutert wurde, bezeichnet das Wort βάπτω oder βαπτίζω ein Ein- oder Untertauchen.⁶⁹ Damit ist im Wesentlichen ausgedrückt, was wahrscheinlich bei der Taufe geschah: Der Täufling wurde ins Wasser eingetaucht. Röm 6,4 und Kol 2,12 deuten eher ein einmaliges Untertauchen an, indem sich die Taufe auf den einmal gestorbenen und auferstandenen Christus bezieht.⁷⁰ Eine zweite Person führte die Taufe aus.

⁶⁸ Vgl. Niederwimmer, Theologie, 162.

⁶⁹ Vgl. Matthes, Die Taufe, 77.

⁷⁰ Vgl. Koch, Die Taufe, 5.

Dies ist aus der Johannestaufe (καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ Mk 1,5.8) und beispielsweise aus dem Taufbericht aus Apg 8,38 ersichtlich (ἐβάπτισεν αὐτόν). Die Taufe des Paulus in Damaskus durch den Jünger Hananias zeigt einen Spender, der nicht unbedingt ein bestimmtes Amt innehatte (Apg 9,17–18). Dementsprechend war die Taufe in neutestamentlicher Zeit wohl nicht an ein bestimmtes Amt gebunden. Ein Taufritus ist auch ansatzweise in Apg 8,14–17 und Apg 19,1–7 beschrieben.⁷¹ Nach der Taufe wird von einem Gebet um den Heiligen Geist berichtet und danach von einer Handauflegung. Alle Stellen lassen jedenfalls den Verweis auf die Eingliederung in einen größeren liturgischen Gottesdienstablauf vermissen. Es wird getauft, wo und wann es nötig erscheint.

2.3.3.2.1 Die Taufformeln im Neuen Testament

Die dreigliedrige Taufformel εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος wie sie Matthäus überliefert, kommt sonst im Neuen Testament nicht vor, doch zeigt sich die gemeinsame Nennung von Vater, Sohn und Heiligem Geist auch an anderen Stellen des Neuen Testaments. Deutlich tritt dieser Zusammenhang der Begriffe in Gal 4,4–6 auf:

ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν. Ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον· αἰββα ὁ πατήρ.

Gott wird hier für die Gläubigen durch den Sohn und den Geist zum Vater. Damit bewirkt der Heilige Geist eine neue Lebensrealität, indem er εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον gesandt ist.⁷² Vater, Sohn und Heiliger Geist spielen aber sonst auch noch an anderen Orten des Neuen Testaments eine gemeinsame Rolle, so in 2 Kor 13,13 oder 1 Kor 12,4–6. Dies lässt auf eine frühe Genese der trinitarischen Formeln schließen.⁷³ Auch gehört durch das Markusevangelium und die Ankündigung des Täufers, Jesus würde eine Taufe mit Heiligem Geist spenden, dieser recht früh zu dem Themenkreis der Taufe (Mk 1,8).

Dennoch finden sich in den Tauferzählungen der Apostelgeschichte hauptsächlich Taufen auf den Namen Jesu (Apg 2,38; Apg 8,16; Apg 10,48; Apg 19,5). Obwohl dies vor dem Hintergrund einer jüdischen Gemeinde eine Betonung des Messias mit Namen Jesus sein könnte, erscheint auf den ersten Blick eine Taufe mit der dreigliedrigen Taufformel im

⁷¹ Vgl. Meßner, Taufe, RGG⁴, 80.

⁷² Vgl. Kittel, TW 3, 109.

⁷³ Vgl. ebd.

ersten Jahrhundert nicht überall üblich gewesen zu sein.⁷⁴ Deswegen wird die Taufe auf den Namen Jesu oft als ursprünglicher wahrgenommen, als die triadische Taufformel.⁷⁵ Die exakte Wiederholung der Taufformel, so wie sie Matthäus überliefert, findet sich allein in der Didache (βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος 7,1).⁷⁶ Doch in dieser Schrift, die wahrscheinlich aus dem ausgehenden ersten Jahrhundert stammt,⁷⁷ wird in Kap. 9,5 noch einmal auf die Taufe Bezug genommen, allerdings nur als eine Taufe auf den Namen des Herrn: οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου. Diese Vereinfachung eines zuvor verfassten Formulars wirft Licht auf die unterschiedlichen Taufformeln im Neuen Testament. Es scheint naheliegend, dass es sich bei den kürzeren Taufformeln im Neuen Testament sowie in der Didache um Kurzfassungen handelt, um den sprachlichen Gebrauch nicht zu erschweren und dabei konkret zu bleiben, jedoch bei bleibender Verwendung einer dreigliedrigen Taufformel.⁷⁸

Die Bezeugung einer Taufe εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (Mt 28,19) oder ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (Apg 2,38) lässt eine besondere Beziehung zwischen dem Täufling und Gott erkennen.⁷⁹ Vor allem ein Zugehörigkeitsverhältnis ist dadurch ausgedrückt.⁸⁰ Wie bei der Taufe Jesu wird sowohl der Vater als auch der Sohn wie der Geist vorgestellt (Mt 3,13–17). Verbindet man diese Szene mit der matthäischen Taufformel, könnte dies bedeuten, dass die Jünger damit die Taufe Jesu imitieren sollten. Dadurch würde man in eine neue sohnhafte Beziehung mit Gott hineingenommen werden.⁸¹

2.3.3.3 Kindertaufe im Neuen Testament

Eine Erwähnung der Kindes- oder gar Säuglingstaufe kommt im Neuen Testament nicht vor, eine derartige Praxis ist aber denkbar. Die Frage, ob Kinder im apostolischen Zeitalter die Taufe erhalten haben, ist besonders von Joachim Jeremias Mitte des letzten Jahrhunderts stark befürwortet worden.⁸² Durch den Verweis darauf, dass im Neuen Testament von der Taufe ganzer Häuser die Rede ist, schließt er auf Familien mit Kindern, welche zugehörig

⁷⁴ Vgl. Böttrich, Christfried, Bekenntnis (NT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2015 (Abruf am: 9.7.2021), 4.1.4.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Vgl. Did. 7,1.

⁷⁷ Weil noch nicht von einem dreigliedrigen Ämterverständnis zu lesen ist, wie bei Ignatius von Antiochien, ist das Schreiben wahrscheinlich nicht knapp vor 110 n. Chr. anzusetzen. Durch die bereits weite Verbreitung der ausgeprägten Kirchenstruktur zur Zeit von Ignatius ist m. E. eine Abfassung durch einen Redaktor vor der Jahrhundertwende zu vermuten.

⁷⁸ Vgl. Lindemann, Taufpraxis, 775.

⁷⁹ Vgl. Matthes, Taufe, 78.

⁸⁰ Vgl. Matthes, Taufe, 70.

⁸¹ Vgl. Hartvigsen, Matthew, 688.

⁸² Jeremias Buch zur Kindertaufe erschien 1958: „Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten.“

zum οἶκος im Zuge einer Übertrittstaufe ebenfalls getauft wurden (1 Kor 1,16; Apg 16,15.32–34; 18,8).⁸³ Diese Annahme begründet er mit dem Brief von Ignatius von Antiochia, vor dem Jahr 117 n. Chr.,⁸⁴ wo auch Kinder zu dem οἶκος gezählt werden: Ἀσπάζομαι τοὺς οἴκους τῶν ἀδελφῶν μου σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις καὶ τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας.⁸⁵ Kurt Aland, der auf die Schrift von Jeremias eine Gegenantwort zum Beleg der ausschließlichen Gläubigentaufe im Neuen Testament herausgab, hat nur wenig Stichhaltiges einzuwenden, sondern lenkt eher die Aufmerksamkeit auf Nebenschauplätze: So mag er bei der Taufe von Stephanas' Haus recht haben, dass das Wort οἶκος nichts über die Taufe von Kindern verrät. Er lenkt aber dabei zu der Taufe des Krispus über, dessen gläubige Kinder zwar später eine Erwähnung finden (Apg 18,8), dies aber nichts über ihre Taufe aussagt.⁸⁶ Nur weil allein Krispus von Paulus getauft wurde, hat dieses Argument noch keine Stichhaltigkeit, weil damit nicht gesagt ist, ob jemand anderer als Paulus die Töchter des Krispus taufte. Lydia, die sich dem Bericht nach mit ihrem Haus taufen ließ, schreibt er zu, keinen Mann zu haben bzw. verwitwet zu sein (Apg 16,14–15). Demnach sei ihr Haus ohne Kleinkinder gewesen und nicht als Beispiel für die Übertrittstaufe anzuführen.⁸⁷ Nimmt man aber die Stelle über die Bekehrung des Kerkermeisters in den Blick, so zeigt sich hier die bestimmende Rolle des Hausvaters, indem nur er zum Glauben kommt, aber alle, die mit ihm waren, sich taufen ließen. Οἱ αὐτοῦ πάντες παραχρῆμα, verweist durch den Kontext auf das Haus, welchem er vorstand, da es vorher auch um dieses ging (Apg 16,31 πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου).⁸⁸ Besonders ist 1 Kor 7,14 mit Bezug auf die Frage der Kindertaufe diskutiert worden. Hier gibt Paulus an, dass die Frau und die Kinder durch einen gläubigen Elternteil geheiligt sind. Jeremias kommt deswegen zu dem Schluss, Kinder christlicher Eltern seien aufgrund ihrer standesgemäßen Heiligkeit nicht getauft worden, wohl aber im Zuge ganzer Familien bei ihrem Übertritt zum Christentum. Er begründet dies mit der Proselytentaufe und dem damit verbundenen Brauch die Kinder von Proselyten, welche nach der Konversion zum Judentum geboren wurden, nicht zu taufen.⁸⁹ Ein derartiger Vergleich greift aber nicht, weil die Zugehörigkeit zum Judentum sich über die Eltern automatisch vererbt, die Kinder deswegen Juden sind und folglich nie mit einer Proselytentaufe getauft werden müssen. Im Gegensatz dazu wird das Christentum nicht vererbt, sondern mit der Taufe weitergegeben. Kurt Aland

⁸³ Vgl. Jeremias, Kindertaufe, 23.

⁸⁴ Vgl. Ign. ep. VI 13,1.

⁸⁵ Ign. ep. VI 13,1

⁸⁶ Vgl. Aland, Säuglingstaufe, 61.

⁸⁷ Vgl. Aland, Säuglingstaufe, 62.

⁸⁸ Vgl. Jeremias, Kindertaufe, 27.

⁸⁹ Vgl. Jeremias, Kindertaufe, 55.

folgt aus der Proselytentaufe, dass Paulus die Taufe zur Voraussetzung der Heiligkeit nicht fordert und die Kinder generell nicht getauft waren.⁹⁰ Gegen beide Annahmen spricht der Kontext der Stelle. 1 Kor 7,16 setzt die Heiligkeit nicht mit der Rettung gleich. Denn „der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt und die ungläubige Frau ist durch den Bruder geheiligt“ (1 Kor 7,14), meint Paulus und fragt trotz geheiligter Familienmitglieder: „Was weißt du, Frau, ob du den Mann erretten wirst? Oder Mann weißt du, Mann, ob du die Frau erretten wirst?“ Demnach ist trotz der Heiligung der Familienmitglieder durch das gläubige Elternteil kein Seelenheil gemeint. Nach 1 Petr 3,21 darf aber für das christliche Verständnis angenommen werden, dass sich die Rettung auf die Taufe bezieht. Das Wort ἅγιος (1 Kor 7,14) steht in Verbindung mit ἄζομαι („sich in Ehrfurcht scheuen“). So ist ἅγιος auf das Mächtige und zu fürchtende Göttliche bezogen und meint in griechischer Literatur außerhalb des Neuen Testaments immer die geforderte respektvolle und ehrfurchtgebietende Reaktion, nicht aber die Heiligkeit Gottes selbst.⁹¹ Es muss sich hier um Familien handeln, bei denen sich ein Elternteil sträubte zum Christentum überzutreten, wodurch infolge dessen keine Taufe für die Kinder möglich war, anders wie bei den oben beschriebenen Οἶκος-Berichten, bei denen die Taufe dem ganzen Haus gespendet wurde. Deren Kinder sind demnach durch die gottesfürchtige Erziehung des christlichen Elternteiles geheiligt. Diese Erklärung bringt auch Tertullian.⁹²

Es gilt festzuhalten, dass Kinder zum οἶκος zu zählen sind und deswegen Kinder bei einer Übertrittstaufe ganzer Häuser wahrscheinlich ebenfalls getauft wurden. Origenes sieht die Kindertaufe auch in bereits christianisierten Familien seit den Aposteln als gegeben an, da die Kirche die Überlieferung empfangen habe, schon den kleinen Kindern die Taufe zu gewähren.⁹³

2.4 Die Taufe in der Didache

2.4.1 Vorbemerkungen

Bei der Didache handelt es sich um ein Regelwerk für die kirchliche Praxis, daher kommt wie bei der *Traditio Apostolica* die Bezeichnung Kirchenordnung in Betracht.⁹⁴ Auch die beiden Titel, die sie in trägt ΔΙΔΑΧΗ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ und Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν geben ein Programm vor, das für Christen bindend

⁹⁰ Vgl. Aland, Säuglingstaufe, 54.

⁹¹ Vgl. Balz, ἅγιος, EWNT 1, 42.

⁹² Vgl. Tert. de anima 39,4 (Übers. 350 Kellner).

⁹³ Vgl. Orig. com. in rom. V 9 (Übers. 165 Heither).

⁹⁴ Vgl. Niederwimmer, Didache, 13.

sein soll. Vielhauer⁹⁵ und Niederwimmer⁹⁶ vermuten, dass diese Schrift ursprünglich keine Titel hatte. Jedenfalls wird sie von Eusebius als αἱ λεγόμεναι Διδαχαὶ bezeichnet und zeigt damit ihren traditionellen lehrmäßigen Anspruch an. Er zählt sie zwar zu den unechten Schriften,⁹⁷ Athanasius stellt sie jedoch in eine Gruppe, die „von den Vätern für diejenigen vorgeschrieben sind, welche erst eintreten⁹⁸, und in dem Worte der Frömmigkeit unterrichtet werden wollen.“⁹⁹ Zu Beginn des fünfzehnten Kapitels heißt es: Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους. Die Gemeinden werden also aufgefordert allein Episkopen und Diakone zu wählen. Weil noch nicht von einem dreigliedrigen Ämterverständnis zu lesen ist, wie bei Ignatius von Antiochien, ist das Schreiben nicht knapp vor 110 n. Chr. anzusetzen.¹⁰⁰ Durch die bereits weite Verbreitung der ausgeprägten Kirchenstruktur zur Zeit von Ignatius ist eine Abfassung durch einen Redaktor vor der Jahrhundertwende zu vermuten. Damit ist die Schrift ein Zeugnis aus der frühen nachapostolischen Zeit und liefert bedeutenden Einblick in das Leben der Kirche.¹⁰¹ Der Codex Hierosolymitanus 54 (H) ist der einzige Textzeuge, in welchem die Didache als Ganzes erhalten geblieben ist.¹⁰² Die hier verwendete Ausgabe von Georg Schöllgen orientiert sich an der Textausgabe von Rordorf / Tuilier, die mit wenigen Abstrichen der Textgestalt von H folgt.¹⁰³ Der erste Teil (Kap. 1–6) kann als Taufkatechese angesehen werden, worauf eine Taufagende folgt (7,1–4). Dies wird daraus ersichtlich, dass erst getauft werden soll, wenn die Lehre in Form der beschriebenen Zweiwegelehre mitgeteilt wurde (ταῦτα πάντα πρεπόντες, βαπτίσατε 7,1).¹⁰⁴ Gegen die Ansicht Niederwimmers, dass sich die Taufagende bis Kap. 10,7 fortsetze,¹⁰⁵ spricht die Einleitung zum Fasten in Kap. 8,1. So bemerkt Wolfgang Ernst: „Der Hinweis auf das Fasten während der Woche und das Herrengebet passen nicht in das postulierte Ritualgefüge hinein. [...] Selbstverständlich hat das Fasten vor der Taufe stattgefunden [...]“.¹⁰⁶ Demensprechend sollte der nach der Taufagende folgende Teil (8,1–10,7) als eine Anweisung für das allgemeine Fasten und das Gebet angesehen werden. Letzteres betrifft im Speziellen das Tagzeitengebet und die Eucharistie. Danach folgt eine Ordnung über die Aufnahme von unterschiedlichen Personen

⁹⁵ Vgl. Schöllgen, Didache, 26.

⁹⁶ Vgl. Niederwimmer, Didache, 81.

⁹⁷ Vgl. Eus. eccl. III 25 (Übers. 133 Häuser).

⁹⁸ Gemeint ist in die Kirche.

⁹⁹ Athan. epist. fest. 39 (Übers. 240 Lorenz).

¹⁰⁰ Vgl. Mühlsteiger, Kirchenordnungen, 74.

¹⁰¹ Vgl. Rordorf, Art. Didache, RGG⁴, 836.

¹⁰² Vgl. Schöllgen, Didache, 87.

¹⁰³ Vgl. Schöllgen, Didache, 86. Vgl. Rordorf/Tuilier, La doctrine.

¹⁰⁴ Vgl. Wengst, Didache, 16.

¹⁰⁵ Vgl. Niederwimmer, Didache, 8.

¹⁰⁶ Ernst, Taufe, 76.

und den Umgang untereinander (11,1–15,4). Ein eschatologischer Abriss schließt die Schrift ab (16,1–8). Die Thematik der Taufe nimmt zusammen mit der Taufunterweisung knapp die Hälfte der Didache ein und scheint aufgrund der Ausführlichkeit ein sehr wichtiger Teil des gesamten Lehrschreibens zu sein.

2.4.2 Die Taufunterweisung

Zu Beginn wird die Lehre von zwei Wegen vorgestellt, die sich vor allem an den matthäischen Jesusworten orientiert,¹⁰⁷ aber frei wiedergegeben wird. Ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου (1,1).¹⁰⁸ Ein Zwei–Wege–Traktat findet sich auch im Barnabasbrief. Beide Traktate greifen wahrscheinlich auf unterschiedliche Vorlagen zurück.¹⁰⁹ Ebenfalls ist der Traktat in der griechischen Version der Doctrina erhalten, wo allerdings der Weg des Todes fehlt.¹¹⁰

Der Weg des Lebens (1,2–4,12) beginnt in der Didache mit dem Doppelgebot der Liebe,¹¹¹ woraus der Verfasser moralisch gute Maßstäbe im Detail entfaltet. So enthält die Taufparänese zuerst verschiedene Aufforderungen, Handlungen zu üben, um mit den Feinden dementsprechend umzugehen: Segnen, fasten, lieben, die Wange darreichen, den Rock geben und das Geborgte nicht zurückfordern (1,3–5a). Das entspricht der radikalen Ethik Jesu.¹¹² Die Gebote weisen in ihrer Zusammenstellung einen starken Bezug zum Besitz und zum Geben auf. So intensiviert sich im Verlauf des Textes die Bezugnahme auf das Eigentum und geht durch die Thematik des unrechtmäßigen Nehmens, dessen Strafe und das Spenden von Almosen, noch konkreter darauf ein (1,5b–6).

In Anlehnung an den Dekalog und Passagen der Septuaginta wird in weiterer Folge eine Reihe von Verböten angeführt, die das Leben anderer Menschen betrifft: nicht zu töten, ehebrechen, Knaben schänden, huren, stehlen, zaubern, Gift mischen,¹¹³ abtreiben. Gewarnt wird auch davor, das neugeborene Kind zu töten oder das Eigentum des Nächsten zu begehren (2,2). Das Gebot gegen die Abtreibung ist der älteste christliche Beleg dafür.¹¹⁴

¹⁰⁷ Von den neutestamentlichen Autoren enthält nur Mt die Paränese der zwei Wege. Allerdings sind nicht nur Parallelen mit Mt sondern auch mit Lk zu finden, wie in 1,3 ersichtlich: εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν. Vgl. Lk 6,28: εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

¹⁰⁸ Vgl. Mt 7,13–14: Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν καὶ πολλοὶ εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι’ αὐτῆς· τί στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν καὶ ὀλίγοι εἰσιν οἱ εὐρίσκοντες αὐτήν.

¹⁰⁹ Vgl. Ernst, Didache, 23.

¹¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹¹ Vgl. Mk 12,30f; Mt 22,37–39; Lk 10,27.

¹¹² Vgl. Ernst, Didache, 27.

¹¹³ φαρμακεύσεις vgl. Ex 22,19 LXX: φαρμάκους οὐ περιποιήσετε.

¹¹⁴ Vgl. Niederwimmer, Didache, 119.

Bis zum 3. Kapitel folgen weitere Gebote zur Wahrung des Lebens anderer, die im speziellen die korrekte Rede betreffen (2,3–5) und sich gegen die Verletzung der Nächstenliebe aussprechen (2,6–7).¹¹⁵

Der folgende Absatz erscheint wie eine Unterweisung eines Lehrers an seinen Schüler, indem jedes Gebot mit τέκνον μου beginnt.¹¹⁶ Dadurch wird ein persönliches Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler ausgedrückt.¹¹⁷ Hier kommen solche Taufbewerber*innen infrage, die bereits belehrt wurden und zu den verheißungsvollen Taufanwärtern zählen könnten. Kapitel 3,1–6 kann als Mahnung angesehen werden, verschiedene schlechte Charaktereigenschaften wie Zorn und ἡ ἐπιθυμία zu meiden, damit nicht eine unmoralische Handlung daraus entstehe. Dies erinnert an die Antithesen in der Bergpredigt, indem eine innere und somit bessere Gerechtigkeit verlangt wird.¹¹⁸ Doch anders als bei Matthäus wird hier das innere Geschehen noch nicht als Sünde gewertet, sondern erst die daraus resultierende Tat.¹¹⁹ Die Paränese vertieft offensichtlich die ethische Forderung, indem sie nach Geboten aus der Septuaginta zu Auszügen und Interpretationen der Gebote Jesu weiterleitet. Die darauffolgenden Ermahnungen zu einer Lebensweise, wie sie die Seligpreisungen beschreiben, versichert nicht nur den matthäischen Bezugspunkt (3,7–10),¹²⁰ sondern will auch den Anspruch erheben, die angemessene Tradition Israels fortzuführen.¹²¹

Kapitel 4 setzt mit den τέκνον–Sprüchen fort und hat zuerst das Verhalten der Gemeindeglieder zueinander im Blick (4,1–4). Die Ehre demjenigen gegenüber, der das Wort verkündigt, die tägliche Gemeinschaft mit den Gemeindegliedern und anhaltender Friede untereinander wird hier eingefordert. Der soziale Rahmen bleibt eng, so werden die Gaben für die Gemeinde behandelt und für die Familienmitglieder, die Knechte und Mägde eingeschlossen. Die Gabe wird als Sühne für die eigenen Sünden verstanden (δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου 4,6) und Gütergemeinschaft vorausgesetzt (συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σοῦ 4,8).¹²² Der Umgang mit Untergebenen soll nicht unfreundlich sein (4,10), gleichzeitig werden die Knechte angehalten ihren Herren zu gehorchen (4,11). Das Kapitel trägt damit den Charakter einer christlichen Haustafel.¹²³

¹¹⁵ Vgl. Niederwimmer, Didache, 121.

¹¹⁶ Vgl. Niederwimmer, Didache, 123.

¹¹⁷ Vgl. ebd.

¹¹⁸ Vgl. Mt 5,21–48.

¹¹⁹ Vgl. Jak 1,14–15.

¹²⁰ Vgl. Mt 5,3–7.

¹²¹ Vgl. Draper, Didache, 35.

¹²² Vgl. Apg 4,32.

¹²³ Vgl. Wengst, Didache, 33.

Der Weg des Lebens schließt mit einer Zusammenfassung über ein gottgefälliges Leben, in dem alles unterlassen werden soll, was dem Herrn nicht gefällt, und in welchem aufgefordert wird sein Wort zu bewahren, öffentlich Buße zu tun und nicht mit schlechtem Gewissen zu beten (4,12–14).

Soziologisch betrachtet beginnt der Weg des Lebens thematisch mit der Bezugnahme auf die feindliche Außenwelt und mündet in der Thematik von Ortsgemeinde und Familie.

Die Paränese als Weg des Todes (τοῦ θανάτου ὁδός) ist sehr viel kürzer (5,1–2) und wird als πονηρά καὶ κατάρας μεστή angekündigt. Der erste Teil enthält 23 Sünden (5,1), der zweite Teil 19 Beispiele unmoralischer Menschen (5,2).¹²⁴ In ersterem werden die Eigenschaften aufgegriffen, zu denen vorher geraten wurde, und in weiterer Folge die übrigen Laster durch Negativbeispiele zur Schau gestellt. Es handelt sich dadurch auch um eine gewisse Zusammenfassung des Weges des Lebens, natürlich in negativer Ausführung. Die Unterweisung wird mit dem Satz ῥυσθεῖητε, τέκνα, ἀπὸ τούτων ἀπάντων beschlossen und zeigt die Möglichkeit des Abfalls und damit ein realistisches Bild einer Gemeindesituation.

Eine kurze Zusammenfassung als Ermahnung folgt, sich nicht vom Weg abbringen zu lassen. Die Lehre wird als Norm betrachtet, anderes sei παρεκτὸς θεοῦ (6,1). Damit wird der Zwei–Wege–Traktat geschlossen, welcher dem Didachisten bereits vorlag und als Taufunterweisung genutzt wurde.¹²⁵ Daraufhin behandelt der Redaktor noch Fragen, die ihm in Hinblick auf die Taufe passend erschienen. Vor dem Hintergrund des vorher ergangenen Gesetzeskataloges setzt er eine Abschwächung hinzu: Falls nicht das ganze Joch des Herrn getragen werden könne, solle das getan werden, was einem möglich sei (6,2). Trotzdem stellt er die Möglichkeit der Vollkommenheit in Aussicht, wenn jemand in der Lage ist das ganze Joch des Herrn zu tragen (τέλειος 6,2). Ebenso wird für die Speisegesetze gefordert zu erfüllen, was möglich ist, und sich aber vom Götzenopferfleisch ganz zu enthalten (6,3). Die Unterweisung durch den Didachisten hat eine stark jüdische Prägung. Das macht der Verweis auf Vollkommenheit durch das Ausführen der Gesetze deutlich¹²⁶, wie die Forderung die Speisegesetze zu erfüllen. Den judenchristlichen Bezug zeigen auch die Ähnlichkeiten zum Jakobusbrief. So wird dort derjenige als vollkommen bezeichnet, der ἐν λόγῳ οὐ πταίει (Jak 3,2) und der Anspruch alle Gesetze zu halten ist dem Brief nicht fremd (Jak 2,10). Die Paränese hat also insgesamt einen ethischen Charakter, welcher der

¹²⁴ Vgl. Niederwimmer, *Didache*, 147.

¹²⁵ Vgl. Niederwimmer, *Didache*, 152.

¹²⁶ τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου kann m. E. hier durch den Kontext nur auf die vorher besprochenen Gesetze des Zwei–Wege–Traktat bezogen sein.

jüdischen Tradition, als auch der Jesustradition zu eigen ist und deswegen damit in Verbindung steht.¹²⁷ Dogmatische Hinweise dagegen fehlen völlig, ein Bekenntnis zu Christus ist ebenfalls nicht enthalten.¹²⁸ Das muss freilich nicht bedeuten, dass es keine zusätzliche Taufunterweisung gegeben habe, denn auch die Taufe auf den dreieinigen Gott will erklärt werden,¹²⁹ wie es beispielsweise später Irenäus tut.¹³⁰ Doch die Worte ταῦτα πάντα πρεπιόντες, βαπτίσατε [...] (7,1) zeigen eine Paränese direkt vor der Taufhandlung an, welche bereits zum Ritus gehören dürfte. Der Umstand, dass für den Täufling das Gemeindeleben kurz bevorstand, könnte erklären, warum im Speziellen Fragen der Lebensführung erörtert wurden. Die Gemeinschaft der Gemeindeglieder sollte von außerhalb der Gemeinde (bes. 1,3–6) als auch von innen her (bes. Kap. 3) bewahrt bleiben.¹³¹

Eine derartig bis ins Detail ausgearbeitete Taufunterweisung als Vorbereitung der Initiation in die Gemeinde ist in dieser frühen Form einzigartig. Obwohl die *Traditio Apostolica* eine Taufkatechese anführt, geht der Text dort nicht in dieser Form auf Einzelheiten des persönlichen Lebens ein, sondern hat vor allem die beruflichen Tätigkeiten im Blick und was daraus moralisch abzuleiten ist.¹³² Ob mit dem Text der Didache bereits auf einen eigenen Stand der Katechumen hingedeutet wird, ist fraglich. In seinem Anliegen, lehrmäßig auf das christliche Leben vorzubereiten, hat der Autor zumindest dasselbe Ziel wie das später institutionalisierte Katechumenat.

Der Text gibt darüber Aufschluss, wie in etwa eine Taufkatechese in der Zeit nach dem Neuen Testament ausgesehen haben könnte.

2.4.3 Die Taufhandlung

1. Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε· ταῦτα πάντα πρεπιόντες, βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι. 2. ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. 3. ἐὰν δὲ ἀμφοτέρω μὴ ἔχῃς, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρις ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. 4. πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προνηστευσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύναται· κελεύεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο.¹³³

¹²⁷ Vgl. Ernst, Taufe, 32.

¹²⁸ Vgl. Ernst, Taufe, 33.

¹²⁹ Vgl. ebd.

¹³⁰ Vgl. Iren. demon. apost. I 1,7 (Übers. 589 Weber).

¹³¹ Vgl. Ernst, Taufe, 33.

¹³² Vgl. TA 15–16.

¹³³ Der Text ist der im Codex Hierosolymitanus enthaltene.

Übersetzung:

1. Von der Taufe aber: Tauft auf diese Weise: Dieses alles mitgeteilt habend, tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in lebendigem Wasser. 2. Aber wenn du kein lebendiges Wasser hast, taufe in anderem Wasser: in warmem, wenn du es nicht in kaltem kannst. 3. Wenn du aber beides nicht hast, gieße auf den Kopf dreimal Wasser auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. 4. Aber vor der Taufe soll der Täufer und der zu Taufende fasten und wenn es noch andere können: aber befehle, dass der Täufling vorher ein oder zwei Tage fastet.

In den letzten Versen über die Anweisung zur Taufe wird dem Täufling geboten, ein oder zwei Tage vor der Taufe mit dem Fasten zu beginnen (7,4). Das präbaptismale Fasten ist als Vollfasten zu verstehen, bei dem keine Nahrung zu sich genommen wurde.¹³⁴ Diese Askese stammt aus dem Judentum. Die hebräische Bibel kennt ein Trauerfasten, mit dem das Tragen eines Trauergewandes und das Zerreißen von Kleidern einhergeht.¹³⁵ Beispielsweise ist das Fasten ein Ausdruck der Demütigung vor Gott (1 Kön 21,27–29). Das kommt dem Verb μετανοέω nahe, mit dem eine Sinnesänderung gemeint ist. Das Fasten wird also mit einer Zeit der Buße zusammen gesehen werden müssen, wie auch im Neuen Testament die Buße mit der Taufe einhergeht (vgl. Apg 2,38).¹³⁶ Die Taufe als heiliges Geschehen wird dadurch ausgedrückt, dass sich das Fasten nicht nur auf den Täufling beschränkt, sondern den Täufer und die Gemeinde mit einbezieht.¹³⁷ Damit werden andere Teilnehmer am Taufgeschehen vorausgesetzt (καὶ εἴ τινας ἄλλοι δύναται 7,4), was einen Gemeindekontext vermuten lässt.

Die Anweisung zu taufen betrifft nicht die Inhaber eines bestimmten Amtes, wie auch schon das neutestamentliche Zeugnis zu erkennen gibt (vgl. 1 Kor 1,17).¹³⁸ Ebenso wird mit βάπτισμα oder βαπτίζεiv der Vollzug der Taufe als bekannt vorausgesetzt, wenn lebendiges, gemeint ist fließendes, Wasser vorhanden ist.¹³⁹ Dem Wasser ist der größte Teil der Taufanweisung gewidmet.¹⁴⁰ Verschiede Wasserarten werden unterschieden. Wenn kein fließendes Wasser vorhanden ist, soll in anderem Wasser getauft werden (7,2). Vermutlich ist stehendes Gewässer gemeint. Wenn sich der Täufling vor kaltem Wasser scheut, kann warmes genommen werden (7,2). Wenn aber weder fließendes, noch anderes Wasser

¹³⁴ Vgl. Lindemann, Zur frühchristlichen, 782.

¹³⁵ Vgl. Podella, Fasten II, RGG⁴, 41.

¹³⁶ Vgl. Lindemann, Zur frühchristlichen, 782.

¹³⁷ Vgl. ebd.

¹³⁸ Vgl. Lindemann, Zur frühchristlichen, 773.

¹³⁹ Vgl. Schölgen, Didache, 118. Niederwimmer, Didache, 161.

¹⁴⁰ Vgl. Schölgen, Didache, 43.

vorhanden ist, soll der Kopf dreimal übergossen werden (7,3). Daraus ergeben sich einige Rückschlüsse: Niederwimmer hat wegen der Anweisung, den Täufling dreimal zu übergießen, das Untertauchen auch bei genügend Wasser nicht für naheliegend gehalten, er schreibt: „Der Taufakt bestand schwerlich (wie man immer noch liest) in einem völligen Untertauchen des Leibes, sondern vermutlich eher in einem Übergossenwerden durch den Täufer: Täufer und Täufling steigen in das Wasser (ursprünglich fließendes Wasser: Did 7,1f), der Täufer übergießt den Täufling [...].“¹⁴¹ Eindeutig ist dies aber nicht, da die Übergießung nur bei Wassermangel angeordnet ist (7,3) und die Nähe zur jüdischen Mikwe zu bedenken ist, die ein Untertauchen vorsieht.¹⁴²

Dennoch macht das dreimalige Übergießen den Vollzug der Taufe sichtbar. Denn das jeweilige Gießen steht mit den Namen, die ausgesprochen werden, synchron in Verbindung. Die dreigliedrige Taufformel, die nur bei Matthäus vorkommt, findet hier ihren Niederschlag, doch lässt das Neue Testament noch nicht erkennen, ob die Taufe auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist mit einem einmaligen oder mit einem dreimaligen Untertauchen gespendet wurde. Durch das Zeugnis der Didache kann ein dreimaliges Eintauchen schon im 1. Jahrhundert angenommen werden. Die spätere Warnung, Ungetaufte nicht zur Eucharistie zuzulassen, zeigt die Taufe in ihrer Bestimmung als Initiationsritual in die Gemeinde.¹⁴³ Innerhalb der Didache grenzt sich der Text über die Taufe ab, indem danach die wöchentlichen Fasttage behandelt werden (8,1f).

2.5 Die Taufe bei Justin

Als ein Zeugnis über die Taufe in der Mitte des zweiten Jahrhunderts¹⁴⁴ sollte die Beschreibung der Taufe bei Justin nicht fehlen, wie sie in seiner ersten Apologie wiedergegeben und nun einbezogen wird.¹⁴⁵ Die Kapitel 61 und 65 geben Aufschluss darüber, was bei der Taufe geschah. Das Schreiben Justins ist an Kaiser Antonius gerichtet, um die Christen vor Ungerechtigkeiten zu verteidigen.¹⁴⁶ Es stellt damit nicht einen wie etwa vom Didachisten geforderten Idealzustand dar, sondern beschreibt durch das Anliegen der Verteidigung mehr oder weniger die gelebte christliche Praxis.

¹⁴¹ Niederwimmer, Theologie, 162.

¹⁴² Vgl. Gordon, Health, 444.

¹⁴³ Vgl. Ernst, Taufe, 65.

¹⁴⁴ Vgl. Lindemann, Zur frühchristlichen, 786.

¹⁴⁵ Just. Apol. I. 61–65.

¹⁴⁶ Vgl. Lindemann, Zur frühchristlichen, 786.

Als Voraussetzung, zur Taufe zugelassen zu werden, gilt als Erstes, sich von der Wahrheit der Lehraussagen überzeugen zu lassen (πεισθῶσι 61,2).¹⁴⁷ Dadurch wird deutlich, dass hier eine missionarische Grundhaltung der Gemeinde vorausgesetzt ist. Gleichzeitig gilt es den Lehren zu glauben und zu versprechen, das eigene Leben danach auszurichten. Überzeugung und Lebenspraxis gehören zusammen. Möglich wäre hier an eine Unterweisung, gemäß der Zwei-Wege-Lehre zu denken, wie sie sich in der Didache findet (Did 1,1–6,1). Die Anleitung findet bei Justin vor dem Fasten statt, während der Zeitpunkt der Paränese aus der Didache nicht eindeutig hervorgeht. Wendet man den liturgischen Ablauf auf die Didache an, würde das bedeuten, dass die Taufparänese vor dem Fasten stattfand, also nicht direkt vor der Taufhandlung (Vgl. Did. 7,1). Zusätzlich erwähnt Justin nach der Taufparänese eine mündliche Einverständniserklärung durch die Taufanwärter*innen. Danach folgt die Anleitung zum Fasten mit Gebet zur Verzeihung früherer Vergehen.¹⁴⁸ Übereinstimmend mit der Didache werden die Gemeindeglieder in das Fasten mit einbezogen (Did 7,4). Die Taufe findet an einem Ort mit Wasser statt, wobei die Art des Wassers bei Justin keine Rolle spielt (61,3).

Theologisch wird die Taufe in erster Linie als Wiedergeburt interpretiert:

ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἐνθα ὕδωρ ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότη τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται.¹⁴⁹

Mit der Konjunktion γὰρ wird die Wiedergeburt, wie vom Neuen Testament bekannt, mit dem Bad begründet und mit der dreigliedrigen Taufformel verbunden.

Letztere weist bei Justin gewisse Veränderungen und Zusätze im Vergleich zum Neuen Testament und zur Didache auf. Dabei ist unklar, ob es sich hier um Erklärungen der einzelnen Namen der Gottheit handelt, oder um Bestandteile einer festen Liturgie. Während Matthäus und der Didachist εἰς τὸ ὄνομα verwenden, benutzt Justin ἐπ' ὀνόματος und fügt dem Vater eine Beschreibung hinzu: τῶν ὅλων καὶ δεσπότη τοῦ θεοῦ. Auch liest man hier nicht von einer Taufe allein auf den Namen Jesu, sondern auf τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Die Deutung der Taufe als Wiedergeburt bleibt in Justins Darlegung bestimmend. In weiterer Folge nimmt er stark auf die Thematik der Sündenvergebung Bezug. Dafür bringt

¹⁴⁷ Dies ist nicht auf ein gewisses Geschlecht eingegrenzt.

¹⁴⁸ Vgl. Just. Apol. I 61,2.

¹⁴⁹ Just. Apol. I 61,3.

er Rückverweise auf den Propheten Jesaja, in welchem zur Waschung aufgefordert wird,¹⁵⁰ und überträgt das in einer Auslegung auf die ihm gegenwärtige Situation, ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς aufgewachsen zu sein und deswegen ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν, ἐν τῷ ὕδατι zu benötigen. Vor der Taufe, erklärt Justin, werde allein der Name des Vaters über dem Täufling ausgesprochen (61,10). Ein Widerspruch zur dreigliedrigen Taufformel, wie sie vorher beschrieben wurde, muss damit nicht ausgedrückt sein, wenn es sich dabei um das Gebet für den Täufling handelt.¹⁵¹ Da wenig später der Name Jesu Christi folgt, der als unter Pontius Pilatus gekreuzigt bezeichnet wird und der Heilige Geist, der den Propheten alles in Bezug auf Jesus vorhergesagt hätte (61,13), besteht eine bessere Erklärung darin, dass τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότης θεοῦ ὄνομα nur den ersten Teil der gesamten Taufformel bildet und Justin dort verweilt, um zu verdeutlichen, warum keine andere Bezeichnung als diese gewählt wurde.¹⁵² Vor einem Einschub über die Dämonen bestimmt er die Taufe abschließend als Mittel der Erleuchtung, durch welche die Täuflinge abgewaschen werden (61,13). Grundsätzlich begründet Justin die Taufe also theologisch und vor allem soteriologisch.¹⁵³ Dieser Zugang spiegelt sich auch in seinem Dialog mit dem Juden Trypho wider. Hier vergleicht er die Taufe mit einer geistlichen Beschneidung,¹⁵⁴ als Bad, das Bekehrung und Gotteserkenntnis wirkt und eingerichtet wurde, um von der Sünde zu heilen.¹⁵⁵ Der Aspekt der Initiation ist mit den Worten Διὰ τοῦ λουτροῦ [...] ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν ausgedrückt.¹⁵⁶ Die Taufe wirkt also auch den Glauben. Voraussetzung ist nur, dass die Täuflinge Buße täten.¹⁵⁷

In Kapitel 65 seiner ersten Apologie nimmt er die Beschreibung des Taufaktes nach dem Bade wieder auf und erklärt den Getauften als jemanden, der zu der Gemeinde der Christen beigetreten ist (65,1). Die Taufe ist also wie im bisherigen Befund als Initiationsritual anzusehen. Gerade das wird noch einmal unterstrichen, indem der Getaufte erst dann zu der Gemeinschaft der Brüder geführt wird, welche vermutlich in der Nähe das Geschehen beobachtet haben. Für den Neugetauften wird daraufhin gebetet und nach dem Friedenskuss die gemeinsame Taufeucharistie gehalten (65,2–3). Sie ist ebenfalls Ausdruck eines Gemeinschaftsgedankens, mit dem die Gemeinschaft ihren Höhepunkt findet.¹⁵⁸ Dem

¹⁵⁰ Vgl. Jes 1,16–20.

¹⁵¹ Vgl. Löhr, Binitarian, 220.

¹⁵² Vgl. Lindemann, Taufpraxis, 791.

¹⁵³ Vgl. Löhr, Binitarian, 220.

¹⁵⁴ Vgl. Just. Dial. 43,1–2. Lindemann, Zur frühchristlichen, 794.

¹⁵⁵ Vgl. Just. Dial. 14,1.

¹⁵⁶ Just. Dial. 14,1.

¹⁵⁷ Vgl. Just. Dial. 14,1.

¹⁵⁸ Vgl. Weidemann, Taufe, 1486.

προεστώτι werden von den Brüdern Brot und ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος gebracht. Unsicher ist, ob es sich dabei um zwei Becher handelt.¹⁵⁹ Nach den Gebeten, die Anbetung und Danksagung beinhalten, gibt das ganze Volk seine Zustimmung mit dem Wort „Amen“. Daraufhin beginnt die Austeilung der Elemente an die Anwesenden. Die Täuflinge finden hier keine Erwähnung mehr, dürfen aber als Teil des Geschehens betrachtet werden. Mit der Taufeucharistie endet auch die Phase des Fastens.¹⁶⁰ Für Justins Tauftheologie kann zusammengefasst werden, dass die Erlösung sowie die Zugehörigkeit zu der Gemeinde der Christen, durch die Taufe bewirkt wird.¹⁶¹

2.6 Die Taufe in der Didaskalia Apostolorum

Die *Didaskalia Apostolorum* wird heute auf ungefähr 230 n. Chr. datiert.¹⁶² Dies liegt daran, dass Epiphanius von Salamis (um 315–403) das Werk bereits kennt und die damaligen Leser es als Schrift der Apostel angenommen haben.¹⁶³ Ihr Charakter einer Kirchenordnung verbindet sie mit der zuvor behandelten *Didache* und gleichzeitig mit der TA. Zusätzlich ist sie nach dem Vorbild der *Didache* gestaltet, indem sie mit Ermahnungen zum christlichen Verhalten beginnt.¹⁶⁴ Mit der TA verbindet sie derselbe Fundort. Beide Schriften wurden in den gleichen Sammlungen von Kirchenordnungen gefunden. In dem Palimpsest des Cod. LV (53) von Verona,¹⁶⁵ und dem Sinodos von Alexandrien.¹⁶⁶ Außerdem weisen die *Apostolischen Konstitutionen*, welche als Kirchenordnung aus dem späten vierten Jahrhundert anzusehen ist, verschiedene Versatzstücke und Überarbeitungen der beiden Werke auf.¹⁶⁷ Die Schrift ist vollständig allein in syrischer Übersetzung erhalten,¹⁶⁸ eine

¹⁵⁹ Vgl. Weidemann, Taufe, 1487.

¹⁶⁰ Vgl. Weidemann, Taufe, 1488.

¹⁶¹ Vgl. Lindemann, Zur frühchristlichen, 796.

¹⁶² Vgl. Lindemann, Zur frühchristlichen, 797.

¹⁶³ Vgl. Mühlsteiger, Kirchenordnungen, 95.

¹⁶⁴ Vgl. Bradshaw, Paul Frederick, Sprengler–Ruppenthal, Anneliese and Plathow, Michael. "Kirchenordnungen". Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.18_662_44/html. Accessed 2021-09-08. 3.3.

¹⁶⁵ Vgl. Bradshaw, Paul Frederick, Sprengler–Ruppenthal, Anneliese and Plathow, Michael. "Kirchenordnungen". Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.18_662_44/html. Accessed 2021-09-08. 2.1.1.

¹⁶⁶ Vgl. Bradshaw, Paul Frederick, Sprengler–Ruppenthal, Anneliese and Plathow, Michael. "Kirchenordnungen". Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.18_662_44/html. Accessed 2021-09-08. 2.1.2.

¹⁶⁷ Vgl. Bradshaw, Paul Frederick, Sprengler–Ruppenthal, Anneliese and Plathow, Michael. "Kirchenordnungen". Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.18_662_44/html. Accessed 2021-09-08. 2.1.

¹⁶⁸ Vgl. ebd.

lateinische ist nur zu zwei Fünftel vorhanden.¹⁶⁹ Seit Hans Achelis und Johannes Flemming das Werk in einer deutschen Übersetzung herausgegeben haben, wird überwiegend deren Annahme einer nordsyrischen Verfasserschaft übernommen.¹⁷⁰ Der Text selbst gibt die Apostel¹⁷¹ in Jerusalem, im Rahmen des Apostelkonzils, an.¹⁷² Der Titel „Didaskalia“, das ist die katholische Lehre der zwölf Apostel und heiligen Schüler des Erlösers“ ist lediglich auf einem einzigen Manuskript zu finden.¹⁷³ Von dem Textzeugen Epiphanius von Salamis wird das Schriftstück *διάταξις* oder *διατάξεις των αποστόλων* genannt.¹⁷⁴

In diesem verfassungsähnlichen Text hebt der Autor das Bischofsamt besonders hervor, um den Anspruch der Führung zu festigen.¹⁷⁵ Daher ist vermutet worden, der Verfasser sei selbst Bischof gewesen.¹⁷⁶ Der Bischof ist im Sinne eines monarchischen Episkopats der einzige Mittelpunkt des Gemeindelebens.¹⁷⁷ Dies wird hauptsächlich durch eine οἶκος–Ekklesiologie gerechtfertigt, indem er die Rolle eines *pater familias* innehat.¹⁷⁸ Im Rahmen dieses Anliegens, die Macht des Bischofs zu stärken, findet auch die Taufe ihre Erwähnung. Das alttestamentliche Bild des Hohepriesters wird nun auf den Bischof übertragen, als Diener des Wortes und „Mittler“¹⁷⁹. Eine Priesterschaft tritt hier bereits deutlich in Erscheinung. In dem Sinn wird auch die Taufe auf die Gestalt des Bischofs bezogen. So heißt es in CA II 26: „[...] der euch durch das Wasser gezeugt hat.“¹⁸⁰ Eine Taufe ohne den Bischof ist hier unvorstellbar, konnte aber dem Text nach an Diakone/Diakonissen oder Presbyter delegiert werden. Die Mittlergestalt des Priesters bleibt trotzdem für die Taufe bestimmend: „[...] durch den der Herr bei der Taufe in der bischöflichen Handauflegung einem jeden von euch bezeugt hat [...] „Du bist mein Sohn [...]“¹⁸¹ Die soteriologische Bedeutung der Taufe wird hier an den Bischof gebunden, so ist er es, der durch die Taufe von Sünden befreit und mit Heiligen Geist erfüllt.¹⁸²

¹⁶⁹ Vgl. Bradshaw, Paul Frederick, Sprengler–Ruppenthal, Anneliese and Plathow, Michael. "Kirchenordnungen". Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.18_662_44/html. Accessed 2021-09-08. 3.2.

¹⁷⁰ Vgl. Steimer, Vertex, 51.

¹⁷¹ Vgl. Didasc. XXVI (Übers. 145 Achelis).

¹⁷² Vgl. Vgl. Didasc. XXIV (Übers. 145 Achelis).

¹⁷³ Vgl. Steimer, Vertex, 52.

¹⁷⁴ Vgl. Steimer, Vertex, 53.

¹⁷⁵ Vgl. Lindemann, Zur frühchristlichen, 797.

¹⁷⁶ Vgl. ebd.

¹⁷⁷ Vgl. Schöllgen, Anfänge, 145.

¹⁷⁸ Vgl. ebd.

¹⁷⁹ CA II 26.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ CA II 32.

¹⁸² Vgl. CA II 33.

Einen wichtigen Einblick in die verlangte Taufpraxis erhalten wir in CA II 39–41, wo in Bezug auf die Heiden der Weg zur Aufnahme in die Gemeinde beschrieben wird, bei dem das Katechumenat und die Taufe entscheidende Rollen spielen:

„Als ein Heide also und Zöllner soll von euch der angesehen werden, welcher böser Taten und der Lüge überführt worden ist. Wenn er aber darnach bekennt, Reue zu empfinden (, so gilt folgendes): wie wir die Heiden, wenn sie den Willen haben und bekennen, sich zu bekehren, und sagen: Wir glauben, in die Gemeinde aufnehmen, damit sie das Wort hören, aber nicht mit ihnen verkehren, bis sie das Siegel empfangen haben und vollkommen sind — also haben wir auch mit diesen keinen Verkehr, bis daß sie die Früchte der Reue zeigen; aber eintreten dürfen sie, wenn sie das Wort hören wollen, damit sie nicht gänzlich zu Grunde gehen. Am Gebet jedoch sollen sie nicht teilnehmen, sondern hinausgehen, denn gerade sie, wenn sie sehen, daß sie nicht an der Gemeindeversammlung teilnehmen dürfen, werden sich selbst in Zucht nehmen und sich bekehren von ihren früheren Taten und eitrig darnach streben, in die Gemeinde zum Gebet aufgenommen zu werden. [...] Verbiete ihnen aber nicht, o Bischof, die Kirche zu betreten und das Wort zu hören [...] wendet euch zu denen hin, die ihrer Sünden überführt sind und denen es schlecht geht, ziehet sie zu euch heran, sorget für sie, redet mit ihnen, tröstet sie, haltet sie fest und bekehret sie; und dann, wenn einer von ihnen sich bekehrt und Früchte der Reue zeigt, da nehmt ihn auf zum Gebet wie einen Heiden. Wie du also den Heiden taufst und darnach aufnimmst, so lege auch auf diesen die Hand, während jeder für ihn betet, und dann laß ihn in die Kirche eintreten und nimm ihn in ihre Gemeinschaft auf. Das Handauflegen soll bei ihm nämlich die Stelle der Taufe vertreten, denn entweder durch Handauflegung oder durch die Taufe empfangen sie die Mitteilung des heiligen Geistes.“¹⁸³

Folgende Handhabung wird demnach ersichtlich: Als Erstes wird der Mitmensch¹⁸⁴ von seinem unmoralischen Lebenswandel überführt. Wenn Reue vorhanden ist, ein Wille, das Bekenntnis sich zu bekehren und Glauben zu haben, werden folgende Schritte eingeleitet: Die Gemeindeaufnahme, um das Wort an einem abgesonderten Platz zu hören. Teilnahme am Gebet und Kontakt zu den Gemeindegliedern bleibt ihnen dabei bis zur Taufe verwehrt. Dies soll zu Auswirkungen der Reue führen. Allerdings kümmern sich die Gemeindeglieder auf verschiedene Weise außerhalb der Versammlung um die Katechumen, die bereits einen eigenen Stand darstellen. Wenn eine Umkehr durch neuen Lebenswandel ersichtlich wurde,

¹⁸³ CA II 39–41 (Übers. 54 Achelis).

¹⁸⁴ Aus CA II 38 scheint hervorzugehen, dass niemandem wegen des früheren Lebens die Aufnahme ins Katechumenat verweigert wurde.

dürfen die Anwärter zum gemeinsamen Gebet aufgenommen werden – vorausgesetzt es geschieht zuerst die Taufe, die als Siegel bezeichnet wird und mit der eine gewisse Vollendung des Prozesses erreicht ist.¹⁸⁵ Dies erhellt auch durch das Verständnis, bei der Taufe fahre der böse Geist aus.¹⁸⁶

Besonders interessant ist die Angabe zur Geistverleihung (CA II 41). Denn trotz aller festen Formen der Taufanweisung legt man sich in Bezug auf den Zeitpunkt der Geistmitteilung nicht fest, die hier entweder bei der Taufe oder bei der postbaptismalen Handauflegung mitgeteilt wird. Bevor die Täuflinge ins Wasser steigen, geschieht eine Salbung des Kopfes mit Öl (CA III 16). Nach der Taufe ist der Bischof dazu angehalten, auf ihn die Hand zu legen, zum Empfang des Heiligen Geistes, während die Gemeinde für den– oder diejenige betet.¹⁸⁷ Eine postbaptismale Salbung ist nicht erwähnt. Aus den Anweisungen für die Diakonissen wird ersichtlich, dass es üblich war, Frauen von Frauen salben zu lassen.¹⁸⁸ Womöglich auch den Körper. Taufen, bei denen Frauen von Männern gesehen werden, bezeichnet der Autor als unsittlich.¹⁸⁹ Daraus wird ersichtlich wie wichtig der Dienst der Frauen für die Gemeinde war. Andererseits ist Frauen deutlich verboten selbst zu taufen; das wird sogar als gefährlich bezeichnet.¹⁹⁰ Argumentiert wird mit der Taufe Jesu, welche nicht von Maria durchgeführt wurde.¹⁹¹

Durch die Anrufung der göttlichen Namen im Plural „ein Mann soll über ihnen die Namen der Anrufung der Gottheit im Wasser sprechen“¹⁹², kann auf eine trinitarische Taufformel geschlossen werden.¹⁹³ Auch wirkt es so, als sei eine feste Formel im Gebrauch gewesen. Ein trinitarisches Verständnis kommt zumindest in der Didaskalie vor: „[...] daß ihr Gott Vater, den Allmächtigen, und Jesum, seinen Sohn Christum und den heiligen Geist anbeten sollt“.¹⁹⁴

Wie schon in CA II 33 wird nach der Taufe auf Belehrung und Erziehung Wert gelegt: Hier konkret in Keuschheit und Heiligkeit. Dieser Dienst sollte ebenfalls von einer Diakonissin weitergeführt werden.¹⁹⁵ Nach der Taufe folgt eine Unterweisung über deren Eigenschaften, so sei sie „unzerstörbar in Keuschheit und Heiligkeit“ und wird im Fall von Frauen für

¹⁸⁵ Die Katechumenen werden mit der Taufe als vollkommen bezeichnet.

¹⁸⁶ Vgl. CA VI 27.

¹⁸⁷ Vgl. CA II 41.

¹⁸⁸ Vgl. CA III 15.

¹⁸⁹ Vgl. ebd.

¹⁹⁰ Vgl. Lindemann, Zur frühchristlichen, 798.

¹⁹¹ Vgl. CA III 9.

¹⁹² CA III 16.

¹⁹³ Vgl. Achelis, Die syrische, 290.

¹⁹⁴ CA VI 14.

¹⁹⁵ Vgl. ebd.

Diakonissen zur Durchführung angeordnet.¹⁹⁶ Die Didaskalie betont vor allem die sündenvergebende Kraft der Taufe und die Gabe des Geistes im Bezug dazu. Wie schon bei den bisherigen Zeugen bedeutet die Taufe hier den Eintritt zur vollen Gemeinschaft der Kirche, die auch als gottesdienstliche Handlung vollzogen wird.¹⁹⁷

3 Die „*Traditio Apostolica*“

3.1. Überblick und Übersetzungen

1848 wurde eine dreiteilige Sammlung verschiedener Fassungen von Kirchenordnungen im Sinodos von Alexandrien entdeckt, die den bereits 1563 erschienenen Apostolischen Konstitutionen ähnelten. Darunter eine bisher noch unbekannte Schrift.¹⁹⁸ Diese wurde aus dem Sahidischen von Hans Achelis ins Deutsche übersetzt und 1891 als „*Ägyptische Kirchenordnung*“ veröffentlicht.¹⁹⁹ Die Frage, wie die verschiedenen Kirchenordnungen in Zusammenhang stehen, wurde 1910 von E. Schwarz und R.H. Connolly gelöst: Beide kamen zu dem Ergebnis, dass die sogenannte *Ägyptische Kirchenordnung* der Grundtext für die anderen Texte gewesen sein muss,²⁰⁰ genauer für die *Canones Hippolyti*, das achte Buch der *Apostolischen Konstitutionen*, dessen *Epitome* und das *Testamentum Domini*.²⁰¹ Hierin besteht bis heute allgemeine Übereinstimmung.²⁰² Gerade dieser Sachverhalt macht die sogenannte *Traditio Apostolica* (TA) zu einem besonders interessanten Text. Übereinstimmung gibt es auch darüber, dass die in sahidischer, bohairischer, äthiopischer und arabischer Sprache vorhandenen Versionen der dazumal *Ägyptischen Kirchenordnung*, Übersetzungen von ein und derselben griechischen Vorlage sind, die bis auf kleine Fragmente verloren gegangen ist.²⁰³ 1900 wurde eine lateinische Übersetzung, die vom selben griechischen Original abstammt, im Palimpsest des Cod. LV (53) von Verona²⁰⁴

¹⁹⁶ Vgl. CA III 16.

¹⁹⁷ Vgl. Lindemann, Zur frühchristlichen, 806.

¹⁹⁸ Vgl. Bradshaw, Paul Frederick, Sprengler–Ruppenthal, Anneliese and Plathow, Michael. "Kirchenordnungen". Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.18_662_44/html. Accessed 2021-09-08. 2.1.2.

¹⁹⁹ Vgl. Bradshaw, The Apostolic, 1.

²⁰⁰ Vgl. *Traditio Apostolica* (Übers. 145–146 Geerlings).

²⁰¹ Vgl. Bradshaw, Paul Frederick, Sprengler–Ruppenthal, Anneliese and Plathow, Michael. "Kirchenordnungen". Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.18_662_44/html. Accessed 2021-09-08. 5.1.

²⁰² Vgl. Bradshaw, The Apostolic, 2.

²⁰³ Vgl. Marksches, Wer schrieb, 3.

²⁰⁴ Vgl. Steimer, Vertex, 33.

gefunden, welches sich ähnlich wie schon im Sinodos von Alexandrien, neben der Didaskalie und den Apostolischen Konstitutionen befand.²⁰⁵

Zuletzt wurde 1999 in Nordäthiopien eine altäthiopische Handschrift im Codex unicus gefunden,²⁰⁶ die eine bisher unbekannte Übersetzung der TA enthält und sehr nahe der lateinischen Übersetzung sein soll.²⁰⁷ Es handelt sich dabei um die einzige altäthiopische Version, die offenbar direkt aus dem Griechischen übersetzt wurde.²⁰⁸ Aufgrund der Vollständigkeit des Textes hätte der Fund die unvollständige lateinische Übersetzung als bisher wichtigster Zeuge abgelöst.²⁰⁹ Nach persönlicher Auskunft von Herrn Prof. Meßner in Innsbruck arbeitet er selbst gerade an einer deutschen Übersetzung des Textes. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt gibt es nur eine Übersetzung auf Italienisch, von der ich jetzt aber aus Zeitgründen absehe.²¹⁰ Festzuhalten sei hier nur, dass diese Übersetzung eine Form von Liturgie erkennen lässt, die der lateinischen Version auch auf diese Art sehr ähnlich ist.

Nun stellt sich die Frage, ob und wie die unterschiedlichen Handschriften voneinander abhängen. Die nahe Verwandtschaft zwischen der sahidischen, arabischen und äthiopischen Handschrift ist offensichtlich, da das Arabische eine Übersetzung einer nicht mehr vorhandenen sahidischen Handschrift ist, von der ebenfalls der heute noch erhaltene sahidische Text abstammt. Die äthiopische Version stellt sich wiederum als eine Übersetzung der arabischen Schrift dar. Zu einer weiteren Zeugengruppe gehört die lateinische Übersetzung mit ihren Bearbeitungen, die eine bestimmte Form der Übersetzung verbindet, von denen aber die orientalischen Handschriften zu trennen sind.²¹¹

Da die Abhängigkeit der unterschiedlichen Übersetzungen in einer bestimmten Form zueinander seit dem Beitrag von Schwartz²¹² nicht angefochten wurde, folgt auch Marksches diesem Vorschlag, nach dem sich auch diese Arbeit orientiert.²¹³ Das Stemma der Übertragungen sieht wie folgend aus:

²⁰⁵ Vgl. Bradshaw, Paul Frederick, Sprengler–Ruppenthal, Anneliese and Plathow, Michael. "Kirchenordnungen". Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.18_662_44/html. Accessed 2021-09-08. 2.1.1.

²⁰⁶ Vgl. Bausi, La nuova, 22.

²⁰⁷ Vgl. Meßner, Traditio, 4.

²⁰⁸ Vgl. Meßner, Traditio, 4–5.

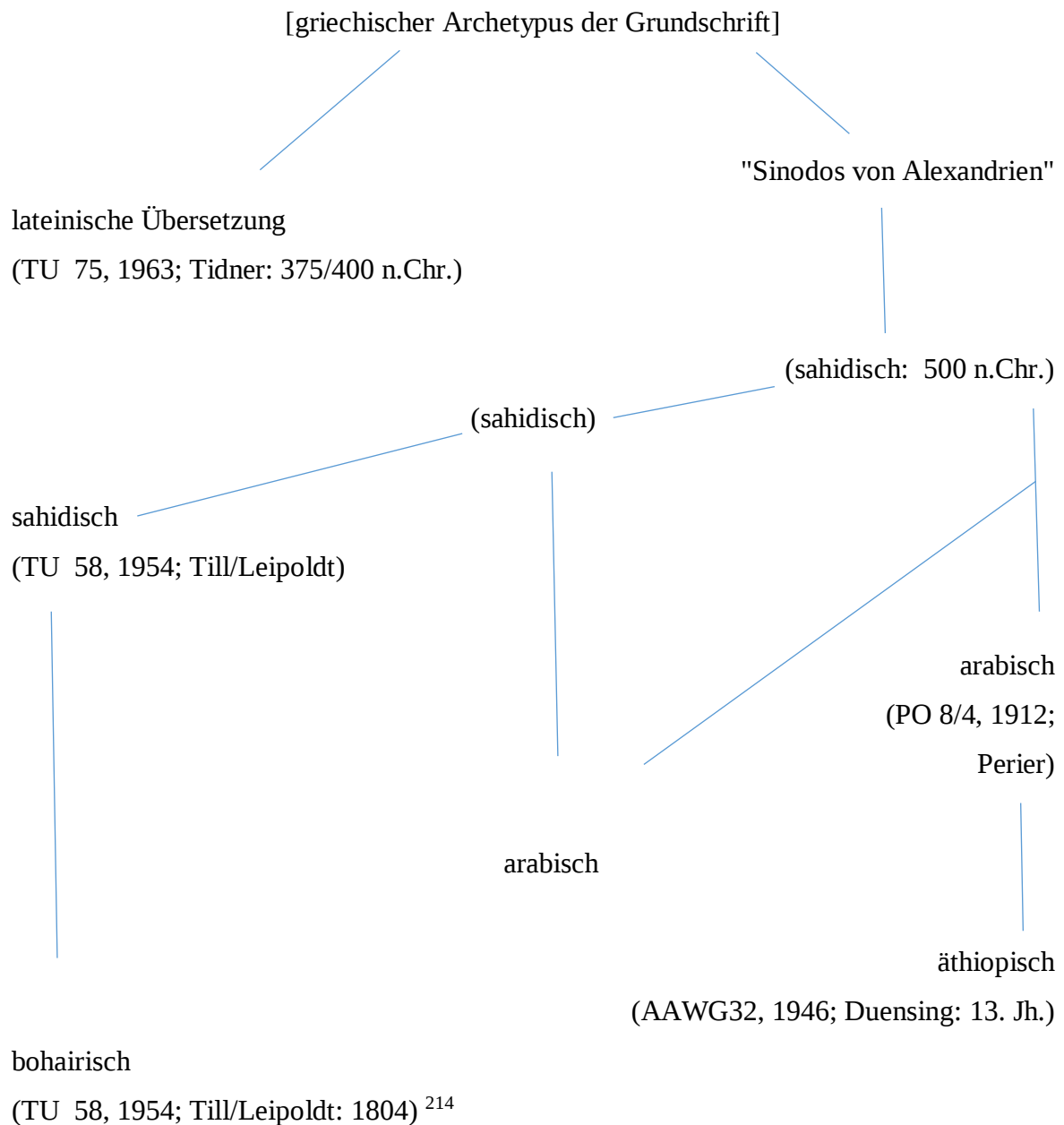
²⁰⁹ Vgl. Meßner, Traditio, 6.

²¹⁰ Vgl. Bausi, A., La nuova versione etiopica della Traditio apostolica: edizione e traduzione preliminare, in: Buzi, Paola (Hg.), Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends; studies in honor of Tito Orlandi (SEAug 125) Roma 2011, 19–69.

²¹¹ Vgl. Ekenberg, Initiation, 1015.

²¹² Vgl. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen (1910).

²¹³ Vgl. Marksches, Wer schrieb, 3.



3.2 Der Titel

Das Dokument enthält in keinem seiner Textzeugen den Titel *αποστολική παράδοσις*, doch könnte eine Rückübersetzung aus dem Palimpsest des Cod. LV (53) von Verona gelingen.²¹⁵

Im Epilog findet sich folgender Satz: „Universis enim audientibus apostolicam traditionem>“. ²¹⁶ Der Kontext in dem dieser steht, deutet auf eine Zusammenfassung des Geschriebenen hin: „Quae custodiri moneo ab eis qui bene sapiunt.“ Insofern behandelt das

²¹⁴ Marksches, Wer schrieb, 6.

²¹⁵ Vgl. Steimer, Vertex, 33.

²¹⁶ Vgl. Steimer, Vertex, 33.

Werk offenbar selbst „apostolicam traditionem“ und meint hier nicht eine andere Überlieferung. Wenn die Worte ins Griechische rückübersetzt werden, stimmen sie mit der Inschrift ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ der Statue überein. Eine weitere Verbindung des Textes dazu ist durch die Aufeinanderfolge der Titel gegeben. So ist davor das Werk ΠΕΡΙ ΧΑΡΙΣΜΑΤΩΝ eingraviert. Dies ist insofern interessant, als der Prolog des lateinischen Dokuments sich auf einen früheren Traktat über Charismen bezieht: „Ea quidem, quae verba fuerunt, digne posuimus de donationibus ...“²¹⁷ Dabei bleibt die Frage aufrecht, ob die ersten zwei Kapitel des VIII Buches der Constitutiones Apostolorum die verloren gegangene Schrift ΠΕΡΙ ΧΑΡΙΣΜΑΤΩΝ bearbeiten. Diese und die weiteren Kapitel behandeln die Gemeindeämter.²¹⁸ Es deutet demnach einiges darauf hin, die Schrift nach dem Titel „*Traditio Apostolica*“ benennen zu können, auch wenn damit der Titel für diese Schrift aus einem inneren Zeugnis nicht sicher festzustellen ist.

3.3 Abfassung und Verbreitung

3.3.1 Der Autor

3.3.1.1 Die Statue

Die Bestimmung des Autors ist stark mit der Frage verbunden, ob die Hippolytstatue als Zeugnis für die Autorenschaft der TA gelten kann und die Inschrift des Sockels tatsächlich eine Übersicht seiner Werke darstellt.²¹⁹ Die Marmorstatue ohne Kopf wurde 1551 von Pirro Ligorio, einem römischen Antiquitätenhändler erworben (Abb. 4). Schon damals sah Martin Smetius, der drei Inschriften übersetzte, darin eine Darstellung des christlichen Autors Hippolyt von Rom aus dem 3. Jahrhundert.²²⁰ Laut Ligorios Aufzeichnungen wurde die Statue aus einer Kirche in der Nähe des Castro Petorio im Ager Veranus, an der Via Tiburtina, einer großen Kultstätte des Märtyrers Laurentius geborgen. Mittlerweile ist bekannt, dass der Fundort nahe bei dem Friedhof war, wo Besucher durch antike Graffiti und Epigraphik einen starken Märtyrerkult des Hippolyt erkennen ließen (Abb. 3). Heute steht die Marmorplastik in der vatikanischen Bibliothek.²²¹ Sie zeigt einen bärtigen Mann mit Glatze. Seine Arme verschränken sich im Bereich der Brust. Mit der rechten Hand hält er eine Falte seines Gewandes, während er mit der Linken ein Buch stützt, welches aufrecht

²¹⁷ Steimer, Vertex, 34.

²¹⁸ Vgl. Mühlsteiger, Kirchenordnungen, 84.

²¹⁹ Vgl. Steimer, Vertex, 35.

²²⁰ Vgl. Nowakowski, Paweł, Cult of Saints, E05385, 29/07/2021, URL: <http://csia.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05385>, Abruf am 11.9.2021.

²²¹ Vgl. ebd.

auf der Armlehne steht. Ein Bein ist leicht nach vorne gestellt und er trägt Sandalen. Die auf einem Sockel stehende Sitzfläche ist abgerundet und hat eine niedrige Rückenlehne. Die Vorderseite der Armlehnen ist mit Löwenköpfen und Löwenklauen verziert.

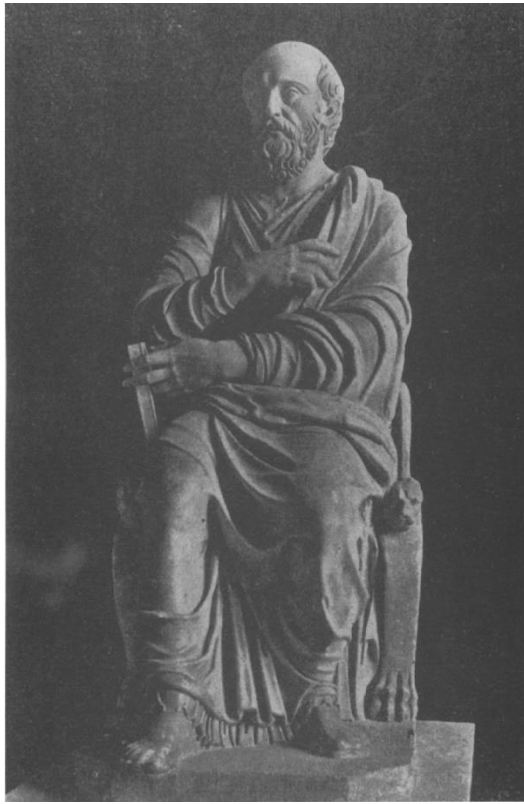


Abb.1 Frontansicht

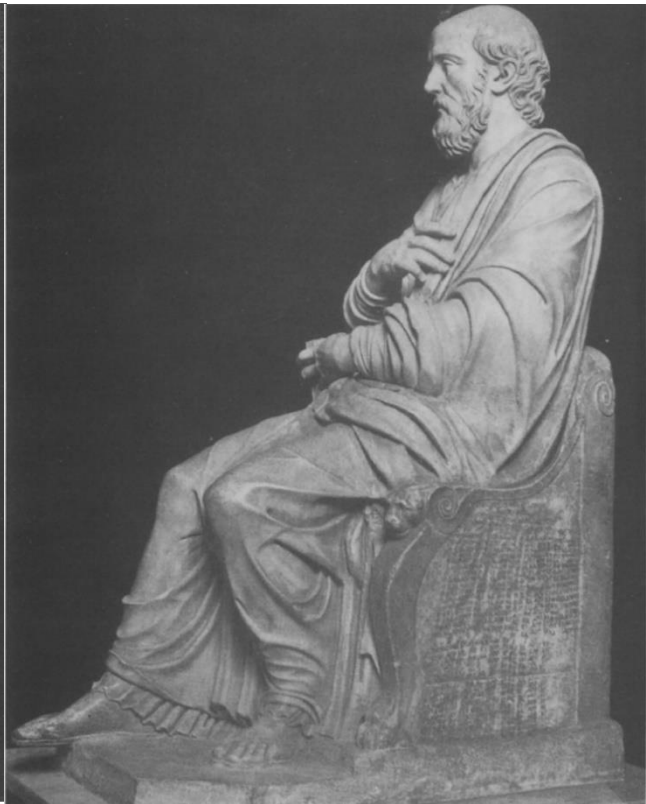


Abb. 2 Seitenansicht

Die beiden Armlehnen sind durch Voluten verziert und wie die Stuhllehne mit griechischen Inschriften bedeckt.

Die rechte Seite des Stuhls zeigt einen Osterkalender für den Zeitraum 222–333 n. Chr. Die linke Seite zeigt eine Tabelle mit dem Osterdatum, das nach der Nicht–quartodezimanen Einhaltung berechnet wurde. Beide Texte beginnen mit Überschriften und mit einer Datierungsformel („im ersten Jahr des Kaisers Alexander“) und einer Erläuterung der Berechnungen weiter unten. Die dritte Inschrift auf der Rückseite der Skulptur enthält eine Liste der Bücher. Einige der Titel stimmen mit denen überein, die Eusebius und Hieronymus Hippolyt zuschreiben.

Wichtig ist, dass die Statue, wie sie heute zu sehen ist, von Ligorio im 16. Jh. stark restauriert wurde.²²² Leider sind Ligorios eigene Handschriften die einzige Quelle für die Feststellung der Form des Originals, die sich trotz Zeichnung oft als unzuverlässig erweisen, sodass es unmöglich ist, den Erhaltungszustand des Torsos am Tag der Auffindung zu bestimmen

²²² Vgl. Nowakowski, Paweł, Cult of Saints, E05385, 29/07/2021, URL: <http://csa.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05385>, Abruf am 11.9.2021.

sowie den Umfang der Restaurierungen festzustellen. Es besteht Einigkeit darüber, dass beim Fund der Kopf und große Teile des Oberkörpers fehlten. Wahrscheinlich ist, wie eine von Ligorios Zeichnungen der vorrestaurierten Statue zeigt, dass Teile des Oberkörpers erhalten geblieben sind, die anscheinend einer weiblichen Figur gehören, da eine nackte Brust mit femininem Gewand zu erkennen ist. Dies könnte eine Statue einer Muse oder Göttin gewesen sein.²²³ Das Vorhandensein von Löwenköpfen und Krallen auf dem Sitz weist auf eine pagane Herkunft.

Der restaurierten Statue fügte Ligorio eine heute verschollene lateinische Inschrift hinzu, die die abgebildete Person als Hippolyt bezeichnet. Ihm wurde unter anderem vorgeworfen, umfangreiche ungerechtfertigte Restaurierungen vorgenommen zu haben und absichtlich zusätzliche Hinweise geliefert zu haben, um seine mutmaßlichen Theorien über die Identität verschiedener antiker Objekte zu stützen. Daher stießen sowohl seine Berichte über die Entdeckung als auch seine Restaurierung der Statue auf heftige Kritik.²²⁴

Gerade der Fundort wurde angezweifelt. Mitte des 16. Jahrhunderts hatte Ligorio jedoch nichts von dem Großteil der epigrafischen und literarischen Zeugnisse für die Kultstätte des Hippolyt gewusst, die aber tatsächlich gefunden wurden (Abb. 2).²²⁵

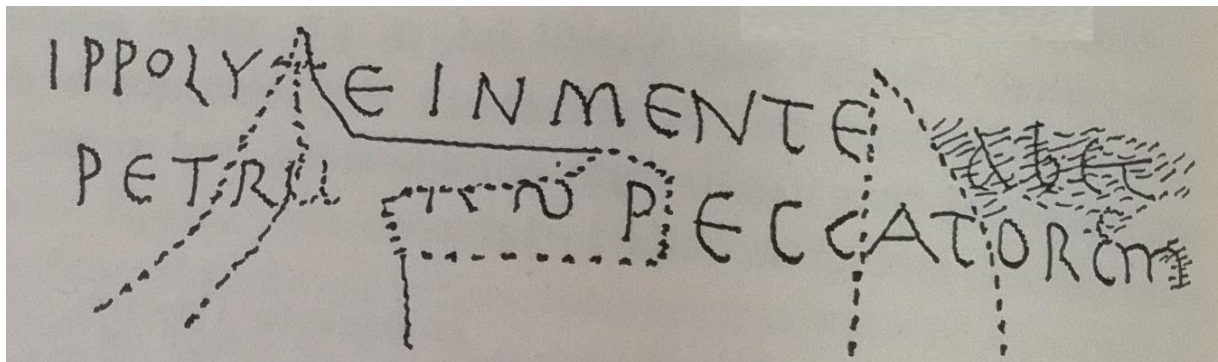


Abb. 3 Antikes Graffiti für Hippolyt

„O Hippolytus, [may you keep] in mind Petrus, the sinner!“²²⁶

Denn Ligorio und Martin Smetius identifizierten die Fundstelle damals vor allem als den Kultort des Laurentius. Es ist daher höchst unwahrscheinlich, dass die Aufzeichnungen über die Entdeckung gefälscht wurden, um seine Identifizierung glaubwürdiger zu machen.²²⁷ Trotz der Zweifel an Form und Identität der auf dem Stuhl sitzenden Figur gelten die

²²³ Vgl. ebd.

²²⁴ Vgl. ebd.

²²⁵ Vgl. ebd.

²²⁶ Nowakowski, Paweł, Cult of Saints, E05348, 28/07/2021, URL: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05348>, Abruf am 21.12.2021.

²²⁷ Vgl. Nowakowski, Paweł, Cult of Saints, E05385, 29/07/2021, URL: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05385>, Abruf am 11.9.2021.



Abb. 4 Zeichnung des Originalfundes

griechischen Inschriften allgemein als echte christliche Epigrafik des 3. Jahrhunderts. Die Kalender stellen sich als schlecht kalkuliert heraus, denn die angegebenen Daten entfernen sich im Laufe der Zeit immer mehr von den tatsächlichen Osterdaten. Daher wird vermutet, dass diese chronologischen Tafeln in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstanden sind, angefertigt von einer Person mit geringen Astronomiekenntnissen. Eine Figur mit einem Buch in der Hand sollte aber eigentlich einer männlichen Person zugeschrieben werden.²²⁸

Eine Darstellung Hippolyts ist damit jedoch noch nicht belegt.

3.3.1.2 Die Schriften, die in den Marmor eingraviert sind

Um festzustellen, ob zwischen der Statue und der historischen Person des Hippolyt eine Verbindung besteht, soll nun die Epigrafik ausgewertet werden.

Auf der rechten Seite des Sessels befindet sich ein Kalender mit folgender Überschrift:

ἔτους α' βασιλείας Ἀλεξάνδρου αὐτοκράτορος ἐγέ-
νετο ἡ δι' τοῦ πάσχα εἰδοῖς ἀπριλίας σαββάτῳ ἐμ-
βολίμου μηνὸς γενομένου ἔσται τοῖς ἐξῆς ἔτεσιν καθ-
ὼς ὑποτέτακται ἐν τῷ πίνακι ἐγένετο δὲ ἐν τοῖς παρῶ-
χηκόσιν καθὼς σεσημείωται ἀπονηστίζεσθαι δὲ
δεῖ οὗ ἂν ἐνπέση κυριακή ²²⁹ (Abb. 5).

Übersetzung:

„Im ersten Jahr der Herrschaft des Kaisers Alexander war der 14. des Osterfestes an den Iden des April, einem Sabbat, wobei der Monat eingeschoben war. Er wird in den folgenden Jahren sein, wie es in der Tabelle unten aufgeführt ist. Er war in den vergangenen (Jahren), wie es angezeigt ist. Man muss das Fasten beenden, wenn (der) Tag des Herrn anbricht.“

²²⁸ Vgl. Vinzent, Hippolytus, 169.

²²⁹ Felle, Antonio Enrico: Coem. s.Hippolyti (via Tiburtina), ICVR VII, 19934, in: Internetseite Epigraphic Database Bari, 11/11/2003, URL: <https://www.edb.uniba.it/epigraph/3372>, Abruf am 21.12.2021.

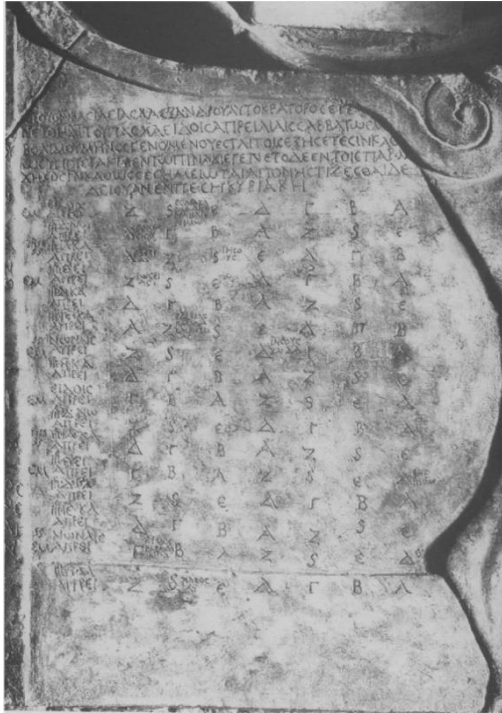


Abb. 5 Kalender auf der rechten Seite des Stuhls

Auf der linken Seite zeigt sich folgende Erklärung zu der weiter untenstehenden Tabelle:

ἔτει Ἀλεξάνδρου καίσαρος

τῷ α' ἀρχῇ

αἱ κυριακαὶ τοῦ πάσχα κατὰ ἔτος

αἱ δὲ παρακεντήσεις δηλοῦσι τὴν δις πρὸ ἔξ²³⁰ (Abb. 6).

Übersetzung:

„Beginn im ersten Jahr des Kaisers Alexander. Die Ostersonntage jahrweise. Die Punktierungen zeigen den Schalttag.“

²³⁰ Felle, Antonio Enrico: Coem. s.Hippolyti (via Tiburtina). ICVR VII, 19935, in: Internetseite Epigraphic Database Bari, 11/11/2003, URL: <https://www.edb.uniba.it/epigraph/3372>, Abruf am 21.12.2021.



Abb. 6 Linke Seite des Stuhls 1

Ostertermine deuten auf Hippolyt, indem seine Χρονικῶν [βίβλος] etwa dieselben Osterintervalle anzeigt. Überzeugend ist zusätzlich, dass Sychellus von einer Chronik des Hippolyt berichtet, in der er eine Regierungszeit des Königs Joachim von Juda von drei Tagen, anstatt von drei Monaten, angab. Dies deckt sich mit der Tabelle auf der Steintafel.²³¹ Eusebius legt zu Beginn einer Liste von Werken, die er Hippolyt zuschreibt, besonderes Augenmerk auf ein Buch über das Osterfest:

Ὅσα τῶν Ἱππολύτου εἰς ἡμᾶς ἦλθεν.

Τότε δῆτα καὶ Ἱππόλυτος συντάττων μετὰ πλείστων ἄλλων ὑπομνημάτων καὶ τὸ Περὶ τοῦ πάσχα πεποιήται σύγγραμμα, ἐν ᾧ τῶν χρόνων ἀναγραφὴν ἐκθέμενος καὶ τινα κανόνα ἐκκαίδεκαετηρίδος περὶ τοῦ πάσχα προθεῖς, ἐπὶ τὸ πρῶτον ἔτος αὐτοκράτορος Ἀλεξάνδρου τοὺς χρόνους περιγράφει²³⁴

Nur dieses Werk erhält durch Eusebius eine längere Erklärung. Er weist vor allem auf die enthaltene Chronologie hin, in der ein sechzehnjähriger Osterkanon aufgestellt wurde, mit dem die Zeitbestimmung im ersten Regierungsjahr des Kaisers Alexander beginnt. Dies

²³¹ Vgl. Vinzent, Hippolytus, 180.

²³² Vgl. Marcovich, Miroslav, „Hippolyt von Rom“. Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.15_381_1/html. Accessed 2021-09-29. 1.

²³³ Vgl. Vinzent, Hippolytus, 180.

²³⁴ Eus. hist. ecc. VI 22.

Der Stuhl zeigt rechts den alten jüdischen Passahkalender, während auf der linken Seite eine neue Datierung der Ostersonntage aufgelistet ist. Allerdings ist der Osterkalender auf diese Weise nicht korrekt dargestellt, denn demnach sollen die Vollmonde alle acht Jahre auf denselben Tag des Monats wiederkehren. Doch gerade dieser Fehler lässt die Inschrift auf das Jahr 235 datieren.²³¹ Denn bis dahin war der Kalender im Großen und Ganzen korrekt. Das Jahr stimmt mit der Verbannung des Hippolyt überein.²³² Die Datierung der

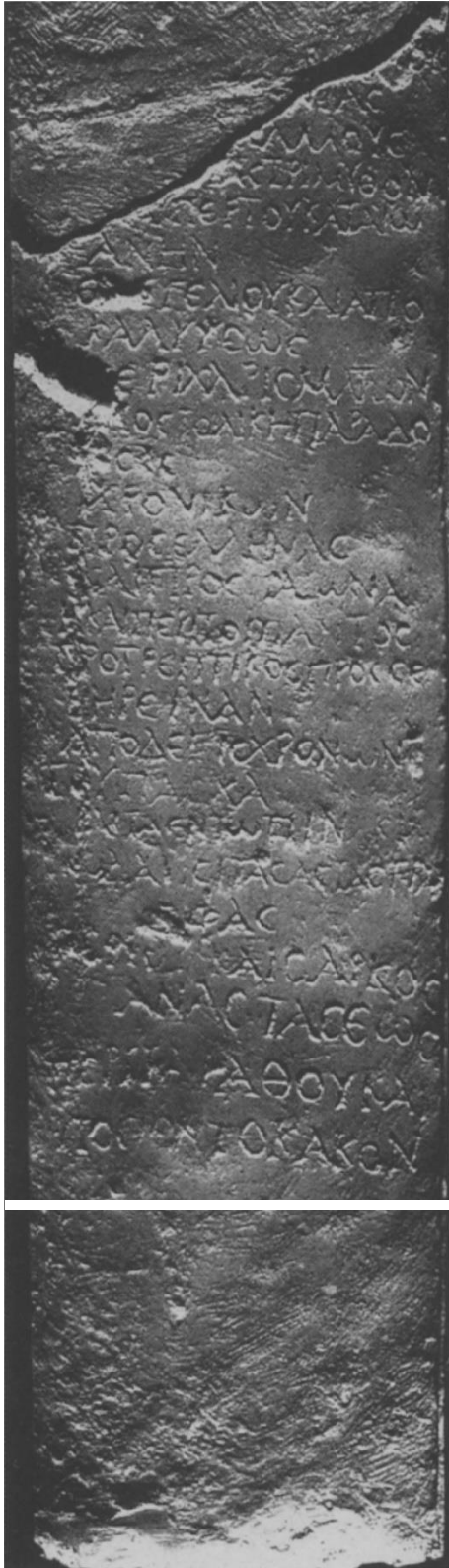
scheint Eusebius von besonderer Bedeutung zu sein. Die Behandlung der Schrift vor den anderen Titeln dürfte dies bekräftigen. Nicht nur bei Eusebius nimmt die Chronologie des Osterfestes im Vergleich zu den restlichen Werken viel Platz ein. Auch auf der Statue ist das der Fall. So sind auf beiden Seiten des Sessels Ostertabellen eingraviert, die mit dem bei Eusebius angegebenen Regierungsjahr Alexanders übereinstimmen und seinen Namen angeben. Nicht zuletzt der Hinweis auf ein Werk des Hippolyt, das sich mit der Chronologie des Osterfestes beschäftigt, bringt die Statue mit Hippolyt von Rom in Verbindung.²³⁵

Doch lässt sich dies auch von den Titeln behaupten, die auf der Fläche eingraviert sind, welche die linke Seite des Sessels mit der Rückenlehne verbindet? Hans Achelis hat in seiner Behandlung der Inschriften darauf hingewiesen, dass das Schriftenverzeichnis von ein und derselben Hand angefertigt worden sein muss, gleichwie die Osterkalender an den beiden Seiten.²³⁶ Doch die Zerstörung betrifft auch diesen Teil, sodass die fünf ersten Zeilen teilweise zerstört sind.²³⁷ Ob die Liste eine Überschrift trug, ist nicht klar. Denkbar wäre es, da der Platz dafür vorhanden war und auch die beiden Kalender an den Seiten jeweils einen eigenen Titel trugen. Im Folgenden ist ein Originalfoto der Epigraphik zu sehen, mit einer Liste der ausgelesenen griechischen Zeichen und Wörter (Abb.7):

²³⁵ Auch Hieronymus führt als erstes Werk von Hippolyt eine Berechnung des Passahfestes an: „[...] in ratione paschae et temporum camone scripsit et usque ad primum annum Alexandri imperatoris sedecim annorum circulum [...]“ Hieronymus, *De viris inlustribus* liber LXI.

²³⁶ Vgl. Achelis, *Hippolytstudien*, 5.

²³⁷ Vgl. ebd.



[—]

[—]λους

[—]νιαις

[— εἰς τοὺς ψ]αλμούς

[— εἰς τὴν ἐγ]γαστρίμυθον

[τ]ὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰω-

άνην

εὐαγγελίου καὶ ἀπο-

καλύψεως

περὶ χαρισμάτων

ἀποστολικὴ παράδο-

σις

χρονικῶν

πρὸς Ἑλληνας

καὶ πρὸς Πλάτωνα

ἢ καὶ περὶ τοῦ παντὸς

προτρεπτικὸς πρὸς Σε-

βηρεῖναν

ἀπόδειξις χρόνων

τοῦ πάσχα

[κ]αὶ τὰ ἐν τῷ πίνακι

ᾧδαι ἰς' πάσας τὰς γρά-

φας

περὶ θ(εο)ῦ καὶ σαρκὸς

ἀναστάσεως

περὶ τὰγαθοῦ καὶ

πόθεν τὸ κακόν

Abb. 7 Die Liste der Werke

Eine Ergänzung der ersten beiden Zeilen ist unmöglich, hier fehlt zu viel des Textes. Anders verhält es sich ab der dritten Zeile: αλμούς ist mit ψ zu ergänzen.²³⁸ Mit dem Wort ψαλμούς ist von einem jüdisch–christlichen Kontext auszugehen. Tatsächlich gibt Hieronymus in der Tabelle der Werke, die er Hippolyt zuschreibt, einen Psalmenkommentar an: „de Psalmis“.²³⁹ Der Wortteil γαστρίμυθον sollte vor der Zerstörung ein Epsilon und ein Gamma erhalten haben.²⁴⁰ Somit ist das Wort ἐγγαστρίμυθον mit seinen Präpositionen εἰς τὴν, oder wahrscheinlich wegen des Platzes nur als „Εἰς ἐγγαστρίμυθον“ identisch mit dem von Hieronymus angeführten und dort Hippolyt zugeschriebenen Titel „De Saul et pytonissa“.²⁴¹ Die in der nächsten Zeile fast vollständig angeführte Bezeichnung [τ]ὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως findet sich bei Abdiso bar Brika wieder. Der Metropolit von Nisibis und Armenien führt in seinen *Catalogus librorum omnium ecclesiasticorum* die ihm bekannten Werke Hippolyts an, welche ins Syrische übersetzt wurden. Unter ihnen befindet sich der Titel „Eine Apologie der Offenbarung und der Verkündigung des Johannes, des Apostels und Evangelisten“.²⁴² Danach folgen zwei Zeilen, von denen nicht klar ist, ob diese einzeln stehen sollen, oder zu einem Titel zusammen zu fassen sind: περὶ χαρισμάτων und ἀποστολικὴ παράδοσις. Möglich ist beides.²⁴³ Doch ist hier bei einer thematischen Gleichberechtigung von einem Titel auszugehen, bei dem der Genitiv auch die Apostolische Überlieferung betreffen würde: περὶ χαρισμάτων καὶ περὶ παραδόσεως oder παραδόσεων.²⁴⁴ Das spricht eher gegen den Langtitel. Ein einzelnes Werk mit dem Namen περὶ χαρισμάτων, oder eines mit diesen Worten im Titel, ist aber verloren gegangen.²⁴⁵ Die folgende Schrift χρονικῶν kann mit Sicherheit Hippolyt zugeschrieben werden, da auch die Literatur sonst eindeutig ist.²⁴⁶ Das Werk πρὸς Ἑλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα war wohl auch unter dem Namen περὶ τοῦ παντός gebräuchlich. Damit kann es mit der Schrift „De universo“ identifiziert werden, die mit der Refutatio zusammenhängt und somit ebenfalls Hippolyts Verfasserschaft voraussetzt.²⁴⁷ Die Schrift προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν ist verloren gegangen, doch die nächsten Zeilen scheinen auf die Ostertabellen zu rekurrieren: ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα [κ]αὶ τὰ ἐν τῷ

²³⁸ Vgl. Achelis, Hippolytstudien, 6.

²³⁹ Hieronym. de viris LXI.

²⁴⁰ Vgl. Achelis, Hippolytstudien, 6.

²⁴¹ Hieron. de viris LXI.

²⁴² Vgl. Achelis, Hippolytstudien, 19–20.

²⁴³ Vgl. ebd.

²⁴⁴ Vgl. Marksches, Wer schrieb, 27.

²⁴⁵ Vgl. Steimer, Vertex, 34.

²⁴⁶ Vgl. Marcovich, Miroslav, „Hippolyt von Rom“. Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.15_381_1/html. Accessed 2021-09-29. 2.1.1.

²⁴⁷ Vgl. Vinzent, Hippolytus, 184.

πίνακι.²⁴⁸ Zusätzlich schreibt Eusebius ein Werk mit dem Namen Περὶ τοῦ πάσχα Hippolyt zu.²⁴⁹ Dabei wird auf der Statue gleich im Anschluss direkt auf die Ostertafeln verwiesen: [κ]αὶ τὰ ἐν τῷ πίνακι. Eine Schrift über die Oden (ὧδαι ις') von Hippolyt ist nicht bekannt, noch über „Alle Schriften“: πάσας τὰς γράφας und περὶ θ(εο)ῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως dürfte von anderer Hand später hinzugefügt worden, jedoch mit seinem Werk „De resurrectione“ identisch sein, welches Hieronymus nennt.²⁵⁰ Auch die Zeile περὶ τὰ γαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακόν soll erst später in den Marmor eingraviert worden sein, welche nicht identifiziert werden konnte.

Dreizehn Schriften sind erkennbar, die als einzelne Titel möglich sind. Von diesen sind sieben durch externe Quellen Hippolyt zuzuschreiben. Die restlichen sechs sind nicht mehr erhalten und keinem anderen Autor zuzuordnen. Hippolyt dürfte noch viele andere Schriften verfasst haben: So diskutiert Adolf von Harnack bei über vierzig Werken die Verfasserschaft Hippolyts.²⁵¹ Dementsprechend bemerkt Eusebius am Schluss der Aufzählung von Hippolyts Schriften, dass man wohl noch viele andere finden könne: πλεῖστά τε ἄλλα καὶ παρὰ πολλοῖς εὔροις ἂν σωιζόμενα.²⁵² Fasst man das Ergebnis bezüglich der Inschriften auf der Statue zusammen, weisen diese also insgesamt auf Hippolyt von Rom, da die restlichen Schriften keinem anderen Autor zugeordnet werden können.

Es ist daher plausibel, die Statue als eine Hommage an Hippolyt anzusehen und auch die restlichen Titel als von ihm verfasst anzunehmen.²⁵³ Die Zeile ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ scheint damit möglicherweise eine Schrift Hippolyts darzustellen.

3.3.1.3 Verfasserschaft und Ort der Abfassung

Fasst man die bisherigen Ergebnisse zusammen, kann festgehalten werden, dass die behandelte Schrift entweder eine apostolische Überlieferung mit unbekanntem Titel darstellt, oder tatsächlich den Titel *Traditio Apostolica* durch die Angabe „apostolicam traditionem“²⁵⁴ getragen hatte. Auf der anderen Seite ist mit gewisser Sicherheit davon auszugehen, dass Hippolyt eine Schrift mit selbigem Namen geschrieben hatte.

Die einzige nähere Verbindung, die zwischen dem Text der TA und Hippolyt besteht, ist der Umstand, dass der Name Hippolyts als Verfasser in Bearbeitungen, die von der

²⁴⁸ Vgl. Achelis, Hippolytstudien, 7.

²⁴⁹ Vgl. Eus. hist. ecc. VI 22.

²⁵⁰ Vgl. Achelis, Hippolytstudien, 8.

²⁵¹ Vgl. Vinzent, Hippolytus, 185.

²⁵² Eus. hist. ecc. VI 22.

²⁵³ Vgl. Marksches, Wer schrieb, 22.

²⁵⁴ TA 43,2.

sogenannten TA abhängen, genannt wird. Er scheint in einer Zwischenüberschrift der *Epitome*, des achten Buches der *Apostolischen Konstitutionen* und in den *Canones Apostolorum* auf.²⁵⁵ Das zeigt nicht nur seine Bekanntheit als Verfasser von Kirchenordnungen,²⁵⁶ sondern auch einen Bezugspunkt im Text zu Hippolyt. Eine direkte Verbindung zwischen der der Inschrift ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ, der mit gutem Grund sogenannten Hippolytstatue und der TA, bleibt trotz der Möglichkeit einer Autorenschaft hypothetisch.²⁵⁷

Ähnlich wie die Annahme Hippolyts als Autor der *Traditio Apostolica* ist die Lokalisierung der Abfassung auf Vermutungen basierend. Die starke Verbreitung der Schrift, zu erkennen durch die vielen Übersetzungen, kann als Indiz angesehen werden, dass diese Kirchenordnung in einem Großteil des Imperium Romanum gelesen wurde.

Bezüglich der geografischen Verortung der Grundschrift gibt es zwei gegensätzliche Ansichten: P. Bradshaw, R. Meßner und C. Marksches sprechen sich gegen eine römische Verfasserschaft aus.²⁵⁸ Bradshaw bezeichnet beispielsweise kein Element der TA als mit Sicherheit römisch. Denn für ihn ist es nicht genug, Gemeinsamkeiten zwischen zwei Texten hervorzuheben, sondern Stellen zu finden, die hier und sonst nirgendwo Ähnlichkeiten aufweisen.²⁵⁹ Sein Hauptproblem stellen die Unterschiede der TA zu späteren römischen Riten dar.²⁶⁰

Zu dem anderen Lager zum Thema der Verortung der Grundschrift gehören Allen Brent und Alistar Steward–Sykles, die von einer Schule des Hippolyt in Rom ausgehen, die eine noch ältere Grundschrift bearbeitet hätten, welche sich von der späteren Schicht, die das Monepiskopat hervorhebt, unterscheidet. Damit erkläre sich auch die weiblich anmutende Figur, die nicht einen Autor, sondern eine Schule symbolisiere. Jedoch ist bei der These von zwei Redaktoren einer älteren Grundschrift Vorsicht geboten. Da dieser Teil der TA ohne entfaltete Amtstheologie auf eine frühere Schicht hindeutet, können die beiden Redakteure nicht zeitgleich gewirkt haben. Trotzdem tritt Brent dafür ein, die Liturgie als östlich zu deklarieren, im Umfeld der römischen Gemeinde.²⁶¹ Er bringt ein, dass eine bestimmte Praxis nicht immer mit einer geographischen Lage in Einklang zu bringen ist.²⁶² Gegenüber der exklusiv vergleichenden Methode von Bradshaw führt Steward–Sykles an, dass dies

²⁵⁵ Vgl. Geerlings, *Traditio*, 153.

²⁵⁶ Vgl. Geerlings, *Traditio*, 148.

²⁵⁷ Vgl. ebd.

²⁵⁸ Vgl. Weidemann, *Taufe*, 193.

²⁵⁹ Vgl. Bradshaw, *Who wrote*, 196.

²⁶⁰ Vgl. Bradshaw, *Problems*, 616.

²⁶¹ Vgl. Brent, *Hippolytus*, 234. Vgl. Weidemann, *Taufe*, 195.

²⁶² Vgl. Brent, *Hippolytus*, 277.

wegen mangelnder Kenntnisse einer römischen Liturgie aus dem 3. Jahrhundert und der damaligen religiösen Vielfalt der Stadt nicht möglich sei.²⁶³ Dementsprechend schreibt Stewart–Sykes „we do not know that the liturgy of TA is *not* roman“²⁶⁴ und geht wegen der Ähnlichkeiten zum römischen Ritus²⁶⁵ von einer Entwicklung aus, bei dem die TA eine Stufe am Weg dorthin widerspiegelt.²⁶⁶ Damit geht er bis zu dem Erweis eines Gegenteils davon aus, dass die liturgische Praxis nichts enthält, was einer römischen Herkunft widersprechen würde. Den Argumenten von Brent und Stewart–Sykes bezüglich der Diversität römischer Gottesdienstformen ist wahrscheinlich zuzustimmen. Vor diesem Hintergrund bietet dieser Ort als Zentrum des Imperium Romanum die größte multikulturelle Bevölkerung. Dies spiegelt sich nun auch im Ritus der TA wider, in welchem eine präbaptismale Salbung vorkommt (TA 21,10), die aber Tertullian unbekannt ist,²⁶⁷ doch in Syrien praktiziert wurde.²⁶⁸ Tauffragen waren aber wiederum in Syrien unüblich und für Tertullian üblich.²⁶⁹ Die TA als Versuch einer Harmonisierung der Traditionen von Ost und West scheint in Rom am ehesten von Bedarf gewesen sein. Dafür spricht die Verbreitung der Schrift in verschiedene Teile des Imperiums, wie es die Übersetzungen belegen. Auch die entfaltete Kirchenstruktur zeugt von einer städtischen Ortsgemeinde.²⁷⁰ Geht man nun von einem Versuch einer Harmonisierung aus, kann der Text nicht in erster Linie den liturgischen Gebrauch einer gewissen Zeit oder eines bestimmten Ortes widerspiegeln, in welchem verschiedene Formulare in diese Anordnung zur Taufe eingearbeitet wurden.

3.3.2 Bearbeitungen

Abgesehen von den Übersetzungen existieren verschiedene Bearbeitungen, die als Grundschrift die *Traditio Apostolica* verwendet haben und die, wenn nötig, zur besseren Interpretation herangezogen werden können.²⁷¹ Hier sind diese anzuführen: Die *Apostolischen Konstitutionen*, welche eine Bearbeitung der TA enthält und zwischen 375

²⁶³ Vgl. Stewart–Sykes, *Traditio*, 239.

²⁶⁴ Stewart–Sykes, *Traditio*, 238.

²⁶⁵ Beispielweise enthält die TA als einzige Quelle vor dem Gelasianum eine doppelte postbaptismale Salbung. Vgl. Stewart–Sykes, *Traditio*, 236.

²⁶⁶ Vgl. Stewart–Sykes, *Traditio*, 238.

²⁶⁷ Vgl. Kretschmar, *Die Geschichte*, 89.

²⁶⁸ CA III 16.

²⁶⁹ Vgl. Kretschmar, *Die Geschichte*, 116–117.

²⁷⁰ Vgl. Kretschmar, *Die Grundstruktur*, 9. (JLH 22)

²⁷¹ Vgl. Geerlings, *Traditio*, 153.

und 380 in Syrien entstanden sein soll.²⁷² Die *Epitome* stellen eine Kurzform der Apostolischen Konstitutionen dar und enthalten ebenfalls eine Übernahme der TA. Die Sammlung wurde auch *Constitutiones per Hippolytum* genannt. Sie ist nur noch in Arabisch erhalten, doch besteht Einigkeit darüber, dass der Text von einer alten koptischen Version abstammt. Hier hat die Datierung zu unterschiedlichen Ergebnissen geführt. Marksches hat aufgrund des griechischen Vokabulars zuletzt als früheste Abfassung das späte vierte Jahrhundert angegeben.²⁷³ Als dritte und letzte Bearbeitung ist das *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* zu nennen, das die TA ausgiebig verwendet.²⁷⁴ Hier ist die griechische Vorlage nicht mehr erhalten. Es existiert in einer stark veränderten syrischen Version und in einer späteren äthiopischen Version, die aber an manchen Stellen als ursprünglicher einzustufen ist. Eine mögliche Datierung der Texte wäre von der zweiten Hälfte des vierten–bis zum fünften Jahrhundert anzusetzen.²⁷⁵

3.3.3 Die Rekonstruktion des Textes

Da der Urtext griechisch verfasst wurde, übernahm erstmals Gregory Dix den Versuch einer Textherstellung der *Traditio Apostolica*, auf die eine Rekonstruktion von Bernhard Botte folgte, welche sehr einflussreich blieb.²⁷⁶ Nachdem seit dem Ende des 20. Jahrhunderts die Hypothese einer Autorenschaft Hippolyts nicht aufrecht zu erhalten ist, kann jedoch nicht mehr von der Schrift einer Einzelperson ausgegangen werden, sondern eher von einer langsam wachsenden Literatur, die sich auf die Apostel beruft, aber verschiedene Traditionen aufgenommen hat.²⁷⁷ Die von Hans Lietzmann geplante *Editio critica major* ist leider nie erschienen. Bernhard Bottes Rekonstruktion, die schon fast einer Harmonisierung der verschiedenen Übersetzungen und Bearbeitungen gleicht, darf einem kritischen Vergleich der Übersetzungen hier nicht im Wege stehen.²⁷⁸ Ich habe mich daher entschlossen, die lateinische Übersetzung ins Deutsche zu übersetzen, und dort wo Teile fehlen, Bearbeitungen hinzuzuziehen und mit den orientalischen Übersetzungen zu vergleichen. Deshalb wird sich diese Arbeit an der Präsentation der einzelnen zur Verfügung stehenden Texte durch Bradshaw, Johnson und Philips orientieren. Dies gilt auch für die

²⁷² Vgl. Bradshaw, *The Apostolic*, 9: Bradshaw u.a. erklären die Datierung durch eine Referenz auf das Weihnachtsfest, das in den syrischen Gemeinden nicht viel früher entstanden sein kann sowie der Definition des Heiligen Geistes auf der anderen Seite, die nicht mit dem Konzilsbeschluss von 381 vereinbar ist.

²⁷³ Vgl. Marksches, *Wer schrieb*, 8–11.

²⁷⁴ Vgl. Geerlings, *Traditio*, 153–154.

²⁷⁵ Vgl. Bradshaw u. a., *The Apostolic*, 11.

²⁷⁶ Vgl. Steimer, *Vertex*, 46.

²⁷⁷ Vgl. Meßner, *Traditio*, 2.

²⁷⁸ Vgl. Marksches, *Wer schrieb*, 2.

Kapitel– und Versangaben.²⁷⁹ Wo der lateinische Text vorhanden ist, wird dieser vorrangig verwendet. Ist dieser nicht vorhanden, wird wegen des Stemmas der sahidische Text als beste Quelle hinzugezogen.

3.4 Der Inhalt

3.4.1 Der Kontext der Taufe in der *Traditio Apostolica*

Der Text über die Taufe (TA 21) ist thematisch Teil der Ordnung über die christliche Initiation, die mit der Behandlung der neu zum Glauben gekommenen beginnt (TA 15) und mit einer allgemeinen Erklärung über die Taufe schließt (TA 21).

Der Initiation kommt in der TA ein vergleichsweise ausführlicher Teil zu. Vor diesem Abschnitt handelt der Text nach einem Prolog vor allem von der Handauflegung verschiedener Amtsträger (TA 2–14), wonach mit der Thematik der Neugläubigen der Schwerpunkt auf dem Glauben und der Lebensführung liegt (TA 15–20). Nach der Taufe sind unterschiedliche Anweisungen zu gottesdienstlichem Vollzug und christlicher Lebenspraxis vorzufinden, die nicht einem bestimmten Thema unterzuordnen sind (TA 22–42). Im Prolog ist festgehalten, dass der gesamte Text zum Ziel hat, einem „Irrtum der Lehre“ diese Überlieferung entgegensetzen zu wollen.²⁸⁰ Dort ist auch der Anspruch ausgedrückt, nicht für eine einzelne Gemeinde sprechen zu wollen, sondern für die Kirchen im Allgemeinen: „Nunc autem ex caritate qua(m) in omnes sanctos habuit producti ad uerticem traditionis quae catecizat ad ecclesias perreximus [...]“. ²⁸¹

Der Abschnitt über die Taufe hat nicht den Klerus, sondern die Taufanwärter als Empfänger, denn der sahidische Text fasst TA 21 mit folgenden Worten zusammen: „we have given these things to you in a brief concerning the holy baptism (βάπτισμα) and the holy offering [...] since (ἐπειδή) you have already been instructed [...] concerning the resurrection of the flesh [...]“. ²⁸² Von Amtsträgern darf man voraussetzen, dass sie über die Lehre der Auferstehung in Kenntnis gesetzt sind, eine Katechese über die Taufe dürfte daher nur für die Katechumen am Ende ihres Katechumenats von Bedeutung sein.²⁸³ Zu dieser Annahme kommt auch Slenczka, der darauf aufmerksam macht, dass „sich die liturgischen Zitate in

²⁷⁹ Vgl. Bradshaw u. a., *The Apostolic*, 2002.

²⁸⁰ TA 1,4 (Übers. 20 Bradshaw u. a.)

²⁸¹ TA 1,2.

²⁸² TA 21,39 (Übers. 122 Bradshaw u. a.).

²⁸³ Vgl. Slenczka, *Heilsgeschichte*, 19.

TA 21 weitgehend auf die Spendeformeln“ beschränken, „unter denen die Täuflinge die sakramentalen Handlungen empfangen“. ²⁸⁴

3.4.1.1 Soziale Aspekte und Voraussetzungen zur Aufnahme ins Katechumenat

Der Kontakt der Gemeinde zu Menschen, die interessiert am christlichen Glauben sind, wird nach dem Befund von TA 15 durch Christen hergestellt, die diesen zum Glauben verhelfen und diese dann zu einem Lehrer des Katechumenats mitbringen: „Let those who will be brought newly to the faith [...] to hear the Word be brought first to the teachers“ (sahidischer Text). ²⁸⁵ Der Kontakt zur nichtchristlichen Welt war demnach Teil des Alltags, in dem die Gemeindeglieder anderen, je nachdem wie es die Umstände zuließen, ihren Glauben weitergaben. Diejenigen waren auch verantwortlich vor den Lehrern zu bestätigen, dass die Interessierten fähig seien, im Falle einer Aufnahme zum Katechumenat unterrichtet zu werden. Anders als in heutiger Zeit ist hier ganz und gar kein konsumentenorientiertes Vorgehen zu erkennen: Die Prüfung der Beweggründe derer, die zum Hören gekommen waren, steht im Vordergrund. Dies geschah vor dem Eintritt der Gemeinde. Gottesdienstliches Leben war demnach von der restlichen Gesellschaft getrennt.

Frauen wie Männer werden zum Hören des Wortes aufgenommen, jedoch spielt der Stand eines Sklaven oder einer Sklavin eine besondere Rolle: In dem Fall sollte der Herr des Sklaven gefragt werden, ob dies möglich sei. Wenn dieser aber ein schlechtes Zeugnis ausstellte, wurde von einer Aufnahme zum Unterricht abgesehen. Die Sklaven waren demnach auch in geistlichen Belangen von ihrem Herrn abhängig. Wenn dieser selbst aber kein Gläubiger war, sollte der Sklave ohne Zeugnis durch seinen Herrn zum Hören des Wortes aufgenommen werden. Im Falle eines Ehepartners wird Monogamie in der Ehe als Voraussetzung angeführt, um den Unterricht zu hören sowie von Ehelosen gefordert, sich entweder eine Frau zu nehmen, oder ohne geschlechtliche Beziehung zu leben. Auch einem besessenen Menschen sei es nicht erlaubt das Wort der Lehre zu empfangen, bis er davon gereinigt wurde (TA 15,8).

Kapitel 16 charakterisiert der Umgang mit Menschen, die wegen bestimmter Berufe abzuweisen seien. So Bordellbesitzer, Schauspieler, Teilnehmer am Wettkampf, Mitarbeiter an Gladiatorenspielen, Götzenpriester, oder damit in Verbindung stehende Menschen, sollen nach einer Prüfung ohne Weiteres abgewiesen werden, bis sie die Tätigkeit nicht mehr ausüben. Gleiches gilt für Prostituierte, Menschen, die sich selbst Gewalt zufügen,

²⁸⁴ Slenczka, Heilsgeschichte, 19.

²⁸⁵ TA 15,1 (Übers. 82 Bradshaw u. a.).

oder etwas Unanständiges tun. Ausnahmen bestehen bei Künstlern, sofern sie keine Götzenbilder herstellen und bei Konkubinen, sofern sie ihre Kinder treu aufziehen. Dieser letzte Einwand ist in frühchristlicher Literatur außerhalb der TA nicht bekannt.²⁸⁶ Der Mann der ein derartiges Verhältnis hat, ist aber im Falle einer Hinwendung zum Christentum angehalten, eine Frau zu nehmen und von der Sklavin abzulassen. Auch Soldaten, wenn sie niemanden umbringen, können in ihrem Stand bleiben. Allerdings wird ein höherer Rang innerhalb des Militärs negativ bewertet und führt wegen der Schwertgewalt zur Verweigerung der Aufnahme des Katechumenats. Lehrern sei der Broterwerb weiterhin gestattet, wenn sie keinen anderen Beruf haben.²⁸⁷ Magier sollen aber nicht einmal zur Prüfung zugelassen werden. Es ist anzunehmen, dass dies auch für die unterschiedlichen abergläubischen Tätigkeiten gilt, die danach folgen, wie beispielsweise Zauberei und Sterndeutung. Diese Voraussetzungen, zu denen sich die Hörer entschließen mussten, zeigen, welche Entschiedenheit von den Anwerbern gefordert wurde.²⁸⁸

Es ist bemerkenswert wie sehr die Kirchenordnung bemüht ist, den moralischen Standard hochzuhalten. Es gilt eine Strenge gegenüber den Außenstehenden. Gegenüber den eigenen Leuten jedoch, die dazu angehalten sind, zu prüfen, scheint es eine gewisse Freiheit zu geben: „Therefore, if we have left out any other thing, the things themselves will inform you, for (γάρ) we all have the spirit (πνεῦμα) of God.“²⁸⁹

3.4.1.2 Das Katechumenat

Im Gegensatz zu den beschriebenen Voraussetzungen zur Aufnahme nimmt das eigentliche Katechumenat wenig Platz in der Kirchenordnung ein, obwohl es sich um die ausführlichste explizite Beschreibung vor Nicäa handelt.²⁹⁰ Als Katechumen haben die Teilnehmer bereits einen eigenen Stand (TA 17–19). Dies zeigt sich anhand des dreijährigen Katechumenats, obwohl nicht in erster Linie die Dauer, sondern die Lebensführung von Bedeutung ist. Bei großem Fleiß kann die Zeit verkürzt werden.

Wilhelm Geerlings ist dafür eingetreten, dass die Unterweisung im Rahmen des Sonntagsgottesdienstes stattgefunden habe.²⁹¹ Da als Lehrer der Katechumen Presbyter, Diakone, aber auch Laien in Betracht kommen (TA 19; TA 39), ist der Unterricht jedoch schwerlich im Zuge eines Gemeindegottesdienstes vorstellbar. Dass die in der Kirche

²⁸⁶ Vgl. Bradshaw u.a., *The Apostolic*, 95.

²⁸⁷ Als Begründung für den schlecht bewerteten Lehrerberuf nennt Tertullian die Verpflichtung, die Kinder über pagane Götter zu unterrichten und die Feste anzuschauen (*De idol.* 10).

²⁸⁸ Vgl. Kretschmar, *Die Geschichte*, 69.

²⁸⁹ TA 16,17 (Übers. 92 Bradshaw u.a.).

²⁹⁰ Vgl. Kretschmar, *Die Geschichte*, 69.

²⁹¹ Geerlings, *Traditio*, 182.

Eingetroffenen unterwiesen werden (TA 39) und das anschließende Gebet getrennt von den Gläubigen zu erfolgen habe (TA 18), kann höchstens auf eine parallele Veranstaltung hindeuten.

Auch Lehrer christlicher Schulen übernahmen den Taufunterricht.²⁹² Nach dem Gebet soll einer von ihnen den Katechumen die Hände auflegen und für sie beten, bevor sie entlassen werden. Ein Beleg für die Zeit der verfolgten Kirche ist in TA 19,2 zu finden: Katechumen die für den Namen des Herrn verhaftet wurden, sollen nicht an ihrem guten Zeugnis zweifeln. Auch die Möglichkeit des Todes wird in Aussicht gestellt, indem die Bluttaufe als Vergebung der Sünden gelten soll, obwohl die Wassertaufe noch nicht empfangen wurde (arabische und äthiopische Übersetzung). Dies lässt eine soteriologische Theologie der Taufe erkennen.

3.4.1.3 Die Vorbereitung auf die Taufe

Wurde zur Aufnahme ins Katechumenat eine Prüfung des Lebenswandels angeordnet, so wird dies bei der Übernahme zur Taufe wiederholt. Diese Beurteilung soll durch diejenigen geschehen, die sie zu Beginn des Katechumenats zum Hören des Wortes gebracht haben (TA 20). Das bedeutet, dass Katechumen jeweils von einer Christin oder einem Christen während des Katechumenats begleitet wurden. Maßgeblich dafür ist ein ehrbares Leben sowie das Besuchen von Kranken und Witwen, also die Bewährung innerhalb der Gemeinde. Wenn dies erwiesen ist, sei es ab diesem Zeitpunkt möglich das Evangelium zu hören. Dies widerspricht nicht der Anordnung, die Katechumen schon bei der ersten Prüfung zur Lehre zuzulassen, denn nun kann darunter die Lesung des Evangeliums innerhalb der Gemeindeversammlung zu verstehen sein. Obwohl man in einen eigenen Stand versetzt wurde, erscheint dieser zweite Abschnitt hier noch nicht als Teil eines zweigeteilten Katechumenats wie im 4. Jahrhundert, zeigt aber Ansätze davon.²⁹³ Dies erhellt auch durch den Umstand, dass sich der Bischof erst dann mit den Taufanwärtern befasst. Ab der Aussonderung zur Taufe wird von einem täglichen Exorzismus an den Täuflingen berichtet, welchen der Bischof in der unmittelbaren Zeit vor der Taufe übernimmt. Es handelt sich also bei dieser zweiten Vorbereitungszeit nicht in erster Linie um eine weitere Vertiefung der Lehre, sondern eine Steigerung der Exorzismen. Eine derartige Häufung vor der Taufe ist sonst nur von Texten aus dem 4. Jahrhundert bekannt.²⁹⁴

²⁹² Vgl. Kretschmar, Die Geschichte, 64.

²⁹³ Vgl. Kretschmar, Die Geschichte, 69.

²⁹⁴ Vgl. Bradshaw u. a., The Apostolic, 109.

Der Exorzismus als dominant bleibendes Element lässt eine ausgeprägt dualistische Theologie der frühen Kirche erkennen.²⁹⁵

Die Zunahme des präbaptismalen Exorzismen kann von einem Zweifel an seiner Wirkmächtigkeit her verstanden werden. Denn Cyprian in Ep. ad Magnum 69 c. 15 schreibt davon, dass der Teufel damit manchmal bis zum Taufwasser nicht zu vertreiben sei. Diese Vermutung erhärtet sich, als beim letzten Exorzismus am Sabbat den Geistern geboten wird, nicht mehr zurückzukommen. Damit ist ein geistlicher Kampf angedeutet, der zu einer Zeit der Buße und des Gebets passt.²⁹⁶ Obwohl auch Cyprian in Ep. ad Magnum 69 c. 15 von so einem Vorgehen zeugt, ist grundsätzlich ein Exorzismus vor der Taufe von dem Wirken Jesu aus den Evangelien hergeleitet.²⁹⁷ Die Bedeutung dessen ist eine Überprüfung der kultischen Reinheit. Dabei muss es inhaltlich nicht um offensichtliche Besessenheit gehen. Einerseits wird damit die Befreiung des Menschen aus dem Machteinfluss des Bösen verlangt und bewirkt, andererseits ist es ein Zeichen, dass das Reich Gottes für die jeweilige Person anbricht. Damit stellt dieses Ritual die Taufanwerber an die Grenze von Finsternis und Licht.²⁹⁸ In welcher Form diese kultische Reinheit überprüft wurde, ist fraglich. Da sich eine positive Prüfung auf den vorhandenen Glauben des Täuflings bezieht, ist ein Exorzismus mit anschließender Abrenuntiation denkbar, die der Täufling in geforderter Art beantworten muss. Folgender Satz kommt gleich nach dem Exorzismus: „But (δε) if there is one who is not good (καλός) or (ἡ) undefiled (καθαρός), let him be put aside because he did not hear the Word faithfully“²⁹⁹ (sahidischer Text). Dies könnte bedeuten, dass sich der Täufling während des Exorzismus als widerspenstig erwiesen hat. Die Stelle könnte aber auch unabhängig davon auf das Leben des Täuflings während des Katechumenats bezogen sein.

Eine festgesetzte Vorbereitungszeit auf die Taufe, die in Tagesschritten abläuft, beginnt am jeweiligen Donnerstag mit der Reinigung des Körpers. Der Aspekt der Reinheit bleibt also vorherrschend. Frauen mit Regelblutung werden nicht zugelassen. Hier ist ersichtlich wie sehr Elemente des Zeremonialgesetzes der Thora erhalten geblieben sind. Am Freitag folgt ein Fasten. Dieses ist schon in der Didache (7,4) angeordnet und beispielsweise bei Justin (Apol. I, 61) und Tertullian (De bapt. 20,1) belegt.³⁰⁰ Das Fasten geht dort einher mit dem Geständnis aller bisherigen Sünden im Gebet zu Gott. Dies kann auch in der TA als Teil der

²⁹⁵ Vgl. Stenzel, Die Taufe, 69.

²⁹⁶ Vgl. Kretschmar, Die Geschichte, 79.

²⁹⁷ Vgl. Dölger, Der Exorzismus, 78.

²⁹⁸ Vgl. Meßner, Einführung, 94.

²⁹⁹ TA 20,4.

³⁰⁰ Vgl. Ernst, Taufe, 67.

Bußhandlung angenommen werden (TA 20,7).³⁰¹ Ein Mitfasten des Täufers, wie es noch bei der Didache (7,4) angeordnet ist, kommt hier nicht mehr vor. Niederwimmer hat schon zur Zeit der Didache diese Praxis nicht als gebräuchlich angesehen.³⁰² Doch als Argument dafür, Gebete unter Fasten zu verrichten, dient Tertullian das Vorbild der Johannestaufe, die nach dem Bekennen der Sünden geschah. Er beschreibt eine Fastenzeit, die in die Taufe zu mündet: *Ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet, et cum confessione omnium retro delictorum [...]*.³⁰³ Nichts deutet in TA 20 darauf hin, dass das Fasten bis zur Taufe unterbrochen wurde. Denn die Sammlung der Täuflinge am nächsten Tag, an dem der letzte Exorzismus vollzogen wird, mutet nicht dazu an. Es ist also anzunehmen, dass die Taufanwerber*innen am Sabbat nüchtern vor dem Bischof zum Exorzismus erscheinen, der alle auffordert, kniend zu beten und mit einer Beschwörung der Geister, nicht mehr zurück zu kommen, das Ritual beginnen lässt. Das Anhauchen erinnert an den Empfang des Heiligen Geistes der Jünger in Joh 20,22 und ordnet so das Geschehen in Bezug auf die bevorstehende Geistverleihung ein. Nachdem der Exorzismus mit dem Beschwören der Geister begann, nicht mehr zurückzukommen, kann die abschließende Bekreuzigung an Stirn, Ohren und Nase als Versiegelung angesehen werden.³⁰⁴

Die Aufforderung, daraufhin die Nacht wach zu bleiben und Texte aus der Schrift zu hören, deutet auf Ostern als Zeitpunkt der Taufe hin.³⁰⁵ Für Tertullian ist dies der feierlichste Termin, wenngleich nicht der einzige (De bapt. 19). Hippolyt beschreibt in seinem Danielkommentar das Passah als den Tag, an dem die Kirche das Bad bereitet, um wie eine Braut gewaschen vor Gott zu stehen (Dan I 17,2). Ein gemeinsamer Termin wird nicht nur wegen der Auferstehung Jesu gewählt worden sein, sondern ist auch infolge der nötigen Organisation von Wichtigkeit. Das Zurücktreten des einmaligen Tauftermins aufgrund der Massentaufen zu späterer Zeit spricht für eine Entstehungszeit des Textes, als das Christentum noch die Minderheit darstellte.³⁰⁶ Die Didaskalie gibt die Psalmen und das Evangelium als Schriftstellen zur Lesung in der Osternacht an, um die sich die Gemeinde versammelt.³⁰⁷ Als den Evangelien sind auf die Taufe gedeutete Abschnitte denkbar, wie die Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,5–42), die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1–

³⁰¹ Vgl. Tert. de bapt. 20.

³⁰² Vgl. Niederwimmer, Didache, 164.

³⁰³ Tert. de bapt. 20.

³⁰⁴ Vgl. Bradshaw u. a., The Apostolic, 111.

³⁰⁵ Vgl. Kretschmar, Die Geschichte, 137.

³⁰⁶ Vgl. Kretschmar, Die Geschichte, 270.

³⁰⁷ Vgl. CA V 19.

41) oder die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1–45).³⁰⁸ Danach werden die Täuflinge dazu angehalten, die Gabe für die spätere Eucharistie mitzunehmen (TA 20,10). Diese Praxis galt für alle Teilnehmer des Gottesdienstes und ist durch Cyprian belegt.³⁰⁹

4 Die Taufe (c.21)

4.1 Der Text

Nachdem die Vorbereitungen in Bezug auf die Taufe beleuchtet wurden, soll es nun darum gehen die eigentliche Taufperikope der TA zu behandeln. Es wird darauf Wertgelegt, zuerst eine eigene Übersetzung aus dem Lateinischen anzufertigen, um dann literarkritische Anmerkungen zu machen. Ist dies geschehen folgt eine genaue Behandlung der einzelnen Elemente der Taufe.

4.1.1 Die Übersetzung

Die lateinische Übersetzung des Palimpsests von Verona hat den Vorrang bekommen, da sie um einiges älter als alle anderen Textzeugen ist und sich als sehr wortgetreu darstellt.³¹⁰ Leider fehlt zu Beginn des Taufberichts einiges des Textes, sodass hier auf die englische Übersetzung des Sahidischen durch Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson und L. Edward Phillips zurückgegriffen wird:³¹¹

Concerning the tradition παράδοσις of holy baptism βάπτισμα.

1 And (δέ) at the hour when the cock (ἀλέκτορ) crows, let the water be prayed over first.

2 Let the water be drawn into the pool (κολυμβήθρα) or (ἡ) flow down into it. And let it be thus if there is no exigency (ἀνάγκη). But (δέ) if there is an exigency (ἀνάγκη) that persists and is urgent, use (χρησθαι) the water that you will find. 3 And let them strip naked.

4 And (δέ) first baptize (βαπτίζειν) the small children. And (δέ) each one who is able to speak for themselves [sic], let them speak. But (δέ) those not able to speak for themselves, let their parents or (ἡ) another one belonging to their family (γένος) speak for them.

5 Afterward, baptize (βαπτίζειν) the grown men, and (δέ), finally, the woman, loosing all their hair and laying aside the jewelry (κόσμησις) of gold and silver that they are wearing. Let no one take any foreign (ἀλλότριος) thing (εἶδος) down into the water with them.

³⁰⁸ Vgl. Meßner, Einführung, 104.

³⁰⁹ Vgl. Cypr. de op. 15.

³¹⁰ Vgl. Bradshaw u. a., The Apostolic, 13.

³¹¹ Vgl. Bradshaw u. a., The Apostolic, 112–115.

6 And (δέ) at the hour that has been set to baptize (βαπτίζειν), let the bishop (ἐπίσκοπος) give thanks over oil, and put it in a vessel and call it the oil of thanksgiving (εὐχαριστία).

7 And let him take another oil and exorcise (ἐξορκίζειν) it, and call it the oil of exorcism (ἐξορκισμός).

8 And a deacon (διάκονος) shall take the oil of exorcism (ἐξορκισμός) and stand at the left hand of the presbyter (πρεσβύτερος), and another deacon (διάκονος) shall take the oil of thanksgiving (εὐχαριστία) and stand at the right hand of the presbyter (πρεσβύτερος).

9 And when the presbyter (πρεσβύτερος) grasps each one of those who will receive baptism (βάπτισμα), let him command him to renounce (ἀποτάσσεσθαι), saying, „I renounce (ἀποτάσσεσθαι) you, Satan (σατανᾶς), with all your service and all your works.“

10 And when he has renounced (ἀποτάσσεσθαι) all these, let him anoint him with the oil of exorcism (ἐξορκισμός), saying, „Let every spirit (πνεῦμα) be cast far from you.“

11 And this way let him give him naked to the bishop (ἐπίσκοπος) or (ἢ) the presbyter (πρεσβύτερος) standing by the water to baptize (βαπτίζειν).³¹²

Botte hat sich dafür entschieden, das folgende Glaubensbekenntnis der sahidischen Version in seinem Rekonstruktionsversuch nicht miteinzubeziehen.³¹³ Dazu hat Bradshaw richtig bemerkt, dass der Inhalt maßgeblich von einer nizänischen Trinitätstheologie beeinflusst sein muss,³¹⁴ wie hier zu sehen ist:

12 And likewise let the deacon go with him down into the water and let him say to him, enjoining him to say, „I believe in the only true God, the Father, the Almighty, and his only begotten Son, Jesus Christ our Lord and Savior with his Holy Spirit, the giver of live to everything, three in one substance, one divinity, one Lordship, one kingdom, one faith, one baptism, in the holy catholic apostolic church, with lives forever. Amen“

Um den Beginn des lateinischen Textes zu ergänzen und diesen mit dem Sahidischen zu verbinden, hat Botte an dieser Stelle das *Testamentum Domini* benutzt, welches anders als die orientalischen Versionen kein derartig später zu datierendes Glaubensbekenntnis enthält.³¹⁵ Lässt man letzteres aus, lassen sich beide Texte mithilfe des *Testamentum Domini* miteinander verknüpfen.

³¹² TA (Übers. 112–114 Bradshaw u. a.).

³¹³ Vgl. Geerlings, *Traditio*, 258–260.

³¹⁴ Vgl. Bradshaw u.a., *The Apostolic*, 125.

³¹⁵ Geerlings, *Traditio*, 260.

Es folgt nun eine Übersetzung des *Testamentum Domini* und dann des Textes der TA aus dem *Palimpsest von Verona* durch den Autor dieser Arbeit, dem es dabei weniger um die Funktionalität gegangen ist, sondern um eine besonders wörtliche Wiedergabe. Als Quelle dazu dient der erste Band der Reihe *Fontes Christiani* in welchem sich der lateinische Text von Seite 260 bis 270 befindet.³¹⁶

Die Übersetzung aus dem *Testamentum Domini*:

13 Es steige aber dort dieser erst herab mit einem Diakon. Also steigt er mit herab, welcher in Wasser getauft wird, es legt ihm so die Hand oben der auf, welcher tauft und sagt ihm: Glaubst du an Gott den allmächtigen Vater?
Und der getauft wird sagt auch: Ich glaube. Und sofort,

Der Text aus dem *Palimpsest von Verona* auf deutsch:

14 während er die Hand auf seinem Kopf hält, taufe er einmal.
15 Und danach sagt er: Glaubst du an Christus Jesus den Sohn Gottes, der geboren ist von dem Heiligen Geist, von Maria der Jungfrau und gekreuzigt unter Pontius Pilatus und gestorben ist und begraben und auferstanden, mit dem dritten Tag lebendig wurde von dem Tod und aufgefahren ist in den Himmel und hat gesessen zur Rechten des Vaters, der kommen wird, zu richten Lebende und Tote?
16 Und wenn jener gesagt hat: Ich glaube, werde er wiederum getauft.
17 Und er sagt wiederum: Glaubst du an den Heiligen Geist und die Heilige Kirche und die Auferstehung des Fleisches?
18 Es sagt also welcher getauft wird: Ich glaube.
Und so werde er ein drittes Mal getauft.
19 Und wenn er dann hinaufgestiegen ist, werde er gesalbt vom Presbyter, mit dem Öl das geheiligt ist, indem er sagt:
Ich salbe dich mit heiligem Öl im Namen Jesu Christi.
20 Und so, nachdem sich jeder Einzelne abgetrocknet hat, werden sie angezogen und dann in die Kirche gebracht.
21 Der Aufseher aber, indem er die Hand jenen auflegt, rufe er an und sagt:
Herr, Gott, der sie würdig gemacht hat die Vergebung der Sünden zu erlangen, durch das Bad der Wiedergeburt des Heiligen Geistes, ermögliche in ihnen deine Gnade, damit sie dir

³¹⁶ Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet, in: Schöllgen, Georg/Geerlings, Wilhelm, *Didache/Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio Apostolica/Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet (FChr 1)*, Freiburg 1991, 143-358.

dienen nach deinem Willen; da ja dir Herrlichkeit ist Vater und Sohn mit dem Heiligen Geist in der heiligen Kirche, auch jetzt und in die Jahrhunderte der Jahrhunderte. Amen.

22 Dann wird er geheiligtes Öl eingießen über der Hand und legt sie auf den Kopf und sagt: Ich salbe dich mit heiligem Öl in dem Herrn, dem allmächtigen Vater und dem Christus Jesus und dem Heiligen Geist.

23 Und nachdem er auf die Stirn aufgezeichnet hat, bietet er einen Kuss an und sagt: Der Herr sei mit dir.

Und der welcher bezeichnet ist sagt:

Und mit deinem Geist.

24 So verfährt er mit jedem Einzelnen.

25 Und dann sofort zugleich mit dem ganzen Volk beten sie, nicht beten sie mit den Gläubigen, bis sie dies alles erhalten haben.

26 Und wenn sie gebetet haben, bringen sie vom Mund Frieden entgegen.

27 Und dann, nun werde dem Aufseher von den Diakonen die Spende dargeboten und er möge für das Brot danken, als Abbild des Leibes Christi, das der Grieche als das Gegenbild bezeichnet und für den Kelch, vermischt mit dem Wein. Für das Gegenbild, das der Grieche als Bildnis bezeichnet, das Blut, das für alle vergossen wurde, die an ihn glaubten.

28 Milch und Honig zusammen vermischt zur Erfüllung der Verheißung, die den Vätern gegeben war, von der er sagte, ein Land, in dem Milch und Honig fließt, das Christus auch gegeben hat, sein Fleisch, von dem die Gläubigen wie kleine Kinder genährt werden und süß machen die Bitterkeit des Herzens, durch die Süße des Wortes;

29 (Und über dem) Wasser eine Spende als Zeichen des Bades, damit der innere Mensch, welches die Seele ist, Ähnliches wie der Körper erhalten kann.

30 Der Bischof soll in all diesen Dingen Erklärung gegenüber denen ablegen, die es vornehmen. 31 Indem er das Brot bricht und einzelne Stücke darreicht, sage er: „Himmliches Brot in Christus Jesus.“

32 Aber der es empfängt antworte: „Amen.“

33 Aber wenn die Ältesten nicht ausreichen, sollen die Diakone die Kelche halten und sie sollen stehen mit Ehrlichkeit und Zurückhaltung: Der Erste der Wasser hält, der Zweite die Milch, der dritte den Wein.

34 Und die es erhalten sollen kosten von jedem von ihnen und der der gibt sagt drei Mal: „In Gott dem allmächtigen Vater“.

Derjenige, der es empfängt soll sagen: „Amen.“

35 Und im Herrn Jesus Christus

36 Und dem Heiligen Geist und der heiligen Kirche.

Und er sage „Amen“.

37 So verfare mit jedem Einzelnen.

38 Wenn aber diese Dinge getan wurden, beeile sich jeder Gutes zu tun...

4.1.2 Literarkritik

Es gibt in der Forschung mittlerweile große Übereinstimmung darüber, dass der Text historisch gewachsen ist.³¹⁷ Nach Bradshaw sprechen dafür die Wiederholungen im sahidischen Text (der lateinische ist an dieser Stelle nicht vorhanden): Vers 1 bis Vers 5 scheint bereits den gesamten Taufvollzug ohne nachfolgender Eucharistiefeyer zu behandeln. Denn Vers 6 beginnt mit dem Danksagungsgebet über dem Öl, das für den Beginn der Taufe vorgesehen ist. Insofern kann die Taufe an der Stelle noch nicht stattgefunden haben. Gerade in diesem neuen Abschnitt (TA 21,6–11) wird dem Bischofsamt mit seiner dreigliedrigen Abstufung von Presbytern und Diakonen besondere Bedeutung bei der Durchführung beigemessen. Dies zeugt von einer späteren Zeit (Phil 1,1; Did 15,1). Konsensfähig ist daher die Einsicht, dass dort, wo Anweisungen an gewisse Amtsträger, wie Bischof, Presbyter und Diakone ergehen, eine spätere Schicht durch einen Redaktor von der ursprünglicheren zu unterscheiden ist.³¹⁸ Weil hier die Taufe aus der Perspektive der Ämter geschildert wird, die erste Taufanweisung (TA 21,1–5), aber ohne jede Erwähnung der Ämter auskommt und den wesentlichen Taufakt bereits behandelt, kann TA 21,1–5 als frühere Schicht der Taufperikope angesehen werden.³¹⁹ Der Teil, der die Ämter hervorhebt und den Großteil der TA betrifft, kann durch seine Ähnlichkeit zur Didaskalie (230 n. Chr.) im Blick auf das Amtsverständnis in einer ähnlichen Zeit verortet werden. Es ist jedoch dabei zu bedenken, dass die Rolle des Bischofs in der Didaskalie noch dominanter ist, da dieser dort selbst derjenige ist, der die Täuflinge zeugt.³²⁰ In der TA zeigt sich trotz der Hervorhebung der Ämter der Heilige Geist als Geber der Gnade (Vgl. TA 1,5). In der lateinischen Version geschieht dies nicht in Bezug auf die Handauflegung des Bischofs, sondern mit Rückblick auf die Taufe, die dort nicht durch den Bischof, sondern durch den Presbyter durchgeführt wurde. Dies lässt den Schluss zu, dass die zweite Schicht der TA etwas früher zu datieren ist.

Vergleicht man den gesamten Ablauf der Taufe mit den Texten der Didache oder mit Justin, fallen in diesem Teil gewisse Parallelen auf, wodurch auf einen ursprünglichen Kern geschlossen werden kann, der mindestens in die Mitte des 2. Jahrhunderts zurückgeht.³²¹ Für eine frühe Datierung dieser Schicht sprechen die Ähnlichkeiten zur Didache. Denn auch

³¹⁷ Vgl. Weidemann, Taufe, 199.

³¹⁸ Vgl. Weidemann, Taufe, 200–201.

³¹⁹ Vgl. Bradshaw u. a., The Apostolic, 124.

³²⁰ Vgl. CA II 26.

³²¹ Vgl. Bradshaw u. a., The Apostolic, 124.

hier spielen die verschiedenen Wasserarten zu Beginn der Taufordnung eine Rolle (TA 1–2), während für das nicht-jüdisch geprägte Christentum die Beschaffenheit von Wasser in späterer Zeit kein Problem mehr darstellte.³²² Tertullian gibt zu erkennen, dass die Arten von Wasser, die für die Taufe verwendet werden, für ihn keine Bedeutung haben: „ideoque nulla distinctio est mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur, nec quicquam refert inter eos quos Ioannes in Iordane et quos Petrus in Tiberi tinxit: nisi si et ille spado quem Philippus inter vias fortuita aqua tint plus salutis aut minus rettulit.“³²³ Anders entstammt die Klassifizierung der Wasserarten der rabbinischen Tradition, die in beiden Texten der Didache und TA (Did. 7,1–2; TA 21,1–2) noch nachzuwirken scheint.³²⁴ Der spätere, nach dem Nizänum einzuordnende Teil, ist bereits weiter oben wegen seiner Trinitätstheologie als jünger deklariert worden (Trad. Ap. 21,12–14). Die orientalischen Versionen unterscheiden sich hier, indem entweder ein deklaratorisches Bekenntnis verwendet wird (sahidisch), oder ein interrogatives Bekenntnis (arabisch und äthiopisch). Doch auch die Formel ist jeweils unterschiedlich: Das Sahidische hat „drei in einer Substanz, eine Gottheit“, das Arabische „Trinität, ebenbürtig, eine Gottheit“ und der äthiopische Text formuliert „die Trinität, dessen Gottheit gleich ist“.³²⁵

4.2 Die Tageszeit

Wie im Abschnitt 3.4.1.3 dargestellt wurde, handelte es sich bei dem Tauftermin mit ziemlicher Sicherheit um die Osternacht. Die Beschreibung der Taufe in der TA beginnt mit einer noch genaueren Zeitangabe: „at the hour when the cock (*ἀλέκτορ*) crows“ (sahidische Übersetzung).³²⁶ Diese Bestimmung ist nicht allein eine Zeitangabe. Der bisherige Ablauf bis zu dieser Stunde kann durch das Katechumenat und die vielen Exorzismen als Reinigungsritus bezeichnet werden. Dem Hahnenschrei sagte man apotropäische Wirkungen zu.³²⁷ Dementsprechend weckt der Hahn nicht nur den Menschen, sondern vertreibt auch mit der Ankündigung des Morgens die Dämonen, die darin das kommende Licht erkennen sollen. Die frühe Christenheit sah sich durch den Hahnenschrei an das Ende der Sünde erinnert.³²⁸ Ambrosius vergleicht gar den Schrei mit der Stimme des Christus.³²⁹

³²² Vgl. Niederwimmer, Didache, 163.

³²³ Tert. de bapt. IV 3.

³²⁴ Vgl. Niederwimmer, Didache, 162–163.

³²⁵ Vgl. Bradshaw u. a., The Apostolic, 124–125.

³²⁶ TA 21,1 (Übers. 112 Bradshaw u. a.).

³²⁷ Vgl. Nauerth, Art. Hahn, RAC 13, 363.

³²⁸ Vgl. ebd.

³²⁹ Ambr. hex. 5, 45, 90.

TA 41 verwendet später selbst den Hahnenschrei als Zeichen und Begründung, in dieser Stunde zu beten, da zu der Zeit Christus verleugnet wurde, Petrus aber ihn im Glauben neu erkannte. Dies bringe die Gemeinde in der Hoffnung auf Tag als Licht der Auferstehung zum Ausdruck.³³⁰ Das Petrusmotiv hat hier auch die Pesach–Nacht zur Parallele. Zu diesem Zeitpunkt soll die Taufe mit dem Gebet über dem Wasser begonnen werden (21,1). Die tatsächliche Tageszeit wird am frühen Morgen gewesen sein, noch in der Dunkelheit, vor Tagesanbruch.³³¹

4.3 Das Wasser

4.3.1 Gebet über dem Wasser

Im sahidischen Text findet sich nur die Erklärung „let the water be prayed over first“.³³² Ähnliches gilt auch für die arabischen und äthiopischen Zeugen. Damit bleibt die Angabe des Gebets ohne Beschreibung des Inhalts. Die Didache berichtet noch nicht von einer derartigen Handlung. Für die Kirche im Westen kann wieder Tertullian als frühester Zeuge für den Inhalt des Gebetes gelten. Er bezeichnet es als Anrufung Gottes, wodurch das Wasser geheiligt wird, um dem Täufling Heiligkeit zu verleihen.³³³ In weiterer Folge war die Taufwasserweihe schon derart üblich, dass sie Cyprian als bindende Voraussetzung dafür beschreibt, die Taufe als wirksam zu erklären: „Damit aber das Wasser durch seine Taufe die Sünden des Täuflings abwaschen kann, muß es zuvor von dem Priester gereinigt und geheiligt werden.“³³⁴ Für ihn führt die Handlung des Gebetes über dem Wasser nicht nur zu dessen Heiligung, sondern auch zur Reinigung desselben.³³⁵ Mit dieser Zusammenschau wird entgegen Geerlings,³³⁶ der hier noch kein Wasserweihegebet verortet, das Gebet über dem Wasser einer Taufwasserweihe entsprechen. Das erste Taufwasserweihegebet, in dem der Inhalt greifbar wird, findet sich in der Mitte des 4. Jahrhunderts in einem *Euchologion*, das zumindest zum Teil von Serapion von Thmuis stammt.³³⁷ Das Gebet beginnt dort mit der Anrufung Gottes als König, Herr und Schöpfer, der in der Vergangenheit Christus sandte und nun gebeten wird, mit dem Heiligen Geist das Taufwasser zu erfüllen. Dies solle geschehen, damit der erlösende Logos die Täuflinge mit

³³⁰ Vgl. TA 41 (Übers. 307 Geerlings).

³³¹ Vgl. Schramm, Art. Hahn, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2011 (Abruf am: 08.11.2021), 1.1.

³³² TA 21,1 (Übers. 112 Bradshaw u. a.).

³³³ Vgl. Tert. De bapt. 4

³³⁴ Cypr. ep. 70,1 (Übers. 324 Baer).

³³⁵ Vgl. ebd.

³³⁶ Vgl. Geerlings, Traditio, 187.

³³⁷ Vgl. Slenczka, Heilsgeschichte, 35. Vgl. Monteiro, Die Osternachtfeier, 64.

seiner göttlichen Kraft und Gnade erfülle. Eine neue Anrede Gottes als menschenfreundlicher Wohltäter gliedert das Gebet und geht damit zu dem Anliegen über, die Kreatur in die göttliche Gestalt umzuwandeln und damit zu retten. Als Beispiel dafür wird das Wasser des Jordan gebraucht, welches für die Heiligung der Getauften steht, wodurch Christus jedes Wasser geheiligt hätte und nun selbst in die Täuflinge niedersteigen solle, um in ihnen geistliches Leben zu ermöglichen. Dieses Anliegen ist Bestandteil des trinitarischen Abschlusses.³³⁸ Das Thema der Reinigung und Heiligung passt zu den verschiedenen frühen Texten über den Taufritus. Damit stellt es sich als Weiterführung der bisherigen Reinigungsriten dar, die der Taufe zuvorkommen.

Es bleibt unklar, wer in früherer Zeit über dem Wasser gebetet hat. Sofern man den Abschnitt 21,1–5 als ältere Schicht der Taufordnung betrachtet, ist die Vermutung von Jilek nicht haltbar, dass es sich bei der handelnden Person um den Bischof gehandelt hat.³³⁹ Denn gerade ein Argument für die frühere Schicht besteht darin, dass der Bischof erst ab Vers 6 zu finden ist.³⁴⁰

4.3.2 Die Verwendung von Wasser

Mit dem Vorzug von fließendem Wasser stellt sich die Frage, in welchem Umfeld die Taufe stattgefunden hat. Die Handschriften des Sahidischen, Arabischen und Äthiopischen deuten durch ihre Beschreibung ein von Menschen hergestelltes Baptisterium an: „Let the water be drawn into the pool (*κολυμβήθρα*) or (*ἡ*) flow down into it. And let it be thus if there is no exigency.“ (sahidisch).³⁴¹ Das Wasser soll demnach in ein Becken geleitet werden. Dass es sich um einen speziellen Ort handelt, lässt der nachfolgende Satz vermuten. Denn falls es schnell gehen muss, könne auch woanders getauft werden. Der früheste Fund eines

³³⁸ Vgl. Euchlogium, B XIX (Übers. 151 Storf): Der Text des Gebets hier in deutscher Übersetzung: „König und Herr aller Dinge, Schöpfer des All, Du hast durch die Herabkunft Deines Eingeborenen Jesus Christus jeder erschaffenen Natur Heil geschenkt und das durch Dich erschaffene Gebilde durch die Ankunft des unaussprechlichen Logos erlöst. Siehe nun herab vom Himmel und blicke auf diese Gewässer und erfülle sie mit dem Heiligen Geiste. Dein unaussprechlicher Logos werde in ihnen, verwandle ihre Kraft und bereite sie zu zeugenden voll Deiner Gnade, damit das jetzt zu vollziehende Geheimnis nicht inhaltsleer befunden werde in den Wiedergeborenen, sondern daß es alle, die niedersteigen und getauft werden, mit der göttlichen Gnade erfülle. Menschenfreundlicher Wohltäter, schone Dein Geschöpf, rette das von Deiner Rechten erschaffene Gebilde, gestalte alle, die wiedererzeugt werden, in Deine göttliche und unaussprechliche Gestalt um, auf daß sie durch die Umgestaltung und Wiedergeburt gerettet und Deines Reiches gewürdigt werden können. Und wie Dein eingeborener Logos durch das Niedersteigen in die Gewässer des Jordans sie heilig gemacht hat, so soll er auch jetzt in diese niedersteigen und sie heilig und geistig machen, auf daß die Getauften nicht mehr Fleisch und Blut seien, sondern geistig, und daß sie Dich, den unerschaffenen Vater, anbeten können durch Jesus Christus im Heiligen Geiste, durch den Dir Ehre und Kraft sei, jetzt und in alle Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.“

³³⁹ Vgl. Jilek, Initiationsfeier, 88.

³⁴⁰ Vgl. Bradshaw, The Apostolic, 124.

³⁴¹ TA (Übers. 112 Bradshaw u. a.).

Baptisteriums befindet sich in der Hauskirche von Dura Europos.³⁴² Es ist daher naheliegend, für die Zeit vor der Konstantinischen Wende, ab der Baptisterien öffentlich errichtet wurden,³⁴³ Häuser wohlhabender Familien als gewöhnlichen Ort der Taufe anzunehmen, in denen es bereits Badebecken gab.³⁴⁴ Aus dem 1. Jahrhundert sind Wasserbecken in Sommertriclinien nachgewiesen, die mit in der Wand verbauten Wassertanks verbunden sind.³⁴⁵ Da in TA 21,2 das Hineinrinnen des Wassers in ein Becken vorgeschrieben ist, wäre ein solches Vorgehen zur Vorbereitung für die Taufe naheliegend. Dies lässt auch Wasserleitungen in die Häuser vermuten. Doch hat man bei dem Baptisterium von Dura Europos keinen Zu- und Ablauf gefunden. Das Wasser musste also in Gefäßen vom nächstgelegenen Brunnen oder Fluss gebracht werden und wurde in dem Fall in ein Becken mit der Tiefe von 0,96 Meter geschüttet.³⁴⁶ Bei diesem Wasserniveau ist folglich eine Infusionstaufe wahrscheinlicher als eine Immersionstaufe, indem der Täufling im Wasser stand und übergossen wurde.³⁴⁷ Hier wird damit auch bereits ein Unterschied zu jüdischer Praxis sichtbar, da die Mikwe als Ort von Waschungen ca. 520 Liter Wasser erforderte, was in einem derartigen Becken, wie oben beschrieben, nicht möglich wäre.³⁴⁸ Auch der Hinweis, dass die Täuflinge sich nackt ausziehen sollen, deutet auf eine Ganzkörpertaufe hin (TA 21,3), womit entweder die Infusionstaufe durch die Gegebenheiten des Beckens wie in Dura Europos noch wahrscheinlicher wird, oder an anderen Orten aus vornizänischer Zeit größere Taufbecken vorhanden waren, die heute nicht mehr bekannt sind.

Der Aspekt der Nacktheit hat nach Cyrill von Jerusalem in seinen Mystagogischen Katechesen vor allem einen symbolischen Bezug:

Gleich nachdem ihr eingetreten wart, habt ihr euch entkleidet. Dadurch war versinnbildet, daß ihr den alten Menschen mit seinen Handlungen ausgezogen habt. Nachdem ihr die Kleider abgelegt hattet, waret ihr nackt. Auch hierin habt ihr Christus nachgeahmt, der da am Kreuze entblößt worden war und durch seine Entblößung die Herrschaften und Mächte

³⁴² Vgl. Davies, John Gordon, „Baptisterium“. Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter; 2010. Available from: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.05_197_41/html Accessed 2021-11-8. 1.

³⁴³ Vgl. ebd.

³⁴⁴ Vgl. Deichmann, Art. Baptisterium, RAC 1, 1158.

³⁴⁵ Vgl. Koch, Bilder, 122.

³⁴⁶ Vgl. Mell, Christliche Hauskirche, 109.

³⁴⁷ Vgl. ebd. Ein Vergleich mit Dura Europos sowie der Textzeugen zeigt auch, dass Geerlings Übersetzung „das aus einer Quelle fließt“ hier missverständlich ist. Schon Botte hat korrekt aus dem Sahidischen ins Lateinische „Sit aqua fluens in fonte vel fluens de alto“ übersetzt. Eine Quelle als Voraussetzung für die Taufe ist weder im Text gemeint, noch vom archäologischen Befund her gedeckt.

³⁴⁷ Vgl. Grohmann, Altes Testament, 20.

³⁴⁸ Vgl. Grohmann, Altes Testament, 20.

bloßgestellt hatte, indem er am Kreuze offen über sie triumphierte. Weil nämlich in euren Gliedern die feindlichen Mächte hausten, dürft ihr nimmermehr jenes alte Kleid tragen. Ich meine durchaus nicht dieses sichtbare Kleid, sondern „den alten, von trügerischen Begierden verderbten Menschen“.³⁴⁹

Für ihn stellt das Ablegen der Kleidung das Ablegen der alten Lebensweise dar, so wie Christus sich am Kreuz entblößte, aber auch einen Moment des Sieges, wie Christus durch seine Entblößung gegen die bösen Mächte triumphierte. Damit beginnt die Vereinigung des Täuflings mit Christus innerhalb der Taufhandlung, die durch die Riten der Taufe weiter verdeutlicht und vollzogen werden.

Die Angabe, wie in der Didache, fließendes Wasser zu verwenden, beinhaltet den Reinigungsaspekt, der nicht nur an die Bußpraxis und die Exorzismen des Katechumenats anknüpft, sondern auch bis in die neutestamentlichen Schriften zurück zu verfolgen ist.³⁵⁰ Fließendes Wasser, welches von oben herab gegossen wird, macht gleichzeitig auf die Symbolik von geistlichem Leben als himmlische Gabe aufmerksam.³⁵¹ Denn Wasser ist neben seiner todbringenden Bedeutung auch lebensspendend, womit sicherlich eine der traditionellen Deutungen der Taufe symbolisch aufgenommen wurde.³⁵²

Das Baptisterium in Dura Europos ist vom Versammlungsraum getrennt. Beides befindet sich in demselben Gebäude, das allein für die Christengemeinde bestimmt war.³⁵³ Aus TA 21,20 ist ersichtlich, dass der Raum, in dem getauft wurde, nicht weit entfernt vom Versammlungsort gewesen sein muss, da die Getauften gleich danach in die ecclesia gebracht werden. Dass bei der Taufe nicht die gesamte Gemeinde anwesend war, ist auch durch den kleinen Grundriss des Baptisteriums (6,85 x 3,15) ausgesagt.³⁵⁴

4.4 Die Kinder

Kinder spielten bisher in der TA in Bezug auf die Taufe keine Rolle. Das Katechumenat ist eindeutig für bereits Berufstätige dargestellt. Nun ergeht aber in TA 21,4 die Anordnung, zuerst die kleinen Kinder zu taufen, die selbst sprechen können: „And (δέ) first baptize (βαπτίζειν) the small children. And (δέ) each one who is able to speak for themselves [sic], let them speak. But (δέ) those not able to speak for themselves, let their parents or (ἢ) another

³⁴⁹ Cyr. catech. mystagog. II, 2 (Übers. 368–369 Haeuser).

³⁵⁰ Vgl. Apg 22,16: „Steh auf, lass dich taufen und deine Sünden abwaschen“.

³⁵¹ Vgl. Ekenberg, Initiation, 1033.

³⁵² Vgl. Gretlein, Grundinformation, 109.

³⁵³ Vgl. Mell, Christliche Hauskirche, 107–108.

³⁵⁴ Vgl. Mell, Christliche Hauskirche, 108.

one belonging to their family (γένος) speak for them“ (sahidische Übersetzung).³⁵⁵ Von einem Katechumenat für Erwachsene auf die Unmöglichkeit einer Kindertaufe zu schließen ist also nicht möglich. Undenkbar ist aber auch, sich hier Kinder getrennt von ihren Familien vorzustellen. Jeremias hat deswegen für Übertrittstaufen von ganzen Häusern plädiert.³⁵⁶ Darauf lässt der Kontext durchaus schließen, indem die Anordnung als Ordnung in Bezug auf Familien angesehen werden kann (TA 21,4–5). Dies ist aber nicht zwingend der Fall. Denn glaubt man Origenes und seinem Vergleich der Darbringung von Turteltauben bei der Geburt eines jüdischen Kindes, bekamen kleine Kinder auch unabhängig von ihren Eltern die christliche Taufe gespendet.³⁵⁷ Generell sprechen sich Theologen der frühen Kirche für die Taufe von Kindern aus: Für Irenäus von Lyon heiligte Jesus durch sein Leben jedes Alter. So solle man die Wiedergeburt niemanden vorenthalten.³⁵⁸ Auch die Gemeinden in Nordafrika hatten diesbezüglich die gleiche Meinung. Cyprian von Karthago beantwortete eine aufkommende Frage, ob man den Taftermin zum Zeitpunkt der jüdischen Beschneidung festsetzen sollte. Dabei diskutierte man aber nur über eine Taufverschiebung vom zweiten oder dritten– bis zum achten Tag.³⁵⁹ Die Versammlung in Karthago setzte daraufhin den Termin möglichst bald nach der Geburt an.³⁶⁰ Die Taufe der Säuglinge war demnach das Übliche. Auch Tertullian zeigt, dass die Kindertaufe gängig war, obwohl er sie nicht unterstützt.³⁶¹

Bradshaw gibt nach römischem Verständnis bei den Kindern, die nicht für sich selbst sprechen können, ein Alter von bis zu sieben Jahren an.³⁶² Damit könnte es sich auch um Unmündige handeln und nicht um Kinder, die der Muttersprache noch nicht mächtig sind. In beiden Fällen zeigt jedoch das Sprechen der Eltern oder Paten für den Täufling, dass es nicht um eine gewisse intellektuelle Voraussetzung geht, um zur Taufe zugelassen zu werden. Gregor von Nazianz hält eine aktive Teilnahme von Kindern an ihrer eigenen Taufe, also das selbstständige Beantworten von die Tauffragen, oder das Bekenntnis zu sprechen, ab drei Jahren für möglich.³⁶³ Dies deutet auf Kinder hin, welche die eigene Sprache beherrschen und würde somit Bradshaw widersprechen. Es handelt sich also bei

³⁵⁵ TA (Übers. 112 Bradshaw u. a.).

³⁵⁶ Vgl. Jeremias, Die Kindertaufe, 87.

³⁵⁷ Vgl. Orig. com. in Rom. V 9 (Übers. 165 Heither).

³⁵⁸ Vgl. Iren. adv. haer. II 22,4 (Übers. 162 Klebba).

³⁵⁹ Vgl. Jeremias, Kindertaufe, 100.

³⁶⁰ Vgl. Cypr., ep. LXIV 2 (Übers. 272–273 Baer).

³⁶¹ Vgl. Tert. de bapt. 18,4–6.

³⁶² Vgl. Bradshaw u. a., The Apostolic, 130.

³⁶³ Vgl. Lynch, Godparents, 122.

den Kindern in der TA, die nicht für sich sprechen können, aller Wahrscheinlichkeit nach um Kleinkinder, die noch nicht gelernt haben, die Muttersprache zu sprechen.

Die Angabe, entweder die Eltern oder die Kinder bei der Taufe sprechen zu lassen, zeugt davon, dass beide dasselbe Formular sprachen, oder auf ein derartiges antworten mussten. Für den lateinischen Text liegt ein interrogatorisches Bekenntnis während der Taufe vor, doch ist der hier behandelte Teil über die Kinder nicht vorhanden. Sehr ähnlich dazu ist der 1999 gefundene vollständige äthiopische Text: Demnach antworten die Eltern hier für die Kinder auf das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Heiligem Geist jeweils mit „Credo“.³⁶⁴ Für die anderen jüngeren orientalischen Übersetzungen wird zwar vor der Taufe vom Täufling ein deklaratorisches Bekenntnis gesprochen, das dieser auch selbst mit „I believe“³⁶⁵ beendet. Bei der Taufhandlung selbst aber scheint nur der Täufer die Bekenntnisworte zum dreieinigen Gott zu sprechen. Dies zeigt, dass die Eltern statt ihrem Kind die Worte des christlichen Bekenntnisses entweder selbst sprechen, oder diese positiv beantworteten.

Dieser Abschnitt innerhalb der TA geht, wie von Bradshaw und anderen angenommen, mindestens bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurück und ist damit eines der frühesten Zeugnisse für die Kindertaufe. Die Paten erscheinen hier noch nicht eigenständig in Form eines Amtes, sondern als diejenigen, die neben den Eltern für die Kinder das Glaubensbekenntnis beantworten können (TA 21,4).

Durch den Beginn des Taufvollzugs durch Kinder ist auch ein gewisser Vorzug derselben ausgedrückt, der auf die Zeit vor den vielen Taufaufschüben hindeutet. Beispielsweise wartete der Vater von Gregor Nazianz, der 374 n. Chr. starb, mit seiner Taufe bis zur Priesterweihe.³⁶⁶ Die nächste Generation schob die Taufe ebenfalls auf: Sein Sohn Gregor von Nazianz wurde mit ungefähr 30 Jahren getauft und nicht lange danach von seinem Vater zum Priester geweiht. Basilius der Große war etwa 26 Jahre alt, als er sich erst nach seiner Entscheidung, als Mönch zu leben, taufen ließ.

4.5 Die Reihenfolge der Täuflinge (TA 21,4–5)

Zuerst sollen die kleinen Kinder getauft werden, dann die erwachsenen Männer und danach die Frauen. Diese Beschreibung der Abfolge findet sich sonst nicht in frühchristlicher Literatur.³⁶⁷ Während Kinder in der Reihenfolge der Täuflinge viel Beachtung bekommen, sind die erwachsenen Männer nur kurz erwähnt. Die Frauen werden zuletzt behandelt,

³⁶⁴ Vgl. Bausi, *La nuova*, (Übers. 43–45 Bausi).

³⁶⁵ TA 21,13 (Übers. 116 Bradshaw u. a.).

³⁶⁶ Vgl. Dölger, Konstantin, 433.

³⁶⁷ Vgl. Bradshaw u. a., *The Apostolic*, 130.

indem angewiesen wird, sie mit offenem Haar zu taufen, nachdem sie allen Schmuck abgelegt haben (TA 21,5). Möglicherweise bestehen hier Ähnlichkeiten zum griechischen Götterkult: Bei den Mysterien-Feiern in Lykosura und Adania mussten Frauen die Haare herabhängen lassen, wie auch beim Betreten des Heratempels.³⁶⁸ Christlichen Frauen war es in manchen Gegenden anscheinend nicht gestattet beim Gebet ein Haargeflecht zu tragen, wie Origenes in Orat. 2,2 bemerkt.³⁶⁹ Anders fordert Clemens von Alexandrien von den Frauen, die Haare unter dem Schleier mit einer Spange hochzustecken.³⁷⁰ Für Frauen war es aber generell üblich, bei einem Trauerfall die Haare zu lösen, um ihrer Trauer Ausdruck zu verleihen.³⁷¹ Vergleicht man diesen Sachverhalt mit den geforderten offenen Haaren der weiblichen Täuflinge im Kontext der TA, wird deutlich, dass sich die Täuflinge immer noch in einer Zeit der Buße befinden, die mit einer Trauer der Reue einhergegangen sein muss und erst mit der Taufe endet. Auch dürften die offenen Haare die Unreinheit der Frau andeuten, die mit der Taufe als getilgt angesehen wurde.³⁷² Von daher erscheint das Lösen der Haare als selbstverständliche Handlung. Ein weiterer Aspekt aus Sicht antiker Deutung kommt durch den Vergleich mit einer Bearbeitung der TA ans Licht: Die *Canones Hippolyti* geben an, fremde Geister könnten die Täuflinge im Schmuck oder hochgesteckten Haar bis ins Taufwasser begleiten.³⁷³ Franz Dölger hat damit die vollständige Entkleidung der Täuflinge begründet und darauf hingewiesen, dass Clemens von Alexandrien auch eine Taufe der bösen Geister für möglich hielt, wodurch diese Unsterblichkeit erlangen würden.³⁷⁴ Die Ausführungen über die Frau sind aufgrund der Gefahren ihrer Unreinheit am ausgiebigsten. Denkbar wäre, dass sie auch vor dem Hintergrund eines geheiligten und gereinigten Wassers als letztes in der Reihenfolge stehen. Eine dämonische Verunreinigung wird man bei Kindern nicht so leicht angenommen haben, wodurch zu erklären wäre, warum diese als Erstes dem Taufwasser zugeführt werden sollen.

4.6 Präbaptismale Salbungen und der Exorzismus (TA 21,6–10)

Wie in 4.1.2 gezeigt wurde, ist für den Abschnitt 21,6–11 eine spätere Entstehung naheliegend. Der Bericht setzt in Vers 6 wieder vor der Taufe mit der Konsekration der Öle durch den Bischof ein, er soll über dem einen Öl eine Danksagung sprechen. Dieses wird

³⁶⁸ Vgl. Kötting, Haar, RAC 13, 191.

³⁶⁹ Vgl. ebd.

³⁷⁰ Vgl. Clem. alex. paed. 3,62, 1/3. Vgl. Kötting, Haar, RAC 13, 192.

³⁷¹ Vgl. Kötting, Haar, RAC 13, 192.

³⁷² Vgl. Kötting, Haar, RAC 13, 198.

³⁷³ Vgl. TA 21,5 (Übers. 113 Bradshaw u. a.): „[...] and loosen the hair of their head, for fear that something of the alien spirits should go down with them into the water [...]“.

³⁷⁴ Vgl. Dölger, Der Exorzismus, 112–113.

das Öl der Danksagung genannt. An einem zweiten Öl wird ein Exorzismus durchgeführt, welches folglich auch Öl des Exorzismus genannt wird und zu diesem Gebrauch als erstes verwendet werden soll. Dafür sind keine Formeln überliefert und Tertullian nennt eine Ölsegnung vor der Taufe nicht.³⁷⁵ Die exotistische Salbung ist aber von Syrien aus dem 4. Jahrhundert bekannt.³⁷⁶ Früher schon, in der Didaskalie, begegnet dort eine präbaptismale eucharistische Salbung.³⁷⁷ Diese besondere Angabe in der TA ist hier nach Kretschmar das Resultat einer Mischung von östlichem und westlichem Ritus,³⁷⁸ da in der syrischen Didaskalie wiederum nichts von einer postbaptismalen Salbung zu lesen ist.³⁷⁹ Anders im Westen, wo schon bei Cyprian dafür der Ausdruck „Öl der Danksagung“ verwendet worden ist. Dies mit einer Beschreibung einer Ölweihe am Altar, damit der Täufling nach der Taufe ein gesalbter Gottes sei und göttliche Gnade haben könne.³⁸⁰ Das sakramentale Verständnis der Salbung ist hier sicherlich deutlich. Als symbolische Deutung für das exotistische Öl gibt Cyrill von Jerusalem an, es als Sinnbild der Teilnahme an dem fettigen Ölbaum Christi zu verstehen. Doch sieht auch er es als wirkmächtig an, indem es die Kraft haben soll, jede feindliche Macht auszutreiben.³⁸¹

Die Entstehung des Taufexorzismus mit einer Salbung leitet Dölger mit Verweis auf Höfling bereits aus dem Neuen Testament ab, indem auf Jak 5,14–15 und Mk 6,12–13 verwiesen wird.³⁸² Ein Bezug besteht darin, dass auch bei der Krankensalbung die Befreiung von Sünde eine Rolle spielt. Denn wenn ἀμαρτίας ἢ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ (Jak 5,15). Das rettende Element ist aber ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως in Verbindung mit der Salbung. Ein Vergleich mit Mk 6,13 ist insofern interessant, als dort Dämonen ausgetrieben, Schwache mit Öl gesalbt und geheilt werden. Wenn es sich dabei um die Beschreibung einer festen Reihenfolge handelt, käme das den Exorzismen des Katechumenats nahe, auf welche die Salbung beim letzten Exorzismus folgte.

Zwei Diakone stehen jeweils rechts und links von einem Presbyter, mit dem Öl der Danksagung und des Exorzismus in ihren Händen. Dann nimmt der Presbyter jeden einzelnen Täufling und gebietet die folgenden Worte nachzusprechen: „Ich sage dir ab,

³⁷⁵ Vgl. Kretschmar, Die Geschichte, 95.

³⁷⁶ Vgl. ebd.

³⁷⁷ Vgl. CA III 16.

³⁷⁸ Vgl. ebd.

³⁷⁹ Vgl. Kretschmar, Die Geschichte, 116.

³⁸⁰ Vgl. Cypr. ep. 70,2 (Übers. 325 Baer): „Auch gesalbt muß der Getaufte werden, damit er durch den Empfang des Chrismas, das heißt: der Salbung, Gottes Gesalbter sein und Christi (des Gesalbten) Gnade in sich haben kann.“ Vgl. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes, 95.

³⁸¹ Vgl. Cyr. catech. mystagog. II, 3 (Übers. 369 Haeuser).

³⁸² Vgl. Dölger, Der Exorzismus, 141. Vgl. Höfling, Das Sakrament der Taufe, 428.

Satan, mit all deinem Dienst und allen deinen Werken.“³⁸³ Wenn die Taufkandidaten dem Teufel abgesagt haben, werden sie vom Presbyter gesalbt, während dem sahidischen Text nach folgende Worte gesprochen werden: „Lass jeden Geist fern von dir weichen“. ³⁸⁴ Auch die anderen orientalischen Übersetzungen des Textes geben Ähnliches wieder.³⁸⁵ Auf diese Weise soll der Täufling dem Bischof oder Presbyter übergeben werden, der am Wasser zur Taufe bereitsteht (TA 21,11).

In der Antike wurde der Taufexorzismus tatsächlich als Reinigung von bösen Geistern verstanden.³⁸⁶ Da die TA den Exorzismus für alle vorschreibt, galt dies auch für solche Taufkandidaten, die auf ein vorbildliches Katechumenat zurückblicken konnten. In seiner Belehrung an die Täuflinge, die er bereits Brüder nennt, beschwört Cyrill von Jerusalem diese, den Exorzismus vor der Taufe auf alle Fälle anzunehmen, um den feindlichen Dämon entweichen zu lassen.³⁸⁷ Es geht hier aber nicht in erster Linie um eine Besessenheit wie in den neutestamentlichen Erzählungen. Ein derart kranker Mensch wäre wohl schon vor dem Katechumenat abgewiesen worden (TA 15,8). Vielmehr geht es um die feindlichen, nicht Gott unterworfenen Mächte, die in den Gliedern der Katechumen immer noch vorhanden gewesen seien.³⁸⁸ Im Hintergrund steht also der Gedanke der völligen Heiligung und Reinigung. Dementsprechend wurde auch von Gregor von Nazianz die Seele der Ungetauften generell als vom bösen Geist bewohnt angesehen.³⁸⁹ So tritt für Optatus kein Mensch ohne unreinen Geist ins Dasein und kann erst vor der Taufe ausgeschlossen werden.³⁹⁰ Durch eine antike Gleichsetzung von sündhaftem Wesen mit bösen Geistern, die im inneren des Menschen herrschen, wird der hohe moralische Anspruch an die Getauften verständlich, der auch mit dem Exorzismus ausgedrückt wurde. Denn mit dem letzten Exorzismus und der darauffolgenden Taufe kann es eigentlich keine Sünde (=böse Macht) mehr im Leben geben.

4.7 Der Taufvollzug (TA 21,12–18)

Die Taufe auf den dreieinigen Gott ist seit dem Neuen Testament bis hin zu Cyprian sicher belegt. Neben dem Gebot vorher zu fasten, geben die Didache und Justin an, im Namen des

³⁸³ Vgl. TA 21,8–9 (Übers. 114 Bradshaw u. a.).

³⁸⁴ Vgl. TA 21,10 (Übers. 114 Bradshaw u. a.).

³⁸⁵ Vgl. TA (Übers. 114 Bradshaw u. a.).

³⁸⁶ Vgl. Dölger, Der Exorzismus, 68.

³⁸⁷ Vgl. Cyr. procatechesis 9 (Übers. 22 Haeuser).

³⁸⁸ Vgl. Cyr. catech. mystagog. II, 2 (Übers. 368 Haeuser).

³⁸⁹ Vgl. Dölger, Der Exorzismus, 68.

³⁹⁰ Vgl. Dölger, Der Exorzismus, 69.

Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen.³⁹¹ Das ist in der TA nicht anders. Die verschiedenen Übersetzungen der TA zeigen unterschiedliche Abweichungen voneinander, lassen sich aber auf gewisse Elemente der Taufe zusammenfassen. Wie schon im Abschnitt 4.1.2 zur Textgeschichte angedeutet wurde, beinhaltet der sahidische, arabische und äthiopische Text an dieser Stelle ein trinitarisches Glaubensbekenntnis, das nach dem ersten Konzil von Nicäa auf diese Weise ausformuliert worden ist. Deswegen ist Botte hier auf das *Testamentum Domini* ausgewichen,³⁹² das sowohl ein Taufbekenntnis vor der Taufe enthält, als auch ein ausformuliertes Symbol während des Taufaktes. So kann es das lateinische interrogatorische Bekenntnis ergänzen, das bei den orientalischen Übersetzungen im Zuge der Taufe nur angedeutet ist.³⁹³ Nach der Frage nach dem Glauben an Gott, den Vater und der Antwort des Täuflings mit „Ich glaube“ folgt sofort die Taufe, die jeweils beim Sohn und dem Heiligen Geist noch zwei weitere Male auf diese Weise wiederholt wird. Durch das Bekenntnis zu den einzelnen Hypostasen der Trinität rückt der Glaube des Täuflings ins Zentrum. Das Taufsymboll sei hier noch einmal als Rekonstruktion anhand des *Testamentum Domini* und der lateinischen Übersetzung auf Deutsch dargestellt:

Glaubst du an Gott den allmächtigen Vater? Und der getauft wird sagt auch: Ich glaube. Und sofort, während er die Hand auf seinem Kopf hält, taufe er einmal. Und danach sagt er: Glaubst du an Christus Jesus den Sohn Gottes, der geboren ist von dem Heiligen Geist, von Maria der Jungfrau und gekreuzigt unter Pontius Pilatus und gestorben ist und begraben und auferstanden, mit dem dritten Tag lebendig wurde von dem Tod und aufgefahren ist in den Himmel und hat gesessen zur Rechten des Vaters, der kommen wird, zu richten Lebende und Tote? Und wenn jener gesagt hat: Ich glaube, werde er wiederum getauft. Und er sagt wiederum: Glaubst du an den Heiligen Geist und die heilige Kirche und die Auferstehung des Fleisches? Es sagt also welcher getauft wird: Ich glaube. Und so werde er ein drittes Mal getauft.

Die Bedeutung, die für Tertullian diese Antworten hatten, ist aus seiner Schrift *De resurrectione carnis* ersichtlich, wenn er schreibt, dass die Seele nicht durch Abwaschen, sondern durch das Gelöbniß geheiligt werde: „anima enim non lavatione sed responsione sancitur“.³⁹⁴ Demnach wäre es für ihn undenkbar, die Taufe ohne ein Bekenntnis durch den Kandidaten zu absolvieren, da dann wohl der gesamte Vorgang ungültig sein würde.

³⁹¹ Did. 7,1; Just. apol I 61.

³⁹² Vgl. Geerlings, *Traditio*, 260.

³⁹³ Vgl. TA, 21,11–13 (Übers. 115–116 Bradshaw u. a.).

³⁹⁴ Tert. de resurr. carn. 48,11.

Für Tertullian ist nicht nur eine Taufe im Zuge von Antworten auf Fragen der richtige Vorgang, sondern sind auch diese in Bezug auf die drei Namen der Trinität zu beantworten:

„[...] zu taufen auf den Vater, den Sohn und den hl. Geist, nicht auf einen, denn wir werden nicht einmal, sondern dreimal bei Nennung jedes einzelnen Namens auf die einzelnen Personen untergetaucht.“³⁹⁵

Die Frage ergibt sich, ob die Praxis von Tauffragen, die ein Bekenntnis abfragen, an anderen Orten ebenfalls vorherrschend war. Nach Cyprian wichen nicht einmal Novatian und die Schismatiker bei ihrer Taufe von den in Nordafrika üblichen Tauffragen ab.³⁹⁶ Auch kritisierte er eine Frau, die viele Taufen vornahm „unter Benützung der gewöhnlichen und rechtmäßigen Frageformel, sodass sie von der kirchlichen Regel gar nicht abzuweichen schien.“³⁹⁷ Es scheint zur Zeit Cyprians im Westen eine rechtmäßige Frageformel als Teil einer kirchlichen Regel gegeben zu haben. Ein interrogatorisches Bekenntnis, wie es in der lateinischen Übersetzung der TA zu finden ist, war demnach Westen allgemein anerkannt. Obwohl ein deklaratorisches Bekenntnis, wie beispielsweise im sahidischen Text der TA vor der Taufe vorhanden ist, bedeutet dies keinesfalls, dass in der lateinischen Version vor der Taufe vom Täufling zusätzlich kein deklaratorisches Bekenntnis gesprochen wurde. Denn von der lateinischen Version der TA fehlt eben der Teil bis zur Befragung über den Sohn Gottes. Dagegen spricht allerdings, dass weder das *Testamentum Domini*, noch die dem lateinischen Text sehr ähnliche 1999 entdeckte äthiopische Übersetzung, während der Liturgie deklaratorischen Bekenntnisse enthalten.³⁹⁸ Die anderen orientalischen Versionen geben trotz des vorangegangenen deklaratorischen Glaubensbekenntnisses ein zusätzliches während der Taufe an, ohne es auszuformulieren, wie am Beispiel des sahidischen Textes zu sehen ist: „And the one who gives will put his hand on the head of the one who receives and dip him three times, confessing (ὁμολογεῖν) these things each time“.³⁹⁹ Damit ergeben sich zwei Momente, in denen der Täufling sein Bekenntnis ablegt. Zum einen geschieht dies am Höhepunkt der Liturgie im Zuge des Taufvollzuges, zum anderen bei einem Bekenntnis als „*redditio symboli*“ als Höhepunkt des Katechumenats.⁴⁰⁰ Diese Annahme wird durch Cyrill von Jerusalem und den Reisebericht der Egeria bestätigt,

³⁹⁵ Tert. adv. prax. 26 (Übers. 550 Kellner). Kelly, *Altchristliche*, 50.

³⁹⁶ Vgl. Kelly, *Altchristliche*, 52.

³⁹⁷ Cypr. ep. 75,10 (Übers. 380 Baer).

³⁹⁸ Vgl. Bausi, *La nuova*, 43–45.

³⁹⁹ TA 21,14 (Übers. 116 Bradshaw u. a.).

⁴⁰⁰ Vgl. Kelly, *Altchristliche*, 37–38.

nach welchen den Katechumen das Bekenntnis während ihres Katechumenats übergeben wurde. Nach Cyrill wurden die letzten zwei Wochen dafür benützt, es aufzusagen.⁴⁰¹ So unterscheidet Cyprian zwischen einem Symbol der Trinität und der Befragung, wenn er schreibt: „[...] weder das Symbol der Dreieinigkeit noch die rechtmäßige, kirchliche Fragestellung dabei fehlte“.⁴⁰²

Anders als die Didache, fügt Justin in seiner Erklärung über die Taufformel die Kreuzigung unter Pontius Pilatus als zugehörig zum Taufsymbol an, die der Taufformel der TA in diesem Punkt ähnelt (TA 21,15). Dies deutet darauf hin, dass schon bei Justin ein stärker entfaltetes Symbol verwendet wurde und das lateinische Taufsymbol bis Justin zurückreicht. Die Übersetzungen der TA, als auch die Bearbeitungen enthalten in der Taufformel anders als Cyprian nicht das Attribut von Gott als Schöpfer, wenn es zur Tauffrage nach dem Vater kommt. Allerdings hat Cyprian keine ausformulierte Formel im Zuge des Ketzertaufstreites wiedergegeben, sondern bloß eine Polemik gegen Marcion, weil dieser nicht Gott Vater als Schöpfer bekenne.⁴⁰³ Vergleicht man das lateinische Taufbekenntnis der TA mit dem interrogatorischen Taufbekenntnis, an das Ambrosius in *De sacramentis* seine Hörer erinnert, zeigt sich bei Ambrosius eine weniger entfaltete Taufformel. Dies kann auch dadurch begründet sein, dass Ambrosius den Taufritus zusammenfasst. So heißt es bei ihm verkürzt, „Glaubst du an unseren Herrn Jesus Christus und an sein Kreuz?“⁴⁰⁴ Ob hier Ambrosius andere Bestandteile, wie Tod, Auferstehung und Himmelfahrt nicht erwähnt, um seinen Text zu verkürzen, kann nicht beantwortet werden. Dagegen spricht, dass das Gelasianum, welches aber erst die liturgische Praxis aus dem 6. Jahrhundert widerspiegelt, ebenfalls eine kurze Form zeigt. Dabei ist eine Verkürzung der Formeln auch durch den Andrang, Kinder zu taufen im Zuge der Volkstaufe denkbar, indem angemerkt ist, dass jedes Kind einzeln getauft werden soll.⁴⁰⁵ Nach der Frage nach dem allmächtigen Vater heißt es dort: „Glaubst du auch an Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn, der geboren wurde und gelitten hat?“⁴⁰⁶ Übereinstimmung haben diese Bekenntnisse mit der TA, als sie die drei Hypostasen der Trinität behandeln und das Leiden Christi beinhalten.

Es sticht bei einem Vergleich folgendes ins Auge: Die orientalischen Übersetzungen der TA enthalten alle ein Glaubensbekenntnis vor der Taufe, aber kein ausformuliertes Bekenntnis

⁴⁰¹ Vgl. Kelly, *Altchristliche*, 39.

⁴⁰² Cypr. ep. 75,11 (Übers. 381 Baer).

⁴⁰³ Vgl. Cypr. ep. 73,5 (Übers. 340 Baer).

⁴⁰⁴ Kelly, *Altkirchliche*, 42.

⁴⁰⁵ Vgl. Kelly, *Altkirchliche*, 42.

⁴⁰⁶ Kelly, *Altkirchliche*, 43.

während der Taufe. Für Cyprian, Cyrill und Augustinus war die deklaratorische Rezitation ebenfalls üblich. Aber die lateinische Übersetzung formuliert das Bekenntnis als Befragung während der Taufe aus und kann als älter als die orientalischen Versionen gelten. Tertullian berichtet nichts von einem deklaratorischen Bekenntnis vor dem Taufakt. Auch Justin beschreibt nur das interrogatorische Taufbekenntnis:⁴⁰⁷

„[...] wenn wir ins Wasser treten, geben wir zu gleicher Zeit, aber auch schon einige Zeit vorher, in der Kirche unter der Hand des Bischofs die Erklärung ab, daß wir dem Teufel, seiner Pracht und seinen Engeln widersagen. Sodann werden wir dreimal untergetaucht, wobei wir etwas mehr geloben, als der Herr im Evangelium bestimmt hat.“

Es wird vom Exorzismus gleich zu einem Bekenntnis während der Taufe übergegangen,⁴⁰⁸ bei dem mehr gelobt wird, als im Evangelium bei Matthäus bezeugt ist.⁴⁰⁹ Da das Glaubensbekenntnis vor der Taufe in den späteren Quellen mit einer Taufformel in geschmälerter Form während der Taufe vorkommt, ergibt sich die Frage, ob eine Kürzung der Taufformel zugunsten eines deklaratorischen Glaubensbekenntnisses vor der Taufe stattgefunden hat. John Norman Kelly kommt zu der Schlussfolgerung, dass deklaratorische Bekenntnisse im Zuge der Taufe eine spätere Erscheinung darstellen.⁴¹⁰ Damit wird der zeitliche Unterschied der verschiedenen Schichten der TA, die besonders die Ursprünglichkeit des Taufbekenntnisses berühren, zusätzlich durch eine bekenntnisgeschichtliche Verortung hervorgehoben. Das lateinische Symbol ist nicht nur älter als die orientalischen Symbole, weil die nachnizänische Sprache fehlt, sondern auch wegen des ausformulierten Taufsymbols während der Taufe.

Im Vergleich zu den anderen interrogatorischen Taufformeln stellt die lateinische Version der TA eine Darstellung der einzelnen Hypostasen dar, die Ähnlichkeiten mit dem Romanum aufweist. Dies wurde als Bestätigung für die Verwendung eines solchen Bekenntnisses in Rom am Ende des 2. Jahrhunderts angenommen.⁴¹¹ Auf der anderen Seite zeigt sich durch weitere Quellen, die kurz gehaltene Glaubensbekenntnisse beinhalten, die jedoch nicht im Taufkontext erscheinen,⁴¹² dass die orientalischen Übersetzungen ohne den

⁴⁰⁷ Vgl. Just. Apol. I 61.

⁴⁰⁸ Vgl. Kelly, Altkirchliche, 48.

⁴⁰⁹ Vgl. Mt 28,19.

⁴¹⁰ Vgl. Kelly, Altkirchliche, 53.

⁴¹¹ Vgl. Bradshaw u. a., The Apostolic, 125.

⁴¹² Vgl. Epistula Apostolorum (Übers. 126 Bradshaw u. a.): „...in (the Father) the ruler of the universe, and in Jesus Christ (our Redeemer) and in the Holy Spirit (the Paraclete) and in the holy church, and in the forgiveness of sins.“. Vgl. Deir Balyzeh papyrus: „I believe in God the Father Almighty, and in His only

nicänischen Schluss näher zu den restlichen Glaubensbekenntnissen verwandt sind, als die ausformulierte lateinische Version. Daraus ergibt sich, dass die griechische Form bei ihrer Übersetzung ins Lateinische an das Romanum angepasst worden sein könnte.⁴¹³

Nimmt man das Bekenntnis in der sahidischen Fassung und setzt die späteren Ergänzungen in Klammer, könnte das Symbol wie folgt ausgesehen haben:

„I believe in the only true God, the Father, the Almighty, and his only begotten Son, Jesus Christ our Lord and Savior with his Holy Spirit, the giver of life to everything, (three in one substance, one divinity, one Lordship, one kingdom, one faith, one baptism,) in the holy catholic apostolic church, (with lives forever). Amen

Da dieses Bekenntnis nach den orientalischen Übersetzungen bei der Taufe interrogativ wiederholt wurde, muss man sich das deklaratorische Symbol in der Folge interrogatorisch vorstellen: „Glaubst du an den einzig wahren Gott, den Vater den Allmächtigen?“ (Taufe)
„Glaubst du an seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus unseren Herrn und Retter?“ (Taufe)

„Glaubst du an den Heiligen Geist, den Lebensspender in der heiligen katholischen und apostolischen Kirche?“ (Taufe)

Für Cyrill von Jerusalem ist ein dreimaliges Untertauchen⁴¹⁴ ein Sinnbild, um die drei Tage Jesu unter der Erde darzustellen. Er verbindet die Taufe, wie schon seit dem 1. Jahrhundert Christen vor ihm, stark mit dem Sterben und dem neuen Leben von Christus, welches damit auch den Täuflingen zugutekommt.⁴¹⁵ Der Gedanke eines Menschen, der stirbt und geheiligt aus dem Wasser steigt, ist in vielen antiken Quellen verbürgt⁴¹⁶ und knüpft somit an die neutestamentliche Literatur an. Ein Sterben und Auferstehen ist nach Cyrill zwar sinnbildlich zu verstehen, doch Tatsache sei die bei der Taufe geschehene Erlösung,⁴¹⁷ denn er schreibt: „zugleich mit eurem Tode erfolgte eure Geburt“.⁴¹⁸ Jedoch wird die Begründung eines dreimaligen Untertauchens eher noch mit den drei Hypostasen Gottes begründet werden können, wie auch schon Tertullian die dreimalige Taufe mit den drei Personen der

begotten Son our Lord Jesus Christ, and in the Holy Spirit, and in the resurrection of his flesh in the holy catholic Church.“

⁴¹³ Vgl. Bradshaw u. a., *The Apostolic*, 126–127.

⁴¹⁴ Hier ist eindeutig kein Übergießen gemeint.

⁴¹⁵ Vgl. Cyr. catech. mystagog. II, 4 (Übers. 370 Haeuser).

⁴¹⁶ Vgl. Iren. cont. heres. 21,1 (Übers. 64 Klebba). Vgl. Barn. 11 (Übers. 92 Zeller). Vgl. Clem. paed. I, 6,29 (Übers. 230–231 Stählin): „wenn die Verfehlungen durch ein einziges wirksames Heilmittel, durch die Taufe des Logos, vergeben sind.“

⁴¹⁷ Vgl. Cyr. catech. mystagog. II, 5 (Übers. 370 Haeuser).

⁴¹⁸ Vgl. Cyr. catech. mystagog. II, 4 (Übers. 370 Haeuser).

Gottheit erklärt.⁴¹⁹ Innerhalb der Liturgie kommt eine Erläuterung zum theologischen Verständnis der Taufe erst im Gebet des Bischofs zur Sprache, welches im Zuge der postbaptismalen Salbungen geschieht.

4.8 Die postbaptismale Salbung mit Gebet (TA 21,19–23)

Nach der Taufe wird der Täufling nach dem lateinischen Text von einem Presbyter mit dem geheiligten Öl und nach dem Sahidischen mit dem Öl der Danksagung gesalbt. Damit einher geht der Spruch „Ich salbe dich mit heiligem Öl im Namen Jesu Christi“ (TA 21,19).⁴²⁰

Nachdem sich die Täuflinge abgetrocknet haben, betreten sie den Kirchenraum und erhalten das Gebet durch den Bischof (TA 21,20–21). Danach folgt die zweite Salbung nach der Taufe mit demselben Öl (TA 21,22). Hier ist es ausdrücklich eine Salbung des Hauptes mit den Worten: „Ich salbe dich mit heiligem Öl in dem Herrn, dem allmächtigen Vater und dem Christus Jesus und dem Heiligen Geist.“ Diesem folgt auch eine Signierung der Stirn und ein Kuss, während der Bischof die Worte „Der Herr sei mit dir“ spricht und der Täufling mit „Und mit deinem Geist“ antwortet (TA 25,23).

Da bei der zweiten Salbung explizit von einer Anwendung auf dem Haupt berichtet wird, handelt es sich bei der ersten postbaptismalen Salbung wahrscheinlich um Ganzkörpersalbungen. Die doppelte Salbung nach der Taufe stellt eine Besonderheit dar, da sie nur die TA enthält. Nicht einmal die Bearbeitung der TA, die Canones des Hippolyt, enthalten genau genommen eine zweifache Salbung nach der Taufe, da nur von einer Signierung der Stirn mit Öl zu lesen ist.⁴²¹ Die orientalischen Übersetzungen stimmen aber im Punkt der Stirnsignierung mit der lateinischen Übersetzung überein,⁴²² doch weder bei Tertullian noch bei Cyprian ist von einer zweimaligen Salbung zu lesen.⁴²³ Tertullian teilt über die Reihenfolge Folgendes mit:

„Denn der Leib ist es, der abgewaschen wird, damit die Seele von ihren Flecken gereinigt werde; der Leib wird gesalbt, damit die Seele geheiligt werde. Der Leib wird bezeichnet, damit die Seele befestigt werde; der Leib wird durch die Handauflegung beschattet, damit die Seele durch den Geist erleuchtet werde.“⁴²⁴

⁴¹⁹ Vgl. Tert. adv. prax. 26 (Übers. 550 Kellner).

⁴²⁰ Vgl. TA 21,19 (Übers. 118 Bradshaw u. a.).

⁴²¹ Vgl. Welte, Die postbaptismale, 27.

⁴²² Vgl. TA 21,23 (Übers. 118 Bradshaw u. a.).

⁴²³ Vgl. Tert. bapt. 6,1; 8,1. Vgl. Cypr. ep. 74,7.

⁴²⁴ Tert. res. carn. 8,3 (Übers. 431 Kellner).

So wie Welte annahm, lässt sich die Abfolge bei Tertullian bis auf das Gebet nicht mit der Ordnung der TA harmonisieren.⁴²⁵ Denn die TA stimmt mit Tertullian bis zur ersten Salbung überein, doch schon die darauffolgende Bezeichnung findet erst an dritter Stelle, nach der Handauflegung mit Gebet und der zweiten Salbung, statt (TA 21,23):

Ein derartiges Vorgehen einer Doppelsalbung lässt sich erst in einem Schreiben von Papst Innozenz I. im Jahr 416 an Bischof von Gubbio entnehmen, wo die Priester zwar mit dem vom Bischof konsekrierten Chrisam salben dürfen, aber die Stirnsalbung allein den Bischöfen zustehe:⁴²⁶ „den Priestern ist es zwar gestattet, sowohl in Abwesenheit als auch in Gegenwart des Bischofs, bei der Taufe die Getauften mit dem Chrisam, der jedoch vom Bischofe geweiht sein muß, (auf den Scheitel) zu salben, nicht aber dürfen sie mit demselben Öle die Stirne bezeichnen, was allein den Bischöfen zusteht, wenn sie den hl. Geist, den Tröster, spenden.“⁴²⁷ Die Doppelsalbung hat sich in der römischen Tradition erhalten, wie das Gelasianum zeigt.⁴²⁸ Die Frage stellt sich, ob tatsächlich ein so großer Unterschied zu anderen Riten vorliegt, da im Zuge der Stirnsignierung auch eine Hauptsalbung stattgefunden haben könnte, die aber unerwähnt blieb. Hier stimmt Meßner zu, dass die Salbung und Stirnsignierung in einem zu fassen sind und daher keine zweite postbaptismale Salbung anzunehmen ist, sondern die entscheidende Bedeutung für die Besiegelung im Taufgeschehen in der Stirnsignierung liegt.⁴²⁹

Doch lässt sich aus der Beschreibung Tertullians in Res. carn. 8,3 auch die Bedeutung der Salbung entnehmen: Sie fügt sich in ein Heilsgeschehen ein, welches mit der Abwaschung der Sünde in der Taufe beginnt, mit der Heiligung durch die Salbung fortgesetzt wird, den Täufling in diesem Zustand durch die Signation befestigt und diesen zuletzt durch die Handauflegung erleuchtet. Obwohl im Vergleich zur TA Salbung und Handauflegung vertauscht sind, hieße dies für die TA, nach der Erleuchtung durch Handauflegung und Gebet folgt die Salbung, die mit einer Heiligung gleichzusetzen ist, wonach eine Befestigung durch die Bezeichnung den Ritenkomplex abschließt. Nimmt man den Bedeutungsrahmen der einzelnen Handlungen hinzu, wäre eine erneute Salbung zwischen dem Gebet und der Bezeichnung überflüssig.

Dass die Salbung bei Tertullian die Heiligung des Menschen bedeutet, ist auch in der TA durch die Salbung mit heiligem Öl im Namen Jesu zum Ausdruck gebracht.⁴³⁰ Erfüllung

⁴²⁵ Vgl. Welte, Die postbaptismale, 30.

⁴²⁶ Vgl. Welte, Die postbaptismale, 28.

⁴²⁷ Innocent I, Ep. 25,3 (Übers. 120 Wenzlowski).

⁴²⁸ Vgl. Welte, Die postbaptismale, 28.

⁴²⁹ Vgl. Meßner, Grundstruktur, 892–893.

⁴³⁰ Diese Bezeichnung findet sich bei beiden postbaptismalen Salbungen der TA.

mit dem Heiligen Geist ist dadurch aber nach Tertullian nicht ausgesagt. Dazu bräuchte es die Handauflegung, welche mit gewisser Sicherheit das Gebet mit selbiger verband, gleichwie in der TA. Die orientalischen Übersetzungen der TA folgen dem Schema einer Bitte um den Heiligen Geist in der Handauflegung, während die lateinische Übersetzung die Geistbegabung mit dem Taufbad verbindet und nun nur noch um Gnade gebeten wird, Gott zu dienen. Ein Unterschied in der Theologie scheint damit angezeigt, dass in der lateinischen Übersetzung die Vergebung der Sünden mit der Gabe des Heiligen Geistes in der Taufe geschieht und vom Zeitpunkt der Handauflegung aus bereits in der Vergangenheit liegt.⁴³¹ Demgegenüber ist Tertullian den orientalischen Versionen näher, indem er schreibt, dass allein mit der Taufe noch kein Heiliger Geist gesendet wird: „Nicht daß wir im Wasser den Hl. Geist erlangten, sondern wir werden im Wasser unter dem Engel gereinigt, für den Hl. Geist vorbereitet.“⁴³² Der Geistempfang geschehe dann erst bei der Handauflegung, indem dieser nach der Taufe erfleht werde.⁴³³ Damit stehen die orientalischen Handschriften, indem sie die Taufe von der Geistverleihung trennen, eher auf der Seite Tertullians, wie die bohairische Übersetzung zeigt: „make them worthy to be filled with your spirit“.⁴³⁴ Eine Veränderung ist schon eine Generation später bei Cyprian zu sehen, der den Empfang des Heiligen Geistes nicht in der Handauflegung sieht, sondern wie der lateinische Text, in der Taufe: „Ferner wird aber niemand durch Handauflegung geboren, bei der er den Heiligen Geist empfängt, sondern in der Taufe, und den Geist empfängt der schon Geborene, wie es beim ersten Menschen Adam der Fall war.“⁴³⁵ Damit erscheint die lateinische Übersetzung der TA mit Cyprian übereinzustimmen, nach welchem das Gebet unter Handauflegung nur noch die Segnung des bereits mit Geist begabten ist. Cyprian stimmt hier auch im Gegensatz zu Tertullian mit allen Versionen der TA überein, die Salbungen mit der Stirnsignierung zu beschließen.⁴³⁶

Die Behandlung des Themas zeigt eine noch nicht fixierte Pneumatologie, die erst nach dem Konzil von Konstantinopel 381 festgelegt wurde. Es ist davon auszugehen, dass bis dahin unterschiedliche postbaptismale Riten vorhanden waren, wie theologische Uneinigkeit über

⁴³¹ Damit ist aber noch nicht gesagt, dass die orientalischen Handschriften in der Taufe noch keine Geistbegabung annehmen, es wird nur dort nicht kommuniziert. Denkbar wäre auch eine Bitte um Heiligen Geist zur Bestärkung nach der Taufe.

⁴³² Tert. bapt. 6,1 (Übers. 281 Kellner).

⁴³³ Vgl. Tert. bapt. 8,1.

⁴³⁴ TA 21,21 (Übers. 118 Bradshaw u.a.).

⁴³⁵ Cypr. ep. 74,7 (Übers. 363 Baer).

⁴³⁶ Cypr. ep. 73,9.

die Pneumatologie der Taufe.⁴³⁷ Auch dies wird durch die verschiedenen Übersetzungen der TA angedeutet.

Ungeachtet dieser Unterschiede bezüglich der Salbung, lässt sich in Ost und West eine christusbezogene Theologie feststellen. Tertullian erklärt die Bedeutung der Salbung mit dem Beispiel der Salbung des Mose, der danach ein Gesalbter, ein Christus genannt wurde.⁴³⁸ Neben der Metaphorik der Salbung zum Propheten macht die Salbung den Täufling demnach zu einem neuen Christus.⁴³⁹ Cyrill von Jerusalem zeigt, dass dieses Verständnis weit verbreitet war, indem er in seiner Mystagogischen Katechese schreibt: „Dieser heiligen Salbung gewürdigt, werdet ihr Christen genannt“.⁴⁴⁰ Denn ohne die Wiedergeburt im Wasser verdienten die Täuflinge den Namen „Christen“ nicht.⁴⁴¹ Auch hier ist die Salbung in der hebräischen Bibel Vorbild für die christliche Salbung. In dem Fall sieht Cyrill die Taufe der Katechumenen als deren Wiedergeburt an und versteht die Salbung als weiteren sakramentalen Vorgang nach der Taufe. Denn sie sei im Gegensatz zu der priesterlichen und königlichen Salbung nicht mehr nur bildhafter Ausdruck, sondern die Wahrheit, also reales Geschehen. Mit der Salbung werde nicht nur die neue Identität verdeutlicht,⁴⁴² sondern auch der Heilige Geist geschenkt: So ist diese heilige Salbe nach der Anrufung nicht mehr gewöhnliche Salbe. Vielmehr ist sie Gnade Christi und wirkt durch die Gegenwart von Christi Gottheit den Hl. Geist.⁴⁴³

Die Salbe als „Gnade Christi“ zu bezeichnen, die den Heiligen Geist durch Christi Gegenwart wirkt, könnte das Gebet um Gnade in der lateinischen Übersetzung der TA erklären. Denn im Gegensatz zu den orientalischen Handschriften wird dort um „Gnade, damit sie dir dienen nach deinem Willen“ gebetet, statt „mach sie würdig erfüllt zu werden mit dem Heiligen Geist“, wie beispielsweise das Bohairische übersetzt.⁴⁴⁴ In der Beschreibung des Cyrill beinhaltet nämlich die Gnade Christi die Begabung mit Heiligem Geist. Ob Cyrill hier den Empfang des Heiligen Geistes in der Salbung nur als Stärkung versteht und bereits in der Taufe gegeben, kann hier nicht behandelt werden. Durch den Bezug auf Christus ist indirekt der Ablauf von Jesu Taufe wiedergegeben. So schreibt Cyrill: „Gleichwie Jesus nach der Taufe und nach der Herabkunft des Hl. Geistes hinausging

⁴³⁷ Vgl. Bradshaw u. a., *The Apostolic*, 132.

⁴³⁸ Vgl. *Tert. bapt.* 7,1.

⁴³⁹ Vgl. Daniélou, *Liturgie*, 119.

⁴⁴⁰ *Cyr. catech. myst.* III, 5 (Übers. 375–376 Haeuser).

⁴⁴¹ Vgl. *Cyr. catech. myst.* III, 5 (Übers. 376 Haeuser).

⁴⁴² Vgl. *Cyr. catech. myst.* III, 5–6 (Übers. 375–377 Haeuser).

⁴⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴⁴ *The TA* 21,21 (Übers. 118 Bradshaw u. a.).

(in die Wüste) [...] so sollt ihr nach der heiligen Taufe und nach der geistigen Salbung [...] sagen [...]“.⁴⁴⁵

Für die orientalischen Übersetzungen ist aber eine Geistbegabung nach dem Gebet um Heiligen Geist naheliegend, da in diesen vorher darum gebeten wird und die Taufe dort nicht das „Bad der Wiedergeburt des Heiligen Geistes“ genannt wird.

Grundsätzlich dürfte die reiche Ausgestaltung von Salbungen eine Weiterentwicklung der Taufliturgie darstellen, wie sie beispielsweise in der Didache beschrieben ist.⁴⁴⁶

Sowie Justin die Taufe als Wiedergeburt bezeichnet (ἀναγεννήσεως Just. Apol. I 61,3), ist dieses Verständnis auch für die Tauftheologie der TA von zentraler Bedeutung. Denn im ersten Satz des Bischofs nach der Taufe wird Gott als derjenige verkündet, der „dignos fecisti eos remissionem mereri peccatorum per lauacrum regenerationis“ („sie würdig gemacht hat die Vergebung der Sünden zu erlangen, durch das Bad der Wiedergeburt“ TA 21,21).

Ein zweites Element des Gebets beinhaltet die Bitte, die Neugetauften mögen Gott nach seinem Willen dienen. Hier gibt es keine Unterschiede zwischen Übersetzungen.

Neben dem Gebot vor der Taufe zu beten, stimmt der Ablauf der Taufe mit Justin und den meisten anderen Quellen insofern überein, als die Täuflinge nach der Taufe zu der Versammlung der Brüder (Just. apol. I 65,1) bzw. in die Kirche (TA 21,20) gebracht werden.

4.9 Die Taufeucharistie (TA 21,25–37)

Nach den postbaptismalen Riten wird den Täuflingen der Zugang zum gemeinsamen Gebet mit der Gemeinde gewährt, das mit einem Friedenskuss endet (TA 21,26: „de ore pacem offerant“). Wie bei Justin schließt der Kuss nicht nur das Gebet ab, sondern befindet sich auch vor Beginn der Eucharistiefeier.⁴⁴⁷ Sie beginnt, indem dem Aufseher („episcopo“) die Gaben gegeben werden (TA 21,27). Die lateinische Fassung stellt das Brot als Repräsentation des Leibes Christi dar: „[...] als Abbild für den Leib Christi, das der Grieche als das Gegenbild bezeichnet“[...], während der bohairische Text⁴⁴⁸ nur „likeness of the flesh of Christ“⁴⁴⁹ verwendet. Die Frage ist, ob die lateinische Formulierung sich auf das verlorengegangene Griechisch bezieht, oder eine eigene Einfügung ist. Eine direkte

⁴⁴⁵ Cyr. catech. myst. III, 5 (Übers. 375 Haeuser).

⁴⁴⁶ Vgl. Kretschmar, Die Grundstruktur, 9.

⁴⁴⁷ Vgl. Just. apol. I 65.

⁴⁴⁸ Hier der beste Textzeuge, da der sahidische Text fehlt.

⁴⁴⁹ TA 21,27 (Übers. 120 Bradshaw u. a.).

Übersetzung ist hier durch „qoud dicit graecus antitypum“⁴⁵⁰ nicht anzunehmen.⁴⁵¹ Aufgrund des gewählten Wortes „antitypum“ (Übers. „Gegenbild“) ist Bradshaw davon ausgegangen, dass der Text nicht auf das frühe dritte Jahrhundert zu datieren sei, da derartige Wörter erst im vierten Jahrhundert aufkommen.⁴⁵² Andererseits weist die Danksagung für die Gaben auf eine frühe Zeit zurück, als das Mahl des Herrn noch mit einem Sättigungsmahl verbunden war.⁴⁵³ Hinzukommt, dass diese bildliche Sprache auch von Tertullian verwendet wurde und der symbolische Ausdruck auf eine frühere Form hinweist, da das somatische Abendmahlsverständnis erst im 4. Jahrhundert auch im Westen allgemein üblich wurde.⁴⁵⁴

In Bezug auf die verschiedenen Begriffe des Lateinischen und Bohairischen gilt es leichte Unterschiede der Theologie anzunehmen, da unterschiedliche Worte für die Elemente verwendet werden. Zuerst stimmt noch das Bohairische mit dem Lateinischen überein, indem das Brot auf unterschiedliche Weise als Abbild für den Leib Christi beschrieben wird. Das Arabische und Äthiopische gibt hier stattdessen schon die Ankündigung an die Wandlung wieder: „they should become the body of Christ and his blood“ (arabische Übersetzung).⁴⁵⁵ Die sinnbildliche Beschreibung als Gemeinsamkeit der bohairischen und lateinischen Übersetzung ist aber nur für den ersten Teil der eucharistischen Handlung des Textes zu erkennen, da gleich nach dem Brechen des Brotes durch den Bischof bei allen orientalischen Versionen eine eindeutig realpräsentische Auffassung des Brotes zu erkennen ist, wie beispielsweise das Bohairische zeigt (TA 21,31): „This is the bread of heaven, the body (σῶμα) of Christ (Χριστός) Jesus“.⁴⁵⁶ Stattdessen sind die Worte des Lateinischen: „Panis caelestis in Christo Iesu“.⁴⁵⁷ Der zeichenhafte Aspekt ist hier stärker. Es scheint, dass die Übersetzungen an die jeweils vorherrschende Theologie angeglichen wurden.

Bei der Austeilung der Kelche folgen die Übersetzungen einer unterschiedlichen Reihenfolge: Beim Lateiner kommt zuerst das Wasser, dann die Milch mit Honig und als Letztes der Wein. Anders in der sahidischen Version, in der zusätzlich mit der Angabe der richtigen Ordnung (εὐταξία) eingeleitet wird: Hier kommt zuerst der Wein, dann die Milch (ebenfalls vermischt mit Honig). Ein Kelch mit Wasser fehlt aber. In der äthiopischen

⁴⁵⁰ TA 21,27.

⁴⁵¹ Vgl. Bradshaw u. a., *The Apostolic*, 129.

⁴⁵² Vgl. ebd.

⁴⁵³ Vgl. Kretschmar, *Die Geschichte*, 110.

⁴⁵⁴ Vgl. Stewart-Sykes, *Traditio*, 236–237.

⁴⁵⁵ TA 21,27 (Übers. 120 Bradshaw u. a.).

⁴⁵⁶ TA 21,31 (Übers. 122 Bradshaw u. a.).

⁴⁵⁷ TA 21,31.

Version steht für den Honig, falls genügend Presbyter zur Verfügung stünden, sogar ein eigener Kelch bereit, gefolgt von der Milch und dem Wein.⁴⁵⁸ Die Erklärung, warum Wein und Milch vermischt mit Honig gegeben werden, ist bei den Übersetzungen (latein, bohairisch, arabisch, äthiopisch) übereinstimmend, als Zeichen der Erfüllung an die Väter, ein Land zu geben, das von Milch und Honig überfließt.⁴⁵⁹ Damit knüpft die Thematik an die christliche und damit geistliche Deutung der hebräischen Bibel an, wie sie schon aus dem Neuen Testament bekannt ist,⁴⁶⁰ und verdeutlicht die neue Heilszeit für die Getauften als neugeborene Kinder.⁴⁶¹ In der lateinischen Erklärung über die Milch mit dem Honig, zeigt die Deutung das Verständnis einer eucharistischen Gabe gleich dem Fleisch Christi, wie in dieser Version vorhanden, in übertragener, symbolischer Form.⁴⁶² Denn man verweist in dem Zusammenhang auf das Fleisch Christi, von dem nun die Gläubigen wie kleine Kinder genährt werden sollen, sieht darin aber im Wort Gottes seine Entsprechung.⁴⁶³ Eucharistische Gabe und Wort Gottes stehen hier noch im Bedeutungszusammenhang. Nachdem nur im lateinischen Text ein Kelch mit Wasser gereicht wird, gibt es auch nur hier eine Erklärung dazu (TA 21,29): „[...] damit der innere Mensch, welches die Seele ist, Ähnliches wie der Körper erhalten kann.“ Es geht also um so etwas wie eine innere Taufe. Da der Text über die Taufeucharistie neben der Taufe am meisten Platz einnimmt, kann diese als zweiter großer Teil der Taufliturgie gelten. Dabei ist von Bedeutung, dass die Neugetauften in der Eucharistiefeier durch ein interrogatorisches Bekenntnis auf das trinitarische Bekenntnis bei der Taufe zurückverweisen. Mit dieser Feier brechen die Neugetauften ihr Fasten. Die Taufeucharistie stellt besonders durch die verschiedenen Kelche eine eigene Form der Eucharistiefeier dar.

4.10 Taufe und Amt

Die Beschreibung der Ämter ist in der TA im Vergleich zur Didache und Justin sehr ausgeprägt. Denn in der Didache wird nichts von einem Amt als Voraussetzung für die Taufe erwähnt und bei Justin erscheint das Amt im Sinn eines Vorstehers nur am Ende der Taufe im Zuge der Taufeucharistie (ἐπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος).⁴⁶⁴ In der TA ist allerdings das Anliegen zu erkennen, die Rollen der verschiedenen

⁴⁵⁸ Vgl. TA 21,33–34 (Übers. 120 Bradshaw u. a.).

⁴⁵⁹ Vgl. ebd. Vgl. Weidemann, Taufe, 209.

⁴⁶⁰ Vgl. 1 Kor. 10,4: „Der Fels war aber Christus“.

⁴⁶¹ Vgl. Ekenberg, Initiation, 1033.

⁴⁶² Vgl. TA 21,28.

⁴⁶³ Eine Parallele dazu findet sich in 1 Petr. 2,2: „seid wie neugeborene Kinder, begierig nach der vernünftigen, unverfälschten Milch“.

⁴⁶⁴ Just. apol. I. 65,3.

Amtsträger festzulegen.⁴⁶⁵ Ausgehend von den Ämtern wird hier die Taufe beschrieben. Nimmt man TA 21,1–5 als frühere Schicht an, wie in der Literarkritik erläutert wurde, beginnt die entfaltete Taufliturgie mit einer Handlung des Bischofs, indem er über dem Öl eine Danksagung spricht (TA 21,6). Die Ordnung der Ämter bestimmt das weitere Geschehen: Ein Diakon soll das Öl des Exorzismus halten und links vom Presbyter stehen, während ein anderer Diakon rechts vom Presbyter stehen soll, um das Öl der Danksagung zu halten (TA 21,8). Sogar die Handgriffe werden auf die Ämter minutiös verteilt. So hält der Presbyter den Täufling, um den Exorzismus an ihm durchzuführen, um darauf die Taufe zu vollziehen (TA 21,9). Die einzelnen liturgischen Ereignisse werden durchgehend von einem Amtsträger eingeleitet. Als Nächstes nimmt der Diakon nach den orientalischen Übersetzungen im Wasser das Glaubensbekenntnis ab (TA 21,12). Da das Lateinische mit den Tauffragen zum Sohn einsetzt, findet sich in ihr erst bei der ersten postbaptismalen Salbung ein Hinweis auf das Amt des Presbyters (TA 21,19). Das Konzept der Einleitung verschiedener Themen durch einen Amtsträger bleibt aber in der Folge das gleiche. Der Bischof steht bei der restlichen Salbung im Vordergrund, bis die Gemeinde gemeinsam mit den Täuflingen betet. Der Taueucharistie steht eine Beschreibung der Tätigkeiten von Diakonen und dem Bischof voran (TA 21,27). Das Anliegen der Verteilung von Amtsbefugnissen wird besonders deutlich, wenn es um Überlastung der einzelnen Gemeindemitarbeiter geht: In TA 21,33 wird darauf hingewiesen, dass es auch für die Diakone möglich wäre die Kelche zu halten, falls die Presbyter nicht ausreichen. In dem Fall bestätigt die Ausnahme die (wahrscheinlich so angedachte) Regel.

Der Grund, die Amtsträger vom Verfasser derart in den Vordergrund zu rücken, könnte seine Ursache in Unklarheiten betreffend deren Zuständigkeiten gehabt haben. Durch die Überarbeitung sollte wohl besonders das Amt des Bischofs gestärkt werden.⁴⁶⁶ Weniger ist damit eine bereits vollständig hierarchisierte Gemeinde anzunehmen,⁴⁶⁷ sondern das Ziel einer Etablierung und Umsetzung der Ämter im Blick auf den Bischof, durch Einbringung von Reformen.⁴⁶⁸

Die Betonung der verschiedenen Ämter zeigt aber auch, dass die Kirche den Initiationsritus in ihrer vollen strukturellen Entfaltung feiern soll.⁴⁶⁹ Dem Bischof und dem Presbyterium kommt dabei die Leitung zu. Die Frage danach, wer die Taufe spendet, ist demnach anhand

⁴⁶⁵ Vgl. Weidemann, Taufe, 199.

⁴⁶⁶ Vgl. Weidemann, Taufe, 201.

⁴⁶⁷ Vgl. Geerlings, Traditio, 160.

⁴⁶⁸ Vgl. Weidemann, Taufe, 202.

⁴⁶⁹ Vgl. Jilek, Initiationsfeier, 121.

der Aufteilung von liturgischen Handlungen differenzierter zu stellen.⁴⁷⁰ Grob könnte konstatiert werden: Der Bischof ist vor allem für das Gebet zuständig, das in Bezug auf die Öle, die Neugetauften und für die eucharistischen Gaben vorkommt. Im Zuge der zweiten postbaptismalen Salbung, die er selbst durchführt, segnet er auch salbend die Täuflinge und signiert sie auf der Stirn. Insofern könnte man von einem pneumatischen Amt sprechen. In der Art gemäß der lateinischen Übersetzung könnte dann auch die Katechese der Neugetauften und die Spendeformel „himmlisches Brot in Jesus Christus“ verstanden werden, die ebenfalls vom Bischof vorgenommen werden (TA 21,30).

Die Presbyter kümmern sich mithilfe der Diakone um das Restliche, inklusive den Taufvollzug selbst. Es kommt sowohl Presbytern als auch dem Bischof die Aufgabe der Bewahrung der Lehre zu. Denn den Presbytern obliegt es, das interrogatorische, wie das deklaratorische Glaubensbekenntnis abzufragen. Wenn man möchte, kann man auch die Abrenuntiation, für die sie zuständig sind, als ein solches Bekenntnis bewerten.

Dabei lässt sich feststellen, dass zwar die Taufhandlung selbst bis zur postbaptismalen Salbung durch den Presbyter in einem von der Kirche getrennten Raum stattgefunden haben mag, die Taufe als Ganzes jedoch fest in das Gemeindegesehen eingegliedert ist.⁴⁷¹ Die Gemeinde hat die Aufgabe, mit Gebet und Friedenskuss die Neophyten aufzunehmen.⁴⁷²

⁴⁷⁰ Vgl. Jilek, Initiationsfeier, 121.

⁴⁷¹ Vgl. Jilek, Initiationsfeier, 97–98.

⁴⁷² Vgl. ebd.

5 Resümee

5.1 Die Tauftheologie der *Traditio Apostolica*

Riten haben das Ziel, die Besonderheit der Taufe hervorzuheben.⁴⁷³ Das tun sie hier auch, indem das verwendete Element, als Symbol, immer eine theologische Bedeutung transportiert. Für alle Riten in Bezug auf die Taufe, die im Gefüge der unterschiedlichen Versionen der TA vorkommen, findet sich eine gemeinsame Deutung: Die Taufe als kultisches Reinigungsritual.

Dieser Aspekt kann über alle hier behandelten Quellen bis in die hebräische Bibel zurückverfolgt werden und beginnt in der TA bei der Auswahl der Katechumenen für die Aufnahme ins Katechumenat, indem nur ehrbare Berufe zugelassen werden. Dasselbe Ziel verfolgen die häufigen Exorzismen während des Katechumenats, die durch ihre Steigerung bis hin zur Taufnacht unter Fasten und Bußgebet den Reinigungsritus intensivieren sollen. Hier sind es viele Details, welche diese Thematik aufgreifen, so das Krähen des Hahnes als apotropäisches Zeichen und die Nacktheit vor der Taufe, die das Ablegen der früheren Taten versinnbildlicht. Fließendes Wasser beinhaltet den Reinigungsaspekt, der noch einmal durch das Taufwasserweihgebet unterstrichen wird, um das Wasser zu reinigen und zu heiligen. Die Taufe selbst wird von allen Übersetzungen als Vergebung der Sünden beschrieben (TA 19,2; TA 21,21).

Aufbauend auf die Reinigung rückt ab der Taufhandlung ein anderer Aspekt in den Vordergrund: Die Taufe als Neugeburt durch den Heiligen Geist. Zwar beginnt dieser Deutungshorizont schon bei der Wahl des Taufzeitpunktes in der Osternacht, da die Katechumenen auf den hellen Tag warten und zur selben Stunde wie Christus zu neuem Leben erwachen sollen. Eindeutig ausgedrückt wird diese Theologie aber im Gebet des Bischofs, indem die Taufe als Bad der Wiedergeburt bezeichnet wird (TA 21,21). Wie es vorher galt mit Christus zu sterben, so gilt es nun wie er zu leben. Dementsprechend ist alles darauf ausgerichtet, das neue Leben pneumatologisch aufzunehmen und zu bewahren. Die Salbung nach der Taufe als Heiligung des Täuflings, die Handauflegung als Erleuchtung und die Bezeichnung als Befestigung. Durch den Vergleich mit anderer patristischer Literatur, die einen starken Bezug zu Christus herstellt, ist ersichtlich, dass die Taufe den Täufling hineinnimmt in die Sendung und Aufgabe Christi. Ausgerüstet wird er durch die Salbung, die sich auf die Salbung Christi im Heiligen Geist bezieht. Die Taufeucharistie steht im

⁴⁷³ Vgl. Kretschmar, Grundstruktur, 14.

Kontext der Gemeinde für die Teilhabe an der neuen Heilszeit in der Gegenwart und für die Vervollkommnung der Neugetauften.

Der gesamte Ritus lässt sich im Überblick indirekt als eine Wiedergabe von Christi Leben, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt verstehen. Denn mit dem Katechumenat beginnt wie bei Jesus eine Zeit der Prüfung, die in einer absoluten Erniedrigung endet, um dann in der Taufe zu neuem Leben zu erwachen und in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen zu werden.

Grundsätzlich haben die Handlungen der Taufe und die dazugehörigen Riten einen sakramentalen Charakter, indem sie bewirken, was sie nonverbal kommunizieren.

Überblickt man den gesamten Ritus, ließe sich dieser nach Arnold van Gennep als *rite de passage* bezeichnen und in ein dreistufiges Muster gliedern: Eine Trennungsphase vom bisherigen Leben, ausgedrückt durch die neue Lehre im Katechumenat sowie beispielsweise durch die Exorzismen und die Entkleidung vor der Taufe. Darauf folgt eine Umwandlungsphase, vollzogen in der Taufhandlung, in welcher der Täufling wiedergeboren wird. Schließlich ist die Aufnahme in der Gemeinde mit Gebet und Abendmahl als Integrationsphase zu bewerten.⁴⁷⁴

5.2 Abschließendes zum Text

Der Text über die Taufe in der TA kann nicht einfach als Taufagende betrachtet werden. Vielmehr geht es dem Verfasser darum, anhand der Taufliturgie einzelne Anweisungen und Erklärungen weiterzugeben, die er für die Täuflinge als wichtig erachtet.⁴⁷⁵

Durch die Art der Waschung in der frühen Schicht des Dokuments (spätestens 150 n. Chr.) zu Beginn der Taufperikope, ist die jüdische Herkunft erkennbar, die sich auch auf viele andere Elemente bezieht, die der Taufe zu eigen sind.

Der Vergleich mit Texten aus Ost und West zeigt einen Versuch der Harmonisierung von verschiedenen Taufpraktiken des damaligen Imperium Romanum, die dann im Zuge der Übersetzung in die Landessprache in einigen Punkten an die vorherrschende Theologie angeglichen wurden.⁴⁷⁶ Dies führt zu der Frage, ob es nach dem Konzil von Nicäa das Ziel war, mit der Schrift des letzten Redaktors einheitliche Anweisungen über die Taufe zu verbreiten. Ein machtpolitisch zentraler Ort im Imperium wäre hier naheliegend. Die Entwicklung einer weitverbreiteten Taufliturgie aus vielen regionalen Liturgieformen wird

⁴⁷⁴ Michaels, *Rites de passage*, RGG⁴, 534–535.

⁴⁷⁵ Vgl. Weidemann, *Taufe*, 204.

⁴⁷⁶ Vgl. ebd.

durch die Beschäftigung mit der TA deutlich. Damit ist die TA Zeugnis einer pluralen Taufpraxis die sich ständig im Fluss befand.

Eine Autorenschaft Hippolyts muss weniger wegen einer unzureichenden Verbindung zwischen der Hippolytstatue und Handschrift aufgegeben werden, sondern vor allem aufgrund der verschiedenen identifizierten Schichten des Dokuments. Theoretisch möglich wäre Hippolyt, oder seine Schule, als Redaktor zweier Grundschriften anzunehmen.⁴⁷⁷ Denn die Datierung der zweiten Schicht, mit ausgeprägtem dreigliedrigem Amt, scheint vor der Didaskalie (230 n. Chr.) entstanden zu sein.

5.3 Anregung für die Taufliturgie der Gegenwart

Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Übersetzungen zeigt, dass es neben den übereinstimmenden und ursprünglichen Elementen der Liturgie in den Anfängen des Christentums keineswegs eine Homogenität in der Taufliturgie gab.⁴⁷⁸ Es stellt sich als Illusion heraus, zur einen apostolischen Praxis zurückkehren zu können. Dies weckt Mut zur Gestaltung der Liturgie in einer Rückbesinnung auf die vielfältigen Anfänge.

Ebenfalls sei hier angemerkt, dass ein Taufbad ohne irgendwelche Begleitriten keineswegs dem ursprünglichen Brauch entspricht.⁴⁷⁹

Der Text der TA regt dazu an, die Taufliturgie als rituelle Kommunikation zu verstehen. Als ein Prozess, der mehrere Riten umfasst, können diese als Chance angesehen werden, den symbolischen Reichtum der Taufe zur Kommunikation des Evangeliums wiederzubeleben. Dies setzt voraus, dass mit der Umsetzung auch im Vorfeld eine Erklärung der Zeichen einhergeht, damit der Ritus für die Beteiligten zu einer persönlichen Erfahrung werden kann.

Einzelne Elemente der Taufliturgie machen es möglich die Identifikation mit Christus noch deutlicher hervorheben, als es allein das gesprochene Wort kann. Beispielsweise kommuniziert das Öl der postbaptismalen Salbung auf besondere Weise die Verheißung der Geistverleihung, Stärkung und Sendung.

Durch die häufige Wiederholung des Exorzismus in der TA macht dieser einen großen Teil der Taufvorbereitung aus, der in seinem antiken Verständnis richtig verstanden, besonders die Befreiung vom Bösen vollziehen soll und nicht zwingend dämonische Besessenheit im Sinn einer Krankheit meint. Ein Neubeginn folgt aber nur dem Abbruch des Alten, der mit

⁴⁷⁷ Vgl. Wallraff, Christliche, 78.

⁴⁷⁸ Vgl. Kretschmar, Grundstruktur, 14.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd.

der Absage an alles Schlechte bewusst und befreiend vollzogen werden kann, ohne dabei den Glauben an das Gute im Menschen zu vernachlässigen.⁴⁸⁰ Die Absage an das Böse sollte demnach nicht aus den TaufLiturgien verschwinden, sondern als Chance gesehen werden, die Taufe existentiell zu erfahren.

Die Lehre spielt in der TA sowohl vor– als auch nach der Taufe eine wichtige Rolle. Heute können Eltern vor dem Hintergrund einer zunehmend kirchenfremden Gesellschaft ihrer Zusage, die Kinder im Glauben zu erziehen, oft nicht mehr nachkommen. Damit fällt der Kirche wieder die Aufgabe zu, für die christliche Unterweisung zu sorgen. Hier wäre ein Taufkurs für Eltern wünschenswert, der einzelne Module vor und nach der Taufe beinhaltet. Nach dem Vorbild der TA bietet es sich auch an, die Eltern auf die Tauffragen zum Glaubensbekenntnis während der Taufe stellvertretend für ihre Kinder antworten zu lassen. Auch wird durch die untrennbare Verbindung zwischen Taufe und Abendmahl deutlich, dass es ein Gewinn für die Tauffeier sein kann, wenn diese im Rahmen eines Abendmahlsgottesdienstes stattfindet, wie es in manchen anderen christlichen Traditionen bis heute üblich ist. Damit würde man dem Trend entgegenwirken, die Taufe allein als Familienfest zu verstehen und die Eingliederung des Täuflings in das Gemeindeleben besonders hervorheben.

⁴⁸⁰ Grethlein, Grundinformation, 158.

Literaturverzeichnis

Quellen

Achelis, Hans, Flemming, Johs., Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts.

Zweites Buch: Die Syrische Didaskalia. Übersetzt und erklärt (TU X,2), Leipzig 1904.

Aland, Barbara [u. a.], Novum Testamentum Graece, Münster ²⁸2017.

Athanasius der Große, Ein Bruchstück aus dem neununddreißigsten Festbriefe des heil.

Athanasius, in: Sämtliche Werke des heiligen Athanasius, 4. (Sämtliche Werke der Kirchenväter 17), Kempten 1837.

Barnabasbrief / Aus dem Griechischen übersetzt von Franz Zeller, in: Die Apostolischen

Väter. (BKV, 1. Reihe, Band 35) München 1918. URL:

<https://bkv.unifr.ch/de/works/103/versions/116> [Abruf am 21.12.2021].

Bradshaw, Paul [u. a.], The Apostolic Tradition: A commentary, Minneapolis 2002.

Clemens, von Alexandrien, Paedagogus, in: Des Clemens von Alexandria ausgewählte

Schriften / aus dem Griechischen übers. von Otto Stählin. (BKV, 2. Reihe, Band 7)

Kempten; München: J. Kösel 1934. URL:

<https://bkv.unifr.ch/de/works/155/versions/174> [Abruf am 21.12.2021].

Cyprian von Karthago, Über gute Werke und Almosen (De opere et eleemosynis), in: Des

heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften / aus dem

Lateinischen übers. von Julius Baer. (BKV, 1. Reihe, Band 34) München 1918.

URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/89/versions/102> [Abruf am 21.12.2021].

Cyrillus, Catecheses mystagogicae, in: Des heiligen Cyrillus Bischofs von Jerusalem

Katechesen / aus dem Griechischen übers. und mit einer Einl. versehen von Philipp

Haeuser. (BKV, 1. Reihe, Band 41) Kempten; München 1922. URL:

<https://bkv.unifr.ch/de/works/117/versions/135> [Abruf am 21.12.2021].

Cyrillus, Procatechesis et Catecheses ad illuminandos, in: Des heiligen Cyrillus Bischofs

von Jerusalem Katechesen / aus dem Griechischen übers. und mit einer Einl.

versehen von Philipp Haeuser. (BKV, 1. Reihe, Band 41) Kempten; München

1922. URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/118/versions/136> [Abruf am:

21.12.2021].

- Ernest, Evans, *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, Q. Septimii Florentis Tertulliani *De resurrectione carnis liber*. *Tertullian's Treatise on the Resurrection*. The text edited with an introduction, translation and commentary by Ernest Evans. London 1960.
- Eusebius, *Eusebii opera*, in: *Patrologia Graeca* 19–24 ed. J. P. Migne (Edition, Griechisch).
- Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, in: *Ausgewählte Schriften, Kirchengeschichte*. Übers. von Phil. Häuser. (BKV, 2. Reihe, Band 1) München 1932. URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/147/versions/166> [Abruf am 21.12.2021].
- Flavius Josephus, *Bellum Judaicum*, hg. u. übers. v. Otto Michel/ Otto Bauernfeind, Darmstadt 1966.
- Ignatius, *Epistulae VII genuinae*. *The Apostolic Fathers*, I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. *Didache*. Barnabas., Vol. 1, Hrsg. Kirsopp, Cambridge 1912.
- Irenäus, *Contra Haereses*, in: *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*. Aus dem Griechischen übersetzt von E. Klebba. (BKV, 1. Reihe, Band 3) München 1912. URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/18/versions/30> [Abruf am 21.12.2021].
- Irenäus, *Demonstratio apostolicae praedicationis*, in: *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*. Aus dem Griechischen übersetzt von E. Klebba. (BKV, 1. Reihe, Band 4) München 1912. URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/19/versions/31> [Abruf am 21.12.2021].
- Justinus, *Apologia*, in: Goodspeed, Edgar J. (Hg.), *Die ältesten Apologeten*. Texte mit kurzen Einl., Göttingen 1915, 26–77.
- Justinus, *Dialogus cum Tryphono Iudaeo*, in: Goodspeed, Edgar J. (Hg.), *Die ältesten Apologeten*. Texte mit kurzen Einl., Göttingen 1915, 90–265.
- Origenes, *Commentarii in epistulam ad Romanos*, in: *Römerbriefkommentar* (FChr 2), übers. Theresia Heither OSB, Freiburg 1999.
- Plotins Schriften, übers. v. Richard Harder, neubearb. mit griech. Lesetext u. Anm., Hamburg, I 1956; fortgef. durch Rudolf Beutler u. Willy Theiler, ebd., II–VI 1960–1971.

Rordorf, Willy, Tuilier, André, *La doctrine des douze apôtres (Didache) (SCh 248)*, Paris 1978.

Serapion, von Thumis, *Das Euchologium des Serapion*, in: *Griechische Liturgien*. Übers. von Remigius Storf, mit Einl. versehen von Theodor Schermann. (BKV, 1. Reihe, Band 5) München 1912. URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/174/versions/384> [Abruf am 21.12.2021].

Tertullian, *Adversus Praxean*, in: *Tertullians sämtliche Schriften*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Karl Adam Heinrich Kellner (BKV), Köln 1882. URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/323/versions/344> [Abruf am 21.12.2021].

Tertullian, *De Anima*. *Tertullians sämtliche Schriften II*. Hrsg. u. übers. Heinrich Kellner, Köln 1882.

Tertullian, *De Baptismo* (ed. J.–P. Migne) *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 1. Paris 1844, pp. 1197–1224.

Tertullian, *De Idololatatria*, in: Reifferscheid and Wissowa, CSEL 20, 1890 (Edition, Lateinisch).

Tertullian, *De Resurrectione Carnis*, in: *Tertullians sämtliche Schriften*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Karl Adam Heinrich Kellner (BKV), Köln 1882. URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/329> [Abruf am 21.12.2021].

Traditio Apostolica. *Apostolische Überlieferung*. Übersetzt und eingeleitet, in: Schöllgen, Georg/Geerlings, Wilhelm, *Didache/Zwölf-Apostel-Lehre*. *Traditio Apostolica/Apostolische Überlieferung*. Übersetzt und eingeleitet (FChr 1), Freiburg 1991, 143–358.

Wengst, Klaus, *Schriften des Urchristentums*. 2: *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet* / eingel., hrsg., übertr. u. erl. von Klaus Wengst, Darmstadt 2004.

Zosimus, Papa, *Epistulae*, in: *Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben*. Band 3: *Innocentius I. bis Sirtus III. (vom Jahre 402–440)*. Zusammengesetzt, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Severin Wenzlowski (BKV, 1. Serie, Band 46), Kempten 1877. URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/269/versions/290> [Abruf am 21.12.2021].

Sekundärliteratur

Achelis, Hans, Hippolytstudien (TU I,4), Leipzig 1897.

Aland, Kurt, Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias (TEH 86), München 1963.

Balz, Horst, ἄγιος, EWNT 1 (1992), 38–48.

Barth, Gerhard, Zwei vernachlässigte Gesichtspunkte zum Verständnis der Taufe im Neuen Testament, ZThK 70 (1973), 137–161.

Bausi, Alessandro, La nuova versione etiopica della Traditio apostolica: edizione e traduzione preliminare, in: Buzi, Paola (Hg.), Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends; studies in honor of Tito Orlandi (SEAug 125) Roma 2011, 19–69.

Beale, Gregory K., A New Testament biblical theology. The unfolding of the Old Testament in the New, Michigan 2011.

Bieder, Werner, βαπτίζω, EWNT 1 (1992) 459–470.

Botte, Bernhard, La tradition apostolique d'après les anciennes versions, Paris 1968.

Böttrich, Christfried, Art. Bekenntnis (NT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2015, 4.1.4 [Abruf am 9.7.2021].

Bradshaw P., Sprengler–Ruppenthal A, Plathow M. Kirchenordnungen, in: Theologische Realenzyklopädie Online: Katechumenat/Katechumenen – Kirchenrecht. Berlin, New York: De Gruyter; 2010, 3.3. URL: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.18_662_44/html. [Abruf am 8.10. 2021].

Bradshaw, Paul [u. a.], The Apostolic Tradition: A commentary, Minneapolis 2002.

Bradshaw, Paul F., The Problems of a New Edition of the Apostolic Tradition, in: Taft u.a. (Hg.), Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark (1872–1948), Roma 2001, 613–622.

Bradshaw, Paul Frederik, Who wrote the Apostolic Tradition? A response to Alistair Stewart–Sykes, SVSQ 48:2 (2004), 195–206.

- Bradshaw, Paul Frederick, Sprengler–Ruppenthal, Anneliese and Plathow, Michael.
 "Kirchenordnungen". Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York:
 De Gruyter, 2010, 1.1. URL: [https://www-degruyter-
 com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.18_662_44/html](https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.18_662_44/html).
 [Abruf am 21.12.2021].
- Brent, Allen, Hippolytus and the Roman church in the third century. Communities in
 tension before the emergence of a monarch–bishop (SVigChr 31), Leiden/New
 York 1995.
- Charette, Blaine, "Never Has Anything Like This Been Seen in Israel": The Spirit As
 Eschatological Sign in Matthew's Gospel, JPT 4 (1996), 31–51.
- Daniélou, Jean, Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern,
 München 1963.
- Davies J. Baptisterium. In: Theologische Realenzyklopädie Online: Autokephalie –
 Biandrata. Berlin, New York: De Gruyter; 2010. URL: [https://www-degruyter-
 com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.05_197_41/html](https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.05_197_41/html). [Abruf am
 8.11.2021].
- Deichmann, F.W., Baptisterium, RAC 1 (1986), 1157–1167.
- Dix, Gregory, Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and
 Martyr, London 1937.
- Dölger, Franz Joseph, Konstantin der Grosse und seine Zeit. Gesammelte Studien;
 Festgabe zum Konstantins–Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von
 Mgr. Dr. A. de Waal (RQ 19), Freiburg i. Br. 1913.
- Draper, Jonathan A., The Didache in modern research, Leiden/New York 1996.
- Ekenberg, Anders, Initiation in the Apostolic Tradition, in: Hellholm u.a. (Hg.), Ablution,
 Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity
 (BZNW 176), Berlin/Boston 2011, 1051–1070.
- Ernst, Wolfgang, Die Taufe in der Didache, Wien 2012.
- Evangelisches Gottesdienstbuch, Agende für die Evangelische Kirche der Union und für
 die Vereinigte Evangelisch–Lutherische Kirche Deutschlands, hg. v. der

Kirchenleitung der Vereinigten Evang.–Luth. Kirche Deutschlands, Berlin 1999 (2009).

Felle, Antonio Enrico, Coem. s.Hippolyti (via Tiburtina). ICVR VII, 19934, in: Internetseite Epigraphic Database Bari, 11/11/2003, URL: <https://www.edb.uniba.it/epigraph/3372> [Abruf am 21.12.2021].

Felle, Antonio Enrico: Coem. s.Hippolyti (via Tiburtina). ICVR VII, 19935, in: Internetseite Epigraphic Database Bari, 11/11/2003, URL: <https://www.edb.uniba.it/epigraph/3372>, [Abruf am 21.12.2021].

Fitschen, Klaus, Kirchengeschichte, Gütersloh 2009.

Geerlings, Wilhelm, *Traditio apostolica* = Apostolische Überlieferung, in: Schöllgen, Georg/Geerlings, Wilhelm, *Didache/Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio Apostolica/Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet* (FChr 1), Freiburg 1991, 143–358.

Gerlitz, Peter, Schnelle, Udo, Yarnold, Edward J., Ulrich, Jörg, Mühlen, Karl–Heinz zur, Spinks, Bryan D., Kühn, Ulrich and Cornehl, Peter. "Taufe". *Theologische Realenzyklopädie Online*. Berlin, New York: De Gruyter, 2010, 1. URL: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/database/TRE/entry/tre.32_659_26/html. [Abruf am 05.06.2021].

Goldschmidt, Lazarus, *Der Babylonische Talmud IV*, Berlin 1966.

Gordon, Benjamin D., Health and the Origins of the Miqveh, *JAJ* 11 (2020), 418–459.

Grethlein, Christian, *Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens*, Göttingen 2007.

Grohmann, Marianne, *Altes Testament und Judentum*, in: Öhler (Hg.), *Taufe*. (ThTh 5), Tübingen 2012, 15–37.

Hartvigsen, Kristen Marie, Matthew 28:9–20 and Mark 16:9–20. Different Ways of Relating Baptism to the Joint Mission of God, John the Baptist, Jesus, and their Adherents, in: Hellholm (Hg.), *Absolution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNW 176/I), Berlin/Boston 2011, 655–662.

- Heinzmann, Michael, Miqwe, RGG⁴ (2002), 1259.
- Jeremias, Joachim, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958.
- Jilek, August, Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian) (EHS.T 130), Frankfurt am Main 1979.
- Kelly, John Norman Davidson, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972.
- Kittel, Gerhard u.a., θεός, ThWNT 3 (1967), 65–120.
- Koch, Dietrich–Alex, Bilder aus der Welt des Urchristentums. Das Römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensraum des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten, Göttingen 2009.
- Koch, Wilhelm, Die Taufe im Neuen Testament (BZfr), Münster 1921.
- Kosnetter, Johann, Die Taufe Jesu: exegetische und religionsgeschichtliche Studien (ThSLG 35), Wien 1936.
- Kötting, Bernhard, Haar, RAC 13 (1986), 177–203.
- Kretschmar, Georg, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Müller u.a. (Hg.), Leiturgia 5, Kassel 1970.
- Kretschmar, Georg, Grundstruktur der Taufe, JLiH 22 (1978), 1–14.
- Lentzen–Deis, Fritzleo, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern: literaturkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen (FTS 4), Frankfurt am Main 1970.
- Libanius, Orationes, hg. v. Richard Förster, Leipzig, VI 1903ff. = Hildesheim 1963.
- Lindemann, Andreas, Zur frühchristlichen Taufpraxis. Die Taufe in der Didache, bei Justin und in der Didaskalia, in: Hellholm u.a. (Hg.), Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity (BZNW 176), Berlin/Boston 2011, 767–816.
- Löhr, Hermut, „Binitarian worship“? Zur impliziten Theologie des frühchristlichen Gottesdienstes. Dargestellt an Justin, 1 Apol. 61–67, AGJU 81 (2013), 211–229.
- Lynch, Joseph H., Godparents and Kinship in Early Medieval Europe, Princeton 2019.

- Marcovich, Miroslav, „Hippolyt von Rom“. Theologische Realenzyklopädie Online. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.15_381_1/html. [Abruf am 29.09.2021].
- Marschies, Christoph, Arbeitsbuch Kirchengeschichte, Tübingen 1995.
- Marschies, Christoph, Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Liturgiegeschichte, in: Kinzig u. a., Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten "Traditio Apostolica", zu den "Interrogationes de fide" und zum "Römischen Glaubensbekenntnis" (AKG 74), Berlin/Boston 1998, 1–74.
- Matthes, Claudia, Die Taufe auf den Tod Christi. Eine ritualwissenschaftliche Untersuchung zur christlichen Taufe dargestellt anhand der paulinischen Tauftexte (NET 25), Tübingen 2017.
- Mell, Ulrich, Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians (NTOA 77), Göttingen 2010.
- Meßner, Reinhard, Die angebliche Traditio Apostolica. Eine neue Textpräsentation, ALW 58/59 (2016/2017), 1–58.
- Meßner, Reinhard, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn 2001.
- Michaels, Axel, Rites de passage, RGG⁴ (2004), 534–535.
- Monteiro, Yohanes Hans, Die Osternachtfeier in der römischen Liturgie. Geschichtliche Darstellung und theologische Bedeutung, Wien 2010.
- Mühlsteiger, Johannes, Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung (KStT 50), Berlin 2006.
- Nauerth, Thomas, Hahn, RAC 13 (1986), 363–365.
- Niederwimmer, Kurt, Die Didache (KAV 1), Göttingen 1993.
- Niederwimmer, Kurt, Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss, Wien 2003.
- Nowakowski, Paweł, Cult of Saints, E05348, 28/07/2021. URL: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05348> [Abruf am 21.12.2021].

- Nowakowski, Paweł, Cult of Saints, E05348, 28/07/2021. URL:
<http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05385> [Abruf am 21.12.2021].
- Nowakowski, Paweł, Cult of Saints, E05385, 29/07/2021. URL:
<http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05385> [Abruf am 11.9.2021].
- Öhler, Markus, Neues Testament, in: Ders. (Hg.), Taufe (ThTh 5) Tübingen 2012 39–81.
- Podella, Thomas, Fasten II Altes Testament, RGG⁴ (2000), 40–41.
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Die Taufe. eine Orientierungshilfe zu
 Verständnis und Praxis der Taufe in der Evangelischen Kirche, Gütersloh 2008.
- Rordorf, Willi, Didache, RGG⁴ (1999), 835–836.
- Schöllgen, Georg, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche
 Amt in der Syrischen Didaskalie (JbAC.E 26) Münster 1998.
- Schramm, Art. Hahn, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
 (www.wiblex.de), 2011, 1.1. [Abruf am: 08.11.2021].
- Schwartz, Eduard, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen (WGS 6), Straßburg
 1910.
- Slenczka, Wenrich, Heilsgeschichte und Liturgie. Studien zum Verhältnis von
 Heilsgeschichte und Heilsteilhabe anhand liturgischer und katechetischer Quellen
 des dritten und vierten Jahrhunderts (AKG 78), Berlin 2000.
- Steimer, Bruno, Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen
 (BZNW 63), Berlin/Boston 2010.
- Stenzel, Alois, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie (FGIL 7/8),
 Innsbruck 1958.
- Stewart–Sykes, Alistair, Traditio Apostolica. The liturgy of third–century Rome and the
 hippolytean School or quomodo historia liturgica conscribenda sit, SVSQ 48:2
 (2004), 233–248.
- Vinzent, Markus, Hippolytus of Rome: A Manifold Enigma, in: Ders. (Hg.), Writing the
 History of Early Christianity, Cambridge 2019, 162–195.

Wallraff, Martin, Christliche Liturgie als religiöse Innovation in der Spätantike, in: Kinzig u. a. (Hg.), Liturgie und Ritual in der alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der alten Kirche, Leuven u.a. 2011, 69–97.

Weidemann, Hans–Ulrich, Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie (WUNT 338), Tübingen 2014.

Welte, Bernhard, Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche (FThSt 51), Freiburg im Br. 1939.

Bilder

Die Zustimmung zur Verwendung der Bilder ist auf der Webseite vom Autor angegeben.

Nowakowski, Paweł, Cult of Saints, E05348, 28/07/2021, URL:

<http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05385>, Abruf am 21.12.2021.

Nowakowski, Paweł, Cult of Saints, E05348, 28/07/2021, URL:

<http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05348>, Abruf am 21.12.2021.

Anhang

Die Titel auf der Hippolytstatue

- 1 ΟΥΣ (?)
- 2 ΝΙΑΣ (?)
- 3 ΕΙΣ ΤΟΥΣ Ψ]ΑΛΜΟΥΣ On the Psalms
- 4 ΕΙΣ ΕΓ]ΓΑΣΤΡΙΜΥΘΟΝ On the Witch of Endor
- 5 Τ]Α ΥΠΕΡ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΙΩ On John's
- 6 ΑΝΗΝ
- 7 Ε[ΥΑ]ΓΓΕΛΙΟΥ ΚΑΙ ΑΠΟ Gospel and
- 8 ΚΑΛ'ΥΨΕΩΣ Apocalypse
- 9 Π]ΕΡΙ ΧΑΡΙΣΜΑΤΩΝ On Charismatic Gifts
- 10 Α]ΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟ Apostolic
- 11 ΣΙΣ Tradition
- 12 ΧΡΟΝΙΚΩΝ Chronicon
- 13 ΠΡΟΣ ΕΛΛΗΝΑΣ To/Against the Greeks
- 14 ΚΑΙ ΠΡΟΣ ΠΛΑΤΩΝΑ and Plato
- 15 Η ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟΣ also named On the Universe
- 16 ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ ΠΡΟΣ ΣΕ Protreptikos to
- 17 ΙΗΡΕΙΝΑΝ Severina
- 18 ΑΠΟΔΕΙΞΙΣ ΧΡΟΝΩΝ Display of Times
- 19 ΤΟΥ ΠΑΣΧΑ of Passover
- 20 ΑΙ ΤΑ ΕΝ ΤΩ ΠΙΝΑΚΙ also on the Table
- 21 ΩΔΑΙ:Σ 200 Odes
- 22 ΠΑΣΑΣ ΤΑΣ ΓΡΑΦΑΣ All the Scriptures
- 23 ΠΕΡΙ ΘΥ ΚΑΙ ΣΑΡΚΟΣ On God and the Resurrection
- 24 ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ of the Flesh
- 25 ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ ΚΑΙ On the Good and
- 26 ΠΟΘΕΝ ΤΟ ΚΑΚΟΝ the Origin of Evil ⁴⁸¹

⁴⁸¹ Vinzent, Writing, 183.

Der lateinische Text

Testamentum Domini: „Descendat autem cum eo diaconus hoc modo. Cum ergo descendit qui baptizatur in aquam, dicat ei ille qui baptizat manum imponens super eum sic: Credis in deum patrem omnipotentem? Et qui baptizatur etiam dicat: Credo. Et statim“ *Traditio Apostolica:* „manum habens in caput eius inpositam baptizet semel. Et postea dicat: Credis in Chr(istu)m Ie(su)m filium d(e)i, qui natus est de sp(iritu) s(an)c(t)o ex Maria uirgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est [et sepulus] et resurrexit die tertia uiuus a mortuis | et ascendit in caelis et sedit ad dexteram patris uenturus iudicare uiuos et mortuos? Et cum ille dixerit: Credo, iterum baptizetur. Et iterum dicat: Credis in sp(iritu) s(an)c(t)o et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem? Dicat ergo qui baptizantur: Credo. Et sic tertia uice baptizetur. Et postea cum ascenderit, ungueatur a praesbytero de illo oleo quod sanctificatum est dicente: Ungueo te oleo sancto in nomine Ie(su) Chr(ist)i. Et ita singuli detergentes se induantur et postea in ecclesia ingrediantur. Episcopus uero manu(m) illis inponens inuocet dicens: D(omi)ne D(eu)s, qui dignos fecisti eos remissionem mereri peccatorum per lauacrum regenerationis sp(iritu)s s(an)c(t)i, inmitte in eos tuam gratiam, ut tibi seruiant secundum uoluntatem tuam; quoniam tibi est gloria, patri et filio cum sp(iritu) s(an)c(t)o, in sancta ecclesia, et nunc et in saecula saeculorum. Amen. Postea oleum sanctificatum infunde<n>s de manu et inponens in capite dicat: Ungueo te s(an)c(t)o oleo in d(omi)no patre omnipotente et Chr(ist)o Ie(su) et sp(iritu) s(an)c(t)o. Et consignans in frontem offerat osculum et dicat: D(omi)n(u)s tecum. Et ille qui signatus est dicat: Et cum sp(iritu) tuo. Ita singulis faciat. Et postea iam simul cum omni populo orent, non primum orantes cum fidelibus nisi omnia haec fuerint consecuti. Et cum orauerint, de ore pacem offerant. Et tunc iam offeratur oblatio a diaconibus episcopo et gratias agat panem quidem in exe(m)plum, quod dicit gr<a>ecus antitypum, corporis Chr(ist)i; calicem uino mixtum propter antitypum, quod dicit graecus similitudinem, sanguinis quod effusum est pro omnibus qui crediderunt in eum; | lac et melle mixta simul ad plenitudinem promissionis quae ad patres fuit, qua[m] dixit terram fluentum lac at mel, qua[m] et dedit carnem suam Chr(istu)s, per quam sicut paruuli nutriuntur qui credunt, in suauitate uerbi amara cordis dulcia efficiens; aquam uero in oblationem in indicium lauacri, ut et interior homo, quod est animale, similia consequa[n]tur secur et corpus. De uniuersis uero his rationem reddat episcopus eis qui percipiunt. Fragens autem panem, singulas partes porrigens dicat: Panis caelestis in Chr(ist)o Ie(su). Qui autem accipit respondeat: Amen. Praesbyteri uero si non fuerint sufficientes, teneant calices et diacones, et cum moderatione: primus qui tenet aquam, secundus qui lac, tertius qui uinum. Et gustet qui percipient de singulis ter dicente eo qui dat: In d(e)o patre omnipotenti. Dicat autem qui accipit: Amen. Et d(omi)no Ie(su) Chr(ist)o. Et sp(iritu) s(an)c(t)o et santa ecclesia. Et dicat: Amen. Ita singulis fiat. Cum uero haec fuerint, festinet unusquisque operam bonam facere...“ Quelle: *Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet*, in: Schöllgen, Georg/Geerlings, Wilhelm, *Didache/Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio Apostolica/Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet* (FChr 1), Freiburg 1991, 260–270.

Deutsche Kurzzusammenfassung

Diese Masterarbeit beschäftigt sich mit der Taufe in der *Traditio Apostolica*, welcher ein über mehrere Jahrhunderte gewachsener Text ist, der aus dem Griechischen in mehrere verschiedene Sprachen übersetzt wurde und dessen früheste Schicht spätestens in der Mitte des 2. Jahrhunderts datiert werden kann.

Die Fragen zum Inhalt betreffen die Genese und Bedeutung der Taufliturgie wie sie in dem Werk dargestellt sind. Dies betrifft besonders die verschiedenen Elemente der Liturgie, wie beispielsweise dem Wasser, den Bekenntnissen und der Salbung in ihren unterschiedlichen theologischen Ausprägungen, welche die Übersetzungen preisgeben. Dies geschieht nicht ohne den Kontext des Katechumenats und der Frage nach dem Autor.

Diese Arbeit macht deutlich, dass die Elemente des Taufrituals als sichtbare Deutungen einer bereits im Judentum und Neuen Testament angelegten Theologie sind und im Vergleich zu anderen antiken Zeugnissen Übereinstimmung zeigen, jedoch nicht auf eine ursprünglich einheitliche Taufliturgie geschlossen werden kann, welche die *Traditio Apostolica* offenbare. Die Arbeit zeigt den sakramentalen Charakter der Taufe auf, indem der Täufling darin Christus gleich wird und macht auf die Möglichkeit der Kommunikation des Evangeliums durch Zeichen in der Taufliturgie aufmerksam.

Abstract

This master's thesis deals with baptism in the *Traditio Apostolica*, which is a text that has grown over several centuries, has been translated from Greek into several different languages and whose earliest layer can be dated at the latest in the middle of the 2nd century. The questions about the content concern the genesis and meaning of the baptismal liturgy as presented in the work. This applies particularly to the various elements of the liturgy, such as the water, the confessions and the anointing in their different theological forms, which the translations reveal. This does not happen without the context of the catechumenate and the question of the author.

This work makes it clear that the elements of the baptismal ritual are visible interpretations of a theology already laid out in Judaism and the New Testament and, compared to other ancient testimonies, show agreement, but cannot be inferred from an originally uniform baptismal liturgy, which the *Traditio Apostolica* reveals. The work shows the sacramental character of baptism, in that the person to be baptized becomes like Christ and draws attention to the possibility of communicating the Gospel through signs in the baptismal liturgy.