

Werk

Titel: Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt?

Autor: Ernst, Johann

Ort: München

Jahr: 1898

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?385984421_0019|log71

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt?

Von Johann Ernst.

I.

Obige Titelfrage haben wir vor etwa zwei Jahren in der „Zeitschrift für katholische Theologie“ (1896, S. 193—255) einer eingehenden Erörterung unterzogen und sind zu dem Schlusse gekommen, daß die genannte, in manchen Beziehungen interessante Schußschrift für die Gültigkeit der Negertaufe zwischen dem 72. und 73. Briefe Cyprians bezw. zwischen der zweiten und dritten carthagischen Synode, also zwischen Herbst 255 bezw. Ostern 256 und 1. September 256 verfaßt sein muß (S. 244). Bezüglich des Ortes der Entstehung des fraglichen Traktates ergab unsere Untersuchung das Resultat, daß derselbe sicher nicht in Africa proconsularis, in Cyprians speziellem Metropolitansprengel, und auch nicht in Numidien verfaßt sein kann, während sehr große Wahrscheinlichkeit für Mauretania als Geburtsland des Liber de rebaptismate spricht (S. 255).

Vor nicht langer Zeit ist nun eine Marburger Dissertation erschienen, welche das gleiche Problem behandelt unter dem Titel: „Der pseudocyprianische Traktat ‚De rebaptismate‘ nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht. Inauguraldissertation, welche . . . am 4. August 1897 . . . in der Aula der Universität öffentlich vertheidigen wird Wilhelm Schüler, Repetent an dem Seminarium Philippinum.“ Dieselbe Abhandlung kam dann später auch in der Hilgenfeldschen „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1897, 4. Heft S. 555—608¹⁾ zum Abdruck (vgl. oben 151). Der Verfasser kommt in beiden Punkten zu anderen Ergebnissen als wir in der erwähnten Arbeit.

¹⁾ Da die Zeitschr. f. wissensch. Theol. leichter zugänglich sein dürfte als die Inauguraldiss. Schülers, so werden wir im nachstehenden die Sch'sche Abhandlung nach genannter Zeitschrift zitieren.

Nach ihm ist der Liber de rebaptismate nicht schon nach der zweiten, sondern bald nach der dritten carthagischen Synode vom 1. September 256,¹⁾ und auch nicht in Mauretanien, überhaupt nicht in Afrika, sondern in Italien von einem Bischof mit novatianischen Grundsätzen verfaßt worden (S. 606). Die von uns für unsere These geltend gemachten Argumente werden von Sch. in seiner — übrigens, wie wir gerne anerkennen, in ruhigem, objektivem Tone gehaltenen — Gegenschrift als „haltlos“ erklärt und wenigstens der Versuch gemacht, dieselben auch als haltlos zu erweisen. Mit welchem Glücke — das sollen unsere nachstehenden antikritischen Ausführungen darlegen.

Wir glaubten in unserer, von der „Zeitschr. f. kath. Theol.“ veröffentlichten Abhandlung²⁾ deutliche und zum theile ganz unverkennbare Spuren der Bezugnahme auf den Liber de rebaptismate in Cyprians Ep. 73 und 74 (und in den Verhandlungen des dritten carthagischen Konzils) nachweisen zu können. Ueber eine ganze Reihe dieser Nachweise glaubt Sch. zur Tagesordnung übergehen zu dürfen mit der Bemerkung, es verlohne sich nicht, gründlicher darauf einzugehen, „da ihr Vertreter selbst die Empfindung hat, daß ihre Beweisraft nicht sehr schlagend ist“ (S. 568). Sch. verweist auf S. 228 unserer Abhandlung, wo wir sagen: „Mag man bezüglich der bis jetzt geltend gemachten Argumente noch seine Bedenken haben, ihnen einzeln sowohl als zusammengenommen vielleicht die volle Beweisraft bestreiten können, die nachstehend darzuliegenden Beweisgründe lassen unseres Erachtens solche Zweifel nicht mehr zu.“

Wir müssen gegen die Sch.'sche Deutung dieser Stelle ganz entschieden Verwahrung einlegen. Es lag uns durchaus ferne, mit der angeführten Bemerkung die fraglichen, von uns vorgeführten zahlreichen Nachweise der Bezugnahme auf den Traktat De rebaptismate in den genannten Aktenstücken selbst als belanglos zu erklären; im Gegentheil waren und sind wir überzeugt, daß dieselben eine so hohe Wahrscheinlichkeit für unsere These ergeben, wie sie in derartigen Fragen nicht häufig zu gewinnen ist. Man lese aufmerksam unsere Darlegungen S. 219—28, und man wird uns zugeben müssen, daß die Wahrscheinlichkeit, welche unsere dort entwickelten Beweisgründe, wenn man sie im ganzen nimmt, der von uns aufgestellten These verleihen, ziemlich nahe an jenen Grad hinanreicht, welchen man als „historische Gewißheit“ zu bezeichnen gewohnt ist.

¹⁾ Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Schwane, Dogmengesch. I, 736 (2. Aufl. S. 526).

²⁾ Wir werden dieselbe unter der Chiffre »U. A.« zitieren.

Sch. meint (S. 586): „Wohl mag in den meisten der angeführten Stellen aus Ep. 73 und 74 eine polemische Beziehung auf gegnerische Behauptungen zu erkennen sein, aber es handelt sich dann immer um Einwände, welche so allgemeiner Art sind, daß man sie nicht als das besondere Eigentum des Anonymus gelten lassen kann.“ Wir müssen dieses „immer“ sehr bestreiten. Bezüglich einiger von uns verwerteten Stellen mag Sch. ja recht haben, daß die Gedanken, auf welche bezug genommen wird, nicht als eigentümliches Geistesprodukt des Anonymus betrachtet werden müssen; so bezüglich De reb. c. 7 im Zusammenhalt mit Ep. 73, 21 (U. A. S. 225); De reb. c. 14 verglichen mit Ep. 73, 11 (U. A. S. 226); De reb. c. 1, 6 zusammengehalten mit Ep. 73, 13 (U. A. S. 227 ff.); De reb. c. 1 in Gegenüberstellung zu Ep. 73, 11 (U. A. S. 228). Wir haben auch bezüglich dieser Stellen uns sehr vorsichtig ausgedrückt und nur einige Wahrscheinlichkeit für die Bezugnahme Cyprians auf den Traktat De rebaptismate in Anspruch genommen (U. A. S. 225, 227, 228). Und das scheint doch, wenn man sich die betreffenden Stellen gegenüberhält, nicht zu viel behauptet.

Den Gedanken dagegen, welchen der Anonymus in c. 19 ausspricht, daß nämlich durch den Abscheu vor der zweiten Taufe, welche Cyprian und seine Gesinnungsgenossen zur *conditio sine qua non* der Aufnahme von Konvertiten aus der Häresie in die Kirche machen wollten, mancher Häretiker sich von der Rückkehr zur Mutterkirche abschrecken lassen möchte, welchen Gedanken Cyprian Ep. 73, 24 durch ein ausführliches Raisonnement bekämpft, das mit den Worten beginnt: „*Nec quisquam existimet, haereticos, eo quod illis baptismum opponitur, quasi secundi baptismi vocabulo scandalizatos, ut ad ecclesiam veniant, retardari*“ (U. A. S. 225 f.) — diesen Gedanken dürfte man doch wohl, weil nicht eben ganz naheliegend, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit als dem Anonymus eigentümlich betrachten.

Noch mehr scheint dies bezüglich eines anderen Punktes, der von uns geltend gemacht worden ist, der Fall zu sein. S. 201 haben wir dargelegt, wie unser Anonymus in ganz auffälliger Weise die Anrufung des Namens Jesu bei der Spendung der hl. Taufe betont, wie ihm diese Anrufung als die Hauptsache bei der Taufspendung erscheint, ja wie er die *invocatio nominis Jesu* geradezu mit der Taufe identifiziert. So sagt er c. 7 von der Taufe: *Idcircoque debet invocatio haec nominis Jesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi*. C. 5 heißt es bezüglich des Cornelius und seiner Verwandten und Freunde, welche schon vor der Taufe den

hl. Geist empfangen hatten (Apostelgesch. 10, 44—48): *Ut hoc solum eis baptismum subsequens praestiterit, ut invocationem quoque nominis Jesu acciperent, ne quid eis deesse videretur ad integritatem mysterii [et] fidei.* C. 10 führt unser Autor aus: *Dicente enim Apostolo, unum esse baptismum, necesse est, invocatione nominis Jesu perseverante, quia non potest a quoquam homine, quae semel invocata est, auferri, si eam contra decretum apostolorum geminare ausi fuerimus nimietate praestandi, immo superaddendi baptismatis studio (f. studii).* Und ebenso wird c. 15 die Taufe einfach der „Anrufung des Namens Jesu“ gleichgesetzt: *Dum cohaeret baptismati hominum Spiritus aut antecedit aut sequitur vel cessante baptismate aquae incumbit super eos, qui credunt, dat nobis consilium, quod aut ex integro (d. i. mit gleichzeitiger Erteilung der Firmung durch den Bischof) rite baptismum servare, aut, forte dato a quocumque in nomine Jesu baptismate, supplere id debeamus, custodita nominis Jesu Christi . . . invocatione.* Auf Grund dieser Identifizierung von Taufe und Anrufung des Namens Jesu argumentiert unser Autor dann weiter: Es kommt bei der Taufe gar nicht darauf an, von welcher Art die Taufe ist, ob sie von Rechtgläubigen oder Häretikern gespendet wird, wenn sie nur im Namen Jesu gespendet wird.¹⁾ Es kommt auch nicht auf den Glauben des Spenders der Taufe an; der Name Jesu hat in sich Kraft, in ihm können nach Matth. 7, 22, 23 auch durch Personen, die außerhalb der Kirche stehen, wunderbare Wirkungen erzielt werden. Warum sollte also durch die übergroße Kraft des Namens Jesu nicht auch außerhalb der Kirche das geschehen können, was wir als Wirkung der Taufe betrachten? Nein, wir dürfen die Anrufung des Namens Jesu nicht als wertlos verachten, auch wenn Häretiker diesen heiligen, kräftigen Namen angerufen haben.²⁾ Von wem immer die Taufe im

¹⁾ C. 4: *Nec necesse sit quaeri, quale illud baptismum fuerit, quod in nomine Jesu sunt consecuti.*

²⁾ C. 7: *Invocatio nominis Jesu non debet a nobis inutilis videri propter venerationem et virtutem ipsius nominis, in quo nomine virtutes omnes solent fieri et nonnunquam aliquae etiam ab hominibus extraneis. Ceterum quo pertinent illa verba Christi, qui negaturum se esse dixit nec nosse eos, qui sibi in die iudicii dicturi essent: »Domine, nonne . . . in nomine tuo virtutes magnas fecimus,« respondendo eis etiam cum iurejurando, »quia nunquam cognovi vos, discedite a me, qui operamini iniquitatem,« nisi ostenderetur nobis nonnunquam etiam ab his, qui operarentur iniquitatem, posse per nimiam virtutem nominis Jesu etiam haec fieri.*

Namen Jesu gespendet sein mag, wir müssen diese heiligste Anrufung respektieren.¹⁾

Es scheint aber doch, daß diese Argumentation und diese ganze Auffassung der Taufe als invocatio nominis Jesu originell und unserem Anonymus eigentümlich ist; und wenn wir nun sehen, daß Cyprian in Ep. 73, 16 gegen diese von einem „aliquis“ vertretene Auffassung, als ob jede „in nomine Jesu ubicumque et quomodocumque“ erteilte Taufe gültig sei, Front macht, wenn wir bemerken, daß Cyprian a. a. O. betont, nicht das sei zu billigen und anzuerkennen, „quae jactantur in Christi nomine, sed quae geruntur in Christi veritate,“ wenn wir beachten, daß der hl. Lehrer von Carthago der vom Anonymus angezogenen Schriftstelle Matth. 7, 22. 24 das der zitierten Stelle unmittelbar vorhergehende (Matth. 7, 21) Wort des Heilandes entgegenseßt: Non omnis, qui mihi dicit Domine, Domine, introibit in regnum coelorum, so wird es kaum für eine „ganz ungegründete Vermutung“ erklärt werden können, wenn wir annehmen (U. A. S. 226 f.), Cyprian habe Ep. 73, 16²⁾ gerade die Ausführungen des Anonymus im Auge gehabt.

Ebenso dürfte es keineswegs als zu gewagt erscheinen, wenn wir (U. A. S. 227) eine „Reminiszenz“³⁾ an De rebapt. c. 17 und c. 15 in folgendem Passus der Ep. 74 (c. 5) zu erkennen glaubten: Aut si effectum baptismi majestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanctificati judicentur, cur non ejusdem Christi nomine illic et manus baptizato imponitur ad accipiendum Spiritum sanctum,

¹⁾ C. 15: Forte dato a quocumque in nomine Jesu Christi baptis-
mate supplere id debeamus, custodita nominis Jesu Christi, sicut ple-
nissime exposuimus, sanctissima invocatione.

²⁾ Non est autem, quod aliquis ad circumveniendam christianam ve-
ritatem Christi nomen opponat, ut dicat: in nomine Jesu Christi ubi-
cumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti
quando ipse Christus loquatur et dicat: »Non omnis, qui mihi dicit, Domine,
Domine, introibit in regnum coelorum...« Unde apparet non ea statim sus-
cipienda et assumenda, quae jactantur in Christi nomine, sed quae
geruntur in Christi veritate.

³⁾ Mehr als eine „Reminiszenz“ durften wir deswegen nicht annehmen, weil
Cyprian an unserer Stelle mit der Macht des Namens Jesu die Heiligung und die
geistige Erneuerung durch die Taufe in direkte Verbindung bringt, was mit den An-
schauungen des Anonymus, wie wir gleich sehen werden, nicht stimmt. Cyprian scheint
hier, wo er sich gegen seine Gegner überhaupt wendet, die Gedanken des Anonymus
mit den Ausführungen P. Stephanus kombiniert zu haben.

cur non eadem ejusdem majestas nominis praevallet in manus impositione, quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione?

Nun wird uns allerdings von Sch. (586) entgegengehalten, daß auch Papst Stephan die Häretikertaufe „durch den Hinweis auf die Kraft des dabei angerufenen Namen Jesu verteidigt“. Wenn wir aber näher zusehen, so finden wir einen sehr wesentlichen Unterschied zwischen dem, was Stephan, und dem, was der Traktat *De rebaptismate* lehrt. Nach diesem letzteren wirkt der im Taufritus angerufene Name Jesu aus sich (*propter virtutem ipsius nominis*), ohne irgendwelche Rücksicht auf den Glauben des Sponsors oder Empfängers der Taufe. Anders aber B. Stephan, der an der von Sch. angerufenen Stelle in Ep. 75, 18 erklärt: *Sed in multum proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi*. Das „ad fidem“ zeigt, daß für Stephan nicht die Kraft des Namens Jesu für sich und allein es ist, welche die Wirksamkeit der außerkirchlichen Taufe gewährleistet, daß er nicht jeden Glauben als entbehrlich zur giltigen Spendung bezw. Empfang des Taufsakramentes ansieht.¹⁾ Einen vollständig korrekten Glauben, wie ihn Cyprian und Genossen für die Gültigkeit der Taufe seitens des Empfängers wie Sponsors verlangen,²⁾ hält Stephan nicht für notwendig. Es genügt ihm, daß sie den Glauben an Christus und die Absicht haben, die von Christus eingesezte Taufe zu spenden resp. zu empfangen. Daß aber die taufenden Häretiker die Intention haben, die Taufe Christi zu spenden, und die von ihnen Getauften die Absicht, die Taufe Christi zu empfangen, dafür bürgt der Name Jesu, der beim Taufritus angerufen wird. Die *intentio faciendi secundum Christi intentionem* ist eine für die Gültigkeit des Taufsakramentes hinreichende „fides“. ³⁾ Der Unterschied zwischen der Auffassung B. Stephans von der im *Liber de rebaptismate* entwickelten springt in die Augen.

¹⁾ Vgl. Ep. 75, 9: *Dicunt eum, qui quomodocumque foris baptizatur, mente et fide sua baptismi gratiam consequi posse*.

²⁾ Nach Cyprian (Ep. 69, 12) wird die Taufgnade dort gegeben, *ubi plena et tota fide et dantis et sumentis accipitur, quod de divinis muneribus hauritur*.

³⁾ Dieselbe Anschauung wird in der „Epistola“, welche Cyprian Ep. 73, 4 kritizierend erwähnt, vertreten: *Plane quoniam inveni in epistola, 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, maxime cum in eadem epistola animadvertem etiam Marcionis fieri mentionem, ut nec ab ipso venientes dicat baptizari oportere, quod jam in nomine Jesu Christi baptizati esse videntur*.

Wenn wir dann in Ep. 74, 4 und 7, sowie im 5. Votum des 3. carthagischen Konzils eine Bezugnahme auf den Liber de rebaptismate angedeutet fanden (U. A. 219 ff.), so durften wir das um so eher, als an den bezüglichen Stellen dem Anscheine nach eine unserem Anonymus originelle, seiner ganzen Schrift zugrundegelegte Anschauung inbetracht gezogen wird.

Wir haben die seltsame Theorie unseres Autors über das Verhältnis der Taufe zur Firmung und über den eigentlichen Wert der Wassertaufe gegenüber der Geistestaufe (Firmung) schon in der ‚Zeitschrift f. kath. Theologie‘ 1894 S. 241—44 skizziert. Sch. erkennt diese unsere Darlegung als richtig an, bestreitet aber (580 ff.), daß die im Liber de rebaptismate entwickelte diesbezügliche Lehre, wie wir behaupten, eine „ganz singuläre Theorie darstellt, welche in der altchristlichen Literatur kaum ein Analogon haben dürfte“ (U. A. 225). Die Unterscheidung des Anonymus zwischen der Wassertaufe, welche — auch wenn sie innerhalb der Kirche gespendet wird — jeglicher realen Gnadenwirkung des hl. Geistes entbehrt, für sich weder die Nachlassung der Sünden bewirkt, noch uns die Seligkeit des Himmels geben kann, sondern nur eine Anwartschaft auf die eigentliche Heilstaufe — das *baptisma Spiritus* — und damit auf das ewige Heil verleiht, und der Handauflegung (Firmung), die allein die Gnade des hl. Geistes wirklich verleiht, die eigentliche Heilstaufe ist, welche die Sünden nachläßt und selig macht, und darum ordentlicherweise eine notwendige Ergänzung der Wassertaufe darstellt, welche Geistestaufe aber, *quia Spiritus sanctus extra ecclesiam non sit*, nur innerhalb der Kirche, nicht aber von Häretikern gespendet werden kann, entspricht nach Sch. „einer — wie es scheint — zur Zeit des Verfassers allgemein kirchlichen Vorstellung“. Zum Beweis dieser seiner kühnen Behauptung beruft sich Sch. auf Tertullian, Cyprian und auch auf P. Stephan — wie nachfolgende Darlegung zeigen wird, gänzlich mit Unrecht.

Als ersten Zeugen für seine These zieht Sch. Tertullian de *baptismo* 6¹⁾ an, wo es von der Taufe heißt: *Non quod in aquis Spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo Spiritui sancto praeparatur.* Aber während Tertullian die Reinigung der Seele von der Sünde — denn um diese handelt es sich nach dem Zusammenhange — als Wirkung der christlichen Taufe erklärt,²⁾ faßt

¹⁾ Sch. zitiert aus Versehen: Tertullian, De baptismo 3.

²⁾ Vgl. c. 7: *Ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritualis effectus, quod delictis liberamur.* Im unmittelbaren Anschluß daran fährt Tertullian c. 8 fort: *Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum.*

unser Anonymus in cap. 18 das Resultat seiner Erörterungen in den Satz zusammen: *Ex quibus universis ostenditur fide emundari corda, Spiritu autem ablui animas, porro autem per aquam (baptismi) lavari corpora!* Nach dem Liber de rebaptismate ist es das baptisma Spiritus sancti, welches die Sünden nachläßt,¹⁾ in der Geistes- taufe, welche nach unserem Anonymus identisch ist mit der Firmung,²⁾ ruht allein unser Heil,³⁾ ohne sie entbehrt die Wassertaufe jeder Heils- und Gnadenwirkung.⁴⁾

Dagegen lehrten nach dem Zeugnisse Firmilians und Cyprians P. Stephan und seine Anhänger, daß die Taufe, auch die vom Häretiker erteilte alsbald die Gnade Christi wirke und keineswegs vorerst nur eine Antwortschaft auf dieselbe erteile, daß die Nachlassung der Sünden und die Wiedergeburt der Seele zur Gotteskindschaft, die Heiligung des Menschen zum ewigen Leben recht gut eine Wirkung der Häretikertaufe sein könne.⁵⁾

Und der hl. Cyprian? Ihm ist die Nachlassung der Sünde eine notwendige Wirkung der Taufe. Ep. 70, 1 stellt er bezüglich der Negertaufe die Frage: *Quomodo baptizans dare alteri remissam*

¹⁾ C. 6: *Delicta . . . per baptismum Spiritus sancti non dubie esse dimissa.*

²⁾ C. 10: *Baptismate spiritali, id est, manus impositione episcopi et Spiritus sancti subministratione subveniri debeat.*

³⁾ N. a. D.: *Cum salus nostra in baptismate Spiritus, quod plerumque cum baptismate aquae conjunctum est, sit constituta.*

⁴⁾ N. a. D.: *Quamvis talis invocatio (nominis Jesu in baptismate aquae), si nihil eorum, quae memoravimus (wozu die „manus impositio episcopi“ d. i. die Firmung gehört, welche zur Wassertaufe notwendig hinzukommen muß, nicht nur, wenn die Taufe von einem häretischen minister, sondern auch wenn sie innerhalb der Kirche »a minore clero« erteilt ist), secutum fuerit, ab operatione salutis cesset ac vacet.*

⁵⁾ Ep. 75, 18: *Sed in multum, inquit (Stephanus), proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi.* Ep. 75, 8: *Stephanus et qui illi consentiunt, contendunt dimissionem peccatorum et secundam nativitatem in haereticorum baptismata posse procedere.* Ep. 75, 17: *Stephanus . . . concedens illis (haereticis) non modicam, sed maximam gratiae potestatem, ut dicat eos et asseveret per baptismi sacramentum sordes veteris hominis abluere, antiqua mortis peccata donare, regeneratione coelesti filios Dei facere, ad aeternam vitam divini lavacri sanctificatione reparare.* Vgl. Ep. 74, 7. — Ebenso stellt die Ep. 73, 4 von Cyprian zitierte „Epistola“ den Satz auf: *Quod quaerendam non sit, quis baptizaverit, quando is, qui baptizatus sit, accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credit.*

peccatorum potest, qui ipse sua peccata deponere extra ecclesiam non potest? Nach Ep. 69, 11 muß den Häretikern, welche zur Kirche, um Aufnahme bittend, kommen, nicht bloß die Hand aufgelegt werden ad accipiendum Spiritum sanctum, sondern sie müssen auch mit der kirchlichen Taufe getauft werden, um die Nachlassung der Sünden zu empfangen, um geheiligt und Tempel Gottes werden zu können (Ut . . . peccatorum remissionem consequi et sanctificari et templa Dei fieri possint, ecclesiae baptismo baptizandi sunt). Ep. 69, 15. 16 sagt Cyprian von dem, welcher „necessitate urgente in aegritudine“ die sogen. Klinikertaufe — also ohne gleichzeitigen Empfang der manus impositio, d. i. der Firmung — empfangen hat, daß derselbe die Gnade erhalten, daß er geheiligt ist und in ihm der hl. Geist zu wohnen begonnen hat (in quo baptizato et sanctificato incipit Spiritus habitare). Ebenso ist für Firmilian der Begriff der geistigen Wiedergeburt zur Gotteskindschaft notwendig mit dem Begriff der Taufe verbunden. Ep. 75, 14: Quod si baptisma haereticorum habere potest regenerationem secundae nativitatis, non haeretici, sed filii Dei computandi sunt, qui apud illos baptizantur. Secunda enim nativitas, quae est in baptismo, filios Dei generat.

Es ist also durchaus unrichtig, wenn Sch. meint, die Auffassung unseres Anonymus vom inneren Werte der Taufe und ihrem Verhältnisse zur Handauflegung (Firmung) entspreche „einer zur Zeit des Verfassers allgemein kirchlichen Vorstellung“.

Etwas anderes ist es allerdings mit der Auffassung der Firmung oder Handauflegung als eines Komplementes, als eines ergänzenden „zweiten Aktes“ zum „ersten Akte“ der Taufe (Sch. 580). Diese Auffassung war nicht bloß die „allgemeine kirchliche Vorstellung“ zur Zeit unseres Anonymus, sondern sie ist die allgemein kirchliche Lehre gewesen zu allen Zeiten, in der Väterzeit sowohl als in den Zeiten der Scholastik, und ist die allgemein kirchliche Lehre geblieben bis auf unsere Tage. Zu allen Zeiten war es ein in der Kirche anerkannter Lehrsatz: Baptismus facit, confirmatio perficit Christianum. Aus diesem Grunde hat man von altersher das Sakrament der Firmung oder Handauflegung die *τελείωσις* = perfectio genannt.¹⁾

¹⁾ Vgl. den 38. Kanon des Konzils von Elvira vom J. 306: Posse fidelem . . . baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum, ita ut si supervixerit ad episcopum suum perducatur, ut per manus impositionem perfici possit. Ähnlich schon Cyprian in Ep. 73, 9: Ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur.

Aber die Ergänzung des Tauffakramentes durch die Firmung, wie die in der Kirche immer herrschend gewesene Auffassung sie verstanden, ist eine ganz andere als die, wie sie sich der Anonymus zurechtgelegt hat. Nach dem Liber de rebaptismate ist die Taufe, was reelle Gnadenmitteilung anbelangt, einfach nichts, die Firmung, das baptisma Spiritus, ist ihm alles. Die Taufe gibt nur eine Anwartschaft auf die göttliche Gnade, aber nicht diese selbst.¹⁾ Nach der kirchlichen Lehre, wie sie auch der hl. Cyprian vertritt,²⁾ ist die Gnade der Taufe Vorbedingung zur Erteilung der Firmungsgnade, zum Empfange des heil. Geistes durch die Handauflegung. Nach Ep. 74, 5 wird der Mensch durch die Taufe geheiligt und zum neuen Menschen geistig umgeschaffen und dadurch geeignet, den hl. Geist in der Firmung zu empfangen.³⁾ Nach Ep. 74, 7 wird der Mensch nicht durch die manus impositio, d. i. die Firmung, geistig wieder geboren, sondern er muß in der Taufe wiedergeboren sein, bevor er durch die Handauflegung den hl. Geist empfangen kann.⁴⁾ Nach kirchlicher Auffassung gibt die Firmung die

¹⁾ Man mag in dieser Theorie unseres Anonymus mit Peters (Der heil. Cyprian von Karthago S. 526) die Lehre vom character indelebilis der Taufe, wie sie die spätere Theologie formuliert hat, wieder erkennen, darf aber dabei nicht übersehen, daß nach dem Lib. de rebapt. die Wirkung einer jeden, auch der in der Kirche gespendeten Taufe sich auf die Einprägung dieses „unauslöschlichen Charakters“ beschränkt.

²⁾ Höffling ist durchaus auf falschen Wegen, wenn er (Das Sakrament der Taufe I, 499) meint: „Was bei Cyprian und Firmilian (bezüglich des Verhältnisses der Firmung oder Handauflegung zur Taufe) etwa noch unbestimmt, schwankend und nicht ganz konsequent anerkannt und durchgeführt erscheint, das tritt uns mit der größten Klarheit und Bestimmtheit aus dem gewiß ziemlich gleichzeitigen Buche eines unbekanntem Verfassers ‚De rebaptismate‘ entgegen.“ Nein, die Auffassung unseres Anonymus einerseits und Cyprians und Firmilians anderseits sind direkte Gegensätze.

³⁾ Qui enim peccatis in baptismo expositis sanctificatus et in novum hominem spiritualiter reformatus, ad accipiendum Spiritum sanctum idoneus factus est.

⁴⁾ Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum sanctum, sed in baptismo, ut Spiritum jam natus accipiat. — Sehr sonderbar nimmt sich angefaßt dieser cyprianischen Stelle der Satz bei Sch. (S. 581) aus: „Der Ausdruck ‚baptisma spiritus‘ für die Handauflegung ist zwar bei Cyprian und den anderen nicht nachzuweisen; er könnte jedoch durchaus nicht auffallen, wenn doch die Handauflegung als ein sacramentum, wodurch die geistige Geburt erfolge, neben das der Wassertaufe gestellt wird.“ Firmilian nennt im geraden Gegensatz dazu die christliche Taufe, welche er mit der ‚geistlichen Geburt‘ identifiziert und welche nach ihm Vorbedingung zum Empfange der Firmung (Handauflegung) ist, »spiritalis baptismus«. Ep. 75, 8: Considerent et intelligant spiritalem nativitatem sine Spiritu esse non posse, secundum quod et

Fülle der Gnade des hl. Geistes,¹⁾ bzw. nach altem, an die hl. Schrift (vgl. Apostelgesch. 8, 15—17) sich anlehnenden Sprachgebrauche den hl. Geist selbst. *Manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum*, lautet darum die technische Bezeichnung für das Sakrament der Firmung (vgl. Ep. 73, 9). Aber in der Taufe wirkt auch schon der hl. Geist, da eine Gnadenwirkung ohne den hl. Geist nicht denkbar ist. Diesen Gedanken führt der hl. Cyprian wiederholt in seinen auf die Negertauffrage bezüglichen Briefen durch.²⁾ Nach der Theorie unseres Anonymus dagegen ist der hl. Geist bei der Taufe ganz unbeteiligt. Die christliche — auch die in der Kirche gespendete — Taufe ist bezüglich der Gnadenwirkung nicht mehr, als die Johannes-Taufe war, von welcher der Heiland (Act. 1, 5) sagte: Johannes quidem baptizavit aqua, vos autem baptizabimini Spiritu sancto (c. 2). Nach Cyprian, der sich hierin mit der christlichen Auffassung und Lehre aller Zeiten begegnet, sind Taufe und Firmung zwei sich ergänzende, aber selbständige Sakramente: jede von ihnen ist ein Sakrament für sich. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur, sagen die mit Cyprian auf dem 2. carthagischen Konzil versammelten Bischöfe in ihrem Synodalschreiben an P. Stephan

beatus apostolus Paulus eos, qui ab Johanne baptizati fuerant, priusquam missus esset a Domino Spiritus sanctus, baptizavit denuo spiritali baptismo et sic eis manum imposuit, ut acciperent Spiritum sanctum... Nisi si his episcopis, qui nunc, minor fuit Paulus, ut hi quidem possint per solam manus impositionem venientibus haereticis dare Spiritum sanctum, Paulus autem idoneus non fuerit, qui ab Johanne baptizatis Spiritum sanctum per manus impositionem daret, nisi eos prius etiam ecclesiae baptismo baptizasset. Cf. c. 13: Si autem spiritale est (baptisma haereticorum), quomodo apud illos esse baptismum spiritale potest, apud quos sanctus Spiritus non est (i. e. non dari potest per manus impositionem). Conc. Carthag. III. Vot. 17: Si autem (haeretici) sanctum Spiritum (per manus impositionem) dare non possunt, quia non habent Spiritum sanctum, nec baptizare spiritaliter possunt.

¹⁾ Sch. (S. 581) schiebt uns die Auffassung zu, als ob P. Stephan die Wiedertaufe der von den Häretikern Getauften deshalb verworfen habe, „weil bereits mit der häretischen Taufe die volle Gabe der Gnade unmittelbar verbunden sei“. Das haben wir weder an dem von Sch. angerufenen Ort (S. 218) noch irgendwo anders gesagt.

²⁾ Ep. 74, 5: Illud quoque ineptum, ut, cum nativitas secunda spiritalis sit, qua in Christo per lavacrum regenerationis nascimur, dicant, quod possit quis apud haereticos spiritaliter nasci, ubi Spiritum negant esse. Peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum sanctum. Vgl. Ep. 69, 11; 75, 8.

(Ep. 72, 1).¹⁾ Nach dem Anonymus dagegen ist die Taufe nicht ein Sakrament für sich, sondern nur ein „dimidiatum mysterium“ (c. 5.); Taufe und Handauflegung bilden nach ihm nur ein Sakrament. Die Taufe gibt Anwartschaft auf die Gnade des hl. Geistes, die Handauflegung oder das *baptisma Spiritus* gibt diese selbst.

Sch. (581, f.) meint: „Es handelt sich hier wesentlich um die Frage, ob nach Stephans Anschauung auch bei den Häretikern der hl. Geist (durch die Handauflegung oder Firmung) gegeben werden konnte oder nicht, ob dementsprechend die Handauflegung bei der Rückkehr eines Häretikers zur Kirche die Bedeutung der Geistesmitteilung, der Ergänzung der häretischen Taufe oder die eines einfachen Pönitentialaktes hatte.“

Aber Sch. hat den Stand der Frage nicht richtig erfaßt. Uns war es durchaus ferngelegen, zu behaupten, die Gegner der Wiedertaufe der Konvertiten aus der Häresie und speziell P. Stephan hätten die Gültigkeit der häretischen Firmung anerkannt, und darum die Wiederholung der *manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum* an den genannten Konvertiten für unstatthaft und nur die *manus impositio ad poenitentiam* für statthaft gehalten. Wir können diese Frage, welche in verschiedener Weise beantwortet worden ist, hier nicht erschöpfend erörtern.²⁾ Aber wir nehmen keinen Anstand, die auch von Sch. (582 f.) vertretene Ansicht, daß die Gegner Cyprians — nicht bloß unser Anonymus — zwar die Häretikertaufe für gültig, die Häretikerfirmung aber für ungültig gehalten haben, als die nach Lage der Akten richtigere zu erklären. Aus der Polemik Cyprians und seiner Gefinnungsgeoffenen, aus ihrer Argumentation, welche die auch von den Gegnern zugegebene Ungültigkeit der

¹⁾ Vgl. Ep. 73, 21. Ebenso sagt Bischof Nemesianus auf dem 3. carthagischen Konzil (Vot. 5): *Male ergo sibi quidam interpretantur, ut dicant, quod per manus impositionem Spiritum sanctum accipiant et sic recipiantur; cum manifestum sit utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica.* — Es ist ganz verfehlt, wenn Höfling (a. a. D.) die hier von Nemesianus und Ep. 72, 1 und 73, 9 u. 21 von Cyprian ausgesprochene Lehre von den „zwei Sakramenten“ dahin interpretiert, „daß hier nicht von zwei verschiedenen Sakramenten im späteren Sinne des Wortes die Rede ist. Es sind nur die zwei Sakramente, d. h. die zwei heiligen Vollzugsritus des Einen Sakramentes der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geiste gemeint.“ Nicht bloß der ‚Vollzugsritus‘ ist nach Cyprian in der Taufe und in der Handauflegung (Firmung) verschieden, sondern auch die Gnade. Denn vom Empfange der „beiden Sakramente“ macht er die „volle Heiligung“ (*plene sanctificari*) abhängig (Ep. 72, 1).

²⁾ Wir gedenken, falls nicht unsere augenblicklich sehr prekären Gesundheitsverhältnisse hindernd dazwischentreten, die Frage in einer besonderen Arbeit eingehend zu behandeln.

Rebaptismierung¹⁾ zu gunsten der Ungiltigkeit der Rebaptismierung verwertet, geht unzweifelhaft hervor, daß Verlage Recht hat, wenn er im Freib. Kirchenlexikon (1. Aufl. IV, 76) sagt: „In den Verhandlungen über die Giltigkeit der Rebaptismierung sind beide Parteien einstimmig darin, daß die Häretiker jedenfalls die Firmung nicht gültig spenden könnten.“ Wenigstens gilt dies bezüglich der streitenden Parteien in Afrika.

Was P. Stephanus betrifft, so scheint allerdings der Wortlaut des bekannten Fragmentes aus dem Stephanschen Briefe²⁾ nur die manus impositio in poenitentiam, d. i. die bei der Einweihung der Pönitenten oder bei der Rekonziliation derselben gebräuchliche Handauflegung zuzulassen, die manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum dagegen auszuschließen. Aber andererseits wiederholt auch nach der Publikation des Stephanschen Dokumentes sowohl Cyprian in der vor allem gegen Stephan gerichteten Ep. 74,³⁾ als auch Firmilian in der Ep. 75⁴⁾ direkt gegen Stephan die Argumentation ex concessis,

¹⁾ Ep. 69, 10: *Pertinaces alias et indociles vel hoc tamen confitentur, quod universi sive haeretici sive schismatici non habeant Spiritum sanctum, et ideo baptizare quidem possint, dare autem Spiritum sanctum non possint. N. a. D.: Qui haeticis sive schismaticis patrocinantur, respondeant nobis, habeantne Spiritum sanctum ac non habeant. Si habent, cur illic baptizatis, quando ad nos veniunt, manus imponitur ad accipiendum Spiritum sanctum, quando jam utique acceptus sit, ubi, si fuit, dari potuit?* Ep. 72, 1: *Eo, quod parum sit eis (foris extra ecclesiam tinctis) manum imponere ad accipiendum Spiritum sanctum, nisi accipiant et ecclesiae baptismum.* Ep. 73, 6: *Si secundum pravam fidem baptizari aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, secundum eandem fidem consequi et Spiritum potuit, et non est necesse ei venienti manum imponi, ut Spiritum sanctum consequatur et signetur.* Vgl. auch die Voten 5, 16, 24 auf dem 3. carthagischen Konzil.

²⁾ *Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam.*

³⁾ C. 5: *Cur non in ejusdem Christi nomine illic (ab haeticis) 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 fieri, cur non possit super templum et Spiritus sanctus infundi?* Vgl. c. 7.

⁴⁾ C. 12.: *Illud etiam quale est, quod vult Stephanus, his, qui apud haeticos baptizantur, adesse praesentiam et sanctimonia[m] Christi? . . . Utique qui illic in Christo baptizatus est, induit Christum. Si autem induit Christum, accipere potuit et Spiritum sanctum, qui a Christo missus est, et frustra illi venienti ad accipiendum Spiritum sanctum manus imponitur.* C. 18: *Sed in multum, inquit (Stephanus), proficit nomen*

die Schlußfolgerung aus der auch von den Gegnern beim Uebertritt der Häretiker zur Kirche geübten Wiederholung der Firmung auf die Ungiltigkeit auch der Häretikertaufe. Es hätte aber unmöglich Cyprian gegen die Gegner des rebaptismus im allgemeinen und Firmilian speziell gegenüber Stephan also argumentieren können, wenn sie in dem fraglichen Passus des Stephanschen Briefes ein Verbot nicht bloß der Wiederholung der Taufe, sondern auch der Firmung (Handauflegung) erkannt hätten. Mit Recht sagt Höfling (Das Sakrament der Taufe I, 501): „Hätte Stephan den Ketzern nicht bloß zum gültigen Taufen, sondern auch zum Handauflegen ad accipiendum Spiritum sanctum die Fähigkeit (ausdrücklich) zuerkannt, so gingen in der That alle Streiche seiner Gegner in die Luft.“ Da ferner auch nicht gut angenommen werden kann, daß Cyprian und Firmilian, welche nicht bloß das uns bekannte Fragment, sondern den ganzen Brief Stephans vor sich hatten, den Sinn des Papstes verkannt (und ins Gegenteil verdreht hätten,¹⁾ so bleibt, wie es scheint, nur der Ausweg gangbar, daß P. Stephan entweder in dem fraglichen Passus allerdings die Wiederholung der Firmung = der manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum verlangt, aber nicht in Verbindung mit der Taufe, sondern in Verbindung mit der Buße (in poenitentiam),²⁾ oder daß die manus impositio in poenitentiam von ihm im Gegensatz gedacht ist zur manus impositio in exorcismo, welche der Taufe voranzugehen hatte,³⁾ und daß darum ein Verbot der manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum, welche in Verbindung mit der Rekonziliation gegeben wurde, nicht als eine notwendige

Christi ad fidem et baptismi sanctificationem...: quando huic loco breviter occurri possit et dici, quoniam, si in nomine Christi valuit foris baptismus ad hominem purgandum, in ejusdem Christi nomine valere illic potuit et manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum. Vgl. c. 8.

¹⁾ Die Stelle in Ep. 75, 12: Frustra illi venienti ad accipiendum Spiritum sanctum manus imponitur, stellt sich auch ziemlich deutlich als Erklärung des Stephanschen Satzes dar: Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, . . manus illis imponatur.

²⁾ Der Ausdruck ‚Manus illis imponatur in poenitentiam‘ will dann dasselbe besagen, was De rebapt. c. 10 mit den Worten gegeben wird: Idcircoque poenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, quae postea emendata est, purificato corde eorum, tantummodo baptis- mate spiritali, id est, manus impositione episcopi et Spiritus sancti subministrazione subvenire debeat. Vgl. Höfling a. a. O. I, 501 ff.

³⁾ Vgl. das 37. Votum auf dem 3. carthagischen Konzil: (Haeretici conversi) primo per manus impositionem in exorcismo, secundo per baptismi regenerationem, tunc possunt ad Christi pollicitationem pervenire.

Folgerung aus den Worten Stephans sich ergab. Zum mindesten scheint also dies festzustehen, daß P. Stephan die Wiederholung der Firmung an den in die Kirche aufzunehmenden Häretikern nicht ausdrücklich verboten hat.

Aber wie dem auch immer sei, auf jeden Fall geht Sch. sehr in die Irre, wenn er dafür hält, nach unserer Meinung bestehe das Singuläre der dem Liber de rebaptismate zugrundeliegenden Theorie darin, daß unser Anonymus für die Trennbarkeit der manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum von der Taufe, bezw. für die Nichtwiederholbarkeit der Taufe und zugleich für die Wiederholbarkeit der Firmung eintrat. Nein, das, worin die Theorie des Anonymus ohne Analogon in der ganzen altchristlichen Literatur dasteht, ist — um es nochmals zu sagen — die Anschauung, daß die christliche Taufe der Johannes-Taufe gleichzuwerten ist, daß dieselbe jeder Gnadenwirkung des hl. Geistes, jeden realen Heilseffektes entbehrt, nur die Anwartschaft auf die Gnade gibt, daß dagegen der Handauflegung, als dem eigentlichen baptisma Spiritus, allein die volle Heilsgnade, die Gnade der geistigen Wiedergeburt und die Nachlassung der Sünden als Wirkung zuzuerkennen ist, mit Einem Worte, daß die Taufe, wie wir oben gesagt, an realem Heilswert nichts, die Firmung aber alles besitzt.

Auf diese, unserem Autor ganz allein eigentümliche Anschauung schien uns nun (U. A. 219 f.) in Cyprians Ep. 74, 4 u. 7 und ebenso im 5. Botum des 3. carthag. Konzils bezuggenommen zu sein. Denn an diesen Stellen wird vom hl. Cyprian bezw. vom Bischof Nemefianus protestiert gegen die Trennung der Taufe vom hl. Geiste (Neque Spiritus sine aqua separatim operari potest, nec aqua sine Spiritu) und wird betont: Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum sanctum, sed in baptismo, ut Spiritum jam natus accipiat. Wenn wir eine volle Gewißheit dieser Bezugnahme nicht angenommen haben, und auch jetzt nicht annehmen, so liegt der Grund in der Erwägung, daß möglicherweise an den bezeichneten Stellen nur die Konsequenz aus der Praxis der afrikanischen Gegner Cyprians, welche die Taufe der Häretiker als gültig anerkannten, nicht aber die häretische manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum, entwickelt, die Gegner des rebaptismus durch den Verweis auf das Unlogische ihres Verfahrens bekämpft werden sollen, da ohne den hl. Geist eine gültige Spendung der Taufe ebensowenig denkbar sei, als eine gültige Spendung der Firmung.

Als „ganz frappant“ haben wir (U. A. 228 f.) die Bezugnahme auf den Liber de rebaptismate in Ep. 73, 3 befunden. Hier begegnet

Cyprian einem den Vertheidigern des rebaptismus gemachten Einwurfe mit den Worten: *Apud nos autem non nova aut repentina res est, ut baptizandos censeamus eos, qui ab haereticis ad ecclesiam veniunt.* Und diesen Vorwurf der „plötzlich“ eingeführten „Neuerung“ finden wir wieder im *Lib. de rebapt. c. 3. 6.*

Sch. macht uns nun die Einrede (586 f.), daß ja Cyprian schon in *Ep. 70, 1* und *Ep. 71, 3* „die Erklärung abgegeben — natürlich einem Einwand von der andern Seite gegenüber —, daß es sich bei seiner Sache nicht um eine Neuerung handele.“ Allein wir fanden das „Frappante“ in der Form der Erklärung in *Ep. 73, 3.* Auch *Ep. 70, 1* konstatiert Cyprian mit den Synodalen des 1. carthagischen Konzils: *Sententiam nostram non novam promimus, sed jam pridem ab antecessoribus nostris statutam.* Aber in *Ep. 73, 3* gebraucht der heilige Lehrer die Wendung: *Non nova aut repentina res est.* Es ist ja richtig — worauf uns Sch. (587) mit guter Berechtigung aufmerksam macht —, daß im Briefe des römischen Klerus bezw. Novatians an Cyprian, der als *Ep. 30* unter den cyprianischen Briefen aufgeführt wird, zu dem Ausdruck „*repentina res*“ eine parallele Wendung in dem Ausdruck „*repentina subsidia*“ vorliegt.¹⁾ Aber immerhin erscheint die Wendung „*non nova aut repentina res*“ „frappant“, wenn man dazu hält, daß im *Liber de rebaptismate* dem hl. Cyprian in ganz ähnlichen Termini der Vorwurf der Neuerung gemacht ist, daß er „*novum quid*“ einführen wolle (*c. 3*) und daß er „*nunc primum repente*“ ohne alle vernünftige Veranlassung gegen die alten kirchlichen Bestimmungen sich erhebe (*c. 6*). Wir wenigstens halten es nicht für wahrscheinlich, daß die Konfordanz der beiderseitig gebrauchten Termini rein zufällig sei.

Und wir glauben zu dieser Annahme umsomehr berechtigt zu sein, als in demselben *c. 3* der *Ep. 73* noch ein anderes „frappantes“ Zusammentreffen des Ausdruckes mit dem *Liber de rebaptismate* vorliegt. *C. 1* erlaubt sich nämlich der Anonymus die Artigkeit gegen den heil. Cyprian, daß derselbe „*apud quosdam leves homines inani gloria prae-*

¹⁾ *C. 2: 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.* — Angesichts dieser Parallelstelle können wir allerdings die Charakterisierung des von Cyprian *Ep. 73, 3* gebrauchten Ausdruckes „*repentina res*“ als einer „etwas eigentümlichen“ und „etwas auffallenden Wendung“, ebenso die Qualifizierung des aus diesem Ausdrucke im Zusammenhalt mit *De rebapt. c. 3. 6* gezogenen Argumentes als eines sicheren, jeden Zweifel ausschließenden Beweises (*U. A. S. 228*) nicht mehr aufrecht erhalten.

dicetur et haereticorum stupore praeditus, quibus hoc unum perditionis solatium est, si non soli peccare videantur, errores et vitia universarum ecclesiarum correxisse apud simillimos sui et compares celebretur.“ Diese Artigkeit gibt Cyprian in Ep. 73, 3 zurück in dem Satze: Nos non demus stuporem haereticis patrocini et consensus nostri, et libenter et prompte obtemperant veritati. Oder sollte dies Zusammentreffen der beiderseitigen Wendungen und (sicher nicht gewöhnlichen) Gedanken wiederum ein bloßes Spiel des Zufalls sein?

Als ganz sicher und unanfechtbar glauben wir aber auch heute noch (vgl. U. A. S. 229—32) die Bezugnahme auf den Traktat de rebaptismate in Ep. 73, 9 und 22 nachweisen zu können.

In c. 3 und 4 beruft sich unser Anonymus u. a. auf den Bericht der Apostelgeschichte c. 8, wo erzählt wird, daß Petrus und Johannes von den Aposteln nach Samaria entsandt wurden, um den daselbst vom Diakon Philippus Befehrten und Getauften die Hand aufzulegen, damit sie den hl. Geist empfangen. Dies Argument weist Cyprian Ep. 73, 9 zurück, seine kritischen Bemerkungen mit dem Vermerk einleitend: Quod autem quidam dicunt. Wir sind der Ansicht, daß hiemit auf die bezüglichen Ausführungen im Lib. de rebapt. c. 3. 4 hingewiesen wird. Sch. (584) bestreitet dies, indem er geltend macht: „Wenn man überhaupt die Trennung von Wasser- und Geistesstaufe (Firmung) zu dem Zwecke betonte, um eine Wiedertaufe der Häretiker als unnötig zu erweisen . . . — und das war, wie wir sehen, nicht etwas Singuläres —, so mußte als biblisches Beispiel die Geschichte von den Samaritanern Act. 8 sehr nahe liegen.“

Wir antworten: Gewiß war die Möglichkeit der Trennung von Taufe und Firmung wie immer, so auch zur Zeit des Ketzertauftreites allgemein anerkannt. Nicht bloß für die Gegner des rebaptismus, auch für Cyprian und seine Freunde war das eine ausgemachte und bei der allgemeinen, unangefochtenen Praxis, die Taufe in Notfällen getrennt von der Firmung zu spenden, selbstverständliche Sache. Gerade Ep. 73, 9, wo Cyprian das aus Apostelgesch. 8 gezogene Argument bekämpft, sagt er, dasßelbe, was in der Apostelgeschichte von den Samaritanern berichtet werde, geschehe auch jetzt in der Kirche: 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. Die sog. Klinikertaufe, wobei den Kranken nur die Taufe ohne die Firmung erteilt wurde (vgl. Cornel. P. Ep. ad Fab. ep.

Antioch. n. 4 bei Euseb. H. E. VI, 43), erkennt der hl. Cyprian Ep. 69, 12ss ausdrücklich als legitime, heilsame, die Sündennachlassung und die Gnade Christi wirkende Taufe an. Aber dies leugnen wir, daß man auf Seite der Gegner des rebaptismus allgemein „die Trennung von Wasser- und Geistes- taufe zu dem Zwecke betonte, um eine Wiedertaufe der Häretiker als unnötig zu erweisen,“ daß man aus dieser Trennung ein Argument für die Giltigkeit der Ketzer- taufe machte. Der hl. Cyprian sagt mit Recht (Ep. 73, 9): *Locum istum (Act. 8) . . . ad praesentem causam videmus omnino non pertinere.* Es liegt auch zu sehr auf platter Hand, daß es ein Trugschluß ist, daraus, daß im Falle die Taufe ohne gleichzeitige Erteilung der Firmung, aber innerhalb der Kirche gespendet worden, den betreffenden Personen bloß noch die Firmung erteilt, die Taufe aber an ihnen nicht wiederholt werden dürfe, die Konsequenz ziehen zu wollen, daß dies ebenso zu geschehen habe, wenn die Taufe nicht innerhalb, sondern außerhalb der Kirche von Häretikern gespendet worden — besonders wenn sich gerade um die Giltigkeit der außerkirchlichen Taufe der Streit dreht. Eine derartige Argumentation kann da höchstens Einem passieren — und dieser Eine ist unser Anonymus!

In seinen Gedanken- und Beweisgang paßt dies Argument ganz gut. Ep. 72, 1 hatte Cyprian die Notwendigkeit betont, die von Häretikern Getauften bei ihrer Aufnahme in die Kirche nochmals zu taufen, *eo quod parum sit eis manum imponere ad accipiendum Spiritum sanctum. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur, cum scriptum sit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei.* Hier setzt nun unser Anonymus in c. 3 mit seiner Kritik an und dem Gedanken Cyprians eine schiefe Deutung dahingehend,¹⁾ daß nach ihm der Empfang beider Sacramente, der Taufe

¹⁾ Es ist das in Wirklichkeit eine Mißdeutung. Denn Cyprian hat weder die unbedingte Notwendigkeit der Wassertaufe nach der Ausdeutung unseres Anonymus, noch eine solche der Firmung gelehrt. Im ordentlichen Heilsweg ist nach ihm allerdings der Empfang beider Sacramente notwendig. Aber Cyprian kennt auch einen außerordentlichen Heilsweg. Ep. 73, 23 gibt er auf den Einwurf: *Quid ergo fiet de his, qui in praeteritum de haeresi ad ecclesiam venientes sine baptismo admissi sunt?* folgende Antwort: *Potens est Dominus misericordia sua indulgentiam dare et eos, qui ad ecclesiam simpliciter (= sine baptismo) admissi in ecclesia dormierunt, ab ecclesiae suae muneribus non separare. Non tamen, quia aliquando erratum est, semper errandum est.* Vgl. (Firmlian.) Ep. 75, 21. Noch viel weniger kann natürlich unserm Heiligen die Firmung als absolut und unter

und der Firmung, zusammen unumgänglich notwendig zum Eintritt ins Reich Gottes, in die himmlische Seligkeit sei, sucht er nachzuweisen, daß weder die Taufe noch auch die Firmung immer notwendig zum Heile sei, daß beide, Taufe und bischöfliche Handauflegung, wohl regelmäßig mit einander verbunden sind, aber nicht immer mit einander verbunden sein müssen. C. 3: Sed si in eodem novo testamento haec, quae in isto negotio [wenn die Taufe in Verbindung mit der Firmung gespendet wird] deprehendimus adunata, nonnumquam reperiantur quodam modo divisa ac separata et proinde disposita, atque si sint singula, videamus, utrum possit esse aliquando etiam singulariter solitaria, quasi non sint mutila, sed tanquam integra et perfecta. Und nun führt er das Beispiel der Samaritaner an, welche durch den Diakon Philippus die Taufe getrennt von der Handauflegung, welche ihnen die Apostel Petrus und Johannes erteilten, empfingen. Und c. 4 argumentiert unser Anonymus dann weiter: Wenn nun von diesen Samaritanern in der Zwischenzeit zwischen der Spendung der Taufe durch Philippus und der Erteilung der Handauflegung durch Petrus und Johannes einer oder der andere gestorben ist, ohne durch diese Handauflegung den hl. Geist empfangen zu haben, glaubst du, daß er deswegen als des ewigen Heiles verlustig zu erachten ist (utrum censeas salutem percepisse eum necne)?

Man sieht, in das Gefüge der Argumentation unseres Autors fügt sich die Berufung auf die von ihrer Taufe zeitlich getrennte Firmung der Samaritaner ganz wohl; aber es ist nicht abzusehen, wie ein anderer Gegner des rebaptismus zu einer derartigen, auf einem Mißverständnis des cyprianischen Gedankens beruhenden Argumentation hätte kommen können oder gar müssen. Wir erachten darum auch heute noch den Schluß gut und sicher begründet, daß der Gegner, gegen welchen sich die Spitze der Cyprianischen Polemik in Ep. 79, 9 kehrt, kein anderer ist als unser Anonymus.

Das Gleiche ist zu konstatieren bezüglich Ep. 73, 22 im Zusammenhang mit De rebapt. c. 11. An letztzitiertter Stelle will unser Autor gegenüber der dem hl. Cyprian, wie wir gesehen haben, fälschlich zugeschriebenen Ansicht, daß der gemeinsame Empfang von Taufe und Firmung unter allen Umständen zum ewigen Heil erforderlich sei, nach-

allen Umständen als notwendig gelten. Wir sehen ihn darum auch Ep. 69, 12—16 in ausführlicher Erörterung die Gnadenwirksamkeit und Heilkräftigkeit der sogenannten Klinikertaufe verteidigen, welche bekanntlich ohne gleichzeitige bischöfliche Handauflegung d. i. ohne Firmung erteilt wurde.

weisen, daß die Erlangung der ewigen Seligkeit, wie ohne Empfang der Firmung, so auch ohne Empfang der Taufe möglich sei. Ein zwingender Beweis für seine These ist ihm das Beispiel eines Katechumenen, der vor Erlangung der Taufe zum Martyrtode geschleppt worden und nach allgemeiner kirchlicher Ueberzeugung sicher nicht deswegen der ewigen Seligkeit verlustig gegangen ist, weil er die Taufe vor seinem Tode nicht mehr empfangen konnte.

Nach dem Zwecke und dem Gedankengang unseres Anonymus verstehen wir sehr gut, daß derselbe dies Argument gebrauchte; aber können wir dasselbe einem andern Gegner Cyprians zumuten? Sch. (485) meint freilich, der Einwand unseres Anonymus „mußte allen leicht zur Hand sein, welche ein Interesse daran hatten, die unumgängliche Notwendigkeit der Wassertaufe zum Heil zu leugnen.“ Aber es ist ein Irrtum Sch.s, wenn er (a. a. O.) von „Cyprians Theorie von der unbedingten Notwendigkeit der Wassertaufe“ redet. Unser hl. Lehrer teilte die immer in der Kirche geltende Anschauung, daß die Taufe im Notfall ersetzt werden kann,¹⁾ daß sie insbesondere durch das Martyrium, das *baptisma sanguinis*, ersetzt werden kann. Ep. 73, 22 erklärt er einfach gegenüber dem vom Anonymus als Beweis verwerteten Exempel vom gemarterten Katechumenen: *Catechumenos illos . . . nec privati baptismi sacramento, utpote qui baptizentur gloriosissimo et maximo sanguinis sacramento.* Eine Berufung auf den Katechumenen-Martyrer gegen die „Theorie von der unbedingten Notwendigkeit der Wassertaufe“ war dem hl. Cyprian gegenüber ganz deplaciert, und wir können darum auch nicht annehmen, daß ein anderer Gegner ihm gegenüber mit einem solchen Argument operierte. Die kritischen Bemerkungen in Ep. 73, 22, welche Cyprian mit dem Vermerke einleitet: *Quidam catechumenos nobis opponunt*, sind also — das können wir mit Sicherheit erschließen — direkt gegen den Autor des Traktates *de rebaptismate* gerichtet.

Wir haben ferner geltend gemacht (U. A. 232), daß unser Anonymus das von dem um des Namens Christi willen gemarterten Katechumenen hergenommene Argument unmöglich mit der Frage an Cyprian einleiten konnte: *Quid autem statues in personam ejus verbum audientis etc.*, wenn der Liber *de rebaptismate* nach der Ep. 73, bezw. nach dem 3. carthagischen Konzil geschrieben ist, da ja in Ep. 73, 22 die Antwort auf diese Frage seitens des hl. Cyprian bereits vorlag. Sch. (585)

¹⁾ Vgl. S. 416 Note 1.

wendet uns nun ein, daß unser Traktat nicht an Cyprian direkt gerichtet, sondern bestimmt gewesen sei, „allen Brüdern die schwebende Streitfrage klar zu machen“, daß unser Anonymus den hl. Cyprian auch nicht zur Gegenrede veranlassen wollte, daß er aber „ein schlagendes Argument in der eindrucksvollen rhetorischen Frage an den Gegner wiederholte, auch wenn er vielleicht recht gut wußte, wie dieser sich verteidigen würde oder verteidigt hätte“.

Wir bemerken dagegen, daß der Liber de rebaptismate wohl nicht bloß für Cyprian bestimmt war, daß aber an genannter Stelle der Autor allerdings direkt an Cyprian sich wendet; und wir meinen ferner, auch eine bloß „rhetorische Frage“ sei nicht mehr am Platze, wenn die Antwort auf die Frage bereits gegeben, und zwar erschöpfend und im Sinne des Fragestellers gegeben ist und dem Fragenden vor Augen liegt. Die „rhetorische Frage“ an unserer Stelle: *Quid statuet etc.* will doch besagen, daß Cyprian für den Casus mit dem Katechumenen-Martyrer keine Lösung zu finden imstande sein werde. Wie ist nun die Aufstellung dieser „rhetorischen Frage“ denkbar, wenn der Casus durch Cyprian bereits gelöst ist?

Und so erscheint uns denn die Bezugnahme Cyprians auf den Liber de rebaptismate in Ep. 73 und folglich die Abfassung unseres Traktates vor dem 3. carthagischen Konzil, auf welchem die Ep. 73 zur Verlesung und Besprechung kam, als außer Frage gestellt.

Wir können zu diesem Resultate übrigens noch auf einem anderen Wege gelangen.

Wir halten es für undenkbar, daß der Liber de rebaptismate nach der Publikation des Stephanischen Ediktes bezüglich der Rekertauffrage geschrieben ist. Nicht gerade deswegen, weil in unserem Traktate keine Spur¹⁾ sich findet, welche mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit auf dieses Dekret hinweist,²⁾ sondern weil die Anschauungen P. Stephans bezüglich

¹⁾ Man könnte eine solche Spur höchstens noch in dem »nihil innovare« in c. 1 unseres Traktates im Zusammenhalt mit dem »nihil innovetur« in Stephans Edikt finden. Vgl. U. A. S. 217.

²⁾ Zahn (Geschichte des neutestam. Kanons II, 2 S. 881 — vgl. Sch. S. 578) zieht daraus, daß in unserem Traktat noch nicht von Verhandlungen mit Rom die Rede ist, den Schluß, die Schrift stamme aus einer Zeit, in welcher die Kontroverse noch auf afrikanischen Boden beschränkt war. Sch. (S. 578 f.) leugnet mit Recht die Stringenz dieser Konklusion. Aber wenn Sch. gegenüber dem Umstand, daß weder Rom noch Stephan im Liber de rebaptismate direkt genannt sind, betont, daß dies auch in den Verhandlungen des 3. carthagischen Konzils nicht der Fall sei, so hat er übersehen, daß im *Votum 8* genannter Synode ausdrücklich ein Brief Cyprians an Stephan in der Rekertauffangelegenheit erwähnt ist (*Lectis litteris Cypriani dilectissimi nostri ad Jubajanum itemque ad Stephanum*).

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 zugrundegelegt hat. Wir haben schon oben (S. 411 f.) hievon ausführlich genug gehandelt und beabsichtigen nicht, hier wieder auf diesen Punkt, welchen Sch. leider ganz und gar nicht erfaßt hat, zurückzukommen. Wir wollen hier nur die Unwahrscheinlichkeit, ja wir dürfen sagen, die Unmöglichkeit betonen, daß nach P. Stephan, welcher der außerkirchlichen Taufe in seinem Dekrete ausdrücklich die Nachlassung der Sünden, die Heiligung und Wiedergeburt der Seele zur Gotteskindschaft als mögliche Wirkung zugesteht, ein anderer Verteidiger der Gültigkeit der Häretikertaufe in einer besonderen Schrift aufgestanden, dessen Plaidoyer auf den Gedanken hinausläuft: Warum wollen wir die Taufe den Häretikern nicht als gültig konzubieren? Was ist denn überhaupt die Wassertaufe? Sie ist, was die unmittelbare, reale Gnaden- und Heilswirksamkeit anbelangt, nichts, sie gibt höchstens eine Anwartschaft auf die Sündenvergebung, die Gnade und das ewige Heil. Letzteres ist nicht die Wirkung der Wassertaufe, sondern Effekt der Geistesstaupe, die regulariter — aber nicht immer — mit der bischöflichen Handauslegung (Firmung) identisch ist, welche Handauslegung aber auch von uns, wenn sie von Häretikern gespendet worden, als ungültig betrachtet wird. Eine auf einer derartigen Spekulation aufgebaute Vertheidigung der außerkirchlichen Taufe ist nur denkbar vor Bekanntgabe des Stephanischen Ediktes.

Nun haben wir an einem anderen Orte¹⁾ nachgewiesen, daß alsbald nach dem dritten carthagischen Konzil, als dessen Abgesandte auf dem Wege nach Rom zum P. Stephanus sich befanden, oder wenigstens noch ehe dieselben von Rom nach Afrika zurückgekehrt waren, das Dekret Stephans in der Negertaufangelegenheit in Afrika anlangte, daß die Gesandtschaft des dritten Konzils von Carthago und das Stephanische Dekret sich auf dem Wege kreuzten. Wir können dies mit Sicherheit daraus schließen, daß Cyprian in der nach Eintreffen des päpstlichen Briefes geschriebenen, von heftiger Leidenschaft gegen Stephanus erfüllten Ep. 74 ad Pompejum nichts erwähnt von der Abweisung der afrikanischen Konzilsabordnung durch den Papst, nichts von deren Nichtempfang, deren Nichtzulassung ad sermonem saltem colloquii communis, nichts von der den abgesandten Bischöfen verweigerten Gast-

¹⁾ Zeitschrift für kath. Theologie 1894 S. 486.

freundschaft, sowie auch nichts von den injuriösen Neußerungen Stephans gegen Cyprian als einen „dolosus operarius“, einen „pseudochristus“ und „pseudopostolus“,¹⁾ wovon uns Firmilian in Ep. 75, 25 erzählt. Und doch lag die Erwähnung dieser verlegenden Behandlung der afrikanischen Bischöfe so nahe, ja, in c. 8, wo die Entrüstung Cyprians gegen Stephans Vorgehen in so lebhaften Ausdrücken sich ergeht, mußte das unkollegiale Benehmen des Papstes erwähnt werden, wenn Cyprian schon davon wußte. Man vergleiche den nachstehenden Erguß: *Dat honorem Deo, qui unitatem et veritatem de divina lege venientem non tenens haereses contra ecclesiam vindicat? Dat honorem Deo, qui haereticorum amicus et inimicus christianorum sacerdotes Dei veritatem Christi et ecclesiae unitatem tenentes abstinentes putat?* An diese schweren Vorwürfe, an die Erwähnung der Exkommunikationsandrohung mußte sich naturgemäß die Erwähnung der unfreundlichen Aufnahme bzw. Nichtaufnahme der afrikanischen Synodalbelegierten durch Stephan anschließen, falls Cyprian bei Abfassung der Ep. 74 Kenntnis davon hatte. Daß es nicht geschah, darf uns als sicherer Beweis gelten, daß das Eintreffen des päpstlichen Reskriptes in Afrika in die Zeit zwischen der 3. Synode und der Rückkehr der bischöflichen Abordnung eben dieses Konzils von Rom fällt. Und das war naturgemäß eine sehr kurze Zeit, besonders, wenn wir in Anschlag bringen, daß die Synode laut Konzilsprotokoll am 1. September abgehalten

¹⁾ Ech. (S. 591) meint, Stephan habe in einem Schreiben, das er nach dem bekannten päpstlichen Reskript, welches Cyprian in Ep. 74 bekämpft, nach Afrika gesandt, und worin er den Afrikanern die Kirchengemeinschaft aufgekündigt habe, Cyprian mit den zitierten Invektiven bedacht. Allein für dies postulierte zweite Schreiben Stephans scheint keine Zeit übrig zu bleiben. Cyprian erhielt das uns bekannte Dekret Stephans nach dem 3. carthag. Konzil (vgl. unsere Darlegung in der „Zeitschrift f. kathol. Theologie“ 1894 S. 484), also nach dem 1. September 256. Als er gegen dieses Dekret seine Ep. 74 schrieb, wußte er von den bewußten Invektiven noch nichts, wohl aber, als er den Diakon Rogatian nach Kleinasien zu Firmilian sandte. Und das letztere muß alsbald geschehen sein, nachdem die Gesandtschaft Cyprians und seiner Mitsynodalen von Rom zurückgekehrt war. Denn Rogatian wollte wieder vor dem eigentlichen Winter zurück sein. Wo bleibt da noch Raum für ein zweites Schreiben Stephans? Auch spricht schon der Umstand, daß Firmilian diese Invektiven in demselben Kapitel (Ep. 75, 25) erwähnt, wie die Abweisung und ungnädige Behandlung der afrikanischen Gesandtschaft, dafür, daß die inkriminierten Neußerungen bei eben dieser Gelegenheit gefallen sind, also nicht in einem Briefe, sondern mündlich. Und endlich ist es auch nicht richtig, daß „Stephan den Afrikanern die Kirchengemeinschaft aufgekündigt hat“. Vgl. unsere Abhandlung: „War der heil. Cyprian exkommuniziert?“ in der „Zeitschrift für kathol. Theologie“ 1894 S. 473—99.

wurde, daß dann Cyprian noch in eben diesem Herbst nach Empfang des Stephanischen Schreibens und nach Rückkehr der Konzilsabgesandten von Rom den Diakon Rogatian nach Cäsarea in Kappadocien zu Firmilian sandte, und daß Rogatian vor Eintritt des wirklichen Winters wieder in Afrika sein wollte.¹⁾ Es ist kaum denkbar, daß in dieser knappen, wohl nur wenige Tage umfassenden Frist zwischen der 3. carthagischen Synode und der Publikation des Stephanischen Reskriptes eine verhältnismäßig voluminöse Streitschrift wie der Liber de rebaptismate (in der Hartelschen Ausgabe 23 kleingedruckte Oktavseiten umfassend) verfaßt und publiziert werden konnte,²⁾ wie man doch annehmen müßte, wenn Sch. mit seiner Meinung, daß der Traktat De rebaptismate nach dem 3. carthagischen Konzil entstanden, Recht hätte.

Indem wir das Fazit unserer bisherigen Erörterungen und Untersuchungen ziehen, dürfen wir mit voller Sicherheit als Terminus ad quem der Abfassung des Liber de rebaptismate das 3. carthagische Konzil, bezw. die auf demselben zur Verlesung gekommene Epistola 73 ad Jubajanum betrachten.

Doch auch der Terminus a quo der Abfassung unseres Traktates läßt sich mit guter Sicherheit feststellen.

¹⁾ Ep. 75, 5: Quoniam vero legatus iste a vobis missus regredi ad vos festinabat et hibernum tempus urgebat.

²⁾ Ganz unmöglich erscheint die Abfassung unseres Traktates in genannter Frist unter der Voraussetzung der Annahme Schs., daß derselbe nicht in Afrika sondern in Italien verfaßt worden sei.³⁾