

Die Abfassungszeit des Liber de rebaptismate : auch ein Beitrag zur Primatsfrage

Autor(en): **Koch, Hguo**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **14 (1924)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403991>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Abfassungszeit des Liber de rebaptismate.

Auch ein Beitrag zur Primatsfrage.

Von

Prof. Hugo KOCH, München.

Über die in der Überlieferung unter Cyprians Werke gestellte, in Wirklichkeit gegen seine Lehre von der Ungültigkeit jeder Ketzertaufe gerichtete Schrift *De rebaptismate* gehen die Ansichten, sowohl was die nähere Fassung und Begründung ihrer Tauflehre als auch was die Zeit und den Ort ihres Ursprungs anbelangt, beträchtlich auseinander¹⁾.

In der Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1907, 190 ff. suchte ich nach dem Vorgange von *Schüler* und *Nelke* nachzuweisen, dass die Abhandlung bald nach der dritten karthagischen Ketzertaufsynode vom September 256 verfasst worden sein müsse. Joh. *Ernst*, dem der Nachweis gegolten hatte, hielt in der Tüb. theol. Quartalschr. 1908, 579 ff., 1909, 20 ff. gegen mich und ebendasselbst 1909, 364 ff. gegen den mir beipflichtenden H. v. *Soden* an seiner Aufstellung fest, dass die Schrift zwischen dem 72. und dem 73. Brief Cyprians, bzw. zwischen der zweiten und der dritten karthagischen Ketzertaufsynode entstanden sei²⁾. Da die Frage nicht bloss für die Literaturgeschichte und für die Zeitfolge des Ketzertaufstreits in Betracht kommt, sondern auch dogmengeschichtlich nicht ohne Belang ist, so soll sie hier

¹⁾ Reinhold *Seeberg* bezeichnet die Schrift neuestens (Lehrb. d. Dogmengesch. I³, 1922, 620 A. 2) als „merkwürdig und bedeutend“ und sagt, man könne den unbekanntem Verfasser den ersten Scholastiker nennen, da auch er die Methode der Scholastik, Gegensätze aufzudecken und dann miteinander auszugleichen, befolge.

²⁾ Zustimmung äussert sich *Bardenhewer*, Gesch. d. altkirchl. Lit. II², 1914, 499 ff., während sich *Jordan*, Gesch. d. altchr. Lit. 1911, 342 und *Krüger* in *Schanz'* Gesch. d. röm. Lit. III³ 1922, 374 zurückhalten.

nochmals untersucht werden. Der Kürze halber aber lasse ich alles Drum und Dran, alle Stellen, deren Verhältnis man so oder so ansehen kann, beiseite und nehme bloss die Beweisgründe vor, denen Ernst selber entscheidendes Gewicht beilegt. Dazu kommt eine Auseinandersetzung mit den von Gerhard Rauschen in der Einleitung zu seiner neuen Ausgabe von Tert. de bapt. und Ps. = Cypr. de rebapt. (Florilegium Patristicum, fasc. XI, Bonn 1916) und in der Ztschr. f. kath. Theol. 1917, 83 ff. vorgetragenen Anschauungen, auf die Ernst in der genannten Ztschr. 1917, 164 ff. und 450 ff., erwiderte¹⁾.

1. Ernst ist (Theol. Quartalschr. 1908, 582; 1911, 364) mit mir in dem methodischen Grundsätze einig, dass bei der Annahme von bestimmten Beziehungen zwischen dem Buche von der Wiedertaufe und den Briefen Cyprians Vorsicht geübt und mit verlorengegangener Literatur gerechnet werden müsse. Dagegen, meint er (Quartalschr. 1908, 605 ff.; 1911, 365 ff.), verliere seine Bezugnahme auf eine untergegangene Schrift alle Wahrscheinlichkeit, wenn sich eine Stelle des Anonymus als offenkundiges Missverständnis einer cyprianischen Ausführung darstelle, das dann Cyprian selber wieder berichtige. Das sei aber bei Ep. 72, 1, De rebapt. c. 3 und 4, und Ep. 73, 9 der Fall. Der Anonymus unterstelle seinem Gegner infolge eines Missverständnisses die Meinung, „dass Taufe und Firmung *immer zusammen* gespendet werden müssten, und dass *nur* solche, welche *beide* Sakramente, Taufe und Firmung, empfangen hätten, in den Besitz des Himmelreiches gelangen könnten“. Unter andern Gründen gegen die dem hl. Cyprian fälschlich unterstellte Lehre führe er auch das Beispiel der Samaritaner an, die vom Diakon Philippus getauft worden waren, aber erst viel später durch die Apostel Petrus und Johannes das Sakrament der Handauflegung empfangen. Wenn von diesen bloss getauften Samaritanern, führe er in c. 4 (Hartel A. 73, 29) aus, der eine oder andere vor Ankunft der Apostel gestorben sei, müsste er da wirklich als des Heiles verlustig erachtet werden? Wenn aber, wie man es im Falle der Samaritaner sehe, die Taufe allein und erst später die Firmung wieder für sich gespendet werden könne, warum es dann unzulässig sein sollte, den Konvertiten

¹⁾ Meine Abhandlung war schon niedergeschrieben, als Rauschens Aufsatz in der Ztschr. f. kath. Theol. 1917, 83 ff. erschien, der in der Kritik der Ernstschen Datierung (99 ff.) mit mir zusammentrifft.

aus der Häresie bei ihrer Aufnahme in die Kirche nur die Firmung für sich allein zu erteilen, von der Wiederholung der Taufe aber abzusehen, da sie, im Namen Jesu gespendet, bereits vorausgegangen sei? An diesem biblischen Argument übe nun Cyprian in Ep. 73, 9 Antikritik. Also müsse De rebapt. zwischen Ep. 72 und 73 verfasst sein.

Nun führt Cyprian in Ep. 73, 9 aus: wenn einige sagen, dass den in Samarien Getauften bei der Ankunft der beiden Apostel nur die Hand zum Empfang des hl. Geistes aufgelegt, aber nicht die Taufe nochmals erteilt worden sei, so besagt diese Stelle für die vorliegende Frage gar nichts. Denn jene Samaritaner hatten den wahren Glauben angenommen und innerhalb der einen, allein mit dem Recht der Sündennachlassung ausgestatteten Kirche die Taufe empfangen, so dass sie nur noch der Geistesmitteilung bedurften. Das trifft auch jetzt noch bei uns zu: die in der Kirche Getauften werden den Bischöfen vorgestellt, um unter Gebet und Handauflegung den hl. Geist und die Vollendung des Herrnzeichens zu empfangen.

Soweit Cyprian. Und das soll eine Entgegnung auf ein „Missverständnis“ des Namenlosen sein, auf eine fälschliche „Unterstellung“, als ob Cyprian die Notwendigkeit der gleichzeitigen Spendung von Taufe und Firmung gelehrt und dem Nichtfirmten das Heil abgesprochen hätte? Kein Wort davon, dass man ihn missverstanden, ihm eine von ihm nicht vertretene Anschauung unterstellt habe, dass er nie behauptet habe und nicht behaupten wolle, Taufe und Firmung müssten immer miteinander gespendet werden, weil man ohne Firmung nicht selig werden könne, dass er also den vor der Firmung gestorbenen Samaritanern den Himmel nicht streitig machen wolle. Und wenn Cyprian sagt: „quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia *baptizantur*, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur“, so könnte das Präsens „*baptizantur*“ (statt „*baptizati sunt*“) eher zur Verstärkung des „Missverständnisses“ beitragen statt ihm zu begegnen. Jedenfalls wäre Cyprians Ausführung, wenn sie eine Entgegnung auf eine derartige Unterstellung sein soll, gerade am springenden Punkte vorbeigegangen. Ja, in Ep. 73, 21 schreibt er, seine Worte von Ep. 72, 1 wiederholend: „et ideo baptizari eos oportet, qui de haeresi ad ecclesiam veniunt,

ut qui legitimo et vero atque unico sanctae ecclesiae baptismo ad regnum Dei regeneratione divina praeparantur, *sacramento utroque nascantur.*“ Ist das die Art und Weise, ein Missverständnis aufzuklären?

Wie steht es aber in Wirklichkeit mit dem von Ernst angenommenen Missverständnis, der fälschlichen Unterstellung? In Ep. 72, 1 sagt Cyprian im Verein mit den andern Synodalbischöfen, die ausserhalb der Kirche bei Häretikern oder Schismatikern Getauften müssten, wenn sie zur einen Kirche kämen, getauft werden, „eo quod parum sit eis manum imponere ad accipiendum spiritum sanctum, nisi accipiant et ecclesiae baptismum; tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur, cum scriptum sit Joh. 3, 5.“ Seien doch nach der Apostelgeschichte (10, 44 ff.) sogar die im Hause des Hauptmanns Kornelius Versammelten, obwohl sie voll glühenden Glaubens den hl. Geist schon empfangen hatten, doch noch von Petrus getauft worden, um ja nichts vom göttlichen Gebot und evangelischen Gesetze ausser acht zu lassen. Dass aber das, was die Häretiker spendeten, keine Taufe sei und bei den Gegnern Christi die Gnade Christi nicht wirksam sein könne, habe er kürzlich in mehreren Briefen dargetan.

Wie man sieht, spricht Cyprian, wo er die Notwendigkeit der Spendung beider Sakramente, der Taufe und der Firmung, betont, ausdrücklich von Häretikern, und er führt das Beispiel des Kornelius und seiner Genossen als Beleg dafür an, wie peinlich streng sich die Apostel an das göttliche Gebot — über die Taufe! — gehalten hätten, dass sie diese selbst da, wo der Empfang des Geistes bei richtigem Glauben schon erfolgt war, doch nachgeholt hätten: um wieviel mehr müsste dies da der Fall sein, wo bei falschem Glauben überhaupt keine Gnadenwirkung stattfinden könne. *Was Cyprian betont, ist also klar und deutlich die Notwendigkeit der Taufe, nicht etwa der Firmung.* Von einer gleichzeitigen Spendung der Taufe und der Firmung ist vollends keine Rede. Ein Missverständnis ist also nichts weniger als naheliegend. Das gibt auch Ernst zu oder richtiger: er betont diesen Umstand sogar, um ihn für seinen Beweisgang zu verwerten und es als unwahrscheinlich hinzustellen, dass ausser dem Anonymus noch andere an dieser Stelle dem gleichen Missverständnis erlegen wären. Diese Unwahrscheinlichkeit ist

in der Tat so stark, dass sie schon beim Verfasser der Schrift *De rebaptismate* anfängt. Aber schliesslich kann ja bei entsprechender geistiger Verfassung alles missverstanden werden, und es kann auch am guten Willen, richtig zu verstehen, fehlen. Wie steht es damit beim Namenlosen?

Sein Gedankengang in c. 3 und 4 ist folgender: Du wirst mir, redet er seinen Gegner an, Joh. 3, 3 und 5 entgegenhalten und daraus folgern: „*illi baptisma solum prodesse, cui possit etiam spiritus sanctus inesse*“, und darauf verweisen, dass auf den Herrn selbst bei der Taufe der hl. Geist herabgekommen sei. Nun wird dem niemand von uns widersprechen, „*scilicet rebus integris et omni modo ita in ecclesia gerundis et secundum disciplinae ordinem perpetuo a nobis observandis*“. Wenn sich aber in demselben Neuen Testamente das, was wir hier vereint antreffen, manchmal auch geteilt und getrennt und so geordnet findet, wie wenn es Handlungen für sich wären, so ist zu erwägen, „*utrum possint esse aliquando etiam singulariter solitaria, quasi non sint mutila sed tanquam integra atque perfecta*“. Durch die bischöfliche Handauflegung nämlich wird jedem Gläubigen der hl. Geist erteilt, wie es die Apostel bei den Samaritanern nach der Taufe durch Philippus gemacht haben, da diese nur im Namen des Herrn Jesus getauft gewesen waren; auch den Aposteln hat der Herr erst nach seiner Auferstehung durch Anhauchen den hl. Geist mitgeteilt (Joh. 20, 22). Da dem so ist, was meinst du nun? Wenn einer nicht von einem Bischof getauft wurde, so dass er im Anschluss daran (in *continenti*) auch gleich die Handauflegung empfangen hätte, und er stirbt vor Empfang des hl. Geistes, glaubst du, dass er das Heil erlangt habe oder nicht? Haben doch selbst die Apostel und die Jünger, die sogar andere taufte, nach ihrer Taufe durch den Herrn nicht sofort den hl. Geist empfangen, der noch gar nicht da war, da Jesus noch nicht verherrlicht war, sondern erst nach seiner Auferstehung, also nach einer nicht unbeträchtlichen Zwischenzeit. Ähnlich war es bei den Samaritanern. Da konnte also wohl einer vor Empfang des hl. Geistes sterben, wie auch jetzt viele (oder: manche. Beides bedeutet „*plerique*“ im späteren Latein) nach der Taufe ohne bischöfliche Handauflegung aus der Welt abscheiden und doch als Vollgläubige gelten. Ähnlich beim äthiopischen Verschnittenen, der vom Diakon Philippus getauft wurde: auch ihm wurde von keinem

Bischof die Hand aufgelegt. „Wenn du das zugibst und die Heilswirkung annimmst und dich nicht zur Anschauung aller Gläubigen in Gegensatz stellst, dann musst du auch zugestehen — und darauf läuft unsere ganze Abhandlung hinaus —, dass auch jenes andere in weiterem Sinne bestehen kann, d. h. dass einem andern bei Reue und Glauben durch die alleinige bischöfliche Handauflegung der hl. Geist mitgeteilt werden kann, weil die Taufe im Namen Jesu Christi unseres Herrn vorangegangen ist, da nach der Schrift die an Christus Glaubenden im Geiste getauft werden müssen, so dass diese dann an Gnadenbesitz den Vollchristen nicht nachstehen und man also nicht zu fragen braucht, was das für eine Taufe gewesen sei, die sie im Namen Jesu Christi empfangen haben.“ „Wenn dem so ist“, heisst es in c. 5 weiter, „wenn ein derartiger Zufall einem gläubigen Menschen das Heil nicht rauben kann, dann gibst du damit selber zu, dass auch beim halben Mysterium im Notfall das Heil einem gläubigen und reumütigen Menschen nicht verloren geht, dass es also nicht, wie du behauptest, das ganze sein muss.“ Andernfalls würde allen Bischöfen das Heil abgesprochen, wenn sie nicht allen ihrer Seelsorge Anbefohlenen persönlich zu Hilfe kämen, da der niedere Klerus ihnen das nicht spenden kann und somit das Blut der ohne Geistesempfang Sterbenden aus der Hand der Bischöfe gefordert werden müsste. Es ist aber, wie auch nicht unbekannt ist, gläubigen Menschen der hl. Geist auch schon ohne Wassertaufe gespendet worden, wie es in der Apostelgeschichte 10, 44 ff. (Kornelius und Genossen) erzählt wird. Hier hatte die nachfolgende Taufe nur den Zweck, ihnen auch die Anrufung des Namens Jesu zu verschaffen, „ne quid eis deesse videretur ad integritatem ministerii et fidei (vielleicht: mysterii fidei)“.

So der Namenlose. Er geht also von dem Gedanken aus, dass Taufe und Firmung zwei für sich bestehende, verhältnismässig in sich vollständige Sakramente seien, die wohl meistens zusammen gespendet würden, die aber gelegentlich auch getrennt werden könnten, ohne dass das Heil dessen gefährdet wäre, der noch vor Empfang des Geistes stürbe. Dabei ist er überzeugt, dass diese Anschauung so sehr die Übereinstimmung der Kirche für sich habe, dass auch sein Gegner ihr nicht widersprechen werde (quod si hoc admittis et salutare esse credis nec opinioni omnium fidelium refragaris). Ist das eine „Unter-

stellung“, dass der Gegner die Notwendigkeit der gleichzeitigen Spendung von Taufe und Firmung und die Unentbehrlichkeit der Firmung zum Heile lehre? In Wirklichkeit ist es eine *argumentatio ex concessis*: in diesem Vordersatz weiss sich der Ungenannte mit seinem Gegner eins und er folgert nun aus diesem Vordersatz den Beweisgegenstand seiner ganzen Abhandlung, dass man die Handauflegung auch erteilen könne, ohne die vorangegangene Taufe im Namen Jesu auf ihre Beschaffenheit zu prüfen (*necesse est confitearis, proinde autem atque hoc latius tractatu procedit etc.*). Der erste Satz in c. 5 fasst dann nochmals Vordersatz und Schlussfolgerung kurz zusammen: „quod si ita est et potest aliquid horum eveniens salutem homini credenti non praeripere, tu quoque ipse annuis, quoniam modo dimidiatum et non, ut contendis, consummatum *mysterium fidei*, si qua necessitas intervenit, salutem adimere non posse credenti et paenitenti homini.“

Hier wird nun allerdings der Namenlose zum Verdreher und Sophisten. Cyprian hat in Ep. 72, 1, aber nur im Zusammenhang der Ketzertaufe, nur wo es sich um die Aufnahme eines Übertretenden (durch *Taufe* und Firmung) handelt, von der Notwendigkeit eines „sacramento utroque nasci“ gesprochen. Diesen Gedanken spielt der Ungenannte gegen Cyprian aus, um ihm so etwas wie Selbstwiderspruch vorzuwerfen. Er folgert: von den beiden Sakramenten, Taufe und Firmung, kann manchmal das zweite, die Firmung, wegfallen, ohne dass dadurch das Heil gefährdet wäre — also kann auch einmal das erste, die Taufe, dahingestellt bleiben, wenn die Handauflegung erteilt wird, ohne dass das Heil gefährdet wäre; es muss nicht immer ein „consummatum *mysterium fidei*“ da sein. Cyprian hatte bei dem „sacramento utroque nasci“ gerade die unbedingte Notwendigkeit der (kirchlichen) Taufe, nicht die der Firmung im Auge. Das weiss natürlich auch der Namenlose — hat er doch unmittelbar zuvor die Entbehrlichkeit der Firmung als etwas allgemein Zugestandenes behandelt —, sein Gedankengang ist kein „Missverständnis“, sondern ein sophistischer Schluss, der aus der Entbehrlichkeit der Firmung die Entbehrlichkeit der Taufe folgern will. Vollends ist es eine starke Übertreibung, wenn Ernst (Quartalschr. 1911, 365) behauptet, dass sich die Polemik gegen den missdeuteten Satz Cyprians wie ein roter Faden durch das ganze Corpus des Traktats von c. 3 bis 15 hindurchziehe. Mit der

Feststellung der Trennbarkeit von Taufe und Firmung und dem Schluss von der Entbehrlichkeit der Firmung auf die Entbehrlichkeit der Taufe (c. 3—5) hat auf alle Fälle das „Missverständnis“ seine Schuldigkeit getan und den Weg zu weiteren Gedankengängen und Schlussfolgerungen geebnet.

Es bleibt also auch bei unserer Erklärung auf seiten des Ungenannten eine Zweideutigkeit und Unehrllichkeit, auf die Cyprian in einer „Entgegnung“, wie sie in Ep. 73, 9 vorliegen soll, hätte hinweisen müssen, während er in Wirklichkeit nur sagt, der Vorgang in Samarien beweise nichts, weil die Samaritaner die kirchliche Taufe empfangen hätten. Gerade von der Eigenart und den springenden Punkten des Gedankengangs in De rebapt. 3 ff., dem Vordersatz von der Trennbarkeit der beiden Sakramente und ihrer verhältnismässigen Selbständigkeit und Vollständigkeit, dem Genügen der Taufe zur Seligkeit und der Sicherheit des Heiles auch ohne Firmung, und der daraus gezogenen Folgerung, dass das auch noch weiter gefasst und auf die Taufe im Namen Jesu überhaupt angewandt werden könne — davon findet sich in der angeblichen Antwort keine Spur, sie nimmt darauf auch nicht im leisesten Bezug. Der Namenlose schafft sich mit viel Redeschwall eine breite Grundlage, von der aus er ex concessis weiterschliesst und mit allgemeinen und mehrdeutigen Wendungen seinem Beweisziele zustrebt. Die „Antwort“ aber lässt den Ausgangspunkt ganz unberührt und leuchtet mit keinem Distinguo in das Halbdunkel, in das Unbestimmte und Verschwommene der gegnerischen Ausführungen hinein.

Damit sind aber die Schwierigkeiten, die der Ernstschen Anschauung im Wege stehen, noch nicht erschöpft. Wir haben schon bemerkt, dass Cyprian in Ep. 72, 1 wohl von „sacramento utroque nasci“ spricht, aber nicht die Wendung „consummatum mysterium fidei“ gebraucht, die der Namenlose c. 5 seinem Gegner in den Mund legt. Nun ist aber gerade in Ep. 73, 9, der angeblichen Antwort Cyprians, zu lesen: „quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur.“ Hier ist also die Wendung, die der vom Namenlosen angezogenen am nächsten kommt, hier ist das bezeichnende „consummare“. Ist es da nicht viel wahrscheinlicher,

dass dem Ungenannten Ep. 73, 9 vorschwebt, als umgekehrt? Näherhin verstehen sich die Ausführungen in De rebapt. 3 ff. am besten als eine Verschmelzung aus Ep. 72, 1 und 73, 9: dort sprach Cyprian von der Notwendigkeit, den Übertretenden die Wiedergeburt aus beiden Sakramenten zu verschaffen, hier von der Gewohnheit, die Täuflinge dem Bischof zur Vollendung durch das Herrensiegel vorzuführen — beides zusammen ergab das Durcheinander des Ungenannten c. 3 ff.

Noch ein anderer Umstand weist dessen Ausführungen ebenfalls hinter Ep. 73, 9: Cyprian erklärt hier, der Vorgang in Samarien beweise nichts für die Ketzertaufe, da die Samaritaner die kirchliche Taufe empfangen hätten — richtig veranschaulicht auch der Namenlose an diesem Vorgang unmittelbar nur noch die Trennbarkeit und verhältnismässige Selbständigkeit von Taufe und Firmung, um von diesem, wie er überzeugt ist, auch vom Gegner anerkannten Boden aus durch einen weiteren Schluss zu seinem Ziele zu gelangen.

Im Eingange von c. 3 sagt der Ungenannte, sein Gegner berufe sich auf Joh. 3, 5, und folgere daraus: „*illi baptisma solum prodesse, cui possit etiam spiritus sanctus inesse; super ipsum enim Dominum, cum baptizaretur, spiritum sanctum descendisse factumque ejus atque dictum pariter congruere nec alia ulla ratione mysterium istud posse consistere.*“ Die Berufung auf Joh. 3, 5 liegt allerdings in Ep. 72, 1 vor, aber nicht mit der angegebenen Schlussfolgerung. Cyprian sagt hier nicht, dass auch der Geist notwendig sei, sondern dass auch die Taufe, nicht bloss die Handauflegung, erteilt werden müsse. Es finden sich aber anderwärts Stellen, die ähnliche Gedanken aussprechen: Ep. 69, 11 (759, 18), 70, 3 (769, 15), u. a. Am nächsten aber kommt der Wendung des Anonymus Ep. 74, 4: „*utique et baptisma, quod in eadem unitate consistit, esse apud haereticos non potest, quia separari neque ab ecclesia neque a sancto spiritu potest,*“ und 74, 5: „*quare aut et spiritum necesse est ut concedant esse illic ubi baptisma esse dicunt, aut nec baptisma est ubi spiritus non est, quia baptisma esse sine spiritu non potest*“ — also in einem Briefe, den Ernst hinter De rebapt. legt!

Und wenn der Namenlose in c. 3 sagt, sein Gegner *pflüge* (ut soles) auf Joh. 3, 5, hinzuweisen, so wird er wohl mehrere Stellen mit diesem Hinweis vor sich gehabt haben. Die Beru-

fung auf Joh. 3, 5 findet sich aber ausser in Ep. 72, 1 nur noch in Ep. 73, 21 — ein weiterer Fingerzeig, dass auch dieser Brief vor der Streitschrift des Ungenannten liegt¹⁾.

Ein Hinweis auf die Taufe Jesu im Jordan, den der Namenlose ebenfalls seinem Gegner in den Mund legt, lässt sich aus Cyprians Briefsammlung überhaupt nicht belegen. Ernst vermutete früher, der Anonymus gebe hier ein mögliches (nicht wirkliches) responsum des Gegners. Jetzt will er eine andere Vermutung vorziehen, dass nämlich das Zitat aus einem verlorengegangenen Briefe Cyprians stamme (Quartalschr. 1909, 31 f.). Diese Möglichkeit muss ohne weiteres zugegeben werden. Es gibt aber noch eine dritte Möglichkeit, die ebensoviel für sich hat: die Taufe Jesu kann auch in einer nichtcyprianischen Streitschrift angeführt gewesen sein. Meinem Hinweis auf das „quidam dicunt“ (in Ep. 73, 9) hat Ernst (Quartalschr. 1908, 607) mit Recht entgegengehalten, dass man aus einer derartigen Zitationsweise nicht auf eine Mehrzahl der zitierten Schriftsteller schliessen dürfe. Es ist aber nicht minder schriftstellerische Gepflogenheit des Altertums, was man bei mehreren Gegnern gefunden hat, zusammenzufassen und dem bekämpften Hauptgegner oder dem Gegner überhaupt beizulegen. So sammelt Tertullian in seiner Schrift *De pudicitia* alle Schriftstellen, Beispiele, Beweisgänge, die auf katholischer Seite zugunsten der Lossprechung der Fleischessünder ins Feld geführt wurden, und widerlegt sie dem von ihm angeredeten Gegner ins Angesicht. Dieser Gegner aber ist der römische Bischof Kallist als Urbild eines katholischen Bischofs und „Psychikers“. Und ähnlich macht er es in seinen andern montanistischen Streitschriften. Darum wechseln Mehrzahl und Einzahl in Anführungen und Reden oft im gleichen Kapitel, in wenigen Zeilen²⁾.

¹⁾ Auch *De rebapt. c. 8* heisst es: „sed ad haec, *ut soles*, contradices opponendo nobis tunc, cum baptizarentur, integre ac recte discipulos, ac non ut hos haereticos, esse baptizatos“. Auch hier wird der Namenlose wenigstens ähnliche Gedanken seines Gegners im Auge haben. Sie finden sich aber — in Ep. 73, 9, wo Cyprian das Beispiel der Samaritaner als nicht hierher gehörig abweist, weil diese „fide vera crediderant et intus in ecclesia . . . baptizati erant“, und 73, 22, wo er die von den Gegnern ebenfalls angeführten Katechumenenmartyrer ebensowenig als Gegenbeweis gelten lässt, mit der Begründung: *sciant huiusmodi homines . . . catecuminos illos primo integram fidem et ecclesiae veritatem tenere etc.*

²⁾ Vgl. H. Koch, *Kallist und Tertullian* 1920, 59 ff.

Ähnlich mag es bei unserm Schriftsteller sein. Der Hauptgegner ist ohne Zweifel Cyprian, da auf ihn wie mit dem Finger gewiesen wird, aber Cyprian als Hauptvertreter der Taufwiederholung bei Übertritten, als Führer der Wiedertäufer. Darum trägt der Verfasser wohl kein Bedenken, was irgendwo zugunsten der Taufwiederholung geschrieben wurde, einfach diesem Hauptgegner unterzulegen. Daraus folgt aber, dass man bei vermeintlichen Berührungen sehr zurückhaltend urteilen muss und eine unmittelbare Bezugnahme nur bei ganz zwingenden Anzeichen feststellen darf¹⁾.

Mit diesem zurückhaltenden Ergebnis bin ich bezüglich des Verhältnisses von Cypr. Ep. 72, 1, De rebapt. c. 3 ff. und Cypr. Ep. 73, 9 zufrieden, wengleich ich vorher dargetan zu haben glaube, nicht bloss dass die Ernstsche Annahme, De rebapt. c. 3 ff. nähmen auf Ep. 72, 1 und nur darauf, Ep. 73, 9 aber nehme auf De rebapt. 3 ff. Bezug, mit grossen Schwierigkeiten belastet sei, sondern auch, dass die Verlegung von De rebapt. hinter Ep. 73 eine glatte Erklärung der beiderseitigen Gedanken und Redewendungen biete. Jedenfalls hat sich uns gezeigt, dass die Aufstellung Ernsts nicht der unerschütterliche Bau ist, wofür ihn sein Urheber hält, vielmehr ins Wanken kommt und zusammenfällt, von welcher Seite immer die Stösse angesetzt werden.

¹⁾ In seiner Schrift „Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit“ 1905, 35 f., versteht *Ernst* unter dem in Ep. 73 bekämpften Gegner, auch wo er in der Einzahl angeredet wird, nicht einen bestimmten Gegner, etwa Papst Stephan, sondern „die Gegner Cyprians im allgemeinen“. Und in der Theol. Quartalschr. 1911, 253, schreibt er: „Wer sagt uns denn, dass der ganze Brief an Jubajan sich gegen die Epistola wendet, die dieser dem hl. Cyprian zugesandt hatte? Cyprian nimmt wohl c. 4 und c. 5 auf die in Rede stehende Epistola Bezug, aber dafür, dass die ganze lange Ep. 73 mit ihren 26 Kapiteln ausschliesslich mit diesem Dokument sich beschäftigt, müsste der Nachweis erst erbracht werden. Liegt es nicht viel näher, dass Cyprian in diesem Briefe alle seine Gegner Revue passieren lässt und sie seiner Kritik unterstellt?“ In dieser Anmerkung verwahrt er sich sodann gegen ein Missverständnis, als ob er den hl. Cyprian in Ep. 73 *hauptsächlich* den Liber de rebaptismate widerlegen liesse. Merkwürdig ist nur, dass Ernst sich wie in seiner früheren Schrift „Papst Stephan und der Ketzertaufstreit“ 1905, 34 f. A. 2, so neuerdings in der Quartalschr. 1911, 253 f. unter anderm auch auf — die Zitationsweise „quidam dicunt“ (c. 9) u. ä. beruft, nachdem er das Recht dieser Berufung zwischenhinein in der Quartalschr. 1908, 607 mir gegenüber bestritten hatte, und nicht weniger merkwürdig, dass schon Quartalschr. 1911, 366 f., im selben Aufsätze unter den „quidam“ von Ep. 73, 9 und 22 wieder — der eine Liber de rebaptismate verstanden wird.

2. Eine „ebenso unleugbare und in die Augen springende Bezugnahme“ auf den Liber de rebapt. findet Ernst (Quartalschr. 1909, 20 ff.) in derselben Ep. 73, c. 22 (295, 15 ff.). De rebapt. c. 11 heisst es nämlich: Was glaubst du von einem Hörer des Wortes, der ergriffen wurde und sogleich das Bekenntnis im Namen Jesu ablegte und dann hingerichtet wurde, ehe ihm die Wassertaufe erteilt werden konnte — wirst du ihn für verloren erklären, weil er nicht mit Wasser getauft war, oder wirst du annehmen, dass etwas Äusserliches ihm zu seinem Heile zugute kommen und die fehlende Wassertaufe ersetzen wird? Der Annahme, dass er verlorengegangen sei, steht das Wort des Herrn Mt. 10, 32 entgegen, da es keinen Unterschied ausmacht, ob der Bekenner bloss Hörer des Wortes oder Vollchrist sei, wenn er nur Christum selbst, den er bekennen muss, bekennt.

Cyprian aber schreibt Ep. 73, 22: Bei dieser Stelle — vorher war Joh. 3, 5 angeführt — halten uns einige die Katechumenen entgegen, wenn von ihnen einer vor Empfang der kirchlichen Taufe beim Bekenntnis des Namens (Jesu) ergriffen und getötet wurde, ob dieser der Hoffnung des Heils und des Lohnes für sein Bekenntnis verlustig gehe, weil er nicht mehr aus dem Wasser wiedergeboren worden sei. Es mögen aber solche Begünstiger und Gönner der Ketzer wissen, dass fürs erste jene Katechumenen den unversehrten Glauben und die kirchliche Wahrheit festhalten und zur Niederringung des Teufels aus dem göttlichen Lager mit der vollen und aufrichtigen Erkenntnis des Vaters und Christi und des hl. Geistes vorgehen, sodann dass ihnen auch das Sakrament der Taufe nicht abgeht, da sie ja mit der glorreichsten und grössten Taufe, der des Blutes, getauft werden.

Man muss Ernst zunächst zugeben, dass er hier den Schein des Rechtes mehr für sich hat als im ersten Falle: der Namenlose stellt an seinen Gegner die Frage, wie er über das Schicksal eines Katechumenenmartyrers urteile, und Cyprian sagt, man halte ihm den Katechumenenmartyrer entgegen mit der Frage nach seinem Schicksal. Allein man darf sich durch diesen Schein nicht zu einem vorschnellen Urteil verleiten lassen. Es ist nämlich sofort auch zu berücksichtigen, dass Cyprian ausdrücklich bemerkt: *quo in loco (nämlich zu Joh. 3, 5) quidam catecumino nobis opponunt. Das trifft aber beim Ungenannten nicht zu:* bei

ihm schliesst sich die Frage nach dem Katechumenenmartyrer nicht an Joh. 3, 5 an. Ernst behauptet allerdings (Quartalschr. 1909, 22, vgl. 1911, 367), dass „in der Tat die ganze Polemik des Anonymus von c. 3 bis c. 15 der Verwertung der genannten Schriftstelle durch Cyprian gewidmet“ sei, dass auch das Argument vom Katechumenenmartyrer dazu dienen müsse „nachzuweisen, dass nicht, wie Cyprian wolle, die Wiedergeburt aus den beiden Sakramenten, der Wassertaufe und der Firmung, zusammen zum Heile notwendig“ sei. Diesen letztern Punkt haben wir schon im vorigen beleuchtet¹⁾. Was aber die Behandlung von Joh. 3, 5 beim Namenlosen betrifft, so führt er sie allerdings in c. 3 als einen Einwand seines Gegners an und schliesst daran seine Erörterung über Taufe und Geistesempfang. Er behandelt aber von c. 3 bis 10 über ein Dutzend anderer Schriftstellen, die er teils vom Gegner übernimmt, teils selber vorbringt. So widerlegt er in c. 7 mit der Wendung „*nec aestimes huic tractatui contrarium esse quod dicit Dominus etc.*“ einen aus Mt. 28, 19 geholten Einwand, in c. 8 (*sed ad haec, ut soles, contradices opponendo nobis etc.*) eine auf die Taufe der Jünger Jesu bezügliche Gegenbemerkung. In c. 10 macht er seinem Gegner einen Einwand mit der Frage, was er von den Taufen lasterhafter oder des Ritus unkundiger Bischöfe halte. Wenn er dann endlich (nach 10 Druckseiten bei Hartel) in c. 11 auf den Katechumenenmartyrer kommt, kann man da noch sagen, dass sich diese Frage an die (eingangs von c. 3) angeführte Schriftstelle Joh. 3, 5 anschliesse? Auch der Schluss der ganzen Abhandlung zeigt, dass diese Schriftstelle in ihr nicht die Rolle spielt, die Ernst ihr zuschreibt. Hier sagt nämlich der Schriftsteller (c. 19), dass er in seiner Abhandlung hauptsächlich drei Schriftstellen erklärt und in die richtige Beleuchtung gesetzt habe: Luk. 3, 16, Joh. 5, 8 und Mt. 1, 5. Kein Wort von Joh. 3, 5, der Schriftstelle, deren Verwertung durch Cyprian nach Ernst die Erörterungen von c. 3

¹⁾ Wie sehr das „Missverständnis“ bei Ernst selber, nicht beim Schriftsteller liegt, zeigt auch De rebapt. c. 11, wo beim Katechumenenmartyrer nur das Fehlen der Wassertaufe, nicht aber auch das Fehlen der Firmung geltend gemacht wird, was doch notwendig der Fall sein müsste, wenn der Schriftsteller der Meinung wäre, dass sein Gegner das Heil von Taufe *und* Firmung abhängig mache.

bis c. 15, also zwei Drittel der ganzen Schrift, gewidmet sein sollen ¹⁾!

Aber auch inhaltlich kann Ep. 73, 22 nicht wohl als Entgegnung auf De rebapt. c. 11 verstanden werden, da das, was Cyprian dort sagt, vom Ungenannten selber ausgeführt wird. Nach dem oben Angeführten heisst es nämlich in De rebapt. c. 11 weiter: Freilich darf das nicht weiter gefasst werden, als ob es sich beliebig ausdehnen liesse, da den Namen Christi auch ein Häretiker bekennen kann, der doch in Wirklichkeit Christum selber verleugnet, weil er an einen andern Christus glaubt. Christus aber erklärt, dass das ihm nichts nützen könne, dass er vielmehr selbst im Bekenntnis vor den Menschen enthalten sein müsse, was ohne ihn selber und ohne seinen verehrungswürdigen Namen nicht geschehen kann. Darum muss beides vollständig und aufrichtig und unbefleckt und unverletzt beim Bekenntnis vorhanden sein usw. Wie man sieht, sagen beide dasselbe. Es zeigt sich aber auch hier wieder, dass die Ausführungen des Namenlosen viel besser als Bezugnahme auf Cyprian zu verstehen sind als umgekehrt. Cyprian sagt: Das Katechumenenmartyrium und dessen Heilswirkung spricht nicht gegen meine Anschauung, denn ein Katechumene hat fürs erste den wahren Glauben und fürs zweite empfängt er ja die höchste Taufe, die Bluttaufe ²⁾. Daraufhin führt der Ungenannte aus: Freilich muss ein Katechumene den wahren Glauben haben, wenn sein Bekenntnis ihm zum Heile reichen soll ³⁾, aber es ist ein Unterschied zwischen dem Martyrium

¹⁾ Mit vollem Recht wendet H. v. Soden (Quellen u. Forschungen XII, 1909, 29) gegen Ernst auch ein, dass Cyprian, der in Ep. 18, 2 (524, 14), und in Ep. 29 (548, 8) nicht von „catecumini“ sondern von „audientes“ spricht — Testim. III, 98 steht für sich —, dieses Wort auch in Ep. 73, 22 gebrauchen würde, wenn er De rebapt. mit seinem durchgängigen „verbum audiens“ (c. 11 zweimal, ferner c. 12 u. 14) vor sich hätte. Dagegen war in Rom die Bezeichnung catecumenus üblich, wie Ep. 8, 3 zeigt (vgl. Internat. kirchl. Ztschr. 1923, 82 A. 1).

²⁾ In der Quartalschr. 1911, 369 kehrt Ernst die Reihenfolge dieser beiden Punkte, nicht ganz ohne Absicht, um.

³⁾ Der Anonymus steigert noch die Sprache Cyprians, um ja dem Verdachte zuvorzukommen, als ob er dem Martyrium eines Häretikers Heilkraft zuschreibe. Cyprian: integram fidem et ecclesiae veritatem tenere . . . cum plena et sincera Dei patris et Christi et spiritus sancti cognitione. De rebapt.: et ideo integrum ac sincerum et incontaminatum et inviolatum utrumque debet consistere confitenti.

eines häretischen Katechumenen und der Taufe eines Häretikers, weil hier noch Zeit zur Verbesserung und Ergänzung bleibt, dort aber nicht¹⁾).

Die einzige Schwierigkeit ist die einleitende Wendung *De rebapt. c. 11* „quid autem statues in personam ejus verbum audientis etc.“, die Frage des Namenlosen über einen Punkt, den Cyprian bereits erörtert hat. Sie ist aber nicht derart, wie sie von Ernst (zuletzt in der *Quartalschr.* 1911, 369) aufgebauscht wird, vielmehr eine Kleinigkeit gegenüber den Schwierigkeiten, die Ernsts Auffassung im Wege stehen. Ich bleibe bei meiner früheren Erklärung, dass bei der offenkundigen Rhetorik des Buches eine solche Übergangswendung nicht gepresst und kein Beweis darauf gebaut werden darf.

¹⁾ Ernst bestreitet (*Quartalschr.* 1909, 26, vgl. *Ztschr. f. kath. Theol.* 1896, 234 f., 1907, 696 ff.) auch diese meine Wiedergabe des Gedankens in *De rebapt.*, und er meint, nach *c. 14* (86, 22) könne jede Art häretischer Taufe korrigiert werden, auch die Bluttaufe, die nach der Meinung des Anonymus nicht immer mit dem Märtyrertod zu identifizieren, sondern schon mit dem Blutvergiessen für den Glauben an Christus gegeben sei. Mit der häretischen Bluttaufe habe es an sich ganz dieselbe Bewandnis wie mit der häretischen Wassertaufe: beide erteilten nicht für den Augenblick die Gnade, könnten aber bei späterer Bekehrung und Korrektur des Glaubens nachträglich zur Erteilung der Gnade führen, wenn solche Bekehrung und Besserung nicht durch den äussern Umstand des Todes des häretischen Märtyrers unmöglich gemacht werde. Zur Wiederlegung setze ich die Worte des Anonymus selber her, *c. 11*: qui illic (sc. bei der häretischen Wassertaufe) quidem tempus supererat ad corrigenda quae mutila vel prava sunt . . . martyrium autem non nisi in ipso et per ipsum Dominum possit consummari, *c. 13*: et ideo cum in martyrio tanta sit mutatio rerum in momento temporis, ut in re perquam veloci possint mutari universa, nemo sibi blandiatur qui occasionem amiserit gloriosae salutis, si forte se ab ea excluserit propria sua culpa . . . qua ratione etiam ille haereticus, qui confitendo Christi nomen trucidatur, nihil postea potest corrigere, si quid de Deo aut de Christo male senserit, *c. 18*: sanguine festinantius perveniri per compendium ad salutis praemia. Allerdings heissen im dritten Jahrhundert (bei Tertullian und Cyprian) nicht bloss die Hingerichteten, sondern auch die Gezüchtigten „Märtyrer“, aber *das die Seligkeit ausser Frage stellende Martyrium, die „Bluttaufe“, liegt nur im Martertod um Jesu Christi willen.* Wenn es *De rebapt. c. 14* heisst: „et usque adeo omne illud haereticorum baptisma intercedente aliquo intervallo temporis corrigi potest, si quis supervixerit et fidem correxerit“, so sind damit nur die häretischen Wassertaufen gemeint, und als beste Korrektur einer solchen Taufe wird angegeben — die Bluttaufe bei rechtem Glauben: ut Deus noster in evangelio secundum Lucam ad discipulos suos locutus est dicens (*Luk. 12, 50*) etc.

Bei Ernsts Auffassung würde Cyprian mit der Wendung „*sciunt igitur ejusmodi homines etc.*“ einen Gedanken einleiten, den der Namenlose selber schon, sogar breiter und nachdrücklicher, ausgesprochen hat. Auch Ernst erklärt diese Wendung aus der Rhetorik (Quartalschr. 1909, 25)¹⁾. Unsere Anleihen wiegen sich also hier gegenseitig auf. Es bleiben aber die sonstigen Rückstände Ernsts. Und im übrigen bin ich auch bei dieser zweiten angeblichen Bezugnahme Cyprians auf den Anonymus mit der Feststellung zufrieden, dass sie keineswegs so sicher und unanfechtbar ist, wie *Ernst* meint.

3. Wir kommen nun zu dem Punkte, den ich meinerseits als ausschlaggebend bezeichnet habe. Nach Ernst lehrt der Anonymus, dass die Wassertaufe, *auch die innerhalb der Kirche gespendete*, ohne unmittelbare Heilswirkung sei, aus sich weder Gnade noch Sündenvergebung erteile; Sündenvergebung und Gnade sei Wirkung der Geistestaufe, des *baptisma spiritus*, das für gewöhnlich mit der Handauflegung, der Firmung, identisch sei, aber auch auf ausserordentlichem Wege erfolgen könne. In meiner Schrift „Die Tauflehre des Liber de rebaptismate“, 1907, 42 ff., kam ich zum Ergebnis, dass der Namenlose nur der häretischen, nicht auch der kirchlichen Taufe Sündenvergebung und Heilskraft abspreche. Nach Ernsts Gegen Ausführungen (Ztschr. f. kath. Theol. 1907, 648—699) und *Rauschens* Beitrag (Ztschr. f. kath. Theol. 1917, 83 ff.) erscheint mir nunmehr die Frage doch in einem etwas andern Lichte. Sind mir auch nicht alle Bedenken geschwunden, so gebe ich doch zu, dass hier Ernsts Auffassung viel, ja vielleicht die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat²⁾.

¹⁾ Ernst vermeidet freilich das Wort rhetorisch und spricht von einer „*ironischen* Redewendung“, was ich nicht verstehe. Auch die von ihm in einer Anmerkung als Beispiel angeführte Redewendung zeigt nur, dass er mit dem Wort „*ironisch*“ einen Begriff verbindet, den sonst niemand damit verbindet.

²⁾ Ich muss nochmals auf die oben behandelte „Unterstellung“, das „Missverständnis“ des Anonymus bezüglich Cypr. Ep. 72, 1 zurückkommen. Nach Ernst soll der Anonymus seinem Gegner infolge eines Missverständnisses die falsche Unterstellung, den Vorwurf machen, dass er die Notwendigkeit der Firmung zur Seligkeit behaupte. Und derselbe Anonymus soll — wieder nach Ernst — Sündennachlassung und Heilswirkung nicht in die Taufe, sondern in die Firmung verlegen! Cyprian aber soll an dieser Aufstellung einfach vorübergehen. Dass hier etwas nicht stimmt, liegt auf

Darin ist Ernst mit mir einig: unser Ungenannter verteidigt zwar die Gültigkeit der Ketzertaufe mit Berufung auf die eigenartige Kraft und Wirksamkeit des dabei angerufenen Namens Jesu, spricht ihr aber ausdrücklich und nachdrücklich jegliche Heilswirkung ab; diese tritt erst bei der nachfolgenden Ergänzung, bei der durch Handauflegung und Geistesmitteilung besiegelten Bekehrung ein, erst da werden die Sünden getilgt, die Herzen gereinigt und geheiligt. Ferner gibt Ernst (Quartalschrift 1909, 40 ff.) zu, dass Cyprian, der sonst auf die ihm entgegneten Gedanken und Wendungen der Reihe nach eingeht, diese Fassung unbeachtet lässt — „sie höchstens flüchtig streift“, fügt er S. 47 einschränkend hinzu; aber nicht einmal soviel ist zu entdecken —, dass er immer nur eine Anschauung bekämpft, die der Ketzertaufe nicht bloss Gültigkeit, sondern auch Sündennachlassung und Heilswirkung, Reinigung und Heiligung zuschreibt¹⁾, und wie er, so auch die Stimmen des dritten Ketzertaufkonzils vom September 256. Drittens räumt Ernst die Wucht dieser Tatsache ein, die natürlich noch grösser ist, wenn Ernst mit seiner Anschauung recht hat, dass der Anonymus auch der kirchlichen Taufe die Heilskraft abspreche und diese der Geistesmitteilung zuschiebe. „Wir verkennen durchaus nicht das Gewicht des Kochschen Argu-

der Hand; eine Erklärung, die einen solchen Widerspruch in sich schliesst, kann unmöglich richtig sein. In Ep. 75, 13 schreibt Firmilian, indem er, wie er sagt, auf breitere *Ausführungen des cyprianischen Briefes* kurz eingeht: „sequitur enim illud, quod interrogandi sunt a nobis, qui haereticos defendunt, utrum carnale sit eorum baptismus an spiritale. si enim carnale est, nihil differunt a Judaeorum baptismo, quo sic illi utuntur, ut eo tamquam communi et vulgari lavacro tantum sordes abluantur. Si autem spiritale est quomodo apud illos esse baptismus spiritale potest, apud quos sanctus spiritus non est? ac per hoc aqua, qua tinguntur, lavacrum est illis carnale tantum, non baptismi sacramentum.“ Nun mag man die Tauflehre des Namenlosen so oder so auffassen: ein Dilemma, wie es Cyprian und Firmilian hier stellen, kennt noch keine Lösung, wonach Sündennachlassung und Heilswirkung (wenn auch nur bei den Häretikern) nicht in der Wassertaufe, sondern in der nachfolgenden Geistestaufe (Firmung) liegt, und die sich zu den verfänglichen Sätzen zuspitzt: fide emundari corda, spiritu autem ablui animas, porro autem per aquam lavari corpora (De rebapt. c. 18). — P. de Labriolle (Histoire de la littérature latine chrétienne 1920, 219) sagt, dass in De rebapt. die zu Cyprian gegensätzliche Anschauung von der Ketzertaufe „sous une forme curieusement paradoxale“ ausgesprochen sei.

¹⁾ Man lese Ep. 73, 16—20; 74, 5. 7. 8.

mentes, wenn dasselbe auch nur ein argumentum ex silentio ist. Auch für uns wäre dasselbe nahezu entscheidend, wenn wir nicht durch entgegenstehende, durchaus beweiskräftige Argumente versichert wären, dass der Liber de rebapt. vor Ep. 73 verfasst sein muss“ (S. 45). Nun haben wir aber die „Beweiskraft“ der Ernstschen Hauptgründe in ihrer ganzen Schwäche und Hinfälligkeit kennengelernt und dabei zugleich gesehen, dass jedesmal die Umkehrung des von Ernst angenommenen Verhältnisses die Hindernisse nimmt und den Gedanken und Wendungen bei Cyprian und dem Ungenannten am besten gerecht wird. Da somit mein Hauptbeweis durch die von Ernst vorgebrachten Gegengründe nicht aufgewogen wird, behält er seine entscheidende Bedeutung.

Auch die von Ernst zur Erklärung des Cyprianschen Schweigens herbeigeschleppten Hilfskräfte (Quartalschr. 1909, 45 ff.) können der aufgerollten Linie keinen Halt mehr geben. Die Ansicht des Anonymus sei eine ganz singuläre gewesen, die in der Kirche, auch bei den Gegnern des Anabaptismus, kaum irgendwo auf Beifall habe rechnen können, darum habe sich Cyprian davon für dispensiert erachten können, sich mit dem „Einspänner“ in längere Diskussionen einzulassen, seine sonderbare Tauflehre zum Gegenstand der Kritik und Polemik zu machen. Cyprian nehme seine Gegner in Ep. 73 nicht einzeln für sich zur kritischen Behandlung vor, sondern unterwerfe sie en bloc seiner Kritik, setze bei seinen Gegnern überall dieselbe, in der Kirche allgemein geltende Grundauffassung von der Taufe voraus und sei dadurch gewissermassen gezwungen, die Sondertheorie des Liber de rebapt. beiseite zu lassen. So werde es auch verständlich, dass gewisse Originalgedanken des Anonymus von Cyprian bekämpft würden ohne Berücksichtigung der eigentümlichen Stellung, die diese Gedanken im System des Anonymus eingenommen hätten, ja dass sie sogar vorgeführt würden in Verbindung mit der traditionellen, der Sondertheorie des Liber de rebapt. schnurstracks entgegengesetzten Lehre von der Taufe. Auch habe Cyprian ein taktisches Interesse daran gehabt, die eigentümliche, wohl nur von wenigen angenommene Spekulation des Anonymus aus dem Spiele zu lassen. Für ihn sei es günstiger gewesen, nur nach einer Seite hin Stellung zu nehmen, statt gegen zwei Fronten zu kämpfen. Zudem habe, was die spekulative Seite der Ketzer-

tauffrage betreffe, die Position Cyprians und seiner Gesinnungsgenossen durch die neue Tauftheorie des Anonymus keineswegs gewonnen gehabt, da ein wahrer Kern darin gelegen habe, die spätere Lehre vom character indelebilis. Die Theorie des Anonymus von der Taufe sei in der Tat geeignet gewesen, dem hl. Cyprian seine schärfste Waffe — das Zugeständnis seiner Gegner, dass der hl. Geist nicht ausserhalb der Kirche sei, und den von Cyprian daraus gezogenen Schluss auf die Wirkungslosigkeit der Ketzertaufe — aus der Hand zu schlagen. Endlich nehme speziell in Ep. 74 das Edikt des Papstes Stephan eine dominierende Stellung ein, und alles sonst An- und Beigezogene gruppieren sich um das Interesse an diesem Papstbriefe und seinem Inhalte. Stephan aber habe eine andere Auffassung von der Taufe und ihrer Wirksamkeit gehabt als der Anonymus. Darum hätte sich eine kritische Besprechung dieser Tauftheorie schlecht zu den sonstigen Erörterungen in Ep. 74 gefügt.

Quot sententiae tot — miseriae. Um eine unmögliche Verbindung von Gegensätzen zu erklären, greift Ernst zu einer neuen, ebenso unmöglichen. Die von ihm herbeigerufenen Hilfstruppen geraten in ihr eigenes gegenseitiges Feuer. Die Tauflehre des Ungenannten war nach Ernst so eigenartig und unkirchlich, dass sie von seinen eigenen sonstigen Gesinnungsgenossen zurückgewiesen wurde. Sie enthielt aber einen so richtigen Kern, dass sie der Anschauung Cyprians die grösste Gefahr brachte und ihr den Boden zu entziehen geeignet war. Deshalb verlangte es die Taktik von Cyprian, diese seine gefährdetste Seite ungedeckt dem feindlichen Angriff preiszugeben, der Stelle, wo die Gefahr eines Durchbruchs am grössten war, keine Aufmerksamkeit zu schenken! Wie mir scheint, wird im Kampfe der Geister eine andere Taktik befolgt. Einer der stärksten Einwände gegen Augustins Prädestinationslehre war der aus I. Tim. 2, 4 geholte, er war für sie geradezu vernichtend. Augustin aber müht sich immer wieder mit der Widerlegung dieses Einwandes ab, er bietet eine dreifache Erklärung dieser Stelle, die eine gezwungener und unmöglicher als die andere, aber er geht nicht einfach daran vorüber. Ernst selber macht es ebenso: auch er übergeht den wundesten Punkt seiner Aufstellung nicht, sondern sucht ihn zu decken und zu schützen. Das gelingt ihm zwar nicht, aber den Versuch hat er

doch gemacht. Cyprian aber soll sich gerade seine „schärfste Waffe“ aus der Hand schlagen lassen, ohne auch nur einen Versuch zu ihrer Rettung zu machen¹⁾. Er soll in Ep. 74 in der Hauptsache sich gegen Papst Stephan wenden, aber doch in c. 5 die Auffassung des Ungenannten von der Wirksamkeit des Namens Jesu in der ausserkirchlichen Taufe aufs Korn nehmen, obwohl Cyprian als den von seinen Gegnern der „*maiestas nominis*“ zugeschriebenen „*effectus baptismi*“ ausdrücklich angibt, „*ut qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodo-cumque baptizantur, innovati et sanctificati iudicentur*“, während der Namenlose doch gerade die innere Erneuerung und Heiligung der ausserkirchlichen (nach Ernst sogar der kirchlichen) Taufe abspricht und der späteren Handauflegung zuschreibt. Cyprian soll also der Namen-Jesu-Spekulation des Anonymus einen Sinn unterstellen, der von diesem nicht nur nicht vertreten, sondern in ganz eigentümlicher und grundlegender Weise abgelehnt wird, und doch auf den Namen eines ehrlichen Kämpfers Anspruch haben (Quartalschr. 1909, 47)²⁾. Und in Ep. 73, 9 und 22 soll Cyprian auf Einwände des Namenlosen antworten, dabei aber nicht auf dessen eigenartige Tauflehre eingehen, obwohl diese nicht etwa nur nebenbei ausgesprochen wird, sondern die Grundlage für die Anerkennung der Ketzer-taufe bildet und wegen ihres Widerspruches mit der überlieferten Auffassung nicht bloss ihn, sondern auch die ganze Sache, die er vertrat, kirchlich blosszustellen geeignet war und in diesem Sinn ausgenützt werden konnte. Und wie Cyprian in seinen Briefen, so sollen auch die Synodalen im September 256 in ihren Stimmen es versäumt haben, auf diese anfechtbare Anschauung den Finger zu legen und mit ihr die Gegner *ad absurdum* zu führen. Das alles wäre einfach unerklärlich, zumal wenn der Anonymus nicht bloss die ausserkirchliche, sondern

¹⁾ In der Ztschr. f. kath. Theol. 1917, 465 sagt Ernst, dass Cyprian das fatale Zugeständnis seiner Gegner — die Ungültigkeit der häretischen Firmung — mit Erfolg benützt habe, um sie *ad absurdum* zu führen, und dass diese deshalb gezwungen gewesen seien, einen Ausweg zu suchen, eben die Tauflehre in *De rebaptismate*. Und nun soll Cyprian diesen Ausweg kennen und trotzdem seine Gegner hier unbehelligt ent schlüpfen lassen!

²⁾ Das ist etwas wesentlich anderes als die oben beschriebene *schriftstellerische* Gepflogenheit.

auch die kirchliche Taufe als eine Form betrachtet, die erst durch die nachfolgende Handauflegung Inhalt und Wirkung erhalten muss¹⁾.

Das ist nun freilich ein *argumentum e silentio*, aber geradezu ein Schulbeispiel dafür, dass auch ein solcher Beweis unter Umständen durchlagen kann, selbst wenn er allein stünde, was jedoch nicht der Fall ist. Wir haben oben gefunden, dass die von Ernst selber als seine Hauptbeweise bezeichneten Stellen durchaus nicht das ergeben, was er will, sondern eher das Gegenteil, dass jedesmal die Gedankenfolgen bei Cyprian und dem Verfasser der Schrift *De rebapt.* die Umkehrung des von Ernst angenommenen Verhältnisses empfehlen. Das trifft auch hier wieder zu. Während bei Ernst das Schweigen Cyprians und der Septembersynode 256 über die Anschauung des Ungenannten ein ungelöstes Rätsel bleibt — dass seine Erklärung „nicht durchaus erschöpfend“ sei, gesteht Ernst zu guter letzt selber —, versteht es sich wieder ganz gut, wie der Namenlose, nachdem die bisherigen Gründe an Cyprian und seinen Gesinnungsgenossen wirkungslos abgeprallt waren, mit der Wendung kommt: darin habt ihr freilich recht, dass die Ketzer-

¹⁾ Ein Beispiel, wie Cyprian auf die ihm entgegnetretenden Gedanken eingeht und sie von den verschiedensten Seiten beleuchtet. In Ep. 69, 12 ff. bespricht er auf die Anfrage des Magnus hin auch die durch Begießung gespendete Krankentaufe. Nach seiner Anschauung sei sie ebenso gültig wie die Untertauchung, und er sehe keinen Grund ein, warum man den so Getauften einen medizinischen Namen gebe und sie Kliniker statt einfach Christen nenne. „*An consecuti sunt quidem gratiam dominicam, sed brevior et minor mensura muneris divini ac spiritus sancti, ut habeantur quidem christiani, non sint tamen ceteris adaequandi?*“ (69, 13 Hartel 763, 5). Und nun zeigt Cyprian in c. 14, dass der hl. Geist „*non de mensura datur sed super credentem totus infunditur*“, dass Christus, die wahre Sonne, in seiner Kirche „*lumen vitae aeternae pari aequalitate largitur*“. Zum Schluss heisst es: „*quid est ut quod a Deo aequaliter distribuitur, humana interpretatione minuatur?*“ Warum lässt Cyprian nicht ähnliche Gedanken gegen den Namenlosen und seine Lehre spielen? In c. 9 sucht der Anonymus zu zeigen, dass die Apostel „*neque integram neque perfectam fidem*“ gehabt hätten, als sie — zu Lebzeiten Jesu — die Taufe spendeten. Ich glaube nicht, dass Cyprian einen solchen Vorwurf auf den Aposteln sitzen gelassen hätte, er, der in Ep. 74, 2 schreibt: *ut nemo infamare apostolos debeat, quasi illi haereticorum baptismata probaverint aut eis sine ecclesiae baptismo communicaverint* (vgl. *de sing. cleric.* c. 24 [Hartel 200, 26]: *ne aut sanctos patiamur remanere in crimine etc.*). — In der *Ztschr. f. kath. Theol.*, 1917, 174 f. (vgl. auch S. 466) bringt Ernst noch einen neuen Gesichtspunkt

taufe nicht die Sünden tilgen und die Herzen reinigen kann; aber das ist auch gar nicht notwendig, sie ist trotzdem nicht vergebens gespendet, sie schafft immerhin durch die Kraft des Namens Jesu die Voraussetzung zur Geistesmitteilung, sie setzt eine Form, die sich nachher mit Inhalt füllen kann — sie verleiht den character indelebilis, um mit der Scholastik zu reden —, bei der Bekehrung und Handauflegung bringt dann der Geist die fehlende Sündennachlassung und Heiligung. Diese Fassung hat ihre richtige Stelle *hinter* den uns erhaltenen Ketzertaufstreitschriften und *hinter* der Septembersynode von 256. Die versöhnliche Haltung des römischen Bischofs Sixtus II., des Nachfolgers Stephans, nahm dem Streit den giftigen Stachel, und die ausbrechende valerianische Verfolgung machte ihn und bald auch den beredten Mund Cyprians verstummen.

4. Dass der Liber de rebaptismate nach der Septembersynode von 256 und nach Cypr. Ep. 73 und 74 verfasst sei, glaubt auch der inzwischen heimgegangene Gerhard *Rauschen* (Florileg. Patrist., fasc. XI, 9sqq und Ztschr. f. kath. Theol. 1917, 104 ff.). Aber er will die Schrift überhaupt nicht der cyprianischen Zeit, sondern dem 4. Jahrhundert zuweisen, wie das

zur Erklärung des Cyprianischen Schweigens vor: durch seine Erklärung von Joh. 3, 5 in Ep. 72, 1 (und 73, 21), habe Cyprian sich selbst den Weg zu einer wirksamen Bekämpfung des Anonymus verlegt. Denn da nach Cyprian der Mensch auch ex spiritu geboren werden müsse (= Firmung), so bleibe für ex aqua (= Taufe) nichts mehr vom hl. Geist und seiner Gnadenwirkung übrig. Diese Konsequenz, die geradewegs zur Tauflehre des Anonymus hinführe, habe wohl Cyprian gefühlt und es deshalb vermieden, sich weiter auf diese Tauftheorie einzulassen. Damit sind aber nur Ernsts Selbstwidersprüche um ein Glied bereichert. Denn vorher hat er eine derartige Auffassung und Ausdeutung der Tauflehre Cyprians als ein für den Anonymus bezeichnendes *Missverständnis* hingestellt. Jetzt aber soll sie auf einmal wirklich in der Folgerichtigkeit der Cyprianischen Lehre liegen. Wie man sieht, ist es Ernst selber, der sich jeden Ausweg verlegt hat und vom Regen in die Traufe gerät. Im übrigen braucht nur noch daran erinnert zu werden, dass es geradezu eine Selbstverständlichkeit Cyprians ist, dass die in der (Wasser)taufe erfolgende Wiedergeburt, Sündennachlassung und Reinigung eine Wirkung des hl. Geistes sei und darum die Taufe nur da gespendet werden könne, wo der Geist überhaupt vorhanden und wirksam sei (Ep. 69, 11; 70, 1 u. 2; 73, 7; 74, 4 u. a.). In Ep. 63, 8 heisst es geradezu: „per baptismum spiritus sanctus accipitur et sic baptizatus et spiritum sanctum consecutus ad bibendum calicem Domini pervenitur“ und in Ep. 69, 15: „in hominis corpore in quo baptizatus et sanctificatus incipit spiritus sanctus habitare“.

wohl schon Gennadius (De script. eccl. c. 27) getan hat. Die von ihm vorgebrachten Gründe mögen jedoch „eindrucksvoll und zum Teil neu“ sein (*Esser*, Theol. Revue 1917, 256), durchschlagend sind sie in keiner Weise. Richtig betrachtet, spricht die ganze Schrift entschieden gegen das 4. Jahrhundert und für die cyprianische Zeit¹⁾.

a) Rauschen verweist auf zwei sprachliche Eigentümlichkeiten, die sonst nur im spätern Latein (seit dem 4. Jahrhundert) nachgewiesen seien, nämlich in c. 14 einen Nominativ absolutus (igitur dicens, quemadmodum geminari potest baptismus, quod apostolus unum esse praedicat, ubique manifestum est ea ratione etc.) und in c. 16 „quam mox“ in der Bedeutung von „simulatque“. Nun sind solche sprachliche Erscheinungen als Merkmale sicher nicht gering zu schätzen, aber andererseits auch wieder mit grosser Vorsicht zu verwerten, da der Vergleichsstoff verhältnismässig beschränkt ist und auch eine frühere Schrift Erscheinungen des Volkslateins und des Sprachzerfalls enthalten kann, die sonst erst später begegnen, zumal wenn die Schrift, wie das bei De rebapt. der Fall ist, eine nicht gerade sehr gewandte Feder verrät. Jedenfalls sind die sprachlichen Gründe den sachlichen unterzuordnen²⁾.

b) Rauschen ist mit Joh. Ernst überzeugt, dass der Ungeannte jeder, auch der kirchlichen Taufe die Heilswirkung abspreche und diese in die Firmung verlege, und dass diese Anschauung bei ihm die Grundlage für die Anerkennung der Ketzertaufe bilde. Und nun glaubt er, dass der Ungeannte als Zeitgenosse und Gegner Cyprians diesen Unterschied hätte

¹⁾ Meine Ablehnung der Rauschenschen Zeitbestimmung war schon fertig, als *Ernst's* Aufsatz in der Ztschr. f. kath. Theol. 1917, 450—471 erschien. Mit Ernst's Ergebnis bin ich einverstanden, nicht aber mit allen seinen Beweisgängen. Gegen Rauschen's Ansatz nimmt auch G. *Krüger* in M. Schanzens Gesch. d. röm. Lit. III³ 1922, 374 Stellung. Ebenso A. *d'Alès*, La théologie de Saint Cyprien 1922, 396 ff., der bezüglich der Tauflehre des Buches Ernst und Rauschen beipflichtet, während sich *Krüger* hierüber nicht ausspricht.

²⁾ Übrigens ist die Stelle aus Florus, an der soviel herumgebessert wurde, und die auch Rauschen als verderbt bezeichnet, ganz in Ordnung, Epit. I, 20, 2 (ed. Rossbach 1896, 50): quam mox caluere pugna, statim in sudorem eunt et levi motu quasi sole laxantur. Wir haben damit einen Beleg aus dem 2. Jahrhundert. Vgl. jetzt *Weymans* Gutachten bei Ernst S. 460 f.

auseinandersetzen und gegen Cyprian verteidigen müssen, während er ihn in Wirklichkeit ganz zu übersehen scheine und keine Ahnung davon verrate, dass er mit seiner Tauflehre im Gegensatz zur allgemeinen Auffassung seiner Zeit stehe. Aber war etwa die besagte Tauflehre im 4. Jahrhundert so verbreitet, dass dann eine nähere Auseinandersetzung und Verteidigung entbehrlicher gewesen wäre als zur Zeit Cyprians? Rauschen führt allerdings Stellen aus *Augustin* und *Hieronymus* an, worin der *Ketzertaufe*, unter Anerkennung ihrer Gültigkeit, die Kraft der Sündentilgung und Heilswirkung abgesprochen wird. Aber er müsste von seinem Standpunkt aus unbedingt solche abendländische Stimmen nennen können, die die *kirchliche Taufe* derartig einschätzten¹⁾. Dafür weiss er aber nur die *Apostolischen Konstitutionen* VII, 44, 3 (Funk 450, 16) anzuführen, wo allerdings die Notwendigkeit der Salbung und Handauflegung nach der Taufe betont wird mit der Begründung: *ἐὰν γὰρ μὴ εἰς ἕκαστον τούτων ἐπίκλησις γένηται παρὰ τοῦ εὐσεβοῦς ἱερέως τοιαύτης, εἰς ὕδωρ μόνον καταβαίνει ὁ βαπτιζόμενος ὡς οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ ἀποτίθεται μόνον τὸν ῥύπον τοῦ σώματος, οὐ τὸν ῥύπον τῆς ψυχῆς*. So bemerkenswert diese Stelle ist, so genügt sie doch nicht, um die Sorglosigkeit und Unbedenklichkeit zu erklären, womit nach Rauschen der Namenlose seine Tauflehre vorträgt, auch wenn er erst im 4. Jahrhundert schreibt. Dagegen dürfte eine andere Erwägung dieses Verhalten genügend erklären: die Anschauung des Namenlosen kommt der Cyprianischen Partei insofern entgegen, als sie gerade das preisgibt, was dort den grössten Anstoss erregt hatte — die Vorstellung, dass durch die Ketzertaufe Sünden vergeben und Seelen gereinigt und geheiligt werden sollten. Das war ein Zugeständnis an den Gegner, das der Namenlose ebendeshalb nicht erst gegen diesen verteidigen zu müssen glaubte. Es kam aber erst in einem Augenblick, wo der Taufstreit eben daran war vor dem valerianischen Sturm zu verstummen.

c) Rauschen gibt zu, dass der Namenlose die Briefe Cyprians, namentlich Ep. 73, kennt und benützt und mit den Worten in c. 1 „ut unus homo etc.“ den Bischof von Karthago im Auge hat. Dagegen sei es unerweislich, dass der katholische Bischof, den er in seinem Traktate anrede und bekämpfe, gerade Cyprian

¹⁾ Vgl. auch Ernst, S. 466 ff.

gewesen sei. Auch im 4. Jahrhundert habe ein katholischer Bischof eine Schrift zur Verteidigung der Wiedertaufe herausgeben können, auf die dann De rebapt. die Antwort sein könne, da die Wiedertaufe noch vielfach innerhalb und ausserhalb der Kirche in Übung gewesen sei. Im Abendland speziell habe *Optatus* von Mileve die Ungültigkeit der Ketzertaufe behauptet und vielleicht sei gerade er der Bischof, gegen den sich der Anonymus wende. Allein in c. 1 hat es nicht den Anschein, dass der „unus homo“, von dem es heisst, dass er „magnae prudentiae et constantiae esse praedicatur“, einer fernen Vergangenheit angehöre, vielmehr muss allem nach seine „Klugheit und Festigkeit“ sich in der Gegenwart geltend machen. Auch die Bemerkung über die Bischöfe, die „non tam ornate ut tu et composite“ ihre Worte bilden könnten (c. 10), fasst man mit Recht als Anrede an Cyprian und Anspielung auf seinen gewählten Stil. Im übrigen habe ich meine Anschauung über den in De rebapt. bekämpften Gegner und die schriftstellerische Art der Polemik des Anonymus schon oben dargelegt.

Dazu kommt etwas anderes, was ganz gegen Rauschens Annahme spricht. Unser Traktat steht insofern noch auf dem Standpunkte des Papstes Stephan und seiner Partei, als er die Taufen nicht bloss der Schismatiker, sondern auch aller Häretiker gelten lässt, ohne bei diesen einen Unterschied zu machen oder nach der Art und Weise der Taufspendung zu fragen (Cypr. Ep. 73, 16. 74, 1 u. 5. De rebapt. c. 4. 14. 15). Seit dem 4. Jahrhundert aber nahm man die häretischen Taufspendungen nicht mehr in Bausch und Bogen, sondern fing an zu unterscheiden. Schon das Konzil von Arles (314) fordert in can. 8, dass bei Konvertiten nach dem Symbolum gefragt werde und (nur) eine auf die Trinität gespendete Taufe Gültigkeit haben solle. Die Synode von Nicäa aber verwarf in c. 19 nur die Taufe der *Παυλιανισάντων* ausdrücklich¹⁾. Was noch speziell den Bischof *Optatus* von Mileve betrifft, so verwirft er zwar die Taufen der Häretiker, weil diese „sani et verissimi symboli desertores“ seien, anerkennt aber die der Schismatiker (Dona-

¹⁾ Ernsts Deutung der beiden Kanones von Arles und von Nicäa (Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian 1901, 52 ff. und 58 ff., und in Ztschr. f. kath. Theol. 1903, 759 ff.) ist nicht einwandfrei.

tisten), „quia nobiscum vera et communia sacramenta traxistis“ (C. Parm. Donat. I, 12 ed. Ziwsa p. 14)¹⁾. Der Liber de rebapt. aber ist mit seinem Gegner darin einig, dass „spiritus sanctus extra ecclesiam non sit, fides quoque non solum apud haereticos, verum etiam apud eos, qui in schismate constituti sunt, sana esse non possit“ (c. 10 A. 82, 12), und bekämpft eine Anschauung, die daraus den Schluss zieht, dass jede ausserkirchliche Taufe ungültig sei. Also kann sein Gegner nicht Optatus sein.

d) Rauschen gibt zu, dass die Ketzertaufrage zur Zeit Cyprians eher „nova“ (De rebapt. c. 1) gewesen sei als im 4. Jahrhundert. Aber einerseits sei sie auch damals nicht im eigentlichen Sinne neu gewesen, da die Synoden von Ikonium und Synnada in Asien ca. 235 und die karthagische Synode unter Agrippin ca. 220 schon die Wiedertaufe der Ketzler beschlossen gehabt hätten. Andererseits habe sie auch im 4. Jahrhundert eine neue genannt werden können, da sie damals nach langer Ruhe wieder erwacht sei. Allein die De rebapt. c. 1 gekennzeichnete „nova quaestio“ ist nicht bloss eine literarische Streitfrage mit Schriften und Gegenschriften (nonnulla super hac nova quaestione scripta aut rescripta esse iactabantur), sondern ein den Frieden und die Einigkeit der Brüder aufs äusserste gefährdender Streit (contra ecclesiarum quietem atque pacem . . . discordias et simultates et schismata allaturum). Ist uns nun schon von einer schriftstellerischen Ketzertaufrage im 4. Jahrhundert nichts bekannt, so vollends nichts von einem so gefährlichen Kirchenstreit²⁾. Beides aber trifft für die Zeit Cyprians vollauf zu, und auf sie führt vollends mit zwingender Notwendigkeit der Zusammenhang, in dem nach c. 1 die „nova quaestio“ mit dem „unus homo“ steht. Wann gab es noch eine Zeit, wo ein Ketzertaufstreit so mit dem Namen eines Mannes verknüpft gewesen wäre, wie im sechsten Jahrzent des dritten Jahrhunderts? Man pflegt eine Schrift der Zeit zuzuweisen, in die sie nach den durch andere Zeugnisse bekannten Verhältnissen hineinpasst, nicht in eine Zeit, deren nähere Verhältnisse

¹⁾ Vgl. auch Ernst in der angeführten Schrift 1901, 44 ff.

²⁾ Wir hören durch Hieronymus (Alterc. Lucif. et orthod. c. 27) von „libelli de haereticis rebaptizandis“ eines luziferianischen Diakons Hilarius zu Rom, die aber keine Beachtung fanden (*Bardenhewer*, Gesch. d. altkirchl. Lit. III 1912, 477). Eine Rolle spielte die Tauffrage auch im Donatistenstreit, aber sie war weder Ausgangspunkt noch Kernpunkt des Streites.

aus der Schrift selber erst gewonnen werden müssten, was auf einen Zirkel hinauslief. Zudem ist die „nova quaestio“ in c. 6 näher gekennzeichnet als ein „adversus prisca consulta post tot saeculorum tantam seriem *nunc primum* repente ac sine ratione insurgere“. Kann etwa ein Schriftsteller des 4. Jahrhunderts mit „unus homo“ auf Cyprian und den Ketzertaufstreit des 3. Jahrhunderts anspielen und zugleich behaupten, dass man sich „jetzt zum ersten Male“ gegen die kirchliche Überlieferung erhebe? Muss er nicht vielmehr ein Zeitgenosse Cyprians sein? ¹⁾

e) Was die Behandlung der Martyrien in c. 12 und 13 betrifft, so bestreitet Rauschen die Berechtigung eines Schlusses auf vorkonstantinische Zeit, da es auch im 4. Jahrhundert, namentlich in dem von den donatistischen Circumcellionen heimgesuchten Afrika, Martyrien gegeben habe und zudem ein Schriftsteller die Verfolgungen, auch nachdem sie längst erloschen gewesen seien, in den Bereich seiner Erörterungen habe ziehen können. Allein wenn es in c. 13 heisst: „et ideo

¹⁾ In der Ztschr. f. kath. Theol. 1917, 458, betrachtet Ernst den Satz Cyprians Ep. 73, 3: „apud nos autem *non nova aut repentina* res est, ut baptizandos censeamus eos qui ab haereticis ad ecclesiam veniunt“, als Entgegnung auf die aus der Nachbarprovinz Mauretanien herüberschallenden Vorwürfe der Neuerung (De rebapt. c. 1: *nova quaestio*, c. 6.: *nunc primum repente*). Diese Annahme ist keineswegs notwendig, da Cyprian nicht erst in Ep. 73, 3, sondern schon in Ep. 70, 1 (767, 5) und in Ep. 71, 4 (774, 12), betont, dass die Wiedertaufe der Konvertiten nicht eine neue, sondern eine schon von den früheren Bischöfen zur Zeit Agrippins beschlossene Sache sei. Ja die Erklärung, dass etwas nicht eine *nova aut repentina* res sei, scheint geradezu ein rednerischer τόπος zu sein. „Nec *nova aut repentina* haec sunt quae nunc accidunt christianis“ sagt Cyprian ad Fort. c. 11 (336, 26). „Nec *rudis iste aut novus* est in Celerino carissimo nostro titulus gloriarum“, Ep. 39, 3. „Nec hoc nobis *nunc nuper* consilium cogitatum est nec haec apud nos adversus improbos modo supervenerunt *repentina* subsidia, sed *antiqua* haec apud nos severitas, antiqua fides, disciplina legitur antiqua“ heisst es im römischen Schreiben Ep. 30, 2. „Neu“ und „repentinus“ sind geradezu Synonyma. Arnob. adv. nat. II, 71: *nova fuit ac repentina*, c. 72: *inauditas incognitas repentinae* agitare atque inducere religiones. August. Conf. II, 6: tibi enim quid insolitum, quid repentinum? III, 9: cum aliquid tu repente inusitatum et improvisum imperas. Seneca Ep. 117, 19: nihilque in hoc mundo repentinum aut expers ordinis volutetur, 16, 6: si *repentina ac subita* dominantur (107, 2: nihil horum insolitum, nihil inexpectatum est). Apul. Apol. c. 44: omnis ista accusatio temeraria et *repentina* fuit.

cum in martyrio tanta sit mutatio rerum in momento temporis, ut in re perquam veloci possint mutari universa, *nemo sibi blandiatur, qui occasionem amiserit gloriosae salutis*, si forte se ab ea excluserit propria sua culpa . . . qua ratione etiam ille haereticus, qui confitendo Christi nomen trucidatur, nihil postea potest corrigere, si quid de Deo aut de Christo male senserit etc.“, so ist das eher zu einer Zeit geschrieben, wo die Möglichkeit des Martyriums noch in greifbarer Nähe liegt, und der Verfasser hat dabei kirchliche und häretische Martyrien durch den heidnischen Staat im Auge. Auch der Satz in c. 11: „quid autem statues in personam eius verbum audientis, qui forte *adprehensus* in nomine Christi statim confessus ac, priusquam baptizari aqua permetteretur ei, fuerit *punitus*“, weist entschieden auf eine Ergreifung und Aburteilung durch die heidnische Obrigkeit hin. Von Jesus selber heisst es in c. 6 und c. 11, dass er „*adprehensus* est“. Und dieses Wort ist ständige Bezeichnung für die Festnahme des Christen durch die Behörde¹⁾.

Alles in allem genommen, sind die Anzeichen für das dritte Jahrhundert und gegen das vierte so deutlich, dass man sich wundern muss, wie sie verkannt werden konnten²⁾.

5. Wir haben eingangs bemerkt, dass unsere Frage auch einer *dogmengeschichtlichen* Seite nicht entbehre. Wie schon in

¹⁾ So heisst es bei Cypr. Ep. 56, 1: qui in persecutione adprehensi prius fuerant et nomen Domini confessi violentiam magistratus vicerant. Ep. 60, 4: quamquam etsi aliquis ex talibus fuerit adprehensus, non est quod sibi quasi in confessione nominis blandiatur etc. Ep. 81: adprehensus enim et traditus loqui debet. De laps. c. 3: primus est victoriae titulus gentilium manibus adprehensum Dominum confiteri. Passio ss. Felic. et Perpet. c. 2 (*Knopf*, Ausgewählte Märtyrerakten 1901, 45): apprehensi sunt adolescentes catechumeni. Acta Agap. Chion. etc. c. 2 (*Knopf*, S. 91): comprehensae. Passio ss. Montani Lucii etc. c. 2 (*Ruinart*, Acta Martyr. Ratisbonae 1859, 275): apprehensi. Acta Fructuosi etc. c. 1 (*Ruinart*, p. 264): comprehensus. Acta Cypr. c. 4 (*Knopf*, S. 77): deprehensus. Apollinaris bei Euseb. Hist. eccl. V, 16, 12: *κατηγείς ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἐσταυρώθη*. Freilich spricht Augustin de civ. Dei I, 18 von „adprehensa et oppressa caro“ auch bei Barbareneinfällen, aber er meint damit geschlechtliche Vergewaltigung.

²⁾ Was die *Heimat* betrifft, so ist sie wahrscheinlich Afrika. Dafür spricht auch der Bibeltext der Schrift (H. v. *Soden*, Quellen u. Forschungen XII. 1909, 32), sowie die Bezeichnung „verbum audiens“ statt „catechumenus“ (siehe oben). Von den afrikanischen Provinzen hat aber wieder Mauretanien die grösste Wahrscheinlichkeit für sich (*Ernst*, Theol. Quartalschr. 1911, 374).

der Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 218 f. und im Histor. Jahrb. 1898, 419 (519) f., so erklärt es nämlich Ernst auch in der Quartalschr. 1908, 593 f., für „unwahrscheinlich, ja unmöglich“, dass der Anonymus in einem Traktate, wenn er nach dem Edikte Stephans geschrieben wäre, eine andere Doktrin über die Taufe und speziell über die Ketzertaufe entwickelt hätte als der Papst. Nun aber gestehe dieser der ausserkirchlichen Taufe ausdrücklich die Nachlassung der Sünden, die Heiligung und Wiedergeburt der Seele zur Gotteskindschaft als direkte Wirkung zu, während der Anonymus dies in Abrede stelle, ja der Wassertaufe überhaupt jede unmittelbare und reale Gnadenwirkung abspreche. Also müsse der Traktat *De rebapt.* vor dem Stephan'schen Erlasse verfasst worden sein.

Dieser Schluss beruht aber auf einem unbewiesenen Obersatze und darum auf einer *petitio principii*. Wenn die Afrikaner nach Empfang der päpstlichen Äusserung auf ihrer gegenteiligen Anschauung und Übung beharren konnten, wie dies — auch abgesehen von der Frage, ob die Septembersynode ein „Oppositionskonzil“ gegen Rom gewesen sei oder nicht¹⁾ — wirklich der Fall war, so ist nicht einzusehen, warum nicht ein anderer Bischof — allem nach wahrscheinlich auch in Afrika —, der im übrigen mit Stephan an der Gültigkeit der Ketzertaufe festhielt, zur Begründung dieser Gültigkeit sollte einen andern Weg haben einschlagen und eine andere Grundlage für den Beweis haben wählen können. Stephan war ein Hierarch, der Gehorsam forderte; seine theologische Begabung und Bildung ist uns unbekannt. Er konnte aber zufrieden sein, wenn sich eine Feder zur Verteidigung der römischen Sitte einsetzte, auch wenn diese Verteidigung über abschüssige Wege ging. Zudem: konnte die Schrift nicht nach Stephans Tod, unter dem den Afrikanern wieder entgegenkommenden Sixtus II verfasst sein? Man braucht nicht gerade anzunehmen, dass Sixtus sachlich dem afrikanischen Standpunkt beigetreten sei (vgl. darüber *Harnack*, T. U. 13, 1. 1895, 39 ff., und gegen ihn *Ernst* in der Ztschr. f. kath. Theol. 1905, 277 ff.). Aber wie weit er die Anschauung seines Vorgängers teilte, wissen wir auch nicht. Bei der Wandelbarkeit der römischen Kirche in damaliger Zeit — vgl. meine Bemerkungen in Ztschr. f. wiss. Theol. 1913, 310 — ist eine

¹⁾ Vgl. *diese* Ztschr. 1923, 73 ff.

Abweichung nicht bloss in der Kirchenpolitik, sondern auch in der sachlichen Auffassung keineswegs ausgeschlossen.

Auf diese Erwägungen kommt es aber gar nicht an: unsere Untersuchung hat aufs neue gezeigt, dass Ernsts Aufstellungen unhaltbar sind und dass der Liber de rebaptismate nach der Synode von 256 und nach Cypr. Ep. 73 und 74, also nach dem Erlasse Stephans geschrieben worden sein muss. Zu diesem Ergebnis sind wir auf rein literarhistorischem Wege, ohne Bezugnahme auf einen römischen Primat irgendwelcher Art, gekommen. Nun aber können wir als kirchen- und dogmengeschichtliche Frucht die Tatsachen einbringen: in der Mitte des dritten Jahrhunderts schreibt in einem die ganze Kirche tief erregenden Streite, wie dem Ketzertaufstreit, nachdem der römische Bischof bereits seine Stimme abgegeben hat, ein anderer, allem nach ein afrikanischer Bischof ¹⁾ eine Schrift, worin er die gleiche Übung verteidigt, die auch der Papst eingehalten wissen will. Er tut das aber, ohne auf den römischen Erlass als auf eine entscheidende Kundgebung hinzuweisen, ja ohne ihn überhaupt zu erwähnen, ja vielleicht ohne den Erlass auch nur zu berücksichtigen ²⁾. Er spricht von der „*venerabilis ecclesiarum omnium auctoritas*“ (c. 1, A. 70, 7), von „*tot annorum totque ecclesiarum itemque apostolorum et episcoporum*

¹⁾ Dass der Verfasser Bischof ist, geht aus c. 10 (A 82, 7 u. 10) hervor.

²⁾ Rauschen (Prolegg., p. 13sq) schliesst aus der Nichterwähnung des römischen Bischofs auf einen nichtitalienischen Schriftsteller, ein Schluss, der nicht einmal für das von Rauschen angenommene vierte Jahrhundert zwingend ist, vom dritten ganz zu schweigen. In der Ztschr. f. neutest. Wiss. 1907, 209 f. glaubte ich, ohne irgendein Gewicht darauf zu legen, Spuren einer Berührung des Liber de rebapt. mit der Stephanschen Kundgebung aufzeigen zu können. Ernst lehnt sie natürlich ab (Quartalschr. 1908, 591 f.). Eine Sicherheit ist hier allerdings nicht zu gewinnen. Wenn man aber in c. 1 liest „*si unusquisque nostrum . . . nihil innovare gestiret . . . contra priscam et memorabilem . . . observationem*“ und „*quia non poterat id quod innovabatur sine dissensione fratrum et damno ecclesiastico consistere*“, und bedenkt, welche Rolle das Stephansche „*nihil innovetur nisi quod traditum est etc.*“ im Laufe der Zeiten spielte von Cyprians Ep. 74 über Augustin De bapt. contra Donatist. V, 26, 37 (Migne PL. 41, 194) und Vincenz von Lerinum (c. 6, al. 9, ed. Jülicher 8, 19) bis zur Enzyklika Benedikts XV „*Ad beatissimi apostolorum principis*“ (Acta apost. sed. 1914, 611), so wird es einem schwer, in De rebapt. c. 1 an ein Spiel des Zufalls zu glauben. Nimmt aber der Verfasser auf den Erlass des römischen Bischofs Bezug, dann ist es um so bezeichnender, wie unbekümmert er über ihn hinweggeht.

auctoritas“ (c. 6, A. 77, 8), von „tanti temporis tot virorum veneranda consuetudo et auctoritas“ (c. 15, A. 89, 19), aber nicht davon, dass die römische Kirche durch ihre Tradition, der oberste Bischof durch seine Stellungnahme die Frage entschieden hätte. Der hl. Petrus ist ihm „dux ac princeps apostolorum“ (c. 9, A. 80, 13), aber dass dieser Prinzipat im römischen Bischof fortlebe, die Stimme Petri durch den Mund des römischen Bischofs weiterklinge, sagt er nicht. Aber nicht bloss das: der bischöfliche Schriftsteller verlässt sogar in seiner Beweisführung die vom römischen Bischof vorgezeichnete Linie und geht, um zum gleichen Ziele zu gelangen, von einer andern Grundanschauung aus; während jener der Ketzertaufe die Kraft der Sündennachlassung und Heiligung zuerkannte, hält dieser zwar an ihrer äusseren Gültigkeit fest, legt ihr aber keinerlei Gnadenwirkung bei. Ja wenn Ernst mit seiner Auffassung von der Tauflehre des Anonymus recht hat, so spricht er sogar der kirchlichen Taufe die Heilswirkung ab und verlegt diese in die Firmung¹).

Die Anschauung, dass ein mit dem päpstlichen Erlasse im Endergebnis übereinstimmender, aber in der näheren Begründung eine andere theologische Auffassung verratender Traktat nicht *nach* diesem päpstlichen Erlasse geschrieben sein könne, *ist die irrige Grundvoraussetzung der Ernstschen Aufstellungen*. Sie hat ihm die zeitliche Stellung dieser Schrift vorgezeichnet und ihm die Augen gehalten, dass er die deutlichen Fingerzeige, die den Traktat an das Ende des Taufstreites weisen, verkannt und missachtet hat. Ernsts Vorurteil äussert aber nicht bloss hier seinen verhängnisvollen Einfluss: eine ungeschichtliche Vorstellung von der Art und dem Umfang des römischen Primates im 3. Jahrhundert zieht sich als *petitio principii* wie ein roter Faden durch die vielen fleissigen und sonst so scharfsinnigen Untersuchungen Ernsts über den Verlauf des Ketzertaufstreites hindurch, so dass sie trotz dem Anklang, den sie vielfach auch auf protestantischer Seite gefunden haben, und trotz richtigen Beobachtungen im einzelnen alle sorgfältig nachgeprüft werden müssen.

¹) Mit Unrecht meint also neuestens *d'Alès* (La théologie de S. Cyprien 1922, 191), dass der Liber de rebaptismate „intéresse la théologie du baptême, mais non celle de la papauté“.
