

Early Christian Communities between Ideal and Reality

Edited by
MARK GRUNDEKEN
and JOSEPH VERHEYDEN

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

342

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors

Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)

Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)

J. Ross Wagner (Durham, NC)

342



Early Christian Communities between Ideal and Reality

Edited by
Mark Grundeken and
Joseph Verheyden

Mohr Siebeck

MARK GRUNDEKEN, born 1984, Ph.D. 2013 (KU Leuven), 2013–2014 Wissenschaftlicher Mitarbeiter of Professor Cilliers Breytenbach at the Humboldt-Universität zu Berlin, is Akademischer Rat of Professor Ferdinand R. Prostmeier at the Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

JOSEPH VERHEYDEN, born 1957, Ph.D. 1987 (KU Leuven), is Professor of New Testament at the KU Leuven.

e-ISBN PDF 978-3-16-153509-3

ISBN 978-3-16-152670-1

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data is available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen, Germany. www.mohr.de

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form (beyond that permitted by copyright law) without the publisher's written permission. This applies particularly to reproduction, translations, microfilms and storage and processing in electronic systems.

The book was typeset by epline in Kirchheim/Teck, printed by Gulde-Druck in Tübingen on non-aging paper and bound by Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier.

Printed in Germany

Table of Contents

JOSEPH VERHEYDEN and MARK GRUNDEKEN	
Introduction	VII
ANDREAS LINDEMANN	
Sakramentale Praxis in Gemeinden des 2. Jahrhunderts	1
CLAYTON N. JEFFORD	
The <i>Didache</i> and Eucharist: Signs of Community?	29
TARAS KHOMYCH	
From Glorious Past to Miserable Present: <i>First Clement</i> on the Organisation of the Corinthian Community	51
JOHN S. KLOPPENBORG	
Pneumatic Democracy and the Conflict in <i>1 Clement</i>	61
JAMES A. KELHOFFER	
If <i>Second Clement</i> Really Were a “Sermon,” How Would We Know, and Why Would We Care? Prolegomena to Analyses of the Writing’s Genre and Community	83
PAUL FOSTER	
Christ and the Apostles in the Epistles of Ignatius of Antioch	109
MARK GRUNDEKEN	
Baptism and Μετάνοια in the <i>Shepherd of Hermas</i>	127
HARRY O. MAIER	
From Material Place to Imagined Space: Emergent Christian Community as Thirdspace in the <i>Shepherd of Hermas</i>	143
JUDITH M. LIEU	
From Us but Not of Us? Moving the Boundaries of the Community	161

JAMES CARLETON PAGET

Barnabas and the Outsiders: Jews and Their World in the
Epistle of Barnabas 177

TOBIAS NICKLAS

Identitätsbildung durch Konstruktion der „Anderen“:
Die Schrift *Ad Diognetum* 203

List of Contributors 219

Index of Ancient Sources 223

Index of Modern Authors 237

Thematic Index 243

Introduction

JOSEPH VERHEYDEN and MARK GRUNDEKEN

This volume contains the proceedings of an international symposium held at the University of Leuven, 26–28 September 2012, on the notion of Christian community and its organisation in the first half of the second century as reflected upon, above all, in the writings of the Apostolic Fathers. Contributors were asked to focus on a variety of aspects, including the structure and composition of a community, its functioning, the development of a sacramental praxis and theology as the expression of its identity, the way these early Christian communities have identified themselves in opposition and contradistinction to outsiders, and the interplay between ideal and reality in matters of organisation and spreading the Christian message.

Andreas Lindemann offers a survey of the sacramental praxis in Christian communities up to the time of Justin Martyr. He begins by observing that the New Testament evidence for establishing the origins and earliest attestation of baptism and Eucharist is scanty and incidental, hence precludes drawing any firm conclusions. He further notes that, to some extent, the same is true also for the evidence from the Apostolic Fathers. He then studies in detail the long list of passages that deal with or (possibly) refer to baptism and/or Eucharist in the *Didache* (chapters 7, 9–10 and 14), *Barnabas* (6.8–18 and 11, perhaps also 2.5), Ignatius (*Eph.* 5.2; 13.1; 18.2; *Magn.* 7.2; *Trall.* 2.1–2; 7.2; *Rom.* 7.3; *Phil.* 4; *Smyrn.* 7.1–7; 8.1–2; and *Pol.* 6), 2 *Clement* (6.8), *Hermas* (*Vis.* 3), and also Justin Martyr (*1 Apol.* 61–67). The *Didache* informs in detail on the praxis, but does not develop a theology of baptism and does not explicitly speak of the Eucharist. The latter is possibly mentioned indirectly in *Barnabas*, but baptism is mentioned and dealt with on the basis of a number of biblical texts which should illustrate the author's position that Israel has refused this offer for remission of its sins. Ignatius is primarily interested in arguing that the Eucharist can only be valid if presided over by the ἐπίσκοπος, though it remains unclear what the latter's function precisely consists of. Justin seems to distinguish between the Sunday liturgy and such meals which follow baptism, but the distinction does not seem to be essential. He speaks of a "change" of the elements, but does not wish to understand this in any material way. Like Ignatius he draws attention to the presence and role of an appointed minister at the Eucharist. In sum, one should conclude that the evidence informs about Christian sacramental praxis, but does not allow for a consistent or systematic reconstruction.

The *Didache* and the Eucharist is the topic of Clayton Jefford's essay. Jefford argues that the *Didache* speaks of "old and new" and attests both to "the preservation of ancient traditions and innovative structures." It did not prevent the work from (rapidly) becoming "outdated" as a witness of early Christian Eucharist. Reception of the tradition is shown in the juxtaposition of the Eucharistic prayers in chapters 9–10, which continue to be regarded by the author as an integral part of the community's liturgical praxis, even though it can no longer be established in how far they represent mainstream tradition. Jefford presents in detail suggestions made by various authors about the Eucharistic situation reflected in the *Didache* and concludes that these prayers were "Jewish in practice, messianic in perspective, eschatological in orientation, and hopeful for the days to come." It is an elegant way of drawing together the presence of Jewish tradition in an outspoken Christian text. If the material may be traditional, the embedding in a (kind of) church order brings a new (Jefford calls it, unique) element to the texts, for it reflects a concern and a need "to put a community into an orderly state" following the further spread and consolidation of Christian communities. It turns the *Didache* into a meeting place of past and present, of tradition and adaptation to a new context. If formulated in terms of ideal and reality, the result is obvious: "The ideal was sacrificed for the necessities of daily reality." The author did not seem to care about it and clearly considered it to be the right decision.

1 Clement is the topic of two essays. Taras Khomych deals with *1 Clement*'s presentation of the organisation of the community in general, which he, somewhat ominously, labels as a development from "a glorious past" to "a miserable present." The text documents the author's sadness about certain evolutions in the community and his attempts to turn the tide. The play with past and present verbs illustrates this view and helps to express it. This is most clearly stated in 3.1 which serves as a transition from 1.2–2.8 to 3.2–4. It forms the framework for the whole of 4–39 that should exemplify the present situation in contrast with the past; and it remains a valid perspective also for understanding the final part of the work (40–65) which deals, among other things, with the origins of the ministry, an issue that shows up here for the first time and rather unexpectedly, as Khomych points out. Christian ministry is bound in with Israel's past (43–4) and explained from that perspective. The two are not in opposition, for both are sanctioned by God. Appealing as this may be, it should be noted that this view is made a factor in the author's argument on "past and present." Khomych concludes with a warning: the evidence from *1 Clement* is occasioned by a particular, and sad, event. This does not invalidate its importance, but should be taken into account when assessing the author's position. The past is important because it may help remedy the present, when deficient.

John Kloppenborg revisits the old paradigm, often illustrated on the basis of *1 Clement*, that a major shift has taken place at the turn of the first and the second century from an original "office-less" and charismatic community to-

wards “an organisation” and finds the evidence for such a presentation wanting. He gives a detailed survey of the paradigm as it has first been formulated by R. Sohm and A. Harnack, and was then further developed by H. von Campenhäusen and others. In evaluating the paradigm, Kloppenborg challenges the not always clearly expressed view that it was Paul who brought “structure” to the first communities, as if no “mechanics of organisation” had ever existed in the Hellenistic world. He criticises the unsubstantiated claim that the earliest communities were “driven by the Spirit,” a claim that can be countered from Paul’s letters. He dismisses as “a deeply naive reading of Paul” any argument for this claim based on the observation that Paul does not mention any ministers and functions in some of his letters. And he points out that these letters are rather to be taken as evidence of local practices in organising a group that can also be documented from non-Christian texts. This last point is then taken up and further illustrated by evidence from Greek associations arguing that this can be done in quite some detail and very concretely. Tensions in a group or association were nothing new or exceptional. *1 Clement*, Kloppenborg argues, is not about replacing the Spirit and charisma with “leaders,” but rather about conflicting claims or styles of governance; such conflicts can be documented from epigraphic texts.

James Kelhoffer contributes an essay on the genre of *2 Clement* and what it may involve in studying the community it addresses. He agrees that the text is not a letter, but challenges the alternative suggestion, going back at least to Lightfoot, that it is a sermon or homily. He substantiates his critique by some comments that are meant to blur the lines between the two genres and by a long survey of the history of research from Lightfoot to Tuckett’s recent commentary. The survey includes three excursuses dealing with assumptions about the role of a sermon in Christian worship, its authority for developing a theological position, and the relevance of *2 Clem.* 19.1 for the discussion. In Kelhoffer’s view, the latter may well mean that *2 Clement* was part of “the Scriptures” that are said to have been read in the community; it does not say anything about a relation to “Scripture,” and so cannot be used to argue for the homily genre. In sum, the question remains open-ended: no letter, probably not a sermon, and no clear indication of which road to take. At best, we are left with some circumstantial evidence that the text was read, though not necessarily also composed for that purpose, in Christian gatherings. To some this is perhaps a sobering conclusion, but if true, it also offers further proof of the problems this corpus of texts unfortunately keeps posing.

Paul Foster addresses two topics in Ignatius’ letters that have received much attention already, but remain vital for getting a better idea of this author’s self-understanding. The first topic is Ignatius’ presentation of the apostles. They are regarded as a group, much more than as individuals (but see *Eph.* 12.2 and *Rom.* 4.3). They are the model after which the presbyters should be organised, the model also of unity and loyalty to Christ. Ignatius is convinced that, as a body,

the disciples of Christ should continue to play a role in the Christians' reflection upon their own organisation. They are "a template" and "an example," and in that capacity they have a lasting significance for the Christian community. From the apostles to Christ himself, the second topic. Foster has organised the mass of material the letters provide along five themes – Christ's divinity, his humanity, the Eucharistic significance, his salvific coming, and the community's (and individual's) union with Christ. These five themes certainly cover the whole of the material, though one may have some reservation about the way of presenting it, as it might give the wrong impression that Ignatius has dealt with these topics in a more systematic way than actually is the case. But Foster is aware of the danger, and warns for it in his conclusion when noting, "What needs to be remembered is that such perspectives were not the result of some rarefied scholastic environment." What holds them together, though, is the double context that occasioned Ignatius to speak out on these issues – the opinions of opponents and the needs of liturgical praxis.

Mark Grundeken discusses two closely related topics from *Hermas* – baptism and *metanoia* (see, e. g., *Man.* 4.3). More specifically, he studies the relation between the two for what it reveals about the reality of *Hermas'* community. Grundeken begins by reviewing the references and allusions to baptism that are distributed over all three parts of the work. The evidence shows that for *Hermas* baptism is a well-established practice that does not need to be explained or motivated. Its author is rather more interested in showing how baptism can help to consolidate the community, which to him seems to be more important than the task of ever furthering the expansion of the church at large. The second topic is a classic in *Hermas* research. Grundeken demonstrates the multiple aspects there are to the concept, including a social and ethical dimension, which he suggests to understand primarily in terms of transformation of "heart and soul." It means that, for *Hermas*, *metanoia* is not so much a matter of addressing real issues in the community, but calling upon its members to "aim higher," which Grundeken rephrases as a concern for the ideal rather than for the real community. Or as he formulates it in his conclusion, "Μετάνοια does in *Hermas* not involve any ritual, but means personal change."

Harry Maier picks up on the flood of studies on the material conditions of the early Christian gatherings that have been published in the past decades. More particularly, he proposes to have a look at what he calls "the spatial turn" in New Testament studies, focusing on what *Hermas* has to tell us about this. He surveys previous research, pointing out the diversity of aspects that have been touched upon and the opinions that have been ventured. Some of the results of these socio-historical investigations are now commonly accepted in studies on the organisation of early Christian groups. Maier applies some of these on *Hermas*, playing out the "real" and the "imagined" as these occur in the work. On the quite plausible hypothesis that *Hermas* preaches for a household commu-

nity, Maier looks into the conditions, restrictions and opportunities the famous Roman *insula* may have offered for such meetings. Evidence from Rome and Ostia is surveyed in some detail to reconstruct the partly imagined, partly real, life-condition of such groups and how it may have influenced, not only the way they organised themselves, but also how they look on life. Maier is well aware of this, as he notes: “All this is speculative and offers a very possible though by no means certain account of the physical space of *Hermas*’ social world.” The observation functions as a bridge to the final section of the essay, in which Maier, following Edward Soja, introduces the notion of “thirdspace” to describe what *Hermas* is doing. His real-life situation, and that of his audience, is transformed into a “lived space”; space is reconceptualised, the (bucolic) countryside is imported in the notoriously cramped space of the urban *insula* by means of visions and similitudes. The audience itself is given a sense of being taken on an imaginary voyage. The constraints of the own real-life world are broken. *Hermas* encourages the audience to think about “old” things in a new style.

Three contributions deal with aspects of the community’s positioning towards outsiders. Judith Lieu addresses the topic in a wider perspective, and, quite innovatively, by looking back from the end of the second century towards the beginnings – that is, from Irenaeus to Paul, John, and Ignatius. The approach may be unexpected, but it pays off for it allows us to see, and perhaps better grasp, the development that has taken place from a concern about “mere” divisions in the community to the build-up of a “real outsider world,” which ultimately will translate in labelling these others “heretics.” Irenaeus innovates, that much is certain, but he is also tributary to others, in particular to Paul, in shaping his ideas on the dangers and challenges of diversity within the community and outside of it. Among the elements Lieu singles out as being of importance for Irenaeus, is the attention he gives, first, to the role of authority and authoritative texts in fighting the other side, and second, to warnings and admonitions about not mixing with such people. Lieu then proceeds to analyse Paul’s (cf. Gal 5:19–21 and 1 Cor 11:17–19) and John’s dealing with “divisions” (1 John 2:18–19), before turning to Ignatius and the further development of a specific vocabulary for addressing such questions. Lieu is not interested in trying to identify any of the opponents, if this would be possible at all, but rather in pointing out that the “obsessive” issue of otherness “is there from the start,” specific developments notwithstanding.

James Carleton Paget looks into the vexed question of how *Barnabas* constructs a picture of Judaism – or Israel, as its author calls it – that should at the same time allow its intended Christian readership to boast its superiority in matters of interpreting Scripture and condemn the “opponent” for its ignorance and stubbornness in not wishing to see its failures and shortcomings in dealing with its own tradition. Carleton Paget argues that this “constructed” Israel is not a mere chimera or an abstract notion for the sake of polemics. As far as he is concerned, the author of *Barnabas* fights “real situations.” Evidence for this can

be found in his interest in core issues of Jewish identity, in the real concern for warning Christians not to be lured away from their faith, and in “real-life” issues in general, including an apparent attempt at reconstructing the Jerusalem temple. Carleton Paget takes issue with James Rhodes’ appealing thesis that the author is actually using Israel’s struggle with its own religious tradition as a model to warn his Christian readers to stay on the right track. If this aspect cannot be ruled out completely, the evidence rather seems to show that *Barnabas* addresses an audience for which Jews and Judaism are “real” opponents, but it appears to be impossible to be more concrete, beyond the reasonable assumption that the work originated in Alexandria, maybe even before the city became a hotbed of Jewish revolt, as Carleton Paget tentatively suggests.

Tobias Nicklas analyses the construction of “the others” in the tractate *Ad Diognetum*. It is Judaism again that is the subject of the polemics its author develops in chapters 3–4. But this time it is in the company of paganism, which had been addressed and criticised in chapter 2. The double opposition makes sense in a work that opens with a statement to the effect that Christianity is a “new *genos*.” The world has changed, a third partner has come on the scene, and it immediately and very self-consciously takes the lead in a dispute about identity that had been going on between the two other protagonists. Nicklas surveys the criticism *Ad Diognetum* mounts against Greek religion, a criticism that centres on idolatry and sacrificial practice, two issues that are well known also from Jewish criticism of the same adversary. The way *Ad Diognetum* presents his arguments is a caricature. Greek and Roman religion cannot be reduced to these elements, as Nicklas and other commentators have noted. Actually, the caricaturing can be compared to that of Greek authors criticising their own tradition (Lucian of Samosata). It does not mean that the critique is unfounded, but *Ad Diognetum* is certainly not the strongest representative of Christian polemics, and it also misses out on certain aspects (Nicklas mentions the argument that pagans worship creation instead of the creator). The criticism against Judaism seems to focus above all on delineating the borderlines and distinguishing as much as possible between Jews and Christians. For Nicklas this move is part of the author’s attempt at making Christianity attractive to a certain audience of pagan origin.

Early Christian communities were above all local communities. Some in the church may have aspired to universal mission and dreamt of conquering the world, but for the majority of the faithful in the early second century, Christianity was localised and largely restricted to the own community. The sources offer some reliable information on daily-life concerns and on concrete situations, though less perhaps than we might have hoped for. They also inform us about the aspirations of these local communities and about their pre-occupations, some of which sound familiar – constructing identity over against “the others” by means of polemics, theological arguments, or mere invective; putting up and (theologically) accounting for some sort of organisation; admonishing and en-

couraging the audience to become better persons. And they inform us about dreams and ideals – improving on the existing situation, continuously building towards a better community, perhaps even reaching out at perfection. This is what this book is about.

Sakramentale Praxis in Gemeinden des 2. Jahrhunderts

ANDREAS LINDEMANN

In diesem Beitrag geht es um die Frage, wie in den christlichen Gemeinden des 2. Jahrhunderts die Sakramente gefeiert wurden. Thema ist nicht die theologische Deutung von Taufe und Abendmahl, sondern die „sakramentale Praxis.“ Nach U. Köpf hat der Begriff „Sakramente“ im christlichen Sprachgebrauch eine doppelte Bedeutung: Es gebe einerseits eine „weite“ Bedeutung, die dem neutestamentlichen Begriff $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ entspreche und die sich allgemein behauptet habe als Bezeichnung von Glaubensgeheimnissen; daneben stehe andererseits eine „engere“ Bedeutung des Begriffs „Sakrament,“ die sich beziehe auf „bestimmte gottesdienstliche Handlungen, die dem Gläubigen Anteil an der von Christus bewirkten heilbringenden Gnade geben.“ In dieser Bedeutung habe Tertullian das lateinische Wort *sacramentum* „Fahneneid“ in die christliche Sprache eingeführt, indem er in *Marc. 4.34.5* vom *sacramentum baptismatis et eucharistiae* spricht¹ und so Taufe und Mahlfeier parallelisiert.

In dem zuletzt genannten Sinne wird der Gebrauch des Wortes „Sakrament“ im Folgenden vorausgesetzt. Zu beachten ist dabei allerdings, dass es weder im Neuen Testament noch in den Schriften der Apostolischen Väter oder bei Justin eine theoretische Grundlage für die Zusammenschau von Taufe und Abendmahl als „Sakramente“ gibt; aber schon Paulus verbindet in 1 Kor 10:1–4 Taufe und Abendmahl zumindest indirekt miteinander, und in den Schriften des 2. Jahrhunderts stehen Hinweise auf die Taufe und auf die Mahlfeier häufig nebeneinander. Die Verknüpfung dürfte also nicht nur systematisch-theologisch, sondern auch exegetisch und historisch gerechtfertigt sein.

I. Taufe und Abendmahl im *Neuen Testament*

1.1 Die Frage nach dem historischen Ursprung der Feier beider Sakramente gehört zu den im Grunde unlösbaren Problemen neutestamentlicher Forschung: Wann und warum die von Johannes dem Täufer initiierte und praktizierte *Taufe* (mit Wasser) von der Gemeinde der Jesusgläubigen übernommen wurde, sagen unsere Quellen nicht. Vermutlich geschah es vergleichsweise sehr früh; das las-

¹ U. KÖPF, „Sakramente. I. Kirchengeschichtlich“, in *RGG* 7 (2004⁴), 752.

sen die – freilich wenigen – Erwähnungen in den paulinischen Briefen erkennen, in denen die Taufe bereits als selbstverständliche „christliche“ Praxis vorausgesetzt ist. Auch das in der Apostelgeschichte gezeichnete Bild der Jerusalemer Urgemeinde und des späteren Urchristentums setzt die Taufe der gläubig Gewordenen selbstverständlich voraus. Einen ausdrücklichen „Taufbefehl“ Jesu liefert aber erst das Matthäusevangelium in 28:16–20; dabei ist es sicher kein Zufall, dass der Evangelist diese Anweisung erst dem Auferstandenen in den Mund legt.

Für die Feier des *Abendmahls* ist die Quellenlage grundsätzlich ähnlich: Ein regelmäßig zu feierndes Gemeindemahl, das sich orientiert an Jesu letztem Mahl „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde,“ lässt sich nur aus 1 Kor 11:23–25 ableiten, wo Paulus zwar ausdrücklich „Tradition“ zitiert, aber nicht deren Herkunft nennt.² Lukas spricht in der Apostelgeschichte mehrfach vom „Brotbrechen“ als einer gemeindlichen (Mahl-)Handlung, aber er stellt an keiner Stelle eine Verbindung dieser Handlung zu dem letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern her. Die Mahlberichte in der Passionsgeschichte der synoptischen Evangelien bieten in den Deuteworten zu Brot und Kelch – mit Ausnahme von Lk 22:19 – keinen Wiederholungsbefehl, d. h. es wird an keiner Stelle der Eindruck vermittelt, Jesus stifte hier eine nachösterlich womöglich regelmäßig zu begehende rituelle Handlung.

1.2 Wie stellt sich die konkrete *Praxis* von Taufe und Mahl in den christlichen Gemeinden ausweislich der *Paulusbriefe* und des *lukanischen Doppelwerks* dar? In den urchristlichen und insbesondere auch in den paulinischen Gemeinden wird die *Taufe* praktiziert, ohne dass sie von Paulus zum eigentlichen Thema gemacht wird; die (wenigen) Erwähnungen des selbstverständlichen Getauftseins der Jesusgläubigen sind immer Teil einer auf andere Themen bezogenen Argumentation (Gal 3:27 f.; 1 Kor 1:13–17; 12:13; 15:29; Röm 6:1–4).³ Lukas lässt in seinem Evangelium Johannes den Täufer mit Worten der Q-Überlieferung von einer Taufpraxis des kommenden „Stärkeren“ sprechen; aber gedacht ist dabei offenbar nicht an eine weitere Wassertaufe, sondern mit dem angekündigten Taufen ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί ist das kommende Gericht gemeint (Lk 3:16/Mt 3:11; vgl. die Fortsetzung Lk 3:17/Mt 11:12 im Unterschied zu Mk 1:8).⁴ In der Apostelgeschichte ist die Taufe als eine von Anfang an selbstverständliche Praxis vorausgesetzt; das wird schon in Apg 2:38, 41 deutlich, wobei das Problem des praktischen Vollzugs der Taufe von „etwa dreitausend“ Menschen in Jerusalem offenbar keine Rolle spielt. Die Selbstverständlichkeit der Taufe wird insbesondere auch in der Begegnung des Philippus mit dem

² Die Angabe ἀπὸ τοῦ κυρίου sagt nicht, dass Christus selber die Quelle ist.

³ In Gal 3:27 und in Röm 6:3f. basiert die paulinische Argumentation darauf, dass die Adressaten selbstverständlich getauft sind.

⁴ Der kommende Stärkere ist also zumindest auf der ursprünglichen Ebene der Tradition nicht der irdische Jesus, sondern vermutlich ist Gott gemeint.

„äthiopischen Eunuchen“ vorausgesetzt, wenn der εὐνοῦχος im Anschluss an die „Missionspredigt“ des Philippus von sich aus die Taufe verlangt (Apg 8:36: ἰδοὺ ὄδωρ, τί κωλύει με βαπτισθῆναι).⁵

Von der *Mahlfeier* spricht Paulus nur im 1. Korintherbrief. Wäre es in Korinth nicht zu den von Paulus scharf kritisierten Komplikationen bei den gemeindlichen Zusammenkünften gekommen, durch die nach dem Urteil des Paulus das κυριακὸν δεῖπνον „unmöglich“ wurde, so wüssten wir von einer Mahlpraxis in den paulinischen Gemeinden gar nichts; es ist also im Grunde reiner Zufall, dass wir bei Paulus überhaupt etwas über das „Herrenmahl“ erfahren und darüber hinaus auch die „Einsetzungsworte“ der Mahlfeier lesen können (11:23b–25). Dass diese Worte bei der Feier regelmäßig rezitiert wurden und womöglich geradezu konstitutiv für den Vollzug des Mahls waren, ist unwahrscheinlich; Paulus meint ja, die Probleme schon durch das bloße Zitieren der „Einsetzungsworte“ zumindest teilweise lösen zu können. Die vorangegangene Argumentation in 1 Kor 10:14–22 lässt überdies erkennen, dass dem Apostel die Nähe der „christlichen“ Mahlfeier zu bestimmten Aspekten von „Dämonenkulten“ durchaus bewusst war.

Das Lukasevangelium spricht von Jesu Abschiedsmahl in einer literarischen Verknüpfung der Mk-Vorlage (14:22–25) mit jener Überlieferung, die sich in 1 Kor 11:23–25 findet; dabei bietet Lukas in dem textgeschichtlich vermutlich ursprünglichen „Langtext“ (Lk 22:15–20) die sonst niemals bezeugte Abfolge Kelch/Brot/Kelch,⁶ während sich der bei Markus und Matthäus völlig fehlende Wiederholungsbefehl anders als bei Paulus nur beim Brotwort findet (V. 19b). Das in Lk 22 geschilderte Mahl ist offensichtlich als analogielos zu denken – es soll als solches wohl nicht wiederholt oder gar regelmäßig begangen werden.⁷ Dementsprechend ist in der Apg durchweg nur vom „Brotbrechen“ die Rede, wenn das gemeinschaftliche Mahl der Jesusgläubigen erwähnt wird.⁸

1.3 Auch in den später entstandenen neutestamentlichen Texten ist von der Taufe und vom Mahl selten die Rede. Im *Kolossenerbrief* wird in 2:12 mit der Wendung συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι an Röm 6:1–4 angeknüpft, aber inhaltlich wird nichts zur Taufe gesagt. Der Autor des *Epheserbriefes* formuliert in 4:5 plakativ: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe,“ aber welche sachliche Bedeutung dem

⁵ Vgl. A. LINDEMANN, ‚Der „äthiopische Eunuch“ und die Anfänge der Mission unter den Völkern nach Apg 8–11‘, in IDEM, *Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte*, WUNT 1.241 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 231–51, hier: 248.

⁶ Vgl. dazu M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, HNT 5 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 698–708.

⁷ A. LINDEMANN, ‚Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk. Beobachtungen zu Reden, Wundererzählungen und Mahlberichten‘, in IDEM, *Die Evangelien und die Apostelgeschichte*, 186–212, hier: 209–12.

⁸ F. HAHN, ‚Abendmahl‘, in RGG 1 (1998⁴), 14, führt dies auf fehlenden Wein in den frühen Gemeinden zurück; aber das ist sehr unwahrscheinlich.

so nachdrücklich betonten εἶς/μία/ἓν zukommt, ist gerade auch in Bezug auf die Taufe nicht klar. Von der Mahlfeier sprechen die deuteropaulinischen Briefe gar nicht.

Im *Hebräerbrief* könnte in 13:10 beim Stichwort „Altar“ auf die Mahlpraxis angespielt sein (ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῆ σκηνῆ λατρεύοντες). Aber nach E. Grässer ist die Suche nach „versteckten oder offenen Anspielungen auf das Herrenmahl“ unnötig: „Sie sind nur formaler Art und laufen inhaltlich der Intention unseres Verf.s geradewegs zuwider.“⁹ Ob in den im Sendschreiben an die Gemeinde von Laodicea gerichteten Worten Apk 3:20 wirklich an das „Abendmahl“ gedacht ist, lässt sich kaum sagen.¹⁰

Im *Johannesevangelium* enthält die in die Brotrede mündende Mahlszene in Kap. 6 in dem m. E. sekundären Nachtrag 6:51c–58 vermutlich einen Hinweis auf die Abendmahlspraxis. Ursprünglich scheint die joh Gemeinde eine solche Mahlpraxis nicht gekannt zu haben; die mit der Speisungserzählung verbundene Rede vom Himmelsbrot könnte in einer kirchengeschichtlich späteren Phase Anlass dafür gegeben haben, eine der „sakramentalen“ Mahlhandlung in anderen Gemeinden entsprechende Praxis auch in der joh Gemeinde einzuführen und literarisch im Text des Evangeliums zu verankern.¹¹

1.4 *Fazit*: Die Quellenlage lässt eine Antwort auf die Frage nach der Entstehung der (christlichen) Taufe und der Mahlfeier nicht zu. Die Frage nach der konkreten Praxis beider „Sakramente“ im frühen Urchristentum lässt sich nicht umfassend beantworten – mit Ausnahme der Aussagen in der Apostelgeschichte scheint die Erwähnung der Themen „Taufe“ und „(Herren-)Mahl“ offenbar abhängig zu sein von den unter Umständen ganz zufälligen Gegebenheiten beim Autor oder – wie 1 Kor zeigt – vor allem bei den Adressaten. Dies ist auch für die Folgezeit zu beachten.

II. Sakramentale Praxis in den Schriften der *Apostolischen Väter*

Der im 17. Jahrhundert entstandene Begriff „Apostolische Väter“ als Bezeichnung für die überwiegend in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstandenen christlichen Schriften ist umstritten, insofern von einer Einheitlichkeit der unter

⁹ E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, III: *Hebr 10,19–13,25*, EKK 17 (Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1997), 379.

¹⁰ U. B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes*, ÖTBK 19 (Gütersloh/Würzburg: Mohn, 1984), 138.

¹¹ Vgl. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 174–9; M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*, RNT (Regensburg: Pustet, 2009), 475–83.

dieser Überschrift stehenden Texte keine Rede sein könne.¹² Er wird im folgenden auf diejenigen Schriften bezogen, die, anders als die christlichen „Apokryphen“, keine Herkunft aus dem ältesten Urchristentum behaupten; es handelt sich um die *Didache*, den *Barnabasbrief*, beide *Clemensbriefe*, die Briefe des Ignatius und des Polykarp sowie das *Polykarpmartyrium*, die *Papiasfragmente* und den *Hirten des Hermas*, außerdem die Schrift „*An Diognet*“.¹³

2.1 In einigen der genannten Schriften sind weder die Taufe noch das Abendmahl (bzw. „Herrenmahl“ bzw. „Eucharistie“) explizit ein Thema, ohne dass daraus jedoch – wie nicht zuletzt die Paulusbriefe zeigen – für die gemeindliche Praxis konkrete Schlüsse zu ziehen sind. Im Fall des umfangreichen 1. *Clemensbriefes* ist das Fehlen beider Themen vermutlich damit zu erklären, dass es in dem korinthischen Konflikt, in den die römische Gemeinde glaubte eingreifen zu müssen, offenbar ausschließlich um das Amt der Presbyter ging. Dass es in Korinth womöglich immer noch oder wieder eine „unwürdige“ Mahlpraxis gab, lässt der Brief aus Rom nicht erkennen; vermutlich hätte die römische Kirche das Thema nicht übergangen, wären Zustände wie die in 1 Kor 11:17 ff. beschriebenen in Korinth immer noch virulent und in Rom bekannt gewesen. Im Fall des *Polykarpbriefes* nach Philippi und der apologetischen Schrift „*An Diognet*“ kann das Schweigen zu den Themen Taufe und Abendmahl nur konstatiert werden – Erklärungsversuche sind m. E. nicht möglich.

2.2 In der nach ihrer (vermutlich sekundären) Überschrift als *Didache*¹⁴ bezeichneten Kirchenordnung, die vermutlich die älteste der hier zu untersuchenden Schriften ist, wird sehr eingehend vom liturgischen Vollzug der Taufe gesprochen.¹⁵ Die *Didache* bietet überdies ausführliche Mahlgebete, ohne dass

¹² Das gilt ähnlich natürlich auch für das „Neue Testament“; vgl. A. LINDEMANN, ‚Apostolische Väter‘, in RGG 1 (1998⁴), 652 f. Zur kirchen- und theologiegeschichtlichen Bedeutung der Schriften der Apostolischen Väter s. J. ULRICH, ‚Die Apostolischen Väter gestern und heute‘, in W. PRATSCHER (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, UTB 3272 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 254–71.

¹³ So die Zusammenstellung der Texte in: A. LINDEMANN und H. PAULSEN (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker, mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992).

¹⁴ Zur Überschrift bzw. zum Titel der allgemein als „*Didache*“ bezeichneten Schrift s. vor allem K. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, KAV 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 81 f.; ferner B. STEIMER, *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, BZNW 63 (Berlin: de Gruyter, 1992), 20–7. D. LÜHRMANN, *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen*, NT.S 112 (Leiden: Brill, 2004), 218 f. macht darauf aufmerksam, dass Didymus von Alexandria die *Didache* ausdrücklich als βιβλος τῆς κατηχήσεως bezeichnet.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden A. LINDEMANN, ‚Zur frühchristlichen Taufpraxis. Die Taufe in der *Didache*, bei Justin und in der *Didaskalia*‘, in D. HELLHOLM, T. VEGGE, Ø. NORDERVAL und C. HELLHOLM (Hg.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Ear-*

aber klar erkennbar wird, ob es hier wirklich um das „Abendmahl“ im Sinne von 1 Kor 11:23–25 geht.

2.2.1 Die Aussagen zur *Taufpraxis* folgen auf die „Zwei-Wege-Lehre.“ Vielleicht kann mit Blick auf *Did.* 1.1–6.2 von einer Taufkatechese gesprochen werden, die sich dann allerdings allein auf Fragen der Lebenspraxis bezieht, nicht auf Inhalte des Glaubens und der Lehre. Offenbar geht es in der *Didache* wirklich „nur um die äußeren Formen des Lebens in bereits etablierten Gemeinden.“¹⁶

In 6.3 beginnt ein größerer Abschnitt, der bis 10.7 (bzw. 10.8¹⁷) reicht und sich folgendermaßen gliedern lässt: Erstes Thema ist das Essen (6.3: *περὶ δὲ τῆς βρώσεως*), als zweites Thema folgt die Taufe (7.1: *περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος*); in 8.1–3 wird dann vom Fasten gesprochen, verbunden mit dem Zitat des Vaterunser-Gebets, und das letzte Thema ist die „Eucharistie“ (9.1: *περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας*).

Die knappen Ausführungen in 6.3 sind nicht ganz deutlich; zuvor war von „Speise“ nicht die Rede gewesen, und so ist unklar, was mit der an 6.2 anknüpfenden Wendung *ὁ δύνασαι βίασασον* konkret gemeint ist. Eindeutig ist dagegen das Verbot des *εἰδωλόθυτον* – der Genuss des ausdrücklich als *λατρεία θεῶν νεκρῶν* geltenden „Götzenopferfleisches“ ist strikt verboten; aber Speisevorschriften im eigentlichen Sinne, die sich auf die Nahrung als solche beziehen, sind damit nicht verbunden.¹⁸ Ein Zusammenhang zwischen der das *εἰδωλόθυτον* betreffenden

ly Christianity/Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum, II, BZNW 176 (Berlin: de Gruyter, 2011), 767–815, hier: 767–85.

¹⁶ G. SCHÖLLGEN, ‚Die *Didache* als Kirchenordnung‘, in *JbAC* 29 (1986), 1–16, hier: 20, meint, es gehe „lediglich um eine autoritative Regelung von strittigen Punkten,“ was vor allem dadurch deutlich werde, „daß es häufig lediglich Fragen zweiten Ranges sind, die geklärt werden, während die wichtigen unbehandelt bleiben können, weil der Verfasser hier keine Schwierigkeiten sieht“ (ebd.). Vgl. IDEM, ‚Der Abfassungszweck der frühchristlichen Kirchenordnungen. Anmerkungen zu den Thesen Bruno Steiners‘, in *JbAC* 40 (1997), 55–77, hier: 60. STEIMER, *Vertex Traditionis*, 192f. betont, die in der Forschung erfolgten Gattungsbestimmungen der *Didache* seien höchst ungenau. Er kommt aufgrund der Formanalyse zu dem Ergebnis, dass die Schrift „vier deutlich voneinander abgehobene Teile“ aufweist, nämlich „ethische, liturgische, gemeinderechtliche und eschatologische Unterweisung,“ wobei sich „eine paränetische Rahmung des in cc7–15 niedergelegten Normenbestandes durch cc1–6 (Zweiwegelehre) und c16 (eschatologischer Abschluß)“ erkennen lasse. Vgl. zur Thematik der *Did.* NIEDERWIMMER, *Didache*, 13; nach J. A. DRAPER, ‚Die *Didache*‘, in PRATSCHE (Hg.), *Die Apostolischen Väter*, 17–38 (hier: 24–34) sind die theologischen Themen die Rede von Gott als dem Vater, die Christologie, freilich beschränkt auf den Aspekt, dass Jesus *παῖς θεοῦ* ist, der Geist sowie Eschatologie und Ekklesiologie. Vgl. STEIMER, *Vertex Traditionis*, 339: „Der Verfasser der *Did* ist eine von der Gemeinde autorisierte Persönlichkeit, deren Anordnungen authentisch-reale Gemeindeverhältnisse widerspiegeln“; vgl. auch *ibid.*, 253f.

¹⁷ Ob der nur in der koptischen Übersetzung erhaltene Text in 10.8 über das „Salböl“ (kopt. *stinoufi*, die Übersetzung ist unsicher) ursprünglich ist, kann hier offen bleiben. Vgl. dazu A. VÖÖBUS, *Liturgical Traditions in the Didache*, PETSE 16 (Stockholm: ETSE, 1968), 42–60. NIEDERWIMMER, *Didache*, 205–9 kommt zu dem Ergebnis, dass der Passus sekundär ist.

¹⁸ Insofern ist die grundsätzliche Haltung in *Did.* 6.3 m. E. tatsächlich dieselbe wie die des Paulus in 1 Kor 8–10 (zu NIEDERWIMMER, *Didache*, 157 Anm. 39): Das Verbot des *εἰδωλόθυτον*

Anweisung und der gemeindlichen Mahlfeier ist natürlich nicht ausgeschlossen; er ist aber wenig wahrscheinlich, zumal sowohl in 6.1–2 wie dann auch in 6.3 der einzelne Christ auf sein Verhalten hin angesprochen wird (2. Pers. Sing. bzw. Impt. Sing.) und nicht die Gemeinde.

In *Did.* 7 wendet sich der Text nach der Überschrift in 7.1a (περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος) an einen nicht näher bestimmten Personenkreis: Die Angesprochenen sollen das Taufen in einer bestimmten Weise praktizieren (οὕτω βαπτίσατε). Wer hier angesprochen ist, lässt sich nicht erkennen; offenbar handelt es sich jedenfalls nicht um Inhaber eines bestimmten „Amtes.“ Vor dem Hintergrund der frühen Taufpraxis, wie sie etwa in 1 Kor 1:17a indirekt sichtbar wird, ist vorstellbar, dass es tatsächlich nicht um die Person der Taufenden geht, sondern um den „korrekten Vollzug“ der Taufe.¹⁹ Die „technische“ Bedeutung der Worte βάπτισμα bzw. βαπτίζειν im Sinne von „Taufe“/„taufen“ braucht den Adressaten nicht erläutert zu werden.

Durch die Überschrift und die Weisung οὕτω βαπτίσατε ist schon angedeutet, dass im folgenden keine „Tauftheologie“ entwickelt wird; die einleitende Wendung ταῦτα πάντα προειπόντες stellt zwar eine Verbindung zu der vorangegangenen Zwei-Wege-Lehre her, aber es wird nicht gesagt, die Täuflinge müssten vor der Taufe „dies alles“ lernen und dann womöglich bei der Taufe in liturgischer Form bejahen.²⁰ Es geht offenbar vor allem darum den Adressaten zu sagen, auf welche Weise die Taufe vollzogen werden soll.

Nach 7.1b erfolgt das Taufen εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Dabei ist vermutlich vorausgesetzt, dass diese Formel bei der Taufe tatsächlich ausgesprochen wird; es besteht jedenfalls keine „Arkandisziplin.“ Die Formel entspricht Mt 28:19²¹, aber es ist nicht zu erkennen, dass sie von

fällt letztlich nicht unter die Speise- (Reinheits-)Gebote, sondern unter das Verbot des Götzendienstes.

¹⁹ Darauf hat A. HARNACK, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (Leipzig: Hinrichs, 1884), 58 (offenkundig erfreut!) hingewiesen: „Bemerkenswert ist ferner, dass der Verf. nicht bestimmte Personen nennt, die mit dem Vollzug der Taufen betraut sind, und dass er noch eine solche Gemeinsamkeit aller Gemeindeglieder voraussetzt, dass er das Mitfasten derselben – als freie, nicht gebotene Handlung – vor jeder Taufe anrät.“

²⁰ Vgl. R. KNOPF, *Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe*, HNT Erg. Die Apostolischen Väter 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1920), 21: „Ob das προειπόντες beim Katechumenenunterricht oder bei der Taufhandlung selber (als Liturgie) erfolgt, bleibt unklar.“ J.-P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, EtB (Paris: Lecoffre, 1958), 58–62, hält die von Codex H bezeugte Einleitung nicht nur für redaktionell, sondern entsprechend der Lesart in den Apostolischen Konstitutionen für eine sekundäre Glosse. Athanasius bezeuge im 39. Osterfestbrief im Jahre 367, dass *Did.* 1–6 in Ägypten seit langem als Lehre für die Katechumenen verwendet worden sei. „Un copiste pouvait donc s'autoriser de l'usage courant dans son milieu pour insérer ce que nous lisons dans H, reliant ainsi vaille que vaille la section baptismale à l'instruction morale qui précède.“ Zu lesen sei: περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε κτλ. (ibid., 61 f.).

²¹ NIEDERWIMMER, *Didache*, 160: Die Übereinstimmung ergibt sich „aus der gemeinsamen

dort übernommen wurde. Anders als in 8.2 beim Herrengebet wird auch kein Hinweis darauf gegeben, dass die Taufformel auf den κύριος zurückgeht und womöglich ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ nachgelesen werden kann. Das entscheidende Gewicht besitzt der Hinweis auf den Namen (εἰς τὸ ὄνομα): In der Taufe wird der Täufling dem Machtbereich Gottes, des auferstandenen Christus und des ἁγίου πνεῦμα „zugewiesen.“²²

Den ersten Abschluss bildet die konkrete Anweisung, dass ἐν ὕδατι ζῶντι getauft werden soll, wobei es angesichts der dann in V. 2–3 genannten Alternativen nahe liegt, den Ausdruck ὕδωρ ζῶν ganz vordergründig im Sinne von „fließendes Wasser“ aufzufassen und ihn nicht in dem in Joh 4:10 angedeuteten Doppelsinn zu verstehen. Vielleicht ist damit die Vorstellung verbunden, fließendes Wasser habe eine kultisch bessere Reinigungswirkung.²³

Die Wirksamkeit der Taufe ist aber jedenfalls nicht an solches Wasser gebunden, denn in 7.2 werden Alternativen zum „lebendigen Wasser“ genannt. Da jetzt ein „Du“ angesprochen wird (ἐὰν δὲ μὴ ἔχης κτλ.), bezieht sich der Text möglicherweise auf denkbare Einzelfälle, und damit bestätigt sich, dass die „richtige“ Taufpraxis im Zentrum steht: Es wird geregelt, wie man taufen soll, wenn fließendes Wasser nicht vorhanden ist. Die Aussagen erfolgen sehr differenziert: Zunächst (V. 2a) wird ganz allgemein angenommen, dass „anderes“ Wasser anstelle des „lebendigen Wassers“ zur Verfügung steht. Vermutlich ist hier an ein stehendes Gewässer gedacht, vielleicht an einen Brunnen oder eine Zisterne; solches Wasser ist für das Taufen jedenfalls nicht ungeeignet. Aus V. 2b geht dann indirekt hervor, dass die bisher genannten Wasserarten „kalt“ sind; stehe solches Wasser nicht zur Verfügung, könne man auch „warmes“ Wasser nehmen. Da dort, wo die *Didache* entstand, ein stehendes Gewässer in der Regel nicht „kalt“ sein wird,²⁴ ist bei dem ausdrücklich als „warm“ bezeichneten Wasser vielleicht an die Möglichkeit der Taufe in einer Therme gedacht.²⁵

Abhängigkeit von der Liturgie.“ Nach H. KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU 65 = 5.10 (Berlin: Akademie, 1957), 191, „scheint die trinitarische Taufformel erst sehr spät“ in das Matthäusevangelium „eingedrungen zu sein“ als „spätere Sanktionierung eines im 2. Jahrhundert zur Herrschaft gelangten Brauches“; dementsprechend müsse man der *Didache* „die Ursprünglichkeit zuerkennen.“ Vgl. zur Diskussion auch VÖÖBUS, *Liturgical Traditions*, 36–8: Mt „must have received it [i. e. the formula] from the liturgical practice and cultic tradition of the church“ (37). Vööbus vermutet allerdings, dass in *Did.* 9.5 eine andere, ältere Taufformel vorliegt.

²² Vgl. L. HARTMAN, *Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften*, SBS 148 (Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1992), 39–52.

²³ Vgl. R. PILLINGER, „Die Taufe nach der *Didache*. Philologisch-archäologische Untersuchung der Kapitel 7, 9, 10 und 14“, in *WSt* 9 (1975), 152–62, hier: 153.

²⁴ Der konkrete Entstehungsort der *Didache* ist aus der Angabe nicht abzuleiten.

²⁵ Die grundsätzliche Möglichkeit der Taufe in einer (öffentlichen oder privaten) Therme wird von G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, Leit. 5 (Kassel: Stauda, 1969), 46 f. für eine etwas spätere Zeit erwogen – entstanden sei die Taufe nicht „in dieser kultivierten Welt.“ Dass die Taufe für die Beteiligten mit einer Gefährdung verbun-

Die Aussagen in V. 1 und V. 2 setzen unausgesprochen voraus, dass der Täufling mit dem ganzen Körper in das Wasser eintaucht. Dann aber wird in V. 3 eine weitere Möglichkeit genannt: Falls für eine solche Immersionstaufe nicht genügend Wasser zur Verfügung steht, genügt es, wenn der Kopf des Täuflings dreimal mit Wasser begossen wird, wobei jetzt die Taufformel ausdrücklich noch einmal zitiert wird. Das dreimalige Begießen des Kopfes; könnte auf das dreifache ὄνομα zu beziehen sein, oder die dreimalige Handlung symbolisiert die „Ganzheit“ – von einem dreimaligen Untertauchen war jedenfalls nicht die Rede gewesen.²⁶ Die erneute ausdrückliche Nennung der Taufformel soll möglicherweise die Gleichwertigkeit dieser Taufform unterstreichen.

Nach *Did.* 7.1–3 gehört zur Taufe also jedenfalls Wasser, und die Taufe ist auf jeden Fall verbunden mit der Nennung des ὄνομα von „Vater“, „Sohn“ und „Heiligem Geist.“²⁷ Die Verwendung von Wasser bei der Taufhandlung ist natürlich immer vorausgesetzt; ausdrücklich erwähnt wird es aber außer im Zusammenhang der Taufe Jesu²⁸ nur in der Apostelgeschichte, und auch dort nur im Zusammenhang der Taufe des „äthiopischen Eunuchen“ (8:36–39) und bei der Taufe der Gruppe um Cornelius (10:47, vgl. 11:16).²⁹ Dass in *Did.* 7 das Wasser als solches eine so große Rolle spielt, ist möglicherweise darauf zurückzuführen, dass es im Umfeld der *Didache* innergemeindliche Diskussionen über die für eine Taufe möglichen „Wasserarten“ gab.

In 7.4a kommt nun ein in früheren Texten überhaupt nicht erwähnter Aspekt hinzu, der dann auch bei Justin begegnen wird: Täufer und Täufling sollen vor der Taufe fasten, darüber hinaus möglichst auch noch „einige andere.“ Wie ist das Fasten zu verstehen? Wenn es ein Akt der Buße ist, dann wäre das Fasten des βαπτίζομενος verständlich, nicht aber unbedingt das Fasten des βαπτίζων, aber

den sein könnte und deshalb nicht „öffentlich“ vollzogen werden dürfte, ist übrigens durch nichts angedeutet.

²⁶ ΚΝΟΡΦ, *Lehre der zwölf Apostel*, 22, folgert aus V. 3, „daß dreimaliges Untertauchen (bei jedem Namen) stattfindet“ (unter Verweis auf Tertullian *Prax.* 26 und das dreimalige Untertauchen bei den Mandäern).

²⁷ Die davon abweichende Wendung in 9.5 (βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου) verweist nicht auf eine andere Taufformel; es handelt sich lediglich um einen knappen Hinweis auf die Taufe im Blick auf die Nicht-Zulassung von Nicht-Getauften zur hier beschriebenen εὐχαριστία. Demgegenüber sieht VÖÖBUS, *Liturgical Traditions*, 38, in 9.5 eine eigene ältere Taufformel, der es dank des anderen liturgischen Zusammenhangs gelungen sei „to hang on to its location and thus escape the scalpel of redactionism.“ W. RORDORF und A. TUILLIER, *La Doctrine des douze Apôtres (Didachè). Introduction, Texte, Traduction, Notes, Appendice et Index*, SC 248 (Paris: Cerf, 1978), 170 Anm. 4, nehmen sogar an, die „trinitarische“ Taufformel („la formule baptismale trinitaire“) sei in der heidenchristlichen Mission verwendet worden, während man in der judenchristlichen Mission allein auf den Namen Jesu getauft habe („on baptisait au nom de Jésus seul“). Aber dafür gibt es keinen Hinweis, und es ist auch wenig plausibel, dass bei der Taufe von Juden die Erwähnung Gottes als des „Vaters“ vermieden worden wäre.

²⁸ Mk 1:10; Mt 3:16; vgl. Joh 3:23.

²⁹ In metaphorischen Aussagen, die sich auf die Taufe beziehen (könnten), ist bisweilen vom Wasser die Rede; vgl. Eph 5:26; Hebr 10:22; 1 Petr 3:20 f.; 1 Joh 5:6.

möglicherweise geht es allgemein um die (kultische) Reinheit aller an der Taufe Beteiligten.³⁰ Jedenfalls wird durch die Fastenforderung die Besonderheit des mit der Taufe verbundenen Geschehens stark betont.³¹ Das schon in V. 2 und V. 3 angeredete „Du“ soll dem Täufling *befehlen* (κελεύεις), „ein oder zwei Tage“ zu fasten (V. 4b); über die Dauer des Fastens der *τινες ἄλλοι* wird dagegen nichts gesagt, so dass an eine eher symbolische Begleitung der Fastenden gedacht sein könnte. Kurt Niederwimmer meint, dass die Weisung in V. 4b vom „Didachisten“ stammt, der V. 4a korrigiere oder zumindest modifiziere; jetzt fastet ja nur noch der Täufling, und zudem „setzt der Redaktor (vielleicht in Polemik gegen andersartige Usancen) die Länge der Fastenzeit fest.“ Der Didachist habe in *Did.* 7 „eine rigorosere judenchristliche Vorlage übernommen, durch Zusätze liberalisiert und an seine eigenen Verhältnisse angepasst bzw. angenähert.“³²

In 8.1 findet der Gedankengang per Stichwortanschluss (αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν ...) eine Fortsetzung. Jetzt aber wird von einem regelmäßigen Fasten gesprochen, und dabei sind nicht feste Fastenvorschriften gemeint, sondern es geht um ein freiwilliges Fasten, das an zwei bestimmten Wochentagen erfolgen soll.³³ In 8.2 folgt der Text des Herrengebets, ausdrücklich eingeleitet mit dem Hinweis ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ. Dass für den ganzen Textzusammenhang Mt 6 im Hintergrund steht, ist deutlich, auch wenn die Abfolge von Fasten und Gebet dort eine andere ist als hier.³⁴ Dem zitierten Gebetstext folgt abschließend die im MtEv nicht enthaltene Weisung *τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε*.

Die *Didache* enthält keine explizite „Theologie der Taufe.“ Sie macht keine Aussagen über das Verhältnis von Taufe und Gemeindezugehörigkeit,³⁵ und sie gibt auch keinen Hinweis auf einen gottesdienstlichen Rahmen, in dem die

³⁰ KNOPF, *Lehre der zwölf Apostel*, 22: „Das Fasten hat reinigende und entsühnende Kraft, bricht die Dämonenherrschaft (auf älterer Stufe der Religion: versöhnt die Dämonen und macht sie mitleidig durch die freiwillige Selbsterniedrigung), bereitet den Leib zum Geistesempfang vor.“ Als Parallelen nennt Knopf die Einweihung in die Isismysterien und das lange Fasten der Mithrasmysten. Der Text lässt eine so massive Funktion des Fastens aber nicht erkennen.

³¹ VÖÖBUS, *Liturgical Traditions*, 21, sieht in dem Fasten auch des Taufenden eine archaische Praxis, die schon vor dem Ende des 2. Jahrhunderts verschwunden war. „No such demand is found in later sources.“ Eine Parallele gibt es bei Justin, *1 Apol.* 61.2 (s. u.).

³² NIEDERWIMMER, *Didache*, 164. Vgl. die Analyse des Textes bei STEIMER, *Vertex Traditionis*, 202, der auf den Wechsel zwischen den pluralischen Imperativformen in *Did.* 7–10 insgesamt und den abweichend davon im Imperativ Singular formulierten Anordnungen in 7.2f., 4b hinweist. Ob hier ein späterer Interpolator oder aber der Redaktor der *Didache* eingegriffen hat, lässt Steimer offen.

³³ Der Autor fordert Fastentage, die von den jüdischen Fastentagen abweichen.

³⁴ Vgl. zur Textüberlieferung den Exkurs bei W.D. DAVIES und D.A. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, I, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1988), 590–9. Sie nehmen an, dass *Did.* 8.2 direkt von Mt 6:9b–13 abhängig ist.

³⁵ Vgl. dann aber die Bestimmung in 9.5 über die Teilnahme an der εὐχαριστία, bei der das Getauftsein ausdrücklich als Voraussetzung genannt ist.

Taufe womöglich vollzogen wird.³⁶ Auch zur Rolle des Taufenden und zu dem von ihm womöglich wahrgenommenen „Amt“ wird nichts gesagt. Fragen kann man, ob der Autor bzw. die Redaktion der *Didache* entsprechendes Wissen bei den impliziten Adressaten des Textes voraussetzt; aber das lässt sich nicht sagen. Offen bleibt (für uns) insbesondere auch, mit welcher Autorität der Verfasser des Textes den Taufenden derartige Anweisungen für den Vollzug der Taufe glaubte geben zu können.

2.2.2 In *Did.* 9 und 10 wird eine *Mahlfeier* geschildert, die ausdrücklich als εὐχαριστία bezeichnet wird. Der Imperativ οὕτως εὐχαριστήσατε zeigt an, dass nicht eigentlich das Mahl im Zentrum steht, sondern das Dankgebet; dieses bezieht sich freilich auf ein Mahl, zu dem „Kelch“ und „gebrochenes Brot“ gehören. Dass es sich um ein alltägliches Sättigungsmahl handelt, ist nicht ausgeschlossen, aber wenig wahrscheinlich. Für einen kultischen Hintergrund sprechen vor allem die in dem Gebetstext enthaltenen heilsgeschichtlichen Bezüge – vor allem der Bezug zu Jesus bei der Erwähnung des Kelchs (9.2; vgl. 10.3) und der Bezug zur ἐκκλησία bei der Erwähnung des Brotes (9.4; vgl. 10.5). In 9.5 wird die Mahlzeit dann nochmals als ἡ εὐχαριστία ὑμῶν bezeichnet, und anschließend wird unter Verweis auf ein Wort des κύριος gesagt, nur Getaufte (οἱ βαπτίσθεντες εἰς ὄνομα κυρίου) dürften bei diesem Mahl „essen und trinken.“ Das an dieser Stelle zitierte Herrenwort entspricht Mt 7:6; hier liegt der erste Beleg dafür vor, dass es ein gemeindliches Mahl gibt, an dem Ungetaufte auf keinen Fall teilnehmen dürfen.

Der Sättigung (10.1) schließt sich ein Dankgebet an, das starke Parallelen zu dem vorangegangenen Gebet aufweist (vgl. vor allem 8.4f. und 10.5f.). Dann wird anschließend in 10.6 zu einem „Kommen“ eingeladen, wobei es jetzt sehr grundsätzlich heißt: εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω, während der, der nicht „heilig“ ist, Buße tun soll. Das erinnert an 9.5; aber die in 9.5 als κύνες Bezeichneten sind Ungetaufte (und Ungläubige), diejenigen aber, die nach 10.6 nicht „heilig“ sind, gehören offenbar zur eigenen Gruppe und für sie besteht die Möglichkeit zur Umkehr. Wohin die Eingeladenen „kommen“ sollen, wird nicht gesagt; von einer liturgischen Deutung, die mit dem erwähnten Mahl verbunden sein könnte, ist

³⁶ N. MITCHELL, ‚Baptism in the *Didache*‘, in C. N. JEFFORD (Hg.), *The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission*, NT.S 77 (Leiden: Brill, 1995), 226–55, hier: 226, nennt weitere „fehlende“ Elemente: „Nothing is said about exorcizing the candidates, blessing the waters, or anointing the neophytes before or after the water bath.“ Auch von der Absage an Satan sei nicht die Rede und von der Handauflegung als Geistvermittlung. Es gebe auch keine Beziehung „between the mandate ‚to baptize‘ and the historical life and ministry of Jesus.“ Aber alle diese Elemente „fehlen“ in der *Didache* nicht, sondern es gibt sie offenkundig noch gar nicht, wie die Taufaussagen vor allem in der wenig früher verfassten lukanischen Apostelgeschichte zeigen. Mitchells Schlussfolgerung, dass *Did.* 7 eigentlich nicht von einer „christlichen“ Taufe spricht, sondern von einer lediglich eschatologischen Taufe „which is closely related (ritually) to John’s baptism, while infused with the radical proclamation by Jesus concerning the nearness of God’s reign“ (ibid., 248) verfehlt insofern den Hintergrund der Aussagen der *Didache* zur Taufe.