

## Untersuchungen zur Didache.<sup>1</sup>

Von Paul Drews in Gießen.

### I.

Über das Verhältnis der Didache zu den paulinischen Briefen.

Seit Wohlenberg, Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttum (Erlangen 1888), der Frage nach dem Verhältnis der Didache zu den paulinischen Briefen nachgegangen ist und unsichere Spuren der Benutzung des Römer- und der Thessalonicherbriefe hat aufweisen wollen, hat sich niemand mehr mit der Frage nach dem Verhältnis der Didache zu den Paulinen beschäftigt. Im Folgenden soll dieses Problem wieder aufgegriffen werden. Ich gehe von der Ansicht aus, die als die allgemeine und als die gesicherte gelten kann<sup>2</sup>, daß von einer Benutzung, ja einer Kenntnis paulinischer Briefe beim Verfasser der Didache nicht die Rede sein kann. Aber mit diesem negativen

<sup>1</sup> Die folgenden Untersuchungen wollte ich ursprünglich dem im „Handbuch der n. t. Apokryphen“ (herausg. v. Hennecke) erscheinenden Kommentar zur „Apostellehre“ begeben. Um diese Veröffentlichung nicht zu sehr zu belasten, entschloß ich mich, sie herauszuheben und gesondert in dieser Zeitschrift erscheinen zu lassen. Das vorliegende Manuskript war druckfertig, als mir Schermann, Eine Elfapostelmoral oder die X-Rezension der „beiden Wege“ (München 1903), in die Hand kam. Ich habe absichtlich auf jede Berücksichtigung dieser Schrift verzichtet. Die in Bezug auf die Didache schwebenden Probleme müssen von den verschiedensten Seiten her erwogen werden. — Die im Folgenden gebrauchten Abkürzungen sind die der Prot. R.E., vgl. diese Zeitschr. II (1901), S. 58 Anm. 3. Also: A = Apostol. Konstitutionen; B = Barnabasbrief; D = Didache; Δ = Grundschrift von D (ohne c. 1, 3—2, 1 u. c. 7—15 [16]); K = die sog. Apostol. Kirchenordnung; L = die Lateinische Übersetzung von D (herausg. v. Schlecht 1901).

<sup>2</sup> Nur Funk schreibt in seinen *Patres Apostolici*, ed. secunda adaucta et emendata vol. I (Tübingen 1901) p. XIII: „Auctor [Doctrinae] non solum Evangelium Matthaei, sed etiam Evangelium Lucae et plures epistolas Novi Testamenti cognitias habuisse videtur, in primis Pauli ad Romanos et ad Corinthios, Petri epistolam I. Auch Bardenhewer nimmt an, daß der Verf. von D den Römerbrief (in c. 5, 1 u. 2), den 1. Corintherbrief (in c. 10, 6) und den 1. Petrusbrief (in c. 1, 4) verwertet habe (Gesch. der altkirchl. Litteratur I, S. 79).

Sätze ist das Problem nicht gelöst, denn es läßt sich nicht leugnen, daß zwischen der Didache und den Paulinen Parallelen vorhanden sind; das Folgende wird das beweisen. Wie sind diese Zusammenklänge zu erklären?

Von Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 1892, S. 560 u. 594 ist in Bezug auf 1 Cor 4, 17: „ὁς [Τιμόθεος] ὑμᾶς ἀναμνησεί τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω“ die Behauptung aufgestellt worden, daß hier unter den ὁδοί des Paulus die „christliche Halacha“ (vgl. Röm 6, 17; 2 Thess 2, 15) zu verstehen sei, also eine Art Lehrzusammenfassung, die Paulus den Gemeinden übergab. Diesem Gedanken ist Alfred Seeberg in seinem vor kurzem erschienenen Buch, *Der Katechismus der Urchristenheit* (Leipzig 1903), näher nachgegangen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es eine katechetische Zusammenfassung der christlichen Lehre gegeben habe, die die Apostel und urchristlichen Missionare überall eingepreßt und mündlich überliefert haben. Der Inhalt, je nach Gelegenheit wechselnd, sei wesentlich zunächst ein Laster- und ein Tugendkatalog gewesen. Dieser Katechismus sei zur Zeit des Paulus Gegenstand des Taufunterrichts gewesen. Ohne auf das Einzelne dieser Hypothese einzugehen oder sie mir bis ins Einzelne aneignen zu können, bin ich doch der Meinung, daß Paulus einen ursprünglich jüdischen Katechismus in verchristlichter Gestalt gekannt hat, und daß jener oder dieser oder ein ähnlicher Katechismus in der Didache, genauer in der Urdidache, verarbeitet worden ist. Diese Annahme erklärt auf das Beste die vorhandenen Parallelen zwischen der Didache und den Paulinen. Sie führt also die längst ausgesprochene und als sicher angenommene Vermutung, daß der Didache ein jüdischer Prose-lytenkatechismus zu Grunde liege, nur noch einen Schritt weiter.

Aber bestehen wirklich zwischen den Paulinen und der Didache erkennbare Parallelen? Es kann sich bei einer solchen Vergleichung nur um folgende Kapitel der vorliegenden Didache handeln: c. 1, 1—2; c. 2, 2—c. 5, 3, denn daß c. 1, 3—2, 1 ein späterer Einschub ist, ist jetzt, nachdem auch die lateinische Übersetzung (herausg. v. Schlecht 1903) dieses Stück nicht hat, so gut wie unbestreitbar. Fraglich ist es, ob c. 6, 2 u. 3 zu dieser Urdidache gehört habe, und dasselbe gilt von c. 16; doch ist mir dies in Bezug auf c. 16 sehr wahrscheinlich, wie ich unten unter III (S. 67 ff.) ausführen werde.

Wir beginnen mit c. 5 von D. Dieses Kapitel beschreibt den Weg des Todes in der Form zweier Lasterkataloge, von denen jeder 22 (bez. 23) Laster aufführt. Daß dies jüdisch ist, hat Harris, *The Teaching of*

the Apostles (London 1887), p. 82 ff., gezeigt. Er hat aber auch bereits a. a. O. darauf hingewiesen, daß zwischen D c. 5 und Röm I, 29 ff. eine Verwandtschaft bestehe; auch hier werden 22 Laster aufgeführt. Die Parallelstelle im ersten Römerkapitel ist aber richtiger von v. 24 an bis zum Schluß des Kapitels abzugrenzen. In folgenden Punkten tritt die Verwandtschaft unverkennbar zu Tage: 1. D c. 5, 1 heißt es: Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδὸς ἐστὶν αὕτη; Paulus schließt v. 32 mit dem Gedanken: οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν. — 2. Wie erwähnt, bietet D c. 5 einen doppelten Lasterkatalog, einmal werden v. 1–22 Laster selbst genannt; darauf folgt v. 2 ein Katalog von 22 Lasterhaften; Paulus setzt auch zunächst mit Abstrakta ein, die er durch die Formeln πεπληρωμένους und μετούς (v. 29) der Konstruktion des ganzen Gefüges anpaßt; darauf geht auch er zu persönlichen Substantiven über (v. 30–32). Von den 22 Lastern in D 5, 1 kehren aber bei Paulus Röm I, 29 ff. folgende wieder: φόνοι (v. 29), δόλος (v. 29), ὑπερηφάνια (v. 30: ὑπερηφάνους), κακία (v. 29), πλεονεξία (v. 29; auch I Kor 6, 10), ἀλαζονεία; (v. 30: ἀλαζόνες); außerdem stehen die ἐπιθυμίαι auch Röm I, 24, und Ζηλοτυπία dürfte dem Worte φθόνος (v. 29) entsprechen. Nun lassen sich aber von den 16 noch unbelegten Lastern in D 5, 1 in andern paulinischen Lasterkatalogen<sup>1</sup>, namentlich in I Kor 6, 9 ff. die Parallelen finden. Das sind: μοιχεῖαι (I Kor 6, 9); πορνείαι (I Kor 5, 10; 6, 9; Gal 5, 19; Eph 5, 3; Kol 3, 5); κλοπαί (I Kor 6, 10); εἰδωλολατρίαι (I Kor 5, 10; 6, 9; Gal 5, 20; Eph 5, 5; Kol 3, 5); φαρμακία (Gal 5, 20); ἀρπαγαί (I Kor 5, 10; 6, 10); αἰσχρολογία (Kol 3, 8) und ὕψος, das vielleicht gleich φυσιώσεις (2 Kor 12, 20) ist. Es bleiben also nur 6, bez. 7 Laster, die nicht in einem paulinischen Lasterkatalog wiederkehren. Man darf wohl den Schluß wagen: der D 5, 1 vorliegende oder ein ihm verwandter Lasterkatalog war dem Paulus bekannt. Paulus hat natürlich nicht peinlich genau zitiert; er bringt zu Papier, was sich gerade in die Feder drängt. Daß er Röm I, 29 ff. Laster wie μοιχεῖαι, πορνείαι, εἰδωλολατρίαι nicht aufführt, erklärt sich aus dem Zusammenhang; im Vorhergehenden war davon schon hinlänglich die Rede. — 3. D 5, 2 lesen wir: μισούντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεῦδος; Röm I, 25 sagt Paulus: οἱ τινες μετέλλαξαν τὴν ἀλήθειαν θεοῦ ἐν τῷ ψεῦδει. — 4. D 5, 2 heißt es: οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν — Röm I, 31: ἀνελεήμονας. — 5. D 5, 2 heißt es: οὐ κολλῶμενοι ἀγαθῷ οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ,

<sup>1</sup> Lasterkataloge finden sich bei Paulus außerdem: I Kor 5, 10 ff.; I Kor 6, 9 ff.; 2 Kor 12, 20 ff.; Gal 5, 19; Kol 3, 5; Eph 4, 31 ff. (vgl. v. Dobschütz, d. urchristl. Gemeinden S. 283).

ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν und Röm 12, 9: ἀποκτυγούντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ.

Gewiß kann man jede einzelne dieser Berührungen als zufällig hinstellen, als Zusammenklänge, die sich von selbst einstellen bei der Behandlung verwandter Gegenstände, allein diese gehäuften Berührungen dicht nebeneinander lassen sich kaum als solche Zufälligkeit auffassen. Sie deuten auf Verwandtschaft, auf irgendeine gegenseitige Beziehung. Und welcher Schluß darf wohl aus diesen Berührungen gezogen werden? Gewiß nicht der: D hat den Paulus gekannt; wohl aber liegt es nahe, anzunehmen, daß D wie Paulus eine gleiche Quelle, die ὁδοί, benutzt haben, die D maßvoll bearbeitet hat, mit der aber Paulus freier schaltete, sie wirklich verarbeitend und seinem Bedürfnis anpassend.

Wir wenden uns zu D c. 3 u. 4! Daß in c. 4, 10 u. 11 eine unverkennbare Parallele zu Kol 3, 22—41 (= Eph 6, 5—9) vorliegt, ist oft bemerkt worden (vgl. Alfred Seeberg, a. a. O., S. 37f.). Aber täusche ich mich, wenn ich den ganzen Abschnitt Kol 3, 5—4, 1 (= Eph 4, 1—6, 9) als eine freie Bearbeitung eines Stoffes ansehe, den die ὁδοί enthielten und den wir in unserer D c. 3 u. 4 ungefähr wiederfinden? Dafür spricht zunächst der Aufbau der beiden Stellen. Der Aufbau der beiden D-kapitel leuchtet noch deutlich genug heraus aus Kol 3, 5—4, 1. Folgende Gruppen lassen sich erkennen: 1. D c. 3, 1—6 warnt vor allerlei, namentlich heidnischen Lastern (offenbar liegt diesen, in festem Rhythmus gebauten Sätzen ein Lasterkatalog zu Grunde, den vielleicht der Verfasser von D in der vorliegenden eigenartigen Weise verarbeitete)<sup>1</sup>; 2. darauf folgen c. 3, 7—10 positive Mahnungen, eine Art Tugendkatalog; 3. c. 4, 1—2 handelt vom gottesdienstlichen Leben; 4. c. 4, 3 enthält eine Mahnung zur Eintracht (v. 4 ist inhaltlich unbestimmbar); 5. c. 4, 5—8 Mahnungen über das Geben; 6. c. 4, 9—11 Reste einer Haustafel. Dem entspricht nun fast genau der Aufbau von Kol 3, 5—4, 1. Der 1. Abschnitt c. 3, 5—11 enthält eine Warnung vor heidnischen Lastern, worin offenbar ein Lasterkatalog verarbeitet ist; 2. c. 3, 12: Mahnung zu allerlei Tugenden (Tugendkatalog); 3. c. 3, 13—15: Mahnung zur Eintracht; 4. c. 3, 16—17 handelt vom Gottesdienst; 5. c. 3, 18—4, 1: eine Haustafel. Vergewenwärtigen wir uns diesen Parallelismus durch eine Gegenüberstellung!

1. D c. 3, 2—6 = Kol c. 3, 5—11 (Lasterkatalog).

2. D c. 3, 7—10 = Kol c. 3, 12 (Tugendkatalog).

<sup>1</sup> Oder liegt hinter der Wendung des Paulus Kol 3, 5: τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία die vollere Formel: ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων (εἰδωλολατρία) γεννάται (D 3, 2ff.)?

3. D c. 4, 1—2 = Kol c. 3, 16 u. 17 (Gottesdienst).
4. D c. 4, 3 (4) = Kol c. 3, 13—15 (Eintracht).
5. D c. 4, 5—8 ohne Parallele in Kol (Geben).
6. D c. 4, 9—11 = Kol c. 3, 18—c. 4, 1 (Haustafel).

Man sieht also, daß ein deutlicher Parallelismus des Aufbaus bis auf die Umstellung von 3 und 4 in Kol. vorliegt. Die lag aber sehr nahe, da bereits in 2. Gedanken angeschlagen sind, die sehr leicht zu 4. hinübergleiten konnten (vgl. unten). Zu 5. fehlt eine entsprechende Parallele in Kol; allein es fehlt nicht an einer Andeutung, wie unten gezeigt werden wird, daß Paulus doch eine Gedankengruppe, wie 5., gekannt hat.

Sollte nun dieser parallele Gang der Gedanken in D und in Kol zufällig sein? Man könnte dies annehmen, wenn eine Gedankenfolge vorläge, die sich aus sich selbst leicht begreifen ließe. Aber das ist nicht der Fall. Unvermittelt setzen die einzelnen Gruppen in D ein. Bei Paulus ist eine gewisse Verknüpfung geschaffen. Aber schon der Übergang zum gottesdienstlichen Leben liegt nicht an sich nahe. Ganz unvermittelt aber tritt bei ihm die Haustafel auf. Der analoge Aufbau in D und Kol legt durchaus den Gedanken an eine gegenseitige Beziehung nahe.

Aber dieser aufgewiesene Parallelismus gewinnt erst Gewicht, wenn man die Anklänge im Einzelnen ins Auge faßt.

Ehe wir dazu übergehen, ein Wort über die Parallele in Eph 4, 1—6, 9! Unverkennbar ist hier das gleiche Material wie in der Kolosserstelle verarbeitet, aber viel freier und aus seiner Ordnung gelöst. Daher bildet im Aufbau Eph 4, 1 ff. keine Parallele zu unseren D-kapiteln. Wohl aber zeigt sich im Einzelnen Verwandtschaft mit D, wie sich sofort zeigen wird.

Vergleichen wir also zunächst D 3, 2—6 mit Kol 3, 5—11 = Eph 4, 26—29! Hier zeigt sich, daß von 12 Lastern, die in Kol aufgezählt werden, nicht weniger als 9 (oder 10) in D sich finden, während von den 22 Lastern in D in Kol (u. Eph) diejenigen übergangen sind, die entweder ganz speziell oder mehr äußerlich sind, wie *ὕψηλόφθαλμος* (D 3, 3) oder *οἰωνοκόπος, ἔπαισιός, μαθηματικός, περικαθαίρων* (D 3, 4), Laster, die offenbar schlecht in den Zusammenhang und zu dem Interesse passen, das Paulus an jener Kolosserstelle verfolgt, oder die auch in der D zu Grunde liegenden Schrift noch fehlten. Für etliches findet sich auch im Epheserbrief eine Parallele, wofür Kol keine Parallele bietet, ein Umstand, der für unsere Hypothese stark ins Gewicht fällt. Die umstehende Tabelle mag über den Tatbestand orientieren.

D 3, 2: μη γίνου ὀργίλος	Eph 4, 26: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε.
D 3, 2: ὀργή — θυμικός	Kol 3, 8: ὀργήν, θυμόν.
	Eph 4, 31: θυμός καὶ ὀργή.
D 3, 3: ἐπιθυμητής — ἐπιθυμία — πορνεία	Kol 3, 5: πορνείαν . . . ἐπιθυμίαν κακῆν;
— αἰσχρολόγος	v. 8: αἰσχρολογία.
	Eph 5, 3: πορνεία; v. 5: πᾶς πόρνος; v. 4:
D 3, 4: εἰδωλοατρία	αἰσχροτής ἢ μωρολογία ἢ εὐτραπέλεια.
	Kol 3, 5: εἰδωλοατρεία.
D 3, 5: μη γίνου ψεύστης — ψεύσμα	Eph 5, 5: εἰδωλοάτρης.
	Kol 3, 9: μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους.
D 3, 5: κλοπή (κλοπαί)	Eph 4, 25: ἀποθέμενοι τὸ ψεύδος.
D 3, 5: φιλάργυρος	Eph 4, 28: ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπέτω . . .
D 3, 6: βλασφημῆσαι	(Kol 3, 5: πλεονεξίαν).
	Kol 3, 8: βλασφημίαν.
	Eph 4, 31: βλασφημία.

Anhangsweise sei noch darauf verwiesen, daß zu der Zusammenstellung D 3, 2: Ζηλωτής μηδὲ ἐριστικός μηδὲ θυμικός sich eine bemerkenswerte Parallele in den Lasterkatalogen Gal 5, 20 und 2 Kor 12, 20 findet, wo ebenfalls ἔρις, ζήλος, θυμοί zusammenstehen.

Wir kommen zum 2. Parallelstück D 3, 7—10 und Kol 3, 12 = Eph 4, 2 u. 32. Beachtenswert ist, daß Eph 4, 31 u. 32 von einem kleinen Lasterkatalog, deren vorletztes Glied die βλασφημία ist, zu positiven Mahnungen mit einem γίνεσθε δὲ übergegangen wird. In D 3, 6 ist das letzte Laster, das erwähnt wird, die βλασφημία und die positive Mahnung v. 7 ff. setzt zwar nicht sofort, wohl aber im zweiten Satz mit γίνου ein. Es handelt sich nun bei den Tugenden, zu denen ermahnt wird, sowohl in D, als auch in Kol und Eph um ein und dieselbe Kategorie, nämlich um die Güte gegen den Nächsten. Zur leichteren Beurteilung der nahen Verwandtschaft dieser Abschnitte, seien sie, soweit es nötig ist, nebeneinandergerückt; die wörtlichen Übereinstimmungen sind durch Sperrung hervorgehoben.

D 3, 7—9: Ἰδοὺ δὲ πραῦς . . . Γίνου μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἄκακος καὶ ἡσύχιος καὶ ἀγα- θός . . . οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος. Οὐ κολληθήσεται ἡ ψυχὴ σου μετὰ ὑψη- λῶν, ἀλλὰ μετὰ δι- καίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ.	Kol 3, 12 u. 13 <sup>a</sup> : Ἐνδύσαθε οὖν . . . σπλάγχνα οἰκτιρισμοῦ, χρηστότητα, ταπει- νοφροσύνην, πραῦ- τητα, μακροθυ- μίαν, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζό- μενοι ἑαυτοῖς.	Eph 4, 2: μετὰ πάσης ταπεινοφρο- σύνης καὶ πραύτη- τος, μετὰ μακρο- θυμίας.	Eph 4, 32: Γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρη- στοί, εὐσπλαγχοί, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς.
--	---	---	---

Auffallend ist, daß wie in D 3, 7, so in Kol 3, 12 und Eph 4, 2 die Begriffe der Sanftmut und der Langmut nebeneinander stehen, während Paulus Gal 5, 22 und 2 Kor 6, 6 die μακροθυμία mit der χρηστότης zusammenstellt.

Der 3. Abschnitt: D 4, 1—2 und Kol 3, 16 u. 17. In D ist die Rede von der Dankbarkeit und Ehrfurcht vor dem, der τὸν λόγον τοῦ θεοῦ verkündet hat; er ist wie der κύριος anzusehen; sodann die Mahnung, täglich das Angesicht der Heiligen aufzusuchen, ἵνα ἐπαναπαῖς τοῖς λόγοις αὐτῶν. In Kol 3, 16 folgt die Mahnung: ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ (wofür κ κυρίου liest; in der Regel sagt Paulus λόγος τοῦ θεοῦ) ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσίως; gedacht ist offenbar wie in D an die häufigen erbaulichen Zusammenkünfte, nur daß aus den „Reden der Heiligen“ in D bei Paulus Lehre und Lobgesänge geworden sind.

Der 4. Abschnitt D c. 4, 3 (4) klingt an in Kol 3, 13—15. In D heißt es kurz: οὐ ποιήσεις χίμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους; die Stelle in Kol liest sich wie eine erbauliche, predigtmäßige Ausführung dieser knappen Gedanken: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, εἰάν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν. Aus „Streitenden“ sind also solche geworden, die gegeneinander einen Vorwurf erheben. Das εἰρηνεύσεις in D klingt aus in dem ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβεύετω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν und nimmt hier eine entschieden christliche Wendung. — Nun hat Schermann (Oriens Christianus II [1902], S. 404) darauf aufmerksam gemacht, daß in dem Worte Kol 4, 1 u. 2: „οἱ κύριοι τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχετε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ. Τῇ προσευχῇ προσκατερέψτε“ eine deutliche Parallele zu K 13 (bez. 14) vorliege, wo es heißt: ἰσότης γὰρ ἐστὶ πάντων παρ' αὐτῷ. ἐν προσευχῇ σου μὴ διψυχῆς (Harnack, Prologomena S. 231). Diese Stelle bildet aber die Fortsetzung von D 4, 3 und den Übergang zu v. 4. Da nun aber ganz offenbar Paulus auf jene in K überlieferte Stelle anspielt, so müssen wir schließen, daß diese Stelle ursprünglich zu D gehörte und in unserem Text nur ausgefallen ist. Andererseits stützt diese Beobachtung wieder unsere Hypothese, daß Kol 3 u. 4 (init.) eine unserer D verwandte Schrift zu Grunde liegt.

Der 5. Abschnitt D c. 4, 5—8 ist ja in Kol ohne deutlich ausgeführte Parallele. Allein das Sätzchen D c. 4, 7: γνώμη γὰρ τίς ἐστὶν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀναποδότης hat sich bei Paulus in die Haustafel verirrt und hat hier c. 3, 24 folgende Formulierung gefunden: εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψετε τὴν ἀναπόδοσιν τῆς κληρονομίας.

Endlich kommen wir zu dem letzten parallelen Stück: D 4, 9—11

und Kol 3, 18—4, 1 = Eph 6, 4—9, die Haustafel. — Schon Seeberg (a. a. O. S. 38) hat bemerkt, daß in D 4, 9 eine Parallele zu Kol 3, 21 = Eph 6, 4 vorliegt. Die etwas elementare Mahnung in D, Sohn und Tochter nicht zu verlassen, hat bei Paulus eine neue, fast überraschende Wendung bekommen: die Kinder nicht zu reizen (μη ἐρεθίζετε Kol 3, 21) bez. nicht zu erzürnen (μη παροργίζετε Eph 6, 4). Sollte diese Umbiegung des Gedankens sich vielleicht so erklären, daß das, was ursprünglich in Bezug auf das Verhältnis von Herrn und Knechten gesagt war, auf das Verhältnis von Eltern und Kindern übertragen worden ist? Daß Paulus mit dem Nachsatz: ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδίᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου (Eph 6, 4) wieder in die Vorlage einlenkt, ist klar. Denn D 4, 9<sup>b</sup> lautet: ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξετε τὸν φόβον τοῦ θεοῦ. Die Formel von Eph und D erscheint übrigens vereint bei Polykarp 4, 2. — Die Verwandtschaft zwischen D 4, 10 u. 11 und Kol und Eph verdeutlicht die folgende Tabelle:

D 4, 10: οὐκ ἐπιτάξει  
δοῦλῳ σου ἢ παιδικῇ τοῖς  
ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζου-  
σιν, ἐν πικρίᾳ σου, μήποτε  
οὐ μὴ φοβηθῆσονται τὸν  
ἐπ' ἀμφοτέροισι θεόν·  
οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ  
πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ'  
ἐφ' οὗς τὸ πνεῦμα ἠτοίμασεν.

Kol 4, 1: οἱ κύριοι, τὸ δι-  
καιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς  
δοῦλοισι προσέχετε, εἰδότες  
ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύ-  
ριον ἐν οὐρανῷ.

Eph 6, 9: καὶ οἱ κύριοι, τὰ  
αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτοὺς,  
ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες  
ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν  
ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρα-  
νοῖς καὶ προσωποληψία  
οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῶν.

D 4, 11: ὑμεῖς δὲ οἱ δοῦ-  
λοι ὑποταγῆσεσθε τοῖς  
κυρίοις ὑμῶν ὡς τῷ κυ-  
ρίῳ ἑσθίοντι καὶ φόβῳ  
(der Lateiner liest: cum  
pudore et tremore).

Kol 3, 22 u. 23: οἱ δοῦλοι,  
ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς  
κύριοις ὡς τῷ κυρίῳ, μὴ  
ἐν ὀφθαλμοδουλαίᾳ ὡς ἀν-  
θρώποις, ἀλλ' ἐν ἀπλό-  
τητι καρδίας φοβούμενοι  
τὸν κύριον. ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ  
ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυ-  
ρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις.

Eph 6, 5 u. 6: οἱ δοῦλοι,  
ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα  
κύριοις ὡς τῷ κυρίῳ μετὰ φόβου  
καὶ τρόμου ἐν ἀπλότητι καρ-  
δίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ,  
ἀνθρώποις, ἀλλ' ἐν ἀπλό-  
τητι καρδίας φοβούμενοι  
τὸν κύριον. ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ  
ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυ-  
ρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις.

Vgl. Eph 5, 21: ὑποτασσόμενοι  
ἀλλήλοις ἐν φόβῳ  
Χριστοῦ.

Daß in den „Wegen“ jedenfalls auch eine Haustafel enthalten war, daß mindestens eine solche im Umlauf war, bestätigt das häufige Vorkommen von derartigen Mahnungen. So werden die δοῦλοι auch Tit 2, 9 (hier wie D 4, 11 das Verbum ὑποτάσσεσθαι!), 1 Tim 6, 1 und 1 Pet 2, 18 (auch hier: ὑποτασσόμενοι ἐν παντί φόβῳ!) zum Gehorsam ermahnt. Daß aber diese Mahnungen der Haustafel mit den „Wegen“ in enger Beziehung gestanden haben müssen, ja zu ihnen gehörten, dafür spricht, daß sowohl in Kol und Eph, als auch im 1. Petrusbrief ganz wie in D



vor oder nach diesem Stücke Laster- und Tugendkataloge erscheinen. Wahrscheinlich haben wir es in der Haustafel D 4, 9—11 nur noch mit Resten einer in der Vorlage viel reicheren, auf das häusliche Leben sich beziehenden Mahnung zu tun.

Die letzten Verse von D 4, die Verse 12—14 finden nur an einer Stelle eine Parallele in unseren beiden Paulinen. D 4, 12 heißt es nämlich: Μιχήσεαι . . . πᾶν ὃ μὴ ἀρετὸν τῷ κυρίῳ, und Kol 3, 20 (in der Ermahnung an die Kinder) lesen wir die Worte: τοῦτο γὰρ εὐάρετον ἐστὶν ἐν κυρίῳ (vgl. auch Eph 5, 10: δοκιμάζοντες τί ἐστὶν εὐάρετον τῷ κυρίῳ). Daß diese Formel gerade hier wie dort in diesem Zusammenhang auftritt, dürfte schwerlich auf bloßem Zufall beruhen. Ebenso verdient es Beachtung, daß Paulus sonst mit εὐάρετος den Dativ τῷ θεῷ zu verbinden pflegt (Röm 12, 1; 14, 18; Phil 4, 18; nur 2 Kor 5, 9 bezieht sich das αὐτῷ auf den κύριος).

Wenn man die aufgewiesenen Tatsachen auf sich wirken läßt, wenn man das merkwürdige Zusammentreffen verschiedener Anklänge und Parallelen zwischen D und den aus Paulus herangezogenen Stellen (Röm 1, 24 ff.; Kol 3, 5 ff. und Eph 4, 1 ff.) würdigt, so wird man zur Erklärung dieses Tatbestandes nicht seine Zuflucht zum Zufall nehmen können, sondern man wird gedrängt zu der Annahme, daß eine Schrift, die mit unserer D große Verwandtschaft gehabt hat, von Paulus in freier Weise erbaulich, in Predigtform, in steter Anwendung auf die christliche Gemeinde, an die er schreibt, benutzt worden sein muß.

Die Verwandtschaft zwischen D und Kol (Eph) so zu lösen, daß D Kol und Eph benutzt habe<sup>1</sup>, ist ganz unmöglich bei der Art, wie Kol und Eph gestaltet sind. Wer einen D-ähnlichen Text kennt, kann wohl schreiben wie Paulus in Kol und Eph, aber das umgekehrte Verfahren ist ganz ausgeschlossen. Wir werden vielmehr zu der Annahme gedrängt, daß Paulus eine Schrift gekannt haben muß, die ganz ähnlichen Inhalts und verwandter Form war, wie der heute vor uns liegende D-text.

Jetzt erst rückt 1 Kor 4, 17 in das rechte Licht. Im Lichte der aufgewiesenen Tatsachen betrachtet, können die an dieser Stelle erwähnten ὁδοὶ kaum anders als von einer Schrift verstanden werden, die Paulus verchristlicht hatte und in seinen Gemeinden verbreitete. Eine genauere Erinnerung an den Titel der Schrift scheint mir Eph 5, 8 f. vorzuliegen. Dort heißt es: ἦτε γὰρ ποτε κότος, νῦν δὲ ὡς ἐν κυρίῳ ὡς τέκνα φωτός περιπατεῖτε — ὃ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτός ἐν πάσῃ ἀγαθῶσύνῃ καὶ δικαιο-

<sup>1</sup> So nimmt Schermann (Oriens Christianus II, S. 404) an, daß die oben angeführte Stelle in K c. 13 aus Kol 4, 1 u. 2 geschöpft sei. Hätte man es mit dieser einen Stelle zu tun, so wäre sein Schluß auch der nächstliegende.

κὺνη καὶ ἀληθείᾳ. Diese Worte enthalten, das darf man wohl zu behaupten wagen, eine Anspielung auf die Überschrift bez. den Anfang der „beiden Wege“. L (veröffentlicht von Schlecht) bietet nämlich den 1. Vers von D in folgender Fassung: *Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. In his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis.* Möglicherweise liegt hier eine ältere, ursprünglichere Fassung vor als die in unsrem griechischen D-text. Auf die „beiden Wege“ würde nicht allein der Ausdruck περιπατεῖτε (vgl. auch Eph 5, 15 u. 4, 17; 4, 18: ἐκκοτῶμένοι καὶ τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ) hindeuten, auch in dem Bilde des Lichtes und der Finsternis liegt eine Anspielung an jene Schrift, und in dem Ausdruck δικαιοκὺνη kehrt der lateinische Ausdruck aequitatis wieder (vgl. übrigens auch Barnab. 18, 1 u. Herm. mand. VI, 2, 1 wo das Wort δικαιοκὺνη sich findet).

Ist es denn nun an sich unwahrscheinlich, daß Paulus einen in der jüdischen Propaganda benutzten Katechismus: „Die beiden Wege“ durch einen an diesen sich anlehrenden christlichen Katechismus ersetzen und aus dem Felde schlagen wollte? Er hatte vielleicht den Wert einer solchen kurzen Zusammenfassung der wesentlichsten Lehrstücke für die Propaganda schon als Pharisäer schätzen gelernt. Als Apostel macht er sich die frühere Erfahrung zu nutze.

Von welcher Bedeutung die gewonnene Erkenntnis für die Beurteilung der paulinischen Missionsarbeit, seiner Schriftstellerei, des Verhältnisses zwischen Kol und Eph und sonst ist, darauf will ich hier nicht eingehen. Notwendig aber ist es, ein Wort über den Inhalt jener paulinischen „Wege“ zu sagen. Natürlich müssen sie im Wesentlichen das enthalten haben, was wir D c. 3—5 lesen. Ob wir aber in Kol 3 etwa gar einen größeren Auszug daraus vor uns haben? Das scheint mir nicht wahrscheinlich. Der ganze Abschnitt macht doch den Eindruck einer freien, wie schon gesagt, predigtmäßigen Bearbeitung, eines weiteres Ausspinnens von Grundgedanken, die den Lesern bereits vertraut waren. Niemand wird den Versuch wagen wollen, diese Grundgedanken selbst in ihrer Formulierung wieder aus Kol und Eph herauszuschälen. Mehr als die aufgewiesenen Zusammenklänge mit D würde sich als sicherer Bestand nicht ergeben können. Auch dies wird man leugnen müssen, daß wir in D, speziell in Δ, diesen paulinischen Katechismus vor uns hätten. Dazu trägt D noch viel zu stark jüdisches Gepräge. Sie ist auch jedenfalls zunächst als eine „Herrenlehre“ in Umlauf gesetzt worden, und erst später ist ihr der landläufige Titel der „Apostellehre“ gegeben worden. Wir haben es also in D mit einer von Paulus unabhängigen, jedenfalls der Vorlage sich

ziemlich eng anschließenden, selbständigen christlichen Verarbeitung einer jüdischen Katechismusschrift zu tun. Daß der Abschnitt c. 1, 3—2, 1 — von den Kapiteln 7—16 ganz zu schweigen — zu dieser Schrift nicht hinzugehört hat, bestätigt sich von neuem. Denn hierzu finden sich bei Paulus keinerlei Parallelen. Daß solche auch zu c. 2 fehlen, erklärt sich sehr wohl aus der Art dieses Kapitels.

## II.

Über eine vermutliche, bisher unbeachtete Quelle der Didache.

Dreimal findet sich in D die kurze Formel: κατὰ τὴν ἐντολήν. Nämlich c. 1, 5: Μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν; c. 13, 5: Ἐὰν τιαν ποιῆς, τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν ὁὸς κατὰ τὴν ἐντολήν; c. 13, 7: ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντὸς κτήματος λαβὼν τὴν ἀπαρχὴν, ὡς ἂν σοὶ δόξη, ὁὸς κατὰ τὴν ἐντολήν. Was ist unter dieser ἐντολή gemeint? Man wird antworten: das müsse sich aus dem Zusammenhang ergeben. Allein damit kommt man nicht weit. Es läßt sich nämlich an keiner der drei Stellen ein uns bekanntes Gebot aufzeigen, das der Verfasser im Auge haben und worauf er seine Leser verweisen könnte. Ganz offenbar setzt aber der Verfasser voraus, daß seinen Lesern die betreffende ἐντολή ganz bekannt ist: sie sollen mit dieser kurzen Formel an etwas ihnen ganz Geläufiges und Vertrautes erinnert werden. Wir sind aber in einer viel übleren Lage als die Leser von D. Wir wissen nicht mehr, was der Verfasser meint. Ich fasse zunächst die beiden Stellen aus dem 13. Kapitel ins Auge. Es handelt sich dort um die Abgabe der Gemeindemitglieder an die Propheten, bez. an die Armen. Die Erstlinge sind zu geben von den verschiedensten Lebensprodukten. Es liegt nahe, anzunehmen, daß dieser ganzen Vorschrift das alttestamentliche Gebot, den Priestern die Erstlinge darzubringen, zu Grunde liege. So tut es Harnack (vgl. in seiner großen D-Ausgabe zur Stelle S. 51). Er verweist auf Deut 18, 3, 4; Num 18; Ez 44, 30; Neh 10, 35—37. Allein er fügt richtig hinzu: „Doch ist wohl zu beachten, daß der Verfasser sich nicht direkt auf das Alte Testament bezieht“, und in Klammern fügt er den Satz bei: „Zehnten fehlen noch gänzlich“. Das fällt aber schwer ins Gewicht. Wenn der Verfasser wirklich das Alte Testament mit seinen einzelnen Bestimmungen im Auge gehabt hätte als verbindlich für die christliche Gemeinde, so muß es sehr auffallen, daß er von den Zehnten schweigt. Daher sagt Harnack selbst zu v. 7: „Hier scheint ein alttestamentliches Zeremoniengebot einfach rezipiert. Allein so ist es doch nicht, sonst wäre gewiß auch der Zehnte übernommen worden, von dem

die Διδάχη nichts sagt und den Irenäus (h. IV, 13, 2) ausdrücklich für abgeschafft erklärt“. Harnack spricht nur von einer Anlehnung an das alttestamentliche Gesetz. Noch mehr fällt aber ins Gewicht, daß sich für die einzelnen Bestimmungen in v. 5—7 gar nicht sichere alttestamentliche Gebote anführen lassen. Besonders ist man bei v. 7 in Verlegenheit, ja völliger Ratlosigkeit. Aber gerade dieser Vers leitet uns auf die rechte Spur. Bei Irenäus nämlich findet sich h. IV, 17, 5 die bemerkenswerte Stelle: „Sed dominus noster et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis“; sodann: „novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert deo ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento“. Irenäus ist also ganz deutlich der Meinung, daß hier ein „Herrengebot“ vorliege. Daran muß auch der Verfasser von D 13, 7 denken; denn ein alttestamentliches Gebot kann er nicht im Auge gehabt haben, da es keins gibt. Ist das aber für v. 7 sicher, so ist es auch höchst wahrscheinlich für v. 5. Harnack meint zu diesem Vers, daß es mindestens fraglich sei, ob der Verfasser unter ἐντολή hier das alttestamentliche Gebot verstehe; wahrscheinlich denke er an Mt 10, 10. Allein welchen Scharfsinn und welche Vertrautheit mit den Synoptikern müßte der Verfasser bei seinen Lesern voraussetzen, wenn sie dabei an den Spruch denken sollten: ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ! ein Sätzchen, das doch in ganz anderem Zusammenhang steht! Nein, es muß eine auf die Darbringung bezügliche, ganz bekannte ἐντολή τοῦ κυρίου gewesen sein, auf die sich der Verfasser beruft.

.. Und dies trifft nun auch bei c. 1, 5 zu. Hier steht das Herrenwort wörtlich da: Μακάριος ὁ διδούς.<sup>1</sup> Dies Herrenwort ist uns auch sonst bezeugt: A IV, 3: „ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν διδόντα, ἥπερ τὸν λαμβάνοντα, καὶ γὰρ εἴρηται πάλιν ὑπ’ αὐτοῦ· οὐαὶ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ’ ἐτέρων βουλομένοις· ἐκάτερος γὰρ ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως“. Hier wird also sogar ein zweites Herrenwort hinzugefügt — darf man sagen zitiert, zitiert nach einer schriftlichen Quelle? Das aber ist es, was mir das Wahrscheinlichste zu sein scheint.

Daß es an dem ist, wird durch folgende Beobachtungen nahe gelegt: In c. 1, 5 kann ἐντολή kaum anders als von einer bekannten Spruchsammlung verstanden werden. Denn der Satz: „Selig ist, wer gibt“ ent-

<sup>1</sup> Ähnlich das Herrenwort Act 20, 35: Μακάριον ἔστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν. — Vgl. dazu Ropes, Die Sprüche Jesu in TU XIV, 2, S. 64ff.; Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur II, 1, S. 437 f.

hält doch keine ἐντολή. Wenn man aber einwendet, daß der Satz zu übersetzen sei: Selig ist, wer nach dem Gebote gibt, weil das κατὰ τὴν ἐντολήν zu διδούς zu konstruieren sei, so ist dem entgegenzuhalten, daß die apostolischen Konstitutionen das Herrenwort doch eben ohne jeden Zusatz, wieviel oder in welcher Weise zu geben sei, zitieren. In seiner Kürze und Allgemeinheit gewinnt dieses Wort auch erst seine Wucht. Es kann also die ἐντολή nur von einer Gebotssammlung des Herrn, die diesen Titel führte, verstanden werden<sup>1</sup>. Das Sätzchen wäre also frei so zu übersetzen: „Selig ist, wer gibt, wie in der „ἐντολή“ zu lesen ist“, entsprechend den Formeln in 8, 2; 15, 3 u. 4, von denen sofort die Rede sein wird.

Ferner, der Verfasser braucht den Ausdruck ἐντολή ganz wie den Ausdruck εὐαγγέλιον, und daß er mit letzterem eine schriftliche Quelle meint, bezweifelt niemand. C. 11, 3 steht ganz analog dem κατὰ τὴν ἐντολήν: κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου, und c. 8, 2; 15, 3 u. 4 wird diese Formel in ein kleines Sätzchen aufgelöst: ὡς ἐκέλευεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτῷ (c. 8, 2) oder: ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (c. 15, 3 u. 4). Wie das εὐαγγέλιον, so wird auch die ἐντολή eine den Lesern vertraute Schrift sein. Sodann sind bekanntlich die Verse c. 1, 3. 4 u. 5<sup>a</sup> und wieder der Schluß von v. 5 aus synoptischen Herrnsprüchen zusammengesetzt. Alles spricht dafür, daß auch der Kern von v. 5 einer verwandten, ähnlichen Quelle entnommen sein wird; auch hier wird eine Schrift benutzt sein, die Herrenworte enthielt.

Endlich spricht für meine Hypothese v. 6, der als ein Schriftwort eingeführt wird, also sicher auch aus einer den Lesern geläufigen Quelle genommen ist. Wir kennen diese Schrift nicht mehr. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es aber ein Herrenwort, was der Verfasser zitiert (vgl. zur Formel εἶρηται die oben S. 64 angeführte Stelle aus Const. Ap. IV, 3).

<sup>1</sup> Tatsächlich wird uns in 2 Pet. 3, 2 eine ἐντολή τοῦ κυρίου genannt. Die Stelle lautet: μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὁμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου. Die syrischen Übersetzungen (sowohl Bodl als Pesch) bieten: „mandatum domini nostri, quod per manus apostolorum“, sie haben also gelesen, als ob stünde ἐντολή τοῦ κυρίου ὁμῶν διὰ τῶν ἀποστόλων (Harnack, Proleg. S. 25 Anm. 2). So gut wie nun die in dieser Stelle erwähnten ῥήματα τῶν ἁγίων προφητῶν eben die prophetischen Schriften sind, so gut kann unter der ἐντολή eine Schrift gemeint sein, ja jenes legt das nur nahe. Es müßte diese Schrift allerdings einen eschatologisch-apokalyptischen Inhalt gehabt haben, wie das Folgende zeigt; daß aber auch ethische Mahnungen darin gestanden haben müssen, geht aus c. 2, 21 hervor, wo als Parallelbegriff ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης erscheint. Allein der ganze Zusammenhang, in welchem sich diese Formel findet, scheint mir doch nicht dafür zu sprechen, daß der Verfasser an eine Schrift denkt. Ich möchte also diese Stelle nicht ohne weiteres zu Gunsten meiner Hypothese ausnutzen.

Durch die Annahme einer solchen, uns unbekanntem Quelle wird nun eine Schwierigkeit aufs Beste gelöst, mit der man bisher nicht ins Reine zu kommen gewußt hat. Es findet sich nämlich eine Parallele zu c. 1, 5 auch bei Hermas, mand. II, 4—6: „ἐργάζου τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐκ τῶν κόπων σου ὡς ὁ θεὸς διδάσκει σοὶ πᾶσιν ὑστερουμένοις διδοῦ ἀπλῶς, μὴ διδάσκων, τίνι ὄψις ἢ τίνι μὴ ὄψις. πᾶσιν διδοῦ. πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς διδοῦσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων. 5. οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διατὶ ἔλαβον καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικαιοσύνην, οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίσουσιν δίκην. 6. ὁ οὖν διδοὺς ἀψῶς ἔστιν· ὡς γὰρ ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου τὴν διακονίαν τελέσαι, ἀπλῶς αὐτὴν ἐτέλεσεν, μὴδὲν διακρίνων, τίνι ὄψις ἢ μὴ ὄψις“ Ferner bringt auch die Didaskalia eine sehr verwandte Stelle in c. XVI: „Ein jeder nämlich von denen, die empfangen, muß Gott dem Herrn am Tage des Gerichts Rechenschaft geben, wie er empfangen hat . . . Jene aber, die besitzen und durch Betrug und Sophisterei empfangen, . . . werden darum zur Rechenschaft gezogen werden über das, was sie empfangen . . . Wer aber einfach einem jeden gibt, der tut wohl daran, daß er gibt, und ist unschuldig, ebenso empfängt der wohl, welcher aus Not annimmt“ (Achelis u. Flemming, D. syrische Didaskalia S. 88). Es kann kein Zweifel sein, daß zwischen diesen Stellen und D 1, 5 eine Verwandtschaft besteht, die erklärt sein will. Ausgeschlossen ist, daß für Hermas und die Didaskalia D die Quellen bildet. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß auf diese Weise die Zusammenklänge zwischen Hermas und D erklärt werden können. Das umgekehrte Verhältnis muß ich erst recht abweisen. Auch das kann ich nicht finden, daß die Didaskalia D benutzt habe. Zwar kehren D c. 1, 2 u. 3 in Didask. c. 1 wieder (Achelis u. Flemming S. 2, 27; 3, 3 u. 9). Allein es handelt sich da um gemeinsame Zitate, was sehr für meine These spricht. Auch Achelis (a. a. O. S. 260) spricht sich gegen eine Benutzung der D durch die Didaskalia aus. Die einfachste Lösung scheint mir die zu sein, daß D, Didask. und Hermas ein und dieselbe Quelle vor sich hatten; die sie verschieden benutzten. Daß es sich um eine Quelle, die Herrengebote enthielt, handelte, verrät Hermas selbst mit den Worten: „ὡς γὰρ ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου τὴν διακονίαν τελέσαι“ (v. 6) und sagt A IV, 3, worin die Didaskalia verarbeitet ist, mit nackten Worten (s. oben S. 64). Aber damit sind noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst, die sich an die Beziehung dieser Hermasstelle zur D heften. Es finden sich nämlich noch zwei Parallelen zwischen dieser Stelle im Hermas und der D. Erstens kehrt der Satz: πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς διδοῦσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων in L am Ende von

c. 4, 8 in folgender Form wieder: *Omnibus enim dominus dare vult de donis suis* (Schlecht, S. 110), im vorliegenden griechischen Text von D fehlt der Satz an dieser Stelle. Wir können wohl folgende Vermutung aufstellen: Auch dieses Wort gehörte zu jener unbekanntem Quelle, aus der der größere Abschnitt bei Hermas, in D und in der *Didaskalia* geschöpft hat, der aber in  $\Delta$  nicht gestanden hat. Hier in  $\Delta$  stand c. 4, 8 ein einzelnes Wort aus dieser Quelle, eben der Spruch, um den es sich jetzt handelt. L hat ihn hier noch erhalten. Als nun der Bearbeiter von  $\Delta$ , der den Einschub c. 1, 3—2, 1 machte und darin auch jenes breitere Quellenstück einfügte, an c. 4, 8 kam und dort ein Sätzchen seiner Quelle vorfand, tilgte er es als eine überflüssige Wiederholung.<sup>1</sup>

2) Steht nun diese Parallele fest, so kann man auch kaum zweifeln, daß zwischen dem  $\mu\eta$   $\delta\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\upsilon\nu$  bei Hermas, *mand. II, 4* und dem  $\omicron\upsilon$   $\delta\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\epsilon\iota\varsigma$  D 4, 7 ein Zusammenhang besteht. Wir können auch hier annehmen, daß diese kurze Mahnung jener gemeinsamen Quelle entstammt, die Herrenworte über die Wohltätigkeit enthielt. Die Sachlage scheint mir also nicht die zu sein (wie Hennecke a. a. O. S. 62 annimmt), daß Hermas c. 4 der Grundschrift von D benutzt habe und der Bearbeiter der letzteren wiederum den Hermas in c. 1, 5 benutzt habe — so daß also folgendes Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen sei:  $\Delta$  c. 4, 5—8; daraus fließt Hermas *mand. II, 4—6* (streng genommen nur v. 4; v. 5 u. 6 sind paraphrasierende Zusätze); der Bearbeiter von D c. 1, 5 benutzt Hermas II, v. 4 (Schluß), v. 5 u. 6. Diese Annahme macht die Entwicklung sehr kompliziert. Viel einfacher ist die Annahme, daß sowohl Hermas wie D ein und dieselbe Quelle selbständig benutzt haben. Wahrscheinlich hat Hermas den Gedankengang des betr. Quellenstückes treu bewahrt. Die erste Gruppe desselben benutzte der Redaktor von D 4, 5—8, indem er in seinen Text aus der betr. Quelle etliches einschob; die zweite der Schreiber von D c. 1, 5: die Naht, wo beide Stücke zusammenhingen, bildet das Sätzchen:  $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\varsigma$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$   $\delta\iota\delta\omicron\sigma\theta\alpha\iota$   $\delta\omicron$   $\pi\alpha\tau\eta\rho$   $\acute{\epsilon}\kappa$   $\tau\acute{\omega}\nu$   $\iota\delta\iota\omega\nu$   $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ . Auf die Verwandtschaft von c. 1, 5 und c. 4, 5—8 hat übrigens schon Harnack (große Ausgabe der D S. 6 zu c. 1, 5) aufmerksam gemacht.

Es ist gewiß nicht zufällig, sondern dient zur Stütze dieser meiner Hypothese, daß alle nachweisbaren Stücke dieser unbekanntem Quelle Herrenworte über das Geben sind. Es ist sehr leicht möglich, daß sich eine gerade auf diesen Gesichtspunkt bezügliche Sammlung von Herrensprüchen zusammenfand.

<sup>1</sup> Ähnlich erklärt die Sache auch Hennecke (diese Zeitschr. II, 1901, S. 62).

## III.

## Die Apokalypse in D c. 16.

Durch Savi<sup>1</sup> ist zuerst die Behauptung ausgesprochen worden, daß c. 16 zu  $\Delta$ , vielleicht gar zur jüdischen Grundschrift gehört habe. Diese Hypothese hat vieles für sich. Folgendes dürfte für sie geltend gemacht werden: 1. Auffallend ist es, daß im Vergleich mit den unmittelbar vorhergehenden Kapiteln ein ganz anderer sprachlicher Stil einsetzt. 2. Beachtung verdient es, daß die Mahnung, mit der das Kapitel beginnt: Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν, die in dieser Fassung jedenfalls nicht geläufig war, deutlich auf das Grundthema von  $\Delta$  Rücksicht nimmt, daß es sich nämlich um den Weg des Lebens und des Todes handelt: der eigentümliche Zusatz: ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν erklärt sich so aufs Beste, verlangt aber freilich auch, daß dem Leser jenes Grundthema noch gegenwärtig ist. Schloß sich c. 16 an c. 5 (bez. 6) an, so war dies sicher der Fall, während ein Leser, der von den dazwischen liegenden Kapiteln her an diese Mahnung kommt, kaum mehr die gewollte Beziehung versteht. 3. Auch das spricht für die These, daß c. 16 zu  $\Delta$  gehörte, daß es so völlig unverknüpft sich an das vorhergehende anschließt. Während der Verfasser c. 6 (bez. 7)—15 keinen neuen Gedanken bringt, ohne ihn mit einem  $\delta\acute{\epsilon}$  oder  $\omicron\upsilon\nu$  oder  $\kappa\alpha\iota$  mit dem Vorhergehenden eng zu verbinden, so läßt sich das in den ersten Kapiteln nicht in diesem Maße beobachten. 4. Wenn c. 16 zur Grundschrift  $\Delta$  gehörte, so würde sich die Verwandtschaft zwischen c. 16, 2 und Barn. c. 4, 9 u. 10 am einfachsten erklären, nämlich so, daß Barnabas  $\Delta$  benutzt hat. 5. Mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich, ganz abgesehen von c. 16, die Vermutung aussprechen, daß eine Rezension von  $\Delta$  in c. 6 einen eschatologisch-apokalyptischen Schluß hatte. Daß die Verse 2 u. 3 des 6. Kapitels von D spätere Zusätze sind, ist schon an sich wahrscheinlich<sup>2</sup>. Vielleicht könnte man noch v. 2 als echt ansehen, gewiß aber nicht v. 3: so kann  $\Delta$  nicht geschlossen haben. Nun fehlen aber beide Verse in K und L. Das fällt schwer ins Gewicht. Hennecke (a. a. O. S. 69) will freilich in dem  $\sigma\iota$ — $\sigma\iota$  non, das L in v. 4 bietet, das  $\epsilon\iota$  —  $\epsilon\iota$   $\delta'$   $\omicron\upsilon$  des 2. Verses wiedererkennen, aber kann dieser Anklang nicht Zufall sein? Indes zugegeben, Hennecke hat Recht, so kann daraus sowohl folgen, daß D v. 2, als auch, daß L v. 4 zu  $\Delta$  gehört habe:

<sup>1</sup> La dottrina degli apostoli in: Studi e documenti di storia e diritto 14 (1893), p. 29 ff.

<sup>2</sup> Daß B 19, 8<sup>c</sup> eine Parallele zu D 6, 2 bilde, wie Harnack, Prolegomena, S. 67 annimmt, kann ich nicht anerkennen. Ebsoweng bietet die syr. Didaskalia eine deutliche Parallele zu den beiden Versen.



welcher von beiden Versen aber wirklich in  $\Delta$  stand, ist damit nicht entschieden. Es spricht aber manches dafür, daß L v. 4 in  $\Delta$  stand. Dieser Vers lautet: „Haec in consulando si cotidie feceris, prope eris vivo deo; quod si non feceris, longe eris a veritate“. Zunächst schließt sich dieser Satz vortrefflich an v. 1 in D an. In dem prope vivo deo darf man wohl sodann einen deutlichen Gegensatz gegen das  $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ <sup>1</sup> finden. Aber noch andre Momente, die sofort zur Sprache kommen werden, scheinen diesen Vers zu stützen. Der Verfasser von D v. 2 hätte also zwar das Schema seiner Vorlage  $\Delta$  ( $\epsilon\iota$   $\mu\acute{\epsilon}\nu$  —  $\epsilon\iota$   $\delta'$   $\omicron\upsilon$ ) beibehalten, aber in dasselbe einen eignen neuen Inhalt hineingefügt. Weder dieser Vers noch Vers 3 in D dürfte aber in  $\Delta$  gestanden haben. Ob v. 5 in L zu  $\Delta$  gehörte, ist so ohne weiteres nicht auszumachen.

Nun ist aber folgendes zu beachten! Zwischen B c. 21 und K c. 14 besteht eine auffallende Verwandtschaft. (Vgl. den Paralleldruck bei Hennecke a. a. O. S. 64). Wie soll sie sich erklären? Doch so, wie sich die sonst hervortretende Verwandtschaft beider erklärt: sie haben eine und dieselbe Quelle benutzt, und das war  $\Delta$ , wobei, nebenbei bemerkt, die originalere Fassung in K erhalten ist (vgl. Hennecke, a. a. O. S. 64f.). Das ist um so wahrscheinlicher, als  $\Delta$  sehr stark sowohl in B c. 20 als auch in K c. 13, also unmittelbar vorher benutzt ist. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß dieselbe Quellenbenutzung sich auch auf c. 21 bei B und c. 14 in K ausdehnt. Ist doch in K c. 14 (u. c. 30) D 4, 13<sup>b</sup> zitiert. Der Inhalt beider Kapitel ist aber eine ernste Mahnung unter Hinweis auf die nahende Endzeit. Dieser Vermutung widerspricht nun keineswegs L. Vielmehr verträgt sich nicht allein v. 4 (vgl. oben), sondern auch v. 5 völlig mit dieser Annahme; auch hier klingen eschatologische Gedanken an. Vers 5 lautet: Haec omnia tibi in animo pone et non deciperis de spe tua, sed per haec sancta certamina pervenies ad coronam. Nun darf man vielleicht sogar einige Anklänge zwischen L und B bez. K annehmen. Vielleicht steckt in dem: in consulando (v. 4<sup>a</sup>, das schwer verständlich ist und deshalb von Schlecht [S. 112] als späterer Zusatz aufgefaßt wird), eine mißverständene Übersetzung der Phrase bei B 21, 2: λαμβάνετε συμβουλίαν oder der Wendung:  $\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$   $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\epsilon$ , bez.  $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$   $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota$   $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\iota$  B 21, 4 und K 14. Ferner liegt dem Ausdruck certamina in L v. 5 vielleicht eine Wendung zu Grunde, die in B 4, 11 (man beachte, daß dies das Kapitel ist, in dem B D c. 16 stark benutzt hat!) wiederkehrt in folgender Form:  $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu$   $\acute{\alpha}\gamma\omega\nu\acute{\iota}\zeta\omega$

<sup>1</sup> L übersetzt das irrig mit extra disciplinam!

μεθὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ. Bestehen diese Beobachtungen zu Recht, so darf man Folgendes schließen: Es gab eine Rezension von Δ, die mit einer kurzen eschatologisch-apokalyptischen Ermahnung schloß (B c. 21 und K), und eine andre, welche diese noch weiter verkürzt und in einer Wendung hat ausklingen lassen, in der das Eschatologische nur eben noch durchschimmerte (L). Schloß aber Δ in irgend einer kurzen Form eschatologisch, so ist die Annahme sehr wahrscheinlich, daß ursprünglich eine längere Apokalypse den Schluß von Δ bildete. Reminiszenzen an D c. 16 finden sich auch tatsächlich noch in K c. 14: Hier (und B c. 21, 3) ist vom πονηρός die Rede, in D 16, 4 vom κοσμοπλάνος; das ἀπολοῦνται in D 16, 5 kehrt wieder in K Mosqu: συναπολοῦνται; gegen B 21, 3 (ἔγγυς) liest K Vind., Syr., Aeth. mit D 16, 7: ἤξει ὁ κύριος . . . μετ' αὐτοῦ. — Bemerket sei noch, daß B also beide Rezensionen von Δ kannte, die mit der ganzen Apokalypse c. 16 und die mit der verkürzten Apokalypse am Schluß. Erstere benutzte B in c. 4, letztere in c. 21.

Endlich sei noch daran erinnert, daß es jüdischen Vorbildern entspricht, sittliche Mahnungen mit dem Hinweis auf das nahende Ende zu verstärken.

Es hat also alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß D c. 16 zur ältesten Form von Δ gehört hat.

Eine weitere wichtige Frage ist die nach Herkunft dieses Kapitels 16. Die hergebrachte Anschauung ist die, daß der Verfasser dieses Kapitel im Wesentlichen unter Benutzung von Mt 24 gebildet habe. In der Tat sind die Berührungen auch sehr stark. Verwandt sind Mt 24, 10—13 mit D 16, 3—5; Mt 24, 30 u. 31 mit D 16, 6—8; Mt 24, 42 u. 44 mit D 16, 1. Die Art und der Grad der Verwandtschaft verdeutlicht sich am Besten durch einen Paralleldruck der betreffenden Stellen; die gesperrten Worte geben die Parallelen an.

1. Mt 24, 10—13:

Καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους. καὶ πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς. καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγίεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.

D 16, 3—5:

Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς καὶ τραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος. αὐθενούσης γὰρ τῆς ἀνομίας μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσιν καὶ παραδώσουσι . . . . καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται· οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος.

2. Mt 24, 30 u. 31:

Καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ κλύψονται πάντα αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψον-

D 16, 6—8:

Καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς κά-

ται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν.

3. Mt 24, 42 u. 44:

Γρηγορεῖτε ὄν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποία ἡμέρα ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται . . . διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ἢ οὐ δοκεῖτε ὥρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.

D 16, 1:

Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύκων ὑμῶν μὴ σβεσθῆτωσαν, καὶ αἱ ἀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἕτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ἣ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται.

Die einfachste Lösung dieses Verwandtschaftsverhältnisses ist die: D hat Mt benutzt. Dem ist auch so; das beweist vor allem die Benutzung von Mt 24, 42 u. 44. Das wird aber auch dadurch bestätigt, daß sich in D c. 16 auch sonst eine Benutzung des Mt zeigt. In den Worten 16, 3: *τραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους* liegt nämlich offenbar eine Erinnerung an Mt 7, 15 vor. Auch Mt 10, 16ff. steht ein apokalyptisches Stück, das sich Mt 24, 9, vor allem Mc 13, 9ff. und Lc 21, 2ff. wiederfindet. In diesem Stück ist auch von den πρόβατα und den λύκοι (Mt 10, 16) die Rede; und in v. 23 erscheint das διώκειν, das wir in D 16, 4 lesen; auch Lc 21, 12 (ganz wie in D διώξουσι) steht es, aber nicht in Mc 13 oder Mt 24. Wahrscheinlich schwebte also auch Mt 10 unsrem Verfasser von Δ vor.

Wichtiger aber ist es, daß sich, und das hat man bisher übersehen, auch deutliche Parallelen zwischen Mc und D finden; und zwar nicht etwa, soweit sie auch Parallelen zu Mt bilden, das würde ihnen keinen Wert verleihen, sondern Parallelen, in denen Mt von Mc abweicht. Wir stellen die Texte aus Mt, D und Mc nebeneinander.

Mt 24, 21 u. 24:

Ἔσται γὰρ τότε θλίψις μεγάλη, ὅσα οὐκ ἐγένετο ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν οὐδ' οὐ μὴ γένηται . . . ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται, καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα . . .

D 16, 4 u. 5:

Καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάτος ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ . . . ποιήσει ἀθέμιτα, ἢν ἔκτισεν ὁ θεός, ἕως τοῦ αὐτῶν οὐδέποτε γέγονεν ἕως αἰῶνος. τότε ἦξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν . . .

Mc 13, 19 u. 22:

Ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλίψις, ὅσα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, ἕως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται . . . ἐγερθήσονται δὲ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ ποιήσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα . . .

Sind es auch nur wenige Stellen, in denen D und Mc (gegen Mt) mit einander gehen, so verraten sie doch deutlich die Verwandtschaft. Vor allem ist das gemeinsame κτίσις wichtig. Zwar ist die Verbindung,

in der das Wort in D erscheint, eine andere, als bei Mc, allein beidemale ist es hebraisierend im Sinne von Geschaffenem (= *κόσμος* bei Mt) gebraucht. Sodann erklärt sich die etwas verwunderliche Formel in D: *κτίσις τῶν ἀνθρώπων* — Hilgenfeld will für *κτίσις κτίσις*, Harris *τίσις* lesen — eben daraus, daß eine Vorlage, wovon gleich die Rede sein wird, dieses Wort in diesem Zusammenhang bot. Darf man dem Zusammentreffen zwischen D und Mc in den angegebenen Stellen einiges Gewicht beilegen, so ist die Frage gestellt: Wie erklären sich diese Parallelen? Daß  $\Delta$  auch Mc benutzt habe, ist ausgeschlossen. Wir wissen, daß sich keinerlei Spuren in D überhaupt dafür finden. So bleibt kein anderer Schluß als der:  $\Delta$  und Mc hatten beide ein und dieselbe Grundschrift, die sie bearbeiteten. Dieses Resultat wird aber um so wahrscheinlicher, als von anderen Voraussetzungen aus viele Neutestamentler die Anschauung vertreten, daß dem 13. Kapitel bei Mc (und Parallelen) eine „kleine Apokalypse“ zu Grunde liege (vgl. darüber H. Holtzmann, Lehrb. der Einleitung ins N. T., S. 373f. und Lehrb. der neutestam. Theologie I, S. 327 Anm. 3). Da wir aber annehmen müssen, daß  $\Delta$  seine Bearbeitung stark nach Mt 24 gestaltete, ohne freilich, wie wir sehen werden, sich sklavisch an Mt anzuschließen, so ist eine Rekonstruktion dieser Quelle auf Grund der nachgewiesenen Parallelen nicht möglich. Nur das wird man sagen können, daß die Stellen, in denen D und Mc sich berühren, in der Quelle — freilich bleibt unbestimmbar, in welcher Form — gestanden haben müssen.

Ist aber anzunehmen, daß dem c. 16 in D eine Grundschrift zu Grunde liegt, so ist kaum die Annahme zu umgehen, daß diese jüdisch war und bereits der Grundschrift von  $\Delta$  zugehörte. Der christliche Bearbeiter hat sie dann energisch verchristlicht und sie mit Hilfe von Mt, aber auch oft in völliger Freiheit auf seine Anschauung emporgehoben. Vergewärtigen wir uns die apokalyptischen Vorstellungen von c. 16 und halten wir sie mit den uns bekannten apokalyptischen Vorstellungen des Spätjudentums und dem Bilde bei Mt 24 zusammen, um die Eigenart von c. 16 zu erkennen!

So reich und mannigfaltig die spätjüdische Apokalyptik auch war, so stereotyp sind darin bestimmte Vorstellungen. In drei großen Akten pflegte man sich den Eintritt des Endes zu denken. Zuerst die Vorwehen, bestehend in den auffallenden Naturerscheinungen und in ungeheuren politischen Gährungen, in die auch die nächsten Anverwandten und Freunde verstrickt werden (vgl. Bousset, Religion des Judentums S. 237 ff.). Diese Vorstellungen sind in D stark zusammengeschrunpft.

Von Naturwundern und politischen Wirren ist nicht die Rede. Nur an einen gesetzlosen Zustand ist gedacht, der durch falsche Propheten heraufgeführt wird und der in stärkstem gegenseitigen Haß sich zeigt. Aber dieser wird doch nur in den Grenzen privater Verhältnisse vorgestellt (v. 3 u. 4<sup>a</sup>). Bot die Vorlage, wie man nach Mt 24, 6—8 und Mc 13, 7 u. 8 annehmen muß, eine Weissagung schwerer politischer Wirrnisse, so hat sie der Bearbeiter in  $\Delta$  einfach eliminiert. Sein Interesse haftete offenbar an den falschen Propheten, von denen er kaum in seiner Vorlage, wohl aber wiederholt bei Mt las (Mt 24, 11. 24, vgl. auch v. 5). Freilich ist bei diesen  $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\pi\omicron\varphi\eta\tau\alpha$  nicht an die pneumatischen Lehrer der christlichen Gemeinden gedacht, von denen in c. 11 die Rede war, sondern an Propheten, die sonst in der Welt auftreten, während bei Mt unter ihnen zugleich falsche Messiasse gemeint sind. Diese Vorstellung eignet sich aber der Verfasser von D nicht an. Denn, wie das Folgende zeigt, denkt er nur an einen falschen Messias, den Antichristen, den Teufel. Aber er denkt ihn sich auch als einen falschen Propheten, der durch trügerische Zeichen und Wunder die Menschen betört und somit die Weltherrschaft an sich reißt: er ist also Prophet und König zugleich. Seine unbeschränkte Macht benutzt er zu unerhörten Greuelthaten, die für das Menschengeschlecht zu einer Feuerprobe werden (v. 4<sup>a</sup> u. 5). Das Gedankenmaterial, das hier verarbeitet ist, ist durchaus spätjüdisch und berührt sich stark mit Sib. III, 63 ff. (vgl. Bousset, a. a. O. S. 242 ff.). Diese Schilderung bei D entspräche dem zweiten apokalyptischen Akt bei Mt 24, 15—22, bez. Mc 13, 14—22. Ob nun in der jüdischen Quelle tatsächlich schon von dem einen falschen Messias die Rede war, oder von mehreren, das ist nicht zu entscheiden. Endlich die Schlußkatastrophe, das Erscheinen des  $\kappa\upsilon\pi\omicron\tau\omicron\varsigma$ . Sie vollzieht sich in drei Akten: der Himmel öffnet sich, Posaunenstoß erklingt und die Toten, d. h. aber nur die  $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$  stehen auf. Dann erscheint der Herr auf den Wolken des Himmels. Von drei Zeichen beim Ende redet auch Sib. II, 188. Auch sonst hält sich D hier ganz in dem Rahmen der allgemeinen jüdischen Anschauung, die nichts von einer allgemeinen Totenaufstehung weiß (vgl. Bousset a. a. O. S. 259). Nach allem zeigt das 16. Kapitel durchaus jüdische Grundzüge. Aber auffallend ist, daß alle Detailschilderungen fehlen. Alles ist in großen, allgemeinen, scharfen Strichen gezeichnet. Offenbar diente der Verfasser so ganz seinem Zweck, die Leser wachsam zu erhalten. Nicht darauf kommt es ihm an, ein genaues Bild der Endkatastrophe zu geben, sondern nur darauf, den Ernst derselben energisch zu vergegenwärtigen. Und das ist ihm gelungen.

## IV.

Die eucharistische Feier in den Kapiteln 9 u. 10 und in Kapitel 14.

Was kann den Verfasser von D veranlaßt haben, auf die Vorschriften über die Fasten- und Gebetsitte in c. 8 Formulare für die Gebete beim Gemeindemahl mitzuteilen? Läßt sich ein Zusammenhang dieser Kapitel mit dem vorhergehenden erkennen oder wenigstens vermuten?

Ein rein liturgisches Interesse hat den Verfasser schwerlich zur Mitteilung dieser Gebete bestimmt, so daß er nur schönere, erhebendere Gebete als üblich im Gebrauch sehen wollte (so z. B. Joh. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum* [Berlin 1903], S. 210). Ihm ist es um wichtigere Dinge zu tun. Überall sehen wir ihn darauf ausgehen, vorhandene grobe Schäden zu bekämpfen. Es handelt sich ihm nirgends nur um geringe Dinge, sondern um Kernpunkte. Nirgends tritt sein eigenes Urteil oder sein Geschmack als ausschlaggebend hervor. Er streitet für die Sache. Daher hat es alles gegen sich, daß er hier nur durch „ihm zusagende“ Gebete andre übliche ersetzt sehen möchte. Vielmehr haben wir allen Grund, anzunehmen, daß falsche, mit dem christlichen Charakter der Gemeinde unverträgliche Gebete im Gebrauch waren; und das können kaum andre als jüdische Gebete gewesen sein. Denn nicht allein, daß im Allgemeinen die altchristlichen Gebete stark jüdisches Gepräge tragen, — so gut die Christen, an die sich D wendet, z. T. noch an der jüdischen Fasten- und Gebetsitte festhielten und sogar das Schmone Esre noch beteten, so daß unser Verfasser ihnen das Vaterunser im Wortlaut mitteilen muß, um diese jüdische Nachwirkung zu unterdrücken (vgl. c. 8), so gut können die Christen damals auch beim Mahle sich der jüdischen Gebetsformeln bedient haben. Und das wird tatsächlich der Fall gewesen sein. Für sie bietet der Verfasser nun christliche Formeln — ob er sie selbst geschaffen oder ob er sie der Tradition entnommen hat, läßt sich nicht sicher entscheiden; höchst wahrscheinlich ist aber das Letztere der Fall. Diese Formeln selbst verraten, daß sie nichts sind als Verchristlichungen jüdischer Formulare. (Das Nähere darüber siehe in meinem Kommentar.) Der Verfasser ist also nicht radikal; er bricht nicht, aber er biegt um. Ist diese Vermutung richtig, so wird nun klar, warum der Verfasser vom Fasten und Beten in c. 8 übergeht zu den Danksagungsgebeten. Hier wie dort hat er den gleichen Schaden zu bekämpfen: Nachwirkung jüdischer Sitte; hier wie dort hat er das gleiche Interesse: Verchristlichung der Gemeindesitte.

Eine weitere wichtige Frage ist die, ob wir es in c. 9 u. 10 wirklich mit einer vollen Mahlzeit zu tun haben, oder ob das Mahl allein in dem Genuß von gesegnetem Wein und Brot bestand. Wäre dies letztere der Fall, so wäre auch die weitere Frage, ob es sich hier um das Herrenmahl oder um die Agape oder um eine Verbindung beider handelt, bald entschieden. Um jene Frage zu beantworten, kommt es darauf an, wie das  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$  τὸ ἐμπλησθῆναι c. 10, 1 verstanden werden muß. Man hat es (Funk) übersetzt mit: „nachdem ihr die Handlung vollendet habt“, allein alles spricht gegen diese Deutung. Ebenso ist es eine willkürliche Abschwächung, wenn man übersetzt: „nachdem ihr [die Abendmahls-elemente] genossen habt“. Vielmehr kann hier nicht anders übersetzt werden als: „nachdem ihr euch gesättigt habt“. In diesem Sinne steht das Verbum auch Joh 6, 12. Dafür spricht auch, daß in A VII, 26, 1 dafür  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$  gesetzt ist, also der für den Genuß nur der gesegneten Elemente solenne Ausdruck. Hätte der Verfasser von A das ἐμπλησθῆναι seiner Quelle nur eben auch in diesem Sinne verstanden, so hätte er keinen Grund gehabt, von der Vorlage abzuweichen. Aber er verstand es eben auch vom wirklichen Sichsättigen; und so war der Ausdruck unpassend für den einfachen Abendmahlsgenuß, den er im Auge hat. Wir haben also D auch nicht anders zu verstehen. Sollte ἐμπλησθῆναι wirklich nur den Genuß der Elemente bezeichnen, so wäre das eine gewisse Rhetorik, ein Pathos des Eindrucks, wie sie dem Verfasser von D durchaus fremd sind. Wir haben es hier also unzweifelhaft mit einer vollen kultischen Mahlzeit zu tun. Wenn Batiffol (*Études d'histoire et de théologie positive* [1902], p. 277 ff.) behauptet hat, daß die älteste Christenheit eine wirkliche Mahlzeit gar nicht gekannt habe, sondern daß die Eucharistie — die Agape habe damals überhaupt noch nicht existiert — wie heute nur durch Genuß der gesegneten Elemente gefeiert worden sei, so hat er dafür schlechterdings keine Beweise erbracht (vgl. dagegen Funk in: *Revue d'histoire ecclésiastique* IV [1903], 1).

Ist es nun auch sicher, daß in c. 9 u. 10 an eine wirkliche Mahlzeit zu denken ist, so fragt es sich doch weiter, welcher Art diese Mahlzeit war. War es die Eucharistie in ihrer ursprünglichen, von der Agape noch nicht geschiedenen Form? War es die Agape, auf die die Eucharistie erst noch folgte, wie Zahn und modifiziert v. d. Goltz wollen? Oder war es die Agape allein, während die eigentliche Abendmahlsfeier nach c. 14 am Sonntag stattfand? so daß also D bereits die Stufe der Entwicklung aufwies, die wir bei Justin zuerst bezeugt finden, daß nämlich die eucharistische Feier, der Genuß eines besonderen Brotes und eines

besonderen Kelches, sich von der Agape losgelöst und mit dem Wortgottesdienst am Morgen verbunden hatte? Oder wie ist sonst die Frage zu lösen?

Jedenfalls kann man keine Antwort zu geben versuchen, ohne auf c. 14 Rücksicht zu nehmen. Daß hier vom Abendmahl die Rede ist, unterliegt keinem Zweifel. Nun ergeben sich aber bei näherer Betrachtung zwischen c. 14 und c. 9 u. 10 auffallende Unterschiede und Widersprüche. Nämlich 1. während in c. 14 das ganze Abendmahl als  $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$  bezeichnet und seinem Wesen nach als eine Opferdarbringung der Gemeinde an Gott betrachtet wird, wird in c. 9 u. 10 weder das Wort  $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$  genannt, noch wird ein ähnlicher Gedanke auch nur angedeutet (vgl. Kattenbusch in HRE<sup>3</sup> XII, S. 671, 3. 39 ff.). 2. Während die Dankgebete c. 9 u. 10 von jedem Gemeindeglied gesprochen werden können und sollen, die ganze Feier also unter Leitung irgend eines Gemeindeglieds steht, wenn nicht ein Prophet die Feier leitet (c. 10, 7), ist die Feier c. 14 offenbar den Bischöfen und Diakonen unterstellt. Denn c. 15, wo von der Ordination dieser Gemeindebeamten die Rede ist, schließt sich mit einem  $\omicron\upsilon\nu$  = also an das Vorhergehende an. Die Erwähnung der c. 14 beschriebenen, als  $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$  bezeichneten Feier führt den Verfasser von selbst dazu, von den bei dieser Feier notwendigen Kultbeamten zu handeln. 3. Diese Tatsache und die Forderung in c. 14, daß vor dem Dankgebet bei dem Herrnmahl eine Exhomologese stattfinden soll, setzen eine weit reichere liturgische Entwicklung für dieses Mahl voraus, als sie sich mit der einfachen Form der Feier in c. 9 u. 10 verträgt. Überhaupt muß behauptet werden, was ich hier als zu weitläufig nicht beweisen kann, daß ums Jahr 100 in den Gemeinden, die nicht ganz abseits lagen, die Abendmahlsliturgie bereits eine sehr fortgeschrittene feste Form an sich trug. Für eine weite Entwicklung liturgischer Formen überhaupt in der Gemeinde der D spricht auch, daß schon die Taufe in D c. 7 eine überraschend vielseitige Ausgestaltung zeigt. Nach Allem käme man also zu dem Schluß: In c. 14 handelt es sich sicher um das Herrnmahl, dagegen kann in c. 9 u. 10 nur an die Agape gedacht sein. (So u. a. Kattenbusch a. a. O.) Diese These würde darin eine nicht unerhebliche Stütze finden, daß auffallender Weise in den Gebeten c. 9 u. 10 mit keiner Silbe des Todes Jesu, der Einsetzungsworte und der Sündenvergebung Erwähnung geschieht. Ja es scheint sogar nicht Christus, sondern Gott im Mittelpunkte der Andacht zu stehen (vgl. das Schlußgebet c. 10, 2, wo für die Einwohnung des Vaters, nicht für die Gemeinschaft mit Christus gedankt wird; vgl. auch des  $\acute{\omega}\kappa\alpha\nu\acute{\nu}\alpha\ \tau\upsilon\ \theta\epsilon\upsilon\ \Delta\alpha\beta\iota\delta$  c. 10, 6).



Allein dem gegenüber kann man Folgendes geltend machen zu Gunsten der Annahme, daß in c. 9 u. 10 doch vom Herrnmahl die Rede ist: 1. Der Ausdruck εὐχαριστία c. 9, 1 u. 5. Wir haben keinen Beleg dafür, daß die Agape Eucharistie genannt wurde — bei Ignatius heißt die Eucharistie allerdings auch Agape — und daß die bei der Agape gesegneten Elemente diesen Namen trugen. Allein damit ist nicht bewiesen, daß dieser Sprachgebrauch nicht wirklich bestand. Was zunächst den letzteren-Fall anlangt, so kann man dem gegenüber daran erinnern, wie fließend auf diesem Punkte der Sprachgebrauch war. So gut man später mit εὐλογία alles bezeichnete, worüber überhaupt ein Segen gesprochen war, also auch die Abendmahlelemente (vgl. Zeitschr. f. prakt. Theol. XX, 1898, S. 20), so gut konnte auch εὐχαριστία denselben Sinn haben. Daß aber unter εὐχαριστία, wenn es die Mahlzeit als Handlung bezeichnet, nur das Herrnmahl zu verstehen sei, ist durch nichts bewiesen. Wer kann denn behaupten, daß dieser Ausdruck erst von den Christen geprägt, und nicht schon von den hellenistischen Juden für ihr Gemeindemahl gebraucht worden sei? Daß dieser Ausdruck erst auf dem Boden der christlichen Gemeinde entstanden sei, ist sogar deshalb unwahrscheinlich, weil er gar keinem spezifisch christlichen Gedanken Ausdruck gibt. Denn gedankt haben die Juden auch schon bei ihrer Mahlzeit. Wir wissen, durch viele Beispiele belehrt, wieviele termini aus dem hellenistischen Judentum ins Christentum hinübergewandert sind, die wir für spezifisch christlich gehalten haben. Ja vielleicht liegt in dem: ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν c. 9, 5 ein den Lesern ganz verständlicher Gegensatz zu den jüdischen Mahlzeiten. Wenn sich, wie wir aus c. 8 sehen, in der christlichen, z. T. aus Juden gebildeten Gemeinde jüdische Bräuche ganz harmlos fortsetzten, so konnte es auch sehr leicht vorkommen, daß Christen noch an jüdischen Mahlzeiten und umgekehrt Juden (oder auch Heiden) an der christlichen Gemeindemahlzeit teilnahmen, wie wir aus c. 9, 5 schließen müssen (daß Christen an heidnischen Mahlzeiten teilnahmen, ist aus c. 6, 3 zu ersehen). Wie fließend die Grenzen zwischen den sich so vielfach berührenden Religionsgemeinschaften in Wirklichkeit im täglichen Leben waren, machen wir uns selten klar. Ich meine also, daß man aus dem Ausdruck εὐχαριστία nicht notwendig einen Gegengrund gegen die Annahme, daß in c. 9 u. 10 tatsächlich das einfache Gemeindemahl (die Agape) und nicht das Herrnmahl gemeint ist, entnehmen kann. 2. Schwerer wiegt ein anderer Grund. In c. 10, 3 werden die genossenen gesegneten Elemente πνευματικὴ τροφή καὶ ποτός genannt. (Vgl. auch 10, 5: τὸ ἄγιον.) Das kann nur vom Abendmahl

gemeint sein. Eine Deutung auf die „Erkenntnis, den Glauben und das ewige Leben“ ist eine unerträgliche Verflüchtigung der ganz konkreten Vorstellung. Dieser Punkt ist durchschlagend: in c. 9 u. 10 denkt der Verfasser unbedingt an das Herrnmahl.

So scheint ein unlösbarer Gegensatz zwischen c. 9 u. 10 und c. 14 zu bestehen. Aber es scheint nur so. Der Gegensatz löst sich auf das Einfachste durch die Annahme, daß in der Gemeinde, für die die D bestimmt war, das Herrnmahl sowohl noch in der alten ursprünglichen Form der gemeinsamen Mahlzeit, bei der die Gemeinde noch völlig selbständig auftrat, gefeiert wurde, als auch am Herrntag in Verbindung mit dem unter Leitung des Bischofs stehenden, nach einer festen Liturgie sich vollziehenden Gottesdienst. Also eine inoffizielle und eine offizielle Feier nebeneinander. Dieses Nebeneinander hat nichts gegen sich, sondern die ganze geschichtliche Entwicklung für sich. Wenn nach dem Zeugnis des Justin die Eucharistie im Anschluß an den Wortgottesdienst gefeiert wurde, so folgt daraus keineswegs, daß nicht nebenher sich die Gemeinde in kleineren Gruppen nach wie vor zur Feier des Herrnmahls am Abend in alter Weise brüderlich zusammenfand. Ein so eingewurzelter Brauch, wie die Feier des Herrnmahls in Form einer gemeinsamen wirklichen Mahlzeit ließ sich nicht mit einem Schlage ausrotten. Wir wissen auch, daß in Alexandrien und in Ägypten zur Zeit des Clemens Alex. in den Gemeinden noch neben der neuen die alte Sitte weiterlebte (vgl. Art. Eucharistie in HRE<sup>3</sup> V, S. 561, Z. 44 ff.), und zur Zeit Cyprians pflegten wenigstens die Kleriker noch die alte Sitte (ep. 63, 16). Denselben Zustand zeigt uns die D. Noch fehlte für das Gemeindebewußtsein völlig eine klare Unterscheidung zwischen Agape, der Gemeindemahlzeit für wohltätige Zwecke, und der Eucharistie, dem Herrnmahl. Kamen Christen zu gemeinsamer Mahlzeit zusammen, so war nach Mt 18, 20 der Herr unter ihnen; so feierten sie Herrnmahl, das *δείπνον κυριακόν, ἀγάπη* oder *εὐχαριστία* hieß (vgl. Ignatius, bei dem deutlich ein Unterschied zwischen *ἀγάπη* und *εὐχαριστία* nicht besteht, Ägypt. Kirchenordnung § 49, wo die spätere Agape noch *δείπνον κυριακόν* und Vita Polyc. per Pionium c. 26, wo sie sogar noch *προσφορά* heißt). Man darf nicht aus diesem Sprachgebrauch schließen, daß die Eucharistie mit der Agape verbunden war, sondern beides deckte sich, war ein und dasselbe. So ist auch hier in c. 9 u. 10 der D das Mahl Herrnmahl. Aber daneben wird am Sonntag das Herrnmahl auch noch in anderer Form gefeiert. Indessen nur von dieser Sonntagsabendmahlsfeier spricht der Verfasser als von einer *θυσία*. Warum? Weil davon bereits in der

üblichen Liturgie die Rede war. Nur wenn er an diese Handlung gedenkt, redet er auch von Exhomologese, einfach auch, weil er sie aus einer gebräuchlichen Liturgie kennt. Offenbar steht aber schon dem Verfasser die Sonntagseucharistie höher als die andre Feier. Hält jene doch der Bischof oder einer der Bischöfe, die die „Gottgeehrten“ sind. Wir sehen hier deutlich, welche Richtung die Entwicklung nimmt: das Herrnmahl in der alten Form der Mahlzeit verliert an Wert, während dasselbe in der neuen Form an Wert und Ansehen steigt. Noch will der Verfasser der alten Form ihr Ansehen retten, indem er dafür neue Gebetsformulare bietet, aber ohne es zu wollen, einfach unter dem Druck der bereits erreichten Entwicklungsstufe, erhöht er doch seinerseits das Ansehen der Sonntagseucharistie. Man wende gegen diese Auffassung nicht ein, daß es doch nicht denkbar sei, daß Christen beim Abendmahl sollten noch jüdische Gebete gebraucht haben. Wir machen uns kaum eine Vorstellung davon, was in Gemeinden möglich war, die sich selbst überlassen waren. Und ob nicht neben den Gebeten in Responsorien oder Gesängen doch der christliche Gedanke, namentlich die Hoffnung auf die nahende Parusie des Herrn zum Ausdruck kam? Wir müssen uns die Formen, in denen die Gemeinden lebten, möglichst flüssig denken. Gerade die D mit ihren Anordnungen zeigt, wie notwendig Regel und Ordnung und Abgrenzung waren.

Fasse ich meine Meinung nochmals kurz zusammen, so finden wir also in c. 9 u. 10 ein Herrnmahl, gefeiert in der Form einer einheitlichen, vollen Gemeindemahlzeit; wahrscheinlich waren es kleinere Kreise, die zu diesen privaten Feiern sich vereinten. Bei dieser Mahlzeit hatte die Leitung irgend ein Gemeindeglied, dem der Verfasser für die Gebete besondere Formen darbietet. Auch ein Prophet kann diese Feier leiten; er hat die Freiheit, nach eigenem Ermessen zu beten. Am Sonntag aber versammelt sich zum Herrnmahl die ganze Gemeinde und zwar ist hier die Feier, die gewissermaßen offiziellen Charakter trägt, mit dem Wortgottesdienst schon verbunden; sie steht unter der Leitung des Bischofs oder eines der Bischöfe und vollzieht sich bereits nach einem festen liturgischen Ritual.