

Das ist entschieden nicht gewohnte abendländische Ausdrucksweise, dagegen fast wörtliche Wiedergabe eines gut griechischen: πάντων τῶν ἁγίων σου τῶν ἀπ' αἰῶνος σοι εὐαρεστησάντων καὶ πάντων ὧν σήμερον τὴν μνείαν ἐπιτελοῦμεν. Es drängt sich mir stark die Vermutung auf, daß dieses ganze, jedenfalls aus gallischem Brauche stammende Gebet eine Übersetzung aus dem Griechischen ist. Auch sonst weist das Stück Züge auf, die im Osten wiederkehren. Die Anrede an die Trinität zeigt ein in Stellung und Funktion genau entsprechendes Stillgebet des jakobitischen Meßordo (Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I. S. 83 Z. 6—17). Die charakteristische Verbindung des Gedächtnisses an die Hauptmomente des Lebens Jesu mit dem Gedächtnis der Heiligen ist einem umfangreichen Offertoriumstext der altmaronitischen Liturgie eigentümlich, deren dringend wünschenswerte Wiederherausgabe ich selbst für die *Liturgiegeschichtlichen Quellen* ins Auge gefaßt habe.

Dr. A. BAUMSTARK.

Th. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben. Dritter Ergänzungsband.)* Paderborn (Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh) 1914—1916. — VI, VIII, X, 750 S.

Erster Teil. Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts, herausgegeben von — — —. 1914. — VI, 136 S.

Zweiter Teil. Frühchristliche Liturgien, herausgegeben von — — —. 1915. — X, 437 S.

Dritter Teil. Die kirchliche Überlieferung des zweiten Jahrhunderts, bearbeitet von — — —. 1916. — VIII, 176 S.

Von den drei jeweils ein für sich bestehendes Ganzes bildenden und demgemäß neben der durchlaufenden noch mit einer Sonderpaginierung versehenen Teilen des vorliegenden Werkes ist der erste schon zu Anfang des Krieges erschienen. Je ein weiterer ist in jedem weiteren Kriegsjahre gefolgt, eine Leistung, für welche vor allem der Verlag die höchste Anerkennung verdient. Demgegenüber könnte die folgende Besprechung als ungebührlich verspätet erscheinen, wenn es sich nicht um eine literarische Erscheinung handelte, der gegenüber eine wesentlich ablehnende Haltung begründen zu müssen, man um so peinlicher empfindet, je gewaltiger offensichtlich die aufgewandte Arbeit, je imponierender der eiserne Fleiß und das ausgebreitete Wissen des Verfassers sind, von denen sie beredtes Zeugnis ablegt.

Was Th. Schermann als die „allgemeine Kirchenordnung“ desselben (= K) dem 2. Jahrh. vindiziert, sind die nur in der nichtgriechisch-ägyptischen Überlieferung ausdrücklich als ein geschlossenes Korpus apostolischer Kanones auftretenden, von der lateinischen wenigstens tatsächlich hintereinander an die Didaskalia angeschlossenen beiden Schriften, die man als „Apostolische“ und „Ägyptische Kirchenordnung“ (AKO bezw.

ÄgKO, jetzt von Sch. durch K I bzw. K II ersetzt) zu unterscheiden gewohnt war und von denen in griechischer und syrischer Überlieferung unmittelbar nur die erste vorliegt, während die zweite, von Ed. Schwartz mit der *ἀποστολική παράδοσις* des Hippolytos identifiziert, die Grundlage des VIII. Buches der Apostolischen Konstitutionen (= AK VIII) und ihres vereinzelt auf älteres Material zurückgreifenden „Auszuges“ unter dem Namen des Hippolytos, des syrisch erhaltenen „Testaments unseres Herrn“ und der arabischen Hippolytoskanones bildet. Treffend hat Sch. erkannt, daß für eine endgültige Entwirrung der an den Text sich knüpfenden literaturgeschichtlichen Probleme, wie für seine Verwertung im Dienste der altkirchlichen Verfassungs- und Liturgiegeschichte zunächst eine feste Grundlage durch eine bisher fehlende kritische Ausgabe zu schaffen wäre. Eine solche hat er darum im ersten Teile seines Werkes zu bieten unternommen. Leider muß aber sofort unumwunden ausgesprochen werden, daß es ihm dabei nicht gelungen ist, auch nur entfernt den Ansprüchen zu genügen, die vom philologischen Standpunkte aus unbedingt zu erheben waren.

Zweifellos war die Aufgabe vermöge der Lage der Überlieferungsverhältnisse eine ganz außerordentlich schwierige. Eine wirkliche *recensio*, der Versuch einer Wiederherstellung der ursprünglichen oder doch ältesten hinter den verschiedenen Überlieferungszeugen stehenden Textgestalt, war jedenfalls vorerst und ist wohl für immer unmöglich. Was geschehen konnte, war, mit einer bestimmten Textform eine wohlgeordnete und erschöpfende Vergleichung der übrigen zu verbinden, aus der sich ein zuverlässiges Gesamtbild der Überlieferung ergab. Für K I war die naturgemäße Grundlage der Vergleichung an dem einzigen griechischen Volltext des *cod. Vindob. hist. gr. 7* gegeben. Von K II ist ein griechischer Text durch dieselbe Hs. nur für ein winziges Stückchen (Kap. 47 § 1—4) und für das Bischofsweihegebet durch den Hippolytos-„Auszug“ von AK VIII überliefert, während er sich sonst gelegentlich auf Grund von AK VIII wenigstens zuverlässig rekonstruieren ließe. Im übrigen ist selbst von den Versionen die weitaus wertvollste an Lat. nur lückenhaft erhalten. Das Richtige wäre es unter diesen Umständen gewesen, wie es Sch. S. 38—41, 79 ff. für die griechisch überlieferten Stücke und die lat., bzw. kopt. Version und S. 98 ff. für die im *cod. Veron.* überlieferten zwei lat. Textgestalten des Schlusses getan hat, in Parallelkolumnen die Bruchstücke von Lat. und die Übertragung einer orientalischen Version zu bieten, wobei sich vielleicht noch eher Äth. als Kopt. empfohlen hätte. Entschied man sich aber einmal für Kopt., so waren folgerichtig alle Übersüsse von Äth. in den Apparat zu verweisen, dort aber auch wirklich ausnahmslos und vollständig mitzuteilen. Zum Zweck einer sofortigen bequemen Unterscheidung von Lat. wäre im einen wie im anderen Falle die Übertragung besser ins Deutsche als ins Lateinische erfolgt. Wurde eine lateinische Wiedergabe vorgezogen und gleichzeitig das völlig irrationale Verfahren eingeschlagen, in die Lücken von Lat. nur eine Übersetzung der hier fehlenden Stücke der orientalischen Version einzuschieben, dann mußte allermindestens unbedingt gefordert werden, daß dieses moderne Afterübersetzungs-latein sich von dem überlieferten altlateinischen Text durch verschiedenen Druck schon auf den ersten Blick scharf abhob. Aus dem angedeuteten Grunde wäre eine lateinische Wiedergabe auch im Rahmen des Apparats für die orientalischen Versionen zu vermeiden gewesen. Jedenfalls aber mußte für diese ausnahmslos auf die Originaltexte selbst zurückgegriffen und es mußten auf Grund deren alle in derselben Sprache wieder-

gegeben werden. Denn nur eine solche einheitliche und unter der einheitlichen Verantwortung des Herausgebers selbst stehende Wiedergabe würde dem der betreffenden Sprache(n) nicht kundigen Benutzer die nötige Gewähr dafür bieten, sich überall in gleichem Maße und in gleichem Sinne auf das ihm Gebotene verlassen zu können. Von Fall zu Fall würde sogar wohl die Beifügung des orientalischen Originalwortlautes wünschenswert gewesen sein und, soweit das Material noch nicht im Druck vorlag, auch ein Zurückgehen auf die hsl. Überlieferung nicht haben unterbleiben dürfen. Eine führende Stellung mußte schließlich mindestens im kritischen Apparat zu K II den eine Rekonstruktion des griechischen Urtextes ermöglichenden Parallelstellen von AK VIII eingeräumt werden, wenn man es nicht vorzog, geradezu jene Rekonstruktion ebenso wie den griechischen Wortlaut des Bischofsweihegebets und des Abschnitts 47 § 1—4 (an Stelle der alsdann hier in den Apparat zu verweisenden äth. bzw. kopt. Version) in den Text der Ausgabe aufzunehmen.

Von allem dem ist nun bei Sch. das Gegenteil geschehen. Er ist oder war doch, als er diesen Teil seines Werkes ausarbeitete, nicht hinreichend Orientalist, um selbst aus den orientalischen Texten schöpfen zu können, sondern stützt sich auf Übersetzungen derselben, höchstensfalls (ohne eigenes hinreichendes Verständnis des Originals!) eine nach einer zufällig vorhandenen zweiten „kontrollierend“. Die Zitate der orientalischen Versionen erscheinen deshalb in seinem Apparat bald lateinisch, bald englisch, bald französisch, bald deutsch, nie im Urtext. Auch was er in gleichem Druck zwischen die Lat.-Stücke des Veronensis einschiebt, ist die von ihm „zur Kontrolle“ mit Horners englischer verglichene lateinische Wiedergabe des Kopt., durch die schon Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum* II S. 97—119 die Lücken des Lat. ausfüllte und die ihrerseits wieder auf der älteren englischen Übersetzung Tattams und der deutschen Steindorfs beruht. Dazwischen kommt S. 71 ff. sogar einmal für einen so wichtigen Abschnitt wie die Schilderung der Taufhandlung einschließlich des sie begleitenden Bekenntnisses im Gegensatz zu dem in den Apparat verbannten überlieferten Kopt. ein auf Grund der Hippolytoskanones und des „Testaments unseres Herrn“ frei redigierter Rekonstruktionsversuch, und so muß sich dann der Leser von Kap. zu Kap., um nicht zu sagen: von Zeile zu Zeile immer erst wieder durch Nachsuchen im Apparat vergewissern, welchen Wert das ihm vorgesetzte Latein hat. Bei dem S. 84 ff. ausnahmsweise nach dem das Stück allein überliefernden Äth. eingeschobenen Abschnitt sind Gebetsworte und einige Rubrikenelemente der Agende eines Abendgottesdienstes mit liturgischer Mahlfeier in der griechischen Rekonstruktion aufgenommen, die v. d. Goltz nach Horners englischer Wiedergabe von Äth. gewagt hatte, während an Stellen, wo eine solche Rekonstruktion ebensogut oder vielmehr weit leichter möglich gewesen wäre, sie nie versucht und S. 46 an den Schlußgebeten seiner eucharistischen Liturgie und S. 87 an der ihm eigentümlichen zweiten Taufordnung Sondergut des Äth. nicht einmal im Apparat mitgeteilt wird. Einer derartig wilden Systemlosigkeit der Textkonstituierung entspricht im Apparat als ein kaum geringerer Mangel das Fehlen einer Berücksichtigung des zweiten arab. Textes, der im Rahmen des ägyptischen Klemens-Oktateuchs durch den Nomokanon des Makarios hsl. erhalten ist. Gerade er ist aber insbesondere für K II von allen orientalischen Versionen vielleicht die wertvollste, wie sich schon aus der Tatsache ergibt, daß er allein von ihnen den Prolog wie Lat. an richtiger Stelle bringt, während derselbe in Äth., wo er außerdem noch auftritt, wenigstens hinter Kap. 52 verschlagen ist. Nicht einmal die *Einleitung* (S. 1—11) gedenkt auch nur der Existenz dieses Überlieferungszeugen, und doch hatten auf ihn ich RQs. XIV 9 ff., I S. 106 ff. der alten, III S. 154 der neuen Serie dieser Zeitschrift, *Die christlichen Literaturen des Orients* II S. 29 und im Anschluß an mich Schwartz, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* S. 8 f. sattsam hingewiesen. Erst der dritte Teil bringt S. 628 eine nach-

trägliche Erwähnung des ägyptischen Oktateuchs. Aber auch abgesehen von dieser durchgehenden Lücke ist Sch.s Apparat keineswegs hinreichend zuverlässig. Ich greife beispielshalber die dialogischen Einleitungsformeln des eucharistischen Hochgebets heraus. Sch. notiert S. 42 nur gegenüber dem: „*Sursum corda*“ des Lat. als vom Kopt. geboten: ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας. Aber für diese Lesart treten als weitere Zeugen auch Arab. (mit Übersetzung und Transkription!), Äth. und das „Testament unseres Herrn“ ein, während umgekehrt ein in Arab. beigeschriebenes **أَوَّلُ** (*sic!*) **عَظَمَتِ** **تِلْكَ** **كَارِئَاتِ** (= ἄνω στήθεσιν τὰς καρδίας) eine Variante der Kopt.-Überlieferung darstellt. Ferner bietet diese, wiederum wenigstens durch Äth. sekundierte, auch gegenüber dem: „*Dominus vobiscum*“ das vollere: ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν. Der Sachverhalt ist wichtig für die ganze Bewertung von Lat. und darüber hinaus für die Frage nach der Heimat von K II. Denn stünde der Fall des: „*Sursum corda*“ für sich allein, so müßte bei der geschlossenen Abweichung der orientalischen Überlieferung der Verdacht entstehen, daß die so charakteristisch römisch-abendländische Kurzform von Lat. auf sekundärer Beeinflussung dieses Textzeugen durch abendländischen Brauch beruhe. Immerhin handelt es sich hier nur um Unvollständigkeit der Angaben. Doch auch an direkten Falschangaben fehlt es nicht. So wird z. B. als Abweichung von der Tagesangabe: „*die dominica*“, die Lat. für die Bischofsweihe macht, als Lesart von Arab.-Äth. ein: „*on the day of the sabbath*“ gebucht. Aber Arab. der 71 + 56 „apostolischen Kanones“ bietet nach der Ausgabe von Périer (ohne Variante, wäre es nur einer einzigen Hs.) vielmehr das mit Lat. sachlich übereinstimmende يوم الأحد „am ersten (Wochen)tage“ und der arab. Oktateuchtext macht überhaupt keine Tagesangabe. Was endlich die für die Rekonstruktionsfrage wichtigen Parallelstellen aus AK VIII betrifft, so sind die im kritischen Apparat fehlenden in den erläuternden verstaubt worden und hier nicht einmal immer zu der richtigen Stelle angemerkt. So würde die S. 91 zu Kap. 57 vermerkte Stelle AK VIII 32 § 18 f. wie das νημέρευσι (= *manus lavent et*) zeigt, erst zu Kap. 62 § 1 f. anzuführen gewesen sein. Höchst unbefriedigend, weil unübersichtlich ist auch die gesamte Anlage dieses erläuternden Apparats, der in drei reinlich voneinander geschiedene Schichten hätte aufgelöst werden müssen, von denen je eine den Nachweis der biblischen Zitate bzw. Reminiszenzen des Textes, denjenigen der Parallelstellen der Tochtterschriften und das eigentliche Erläuterungsmaterial patristischer Vergleichstellen und moderner Literaturangaben zu bringen gehabt haben würde.

An seine, wie auch immer ausgefallene, Ausgabe hat Sch. nicht, wie man hätte erwarten sollen, alsbald die Aufrollung des literaturgeschichtlichen Problems seiner „allgemeinen Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts“ und damit vor allem den Beweis eines so hohen Alters derselben angeschlossen. Der zweite Teil seines Werkes scheint vielmehr, indem er auf dem Titelblatt erneut von einem „Herausgeben“ redet, eine — allerdings dringend wünschenswerte — zusammenfassende Ausgabe aller sonstwo überlieferten Denkmäler ältester christlicher Liturgie in Aussicht zu stellen, bringt dann aber eine systematisch geordnete Folge von Untersuchungen zur hierarchischen Verfassung und zum kultischen Leben der christlichen Urzeit. Diese Stoffanordnung bedeutet einen schweren methodischen Fehler, sofern dabei von einem doch erst zu beweisenden bestimmten Alter der als Hauptquelle in Betracht kommenden K II bereits ausgegangen wird. Sollte dagegen durch diese Untersuchungen selbst ein innerer Beweis für ein solches

Alter erbracht werden, so wären sie wesentlich anders anzulegen gewesen: es hätte nämlich an der Hand der sonstigen Quellen gezeigt werden müssen, von welcher Zeit an die in K II vorausgesetzten disziplinären und liturgischen Verhältnisse nicht mehr zutrafen. Man wird also geradezu von ihrem Zusammenhange mit dem K-Problem absehen müssen, um Sch.s *Frühchristliche Liturgien* in ihrem wahren Verdienste zu würdigen, das darin besteht, daß sich in ihnen ein Arsenal von Gelehrsamkeit zur Geschichte des ältesten christlichen Kultus eröffnet, dessen man sich noch lange mit ähnlichem Dank wie etwa der *Origines Ecclesiasticae* des alten Bingham bedienen wird. Es würde zu vielen Raum in Anspruch nehmen, wollte auch nur ein ins einzelne gehender Überblick über die reiche Fülle des behandelten Stoffes geboten werden. Nach einer kurzen *Einleitung* (S. 137 ff.) werden in fünf Abschnitten, denen eine Einteilung in 16 Kapitel, bezw. in 64 Paragraphen von gleichfalls durchlaufender Zählung parallel geht, *Kirchenverfassung und Amtsübertragung* (S. 140—233), *Die frühchristliche Taufe* einschließlich der Vorbereitung auf sie, der Firmung und der den Initiationsakt abschließenden Eucharistiefeier (S. 234—334), das im Anschluß an altchristliche Terminologie als *Die zweite Buße* bezeichnete Bußwesen (S. 335—381), *Die Abendmahlsliturgie* (S. 382—437) und *Der Wortgottesdienst und seine Bestandteile* (S. 438—526) vorgenommen. Von den beiden Schlußkapiteln über *Gebetsarten* (S. 447 bis 471) und *Gebets-Ort, -Zeit und -Riten* (S. 471—526) endigt der letztere mit einem vorzugsweise gegen den gleichbetitelten Aufsatz von H. Koch ZWT. LV S. 289—313 gerichteten besonders umfangreichen und gründlichen Paragraphen über *Pascha in der ältesten Kirche*. Überhaupt ist von der ersten Seite mit ihrer Stellungnahme gegen „die neuere und neueste Kritik der Evangelien und urchristlichen Literatur“ an ein stark apologetischer Einschlag für die Darlegungen Sch.s bezeichnend. Von katholischem Standpunkte aus muß diese Seite derselben besonders sympathisch berühren, und auch von jedem anderen aus sollte seine Betrachtungsweise altchristlicher Liturgie als Korrektiv gegenüber einem einseitigen Vorwalten der religionsgeschichtlichen bezw. religionsvergleichenden volle Würdigung finden, ohne daß es allerdings nötig gewesen wäre, gelegentlich einen so verdienten und umsichtigen jüngeren Forscher wie Fr. J. Dölger in der S. 271 f. beliebten Weise als „von Modetheorien religionsgeschichtlicher Natur befangen“ herunterzureißen. Eine unleugbare Schwäche der zweifellos höchst feinsinnigen Art Sch.s darf aber keinesfalls übersehen werden. Es ist dies eine gefährliche Neigung, einzelnen Stellen, Worten und Wendungen doch mehr abzulauschen, als sie wirklich besagen, die Elemente der Beweisführung ungebührlich zu pressen, ihre Tragfähigkeit zu überschätzen.

Es ist ja naturgemäß bis zu einem gewissen Grade Sache subjektiven Empfindens, wo das scharfsinnige aus den Quellen Herauslesen in ein sie vergewaltigendes in sie Hineinlesen übergeht. Ich könnte aber, wenn der Raum es gestattete, doch hier eine recht lange Reihe von Fällen anführen, in denen Sch. gewiß jedem besonnenen Beurteiler die an sich schwankende Grenze, die da Berechtigtes und Unberechtigtes scheidet, ganz entschieden überschritten zu haben scheinen wird. Ich verweise statt alles Übrigen auf den S. 484 ff. gemachten Versuch, in den Aufbau, biblischen Textbestand und Hymneninhalt des kirchlichen Tagzeitengebetes rund um 250 einzudringen. Die in diesem Zusammenhang verwertete und als ein Zitat von K II 62 § 24 in Anspruch genommene Origenesstelle κατὰ Κέλσου VIII 67 (ed. Koetschau II S. 283 Z. 20—24) ließe sich mindestens ebensogut als ein Widerhall schon des „Präfations“-Gebetes der Jakobusliturgie (Brightman S. 50 Z. 16—21) erklären, und wenn S. 486 abschließend die kühne Behauptung gewagt wird: „Cyprian“ „wartet bereits mit einer wohlgedachten Verteilung von kleinen Hymnen, Bittgebeten mit Psalmversen und anderen Stellen aus dem A. T. auf die neu eingeführten Gebetsstunden auf“, so wird ein argloser Leser ganz anderes Greifbares in den Kapp. 34 ff. *de dom. orat.* zu finden erwarten, als er dort tatsächlich findet. Auch abgesehen von solchem — volksmäßig gesprochen — „das Gras wachsen Hören“ wird manche Auffassung Sch.s noch Gegenstand einer Diskussion bilden können, in die sich im Rahmen einer Besprechung unmöglich eintreten läßt. So vermag ich ihm, um wenigstens ein Beispiel namhaft zu machen, in der S. 461—470 durchgeführten Statuierung eines vierfachen — judaistischen, hellenistischen, christologischen und trinitarischen — „Typus“ des liturgischen Dankgebetes bei aller Anerkennung eines gewissen Wahrheitsgehaltes der betreffenden Ausführungen nicht unbedingt zu folgen, möchte vielmehr nur von vier Motiven reden, von denen sich bald dieses, bald jenes bei der Christianisierung des vom Judentume übernommenen Dankgebetsschemas geltend macht, das ich TG. II S. 353—375 in dem Aufsätze über *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums* herausgestellt habe. Es fehlt ferner nicht an Problemen, die Sch. nicht oder doch nicht gründlich genug behandelt hat. So hat er sich mit dem Begriffe des ἀπόστολος als einer dem προφήτης und dem διδάσκαλος koordinierten Größe des urchristlichen Gemeindelebens doch nicht hinreichend auseinandergesetzt, wenn er S. 157 meint, daß die Didache „nicht genau unterscheidet, ob“ das Wort „nur in dem weiteren Sinne des wandernden Missionspredigers oder auch in dem des von Christus gewählten Apostels zu verstehen sei“ und S. 186 kurzerhand dekretiert, daß „wir“ bei Hermas „zu denjenigen, welche bereits verstorben sind“, „jedenfalls die Apostel rechnen dürfen“. Ebenso wenig ist die wichtige Frage des Zusammenhanges zwischen christlichem und jüdischem Kultus durch die S. 439 mit gleicher Entschiedenheit gemachte Feststellung erledigt, daß „der Besuch des Tempels in Jerusalem von seiten der Christen“ „jedenfalls nicht mehr allzu lange Zeit“ „währte“. Worauf es ja vor allem ankommt, das ist das Verhältnis der altchristlichen Liturgie und ihrer Texte zum Wortgottesdienst der Synagoge. Ich habe in diese Richtung schon in meinem Büchlein über *Die Messe im Morgenland* S. 24 ff. nachdrücklich genug gewiesen. Neuerdings hat sie Bousset mit seiner Untersuchung über *Eine jüdische Gebetsammlung im siebten Buche der apostolischen Konstitutionen* NGWG. 1915 S. 435—489 verfolgt, über deren Ergebnisse ich demnächst noch erheblich weiter hinauszukommen hoffe. Nicht minder fruchtbar als die Verfolgung ihrer Zusammenhänge mit der synagogalen versprache sodann diejenige des Fortlebens frühchristlicher Liturgie etwa im griechischen Εὐχολόγιον τὸ Μέγα zu werden. Ich empfehle, unter diesem Gesichtspunkte einmal die von Sch. S. 370 f. gewonnenen Ergebnisse mit der ἀκολουθία τῶν ἐξομολογουμένων und deren εὐχαὶ συγχωρητικαὶ zu vergleichen. Unangenehm fühlbar macht sich schließlich eine gewisse Unausgeglichenheit der in den Anmerkungen von

Sch. gegebenen Dokumentation. Während Bibelstellen, die jedem Leser ohne weiteres zur Hand sind, oft im vollen Wortlaut ausgeschrieben werden, sieht man sich für die patristische Literatur sehr häufig auf bloße Stellenvermerke, oder sogar darauf angewiesen, wegen der Belege bei einem allein zitierten modernen Gewährsmann nachzusehen. Selbst das vollständige Fehlen irgendeiner Dokumentation ist in Fällen zu beobachten, wo eine solche so unerlässlich gewesen wäre, wie S. 265 für die Behauptung, daß „Tertullian“ „selbst angibt, daß seinen Ausführungen“ über die Taufspendung „ein Rituale“ „zugrunde liegt“, eine Behauptung, auf Grund deren „wir“ ohne weiteres „an der Identität seiner Vorlage mit unserer K nicht mehr“ sollen „zweifeln“ „dürfen“.

Eine Bescheidenheit in den an die Stringenz einer Beweisführung zu stellenden Anforderungen, wie sie sich hier oder S. 303 bekundet, wo entsprechend die Angaben der I. Justinischen Apologie über den Taufritus schlankweg als „Auszüge“ aus einem schriftlich fixierten „Rituale“ gewertet werden, mußte geradezu verhängnisvoll für den dritten Teil des Werkes werden, der nun die Richtigkeit der Anschauungen Sch.s über Alter und Entstehungsgeschichte von K in dem weiteren Rahmen seiner Auffassung von einer in die christliche Urzeit hinaufreichenden literarischen Fixierung der gesamten kirchlichen „Überlieferung“ zu erhärten bestimmt ist. Nachdem einleitend (S. 575—579) über *Name und Umfang der kirchlichen Überlieferung* gehandelt ist, behandeln von vier Abschnitten, denen wiederum fortlaufend numeriert sieben Kapitel und 28 Paragraphen entsprechen, die beiden ersten *Die Heilige Schrift und die kirchliche Glaubensregel* in ihrem in der Katechese zum Ausdruck kommenden Verhältnis (S. 580—593) und *Die Sittenlehre in der kirchlichen Überlieferung* (S. 594—604). Sch. steht hier in der Hauptsache auf den Schultern von A. v. Ungern-Sternberg *Der traditionelle alttestamentl. Schriftbeweis „de Christo“ und „de evangelio“ in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs v. Cäsarea* und A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*. Worin er über diese Vorgänger hinausgeht, das ist einerseits die S. 587—591 entwickelte Anschauung von einer beim katechetischen Unterricht verwendeten „Art Evangelien-synopse“, einem „Kompendium, welches als „εὐαγγέλιον“ im Gebrauche war und wohl in der Didache in Verwendung auftritt“ und die Quelle der Agrapha sein soll, andererseits seine S. 599—604 dargelegte Auffassung über die Entstehungsgeschichte von K I, die in dem die *Rituellen Überlieferung* behandelnden dritten Abschnitt (S. 605—629) durch diejenige über Ursprung und Schicksale von K II, bzw. des vereinigten Korpus der beiden Stücke ergänzt wird.

Der Zwei-Wege-Teil der auf rund 40 n. Chr. datierten Didache hätte durch Verteilung der verschiedenen Lehrstücke an die einzelnen Apostel eine Überarbeitung zu einem im *Mosqu. bibl. S. Synodi 125* und *Ottob. gr. 408* auch noch selbständig erhaltenen Apostelkatechismus erfahren, der bereits die Quelle des um 135 verfaßten Barnabasbriefes gewesen wäre. Mit diesem Grundstock (Kapp. 4—14) hätte ein Kom-

pilator, dessen persönlicher Anteil sich auf die Kapp. 1—3, 15, 29 f. beschränken würde, näherhin wohl der in Ägypten schreibende unbekannte Autor jenes Briefes, aus zwei verschiedenen Quellen die Standesvorschriften für Klerus und Laien der Kapp. 16—28 zu K I zusammengeschweißt. Auf den Römer Klemens soll der schon bei Ignatios nachwirkende Kern von K II zurückgehen, die Vereinigung beider Teile gleichfalls durch den Verfasser des Barnabasbriefes vollzogen worden und speziell K II in der I. Justinischen Apologie 61 § 9 als λόγος παρὰ τῶν ἀποστόλων zitiert, bezw. 66 § 3 unter den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων mitbegriffen, von Tertullian als „*traditio*“ gekannt und in der Didaskalia zum Gegenstande eines Kommentars gemacht sein. Hippolytos hätte diese altehrwürdige ἀποστολική παράδοσις — allenfalls „in einer schon neuredigierten (ägyptischen) Form“ — einer Überarbeitung unterzogen, deren Ergebnis wesentlich unverändert in den seinen Namen tragenden arabischen Kanones vorläge.

Ihr Seitenstück soll die „allgemeine Kirchenordnung“ auf dogmatischem Gebiete an einer literarischen GröÙe nicht minder hohen Alters gehabt haben, welche als *Die kirchliche Überlieferung der Glaubenswahrheiten* den Gegenstand des letzten Abschnittes (S. 630—714) bildet. Auch für diese zum Zweck des katechetischen Unterrichts geschaffene kompendiöse Darstellung der christlichen Lehre, das ἀποστολικὸν Κήρυγμα, den κανὼν τῆς ἀληθείας, die *regula fidei*, im Sinne einer realen Erscheinung altkirchlichen Schrifttums, will zunächst eine schon mit Klemensbrief und „Hirt“ des Hermas einsetzende Zeugenreihe bis herab ins 4. Jahrhundert gewonnen werden (S. 632—665). Mit reichster Gelehrsamkeit wird alsdann den einzelnen Sätzen dieses Kerygmas in der Literatur der ersten Jahrhunderte nachgegangen (S. 665—699) und zuletzt seine antihäretische Tendenz und sein Verhältnis zu dem, wie Sch. annimmt, ihm nachgebildeten gnostischen Kerygma Petri erörtert (S. 700—714). Ein *Anhang* (S. 716—731) stellt dann noch den von Origenes in der Vorrede seines Werkes περὶ ἀρχῶν mitgeteilten Abriß „*eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur*,“ mit Parallelen zu den einzelnen Sätzen aus der Literatur bis ca. 120 zusammen. Es handelt sich, wie man sieht, für Sch. bei dem Begriffe des κήρυγμα wie bei demjenigen der παράδοσις um die denkbar gründlichste Umwertung aller Werte. Hatte man bisher mit beiden wesentlich den Gedanken mündlicher Vermittlung verbunden, so glaubt er sich berechtigt, grundsätzlich, wo er den Worten oder ihren lateinischen Äquivalenten begegnet, einen Verweis auf einen bestimmten literarischen Text erblicken zu dürfen, als welcher dann für die παράδοσις-*traditio* wieder ausschließlich K II in Betracht kommt. Daß er aber für die Berechtigung dieses Standpunktes einen schlüssigen Beweis erbracht habe, muß schlechterdings in Abrede gestellt werden.

Daß eine παράδοσις im urchristlichen Sinne auch auf schriftlichem Wege erfolgen kann, wird schon durch II. Thess. 2. 15 hinreichend erhärtet. Für den Gebrauch von παράδοσις und κήρυγμα in Buchtiteln geben die ἀποστολική παράδοσις der Hippolytostatue und das κήρυγμα Πέτρου nicht minder unanfechtbare Belege. Offen bleibt die Frage, ob diese Sachlage ein Recht gibt, ja — was schließlich eben notwendig wäre — dazu nötigt, die disziplinäre wie dogmatische Überlieferung der ältesten Kirche von vornherein als an schriftliche Urkunden der fraglichen Titelgebung geknüpft zu betrachten. Hier hätte meines Erachtens eine scharfe begriffsgeschichtliche Untersuchung einzusetzen gehabt, die eine wortgeschichtliche über παράδοσις, παραδίδοναι, παραλαμβάνειν, κήρυγμα, κηρύττειν und deren lateinische Wiedergabe zur unumgänglichen Grundlage haben müßte, in einer solchen sich aber noch keineswegs erschöpfen dürfte. Die urchristliche „Überlieferung“ hat zur Schwester die gleichzeitige rabbinische. Die richtige Erkenntnis ihres Wesens und der Formen ihres Vollzugs ist ohne einen Hinblick auf diese kaum denkbar. Da es sich aber hier wie dort wesentlich um eine Betätigungsweise semitischen Geisteslebens handelt, würde von einer wirklich erschöpfenden Untersuchung des Begriffes sich auch die Traditionsmethode arabischer Geschichtsdarstellung und islamischer Theologie nicht ausschließen lassen. Man kann freilich fragen, ob eine so weit ausgreifende Arbeit, so wünschenswert sie in jedem Falle wäre, unbedingt erforderlich ist, um — die Unzulässigkeit des Schschen Axioms einer uranfänglichen literarischen Fixierung von παράδοσις und κήρυγμα zu erweisen. Nicht erst das Tridentinum hat von den „*sine scripto traditionibus, quae quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt*“ gesprochen, nicht erst Lessing die *regula fidei* für „die Laien der ersten Kirche“ „dem lebendigen Worte ihres Bischofs“ gleichgesetzt. Die Anschauung von dem „ungeschriebenen“ Charakter der rituellen kirchlichen Überlieferung und der durch die apostolische Sukzession der Bischofsstühle fortgepflanzten kirchlichen Glaubenslehre kommt in der Literatur der drei ersten Jahrhunderte zum — man darf wohl sagen — überwältigenden Ausdruck. Sch. hilft sich demgegenüber mit der Berufung auf einen Sprachgebrauch von ἄγραφος, in dem es als Gegensatz zu ἔγγραφος nicht wirklich „ungeschrieben“, sondern „nicht in den γραφαί, der Bibel, enthalten“, also „außerkanonisch“ bedeute. Das Vorhandensein dieses Sprachgebrauches ist unleugbar. Aber ebenso unleugbar ist es, daß der Appell an ihn keineswegs allen in Betracht kommenden *loci classici* der patristischen Literatur gegenüber verfängt. Eine nicht voreingenommene Neuuntersuchung vor allem der einschlägigen Irenäus- und Tertullianstellen würde zu ganz anderen Ergebnissen führen, als sie von Sch. gewonnen werden wollen. Freilich würde eine solche auch Unvorsichtigkeiten vermeiden müssen, wie eine S. 613 vorliegt, wenn der juristische Begriff einer „*solius traditionis titulo*“ beruhenden Rechtsgültigkeit ritueller Normen im Munde des großen Afrikaners dahin ausgedeutet wird, daß der „Titel des Rituale“, das er benutze, „*traditio apostolica* oder *ecclesiastica*“ gelaute habe.

Was speziell die Aufstellungen Sch.s über K (I wie II) betrifft, so würde mir persönlich eine eingehende Auseinandersetzung gerade mit ihnen durch eine Reihe eigener früherer Untersuchungen nahegelegt, deren grundlegende Bedeutung dadurch nicht aus der Welt geschafft wird, daß er sie totzuschweigen beliebt. Ich vermag mir indessen von einer solchen Auseinandersetzung praktisch kaum etwas Erhebliches zu versprechen, nachdem er es unterlassen hat, auch nur mit einem einzigen Worte dem Widerspruche Rechnung zu tragen, den IV. S. 347–354 der N. Ser. dieser Zeitschrift ein so kompetenter Beurteiler wie Schwartz gegen sein Schriftchen über *Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts* erheben zu müssen glaubte. Ich begnüge mich deshalb auf einige kurze Bemerkungen. Ich vermag zunächst nur vollinhaltlich mir zu eigen zu machen, was a. a. O. Schwartz gegen Sch.s Interpre-

tation des Prologs von K II und seine Identifizierung der dort vom Verfasser zitierten Schrift *περὶ χαρισμάτων* mit dem an die korinthische Gemeinde ergangenen Klemensbriefe ausgeführt hat. Ebenso wenig als mithin für die Zuweisung des ältesten Kerns von K II an Klemens scheint mir für diejenige der Schlußredaktion von K I bezw. der Vereinigung von K I und K II an den Verfasser des Barnabasbriefs eine hinreichende Unterlage vorhanden zu sein. In keinem Falle läßt sich aber diese Vereinigung und jene Schlußredaktion als Werk einer und derselben Hand begreifen. Denn die klerikalen Standesbestimmungen in K I 16–28 sind Duplikate zu den entsprechenden Satzungen von K II 31–39, deren Vorhandensein nur dann verständlich ist, wenn jene Kapp. früher als diese mit dem Apostelkatechismus vereinigt wurden. Überhaupt spricht weitaus mehr gegen als für die Annahme einer schon in alter Zeit erfolgten Vereinigung von K I und K II. Unklar bleibt auch, ob und was Sch. heute noch außer der ursprünglich allein von ihm auf Klemens zurückgeführten Weiheordnung zu dem angeblich klementinischen Kerne von K II rechnet, bezw. wann, wo und durch wen die etwa nicht zu diesem Kerne zu rechnenden Bestandteile der Schrift mit ihm vereinigt worden sein sollen. Als besonders anfechtbar will mir endlich der Versuch erscheinen, K II als Grundlage der Didaskalia zu erweisen. Wer ohne Voreingenommenheit auf sich wirken läßt, was in diesem Sinne S. 615 ff. zusammengestellt wird, der kann sich dem Eindruck wohl kaum entziehen, daß der Abweichungen ungleich mehr sind als der Übereinstimmungen und daß die letzteren zu wenig bezeichnender Natur sind, um ernstlich etwas zu beweisen. Immerhin steht soviel fraglos fest, daß die disziplinär-rituelle „Überlieferung“ der alten Kirche tatsächlich eine und zwar verschiedentliche literarische Fixierung erfahren hat, bei der in verschiedenem Umfange auch liturgisches Textematerial mit aufgenommen wurde. Den ältesten Versuch in dieser Richtung bezeichnet der zweite Teil der Didache. Es folgen K I 16–28, bezw. die Vorlagen dieser Kapp. und endlich an K II ein für die weitere literarische Entwicklung grundlegend gewordene Behandlung des Stoffes, gegen deren Zurückführung auf Hippolytos vorläufig im Sinne eines noch höheren Alters noch nichts Stichhaltiges vorgebracht werden konnte.

Es ist durchaus denkbar, daß eine ähnliche wiederholte literarische Darstellung auch das apostolische *χρήγμα* gefunden hätte, obgleich es auffallen müßte, daß im Gegensatz zu den zahlreichen entsprechenden Bearbeitungen der disziplinär-rituellen *παράδοσις* davon sich nichts erhalten hätte. Denn, daß Origenes an die Spitze seines Werkes *περὶ ἀρχῶν* wirklich ein derartiges Kompendium der Glaubenslehre stellte, das ihm bereits vorgelegen hätte, nicht erst seinerseits die Hauptpunkte dessen, was ihm als apostolische Lehre — mündlich — überkommen war, zusammenfaßte, ergibt sich aus seinen Worten keineswegs mit Evidenz. Für die Annahme eines einzigen vielmehr von vornherein feststehenden literarischen Textes des *χρήγμα* ließe sich noch am wirksamsten eine Tatsache ins Feld führen, die Sch. merkwürdigerweise zu unterstreichen unterlassen hat: die wörtliche Übereinstimmung, mit der noch mehr als die von Origenes gebotene die schon bei Hermas auftretende Formulierung des monotheistischen Grunddogmas von Gott Vater in der *ἐπίδειξις* des Irenäus wiederkehrt. Vergleicht man allerdings weiter mit Origenes, was sich als Wortlaut eines von Irenäus zugrunde gelegten literarischen *χρήγμα* erschließen ließe, so ergibt sich eine Diskrepanz dieser beiden Hauptquellen, die allein genügen müßte, um jener Annahme den Todesstoß zu versetzen.

Ich freue mich, diese Besprechung, die ich zu meinem aufrichtigen Bedauern ehrlicherweise anders nicht zu gestalten vermochte, mit einer dankbaren Anerkennung der vorzüglichen Register beschließen zu können, mit denen jeder der drei Teile ausgestattet ist. Sie erschließen

in bequemer Weise den reichen Einzelinhalt, der, wenn nicht so sehr wie dem zweiten, doch auch dem dritten einen nicht geringen bleibenden Wert verleiht, mag man seinen Gesamtergebnissen noch so skeptisch gegenüberstehen.

DR. A. BAUMSTARK.

D. Hermann Jordan. *Armenische Irenaeusfragmente mit deutscher Übersetzung nach Dr. W. Lüdtke zum Teil erstmalig herausgegeben und untersucht (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von Adolf Harnack und Carl Schmidt, 36. Band Heft 3) Leipzig, 1913 (J. C. Hinrichs). — VIII, 222 S.*

Das Bekanntwerden der bis vor wenigen Jahren im Verborgenen ruhenden armenischen Irenaeusüberlieferung hat begreiflicherweise wieder zu den über dem großen Funde nie ganz vergessenen Bruchstücken hingelenkt, deren Zahl nicht unerheblich zugenommen hatte. Eine wesentliche Bereicherung des Vorhandenen verdanken wir einer Neuentdeckung des Finders der Schrift „Zum Erweis der apostolischen Verkündigung“. Im Jahre 1911 stieß Karapet Ter-Mekerttschian in dem persischen Kloster des hl. Stephanus zu Daraschamb am Araxes auf eine verloren geglaubte armenische Schrift „Siegel des Glaubens“. Das Werk sollte nach einer Mitteilung zahlreiche Zitate aus altchristlichen Schriftstellern aufweisen. H. Jordan bat den Entdecker um Überlassung etwaiger neuer Fragmente aus Irenaeus. Karapet konnte in der Tat sieben Stücke aus Irenaeus zur Verfügung stellen. So ist zuletzt mit einem Nachtrag eine Sammlung von 32 armenischen Irenaeusfragmenten zustande gekommen, die in der vorliegenden Schrift eine eingehende, allen Fragen folgende Bearbeitung gefunden haben. Die deutsche Übertragung der armenischen Texte hat W. Lüdtke gefertigt; J. hat sie noch einmal überprüft. Dem ersten Fragment aus Evagrius Ponticus entspricht zum Teil ein arabischer Text, den drei Stücken aus Timotheus Aelurus eine arabische und äthiopische Überlieferung. Die äthiopische Übersetzung hat E. Littmann, die arabische Dr. Hell und Dr. Horten beigezeichnet. Auf einen Wiederabdruck der syrischen Texte hat J. verzichtet.

Dem Fundorte nach verteilen sich die Fragmente in folgender Weise: 1 Evagrius Ponticus, 2—4 Timotheus Aelurus, 5—11 „Siegel des Glaubens“, 12—17 „Wurzel des Glaubens“, 18—19 Sahak III. 20—22 Stephanus von Siunikh, 23—24 Zusätze zu den Scholien Cyrills von Alexandrien de Incarnatione Unigeniti, 25—26 Gagik, 27 Ter Chacik, 28 Gregor Tghaj, 29 nicht ein Bruchstück, sondern Homilie oder Abhandlung über die Söhne des Zebedäus, aus einer Homilien-sammlung, von Pitra teilweise (*Analecta sacra* IV 31—33) veröffent-