Wilhelm Pratscher (Hg.)

Die Apostolischen Väter

Eine Einleitung

Vandenhoeck & Ruprecht

UTB

UTB **3272**

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Köln · Weimar · Wien
Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills
facultas.wuv · Wien
Wilhelm Fink · München
A. Francke Verlag · Tübingen und Basel
Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien
Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft · Stuttgart
Mohr Siebeck · Tübingen
Orell Füssli Verlag · Zürich
Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel
Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich
Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart
UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz
Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Kurt Niederwimmer
zum 80. Geburtstag

Wilhelm Pratscher (Hg.)

Die Apostolischen Väter

Eine Einleitung

Vandenhoeck & Ruprecht

Dr. theol. Wilhelm Pratscher ist Professor für Neutestamentliche Wissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-8252-3272-6 (UTB)
ISBN 978-3-525-03637-2 (Vandenhoeck & Ruprecht)

© 2009 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen.
Internet: www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke. – Printed in Germany.

Umschlaggestaltung: Atelier Reichert, Stuttgart
Satz: ♔ Hubert & Co., Göttingen
Druck und Bindung: CPI Ebner & Spiegel, Ulm

ISBN 978-3-8252-3272-6 (**UTB-Bestellnummer**)

Vorwort

Die Apostolischen Väter erfreuen sich in den letzten Jahrzehnten einer steigenden Beliebtheit. Die Terminologie und die Abgrenzung sind zwar umstritten, die ausgewählten Schriften stellen aber grundlegende Dokumente aus der Zeit des Übergangs vom Neuen Testament zur Alten Kirche dar. Sie zeigen die Vielfalt der Chancen und Probleme der betreffenden Gemeinden. Die Auseinandersetzung mit ihnen ermöglicht ein besseres Verstehen der werdenden Großkirche vom ausgehenden 1. bis zum Ende des 2. Jahrhunderts.

Die Artikel behandeln die Entstehungsbedingungen und die Intentionen der einzelnen Schriften, wobei besonders die theologische Ausrichtung in den Blick genommen wird.

Herrn Studienassistenten Thomas Feldkirchner danke ich für die Erstellung der Druckvorlage, dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für die Aufnahme in die Reihe der Universitäts-Taschenbücher und die umsichtige Drucklegung.

Gewidmet ist der Band meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Kurt Niederwimmer, zum 80. Geburtstag. Er hat durch die Initiierung des „Kommentars zu den Apostolischen Vätern“ (KAV) einen wichtigen Beitrag zur Erforschung dieser Schriften geleistet.

Wien, im März 2009 Wilhelm Pratscher

Inhalt

Das Corpus der Apostolischen Väter
Wilhelm Pratscher 11

Die Didache
Jonathan A. Draper 17

1. Textüberlieferung 17
2. Datierung 19
3. Ursprung 21
4. Theologisches Profil 24
5. Einschätzung 35
6. Literatur 35

Der Barnabasbrief
Ferdinand R. Prostmeier 39

1. Textüberlieferung und Bezeugung 39
2. Struktur, Komposition und Textsorte 41
3. Intertextuelle Bezüge 44
4. Entstehungsverhältnisse 45
5. Theologisches Profil 47
6. Antijüdische Polemik und ihre Funktion 52
7. Literatur 57

Der erste Clemensbrief
Andreas Lindemann 59

1. Textüberlieferung 59
2. Rezeption in der Alten Kirche 60
3. Echtheit und literarische Einheitlichkeit 61
4. Textsorte 61
5. Aufbau und Inhalt 62
6. Struktur 67
7. Intertextuelle Bezüge 69
8. Verhältnis zum Hebräerbrief 71
9. Situation in Korinth und Motive der römischen Intervention 72
10. Theologisches Profil 74
11. Verfasser und Datierung 77
12. Literatur 78

Der zweite Clemensbrief
Wilhelm Pratscher 83

1. Textüberlieferung 83
2. Literarische Einheitlichkeit 84
3. Struktur 85
4. Textsorte 86
5. Intertextuelle Bezüge 87
6. Theologisches Profil 90
7. Gegner 97
8. Verfasser 99
9. Abfassungsort 100
10. Datierung 101
11. Literatur 101

Die Briefe des Ignatius von Antiochien
Hermut Löhr 104

1. Zeugnis des Euseb von Cäsarea 104
2. „Ignatianische Frage" 105
3. Textüberlieferung und die drei Rezensionen der Ignatianen 105
4. Echtheitsfrage 107
5. Datierung 108
6. Abfassungsorte und -situationen 109
7. Struktur der sieben Schreiben der mittleren Rezension 111
8. Intertextuelle Bezüge, Traditions- und Religionsgeschichtliches 113
9. Textsorte, Sprache und Stil 116
10. Theologisches Profil 117
11. Literatur 127

Der Polykarpbrief
Boudewijn Dehandschutter 130

1. Verfasser 130
2. Textüberlieferung 132
3. Literarische Einheit und Integrität 133
4. Datierung 135
5. Struktur und Inhalt 135
6. Textsorte 136
7. Intertextuelle Bezüge 137
8. Gegner 140
9. Theologisches Profil und Paränese 141
10. Literatur 143

Das Martyrium des Polykarp
Gerd Buschmann 147

1. Textüberlieferung 147
2. Editionen und Synopse von MartPol mit Eus HE IV 15 149
3. Authentizität und Integrität 150
4. Datierung 151
5. Struktur 152
6. Form, Textsorte und Sitz im Leben 156
7. Intertextuelle Bezüge 157
8. Theologisches Profil 160
9. Literatur 166

Papiasfragmente
Ulrich H. J. Körtner 170

1. Textüberlieferung 170
2. Echtheitsfragen und methodische Probleme 174
3. Struktur und Inhalt 176
4. Textsorte 178
5. Intertextuelle Bezüge 180
6. Theologisches Profil 183
7. Gegner 186
8. Verfasser 187
9. Abfassungsort 187
10. Datierung 188
11. Literatur 189

Quadratus
Wilhelm Pratscher 192

1. Textüberlieferung und Verfasser 192
2. Anlass, Adressat, Textsorte 196
3. Datierung 198
4. Abfassungsort 199
5. Historisches und theologisches Profil 200
6. Einschätzung 204
7. Literatur 204

An Diognet
Horacio E. Lona 208

1. Textüberlieferung 208
2. Inhalt und Struktur 209
3. Literarische Form und Textsorte 209

4. Literarische Einheit 210
5. Geistiges Milieu 211
6. Theologisches Profil 214
7. Verfasser, Abfassungsort und Datierung 222
8. Literatur 224

Der Hirt des Hermas
David Hellholm 226

1. Textüberlieferung 226
2. Literarische Komposition 227
3. Theologisches Profil 231
4. Intertextuelle Bezüge 241
5. Unterschiedliche Kategorien von Christen 243
6. Textsorte 243
7. Abfassungsort und Datierung 249
8. Literatur 250

Die Apostolischen Väter gestern und heute
Jörg Ulrich 254

1. Die Apostolischen Väter in der frühen Christentumsgeschichte 256
2. Die Apostolischen Väter und die Fragen nach dem Christentum des 21. Jahrhunderts 267
3. Literatur 270

Editionen und Übersetzungen 272

Sachregister 274

Autoren 283

Das Corpus der Apostolischen Väter

Wilhelm Pratscher

Erste Zusammenstellungen einzelner Schriften der Apostolischen Väter finden wir schon in frühen Handschriften. Im Codex Sinaiticus (א, 4. Jh.) sind der Barnabasbrief und der Hirt des Hermas enthalten, im Codex Alexandrinus (A, 5. Jh.) die beiden Clemensbriefe.[1] Beide Male wird den genannten Schriften, da es sich um Bibelcodices handelt, ein hoher, vielleicht kanonischer Rang zugemessen. Warum gerade sie in die genannten Codices aufgenommen wurden, entzieht sich unserer Kenntnis. Der Vorgang zeigt jedenfalls ihre Wertschätzung in den betreffenden Kreisen. Eine Sammlung „Apostolische Väter" ist damit natürlich noch nicht im Blick.

Das ist schon viel stärker der Fall in dem von Ph. Bryennios 1873 in der Bibliothek des Klosters vom Hl. Grab in Konstantinopel entdeckten Codex H (Hierosolymitanus) aus dem Jahr 1056. Neben einigen anderen (z. T. verwandten) Texten finden wir hier die Didache, den Barnabasbrief, die beiden Clemensbriefe und die Ignatiusbriefe (rec. longior). Die Auswahl dürfte aufgrund des zur Verfügung stehenden Materials vorgenommen worden sein. Denn dass der Polykarpbrief absichtlich weggelassen wurde, ist bei der Wertschätzung des Bischofs von Smyrna schwer vorstellbar. Da die Kenntnis von Handschriften eine gewisse Zufälligkeit an sich hat, ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass es noch die eine oder andere Sammlung in noch unbekannten Handschriften gibt.

Auf festem Boden befinden wir uns erst bei den Drucken. Eine entsprechende Sammlung wurde erstmals 1672 in Paris von Jean-Baptiste Cotelier herausgegeben.[2] Er redet im Titel nur von Schriften von Vätern, die in apostolischer Zeit blühten, im Text selbst von einer „Apostolicorum Patrum Collectio" (S. VII).[3] Er bietet den Barnabasbrief, die beiden Clemensbriefe, die Ignatiusbriefe, den Brief und das Martyrium des Polykarp, den Hirten des Hermas, sowie einige weitere Schriften. Das Auswahlkriterium ist der angenommene historische Bezug zur Zeit der Apostel. Die Genannten seien „Apostolorum partim comites […] partim discipuli" (S. X).[4] Dabei gelten Barnabas (Gal 2,1; 1 Kor 9,6; Apg 4,36 u. ö.), Clemens (Phil 4,3) und Hermas (Röm 16,4) als Gefährten und Schüler des Paulus, Ignatius und Polykarp werden mit der kleinasiatischen Johannestradition in Verbindung gebracht (vgl. Eus HE III 36,1 f.).

1 Vgl. Aland, Text, 117 f.

2 Die Titel der im Folgenden genannten Ausgaben finden sich in chronologischer Reihenfolge am Ende des Buches.

3 Nach Fischer, Ausgaben I, 161.

4 Fischer, Ausgaben I, 161.

William Wake übernahm in seiner Ausgabe von 1693 die Auswahl Coteliers und sprach dabei als Erster im Titel von den „Apostolical Fathers". Eine Einschränkung nahm dagegen 1699 Thomas Ittig vor, indem er den Barnabasbrief und den Hirten des Hermas nicht in seine „Bibliotheca Patrum Apostolicorum" aufnahm. Zum historischen Argument tritt hier ein theologisches: Apostolische Väter sind nur die Schriften, die den apostolischen Geist verspüren lassen. Barn und Herm werden als „a spiritu apostolico remotiores" verstanden.[5] Dazu kommt bei beiden das historische Argument: Weder sei der Verfasser des Barnabasbriefs mit dem Paulusbegleiter identisch, noch Hermas mit dem Röm 16,14 Gegrüßten. Ittig diskutierte auch Papias und Quadratus. Ersterer war nach Iren Haer V 33,4 ein Hörer des Johannes und Freund des Polykarp.

Letzterer gehörte nach Eus HE IV 3,2 in die Frühzeit und wurde (ebd. IV 3,1) wegen seiner apostolischen Rechtgläubigkeit gelobt. Papias lehnte Ittig jedoch wegen des Urteils des Euseb (HE III 39,12f.) ab, Quadratus nahm er wegen seiner Kürze nicht auf.[6]

Die restriktive Position Ittigs hatte nur eine beschränkte Wirkungsgeschichte. Während ihm Johann Ludwig Frey in seiner Ausgabe von 1742 (Epistolae sanctorum Patrum apostolicorum) folgte, kehrte Richard Russel wieder zur Auswahl Coteliers zurück (Ss. patrum apostolicorum Barnabae, Hermae, Clementis, Ignatii, Polycarpi opera).

Die heute immer mehr übliche Zahl von elf Schriften der Apostolischen Väter liegt erstmals (ohne die noch unbekannte Didache) bei Andreas Gallandi, Bibliotheca Veterum Patrum […], Venedig 1765–81 vor. Zu den bisher schon genannten Schriften tritt hier auch die Schrift „An Diognet".

In der Folgezeit erwiesen sich die von Cotelier aufgenommenen Schriften als eine Art Grundstock. Mit geringen Abweichungen sind sie bis heute in allen Ausgaben vertreten (ebenso wie die Didache seit ihrer Publikation 1883). Daneben werden zumeist auch Papias und die Schrift „An Diognet" aufgenommen, etwas seltener Quadratus. Die folgende Tabelle (die trotz ihrer Länge nur eine Auswahl darstellt) soll das verdeutlichen:

Editionen und Übersetzungen der Apostolischen Väter[7]

	Did	B	1C	2C	I	Polyk	MP	Pap	Q	Dio	H
Cotelier 1672		■	■	■	■	■	■				■
Wake 1693		■	■	■	■	■	■				■
Ittig 1699			■	■	■	■	■				

5 Fischer, Ausgaben I, 178.

6 Fischer, Ausgaben I, 183.

7 Die bibliographischen Angaben zu den Editionen und Übersetzungen finden sich um des leichteren Auffindens willen am Ende des Buches.

	Did	B	1C	2C	I	Polyk	MP	Pap	Q	Dio	H
Frey 1742			■	■	■	■	■				
Russel 1746		■	■	■	■	■	■				■
Gallandi 1765–81		■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
Hefele 1839		■	■	■	■	■	■			■	■
Dressel 1857		■	■	■	■	■	■				■
Hilgenfeld 1866		■	■	■							■
Mayer 1869		■	■	■	■	■	■			■	■
Hoole 1872		■	■	■	■	■	■				
Ge/Ha/Za 1875–77		■	■	■	■	■	■	■		■	■
Ge/Ha/Za ed.min. 1877		■	■	■	■	■	■	■		■	■
Funk 1878–81		■	■	■	■	■	■	■		■	■
Lightfoot 1889–90 (unvollendet)			■	■	■	■	■				
Lightfoot/Harmer 1891	■	■	■	■	■	■	■	■		■	■
Funk ed.min. 1901	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
Hennecke 1904	■	■	■	■	■	■					■
Hemmer 1907–12	■	■	■	■	■	■	■				■
Lake 1912–13	■	■	■	■	■	■	■			■	■
Zeller 1918	■	■	■	■	■	■					■
Funk/Bihlm. 1924[8]	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
Bosio 1940	■	■	■	■	■	■	■	■		■	
Gl/Ma/Wa 1947	■	■	■	■	■	■	■	■		■	■
Kleist 1948	■	■				■	■	■		■	

8 Das Fehlen von Hermas in der Ausgabe von Funk/Bihlmeyer hat nur einen technischen Grund.

	Did	B	1C	2C	I	Polyk	MP	Pap	Q	Dio	H
Goodspeed 1950	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
Ruiz Bueno 1950	■	■	■	■	■	■	■	■			■
Fischer 1956			■		■	■			■		
SUC I–III 1956–95	■	■	■	■	■	■		■	■	■	■
Grant 1964–68	■	■	■	■	■	■	■	■			■
Sparks 1978	■	■	■	■	■	■					■
Quéré 1980	■	■	■	■	■	■	■	■			
Klijn 1981–83	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
Balthasar 1984			■		■	■					
Lf/Ha/Ho 1990	■	■	■	■	■	■	■	■		■	■
Lind./Pauls. 1992	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
Holmes 1999	■	■	■	■	■	■	■	■		■	■
Ehrman 2003	■	■	■	■	■	■		■	■	■	■

Ein kurzer Blick auf die entsprechende Sekundärliteratur (Einleitungen, Kommentarreihen und Hilfsmittel) bestätigt das. In Einleitungen in die Apostolischen Väter (Vielhauer 1975, Rebell 1992, Jefford 1996, Günther 1997 und Foster 2007) werden die schon bei Cotelier genannten Schriften (Barn, 1 Clem, 2 Clem, Ign, Polyk und Herm) und die Didache stets erörtert, dazu das Martyrium Polycarpi bei Günther, Jefford und Foster, Papias bei Vielhauer, Günther und Foster, Quadratus bei Foster, schließlich Diognet bei Jefford und Foster.

Ähnliches gilt für die Kommentarreihen. Das „Handbuch zum Neuen Testament" (1920–23) behandelt Did, Barn, 1 Clem, 2 Clem, Ign, Polyk und Herm (in der neuen Auflage 1982 ff. gibt es derzeit schon Did, 1 Clem, 2 Clem, Ign und Polyk), im „Kommentar zu den Apostolischen Vätern" (1989 ff.) werden Did, Barn, 1 Clem, 2 Clem, Ign, Polyk, MartPol und Herm ausgelegt. In der Reihe „Hermeneia" liegen derzeit Did, Ign und Herm vor.

Dieser Trend gilt schließlich auch für die Indices: Goodspeed, Index (1907) hat Did, Barn, 1 Clem, 2 Clem, Ign, Polyk, MartPol, Pap, Diog und Herm aufgeschlüsselt, Kraft, Clavis (1964) Did, Barn, 1 Clem, 2 Clem, Ign, Polyk und Herm.

Das Problem der Abgrenzung der Apostolischen Väter ist nicht nur seit den ersten Drucken gegeben, sondern wird besonders seit dem Anfang des 20. Jh. reflek-

tiert. So bezeichnet sie Otto Bardenhewer[9] als eine uneinheitliche Gruppe von Schriften, die weder innerlich verwandt sind noch zeitlich zusammenhängen. In Bezug auf die Textsorten liegt eine außerordentlich große Vielfalt vor. Wir finden: eine Gemeindeordnung (Did), echte Briefe (1 Clem, Ign, Polyk), einen Traktat (Barn), eine Mahnrede (2 Clem), einen Martyriumsbericht, eingekleidet in einen Brief (MartPol), eine Unterweisung apokalyptischen, ethischen und kerygmatischen Charakters (Herm), eine Sammlung von Herrenworten (Pap) und apologetische Werbeschriften (Quadr, Diog). Von da aus lässt sich schwerlich eine einheitliche Schriftengruppe postulieren.

Die seit dem 17. Jh. angewandten Kriterien der zeitlichen und dogmatischen Einordnung sind grundsätzlich sinnvoll. Das Problem ist nur, wie eng man die Kriterien fasst. Fischer (1956) beschränkt sich auf 1 Clem, Ign, Polyk und Quadr.[10] Man müsste hier Papias wohl noch dazu nehmen.[11] Eine direkte Apostelschülerschaft ist aber auch dabei meist fraglich. Hubertus R. Drobner möchte die Zusammenstellung der Apostolischen Väter überhaupt nicht verwenden: Sie seien nach literarischen und historischen Kategorien keine einheitliche Schriftengruppe, da „einerseits einige von ihnen den biblischen Apokryphen zuzurechnen sind, andererseits die nachapostolische Literatur sehr viel mehr als nur sie umfaßt."[12]

Die Disparatheit der Textsorten stellt freilich kaum ein Problem für eine Zusammenstellung dar. Das zeigen die Apokryphen (oder das Neue Testament), wo auch keine gattungsmäßige Einheit vorliegt. Damit ist allerdings die Sammlung noch nicht begründet.

Das wird sie (wie seit dem 17. Jh.) nur durch das Aufzeigen der historischen und theologischen Zusammengehörigkeit mit der apostolischen Zeit. Beide Kriterien begründen allerdings nicht die Notwendigkeit der Annahme einer solchen Sammlung, sondern können nur die schon getroffene Auswahl sekundär als sinnvoll erscheinen lassen. Denn weder kann die historische Anbindung an Apostel nachgewiesen werden noch beschränkt sich der theologische Konnex mit ihnen auf diese Schriften.

Beide Kriterien können deshalb sinnvollerweise nur in einem weiteren Sinn verstanden werden. Historisch wären das dann *Schriften der nachapostolischen Zeit*, die allerdings recht weit ausgedehnt werden muss, nämlich vom ausgehenden 1. zum ausgehenden 2. Jh. Theologisch wären es *Dokumente, die dem* (sich im 2. Jh. herausbildenden) *großkirchlichen Standard entsprechen.*[13] Damit fallen alle als häretisch

9 Bardenhewer, Geschichte I, 80.

10 Fischer, Väter, IXf. versteht unter den Apostolischen Vätern „solche Schriftsteller der urchristlichen Zeit […], die nach dem heutigen Forschungsstand persönlich als Schüler oder Hörer der Apostel einschließlich Pauli glaubhaft auszuweisen und zugleich, oder auch ohne persönliche Bekanntschaft mit diesen Aposteln doch in ihrer gesamten Lehre in hohem Grad als Träger und Verkünder der apostolischen Überlieferung anzusprechen, aber nicht zu den neutestamentlichen Autoren zu rechnen sind." Diese Abgrenzung befürworten auch Altaner/Stuiber, Patrologie, 44.

11 Vgl. Rahner, Väter, 763.

12 Drobner, Patrologie, 96.

13 Vgl. ähnliche Urteile: Rahner, Väter, 762: „die Schriftsteller der unmittelbar nachapost. Zeit"; Wegenast, Apostelväter 458: „eine Gruppe chr. Schriftsteller des 2. Jh., die noch unmittelbare Schüler der Apostel waren oder dafür galten", Altaner/Stuiber, Patrologie, 43: „Die ältesten christ-

verstandenen Schriften dieser Zeit weg. Ausgeschlossen werden zweckmäßigerweise auch die Corpora der Apokryphen und der Apologeten, wobei eine gewisse Grauzone gegenüber beiden Gruppen zu beachten ist (Barn auf der Seite der Apokryphen, Quadr und Diog auf der der Apologeten). Entsprechendes gilt auch für die beginnende antihäretische Literatur.[14]

Insgesamt sind für die vorliegende Auswahl der elf genannten Schriften[15] nicht nur sachliche, historisch-theologische Kriterien ausschlaggebend, sondern ebenso (vielleicht sogar noch stärker) traditionell-pragmatische. Sie haben sich, wie die Geschichte der Editionen zeigt, durchgesetzt und scheinen somit eine ausreichende (wenn vielleicht auch z. T. erstaunliche) Überzeugungskraft zu besitzen.[16]

Literatur

Aland, K./Aland, B., Der *Text* des Neuen Testaments, Stuttgart ^{2}1989.
Altaner B./Stuiber, A., *Patrologie*, Freiburg/Basel/Wien ^{9}1980.
Bardenhewer, O., *Geschichte* der altchristlichen Literatur. I: Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts, Freiburg i.B. 1913.
Drobner, H.R., Lehrbuch der *Patrologie*, Frankfurt/Main ^{2}2004.
Fischer, J.A., Die ältesten *Ausgaben* der Patres Apostolici. Ein Beitrag zu Begriff und Begrenzung der Apostolischen Väter. I, HJ 94, 1974, 157–190; II, HJ 95, 1975, 88–119.
Fischer, J.A., Die Apostolischen *Väter*, München 1956.
Foster, P. (Hg.), The Writings of the Apostolic Fathers, London/New York 2007.
Goodspeed, E.J., Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum Operum, Leipzig 1907.
Günther, M., Einleitung in die Apostolischen Väter, ARGU 4, Frankfurt/Main u. a. 1997.
Jefford, C.N. u. a., Reading the Apostolic Fathers. An Introduction, Peabody MA 1996.
Kraft, H., Clavis Patrum Apostolicorum, Darmstadt 1964.
Lindemann, A., Apostolische *Väter*, RGG^{4} I, 1998, 652–653.
Rahner, H., Apostolische *Väter*, LThK^{2} I, 1957, 762–765.
Rebell, W., Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter, München 1992.
Schöllgen, G., Apostolische *Väter*, LThK^{3} I, 1993, 875.
Vielhauer, P., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin/New York 1975.
Wegenast, K., Apostelväter, DKP I, 1979, 458.

lichen Schriften außerhalb des NT" (in Bezug auf die Briefe unter den Apostolischen Vätern); Schöllgen, Väter, 875: „Sammel-Bez. für frühe außer-ntl. Schriften".

14 Nach Lindemann, Väter, 652 weisen die elf Schriften „gewisse gemeinsame Merkmale" auf: „sie stammen aus dem Zeitraum ca. 90–170; von den Schriften der Apologeten unterscheiden sie sich nach Form und theol. Struktur, sie verwenden anders als die pseudepigraphischen Schriften des NT und die Apokryphen keine fiktiven urchristl. Autorennamen".

15 Am wenigsten begründbar für die Zugehörigkeit zu den Apostolischen Vätern ist m.E. die Schrift „An Diognet", nicht wegen ihres apologetischen Charakters (vgl. Quadratus), sondern wegen ihrer späten Entstehung. Sie wird aber seit Gallandi dazugezählt und hat einen festen Platz inne.

16 Da die Entstehungszeit der im Folgenden dargestellten elf Schriften häufig unsicher ist, werden sie in der Reihenfolge der geläufigen Ausgabe von Lindemann/Paulsen, Väter, behandelt.

Die Didache

Jonathan A. Draper[1]

1. Textüberlieferung

Der Text der Didache wurde von Erzbischof Ph. Bryennios im Kloster vom Heiligen Grab in Istanbul wiederentdeckt. Die Schrift befand sich in einer bedeutenden Sammlung von Handschriften aus frühchristlicher Zeit, die auch den Barnabasbrief, den 1. und 2. Clemensbrief und die zwölf Briefe des Ignatius enthielt. Die Veröffentlichung des Textes durch Erzbischof Ph. Bryennios im Jahr 1883 war eine Sensation, da man annahm, sie enthalte bis dahin verschollene Teile eines Puzzles, die zur Rekonstruktion der Entwicklung des frühen Christentums beitragen würden.[2] Der Titel *Die Lehre der Zwölf Apostel* war bekannt von der bei Eus HE III 25 überlieferten Liste der umstrittenen Texte (τὰ ἀντιλεγόμενα), die man damals schon von den als authentisch angesehenen Texten des Neuen Testaments (τὰ ὁμολογούμενα) unterschied. Er zählt die Didache zu den „unechten" Texten (ἐν τοῖς νόθοις) und schreibt sie nicht den Aposteln zu. Allerdings bezeichnet er den Text auch nicht als häretisch und zählt ihn zu jenen Texten, die von vielen in der Kirche gelesen werden. Die Didache zählt auch zu den neutestamentlichen Apokryphen in der Stichometrie des Nicephorus, welcher ihr 200 Zeilen zuschreibt.[3] Aus Sicherheitsgründen wurde das Manuskript später in die Bibliothek des Griechisch-Orthodoxen Patriarchats in Jerusalem gebracht und mit der Nummer H54 versehen, unter der es üblicherweise bekannt ist. Es handelt sich um eine sorgfältige Handschrift, die auf den 11. Juni 1056 datiert ist. Man nimmt an, dass diese Fassung auf ein antikes Vorbild zurückgeht, das nur als Fragment im Oxyrhynchus Papyrus 1782 (4 Jh.) erhalten ist und zahlreiche Lesarten enthält, ebenso wie die Textteile, die auf koptisch (4 Jh.)[4] und äthiopisch (4 Jh.)[5] vorliegen. Eine redigierte Fassung findet man in den Apostoli-

1 Übersetzt von Susanne Pratscher.

2 In mancherlei Hinsicht war das die Inspiration für Harnack, Mission.

3 Diese „runde Zahl" ist umstritten. Zahn, Forschungen, 295–301, sieht sie als viel kürzer als H54 an, aber Rordorf/Tuilier, Doctrine, 109, Anm. 3 meinen, die Zahl stimme fast genau (204 Zeilen) überein mit einem Unizialtext der Did (vgl. Audet, Didachè, 111, Niederwimmer, Didache, 15–18).

4 Dieser Text reicht von 10,3 bis 12,2, ist aber kein Fragment, sondern vermutlich das Resultat einer Übung für einen Schreiber, der dafür Papyrusreste vom Ende einer Rolle verwendet hat. Vgl. Jones/Mirecki, Considerations, 47–87.

5 Dieser Text ist in die Äthiopische Kirchenordnung eingefügt und eine Version des Aposteldekrets, ähnlich wie 6,3; 11,3–13,7 und 8,1 f. in dieser Kirchenordnung. Text und Übersetzung wurden veröffentlicht von Horner, Apostles. Audet argumentierte, dass diese Schrift aus dem 4. Jh. stammt, bevor Did und Didascalia in die Aposto-

schen Konstitutionen VII.1–32 (4 Jh. aus Syrien, ConstApost).[6] Diese Texte sind ein deutlicher Beweis dafür, dass es frühere Fassungen als den Text H54 gegeben haben muss, besonders dort, wo sie gegen diesen übereinstimmen.[7]

Das Text-Problem wird noch verstärkt durch die Existenz eines unabhängigen Textes der Zwei-Wege-Lehre, der auch *Die Lehre der [zwölf] Apostel* genannt wird und Did 1–6,1 entspricht, der aber die Jesustradition 1,3–6 ausschließt. Diesen Text findet man in der lateinischen Doctrina apostolorum (Doctr), in der Apostolischen Kirchenordnung (Can), in der Epitome (Ep), in der Vita Shenoudi, in einer etwas anderen Form in den Canones / Fides Nicaeni und im Syntagma doctrinae des Pseudo-Athanasius; außerdem findet man diesen Text im Barnabasbrief 18–20 (Barn). Die Did scheint eine Sammlung zu sein. Sie besteht aus vier Hauptabschnitten: die Zwei Wege (1–6), der Liturgische Abschnitt (7–10), Regeln für das Leben in der Gemeinschaft (11–15) und die abschließende Apokalypse (16). Wie wir sehen werden, erschwert das die Datierung der Did, da eine Quelle deutlich älter sein kann als die gesamte Sammlung. Nichtsdestoweniger hat die Did in ihrer endgültigen Form eine Kohärenz, die man nicht außer Acht lassen darf.[8] Die Sammlung entstand, weil diese Texte fortlaufend von einer einzigen Gemeinde verwendet wurden, und diese Gemeinde sah keine Widersprüche zwischen den Abschnitten (auch wenn uns heute welche auffallen). Unser Ziel in dieser Studie ist es, den Text auf seine Bedeutung für diese Gemeinde hin zu untersuchen.

lischen Konstitutionen aufgenommen wurden. Das scheint bestätigt worden zu sein durch die Entdeckung eines neuen, unveröffentlichten Manuskripts von Alessandro Bausi. Siehe Bausi, San Clemente, 13–55. Eine nochmalige Untersuchung von Horners Beweisführung durch Dr. Darrel Hannah und mich hat ergeben, dass der Text verlässlicher ist, sobald die besten Zeugen verwendet werden und sobald man die sog. „Abkürzungen" als Ergebnis eines *homoioteleuton* ansieht.

6 Sie enthält, mit größeren Änderungen, Auslassungen und Ergänzungen, den gesamten Text der Did. Aber die redaktionellen Teile sind einheitlich, und dort, wo der Text mit anderen Zeugen übereinstimmt, stellt er bedeutendes Beweismaterial dar. Zum Text siehe Metzger, Constitutions.

7 Zur Diskussion der Texttradition siehe Rordorf/Tuilier, Doctrine, 102–109; das ist auch eine hervorragende textkritische Ausgabe und Übersetzung, basierend auf H54. Wengst, Didache, bietet einen Kombinationstext und versucht, die früheste verfügbare Fassung zu erreichen.

8 Gegen Schöllgen, Kirchenordnung, 5–26. Die Debatte über die Traditionsgeschichte der Kirchenordnung und ihre Auswirkungen auf die Did wird fortgesetzt (siehe Steimer, Vertex Traditionis, bes. 13–27; Mueller, Ancient Church Order Literature, 337–380). In 1QS gibt es deutliche Anzeichen für Hinzufügungen und Bearbeitungen: vgl. Murphy-O'Connor, Genèse Littéraire, 528–549 und Verme, Didache, 264 f. Während das auf das *Genre* zutrifft, gilt es nicht in Bezug auf die Theologie, da ein ausführlicher Vergleich mit den Schriftrollen zeigt, dass die Did dem Pharisäischen Judentum fast immer näher ist als dem Essenertum der Schriftrollen, außer im Fall der Tradition, die beiden gemeinsam ist (so Draper, Commentary). Ein, wenn auch nicht vollkommen überzeugender Versuch, den Text als eine frühe kohärente (mündliche) Komposition zu lesen, wurde unternommen von Milavec, Didache.

2. Datierung

Es gibt keinen direkten Anhaltspunkt für Zeit und Ort der Entstehung der Did. Man kann nur aus internen Anhaltspunkten im Text Schlüsse ziehen, und ebenso aus seiner Verbreitung. Die Datierung beruht vor allem auf Entscheidungen über die Quellen, besonders die *Zwei Wege*, Q und die synoptischen Evangelien. Harnack,[9] der die erste große Textausgabe samt Übersetzung und Kommentar veröffentlicht hat, sah die Did – bezüglich der Zwei Wege – in Abhängigkeit von Barn und datierte sie daher ins erste Viertel des 2. Jh. Andere verfochten die Theorie, dass Barn aus der Did geschöpft hat.[10] Aber seit der Veröffentlichung des Werkes von J.-P. Audet,[11] der die Doctr mit der Sektenregel (1QS 3,13–4,26) aus Qumran vergleicht, ist man weitgehend überein gekommen, dass die Zwei Wege auf einer früheren hellenistisch-jüdischen Tradition beruhen und als Quelle in die Did einbezogen wurden; sie kommen vielleicht aus chassidischen Kreisen, ähnlich wie Texte, die in dem rabbinischen Traktat Derekh Eretz Zuta erhalten geblieben sind.[12] In diesem Fall würden beide, die Did und Barn, auf der gleichen Quelle basieren, so dass man dieses Kriterium nicht zur Datierung heranziehen kann. Zweitens hat (haben) der (die) Redaktor(en) Material einbezogen, welches er (sie) direkt aus den Lehren Jesu in Q in der Bergpredigt entnommen hat (haben) als die ‚erste Lehre' vom Auftrag, Gott und den eigenen Nachbarn zu lieben,[13] und die negative Variante der Goldenen Regel („Und alles, was du willst, dass es dir nicht geschehe, das tu auch du keinem anderen an").[14] Die ursprüngliche Interpretation der Zwei Wege, die hauptsächlich aus Erweiterungen des Dekalogs besteht, folgt dann als ‚zweite Lehre'.[15]

Bezeichnenderweise stammt diese Jesustradition aus Q und ist sehr nahe an Mt, manchmal auch an Lk, aber mit keinem von beiden identisch. Daneben gibt es weitere Parallelen zu Mt in 8,1 f.; 9,5 und an mehreren anderen Stellen. Daher wird von manchen Kommentatoren eine Abhängigkeit von Mt und sogar von Lk postuliert. Klarerweise würde der Gebrauch jedes der beiden Evangelien Beweise liefern für die Datierung der endgültigen Ausgabe des gesamten Textes; aber das kann nicht mit endgültiger Sicherheit festgestellt werden. Helmut Köster hat überzeugend argumentiert, dass der Text von der mündlichen Evangelientradition abhängig ist.[16] Die

9 Harnack, Lehre.

10 Oder eine frühere Form kannte: Draper, Barnabas, 89–113.

11 Audet, Affinités, 219–238.

12 Siehe Sandt/Flusser, Didache: Sie sehen tatsächlich diese *chassidische* Tradition auch als Hintergrund der Bergpredigt (193–237).

13 Das zweifache Gebot der Liebe ist vermutlich älter als die Lehren Jesu. Vgl. TIss 5,2; 7,6; TDan 5,3; Sifre Dtn 32,29. Siehe Nissen, Gott.

14 Vgl. Tob 4,15; Arist 207; Philo, Hypothetica 7,7. Diese Zusammenfassung des Gesetzes hat eine lange Tradition, bes. in der negativen Form, in welcher wir sie hier finden; sie kommt aus der jüdischen Weisheitstradition (siehe Dihle, Regel). Es gibt auch Hinweise auf die Kombination des zweifachen Liebesgebots mit der negativen Form der goldenen Regel. Vgl. Philo, Prob Lib 83 (vgl. Josephus BJ II, 139). Targ Ps-Jonathan zu Lev 19,18; bShabb 31a. Die goldene Regel erscheint in der positiven Form als Zusammenfassung des Gesetzes und der Propheten Mt 7,12; es folgt dort eine Art Zwei-Wege-Lehre (7,13 f.), obwohl nichts auf literarische Abhängigkeit hindeutet.

15 Vgl. Rordorf, Beobachtungen, 431 f.

16 Köster, Überlieferung, 159–241.

Debatte über den Gebrauch von synoptischen Texten in der Did ist auf gar keinen Fall beendet,[17] aber meiner Meinung nach entscheidend ist die Tatsache, dass nur Material aus Q und M verwendet wurde, welches zwar der endgültigen Version von Mt sehr ähnlich, aber doch davon unabhängig ist. Es ist schwer zu erklären, dass nur solche Stellen aus Mt und Lk vorhanden sind, die nicht in Mk zu finden sind. Das lässt sich nur durch einen unabhängigen Zugang zu deren Quellen erklären. Daraus kann man schließen, dass die endgültige Version der Did in einer Zeit entstand, als die Evangelien noch mündlich und in einer relativ ungefestigten Form tradiert wurden (wie auch bei Justin Apol I 15, 9–16,1; 45–47).[18] Aber man kann annehmen, dass der erhaltene Text der Did eher am Beginn des 2. Jh. (wenn überhaupt erst im 2. Jh.) entstanden ist. Andererseits könnte die Sprache von 11,3 („Was aber die Apostel und Propheten angeht, so verfahrt nach dem Gebot des Evangeliums folgendermaßen“[19]) und 15,4 („Eure Gebete und Almosen und alle Handlungen sollt ihr so verrichten, wie ihr es im Evangelium unseres Herrn habt“) eventuell schon auf einen geschriebenen Text als Quelle hindeuten. Meiner Meinung nach stammt der Text der Did aus der (den) gleichen Gemeinde(n) wie Mt. Seine früheste Form ist wohl älter als dieses Evangelium, hat sich aber gemeinsam mit ihm weiterentwickelt und wurde letztendlich von diesem ersetzt.[20]

Wenn die Did von Barn und den Synoptikern unabhängig ist, dann gibt es keine feste Basis für die Datierung des Textes über den Inhalt hinaus, und dieser spricht für ein sehr frühes Datum. Wir haben es hier mit einer Gemeinde zu tun, die noch Apostel und Propheten kennt, welche von Gemeinde zu Gemeinde ziehen; in welcher gewählte Bischöfe und Diakone (es werden keine Priester erwähnt!) Gefahr laufen, verachtet zu werden, weil man vor allem Propheten und Lehrer hoch verehrt. Es handelt sich um eine Gemeinde, in der bei der Taufe nicht von der Vergebung der Sünden durch die Inkorporation in Christus die Rede ist, und in deren Eucharistie der Leib und das Blut Christi ebenso wenig erwähnt werden wie die Einsetzungsworte des letzten Abendmahls. Ihre Katechese besteht aus traditionellen jüdischen Anordnungen, die auf dem Dekalog basieren; nur ein kleiner Abschnitt liefert (nicht zugeordnetes) Material aus der Jesustradition in Q. Die Gemeinde ist sehr besorgt um die rituelle Reinheit (7,1–3). Auch wenn manche dieser Abschnitte aus einer wesentlich früheren Periode stammen als die Endredaktion des Textes, geben sie

17 Zu den Argumenten für die Unabhängigkeit siehe Draper, Jesus Tradition, 269–89. Die Debatte wird fortgesetzt in Abhandlungen in Sandt (Hg.), Matthew.

18 Zur Diskussion darüber siehe Smith, Justin, 287–290.

19 Alle Hinweise auf die deutsche Übersetzung der Did beziehen sich, wenn nicht ausdrücklich anders angegeben, auf Schöllgen, Didache.

20 Garrow, Gospel, argumentiert einleuchtend, dass Mt von allen redaktionellen Schichten der Did abhängig ist. Ich sehe die beiden Texte eher als über längere Zeit hinweg voneinander abhängig, wobei die Did die Gemeinderegel der mt Gemeinde darstellt. Klarerweise bestimmt diese Regel über weite Strecken den Inhalt, die Struktur und den Text des Mt und seiner Redaktion des Mk-Textes, aber am Ende wird die Did vom Evangelium abgelöst. Für ein Verständnis der Did als „entwickelter Literatur“ siehe Draper, Modern Research, 1–42, bes. 19–22.

doch auf jeden Fall das (z.Z. der Textentstehung) aktuelle Leben und die Praxis des Gemeindelebens gegen Ende des 1. Jh. wieder.

Eine derartige Annahme wird untermauert durch die weit verbreitete frühe Kenntnis des Textes in Ägypten (POxyrh 1782; die koptische Version, Ps-Cyprian, De centesima, sexagesima, tricesima), Äthiopien (Äthiopische Kirchenordnung), Syrien (Didasc, ConstApost, und vermutlich das Liber graduum) und vielleicht in Kleinasien (Lactantius, Epitome,[21] Testamentum Domini). Manche dieser Quellen scheinen die Did tatsächlich als heilige Schrift anzusehen. Das deutet auf die Wichtigkeit hin, die dem Text zugeschrieben wird, und auch auf sein Alter.[22] Es gibt wenig Übereinstimmung bezüglich des Entstehungsortes. Manche plädieren für Ägypten auf der Basis des Gebrauchs von τὸ κλάσμα (9,3 f.) in den Eucharistie-Gebeten,[23] aber die meisten Gelehrten sprechen sich für Syrien oder Syrien-Palästina aus; manche von ihnen sehen in der Did eine Vorläuferin des syrischen Asketentums. Eine wachsende Anzahl von Autoren weist besonders auf Antiochia hin: Sie gründen ihre Annahme auf dem deutlich jüdischen Charakter des Textes – obwohl im „längeren Titel" die Heiden angesprochen werden, und obwohl in 6,2 f. eine Fassung des Aposteldekrets vorliegt.[24] Aus Mangel an schlüssigen Beweisen scheint mir das der plausibelste Entstehungsort zu sein.

3. Ursprung

Die Nähe zu Matthäus und auch zum Jakobusbrief[25] ist signifikant, da dadurch die Did im Bereich des Judenchristentums angesiedelt wird.[26] Ich verstehe darunter eine

21 Siehe Draper, Lactantius, 112–116.

22 Nach Harnack, Lehre, 168–170. So z. B. Niederwimmer, Entwicklungsgeschichte, 145–167, bes. 153. Kraft, Barnabas, 77. Die Gründe für eine ländliche Umgebung werden üblicherweise in den ersten Früchten in Kap. 13 gesehen. Gegen diese These äußert sich ganz entschieden Schöllgen, Zeugnis, 140–143. Niederwimmer nimmt seine frühere Position in Didache, 80 zurück, spricht sich aber immer noch gegen Antiochia aus.

23 Harnack, Lehre, 159 f. Siehe auch Kraft, Barnabas, 76 f., der sich für Ägypten ausspricht auf der Basis des frühen Vorhandenseins von Texten (das erscheint kaum überzeugend, da die klimatischen Bedingungen in Ägypten die Erhaltung von Manuskripten förderten), aber auch der späteren Nachweisbarkeit der Tradition.

24 Adam, Erwägungen (1955), 266 f. spricht sich für Palästina als Entstehungsort aus. Allgemeiner für Syrien plädieren Rordorf/Tuilier, Doctrine, 97 f.; Wengst, Didache, 61 f. im Hinblick auf Wassermangel in 7,2 f., „Brot auf den Bergen" in 9,4 und der Verwendung das Mt-Evangeliums; Niederwimmer, Didache, 80, vorsichtig, auf der Basis der Kontinuität zwischen den umherwandernden Jüngern Jesu und den ebenfalls umherwandernden Charismatikern in der Did. Für Antiochia siehe bes. Jefford, Milieu, 35–47.

25 Siehe Kloppenborg, Didache, und die verschiedenen Studien in Sandt/Zangenberg (Hg.), Matthew, James, and Didache, 2008.

26 Darüber herrscht heute weitgehende Einigkeit: z. B. Rordorf/Tuilier, Doctrine, 21; vgl. Niederwimmer, Didache, 67. Heutzutage wird das Problem der frühen „Teilung der Wege" zwischen „Christentum" als einer neuen „gesetzesfreien und universalistischen" Religion und „jüdischer Orthodoxie", als einer traditionellen „an Gesetze gebundenen" und partikularistischen Religion immer wieder diskutiert. Tatsächlich argumentiert Boyarin, Border Lines, dass eine derartige

Gemeinde (oder eine Gruppe von Gemeinden) von Diaspora-Juden, die Jesus als den Messias sahen, sich aber den Heidenchristen öffneten. Sie standen in Konkurrenz zum aufkommenden rabbinischen Judentum (siehe Did 8), auch wenn sie in ihrem Glauben den Pharisäern näher standen als anderen jüdischen Gruppierungen. Das passt zu der Eigenbezeichnung des Textes im Untertitel (oder genauer gesagt in seinem *incipit*): „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel an die Heiden", welcher vermutlich hinzugefügt wurde, als die Zwei Wege in das größere Werk einbezogen wurden.[27] Die Zwei-Wege-Lehre in den Kapiteln 1–6 ist eindeutig als Katechese für Taufkandidaten gedacht (7,1; vgl. aber 9,5).

Der folgende Abschnitt bietet insbesondere Erwägungen über die „Reinheitsgrade" des Wassers, welches benützt werden kann. Das ähnelt den rabbinischen Diskussionen über das gleiche Thema (7,2 f.). Der Text nimmt im Zusammenhang mit der Taufe weder Bezug auf „die Buße zur Vergebung der Sünden" noch auf das Kreuz. Das mit der Taufe verbundene Fasten (7,4) bietet der Gemeinde Gelegenheit, sich – mit Hilfe von Q-Material, das jenem in Mt 6,9–13/Lk 11,2–4 nahe ist – in der Lehre vom Fasten und Beten von einer anderen jüdischen Gruppe, den „Heuchlern", zu unterscheiden. Es folgt ein eucharistisches Mahl mit Gebeten – zuerst über dem Kelch, dann über dem gebrochenen Brot, und mit weiteren Gebeten nach dem Mahl, die im Stil den sog. jüdischen *b^{e}rakoth* ähneln. Ich habe schon an anderer Stelle argumentiert, dass diese Gebete für eine Tauf-Eucharistie gedacht sind, was ihren besonderen Inhalt bedingt.[28] In anderen Worten: Wie der *Sektenregel* aus Qumran sind der Did die Einführung in die Gemeinde und deren Sozialisation ein besonderes Anliegen.

In vielfacher Hinsicht stellen die Anweisungen in Did 6,1–3 ein Problem für das Verständnis des Ursprungs der Gemeinde der Did und der Ausrichtung des Textes dar:[29]

> Sieh zu, dass dich niemand von diesem Weg der Lehre abbringt, denn sonst lehrt er dich fernab von Gott. Denn wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es aber nicht kannst, tu das, was du kannst. Was aber die Speise angeht, trage, was du kannst. Doch hüte dich peinlich vor dem Götzenopferfleisch; denn es ist Verehrung toter Götter.[30]

Viele Wissenschaftler haben 6,1 als das ursprüngliche Ende der jüdischen Zwei Wege angesehen und 6,2 f. als eine Ergänzung des christlichen Bearbeiters, der auf diese Weise die Zwei Wege mit dem liturgischen Abschnitt verbinden wollte.[31] Die Frage

Teilung bis zum 4. Jh. nicht stattfand. Eine hilfreiche Diskussion dieser neuen Richtung findet man bei Jackson-McCabe, Problem, 7–38.

27 So Rordorf/Tuilier, Doctrine, 16 f.

28 Draper, Ritual Process, 1–38; vgl. Justin, Apol I 65 f.

29 Siehe Draper, Enigma, 106–123.

30 Dieses Verbot der Opferung von Speisen für Götzen ist auch ein zentraler Punkt des sog. Aposteldekrets in Apg 15 und 21, wo es dreimal in unterschiedlicher Form zitiert wird, einmal davon in der Form die „Verunreinigung durch Götzen". Vgl. Wedderburn, Apostolic Decree, 362–389.

31 Siehe Niederwimmer, Didache, 152 f.; Rordorf/Tuilier, Doctrine, 32.80–81.168 Anm. 3.

der „Perfektion" bezieht sich dann auf die unmöglichen Forderungen der Lehre Jesu, die man in 1,3b–6 und in der Bergpredigt in der synoptischen Tradition findet.[32]

Aber diese Auslegung hängt vor allem vom nach-reformatorischen *sola fide* ab und von der irrigen Meinung, dass die Lehre Jesu nicht erfüllt werden könne; das verursacht eine Gewissenskrise, die nur gelöst werden kann, wenn die gute Nachricht angenommen wird, dass die Rettung nur aus der Gnade kommt, die im Glauben angenommen wird.[33] Zweitens hängt diese Auslegung ab von der Interpretation der „Vollkommenheit", die mehr als ethische Kategorie denn als ein Kennwort für das Leben nach der Tora angesehen wird. In der Sektenregel z. B. bedeutet „gehen im Weg des Lichts" das Gleiche wie „perfekt gehen" (vgl. *halak b^{e}tamim* in 1QS 1,8; 8,20; 9,6. 8. 19; cf. 1QSb 1,2; CD 1,21; 7,5). Meiner Meinung nach würde eine Anordnung, die den erst kürzlich konvertierten Heidenchristen sagt: „Die Lehre Jesu, die wir euch vorgestellt haben, ist eine unerträgliche Bürde; daher müsst ihr nur so viel davon einhalten, wie ihr könnt", ihre christliche Sozialisation untergraben. Abgesehen davon schreibt die Did die Jesustradition – im Gegensatz zu den Zwei Wegen – nie Jesus zu, und es ist nicht sicher, ob der Begriff „Herr" jemals auf *Adonai* oder auf Jesus Bezug nimmt. Sicher: Die Ausdrucksweise von 6,2 bezieht sich in gewisser Weise auf die Rede Jesu in Mt 11,28–30. Tatsächlich meint Mt das Gegenteil: „Nimm mein Joch auf deine Schultern, es ist leicht zu tragen!" Eigentlich ist „das Joch Jesu auf die eigenen Schultern nehmen" ein terminus technicus für gehorsames Einhalten der Tora sowohl in der Did als auch bei Mt[34] (vgl. m. 'Abot 3,5; cf. 6,2; b. B. Metsi'a 85b; t. Sotah 14,4).

So wie das Aposteldekret fordert auch die Did weder die Beschneidung der Heidenchristen, noch dass sie alle Regeln der Tora beachten; sie fordert aber sehr wohl, dass die Heidenchristen so viele Regeln wie möglich einhalten. Jedenfalls sollen sie sich von εἰδωλόθυτον enthalten, von Speisen, die „toten Göttern" geopfert werden (6,3). Dass eine Version des Aposteldekrets gleich nach den Zwei Wegen in Did 6,2 f. steht, ist nicht willkürlich: Das Gleiche findet man auch im Syntagma doctrinae 1,6, der Version der Zwei Wege aus dem 4. (?) Jh.; man findet es auch unmittelbar vor der Auswahl von Did-Texten in der äthiopischen Version des *Synodos*.[35] Der Text hatte seinen Ursprung in der Katechese der Heidenchristen und gelangte von dort in einen asketischen Kontext.

Did 3,1–6 stellt einen straff konstruierten fünffachen Block von Material dar, der vermutlich aus einer unabhängigen Quelle stammt. Es gibt nahe Parallelen in Derekh Eretz Zuta. Dieser Block wird eingeleitet mit der Anweisung: „Mein Kind, meide alles Böse und alles, was ihm ähnlich ist" (3,1; cf. Derekh Eretz Zuta 2,7; Avot de

32 Niederwimmer, Didache, 157; vgl. Rordorf/Tuilier, Doctrine, 32–34.

33 Zur Kritik dazu siehe Stendahl, Paul.

34 So argumentieren: Stuiber, Joch, 323–329; Flusser, Opponents, 195–211, und Deutsch, Hidden Wisdom.

35 Das Alter dieser Interpolation in der äthiopischen Kirchenordnung wird bestätigt durch ihr Auftauchen in Kap. 37 eines erst vor kurzem entdeckten äthiopischen Textes der *Traditio apostolica*, welche offensichtlich schon in sehr früher Zeit in der äthiopischen Kirche direkt aus dem Griechischen übersetzt wurde. Vgl. Bausi, San Clemente, 13–55.

Rabbi Nathan 2,2). Meiner Meinung nach liegt diese Art der Betonung der Tora (die sicherstellen will, dass die wichtigen Gebote erfüllt werden, indem kleinere Übertretungen vermieden werden) auch der „größeren Rechtschaffenheit" in Mt 5,17–48 zugrunde und ist keine Ablehnung der Tora zugunsten des Evangeliums.[36] Und wieder deuten diese Zeichen auf eine Gemeinde hin, die darauf bedacht ist, die Beachtung der Tora zu bewahren, die aber gleichzeitig von den Heidenchristen nicht verlangt, sich bei ihrem Anschluss an die Gemeinde der gesamten Tora unterzuordnen, sondern nur den „allgemeinen Gesetzen", die in den Zwei Wegen dargelegt werden (7,1), und der Vermeidung von εἰδωλόθυτον (6,3). Aber man erwartet, dass die Heidenchristen so viele Vorschriften der Tora wie möglich einhalten, und man hofft auch, dass sie der Herr „perfekt finden wird", wenn er am Jüngsten Tag wieder kommt (16,2).[37]

4. Theologisches Profil

Im Folgenden werde ich nun versuchen, die Theologie dieser schwierigen und oft angezweifelten Schrift zu beschreiben; dabei folge ich den Linien, die uns aus NT-Theologien vertraut sind.[38]

4.1 Gott Vater

Das grundlegende Verständnis von Gott in der Did beginnt mit dem Motiv des Schöpfers (1,2; vgl. Dtn 6,5), welches man schon in der zugrunde liegenden Zwei-Wege-Tradition findet (Can, Ep, Doctr, Barn mit Abweichungen). Die Menschen werden aufgefordert, Gott, den Schöpfer, zu lieben und in weiterer Folge auch ihre Nächsten. Es ist ein entscheidendes Merkmal jener, die auf dem Weg zum Tod sind, dass sie „ihren Schöpfer nicht kennen", eine Vorstellung, die eine Parallele darstellt zu „Vernichter des Geschöpfes Gottes" (5,2). Das ist ein wichtiger Schutz gegen die Gefahr des kosmischen Dualismus in der Zwei-Wege-Tradition, in der die Zwei Wege von den Engeln des Lichts und der Finsternis, der Wahrheit und der Lüge beherrscht werden; das sieht man auch schon deutlich in den Schriftrollen vom Toten Meer (1QS 3,13–4,26). Der Einfluss des Bundesnomismus von Dtn 30,15–20 bleibt entscheidend.

Dieses primäre Verständnis von der Güte Gottes, des Schöpfers, gegenüber all seinen Kreaturen setzt sich in der Folge fort, obwohl das Material aus verschiedenen Quellen stammt. Gott wird als liebender Vater in jenen Textteilen gesehen, die aus der Q-Tradition stammen (1,5; 7,1. 3; 8,2; 9,2. 3; 10,2), und in der Liturgie. Die Mit-

36 Draper, Genesis, 25–48; Sandt/Flusser, Didache, 193–237.

37 Draper, Torah, 347–372.

38 Für eine neuere Erforschung des Charakters der NT-Theologie, welche einen Überblick über zahlreiche Standpunkte bietet, vgl. die Texte in Rowland/Tuckett (Hg.), Nature.

glieder der Gemeinde werden dringend gebeten, sich am göttlichen Heilsplan zu beteiligen und allen zu geben, die darum bitten, ohne zu verlangen, dass etwas zurückgegeben wird (1,5). Daher wird Gott „der gute Erstatter des Lohnes" sein. Die gleiche Grundhaltung findet man in der Danksagung nach der Eucharistie. Gott der Allmächtige hat alle Dinge zum Wohl der Menschheit geschaffen (10,3). Die Mitglieder der Gemeinde erhalten geistige Nahrung und das ewige Leben durch Jesus, aber es ist Gottes Wille in der Schöpfung, alle Menschen zu segnen. Das soll nicht die besondere Segnung Israels ausschließen, denn Gott ist der Gott seines Sohnes David und seines Sohnes Jesus. Das ist die Basis von Gottes Unparteilichkeit gegenüber allen, Reichen und Armen, Sklaven und freien Bürgern (vgl. 4,10).

Dieser wohlwollende Gott aller Menschen ist auch allmächtig, die Quelle allen Geschehens. Deshalb wird ihm für alles gedankt, weil „du mächtig bist" (10,4; vgl. 3,10). Nichtsdestoweniger drücken die Worte des Vaterunsers die Hoffnung der Gemeinde aus, dass Gott in seinem Sohn Jesus etwas radikal Neues geschaffen hat, um Gottes Gesetz auf Erden durchzusetzen, so wie es im Himmel schon geschehen ist in Übereinstimmung mit Gottes Willen (8,2). Diese Hoffnung auf das kommende Gesetz Gottes, verbunden mit der Wiederherstellung des Hauses Davids durch Jesus ist ein durchgehender Faden (9,2.4; 10,5 f.), wie wir in der Betrachtung der Christologie des Textes sehen werden. In den letzten Tagen wird Gott intervenieren, um jene Mitglieder der Gemeinde zu retten, die Ausdauer gezeigt haben (16,8).

Die Antworten (oder „Siegel") der Gemeinde auf das vom Vorsitzenden gesprochene Vaterunser und die Gebete der Eucharistie sind normalerweise Varianten des „denn dein ist [die Kraft und] die Herrlichkeit in Ewigkeit" (8,2; 9,2–4; 10,2.4 f.). Die Herrlichkeit Gottes ist die Offenbarung seiner Macht und seiner Präsenz unter seinem Volk, welche in der Tradition Israels zuerst in der Bundeslade und später im Tempel in Jerusalem lokalisiert werden kann. Die Bezugnahmen auf den Namen Gottes haben den gleichen Hintergrund (z. B. dem Tempel innewohnend, Dtn 12,11), besonders die Vorstellung des heiligen Namens Gottes, der gleich einem geistigen Tempel der Gemeinde innewohnt (10,2; 14,3, Zitat von Mal 1,11.14; vgl. 1 Kor 3,16 f.; 6,19; 2 Kor 6,16).[39] Der Name offenbart Gottes Gegenwart in der Gemeinde. Die Gemeinde heiligt Gottes Namen nicht nur im Gebet, sondern auch in der Art und Weise ihres Gemeindelebens. Daraus ergibt sich, dass die „Läuterung" der Gemeinde die Heiligkeit herstellen und aufrechterhalten sollte, sodass Gottes Gegenwart gewährleistet wird. Die Bedingungen für die Heiligkeit werden festgelegt durch die Taufe und das Fasten, die der rituellen Reinheit dienen (Kap. 7 f.); daher dürfen nur jene, die im Namen Gottes getauft sind, am eucharistischen Mahl teilnehmen (9,5). Das Gebet für die Kirche nach der Eucharistie erbittet, dass sie in

39 Der Gebrauch des „Namens" zur Bestimmung der Manifestation Gottes in seiner unbeschreiblichen Heiligkeit und Herrlichkeit, bes. im Tempel, wurde beschrieben von Daniélou, Théologie, 200, als „un aspect essential de la théologie judéo-chrétienne". Aber nichts deutet darauf hin, dass der Name in 10,2 als Bezeichnung für Jesus verstanden wird, welcher dem Gläubigen innewohnt, noch weniger ist es eine *epiclesis* in den Eucharistie-Gebeten beim Brechen des Brotes, wie Peterson, Didache, 3–13, bes. 5 argumentiert.

Gottes Liebe „vollendet“ und „geheiligt“ werde, bevor sie in Gottes Königreich, das er für sie vorbereitet hat (10,5), versammelt werden kann. „Heiligkeit“ ist eine Grundvoraussetzung für das Kommen des Herrn (*maranatha*! 10,6). In Kap. 14 und 15,3 ist die Bewahrung der Reinheit der „Opfer“ – das sind die geistigen Opfer von Gebet und Tora, die von der Gemeinde als geistiger Tempel dargebracht werden – die Motivation für das Bekenntnis der Sünden (in Bezug auf Gott) und für den Ausschluss jener, die sündigen (in Bezug auf den Nächsten).[40] Die geistigen Opfer, die im Gemeindeleben vor Gott gebracht werden, sind auch ein Zeugnis für Gottes königliche Herrschaft und seinen heiligen Namen unter den Heiden (14,3).

Es ist nie klar, wo – und ob überhaupt – das Wort „Herr“ sich auf Jesus bezieht im Gegenüber zum Vater, aber es gibt keinen Hinweis darauf, dass es sich auf Jesus bezieht, da es sich nur um einen kurzen Abschnitt von Sprüchen handelt, die aus der Q-Tradition stammen. Tatsächlich findet man hier in der ConstApost-Parallele θεός statt κύριος.

4.2 Christologie

Die Verwendung des Wortes „Christologie“ zur Beschreibung des Verständnisses der Did von der Person und dem Werk Jesu ist in sich irreführend, da das Wort „Christus“ in der Schrift gar nicht vorkommt, mit Ausnahme einer Lesart in H54 („Denn dein ist die Herrlichkeit und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit“), welche vermutlich nicht authentisch ist. In den ConstApost steht einfach, „Denn dein ist die Macht in Ewigkeit“, was im Einklang steht mit den anderen „Siegeln“ des Eucharistie-Gebets. Einen anderen kurzen Bezug auf den Titel findet man eventuell in 12,4. Er war wohl in der Gemeinde bekannt, erfuhr aber keine besondere Gewichtung. Stattdessen wird das Verständnis von Jesus von zwei Gegebenheiten dominiert: seiner Verbindung zu David (9,2; 10,6) und dem Titel παῖς, Kind / Diener in den Eucharistie-Gebeten (9,2 zweimal. 3; 10,2. 3).

Im Gebet über dem Kelch vor dem Mahl sind die Parallelen zwischen David und Jesus augenfällig und wohldurchdacht:

> Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den du uns offenbar gemacht hast durch Jesus, deinen Knecht (9,2).

Der „heilige Weinstock Davids“ kann nicht als Anspielung auf das zum Opfer gehörige Blut Christi gesehen werden, da die Did weder Bezug nimmt auf den Tod und die Auferstehung Christi, noch auf die Sühne am Kreuz. Stattdessen wird auf das auserwählte Volk Israel Bezug genommen, das Gott aus Ägypten herausgeführt hat (wie in Ps 80,8–16) und/oder auf das Haus Davids als den „Spross/Zweig Davids“, den Gott wiederhergestellt und durch Jesus, seinen Nachfolger, all jenen bekannt gemacht hat, die der Gemeinde beitreten. Ein ähnliches Verständnis liegt Joh 15,1–11

40 Siehe Draper, Sacrifice, 223–252.

zugrunde. Ein Gebet für die Erneuerung des „Sprosses Davids“ findet man auch in der fünfzehnten Segnung des *Shemoneh ʿEsreh*. Dass dieses Verständnis auf die Periode des zweiten Tempels zurückgeht, kann man auch ablesen aus der Hoffnung auf Erneuerung des „Sprosses / Zweiges Davids“, wie sie in 4QFlor 1,7–13 zum Ausdruck gebracht wird.

Während der Bezug auf den Weinstock Davids in der Did einigermaßen kryptisch sein mag, scheint der Hintergrund dafür in der Erwartung der Erneuerung Israels durch die Wiederherstellung des Hauses Davids in den letzten Tagen zu liegen.

Dies wird unterstützt durch den zweiten Bezug auf David in 10,6. H54 schreibt „Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt! Hosanna dem Gott Davids! […] Maranatha. Amen“, während die koptische Version aus dem 3./4. Jh. schreibt: „Es komme der Herr und es vergehe diese Welt! Hosanna dem Hause Davids! […] Maranatha!“ Wenn man den kontextabhängigen Charakter eines jeden Bezuges auf das „Haus Davids“ nach den beiden Aufständen gegen Rom in Betracht zieht, erscheint es wahrscheinlich, dass der koptische Text der früheste ist. ConstApost schreibt hier: „Maranatha! Hosanna dem Sohne Davids. Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn! Der Herr Gott, der Mensch ward“, und deutet damit auf eine unabhängige Abwandlung der Tradition aus den gleichen Gründen. Mt 28,9, worauf die ConstApost-Version aufmerksam macht, enthält eine interessante Parallele zu diesem Text in der Beschreibung des triumphalen Einzugs Jesu in Jerusalem (in Anlehnung an Ps 117,25 f. LXX), aber es ist meiner Meinung nach unwahrscheinlich, dass die Quelle für dieses Gebet in der Did liegt. Wie auch immer, der Abschluss der Eucharistie-Gebete mit μαραναθά („Komm Herr!“ – der aramäische Imperativ wird angezeigt durch den Imperativ am Anfang des Textes in der koptischen Version, ἐλθέτω ὁ κύριος), scheint anzudeuten, dass der neuerliche Bezug auf David Jesus im Blickfeld hat als den Nachkommen und Nachfolger Davids, der sein Haus der Gemeinde bekannt gemacht hat. Im Lichte dieser Ausrichtung der Did als „Lehre Gottes durch die Zwölf Apostel an die Heiden“ kann man voraussetzen, dass die Heiden gesehen werden als solche, die das eschatologische Israel kennenlernen werden, indem sie ein Mitglied der Gemeinde werden. Das geht nicht über die eschatologische Erwartung von Jes 55,3–5 hinaus.

Eine Substitutionstheologie wird hier nicht vorausgesetzt, aber stattdessen die Erfüllung der Hoffnung auf eine Heimkehr Israels aus der Diaspora, was dazu führen wird, dass auch die gerechten Heiden Gott nahe gebracht werden.

Die Nähe dieser Idee zu den Prophezeiungen des Jesaja erscheint nicht zufällig im Licht der Verwendung des Titels παῖς θεοῦ sowohl für Jesus als auch für David. Diese παῖς-Christologie hat höchstwahrscheinlich ihren Ursprung in den Liedern des leidenden Gottesknechtes bei Jesaja. Die Verwendung des Titels in der Did scheint darauf hinzudeuten, dass er von dieser Gemeinde als Bezug auf eine davidische Figur verstanden wurde. Der gut bekannte Ps 2,7 sieht David als υἱὸς θεοῦ, aber die Verwendung des παῖς deutet auf den gerechten Gottesknecht bei Jesaja, der mit seinem Leiden und seinem Tod für die Sünden Israels gebüßt hat (Jes 53,11 f.). Das deutet darauf hin, dass eine Verbindung besteht zwischen dem Status Jesu als

Sohn Davids und seinem gerechten Leiden, durch welches er für die Sünden Israels gebüßt und den „Weinstock Davids" zuerst seinem Volk und nun allen Nationen bekannt gemacht hat. Er ist einer, durch den Gott das Königreich Davids wieder aufgerichtet hat, obwohl er nicht direkt als König angesprochen wird und sein Königreich das Königreich Gottes bleibt (vgl. die Ambivalenz in Ez 34,23 f.).

Der Hinweis, der hier gegeben wird durch das Verständnis Jesu als des παῖς θεοῦ aus dem Hause Davids, der durch sein gerechtes Leiden die Sünden Israels auf sich nimmt, wird noch verstärkt durch das eschatologische Material in 16,7. Wie ich schon an anderer Stelle gezeigt habe, wird dieser Text aus Sach 14,5 auch in rabbinischen Schriften verwendet, die sich mit der Auferstehung der Gerechten auseinandersetzen.[41] Jesus, der gerechte Diener Gottes, der das Leiden auf sich nimmt, wird mit all den anderen verstorbenen Gerechten, den „Heiligen", wiederkommen auf den Wolken des Himmels, vermutlich um über die Lebenden zu urteilen, was nicht ganz klar wird, weil der Text hier abbricht. Es wird ein einheitliches Bild Gottes als mächtiger Schöpfer gezeichnet, der für all seine Kreaturen sorgt, der aber doch den Mitgliedern seiner Gemeinde besondere geistige Kräfte verleiht. Und es wird auch ein einheitliches Bild Jesu und seiner Anhänger gezeichnet, das auf der davidischen Interpretation von παῖς θεοῦ basiert. Und so wie Gottes leidender Diener durch seine Gerechtigkeit erhoben wird, so werden auch die Mitglieder der Gemeinde der Gläubigen vor allen anderen in die Heiligkeit berufen, durch die sie das ewige Leben erhalten werden.

4.3 Der Geist

Als Erstes fällt auf, dass der Geist in der Did vor allem als Geist der Prophezeiung gesehen wird. Es wird viel diskutiert über die „Wandercharismatiker" in der Did, aber Tatsache ist, dass der Geist nur in Verbindung gebracht wird mit den Propheten, die tatsächlich von auswärts zu kommen scheinen, sich aber in der Gemeinde niederlassen. Sicher: Apostel werden gemeinsam mit Propheten genannt (11,3), und betrügerische Apostel werden „falsche Propheten" genannt. Desgleichen werden auch anderswo Lehrer gemeinsam mit Propheten erwähnt (13,1 f.; 15,1 f.). Sie können einen gewissen Unterhalt von der Gemeinde erwarten, wenn sie integer sind, während Bischöfe und Diakone (Patrone der Gemeinde) das nicht können.[42]

Es ist charakteristisch für die Propheten, dass sie das Wort Gottes predigen und von der Gemeinde nicht geprüft oder beurteilt werden können (11,7). Es gilt als unverzeihliche Sünde, einen Propheten, der im Geist spricht, auf die Probe zu stellen (vgl. Dtn 18,18–22).

Der Prophet, der im Namen Gottes spricht, muss gehört werden und man muss ihm gehorchen, aber nicht jeder, der behauptet ein Prophet zu sein, ist tatsächlich einer, wie auch die Did erkennt (11,8). Das führt tatsächlich zu einer gefährlichen

41 Draper, Resurrection, 155–179.

42 Siehe Draper, Apostles, 139–176.