

Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate.

Von Prof. D. Dr. Hugo Koch in Braunsberg.

Der unter Cyprians Werken überlieferte, in Wirklichkeit gegen Cyprians Lehre und Praxis gerichtete Liber de rebaptismate (ed. Hartel III, 69—92) war in letzter Zeit Gegenstand einer lebhaften Kontroverse, woran sich mehrere Forscher beteiligten und wobei es sich ebensowohl um die Tauflehre, als um Zeit und Ort der Abfassung dieser Schrift handelte. Bezüglich des ersten, dogmengeschichtlichen Punktes habe ich in meiner Abhandlung zum Braunsberger Vorlesungsverzeichnis für das Sommersemester 1907 (auch separat: Die Tauflehre des Liber de rebaptismate) dahin Stellung genommen, daß der Verfasser über die Wirkungen der christlichen Wassertaufe im großen und ganzen die korrekt kirchliche Anschauung vorträgt und mit den Kirchenschriftstellern des dritten Jahrhunderts übereinstimmt, wenn er auch einigemal verhängliche Wendungen gebraucht.

Was den zweiten Teil der Frage betrifft, so kam Ernst in der Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 193—255 zum Resultat, daß die Schrift zwischen dem 72. und 73. Briefe Cyprians bzw. zwischen der zweiten und dritten karthagischen Synode, also zwischen Herbst 255 bzw. Ostern 256 und 1. September 256 von einem sehr wahrscheinlich Mauretaniern angehörenden Bischof verfaßt wurde. Gegenüber der These Schülers in der Ztschr. f. wissensch. Theol. 1897, 555—608, daß die Abhandlung bald nach der dritten karthagischen Synode vom 1. September 256 von einem Bischof mit novatianischen Grundsätzen in Italien geschrieben worden sei, hielt Ernst im Histor. Jahrb. 1898, 499—522 seine Datierung aufrecht. Wie Schüler, so läßt auch Nelke (Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudo-cyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate. Thorn 1902, 171—203) unsern Traktat der dritten karthagischen Synode und den Hauptbriefen Cyprians nachfolgen (vgl. seine neueste Äußerung

bei der Besprechung der gegen ihn gerichteten Schrift Ernsts, Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit 1905, in der Theol. Revue 1906, 402f.), und findet die Zustimmung Becks, der aber den Bischof von Karthago gar nicht als den vom Liber de rebaptismate bekämpften Gegner anerkennt und den Verfasser unter den Päpsten sucht (Kirchliche Studien und Quellen 1903, 38—80). Mit Ehrhard (Die altchristl. Literat. u. ihre Erforschg. 1900, 465) pflichtet Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Literat. II, 449) den Ausführungen Ernsts bei, und Harnack schreibt in seiner Chronologie der altchristl. Literat. II, 395: „Volle Sicherheit, daß in irgend einem der cyprianischen Briefe unsere Schrift berücksichtigt sei, läßt sich nicht gewinnen; aber Ernst hat diese Berücksichtigung im 73. und 74. Brief allerdings recht wahrscheinlich gemacht. In diesem Fall ist der Traktat auf den Sommer 256 (also vor das letzte der afrikanischen Konzilien im Ketzertaufstreit) anzusetzen.“

Da in der Schrift geradezu mit Fingern auf Cyprian gewiesen wird,¹ kann man über Becks Behauptung, daß sie gar nicht gegen den karthagischen Bischof gerichtet sei, ruhig weggehen. Das Verhältnis zu den cyprianischen Briefen gibt für die Datierung der Schrift den Ausschlag. Dabei können Epp. 69—72 außer Betracht bleiben, weil noch niemand unsern Traktat vorher angesetzt hat und auch Ernst eine Bezugnahme auf Gedanken und Wendungen dieser Briefe statuiert. Freilich spielt schon hier die von ihm angenommene angebliche Sondertheorie des Anonymus herein, wonach nicht durch die Wassertaufe, sondern durch die Geistestaufe oder Firmung das Heil des Menschen begründet und die Sünden getilgt würden, der Wassertaufe an realer Gnadenwirkung gar nichts, der Firmung alles zukäme. Seine weitere These aber, daß Cyprian in Epp. 73 und 74 auf den Liber de rebaptismate Rücksicht nehme, verliert mit dieser Sondertheorie geradezu eine Grundmauer und kann auch andern Erwägungen nicht Stand halten.

Irgendwo muß in Ernsts Thesenreihe ein Fehler sitzen. Man bedenke nur: der Anonymus soll lehren, daß die Wassertaufe nicht mehr als eine körperliche Waschung sei, die zur Sündenvergebung und zum Heile direkt gar nichts beitrage, sondern nur ein Anrecht auf die das ganze Heil wirkende Geistesmitteilung verschaffe. Cyprian soll in Epp. 73 und 74 den Traktat vor sich haben, darauf Bezug nehmen, dagegen polemisieren, dabei aber jene mit der gesamten Tradition und Lehre der

¹ Peters, der hl. Cyprian von Karthago 1877, 518. Ernst in Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, 208f.

Kirche in so schreiendem Widerspruch stehende Theorie ungerügt lassen! Daß nämlich Cyprian auf diese Theorie nicht eingehe, muß Ernst selber zugeben, wenn er auch gefunden zu haben glaubt, daß der Bischof von Karthago sie „einigemal flüchtig streift“ (Ep. 74, 4 und 7. Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 219f., 233 A. 1); eine eingehende Kritik sei für Cyprian nicht notwendig gewesen, „da das Gros seiner Gegner diesen Standpunkt unsers Anonymus nicht teilte“. Auch in Sent. 5 der Septembersynode glaubt Ernst eine Bezugnahme auf den Anonymus gefunden zu haben. Ich glaube aber, der Anonymus wäre mit seiner Entwertung der christlichen Taufe von seinen eigenen kirchlichen Freunden desavouiert worden. Jedenfalls hätten die zum Septemberkonzil 256 in Karthago versammelten fünfundachtzig Bischöfe, die über die „Patrone“ der Ketzertaufe manch kräftig Wörtlein sprachen,¹ den Anonymus und seine Anschauung deutlich gebrandmarkt, nicht bloß oberflächlich auf ihn Bezug genommen, und Cyprian, der, ähnlich wie Firmilian, den Gedankengang Papst Stephans einer so scharfen Kritik unterzieht (Ep. 74), hätte die Theorie des Anonymus nicht bloß flüchtig gestreift, sondern kräftig die Hand drauf gelegt: seht, soweit kommt man, wenn man die Ketzertaufe gelten läßt, man muß die Taufe selbst mit offenen Worten („nude et crude“, Ernst, Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 219 A. 2) ihres Gehaltes entleeren! — In Wirklichkeit lehrt aber der Anonymus nicht so, wie Ernst ihn deutet, und auch eine Bezugnahme auf den Liber de rebaptismate in Ep. 73 und 74 dürfte bei näherem Zusehen recht zweifelhaft, das Verhältnis vielmehr gerade umgekehrt erscheinen. In diesem Sinne haben sich, wie schon bemerkt, Schüler und Nelke entschieden und von ihrem Standort aus sehr beachtenswerte Beweispunkte vorgelegt, namentlich Nelke, während die Argumentation Becks wegen seiner zahlreichen falschen Deutungen und Voraussetzungen fast ganz hinfällig ist. Die Frage bietet aber der Erwägung immer noch neue Seiten dar und verlangt da und dort eine schärfere Hervorkehrung und Begründung der alten.

I. Die Abfassungszeit.

Es ist vor allem mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die Schrift schon im Einleitungskapitel ein bedeutend fortgeschrittenes Stadium des Streites verrät. Der Verfasser hat schon etliche Streitschriften vor sich: *Nonnulla super hac nova quaestione scripta aut rescripta esse*

¹ Die Akten dieser Synode sind uns durch Augustin, *De baptismo contra Donatistas* lib. 6 u. 7 erhalten (bei Hartel, *Opp. Cypri.* I, 435ff.).

jactabantur, quibus utraque pars ad destruenda aliena summo studio nitebatur (C. I S. 70, 3). Er rechnet mit der Möglichkeit, daß die beiderseits vorgebrachten Gründe sich die Wage halten: etsi paribus argumentis ex utraque parte congregedemur (S. 71, 1). So will er den Stand der Frage darlegen, um die neuerungssüchtigen Menschen wenigstens jetzt (vel nunc) von ihrem Unrecht zu überzeugen. Zu diesem Zweck will er die einschlägigen Schriftstellen, die dafür und dagegen vorgebracht werden, sammeln und erörtern (C. I Schluß).

Von den Schriften, die für die Gültigkeit der Ketzertaufe eintraten, sind uns nur der Liber de rebaptismate und vom Schreiben des Papstes Stephan einige Bruchstücke und Gedanken erhalten, die aus dem Briefe Cyprians an Pompejus (Ep. 74) und aus dem Briefe Firmilians an Cyprian (Ep. 75) herauspringen. Dieser Umstand mahnt zu großer Vorsicht in der Schlußfolgerung, da sich die Gedanken der verloren gegangenen mit den der erhaltenen Schriftstücke sicher in ähnlicher Weise berührten, wie die Argumente Firmilians und die Sententiae der Bischöfe der Septembersynode mit den Briefen Cyprians. Es ist also an sich möglich, daß Äußerungen der Anabaptisten, die wir vielleicht auf den Liber de rebaptismate zu beziehen geneigt sind, auf verlorene Schriftstücke zielen.¹ Umgekehrt können aber auch vom Anonymus Schriften der Gegenpartei berücksichtigt worden sein, die wir nicht mehr kennen. Der Boden ist also ziemlich unsicher und muß Schritt für Schritt auf seine Tragkraft geprüft werden.

De rebapt. C. I (S. 70, 16) heißt es: Ut unus homo, quicumque ille est, magnae prudentiae et constantiae esse apud quosdam leves homines inani gloria praedicetur et haeticorum stupore praeditus, quibus

¹ Ein Beispiel! Wenn man in Ep. 73, 4 (ed. Hartel II. S. 781, 1) liest: Plane quoniam inveni in epistula, cujus exemplum ad me transmisisti, scriptum esse, quod quaerendum non sit quis baptizaverit... quod jam in nomine Jesu Christi baptizati esse videantur, so denkt man fast unwillkürlich an den Liber de rebaptismate, wo es C. 4 S. 74, 21 heißt: Nec necesse sit quaeri quale illud baptismum fuerit, quod in nomine Jesu Christi sunt consecuti. Wirklich erblickt auch Peters (Der heilige Cyprian von Karthago 1877, 519) in dem zitierten Briefe unsern Liber, aber mit völligem Unrecht. Denn in jenem Briefe war Marcion erwähnt, in unserm Liber nicht; jener Brief spricht der Ketzertaufe die Kraft der Sündentilgung zu, unser Liber nicht. Darnach möchte man mit verschiedenen Gelehrten (vergl. neuestens Nelke in der Theol. Revue 1906, 403) an ein Schreiben Stephans denken, der nach Ep. 74, 7 (S. 805, 3) in der Tat der marcionitischen Taufe die Sündennachlassung zuschreibt. Aber auch diese Annahme ist von Schwierigkeiten belastet (vergl. Ernst, P. Stephan und der Ketzertaufstreit 1905, 23 ff.). Jedenfalls deckt sich der Gedankengang des betreffenden Briefes in wichtigen Punkten mit dem Stephans.

hoc unicum perditionis solatium est, si non soli peccare videantur, errores et vitia universarum ecclesiarum correxisse apud simillimos sui et compares celebretur. Und in Ep. 73, 3 (ed. Hartel II. S. 780, 22) schreibt Cyprian: Nos non demus stuporem haereticis patrociniis et consensus nostri, et libenter ac prompte obtemperant veritati. Ernst glaubt, daß hier die „Artigkeit“ vom Anonymus ausgehe und ihm von Cyprian heimgegeben werde (Hist. Jahrb. 1898, 514f.). Man wird aber richtiger den Vorwurf dort für ursprünglich halten, wo er am meisten Sinn und Berechtigung hat. Nun ist der Gedanke Cyprians gewiß aus sich selbst sehr wohl verständlich: Wir wollen nicht das Staunen der Häretiker erregen, wie diejenigen tun, die ihre Taufe gelten lassen, Staunen darüber, daß sie bei Katholiken Schutz und Zustimmung finden; nur durch ungeschminkte Verwerfung ihrer Taufe wird man sie bekehren. Dagegen ist die Wendung beim Anonymus recht fad und abgeschmackt: Der Gegner besitzt das Staunen der Häretiker (deren Taufe er doch verwirft!), weil ihr einziger Trost beim Untergang darin liegt, daß sie nicht allein fehlen. Durch den Fortgang wird sie allerdings erträglicher: Die Häretiker haben es nämlich vor allem darauf abgesehen, der Kirche möglichst viele Vorwürfe zu machen und Fehler aufzuzählen (S. 70, 21), und da staunen sie, auf einmal in der Kirche selbst Unterstützung zu finden. Aber auf die Wendung mit stupor wäre der Anonymus wohl doch nicht gekommen, wenn sie nicht von Cyprian (der das Wort auch in Ep. 52, 2 gebraucht) angeschlagen worden wäre. Sie macht ganz den Eindruck einer schlechten „Retourchaise“. Beck glaubt, daß der Bischof von Karthago gar nicht gemeint sein könne. „Denn der Anonymus konnte doch nicht sagen, Cyprian habe sich durch sein Vorgehen bei leichtfertigen Leuten Ehre erworben. Die zahlreichen Bischöfe, die seine Ansicht billigten, verdienten diesen Titel keineswegs, und es wäre auch sonderbar, wenn der Anonymus ihnen ein so fatales Prädikat beilegen würde, er, der sonst die Bischöfe Brüder heißt und es eine Ungeheuerlichkeit nennt, wenn Bischöfe einen Zwiespalt in der Kirche entfachen“ (S. 66). Als ob im Ketzertaufstreit Bischöfe nicht mit noch ganz andern Liebenswürdigkeiten gegenseitig aufgewartet hätten!

Für „ganz sicher und unanfechtbar“ (Hist. Jahrb. 1898, 415) hält Ernst die Bezugnahme auf de rebapt. C. 3 in Ep. 73, 9. Cyprian führt hier aus: Quod autem quidam dicunt eis, qui in Samaria baptizati fuerant, advenientibus apostolis Petro et Johanne tantum super eos manum impositam esse, ut acciperent spiritum sanctum, rebaptizatos tamen eos non esse, locum istum, frater carissime, ad praesentem causam videmus

omnino non pertinere. Illi enim, qui in Samaria crediderant, fide vera crediderant et intus in ecclesia, quae una est et cui soli gratiam baptismi dare et peccata solvere permissum est, a Philippo diacono, quem idem apostoli miserant, baptizati erant. Et idcirco qui legitimum et ecclesiasticum baptismum consecuti fuerant, baptizari eos ultra non oportebat, sed tantummodo quod deerat id a Petro et Johanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos spiritus sanctus. 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. Nun beruft sich allerdings der Anonymus in C. 3 (S. 73, 14) für die Trennbarkeit von Taufe und Firmung auf den Bericht der Apostelgeschichte (8, 12ff.) von der Taufe der Samariter durch den Diakon Philippus und ihrer Firmung durch die Apostel. Es ist aber zuviel behauptet, wenn Ernst (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 230. Hist. Jahrb. 1898, 416) erklärt, daß dieses Argument nur in den eigentümlichen Gedankengang unsers Anonymus hinein-passe, daß nur ihm „eine derartige Argumentation passieren könne“. Denn fürs erste hat der Anonymus gar nicht die „singuläre Theorie“ von der Taufe, die Ernst ihm zuschreibt. Und fürs zweite gibt Cyprian selbst mit seinem „quidam dicunt“ zu verstehen, daß er die — freilich sehr anfechtbare — Argumentation bei mehreren gefunden hat. Es ist auch zu beachten, daß der Anonymus jenen Vorgang in Samarien nicht als direkten Beweis für die Gültigkeit der Ketzertaufe anführt, sondern nur dafür, daß Taufe und Firmung sich so trennen lassen, „quasi non sint mutila, sed tamquam integra atque perfecta“ (S. 73, 12), wobei er die kirchliche Taufe im Auge hat, wie das ganze Kapitel ausweist. Die Ketzertaufe erklärt er nie für unversehrt und vollkommen, sondern betont stets die Notwendigkeit ihrer Korrektur und Ergänzung. Cyprian würde ihm also nur entgegenhalten, was er selbst schon sagt. In Wirklichkeit nimmt wieder nicht Cyprian auf den Anonymus, sondern dieser auf jenen Bezug. De rebapt. C. 8 (S. 78, 29) heißt es nämlich: Sed ad haec, ut soleo, contradices, opponendo nobis tunc, cum baptizarentur, integre ac recte discipulos ac non ut hos haereticos esse baptizatos, worauf der Beweis angetreten wird, daß selbst die Apostel und Jünger damals, als sie getauft wurden und (zu Jesu Lebzeiten) taufeten, einen recht mangelhaften Glauben gehabt hätten (neque integram neque perfectam fidem habuisse C. 9 S. 81, 16), ohne daß ihre Taufe deshalb ungültig gewesen wäre. Ist das nicht eine von den Samaritern auf die

Apostel selbst überleitende Antwort auf den Satz Cyprians, daß die Täuflinge in Samarien „fide vera crediderunt“? Wenn Cyprian auf den Anonymus Bezug nimmt, warum antwortet er darauf nicht? Warum läßt er diesen Vorwurf auf den Aposteln sitzen?

Es ist auffallend, mit welchem Nachdruck und mit welcher Worthäufung der Anonymus von Cap. 11—13 die absolute Wertlosigkeit des häretischen Martyriums auseinandersetzt: Wer im Moment der Bluttaufe, des Martyriums, nicht den ganzen, vollen Christenglauben ohne jeglichen Abstrich, ohne jegliche Alteration hat (*integrum ac sincerum et incontaminatum et inviolatum utrumque debet consistere confitenti C. 11 S. 83, 15*), ist unrettbar verloren, da der Apostel schreibt: *Etsi corpus meum tradidero, ita ut exurar igni, dilectionem autem non habeam, nihil proficio (1. Kor 13, 3. De rebapt. C. 13 S. 85 f.)*. Diese Umständlichkeit und dieser prononcierte Ton erklären sich am ungezwungensten, wenn der Anonymus eine Konsequenz weit von sich abweisen will, die Cyprian aus der Gültigkeit der Ketzertaufe ziehen zu müssen glaubt, Ep. 73, 21 (*O. 794, 21*): *Nisi si haeticorum patroni et advócati haeticos in falsa confessione Christi interfectos martyras praedicant et contra apostoli contestationem, qui nihil eos quamvis exustos et occisos dicit posse proficere, gloriam eis et coronam passionis adsignant*. Der Anonymus überbietet den Bischof von Karthago an Schriftstellen, indem er zu 1. Kor 13, 3 noch Mt 10, 32. 22, 37—40, 1. Joh 4, 7f. und Joh 3, 16 fügt. Ernst sagt allerdings (*Ztschr. f. k. Th. 1896, 233f.*), Cyprian argumentiere *ex concessis*: wenn das *baptisma sanguinis* dem Häretiker nichts nützt, um wieviel weniger das *baptisma aquae*! Oder er wolle nur die von den Gegnern selbst abgewiesene Konsequenz der Gültigkeit der Ketzertaufe entwickeln. Allein diese Erklärung befriedigt keineswegs. Der Anonymus sucht ja in Cap. 11—13 den Unterschied zwischen der häretischen Wasser- und der häretischen Bluttaufe herauszustellen und zu begründen: jene trägt ihren Heilswert nicht in sich, sondern erhält ihn erst durch die nachfolgende Glaubenskorrektur und Ergänzung, und nur der Kraft des Namens Jesu ist es zuzuschreiben, daß der Taufakt gültig ist und nicht wiederholt zu werden braucht (*quoniam quaedam concessa sunt ipsi tantummodo nomini Domini nostri C. 11 S. 83, 21*); beim Martyrium aber genügt der Name Jesu nicht, es kann nur mit Jesus selbst (*in ipso et per ipsum Dominum C. 11 S. 83, 23*), im wahren christlichen Glauben vollendet werden, da der Tod eine nachträgliche Korrektur und Ergänzung ausschließt (*Ille haeticus, qui confitendo Christi nomen trucidatur, nihil postea potest corrigere, si quid*

de Deo aut de Christo male senserit, cum in alium Deum vel in alium Christum credendo semet ipsum fefellit, confessor non Christi, sed solitario Christi nomine, C. 13 S. 85, 26). Das ist denn doch wohl die Antwort auf den cyprianischen Einwand. Damit will der Anonymus beweisen, daß Cyprian jene Konsequenz zu Unrecht gezogen, die Alternative falsch gestellt habe. Wäre das Verhältnis so, wie Ernst will, dann hätte Cyprian nicht einmal den Versuch gemacht, die Begründung des Anonymus zu widerlegen, sondern einfach die alte, zurückgewiesene Behauptung wiederholt.

Ein weiteres Hauptgewicht legt Ernst auf die Parallele Ep. 73, 22: De rebapt. C. 11.

De rebapt. C. 11 (S. 82, 31): Quid autem statures in personam ejus verbum audientis, qui forte adprehensus in nomine Christi statim confessus ac, priusquam baptizari aqua permitteretur ei, fuerit punitus, utrum perisse eum pronuntiabis, quia non est aqua baptizatus, an vero aliquid extrinsecus patrocinari ei ad salutem existimabis, licet non sit aqua baptizatus? Quod perisse eum existimabis, obviam tibi veniet sententia Domini dicentis: quicumque me confessus fuerit coram hominibus, confitebor illum et ego coram patre meo qui in caelis est: quia nihil interest utrum hic verbum audiens an fidelis sit, qui confitetur Dominum, dummodo ipsum Christum, quem confiteri oportet, confiteatur, quia Dominus pari vice confitendo et ipse confessorem suum apud patrem honore eum martyrii sui, ut pollicitus est, exornet.

Ep. 73, 22 (S. 795, 15): Quo in loco quidam, quasi evacuare possint humana argumentatione praedicationis evangelicae veritatem, catecuminos nobis opponunt, si quis ex his, antequam in ecclesia baptizetur, in confessione nominis adprehensus fuerit et occisus, an spem salutis et praemium confessionis amittat, eo quod ex aqua prius non sit renatus. Sciant igitur ejusmodi homines suffragatores et fautores haeticorum, catecuminos illos primo integram fidem et ecclesiae veritatem tenere et ad debellandum Diabolum de divinis castris cum plena et sincera Dei patris et Christi et spiritus sancti cognitione procedere, deinde nec privari baptismi sacramento, utpote qui baptizentur gloriosissimo et maximo sanguinis baptismi, de quo et Dominus dicebat habere se aliud baptismi baptizari.

Hier möchte man auf den ersten Blick in der Tat die Priorität beim Anonymus, bei Cyprian die Antwort erkennen. Ernst versäumt auch nicht (Ztschr. f. k. Th. 1896, 230ff. Hist. Jahrb. 1898, 417ff.), die für ihn

sprechenden Instanzen hervorzuheben, um seiner Schlußfolgerung „Sicherheit“ beizumessen: die sprachlichen Anklänge, die „Naivität“, die in der Frage „Quid status etc.“ läge, wenn die Erklärung Cyprians vorausgegangen wäre, endlich der vermeintliche originelle Gedankengang unseres Autors, in den allein das Argument hineinpasste. Dieser letzte Punkt erledigt sich durch das oben Gesagte. Zudem gibt Cyprian auch hier durch den Plural „quidam — opponunt“ zu verstehen, daß der Gedankengang, den er im Auge hat, nicht Patent eines Einzigen ist. Auf dieselbe Weise ließen sich allenfalls auch die sprachlichen Anklänge erklären, wenn man nicht eine direkte Anlehnung des Anonymus an Cyprian annehmen will.

Am schwersten wiegt immer noch die Fragestellung des Anonymus über eine Sache, die Cyprian behandelt. Bei der ausgesprochenen Rhetorik des Anonymus kann aber auch sie nicht entscheidend wirken. Er konnte diese Wendung gebrauchen, auch wenn sich der Gegner über den betreffenden Punkt schon geäußert hatte. Jedenfalls ist die Ausführung Cyprians nicht die Antwort auf die Frage des Anonymus, da dieser selbst schon, und zwar viel eingehender, auseinandersetzt, was Cyprian mit wenigen Worten abmacht. Cyprian gibt mit „sciunt ergo hujusmodi homines“ zu bedenken: 1. daß die Katechumenenmartyrer den vollen kirchlichen Glauben haben, 2. daß sie zwar ohne Wassertaufe, aber doch nicht ohne Taufe sterben, da sie ja die Bluttaufe empfangen, von der der Heiland gesprochen. Genau dasselbe sagt der Anonymus, wenn er unmittelbar fortfährt: *Quod utique non debet latius accipi, quasi possit usquequaque porrigi, quia potest Christi nomen etiam haereticus aliquis, qui tamen ipsum Christum negat, confiteri, quia in alium Christum credit, cum Christus [Christum?] confiteatur, quod ei prodesse minime possit, si quidem Dominus non nisi se ipsum in confessionem a nobis coram hominibus deduci oportere dixit, quod sine ipso et sine venerando nomine ejus non potest fieri; et ideo integrum ac sincerum et incontaminatum et inviolatum utrumque debet consistere confitenti, nullo delectu habito ipsius confessoris, sive ille justus sive peccator, perfectusque christianus an vero etiam nunc imperfectus, qui summo discrimine suo Dominum confiteri non timuit.* Der Märtyrer muß also unter allen Umständen den wahren Glauben haben, mag er schon voller Christ oder noch Katechumene sein. Die ganze rhetorische Frage bildet beim Anonymus nur den Übergang zur Erörterung des Martyriums. Er erklärt dann C. 11—13 den Unterschied des häretischen Martyriums und der häretischen Taufe, wobei er, wie wir oben sahen, auf Ep. 73, 21 Bezug

nimmt. Daß aber das rechtläubige Martyrium eine wahre und eigentliche, von Christus begründete Taufe sei, setzt er in C. 14 genau auseinander und verweist dabei nicht bloß auf Lc 12, 50, wie Cyprian — dessen Hinweis auf den rechten Schächer doch sehr anfechtbar ist —, sondern auch auf Mc 10, 38. Cyprian bringt also keinen einzigen Gedanken, den der Anonymus nicht viel umfassender entwickelte. Wie lächerlich wäre da sein emphatisches „*Sciant ergo hujusmodi homines*“, wenn er den Anonymus dazu rechnete, oder gar in erster Linie oder allein im Auge hätte! Wohl aber versteht man die Ausführungen des Anonymus, wenn sie an Cyprian adressiert sind. Er will sagen: Deine Äußerungen über das Katechumenenmartyrium und über die Bluttaufe überhaupt sind ganz richtig, aber es ist immer noch ein großer Unterschied zwischen dem häretischen Martyrium und der häretischen Wassertaufe. An jenem läßt sich nichts mehr korrigieren, wohl aber kann diese nachträglich durch Glaubenskorrektur und Buße Heilskraft erlangen, ohne wiederholt werden zu müssen.

In C. 3 (S. 72, 31) redet der Anonymus seinen Gegner an: *Ad quae forte tu, qui novum quid inducis, continuo impatienter respondeas, ut soles, dixisse in evangelio Dominum: nisi quis denuo natus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum caelorum. Ex quo manifeste apparet, illi baptismum 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.* Er nimmt hier auf einen bestimmten Einwand des Gegners Bezug und will nicht etwa nur im allgemeinen sagen, daß es des Gegners Art sei, Einwendungen zu machen, wie Schüler (*Ztschr. f. wiss. Theol.* 1897, 587 A. 1) meint. Denn daß ein Gegner Einwendungen macht, solange er Gegner ist, braucht doch nicht besonders gesagt zu werden. Der Anonymus sagt auch nicht allgemein, daß der Gegner Einwendungen mache, sondern daß er darauf (auf das eben Gesagte) nach seiner Gewohnheit einen Einwand erheben werde. Man kann also die Tatsache des Einwandes von seinem Inhalte nicht trennen. Eher läßt der Anonymus durchblicken, daß er den Einwand in mehreren Schriften des Gegners gelesen hat. Wir müssen auch C. 5 (S. 74, 28) hierher ziehen: *Quod si ita est et potest aliquid horum eveniens salutem homini credenti non praeripere (d. h. wenn man mit bloßer Taufe ohne Firmung selig werden kann), tu quoque ipse annuis, quoniam modo dimidiatum et non, ut contendis, consummatum mysterium fidei, si qua neces-*

sitas intervenit, salutem adimere non posse credenti et paenitenti homini. Der Gegner behauptet also sonst, daß beide Sakramente, Taufe und Firmung, zum Heile notwendig seien. Nun unterscheidet zwar Cyprian, wie der Anonymus und andere Theologen des dritten Jahrhunderts, zwischen Taufe und Handauflegung und verlegt die Geistesmitteilung nicht in den Taufakt, sondern in die Firmung (vgl. meine „Tauflehre des Liber de rebaptismate“ 1907, 10ff.). Dabei betont er aber, daß Taufe und Geist sich nicht trennen lassen, daß nur der gültig taufen könne, der selber den Geist habe, und nur da die Taufe gültig gespendet werde, wo der Geist sei, nämlich in der Kirche. So heißt es in Ep. 69, 11 (S. 759, 19): *Eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare qui habeat sanctum spiritum*; 70, 3 (S. 769, 15): *Si baptizare potuit, potuit et spiritum sanctum dare*; 74, 4 (S. 802, 19): *Utique et baptisma, quod in eadem unitate consistit, esse apud haereticos non potest, quia separari neque ab ecclesia neque a sancto spiritu potest*. In Ep. 72, 1 (S. 775, 15) aber schreibt Cyprian: *Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur, cum scriptum sit: nisi quis natus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum Dei*; und fast genau so in Ep. 73, 21 (S. 795, 10): *Ut qui legitimo et vero atque unico sanctae ecclesiae baptismo ad regnum Dei regeneratione divina praeparantur, sacramento utroque nascantur, quia scriptum est: nisi quis natus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum Dei*. Es erscheint mir sehr wahrscheinlich, daß der Anonymus auf diese cyprianischen Stellen anspielt, ohne freilich Sinn und Zusammenhang ängstlich zu berücksichtigen. An den beiden letztgenannten nimmt Cyprian gerade die vom Anonymus erwähnte Schriftstelle (Joh. 3, 5) für seinen Standpunkt in Anspruch.

Im übrigen soll auf diese Koinzidenzen nicht besonders gebaut werden. Dagegen halte ich einen andern Punkt für beachtenswerter.

In der Polemik des karthagischen Bischofs kehrt der Gedanke immer wieder, daß die Gegner kein Recht hätten, sich auf die „*consuetudo*“ zu berufen gegenüber der auf seiner Seite stehenden „*ratio*“ oder „*veritas*“; nicht durch die Gewohnheit sei diese Frage zu entscheiden, sondern durch die Kraft der inneren Gründe, durch die Macht der Wahrheit. So heißt es in Ep. 71, 3 (S. 773, 10): *Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum*; auch Petrus habe beim Streit in Antiochien nicht auf den Primat gepocht und einfach Gehorsam verlangt, *sed consilium veritatis admisit et rationi legitimae, quam Paulus vindicabat, facile consensit*. Ep. 73, 2 (S. 779, 12): *Dummodo teneamus*

ipsi potestatis nostrae honorem et rationis ac veritatis firmitatem. Ep. 73, 13 (S. 787, 8): Proinde frustra quidam, qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo major sit veritate. Ep. 74, 9 (S. 806, 22): Nec consuetudo, quae apud quosdam obrepserat, impedire debet, quo minus veritas praevaleat et vincat; nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Ebenso schreibt Firmilian Ep. 75, 19 (S. 822, 18): Quod autem pertineat ad consuetudinem refutandum, quam videantur opponere veritati, quis tam vanus sit, ut veritati consuetudinem praeferat aut qui perspecta luce tenebras non derelinquat? In demselben Sinne sprechen sich mehrere Bischöfe des dritten karthagischen Konzils aus, so Sent. 28 (S. 447, 10): Qui contempta veritate praesumit consuetudinem sequi. Sent. 30 (S. 448, 4): In evangelio Dominus: ego sum, inquit, veritas. Non dixit: ego sum consuetudo. Itaque veritate manifestata cedat consuetudo veritati. Sent. 63 (S. 456, 1): Nemo consuetudinem rationi et veritati praeponat, quia consuetudinem ratio et veritas semper excludit (ähnlich Sent. 77).

Und nun beachte man, wie oft und wie angelegentlich der Anonymus betont, daß er sich nicht bloß auf die Gewohnheit stütze, sondern diese auch durch innere Gründe als berechtigt erweise! Gleich in C. 1 (S. 70, 32) heißt es: Itaque deterius delinquitur ab hominibus ejusmodi, si id quod in observatione antiquissima aliis, tamquam non recte fiat, reprehenditur, et ab his, qui ante nos fuerunt, tum etiam a nobis recte observatum esse et observari manifeste ac fortiter ostendatur... ut agendi in ecclesia formam et consuetudinem saluberrimam atque pacificam universis fratribus insinuemus. C. 6 (S. 77, 9): Tot anorum totque ecclesiarum itemque apostolorum et episcoporum auctoritati cum bona ratione adquiescere. Dagegen ist die Auflehnung der Anabaptisten gegen die kirchliche Praxis „sine ratione“ (S. 77, 12). C. 8 (S. 79, 1): Necessè est, ubi et quando et quemadmodum unicuique nostrum salus sit praestita, rationibus investigemur. C. 10 (S. 82, 18): Signum quoque fidei integrum hoc modo et hac ratione tradi in ecclesia merito consuevit, ne invocatio nominis Jesu, quae aboleri non potest, contemptui a nobis videatur habita. Endlich erklärt er noch am Schluß seines Traktats C. 19 (S. 92, 11): Praeterea existimo nos non infirmam rationem reddidisse consuetudinis causam. Tueamur tamen, etsi posteriore loco id facimus, ne qui putet nos unico articulo praesentem altercationem suscitare. Quamquam haec consuetudo etiam sola deberet apud homines timorem Dei habentes et humiles praecipuum locum obtinere. Er verwahrt sich also nochmals feierlich gegen den Vorwurf, daß

er nur die Gewohnheit, nicht auch die innere Berechtigung ins Feld führe, obwohl für demütige und gottesfürchtige Menschen die kirchliche Gewohnheit allein schon maßgebend sein müßte. Da liegt doch die Annahme ungemein nahe, daß diese wiederholte Versicherung die Antwort auf wiederholte Vorwürfe bildet, während nach einer solchen Sprache des Anonymus Cyrian und seine Gesinnungsgenossen anständigerweise nicht einfach den alten Vorwurf erneuern durften. Nachdem der Anonymus die „ratio“ so energisch angerufen, konnten die Gegner dieselbe zwar noch immer für sich in Anspruch nehmen. Sie konnten erklären, daß die Gründe der Gegner nichtig, die ihrigen stärker seien. Aber einfach behaupten, daß man die „consuetudo“ gegen die „ratio“ ins Feld führe, die Gewohnheit der Vernunft vorziehe — das durften sie nicht, und wir haben keinen Grund, ihnen eine solche Polemik zuzumuten. Diesen Sachverhalt hat Ernst (*Ztschr. f. kath. Theol.* 1896, 227f.) verkannt.

Ausschlaggebend für unsere Frage ist vollends folgende Erwägung. Unser Anonymus verteidigt zwar die Gültigkeit der Ketzertaufe mit Berufung auf die eigenartige Kraft und Wirksamkeit des dabei angerufenen Namens Jesu,¹ spricht ihr aber mit aller Entschiedenheit und auffallender Betonung jegliche Heilswirkung ab. Sie ist ihm inhaltsleere Form, bloßer character indelebilis, um mit der späteren Theologie zu reden. Erst durch die nachfolgende Ergänzung, durch Glaubenskorrektur und Bekehrung, die in der Handauflegung und Geistmitteilung ihren Abschluß finden, erlangt sie Gnadeninhalt und die Kraft der Sündentilgung, der Reinigung und Heiligung des Herzens.²

¹ Propter venerationem et virtutem ipsius nominis [Jesu] (C. 7. S. 78, 9). Per nimiam virtutem nominis Jesu (S. 78, 19). Quoniam quaedam concessa sunt ipsi tantummodo nomini Domini nostri (S. 11 S. 83, 21). Invocatione nominis Jesu perseverante, quia non potest a quoquam hominum quae semel invocata est auferri (C. 10 S. 82, 24). Vgl. meine „Tauflehre des liber de rebaptismate“ 1907, 24 ff.

² Debet invocatio haec nominis Jesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi, quod possit postmodum residuis rebus impleri, alias non profutura talis invocatio cum sola permanserit (C. 7 S. 78, 20). Paenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, quae postea emendata est purificato corde eorum, tantummodo baptismate spiritali id est manus impositione episcopi et spiritus sancti subministratione subveniri debeat (C. 10 S. 82, 15). Quamquam talis invocatio, si nihil eorum, quae memoravimus, secutum fuerit, ab operatione salutis cesset et vacet (C. 10 S. 82, 22). Quoniam, si sic perseverent, salvi esse non possunt (C. 12 S. 84, 18). Ille, in quo, cum baptizaretur, invocatum esset in nomine [nomen?] Jesu, licet in aliquo errore consequeretur, tamen quandoque non prohiberetur rectum sapere et errorem suum corrigere et ad ecclesiam et ad episcopum venire . . . nec invocationem illam pristinam nominis Jesu amitteret, quam nemini nostrum licet damnare, quum haec

Cyprian aber bekämpft in seiner Taufkorrespondenz durchweg die Anschauung, daß durch die häretische Taufe die Gnade Christi mitgeteilt, das Heil begründet, das Herz gereinigt und geheiligt, die Sünden nachgelassen würden. Diese Polemik kehrt so häufig und in solcher Form wieder, daß eine bloße Konsequenzmacherei des Bischofs ausgeschlossen ist. Die Gegner, die er im Auge hat, müssen wirklich so gelehrt, all diese Wirkungen der Ketzertaufe zuerkannt und nur die Geistesmitteilung verneint haben. So heißt es in Ep. 69, 2 (S. 751, 7): *Puteus quoque aquae vivae si unus est, idem qui intus est, vivificari et sanctificari foris positus ex illa aqua non potest.* C. 3 (S. 752, 6): *Qui dicit apud Novatianum baptizari et sanctificari aliquem posse.* C. 6 (S. 755, 12): *Et audet quisquam vestrum dicere aquam baptismi salutarem et gratiam caelestem communem cum schismaticis esse posse.* C. 8 (S. 757, 23): *Frustra contendunt baptizari et sanctificari illic aliquem salutari baptismo posse.* C. 11 (S. 759, 11): *Nam cum in baptismo unicuique peccata sua remittantur, probat et declarat in evangelio suo Dominus, per eos solos posse peccata dimitti, qui habent spiritum sanctum.* Im selben Kapitel argumentiert Cyprian: entweder haben die Ketzer und Schismatiker den hl. Geist oder sie haben ihn nicht. Im ersteren Falle können sie ihn auch mitteilen und braucht man den Konvertiten nicht die Hand aufzulegen, da sie den hl. Geist ja schon empfangen haben. Im zweiten Fall können die außerhalb der Kirche Stehenden auch die Sünden in der Taufe nicht nachlassen, da zur Sündennachlassung der hl. Geist gehört. Deshalb müssen sie die kirchliche Taufe empfangen, nur so können sie „peccatorum remissionem consequi et sanctificari ac templa Dei fieri“. Dieselben Gedanken finden wir in Ep. 70, 1 (S. 768, 4): *Aut quomodo baptizans dare alteri remissionem peccatorum potest, qui ipse sua peccata deponere extra ecclesiam non potest?* C. 3 (S. 769, 15): *Si baptizare potuit, potuit et spiritum sanctum dare . . . an qui adversarii sunt Domini et appellati sunt antichristi, possint dare gratiam Christi* (S. 770, 12). Ebenso in Ep. 71, 1 (S. 771, 15): *Cedit illis et consentit, ut hostis et adversarius Christi habere videatur abluendi et purificandi et sanctificandi hominis potestatem,* C. 3 (S. 774, 10): *Sciamus remissam peccatorum non nisi in ecclesia dari posse nec posse adversarios Christ quicquam sibi circa ejus gratiam vindicare.*

nuda et singularis, si in errore sit constituta, non posset ad salutem praestandam sufficere (C. 6 S. 76, 24). *Correctione erroris et agnitione fidei veritatis . . . locum quem habitura non erat obtinere etc.* (C. 6 S. 77, 3). Vgl. meine „Tauflehre“ S. 42 ff.

Und in Ep. 72, 1 (S. 776, 8): *Baptismum autem non esse, quo haeretici utuntur, nec quicquam apud eos, qui Christo adversantur, per gratiam Christi posse proficere, diligenter nuper expressum est.*

In Ep. 73 C. 4 (S. 781, 1) heißt es: *Inveni in epistula, cujus exemplum ad me transmisisti, scriptum esse, quod quaerendum non sit quis baptizaverit, quando is, qui baptizatus sit, accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credidit.* Cyprian nimmt also auf einen Brief Bezug, worin die Sündennachlassung bei der Häretikertaufe unter Absehen von der Person des Taufenden auf den beim Täufling doch in irgend einer Form vorhandenen Glauben zurückgeführt wird. Auf die neue Theorie des Anonymus aber, daß die häretische Taufe zwar gültig sei, aber jeglicher Heilswirkung ermangle, geht Cyprian nicht ein, vielmehr wird die Sündennachlassung bei der Ketzertaufe auch fernerhin als ganz im Sinne der Gegner gelegen behandelt.

In C. 5 (S. 781f.) widerlegt Cyprian zunächst den angeführten Gedanken des Briefes mit Exemplifizierung auf Marcion, der dort auch besonders genannt worden sei. Er argumentiert: Der Heiland hat nach seiner Auferstehung seinen Jüngern den Auftrag gegeben, die Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes zu taufen (Mt 28, 19). Marcion hält aber am Glauben an diese Trinität nicht fest und ebensowenig die andern Häretiker. *Quomodo ergo potest videri qui apud illos baptizatur consecutus esse peccatorum remissam et divinae indulgentiae gratiam per suam fidem, qui ipsius fidei non habuerit veritatem?*¹ Ähnlich weist Cyprian auch in C. 18 (S. 791f.) auf den trinitarischen Taufbefehl des Herrn hin und fährt dann fort: *Quomodo ergo quidam dicunt foris extra ecclesiam immo et contra ecclesiam, modo in nomine Jesu Christi cujuscumque et quomodocumque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse, quando ipse Christus gentes baptizari jubeat in plena et adunata trinitate?* (cfr. Sent. 10 und 29 der Septembersynode ed. Hartel I, 442 und 447).

Und nun vergleiche man damit, was der Anonymus in C. 7 (S. 78) ausführt: *Nec aestimes, huic tractatui contrarium esse, quod dixit Dominus: ite, docete gentes, tinguite eos in nomine patris et filii et spiritus sancti. Quia cum hoc verum et rectum et omnibus modis in ecclesia observandum sit et observari quoque*

¹ In C. 6 (S. 783, 6) kommt dann wieder das bekannte Raisonement: *Quod si secundum pravam fidem baptizari aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, secundum eandem fidem consequi et spiritum sanctum potuit, et non est necesse ei venienti manum imponi, ut spiritum sanctum consequatur et signetur.*

solitum sit, tamen considerare oportet, quod invocatio nominis Jesu non debet a nobis futilis videri propter venerationem et virtutem ipsius nominis, in quo nomine virtutes omnes solent fieri et nonnumquam aliquae etiam ab hominibus extraneis . . . Idcircoque debet invocatio haec nominis Jesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi, quod possit postmodum residuis rebus impleri, alias non profutura talis invocatio cum sola permanserit. Das ganze Kapitel 7 kann man nur als Antwort auf obige Bemerkungen Cyprians verstehen. Dieser hatte eingewandt: Der Herr hat befohlen, im Namen der Trinität zu taufen. Wie kann also die im Namen Jesu außerhalb der Kirche gespendete Taufe Sündennachlassung bewirken? Darauf antwortet der Anonymus: 1. Es ist richtig, daß man die Taufe im Namen der Trinität spenden muß. 2. Aber auch die in der Taufe liegende Anrufung des Namens Jesu darf nicht gering geachtet werden, da der Name Jesu kraftwirkend ist, manchmal sogar außerhalb der Kirche. 3. Übrigens bewirkt die Ketzertaufe gar nicht Sündennachlassung und hat ohne nachfolgende Ergänzung gar keinen Heilswert. Sie ist nur der den Ketzern mit den rechtgläubigen Christen gemeinsame¹ Anfang des Herrngeheimnisses. Die Annahme Ernsts (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 236), daß der Anonymus „einem solchen Einwurf Cyprians zuvorkommen wollte“, bestätigt nur unsere Auffassung. Dabei denkt Ernst bloß an C 5 der Ep. 73, ohne das noch wichtigere C. 18 zu beachten. Sollte Cyprian nachher genau den Einwand formulieren, dem der Anonymus schon zuvorgekommen war, den zu entkräften er also mindestens versucht hatte? Da ist doch die andere Annahme viel natürlicher: Cyprian hat den Einwand gemacht und der Anonymus sucht ihn nun durch ein „distinguo“ zu lösen.

Ep. 73, 16 sagt der Kirchenvater: Non est autem, quod aliquis ad circumveniendam christianam veritatem Christi nomen opponat, ut dicat: In nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti . . . apparet non ea statim suscipienda et adsumenda qua jactantur in Christi nomine, sed quae geruntur in Christi veritate. Ernst bezieht (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 226f.) diese Polemik auf die Schrift de rebaptismate C. 4 (S. 74, 21): Nec necesse sit quaeri, quale illud baptisma fuerit, quod in nomine

¹ Diese Worte zielen auf Ep. 73, 21 (S. 795, 7): Baptisma nobis et haereticis commune esse non potest, cum quibus nec pater Deus nec filius Christus nec sanctus spiritus nec fides nec ecclesia ipsa communis est (vergl. Sent. 3. 34, 42. 43. 49 des Septemberkonzils). Nicht umgekehrt, wie Ernst (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 225) meint.

Jesu Christi sunt consecuti, C. 15 (S. 89, 15): Quod aut ex integro rite baptisma servare aut forte dato a quocumque in nomine Jesu Christi baptismate supplere id debeamus, custodita nominis Jesu Christi sanctissima invocatione (und ähnliche Stellen). Zwar nimmt er hier für seinen Schluß keine Stringenz in Anspruch, sondern redet nur von einer „nicht ganz unbegründeten Vermutung“. Aber nicht einmal soviel kann zugegeben werden. Denn was bei Cyprian solchen Anstoß erregt, daß die Häretiker die „*gratia baptismi*“ sollten mitteilen können, das lehrt der Anonymus gerade nicht: nach ihm können die Ketzler wohl das baptisma spenden als *invocatio nominis Jesu*, aber ohne die *gratia baptismi*. Was Cyprian darunter versteht, gibt er sofort zu erkennen, wenn er in C. 17 (S. 790, 11) weiterfährt: Quod enim in evangeliiis et in apostolorum epistolis Jesu Christi nomen insinuat ad remissionem peccatorum, non ita est quasi etc. . . . Quomodo non cognito immo et blasphemato Deo patre, qui apud haereticos Christi nomine baptizati dicuntur, peccatorum remissam consecuti judicantur? (S. 791, 3).¹ Nun weist der Anonymus allerdings in C. 6 S. 76 auf zwei die Kraft des Namens Jesu bezeugende Schriftstellen hin, spricht aber sofort der an sich gültigen Ketzertaufe jeden Heilswert ab. Die Polemik Cyprians kann also unmöglich gegen ihn gerichtet sein.

In C. 10 (S. 82, 27) gibt der Anonymus zu bedenken: Si ille, qui ad ecclesiam revertitur, nolit denuo baptizari, futurum est, ut defraudemus baptismate spiritali eum, quem putamus defraudandum non esse baptismate aquae. Ernst glaubt (S. 225), daß Cyprian wahrscheinlich diese Bemerkung im Auge habe, wenn er Ep. 73, 24 (S. 796f.) schreibt: Nec quisquam existimet haereticos, eo quod illis baptisma opponitur, quasi secundi baptismatis vocabulo scandalizatos ut ad ecclesiam veniant retardari. Allein die Art und Weise, wie Cyprian den Einwand zurückweist, zeigt wieder klar, daß er nicht unsern Anonymus meint. Er argumentiert nämlich: Wenn man das baptisma der Häretiker als *justum et legitimum* gelten läßt, dann werden diese glauben, auch die Kirche und die übrigen Schätze der Kirche zu besitzen, und keinen Grund einsehen, zu uns zu kommen. Gibt man ihnen aber zu verstehen, daß es Taufe und Sündennachlassung außerhalb der Kirche nicht gebe, dann werden sie eiliger kommen und um die Gnaden der Kirche flehen. Was soll

¹ In demselben Kapitel spricht Cyprian vom „*legis et Moysi antiquissimum baptismum*“ (S. 791, 5). Denselben Ausdruck gebraucht der Anonymus C. 2 (S. 71, 22): *a lege id est Moysi antiquissimo baptismate*.

eine solche Argumentation gegenüber einem Schriftsteller, der selber der Ketzertaufe jegliche Gnadenwirkung abspricht und eine Sünden-nachlassung nur in der Kirche kennt?

Dieselbe Situation treffen wir in Ep. 74 an. In C. 5 heißt es: Aut si effectum baptismi majestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Iesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanctificati judicentur, cur non in ejusdem Christi nomine illic et manus baptizato imponitur ad accipiendum spiritum sanctum, cur non eadem ejusdem majestas nominis praevalet in manus impositione, quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione? Nam si potest qui extra ecclesiam natus templum Dei fieri, cur non possit super templum et spiritus sanctus infundi? Qui enim peccatis in baptismo expositis sanctificatus est et in novum hominem spiritaliter reformatus, ad accipiendum spiritum sanctum idoneus factus est. Diese Polemik richtet sich gegen solche, die der Ketzertaufe die Kraft der Sündentilgung und innerer Heiligung zuschreiben, in erster Linie gegen Stephan, der nach C. 7 (S. 805, 5) von der marcionitischen Taufe sagt: illic in nomine Iesu Christi remissionem peccatorum dari, nicht aber gegen unsern Anonymus, der sich durch seine Theorie von jener Gruppe wesentlich unterscheidet¹.

Überblicken wir den Briefwechsel Cyprians in der Ketzertauffrage, so sehen wir, daß seine Argumentation in den Grundzügen zwar dieselbe bleibt, daß er aber andererseits auf jede neue Wendung der Gegner, jede Nuance, jede Schriftstelle, jede Begründung, soweit sie ihm bekannt werden, eingeht und sie zu entkräften sucht. Der Bischof von Karthago ist ein ehrlicher Kämpfer, der die Argumente seiner Gegner so faßt, wie sie von ihnen vorgetragen werden. Es ist ihm nicht um den Streit als solchen, sondern um Belehrung und Verständigung zu tun. Er will nicht seine Dialektik glänzen lassen, sondern die Gegner von der Richtigkeit

¹ Nelke (Die Korrespondenz Cyprians S. 188) hat zwar die Abweichung des Anonymus von Stephan in der Lehre von den Wirkungen der Ketzertaufe wahrgenommen, hält sie aber für „nicht gerade bedeutend“. Der Unterschied, ob durch die Ketzertaufe die Sünden getilgt werden, die Rechtfertigung erfolgt und somit das Heil begründet wird oder — nicht, ist aber wahrlich bedeutend genug. Nelke scheint überhaupt von bedeutend und unbedeutend, wesentlich und unwesentlich seine eigenen Begriffe zu haben. S. 184 A. 1 schreibt er: „Ernsts Ausführungen über die Auffassung des Anonymus von der Taufe stimmen wir im wesentlichen bei“, nachdem er S. 176 die Anschauung Ernsts, daß der Anonymus der Taufe an realem Heilswert nichts, der Firmung aber alles zumesse, das Heil in diese, nicht in jene verlege — als gerade den springenden Punkt — bestritten hat! Ich habe ihn darum in meiner „Tauflehre“ S. 6 zu Ernsts Gegnern gezählt.

seines Standpunktes überzeugen, die Freunde stärken und von Zweifeln befreien. Wenn er nun in seinen Briefen von Ep. 69¹ bis Ep. 74 immer nur die Anschauung bekämpft, daß die Ketzertaufe nicht bloß gültig sei, sondern auch die Sünden nachlasse und das Herz reinige und heilige, auf die Theorie des Anonymus aber, daß die Ketzertaufe zwar gültig sei, aber an sich weder sündentilgende Kraft noch Heilswert besitze, gar nicht eingeht, so ist der Schluß unvermeidlich, daß er diese Wendung der Frage gar nicht kennt, der liber de rebaptismate also erst später, nach Ep. 74, geschrieben wurde.

Wie Cyprian, so kennt auch Firmilian nur die Ansicht, der „Stephanus et qui illi consentiunt“ huldigen, die dahin geht: *dimissionem peccatorum et secundam nativatem in haeticorum baptismata posse procedere* (Ep. 75, 8 S. 815, 10). Er kennt die Wendung: *cum, qui quomodocumque foris baptizatur, mente et fide sua baptismi gratiam consequi posse* (C. 9 S. 816, 5). Die Anschauung des Anonymus kennt er nicht.

Desgleichen die Bischöfe des karthagischen Septemberkonzils. Gleich die zweite *Sententia* sagt u. a.: *Nam quae foris exercentur nullum habent*

¹ Dem 69. Briefe wurde oben der Platz angewiesen, wohin er gewöhnlich gestellt wird. Ich stimme aber Nelke (Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 1902, 109ff. Theol. Revue 1906, 402) völlig bei, wenn er den Brief nach Ep. 74, vor den *Sententiae* und Ep. 75 einreicht. Bestimmend sind für mich folgende Erwägungen: 1. Der Ton des Briefes verrät ein vorgerücktes Stadium des Streites. Ein so scharfer Vorwurf, wie er 69, 10 formuliert ist, findet sich in den Briefen 70—72 nicht, wohl aber wieder in 73 und 74. 2. Auch der Streitpunkt weist in eine Zeit, die schon verschiedene Debatten und Reflexionen hinter sich hat. In Ep. 70—72 werden die Häretiker und Schismatiker alle *sans phrase* zusammengenommen und ihre Taufe selbstverständlich verworfen. Von Ep. 73 an aber werden verschiedene Gruppen einzeln ins Auge gefaßt. Und in Ep. 69 fragt nun Magnus an, ob man nicht wenigstens die Taufe der Novatianer gelten lassen könne. 3. Der 69. Brief ist zwar nirgends genannt oder erwähnt, trotzdem sind für seine chronologische Ansetzung nicht bloß innere Gründe maßgebend, wie Nelke S. 112 A. 1 meint. Vielmehr ist gerade der Umstand, daß der Brief nirgends genannt wird, von Bedeutung. In Ep. 73, 1 schreibt Cyprian an Jubajan, er wolle ihm, da er schon in Briefen an Andere seine Ansicht auseinandergesetzt habe, der Einfachheit halber je ein Exemplar der betreffenden Briefe beilegen. Es sind die kurzen Briefe 70 und 71. Warum legt er nicht Ep. 69 bei, wo das Thema viel gründlicher und ausführlicher behandelt ist? Weil dieser Brief noch nicht geschrieben ist. Daß Ep. 72 (der Brief an Stephan) nicht beigelegt wird, läßt sich auf andere Weise erklären (Nelke S. 102). Das Resultat, daß Ep. 69 nach Ep. 74 anzusetzen ist, trägt auch zur Lösung unserer Hauptfrage bei, da Ernst selber den Liber de rebaptismate der Ep. 69 nachfolgen läßt. Zu beachten ist auch, wie der Anonymus betont, daß die Schismatiker den Häretikern hinsichtlich des Glaubens im Grunde genommen gleichstünden (C. 10 S. 82, 13: *fides quoque non solum apud haeticos, verum etiam apud eos, qui in schismate constituti sunt, sana esse non possit*), also auch bezüglich der Taufe und ihrer Korrektur gleich behandelt werden müßten.

salutis effectum (ed. Hartel I, 437). Sent. 9 lautet: Mea sententia haec est, ut haeretici ad ecclesiam venientes baptizentur, eo quod nullam foris apud peccatores remissionem peccatorum consequentur (I, 441), und in demselben Sinne äußern sich noch viele Bischöfe (Sententiae 15. 25. 27. 39—41. 48. 53. 80). Und auf diesem Konzil soll man den Liber de rebaptismate gekannt und darauf Bezug genommen haben! In Wirklichkeit zeigt die ganze Polemik, daß kein einziger Bischof die Anschauung dieser Schrift kennt und berücksichtigt.¹

Unser Anonymus schrieb nach der Septembersynode, die gewöhnlich ins Jahr 256, von Nelke (S. 121) aber ins Jahr 255 verlegt wird, schrieb nach Ep. 74 Cyprians und somit auch nach dem Briefe des Papstes Stephan, der in Ep. 74 bekämpft wird. Ernst (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 218f. Hist. Jahrb. 1898, 419f.) hält es freilich für undenkbar, daß die Schrift nach der Publikation des Stephanschen Ediktes verfaßt sein sollte. „Nicht gerade deswegen, weil in unserem Traktate keine Spur sich findet, welche mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit auf dieses Dekret hinweist, sondern weil die Anschauungen P. Stephans bezüglich der Wirksamkeit der außerkirchlichen Taufe in direktem Gegensatze stehen zur eigentümlichen Theorie unseres Verfassers, welche derselbe nicht bloß nebenbei geäußert, sondern welche er dem spekulativen Teile seiner Schrift zugrunde gelegt hat.“ Eine sichere Spur des päpstlichen Ediktes ist in der Schrift nun freilich nicht zu entdecken. Wenn der Anonymus aber im Eingange C. 1 (S. 70, 8) von „nihil innovare“ redet, so könnte man doch eine Reminiscenz an den päpstlichen Bescheid „nihil innovetur“ (Ep. 74, 1 S. 799, 16) vermuten. Wie der Papst, so beruft sich ferner auch der Anonymus nachdrücklich auf das kirchliche Herkommen, die Tradition. Wie jener, so erklärt auch dieser jede außerkirchliche Taufe (wobei als selbstverständlich vorausgesetzt ist, daß sie richtig gespendet wird) für gültig und er tut dies mit ähnlichen Worten. Stephan: Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam (a. a. O.). Der Anonymus (C. 15 S. 89, 16): Quod aut ex integro rite baptismate servare aut forte dato a quocumque in nomine Jesu Christi baptismate supplere id debeamus, custodita

¹ Die Wendungen „aliquid habere“ und „nihil habere“ mit Bezug auf die Taufe, die der Anonymus C. 1 S. 70, 1 und C. 4 S. 74, 20 gebraucht, können Reminiscenzen an Sentent. 65 (S. 456), 70 und 71 (S. 457), 76 und 77 (S. 458) sein. Aber auch andere werden sich ihrer bedient haben.

nominis Jesu Christi sanctissima invocatione, custodita praeterea tanti temporis tot virorum veneranda nobis consuetudine et auctoritate.

Doch sei darauf kein Gewicht gelegt. Jedenfalls ist das Hauptbedenken Ernsts hinfällig, da der Anonymus seine von der Anschauung Stephans abweichende Theorie auch nach Bekanntmachung des päpstlichen Ediktes noch vortragen konnte. Zu dieser Theorie gehört jedoch nicht die Annahme, daß jeder, auch der kirchlichen Wassertaufe, der unmittelbare Heilswert abgehe, da dieser in der Firmung liege. Das lehrt der Anonymus nicht, wohl aber soviel, daß die außerkirchliche Wassertaufe der sündentilgenden und heilwirkenden Kraft entbehre. Diese Wendung der Sache ist geradezu ein Fingerzeig, der den Traktat energisch an das Ende der uns erhaltenen Schriftstücke aus dem Ketzertaufstreit weist. Vorher hatten alle Gegner Cyprians, Papst Stephan voran, der Ketzertaufe auch die Kraft der Sündentilgung, der Herzensreinigung und geistigen Wiedergeburt zugeschrieben, zum Teil mit Berufung auf den Glauben des Täuflings (unter Absehen von der Qualität des Spenders). Dagegen eifert Cyprian in seiner ganzen Korrespondenz, eifert die stattliche Septembersynode mit einer Reihe von Argumenten. Da nun der Anonymus diese Waffe zerbrochen sieht, läßt er sie fallen und schwingt eine andere. Es ist richtig, argumentiert er, daß die Ketzertaufe Sünden nachlassung und Herzensreinigung nicht bewirken, das Heil nicht begründen kann. Aber ihre formelle Gültigkeit wird durch diesen Mangel in keiner Weise alteriert. Die Wassertaufe ist „Anrufung des Namens Jesu“ und ist durch die Kraft dieses Namens, auch wenn sie außerhalb der Kirche gespendet wird, gültig. Ihre inneren Wirkungen aber treten erst bei der Bekehrung zum wahren Glauben, bei der Rückkehr zur Kirche, bei der Korrektur und Ergänzung ein. So behält die Kirche ihre Gnadenschätze und ihre Heilsnotwendigkeit, ohne daß die Ketzertaufe ungültig würde. Die Taufe wird bezüglich ihrer Wirkungen weder von der Kirche noch vom hl. Geist getrennt (Ep. 74, 4 S. 802, 20: Quia separari neque ab ecclesia neque a sancto spiritu potest). Was die Wirkungen der häretischen Taufe hintanhält, das ist der falsche Glaube und die Trennung von der Kirche, außerhalb derer der hl. Geist nicht ist. Sobald diese Hindernisse aufhören, treten die Wirkungen ein und werden durch die Handauflegung und Geistesmitteilung besiegelt. So fällt der Vorwurf, daß bei Anerkennung der Ketzertaufe „duo baptismata“ (Ep. 71, 1 S. 772, 5. Sent. 50. I, 453) oder gar „multa baptismata“ (Sent. 36. I, 450) entstünden, weg, die Einheit der Taufe ist gerettet. Gemeinsam („communis“, s. oben) den Häretikern und Katholiken sind

nicht die inneren Wirkungen der Taufe, sondern nur die Taufhandlung selbst als invocatio nominis Jesu. Dies der Gedankengang des Autors, der nur an das Ende der Streitschriften paßt. Wie ich in meiner „Tauflehre“ S. 61 f. bemerkte, verläßt der Anonymus damit den cyprianischen Kirchenbegriff, von dem er ausgegangen, und schlägt die Linie ein, an deren Ende das „opus operatum“ und der „character indelebilis“ liegen. Sein Traktat ist noch zu Lebzeiten Cyprians geschrieben. Eine Antwort erhielt er von diesem nicht mehr, weil der Ausbruch der valerianischen Verfolgung den innerkirchlichen Streit verstummen machte oder wenigstens in den Hintergrund drängte, bald auch den Bischof von Karthago als Opfer forderte. Den in seiner Art konsequentern Cyprian zu „bekehren“, war die wenig einwandfreie Argumentation des Anonymus jedenfalls nicht geeignet.

II. Die Heimat.

Was die Heimat und den Verfasser unserer Schrift betrifft, so denkt Beck (Kirchl. Studien u. Quellen 1903, 69 ff.), ohne für seine These Sicherheit zu beanspruchen, an Papst Sixtus II. Die Erwägungen aber, die ihn dazu führen, sind sehr anfechtbar. Vor allem sind die Anzeichen, die für einen römischen Bischof sprechen sollen, viel zu farblos und unbestimmt. Gewiß kannte der Anonymus die Schriften und Bemühungen beider Parteien und damit die Streitfrage ganz genau, er hielt sich zunächst zurück und beobachtete beide Teile, er war wohl auch mit dem Übereifer der eigenen Partei nicht ganz einverstanden. Ohne allen Zweifel war er Bischof (vergl. besonders C. 10 S. 82, 7). Aber Bischof in einer „überragenden Stellung“ (S. 70) braucht er darum nicht gewesen zu sein.

In C. 1 tadelt der Anonymus, daß sogar Bischöfe der Kirche Schande bereiteten, und fährt dann fort (S. 70, 32): *Itaque deterius delinquitur ab hominibus ejusmodi, si id, quod in observatione antiquissima aliis (vielleicht: ab illis) tanquam non recte fiat reprehenditur, et ab his, qui ante nos fuerunt, tum etiam a nobis recte observatum esse et observari manifeste ac fortiter ostendatur.* Dazu bemerkt Beck (S. 72), „daß von den am Ketzertaufstreit beteiligten Bischöfen keiner, als nur ein römischer Bischof, ein Nachfolger Stephans, sich auf einen Vorgänger hätte berufen können, der an dem Streite bereits beteiligt war und dabei seine Entscheidung mit Berufung auf die alte Praxis gerechtfertigt hatte“. Zwar will er kein Gewicht darauf legen. „Da wir den ganzen Kreis aller am Streite beteiligten nicht kennen, ist es ja denkbar, daß auch ein nicht-

römischer Bischof auf Äußerungen seiner Vorgänger Bezug nehmen konnte.“ Beck legt aber offenbar in die genannte Stelle mehr hinein, als drin steht. Jedenfalls könnte bei seiner Deutung Sixtus II., als unmittelbarer Nachfolger Stephans, nicht in Betracht kommen. Der Anonymus braucht aber gar nicht einen Vorgänger auf seinem bischöflichen Stuhle im Auge zu haben. Er gebraucht den Plural und meint einfach die früheren Bischöfe, ja nicht einmal diese allein, sondern überhaupt die ganze kirchliche Vergangenheit, die „*priscam et memorabilem cunctorum emeritorum sanctorum et fidelium solemnissimam observationem*“, von der er kurz vorher (S. 70, 11) sprach.

Auch das Dilemma Becks: „Entweder ist unser Anonymus ein einbildeter Mann oder ein Mann von besonderer Stellung“, ist ganz unrichtig formuliert. Denn er setzt nicht etwa „das Gewicht seines Beweises dem seiner Vorgänger, der Alten, die er vorher *emeriti sancti* genannt hatte, gleich“, sondern er will bloß den Beweis führen, daß die Tradition bezüglich der Ketzertaufe zu Recht bestehe, das kirchliche Herkommen sachlich begründet sei. Ebensowenig „stellt er seine Beweisführung all seinen Zeitgenossen, auch denen seiner eigenen Partei gegenüber“, wenigstens nicht in anderer Weise, als es jeder tun kann, der zur Feder greift, weil er seinen Mitmenschen etwas sagen zu können glaubt. Gewiß „war unser Anonymus nicht von Eitelkeit angekränkt“, aber der Satz, den Beck zitiert, kommt dafür nicht in Betracht. Denn der Autor sagt mit den Worten (S. 71, 1): „*etsi paribus argumentis ex utraque parte congrederemur, tamen quia etc.*“ nicht, „er kämpfe mit den gleichen Argumenten wie seine Gegner“, sondern er will sagen: selbst wenn die von beiden Parteien vorgebrachten Argumente gleich stark sein sollten, so sind die Anabaptisten doch im Unrecht, weil sie eine Neuerung eingeführt, den Frieden gestört und die Kirche dadurch geschädigt haben. Es ist nicht einzusehen, warum ein Mann, der so schreibt, gerade „des Gewichtes seiner Stellung sich bewußt gewesen sein muß.“

Im selben Kapitel heißt es S. 71, 9: *Tamen in quantum possumus conititur hujus tractatus statum demonstrare et turbulentis hominibus, ut vel nunc suum negotium agere incipiant, persuadere, consecuturis plurimum etiam nobis, si hoc quoque consilio sano tandem voluerint adquiescere.* Beck sucht auch durch diesen Satz sein Dilemma zu stützen. „Wenn unser Anonymus nicht sehr eitel ist, dann kann diese Worte nur ein Mann sprechen, der sich seiner Autorität bewußt ist, der da meint, auf ihn komme in dieser Sache sehr viel an und sein Rat könne genügen, um den Streit endgültig beizulegen und zwar bei ‚allen Brüdern‘. Er

kannte doch die Bewegung ganz genau, wußte also auch, daß Papst Stephan eingegriffen hatte, ohne den geringsten Erfolg zu erreichen. Durfte ein Bischof in minderer Stellung es wagen, den gleichen Schritt zu tun, und durfte ein solcher hoffen, allseitige Ruhe herbeizuführen?“ (S. 73.) Eine solche Argumentation geht aber von Primatialgedanken aus, die dem dritten Jahrhundert ferne lagen. Die Briefe Cyprians und die *Sententiae* der Septembersynode zeigen, daß ein Bischof des dritten Jahrhunderts sich seiner Stellung und Selbständigkeit völlig bewußt war. So konnte auch nach Stephans vergeblichen Bemühungen irgend ein literarisch befähigter Bischof den Versuch machen, die Frage zu klären und die streitenden Brüder zu einigen, zumal wenn er neue Argumente vorbringen und den Standpunkt der eigenen Partei modifizieren wollte. Daß der Anonymus dies tut, haben wir oben gesehen. Stephan hatte der Ketzertaufe die Kraft der Sündentilgung und Heiligung zugeschrieben. Unser Bischof spricht sie ihr mit aller Entschiedenheit ab und argumentiert von diesem Boden aus. Dieser Umstand weist eher auf einen andern als auf einen römischen Bischof, da ein Papst nicht so leicht einen Vorgänger in dieser Weise desavouiert. Hätte ferner ein römischer Bischof gerade die Glaubensdefekte des hl. Petrus aufgezählt und daran erinnert, daß er vom Herrn „Satan“ genannt wurde, wie es in C. 6 S. 77 und in C. 9 S. 80 geschieht? Der Autor gibt allerdings im ersten Kapitel dem Wunsche und der Hoffnung Ausdruck, es möge ihm gelingen, den Streit zu schlichten und sämtliche Brüder (*universi fratres* S. 71, 18, d. h. nicht bloß die Bischöfe der eigenen, sondern auch die der Gegenpartei) von der Richtigkeit der alten Praxis zu überzeugen. Er vertraut aber dabei deutlich genug nicht etwa auf die Autorität seiner Stellung, sondern lediglich auf das Ansehen der kirchlichen Überlieferung und die Kraft der dafür geltend gemachten Gründe. *Quoniam non est in nostra potestate, ut secundum praeceptum apostoli id ipsum dicamus omnes neve sint in nobis schismata*, heißt es S. 71, 7; trotzdem wolle er den Stand der Frage darlegen, die einschlägigen Schriftworte zusammenstellen, scheinbare Widersprüche und Verschiedenheiten ausgleichen, Wert und Bedeutung „*pro mediocritate nostra*“ (S. 71, 16) untersuchen, um so die kirchliche Gewohnheit als *saluberrima atque pacifica* zu erweisen. Muß ein Bischof des dritten Jahrhunderts, um so zu schreiben, entweder „sehr eitel“ oder — Papst sein?

Da die Gründe, die Beck zugunsten eines römischen Bischofs vorbringt, nicht einmal zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit ausreichen, ja bei näherem Zusehen eher ins Gegenteil umschlagen, so ist es müßig,

nach einer bestimmten Persönlichkeit zu fahnden. Jedenfalls ist das, was Beck S. 74 ff. noch speziell für Sixtus II. vorträgt, ganz hinfällig, da es auf der von ihm angenommenen Unterscheidung zwischen Häretikern mit wahren und solchen mit falschem Christusglauben beruht, einer Unterscheidung, die der Anonymus gar nicht macht (vgl. meine „Tauflehre“ S. 16 ff.). Zudem ist es recht zweifelhaft, ob die im Eingang der Schrift ausgesprochenen Vorwürfe geeignet waren, eine Versöhnung mit Cyprian herbeizuführen. Selbst wenn der Liber, wie Beck glaubt, nicht gegen Cyprian gerichtet war, mußte dieser die Vorwürfe auf sich beziehen. Sixtus II. stand aber mit den Afrikanern wieder in Verbindung und wird vom Biographen Cyprians ein „bonus ac pacificus sacerdos“ genannt (C. 14 ed. Hartel III p. CV). Wollte er mit den Afrikanern die Gemeinschaft wieder anknüpfen, die sein Vorgänger so schroff abgebrochen hatte, so blieb ihm bei der Unbeugsamkeit Cyprians nichts übrig, als vom Streitpunkte ganz zu schweigen. Er wird ihnen seine Wahl angezeigt und damit das Band erneuert haben, ohne sich über die Ketzertauffrage zu äußern.

In anderer Weise sucht Schüler (Ztschr. f. wiss. Theol. 1897, 589 ff.) der Frage nach Heimat und Verfasser unserer Schrift beizukommen. Mit Recht weist er zunächst die Hypothese, Papst Stephan sei der Verfasser, zurück, wobei er allerdings den wichtigen Punkt gar nicht beachtet, daß der Anonymus über die Wirkungen der Ketzertaufe anders lehrt als Stephan. Eine sichere Entscheidung im Hinblick auf die im Traktat sich kundgebende Situation des Ketzertaufstreites erklärt er — und darin wird man ihm wieder Recht geben müssen — überhaupt für unmöglich. „Denn auch die Möglichkeit ist schließlich nicht abzuweisen, daß de rebaptismate weder von einem afrikanischen, noch einem italischen, sondern etwa von einem gallischen oder spanischen Bischof verfaßt ist“ (S. 595). Sein Skeptizismus gegenüber den angeblichen Kennzeichen einer afrikanischen Latinität kann ebenfalls nur gebilligt werden, ebenso gegenüber einer Lokalisierung der mit Feuer taufenden Häretiker (de rebapt. C. 16) und einer daraus gezogenen Schlußfolgerung. Dagegen glaubt er in einer andern Äußerung des Anonymus einen Anhaltspunkt gefunden zu haben. Der Verfasser, führt er aus, huldige in der Gefallenfrage stark novatianischen Grundsätzen und dieser Umstand mache Afrika als Heimat unwahrscheinlich, viel wahrscheinlicher eine andere Gegend des Abendlandes, am wahrscheinlichsten Italien. Wir können nun die Folgerung von den novatianischen Grundsätzen auf den Ausschluß Afrikas und die Wahrscheinlichkeit

Italiens, obwohl sie nicht einwandfrei ist, auf sich beruhen lassen, da ihre Voraussetzung selbst, der Anonymus huldige novatianischen Grundsätzen, falsch ist.

Es handelt sich um C. 13 S. 85: *Quodcumque enim in homine ultimum in hac specie deprehensum fuerit, in illo quisque nostrum judicari necesse habebit, abolitis et obliterated omnibus, quae prius gessit. 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 exclusit propria sua culpa, sicuti et illa uxor Loth, quae similiter in angustiis rerum contra praeceptum angelorum tantummodo post se respexit et tumulus salis facta est. Qua ratione etiam ille haereticus, qui confitendo Christi nomen trucidatur, nihil postea potest corrigere, si quid de Deo aut de Christo male senserit, cum in alium Deum vel in alium Christum credendo semet ipsum fefellit, confessor non Christi, sed solitario Christi nomine, quando et apostolus consequenter dicat: etsi corpus meum tradidero, ita ut exurar igni, dilectionem autem non habeam, nihil proficio.*

Hier spreche der Autor, argumentiert Schüler, nicht etwa nur im allgemeinen über die Schwere des Vergehens, das in der Verleugnung liege, sondern er müsse wirkliche Lapsi im Auge haben. Sein Urteil klinge nun furchtbar hart. Fast habe es den Anschein, als ob ihnen selbst die Aussicht dereinstiger göttlicher Gnade genommen werden solle, wenn ihr Schicksal mit dem von Lots Weib, das zur Salzsäure wurde, und mit dem des Häretikers verglichen werde, der nutzlos seinen Leib für den Namen Christi hingebe. Das wäre eine Strenge, die selbst die Novatians überbieten würde. Bei der Allgemeinheit und Kürze des Ausdrucks (*nemo sibi blandiatur*) sei aber diese Erklärung nicht notwendig anzunehmen. Wohl aber müßten die drohenden Worte mindestens den Sinn haben, daß eine kirchliche Rekonziliation bei Lebzeiten der Gefallenen als ausgeschlossen gelten solle, möge ihnen auch lebenslängliche Buße anempfohlen sein. In einer Anmerkung fügt Schüler selbst bei (S. 599): „Wenn man erwägt, daß der Hauptgedanke der Ausführung über das Martyrium von 83, 9 an darin besteht, den Häretikern die Möglichkeit eines ruhmreichen Bekenntnisses abzusprechen, und andererseits an unserer Stelle die Unbestimmtheit der Ausdrücke *occasionem amittere gloriosae salutis, se ab ea excludere propria sua culpa* beachtet, könnte man auf den Gedanken kommen, es handle sich hier überhaupt nicht um Lapsi, sondern um solche, die durch den Abfall zur Häresie

sich um die Möglichkeit des ruhmreichen Martyriums gebracht haben. — Aber es ist doch deutlich, daß der Verfasser an die Verleugnung in der Verfolgung selbst denkt; das zeigt besonders der Vergleich mit dem Weibe Lots; es hat in ähnlicher Weise in angustiis rerum sich abgewandt, und darum wurde es gestraft.“ In dieser Anmerkung hat Schüler in der Tat die richtige Erklärung angegeben und was er zu ihrer Entkräftung vorbringt, dient nur zu ihrer Bestätigung¹.

Der Anonymus spricht nicht von Lapsi, sondern von häretischen Martyrern. Das geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor. In C. 11 und 12 setzt er auseinander, daß zum Martyrium das nomen Jesu nicht genüge, sondern Jesus selbst, d. h. der volle wahre Glaube dazu gehöre. Das Vorleben sei dabei ganz irrelevant; ob er vorher den Glauben verleugnet habe² oder häretisch geworden sei, ob er bloß Katechumene sei oder erst im Begriffe es zu werden, verschlage nichts, wenn er nur im Augenblick des Martyriums den wahren kirchlichen Glauben habe. Denn nach dem letzten Befund werde jeder gerichtet werden. Unter dem „ultimum in hac specie deprehensum“ meint der Verfasser nicht „Verleugnung oder Bekenntnis“, wie Schüler S. 598 interpretiert, sondern „wahren oder falschen Glauben beim Bekenntnis“, wie aus der Verbindung des folgenden Satzes mit „et ideo“ hervorgeht. In diesem Satze sagt er: es soll sich keiner einer Selbsttäuschung hingeben, der um die Gelegenheit der glorreichen Heilserwerbung, des Martyriums gekommen ist, dann nämlich, wenn er sich durch seine Schuld davon ausgeschlossen hat (nicht etwa bloß deshalb, weil er gar nicht gefragt und gefaßt wurde). Das wäre, wenn es sich um eine Glaubensverleugnung handelte, doch eine recht lahme Wendung. Allein schon die Begründung mit „cum in martyrio tanta sit mutatio rerum in momento temporis etc.“ zeigt, daß die culpa, wodurch man das Martyrium verscherzt, nicht die Verleugnung, sondern die Häresie ist. Was wäre das für ein kurioser Sinn: da sich beim Martyrium in einem Moment alles ändern kann, so soll kein Abgefallener sich selbst täuschen! Der Sinn muß vielmehr sein:

¹ Harnack bemerkt in seiner Chronologie der altchr. Literat. II (1904) 396, Ernst habe mit Recht gegen Schüler eingewandt, daß es sich in C. 13 nicht um Gefallene überhaupt, sondern um Häretiker-Martyrer handle. Trotz mehrmaligen Suchens konnte ich die Stelle nicht finden, wo Ernst diesen richtigen Einwand macht.

² In der Verfolgung unter Gallus sühnten manche Christen ihre Schwäche unter Decius. An sie denkt wohl der Anonymus und bezeugt ihre Rehabilitation. Man hat aber auch fast den Eindruck, daß er eine neue Verfolgung wittert und die Lapsi aus der decischen Zeit auf die Gelegenheit, ihren Fall wieder gut zu machen, hinweisen will.

da man beim Martyrium in einem Moment noch alles ändern und gut machen kann, so soll der Häretiker diese Gelegenheit wahrnehmen und wenigstens im letzten Augenblick noch sich zum kirchlichen Glauben bekennen und nicht sich einbilden, daß er als Häretiker das eigentliche Martyrium, die Bluttaufe mit glorreicher Heilswirkung vollbringen könne. Sonst geht es ihm wie Lots Weib, die in der Bedrängnis entgegen dem Befehle der Engel nur zurückschaute und in eine Salzsäule verwandelt wurde. Ein solcher Häretiker — der durch eigene Schuld des Martyriums verlustig Gegangene wird nicht, wie Schüler meint, mit dem häretischen Martyrer verglichen, sondern ist mit diesem identisch — verfehlt sich auch gegen Gottes Gebot, da er nicht den rechten Glauben hat, nur Christi Namen, nicht den wahren Christus bekennt, und nachher (d. h. nach seinem falschen Martyrium) kann er so wenig mehr etwas verbessern, als das zur Salzsäule gewordene Weib Lots seinen Fehler gut machen konnte. Man beachte, wie „*semet ipsum fefellit*“ genau dem „*nemo sibi blandiatur*“ entspricht; es sind beidemal dieselben gemeint: Häretiker-Martyrer nicht Lapsi. Folglich kann auch von novatianischen Grundsätzen keine Rede sein¹.

Schüler führt noch zwei Stellen an, die gegen den afrikanischen Ursprung der Schrift zeugen sollten. Die Notiz in C. 5 (S. 75, 4), daß die Bischöfe den Katechumenen, die „*hac atque illac dispersis regionibus*“ krank und sterbend darnieder liegen, nicht persönlich zu Hilfe eilen könnten, verrate ein Land, wo der Bischof über einen ausgedehnten Sprengel geboten habe und niedere Kleriker zur Verrichtung der nötigsten geistlichen Obliegenheiten zerstreut stationiert zu denken seien. Das passe nicht für Afrika, wo die Bischöfe nur sehr kleine Bezirke gehabt hätten. Nun waren freilich allem nach die afrikanischen Bischofsprengel im dritten Jahrhundert kleiner und zahlreicher als etwa in Mittel- und Unteritalien (vergl. jetzt Hamack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 2. A. 1906. II, 212ff. und 234ff.), und „*von detachierten Presbytern und Diakonen hören wir nichts*“ (ebendas. S. 240). Allein an versprengten Christen kann es auch dort nicht gefehlt haben. Aus Cyprians Ep. 73; 9 (S. 785, 2) erfahren wir von Fällen, wo die Taufe

¹ Auf ein anderes nichtnovatianisches Moment habe ich in meiner „Tauflehre“ S. 62 aufmerksam gemacht: Der Autor nähert sich in seiner Anschauung über die „*invocatio nominis Jesu*“ d. h. der Wassertaufe dem späteren „*opus operatum*“. Wer die Taufen der Bischöfe „*pessimae conversationis*“ gelten läßt (C. 10 S. 81, 20), gehört nicht zu den Novatianern, die in ihrem Anspruch, die reine Kirche darzustellen, größtenteils die Wiedertaufe spendeten.

nicht vom Bischof, dem regulären Spender, erteilt, sondern von ihm nur nachträglich durch die Firmung vervollständigt wurde.

Die Bezeichnung Petri als „dux ac princeps apostolorum“ (C. 9 S. 80, 13) kann auch nicht gerade für römischen Ursprung geltend gemacht werden, um so weniger, als gleich darauf die Glaubenssünden Petri aufgezählt werden. Eine römische Schrift würde wohl die Auktorität des Stuhles Petri in stärkerem Maße betonen. In unserer Schrift wird sie eigentlich gar nicht ins Feld geführt. Auch der Umstand, daß der Anonymus über die Wirkungen der Ketzertaufe anders lehrt als Stephan, weist von Rom und auch von Italien weg.

Ernst (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 245 ff.) verlegt die Heimat unseres Traktates nach Afrika, näherhin nach Mauretanien. Wenigstens glaubt er sicher nachweisen zu können, daß Africa proconsularis und Numidien außer Betracht bleiben müssen. Er argumentiert nämlich: Unser Anonymus macht in C. 6 S. 77, 11 dem hl. Cyprian den Vorwurf: *adversus prisca consulta post tot saeculorum tantam seriem nunc primum repente ac sine ratione insurgere*. Nun konnten aber einem Bischof aus Africa proconsularis und Numidien die kaum ein halbes Jahrhundert zurückliegenden Konzilsbeschlüsse nicht ganz unbekannt geblieben sein, die von den Bischöfen der beiden Provinzen unter Agrippin von Karthago zugunsten der Wiedertaufe gefaßt worden waren. Ein Bischof dieser beiden Provinzen konnte die anabaptistische Praxis nicht als ein absolutes Novum gegenüber der Gewohnheit aller Kirchen und Gläubigen bezeichnen, wie es der Anonymus in C. 1 S. 70 tut. Also muß, da andererseits manche Anzeichen nach Nordwestafrika weisen, ein mauretanischer Bischof der Verfasser sein.

Der Syllogismus ist nicht stichhaltig. Denn derselbe Brief Cyprians, der uns belehrt, daß Agrippin mit den Bischöfen, „*qui illo tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant*“, die Wiedertaufe der Häretiker beschlossen habe (Ep. 71, 4 S. 774), lag nach Ernsts eigener Annahme auch dem Anonymus vor, ohne ihn von der Erhebung des genannten Vorwurfes zurückzuhalten. Auch die Bischöfe des ersten karthagischen Konzils unter Cyprian reden von einer langen anabaptistischen Tradition (Ep. 70, 1 S. 767), und Cyprian beruft sich in Ep. 73, 3 S. 780 nochmals auf den unter Agrippin gefaßten Beschluß und die dadurch herbeigeführte Praxis der Wiedertaufe. Der Anonymus muß also den Sachverhalt kennen und trotzdem redet er von einer plötzlichen Neuerung.

Nun glaubt Ernst freilich, es müsse erklärt werden, wie er subjektiv

zu dieser „argen Übertreibung“ kam, und diese Erklärung liege eben darin, daß er seine Heimat in Mauretanien gehabt habe, wo die Praxis der Nichtwiedertaufe in allgemeiner Übung gewesen sei, daß er also von seinem lokal beschränkten Gesichtskreis aus verallgemeinert habe. Allein können wir denn die mauretanische Praxis so sicher bestimmen? Beim Synodalbeschuß unter Agrippin war allerdings der mauretanische Episkopat nicht beteiligt. Daraus aber ohne weiteres zu schließen, daß in Mauretanien die alte Praxis allgemein fortbestanden habe, erscheint mir doch gewagt. Die drei nordwestafrikanischen Provinzen bildeten eine unter sich ähnlich zusammenhängende und sich gegenseitig beeinflussende Gruppe, wie die Provinzen Kleinasiens, wo auch nach Ernsts Annahme der Anabaptismus allgemein war. So müßte man sich wundern, wenn die neue Praxis in Mauretanien nicht auch, wenigstens in etlichen Kreisen, Eingang gefunden hätte. In Ep. 73, 3 (S. 780, 17) redet Cyprian von der Wiedertaufe so vieler Tausenden von Häretikern „in provinciis nostris“ ohne jede Einschränkung, und es ist wieder nichts weniger als zwingend, wenn Ernst mit Berufung auf Ep. 71, 4 Mauretanien davon ausschließt und den Adressaten nach Numidien verlegt. Andererseits wird auch in Africa proconsularis und Numidien die anabaptistische Praxis nicht absolut allgemein und exklusiv gewesen sein, wenigstens läßt es sich nicht beweisen, und die von Cyprian veranstalteten Synoden setzen eine gewisse Bewegung gegen die Wiedertaufe voraus.

Wir brauchen aber eine solche Erklärung, wie Ernst sie sucht, gar nicht. Ein Mann, der den Mund so voll nimmt und im dritten Jahrhundert von einer „tot saeculorum tanta series“ zählenden kirchlichen Tradition redet — man wollte darin schon Merkmal einer späteren Zeit erblicken —, darf überhaupt nicht wörtlich genommen werden. Ihm schrumpfen die paar Dezennien seit Agrippin zu einem Nichts zusammen gegenüber der langen gegenteiligen Gewohnheit der Kirche. Das Verhältnis stellt sich ihm einfach so dar: Die Vergangenheit kennt von den Aposteln an keine Wiedertaufe, erst in der allerneuesten Zeit, in der Gegenwart hat man sie angefangen.

Die drei afrikanischen Provinzen müssen als Heimat unserer Schrift offen bleiben. Ja, Nordwestafrika kann nicht einmal mit Sicherheit als Heimat bezeichnet werden, wenn es auch vor Rom und Italien vieles voraus hat. Es mag noch bemerkt werden; daß mit der gennadianischen Notiz (de vir. illustr. C. 27) nicht viel anzufangen ist. Selbst wenn die von ihm genannte Schrift mit dem Traktat de rebaptismate identisch sein sollte, was allerdings nicht unmöglich, vielleicht sogar wahrschein-

lich ist, so kann seine Benennung des Autors doch keinen Anspruch auf Zuverlässigkeit machen. Gennadius setzt die Schrift notorisch um anderthalb Jahrhunderte zu spät an und die Bezeichnung ihres Verfassers, der zweifellos Bischof war, als „Ursinus homo Romanus“ (andere Lesart: Ursinus monachus) muß auffallen und Mißtrauen erwecken, da man einen Bischof nach seinem Sitze, nicht nach seinem Heimatsort benennt.

Wahrscheinlich ist der liber de rebaptismate in Afrika geschrieben und wegen der überragenden Autorität des hl. Cyprian anonym herausgegeben worden. Seine Abfassungszeit liegt zwischen der Septembersynode 256 und dem Ausbruch der valerianischen Verfolgung 257.

[Abgeschlossen am 7. Juni 1907.]