

| | |
|---------------------|--|
| Zeitschrift: | Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie |
| Band: | 13 (1923) |
| Heft: | 2 |
| Artikel: | Die karthagische Ketzertaufsynode vom 1. September 256 : zugleich ein Beitrag zur Primatsfrage : mit einem Anhang : die Stellung der EP. 69 Cyprians im Ketzertaufstreit |
| Autor: | Koch, Hugo |
| DOI: | https://doi.org/10.5169/seals-403977 |

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die karthagische Ketzertaufsynode vom 1. September 256.

Zugleich ein Beitrag zur Primatsfrage.

Mit einem Anhang: Die Stellung der Ep. 69 Cyprians im Ketzertaufstreit.

Als die Wogen des Ketzertaufstreits trotz zweier karthagischer Synoden vom Frühjahr 255 (Cypr. Ep. 70) und Frühjahr 256 (Ep. 72) immer höher gingen, versammelten sich am 1. September 256 in Karthago 85 Bischöfe zu einer Synode, deren Protokoll uns erhalten ist¹⁾. Bei der Eröffnung sprach der Vorsitzende Cyprian unter anderm die denkwürdigen Worte:

„So soll nun jeder von uns seine Ansicht vortragen, ohne über jemanden zu Gericht zu sitzen oder einem, der anderer Ansicht ist, das Recht der Gemeinschaft abzusprechen. Denn keiner von uns wirft sich zum Bischof der Bischöfe auf oder will nach Tyrannenart seine Amtsbrüder zum Gehorsam zwingen, da jeder Bischof kraft seiner Freiheit und Gewalt sein eigenes Gutdünken hat und ebensowenig von einem andern gerichtet werden kann, als er selbst einen andern richten kann. Sondern wir haben alle das Gericht unseres Herrn Jesus Christus zu erwarten, der einzige und allein die Gewalt hat, uns zu Vorstehern und Leitern seiner Kirche zu berufen und über unsere Handlungsweise zu richten.“

¹⁾ Bei Hartel 435 sqq. Neu herausgegeben von H. v. Soden, *Sententiae LXXXVII episcoporum*. Das Protokoll der Synode von Karthago am 1. September 256, textkritisch hergestellt und überlieferungsgeschichtlich untersucht (Nachr. d. kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen 1909, 3, 247—307). Es sind 87 Stimmen, weil einer von den Bischöfen, Natalis von Oëa, zugleich zwei abwesende vertrat.

Es besteht nun eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob diese Synode nach oder vor der cyprianischen Ep. 74 und der Ankunft des darin bekämpften römischen Schreibens abgehalten worden sei, ob ihr also das Gepräge eines „Oppositionskonzils“ gegen Rom eigne oder nicht. Die Anschauungen sind nicht etwa nach dem Glaubensbekenntnis der Gelehrten geteilt. Für die Ansetzung der Synode vor der Ankunft des römischen Schreibens sind ebenso die evangelischen Theologen *O. Ritschl*, *H. v. Soden* und *G. Krüger* wie die katholischen Theologen *H. Grissar* S. J., *Joh. Ernst* und *G. Rauschen*, und für die Umkehrung des Verhältnisses ebenso die Katholiken *A. Ehrhard*, *L. Nelke*, *A. d'Alès* S. J., *L. Duchesne*, *P. Batiffol* u. a., wie *A. v. Harnack* und der Anglikaner *Benson*¹⁾.

Kürzlich hat aber *G. Rauschen* (Theologie u. Glaube, 1916, 629 ff.) erklärt, dass er die Auffassung der Synode als eines Oppositionskonzils für abgetan halte. Dieses Urteil steht dem

¹⁾ Die hauptsächlichste Literatur bis zum Jahre 1910 habe ich in meinem Buche „Cyprian und der römische Primat“, 1910, 52, A. 2, verzeichnet. Nachzutragen wäre *A. d'Alès*, La question baptismale au temps de Saint Cyprien, Paris 1907, 24 ff.; *Duchesne*, Histoire ancienne de l'Eglise I⁴ (1908), 426. Vgl. auch *Döllinger-Friedrich*, Das Papsttum, 1892, 3, u. 314 f. *Friedrich*, Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche, 1879, 107.— In seiner schönen Studie „Prima sedes a nemine iudicatur“ (Festgabe für *A. Ehrhard*, Bonn 1922, 273—300) beleuchtet *A. M. Koeniger* auch die von Cyprian auf der Septembersynode 256 und in seinen Briefen öfters ausgesprochene Anschauung von der Unabhängigkeit und Unantastbarkeit jedes Bischofs. Er täuscht sich aber, wenn er meint, dass dieser Grundsatz nur deshalb für den einzigen Bischof von Rom habe seine Geltung behalten können, weil er bei ihm aufs tiefste in dessen Primat verankert gewesen sei (S. 297). Der Ausgangspunkt des Gedankens ist deutlich genug der Episkopat, nicht ein Primat, und Cyprian stellt hierin ebenso alle Bischöfe einander grundsätzlich gleich, wie Irenäus jeder Bischofskirche die Unfehlbarkeit zugetraut hatte, freilich nicht im tätigen Sinne einer unfehlbaren Lehrautorität, aber in dem Sinne, dass in jeder Bischofskirche dieselbe Glaubensregel unverfälscht überliefert sei (vgl. meine Darlegungen in den Theol. Stud. u. Krit. 1920/21, S. 59 ff.). Beide Gedanken mussten an der harten Wirklichkeit scheitern, und wenn sie schliesslich der römische Stuhl für sich allein rettete, so verdankt er das nicht ihrer ursprünglichen Verankerung im Primat, sondern dem Umstand, dass ihre rechtliche Auswirkung und Ausgestaltung erst erfolgte, als der Primat schon fest im Sattel sass. Im übrigen zeigt gerade Koenigers Studie, wenn sie dem römischen Gesichtswinkel entrückt wird, wie wenig ursprünglich zwischen dem römischen Bischof und den andern Bischöfen ein grundsätzlicher Unterschied bestand.

L. Nelkes (Theol. Revue 1906, 403) schroff gegenüber: „Die 3. karthagische Synode ist sicher ein Oppositionskonzil und nach der päpstlichen Bannesdrohung abgehalten worden.“ In meinem Buche „Cyprian und der römische Primat“, 1910, 51 ff., habe ich mich weder für die eine noch für die andere Seite entschieden, weil ich meine dortigen Darlegungen nicht mit dieser Frage verquicken und dadurch unter Umständen entwerten wollte und weil ich mir auch wirklich darüber nicht klar geworden war. Gegen die Vorstellung von einer entschiedenen Sache im Sinne Rauschens aber möchte ich doch Einspruch erheben. Glücklicherweise kann ja bei wissenschaftlichen Streitfragen jederzeit das Verfahren wieder aufgenommen werden. Da es neben Grisar namentlich *Joh. Ernst* war, der seiner Ansicht vielfachen Anklang verschaffte, so hat sich eine Auseinandersetzung hauptsächlich mit dessen Beweisgängen¹⁾ zu befassen.

1. Als Hauptgrund gegen den Ansatz des Konzils nach dem Eintreffen des römischen Schreibens wird die Tatsache angeführt, dass weder in der Eröffnungsrede Cyprians noch in einem der 87 Voten der päpstliche Brief mit seiner Exkommunikationsandrohung erwähnt oder berücksichtigt werde. Nicht ein Schreiben Stephans, sondern der Briefwechsel Cyprians mit Jubajan werde verlesen und den Verhandlungen zugrunde gelegt (Hartel 435, 8 ff.). Nicht der Papst, sondern „quidam de collegis“ seien es, gegen die sich die Versammlung wende (Sent. 59. 455, 10). Das alles, sagt man, wäre unerklärlich und unverständlich, wenn die Synode nach Ankunft der römischen Sentenz stattgefunden hätte.

Nun entspringt es vor allem einer ungeschichtlichen Vorstellung vom Stand des römischen Primates im 3. Jahrhundert, wenn man glaubt, dass der Papst nicht auch zu den „quidam de collegis“ gehören könne, sondern eigens hätte genannt werden müssen, falls er mitgemeint gewesen wäre. Wie ich in meiner Schrift über Cyprian, S. 121 ff., gezeigt habe, unterscheidet das 3. Jahrhundert weder sprachlich noch rechtlich zwischen „Papst“ und „Bischöfen“ oder dem römischen Bischof und andern Bischöfen, es kennt nur ein Kollegium von Bischöfen.

¹⁾ Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit, 1905, 39 ff., Neue Untersuchungen über Cyprian und den Ketzertaufstreit, Tübinger Theol. Quartalschrift 1911, 230 ff., näherhin S. 260 ff. Auch *Bardenhewer* (Gesch. d. altkirchl. Lit., II^a, 1914, 449, A. 1) hält Ernsts Nachweis für überzeugend.

So spricht Cyprian in Ep. 67, 9 von „aliqui de collegis nostris“ und meint damit in erster Linie Papst Stephan, und in Ep. 74, 10 sagt er im Hinblick auf das abschreckende Beispiel desselben Papstes: „oportet enim *episcopos* non tantum docere, sed et discere“. Und er verzeichnet es in Ep. 59, 1 (666, 17) mit Genugtuung, dass Papst Kornelius zuerst gehandelt habe, „vigore pleno, quo *episcopos* agere oportet“, und bedauert es gleich nachher in c. 2, dass Kornelius später wankend geworden sei; man dürfe sich aber durch die Frechheit verkommener Menschen nicht bange machen lassen, sonst wäre es geschehen „de *episcopatus* vigore“ (667, 14), vielmehr: „manere apud nos debet fidei robur immobile etc.“ (677, 22), einerlei, „unde *episcopo* aut terror aut periculum veniat“ (667, 25). Eine solche brüderliche Mahnung richtet Cyprian ebenso nach Rom (Ep. 59, 1 ff.) wie an den Kollegen Antonian in Ep. 55, 1 ff. Es ist also zum mindesten nicht ausgeschlossen, dass Papst Stephan mit den „quidam de collegis“ mitgemeint, ja sogar in erster Linie gemeint war¹⁾.

Aber warum wird der Briefwechsel Jubajans mit Cyprian verlesen und der Synodalberatung zugrunde gelegt und nicht der Briefwechsel der Afrikaner mit Rom, besonders das mit Exkommunikation drohende Schreiben Stephans, wenn dieses den unmittelbaren Anlass zur Synode bildete? Hier ist vor allem zu bemerken, dass der Brief des Papstes keinesfalls der einzige Grund der Synode war, diese vielmehr jedenfalls auch gegen die andern Verfechter der Gültigkeit der Ketzertaufe gerichtet war, deren Zahl auch in Afrika, namentlich in Mauretanien, nicht klein gewesen zu sein scheint. In die Stimmung und Gesinnung Cyprians gegenüber dem Schreiben Stephans aber führt uns Ep. 74, 1 ein, wo er an seinen Kollegen Pompejus schreibt: „Zwar haben wir das, was über die Taufe der Häretiker zu sagen ist, vollständig zusammengefasst in den Briefen, von denen ich dir Abschriften sende. Weil du aber den Wunsch äusserst, es möchte dir mitgeteilt werden, was mir unser Bruder Stephan auf unsern Brief zurückgeschrieben hat, so sende ich dir eine Abschrift seines Antwortschreibens; nach dessen Lesung

¹⁾ Der Verfasser des Liber de rebaptismate macht gegen die Taufwiederholung die „auctoritas tot episcoporum“ geltend (c. 6), ohne des römischen Bischofs Stephan besonders zu gedenken, obwohl dieser sich bereits im selben Sinne ausgesprochen hatte. Darüber an anderer Stelle.

wirst du mehr und mehr seinen Irrtum merken, da er die Sache der Häretiker gegen die Christen und gegen die Kirche Gottes zu verfechten bestrebt ist.“ Also: hätte Bischof Pompejus nicht ausdrücklich den Brief Stephans verlangt, Cyprian hätte ihn ihm aus freien Stücken nicht geschickt. Und jetzt, da er ihm den Brief schickt, tut er es nicht ohne die Bemerkung, seine Lesung sei ganz überflüssig und zeige nur den schweren Irrtum, worin Stephan befangen sei. Ein römisches Schreiben ist dem Bischof von Karthago nicht als solches massgebend, sondern hat Anspruch auf Beachtung nur, soweit es wirklich beachtenswerte Gedanken und Gründe enthält. Da dies beim Stephanschen Schreiben nicht der Fall ist — seine Ausführungen erhalten die Zensur: „vel superba vel ad rem non pertinentia vel sibi ipsi contraria“ —, so kann man darüber zur Tagesordnung übergehen und das zur Richtschnur nehmen, was anderwärts richtig und erschöpfend dargelegt worden ist.

Wenden wir das auf das Septemberkonzil an, so wird es nicht mehr für unmöglich gelten können, dass Cyprian nur seinen Briefwechsel mit Jubajan verlesen liess und nicht das päpstliche Schreiben, auch wenn er dieses schon in Händen hatte. Und auch die andern Synodalen können damit einverstanden gewesen sein und mit ihm das römische Schreiben als Luft behandelt haben. Man muss freilich von spätern und heutigen Primatialverhältnissen gründlich absehen, um sich in diese Vorstellung hineinzufinden. Aber Unmögliches ist damit den Afrikanern des 3. Jahrhunderts nicht zugemutet. Die 87 Bischöfe des Septemberkonzils waren lauter entschiedene und unbeugsame Wiedertäufer, die von Gründen für die Gültigkeit der Ketzertaufe nichts wissen und nichts hören wollten. Als seinerzeit nach der decisichen Verfolgung in der Gefallenenfrage ein Konzil gehalten und Beratung gepflogen wurde, da wurden nach Cyprians Bericht in Ep. 55, 6 von beiden Seiten Schriftstellen vorgebracht und schliesslich ein Mittelweg eingeschlagen. Hier auf der Septembersynode 256 gab es keine zwei Parteien, die ihre Gründe gegeneinander ins Feld geführt hätten, da war alles in der Verwerfung der Ketzertaufe einig, und der Beschluss stand schon fest, ehe man zur Abstimmung schritt. Daran konnte auch ein römisches Schreiben nichts ändern: man betrachtete es als gar nicht vorhanden und hielt sich lediglich an den Briefwechsel zwischen Cyprian und Jubajan, der nach

Ansicht der Versammlung die ganze Frage ins richtige Licht setzte¹⁾.

2. „Noch merkwürdiger ist, dass der päpstliche Primat auf dieser angeblich antipäpstlichen Synode besondere Bezeugung gefunden, nicht bloss in der vorgelesenen Ep. 73, sondern auch im 17. Bischofsvotum.“ (Ernst, Papst Stephan I. und der Ketzer-taufstreit, S. 52.) Wie steht es damit?

In Ep. 73, 7 heisst es: „Manifestum est autem, ubi et per quos remissa peccatorum dari possit, quae in baptismo scilicet datur. Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur quod ille solvisset. Et post resurrectionem quoque ad apostolos loquitur: Joh. 20, 21 ff. Unde intellegimus non nisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare.“ Dazu c. 11: „Quo venturus est qui sitit, utrumne ad haereticos, ubi fons et fluvius aquae vitalis omnino non est, an ad ecclesiam, quae una est et super unum, qui et claves eius accepit, Domini voce fundata est?“

Und das 17. Votum lautet: „Jesus Christus ... super Petrum aedificavit ecclesiam, non super haeresim, et potestatem baptizandi episcopis dedit, non haereticis. Quare qui extra ecclesiam sunt ... baptizare foris non possunt“ (441, 1).

¹⁾ Auf dem Konzil von Ephesus 449 nahm Dioskur, der Vorsitzende, den Lehrbrief Leos I. zwar zu den Akten, „liess ihn aber nicht verlesen und behandelte überhaupt Rom als nicht vorhanden“ (Harnack, DG⁴, II, 384). Das nahm sich in der Mitte des 5. Jahrhunderts freilich anders aus als ein ähnliches Verfahren in der Mitte des dritten. Wenn aber jenes Konzil eine „Räubersynode“ war, so muss man fragen: wo ist die Grenze? Wie weit darf ein „latrocinium“ gehen, um noch kirchlich zulässig zu sein? „Der Verlauf der Synode unterscheidet sich nicht zu ihren Ungunsten von dem anderer Synoden“ (Harnack, a. a. O.). Übrigens liess Cyprian auch auf dem Konzil, das nach Ostern 251 in Sachen der Gefallenen und der karthagischen Aufrührer tagte, das von den Boten Novatians überbrachte Schreiben wegen der Schmähungen, die es gegen Kornelius enthielt, nicht verlesen (ep. 45, 2), obwohl er sich in jenem Augenblick über den römischen Zwiespalt noch nicht klar geworden war (ep. 45, 3; 48, 2). So mag auch der Ton des Stephanschen Schreibens seine Nichtverlesung empfohlen haben. „Den Brief des Stephan hat man öffentlich nicht verlesen, weil er beleidigend war und als ungerechtfertigt galt. In solchen Fällen unterblieb häufig auf Synoden, wie wir wissen, die Verlesung“ (Harnack, Chronologie II, 359).

Was die „Erbauung der Kirche auf Petrus“ und die „origo unitatis“ bei Cyprian bedeutet und nicht bedeutet, glaube ich in meiner Schrift, S. 9 ff. und S. 38 ff., richtig dargetan zu haben, und ich bin in meiner Auffassung auch durch Ernsts Ausführungen (Cyprian und das Papsttum, 1912, 30 ff., 47 ff.) nicht erschüttert worden, wie ich andern Ortes darlegen werde. Dass die Stellen in Cyprians Brief an Jubajan „den nicht mit dem römischen Stuhle als dem Stuhle Petri vereinigten Häretikern und Schismatikern jede Vollmacht zur Sündenvergebung und Gnadenerteilung absprechen“, dass ihm „die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof das signum stantis et cadentis ecclesiae“ gewesen sei, dass in Sent. 17 „der römische Primat als Einheitsgrund der einen wahren Kirche bezeugt“ sei, wie Ernst (Stephan und der Ketzertaufstreit, S. 53 ff.) behauptet, davon kann gar nicht die Rede sein. Eine Zwangsvorstellung, die bei „Petrus“ sofort auch an Rom und an den „Papst“ zu denken nötigt, gab es für einen Bischof des 3. Jahrhunderts noch nicht. In Ep. 73, 7 ist die Gleichung Petrus = apostoli = in ecclesia praepositi ebenso deutlich wie in Sent. 17 Petrus = episcopi. Jedesmal ist Petrus, ähnlich wie bei Tertullian (De pud. 21, 9 ff.), der erste Apostel und Kirchenmann, mit dem die kirchliche Gewalt ihren Anfang nimmt, von dem aus sie sich in der Kirche fortsetzt im Gegensatz zu allem, was „draussen“ ist, den Häretikern und Schismatikern, die keinerlei Gnade und Gewalt haben, weil sie nicht zur Kirche gehören¹⁾. Man darf nur die kurze Zusammenfassung bei Cyprian, Ep. 73, 7 (Unde intellegimus non nisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare) mit den Worten Ernsts vergleichen, um die „Verbindung mit Rom“ als eingetragen zu erkennen. Auch in c. 11 heisst es weiter: „haec (ecclesia) est una, quae tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem, in hac praesidemus etc.“. Immer läuft die Beweisführung auf den Episkopat hinaus, und der nach Ernst so notwendigen Verbindung mit dem römischen Bischof wird nicht gedacht.

Wie man im 3. Jahrhundert die kirchliche Gewalt von Petrus und den Aposteln herleiten und dabei doch die römische Nachfolge Petri sehr misstrauisch behandeln konnte,

¹⁾ Vgl. H. Koch, Kallist und Tertullian, 1920, 91 ff.

zeigt der Brief Firmilians von Cäsarea (Ep. 75). Er schreibt in c. 17: „Atque ego in hac parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et *se successionem Petri tenere contendit*, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, etc.“ Und doch begründet auch er in c. 16 die kirchliche Sündenvergebungsgewalt damit, dass „soli Petro“ Mt. 16, 19, und „in solos apostolos“ unter Anhauchen Joh. 20, 22 f. gesagt worden sei. Aber auch ihm ist Petrus eben der zuerst mit dem Apostelamt betraute, der erste Kirchenmann. Und die Bischöfe sind ebenso seine wie der andern Apostel Nachfolger: „potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt.“ Dass doch diese alten Bischöfe das angeblich Wichtigste und Entscheidende, die Verbindung mit dem römischen Bischof und die Unterordnung unter ihn, beizufügen beständig unterlassen!

3. Angenommen vorerst, der in Ep. 74 bekämpfte Brief Stephans sei erst nach dem Septemberkonzil in Afrika eingetroffen, hatte man in diesem Falle zur Zeit des Konzils keine Kenntnis von der römischen Anschauung und Stimmung?

In Ep. 73, 4 ist von einer „epistula“ die Rede, die Cyprian von Jubajan abschriftlich erhalten hatte und worin unter anderm gesagt war: „quod quaerendum non sit quis baptizaverit, quando is, qui baptizatus sit, accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credidit“, und des Marcion Erwähnung geschah: „ut nec ab ipso venientes dicat baptizari oportere, quod iam in nomine Jesu Christi baptizati esse videantur“.

Es fehlt nicht an Gelehrten (Nelke, d'Alès, v. Soden), die in dieser epistula ein römisches Schriftstück erblicken, ob es nun von Stephan selber (mit oder ohne Anschrift und Unterschrift) oder von einem der beiden aus Euseb. H. E. VII, 5, 6 als Stephans Mitarbeiter bekannten Presbyter Dionysius und Philemon verfasst und nach Mauretanien — dort ist Jubajan zu suchen — geschickt worden sei¹⁾. Zugleich nehmen diese

¹⁾ Harnack (Über verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen [TU 23, 2*, 1903, 1—45], S. 16) führt zugunsten der römischen Herkunft des Briefes den Inhalt und die Erwähnung Marcions an, als Grund dagegen aber den Umstand, dass der Brief vom Provinzialbischof Jubajan an Cyprian eingesandt worden sei.

Gelehrten an, dass die Ausführungen in Ep. 73 überhaupt, nicht bloss in c. 4 f., gegen jene römische epistula gerichtet seien.

Gegen beide Annahmen wehrt sich Ernst (Papst Stephan, S. 23 ff., Quartalschr. 1911, 252 ff.) mit Händen und Füssen und greift sogar wieder zur Berufung auf die Anführungsweise „quidam dicunt“ (c. 9) u. ä., obwohl er mir, als ich mich bei einer Stelle des Liber de rebaptismate ebenfalls darauf berufen hatte, inzwischen (Quartalschr. 1908, 607) im Namen der Philologie mit Recht erklärt hat, dass daraus gar nichts zu schliessen ist, und obwohl bei ihm im selben Aufsatz (Quartalschr. 1911, 366 f.) die „quidam“ von Ep. 73, 9 und 22 doch wieder auf den einen Liber de rebaptismate eingeschränkt sind¹⁾.

Allein auch wenn das in Ep. 73, 4 erwähnte Schriftstück nicht unmittelbar aus Rom stammen sollte, und wenn die in Ep. 73 widerlegten Einwände gegen die Taufwiederholung nicht alle in dem erwähnten Schriftstück gestanden haben sollten: dass die Einwände auf eine römische Quelle zurückgehen, zeigt Ep. 74, wo Stephan bekämpft wird (vgl. Ep. 74, 2 mit 73, 14 f.; 74, 5 mit 73, 16 f.; 74, 7 f. mit 73, 4 f.; 74, 9 mit 73, 13). Darauf hat schon Nelke mit vollem Recht Gewicht gelegt. Zur Ergänzung möchte ich nur auf eine Kleinigkeit aufmerksam machen. In Ep. 73, 9 beschäftigt sich Cyprian mit dem gegnerischen Hinweis auf AG. 8, 14 ff. (Taufe der Samaritaner durch Philippus und Handauflegung durch die Apostel Petrus und Johannes) und sagt hierüber: *locum istum ad praesentem causam videmus omnino non pertinere*. In 73, 14 mit dem Hinweis auf Phil. 1, 18: „quasi ad haereticorum suffragium pertineat . . . Neque enim de haereticis aut de eorum baptismo loquebatur in epistula sua Paulus, ut aliquid, quod ad hanc rem pertineat, posuisse ostendatur“. Von den Ausführungen des Stephanus aber sagt er Ep. 74, 19, sie seien „vel superba vel ad rem non pertinentia vel sibi ipsi contraria“. Gewiss können an sich ebenso auch afrikanische Verteidiger der Ketzertaufe Stellen und Gedanken vorgebracht haben, die nach Cyprians Urteil „nicht zur Sache

Allein die Möglichkeit, dass ein römischer Brief aus irgendeinem Grunde in Mauretanien umlief, ehe er in Karthago bekannt wurde, wird kaum zu bestreiten sein.

¹⁾ Im Altertum wird gerne die Mehrzahl gebraucht, wo nur ein Schriftsteller gemeint ist, vgl. F. X. Burger, Minucius Felix und Seneca, 1904, 54 f.

gehörten“. Aber wo vorher schon Gründe für römische Herkunft sprachen, fügt sich auch diese Übereinstimmung gut ein¹⁾.

Wichtiger ist jedoch die meines Wissens bisher noch nicht gemachte Beobachtung, dass auch in Ep. 69, 12 ff. von Rom ausgegangene und in den Streit hineingeworfene Gedanken zurückgewiesen werden. Der „Sohn“ Magnus hatte nämlich u. a. auch gefragt: „quid de illis videatur, qui in infirmitate et languore gratiam Dei consecuntur, an habendi sint legitimi Christiani, eo quod aqua salutari non loti sint sed perfusi“ (760, 14). Echt cyprianisch lautet die Antwort zunächst, es solle hierin niemandem vorgegriffen werden, es könne jeder darüber denken, was er wolle, und demnach auch handeln. Aber er, Cyprian, halte die Besprengungstaufe der Kranken für gültig, und man dürfe sich daran nicht stossen, „quod aspargi vel perfundi videntur aegri cum gratiam dominicam consequentur“ (761, 9). Es sei auch durchaus unberechtigt, die so Getauften mit einem medizinischen Ausdruck „clinici“ zu nennen, statt einfach Christen (c. 13). Wo man aber der Anschauung sei „eos nihil consecutos, eo quod ab aqua salutari tantum perfusi sint“, da müsse man sie eben nach ihrer Genesung taufen (durch Untertauchen). Könnten sie aber nicht getauft werden, weil sie eben doch schon die kirchliche Taufe empfangen hätten, „cur in fide sua et Domini indulgentia scandalizentur?“ (763, 3).

Gewiss ist es sehr auffallend, dass von derselben Seite, die die Ketzertaufe in Bausch und Bogen gelten liess, Zweifel an der Gültigkeit der Krankenbesprengungstaufe geäussert wurden. Der Einwand muss etwa so gelautet haben: mehr Grund zu Zweifeln an der Gültigkeit ist bei der Krankentaufe vorhanden,

¹⁾ In den „Quellen und Forschungen aus italien. Arch. u. Bibl.“, XII (1909), 29, macht H. v. Soden mit Recht darauf aufmerksam, dass Cyprian — abgesehen von Testim. III, 98 — nicht das Wort „catecumenus“, sondern „audiens“ gebraucht, Ep. 18, 2 (524, 14); Ep. 29 (548, 8). Wenn er also in Ep. 73, 22 sagt: „quo in loco quidam... catecuminos nobis opponunt“, so übernimmt er dieses Wort eben aus dem ihm vorliegenden Schriftstück, und dass es gerade in Rom üblich war, zeigt Ep. 8, 3, wo catecumini — neben thlibomeni — gebraucht ist. Ähnlich sagt Cyprian stets „gentilis“ statt „ethnicus“ (Testim. III, 34; Ep. 57, 3; 66, 1 u. 3; 67, 6; 73, 17 u. 18; de mort. c. 8), obwohl dieses in seinem Bibeltext bei Mt. 18, 17 stand. Nur in Ep. 69, 1 gebraucht er „ethnicus“ im Anschluss an die von ihm angeführte Schriftstelle — also derselbe Vorgang wie bei „audiens“ und „catecumenus“.

weil sie nur durch Besprengung, nicht durch Untertauchen gespendet wird, also gar kein richtiger Baptismus ist, während die Ketzertaufe ein wirkliches Tauchbad ist. Lässt man also die Krankentaufe gelten, dann muss um so mehr die Ketzertaufe anerkannt werden. Auch Cyprian weist auf das Auffallende der Erscheinung hin, dass diese Zweifel gerade bei den Verfechtern der Ketzertaufe laut wurden: „*nisi si iustum quibusdam videtur, ut illi, qui extra ecclesiam apud adversarios et antichristos profana aqua polluuntur, baptizati iudicentur, hi vero, qui in ecclesia baptizantur, minus indulgentiae et gratiae divinae consecuti esse videantur, et tantus honor habeatur haereticis, ut inde venientes non interrogentur utrumne loti sint an perfusi, utrumne clinici an peripatetici: apud nos autem de integra fidei veritate detrahitur et baptismo ecclesiastico majestas sua et sanctitas derogatur*“ (c. 16).

Der Schlüssel des Rätsels liegt in dem gehässigen Brief des Cornelius von Rom an Fabius von Antiochien bei Euseb. H. E. VI, 43, 5 ff., wo es von Novatian u. a. heisst (VI, 43, 14): φερόμητοι πιστεῖσαι γέγονεν διατάνατος, φοιτήσας εἰς αὐτὸν καὶ οἰκήσας ἐν αὐτῷ χρόνον ἵκανόν. δις βοηθούμενος ὑπὸ τῶν ἐπορχιστῶν νόσῳ περιπτεσὼν χαλεπῇ καὶ ἀποθανεῖσθαι δύσον οὐδέποτε νομίσματος, ἐν αὐτῇ τῇ κλίνῃ, οὗ κατέκειτο, περιχυθεὶς ἔλαβεν, εἴ γε χοὴ λέγειν τὸν τοιοῦτον εἰληφέναι (nachher nochmals betont 43, 17: τὸν ἐν κλίνῃ διὰ νόσου περιχυθέντα). Es war also ein römischer Bischof, der erstmals die Besprengungstaufe der Kranken als zweifelhaft oder minderwertig hinstellte¹⁾. Seinen ursprünglichen Zusammenhang mit der novatianischen Bewegung verrät dieser Gedanke bezeichnenderweise auch noch in Ep. 69. In c. 1—11 wird nämlich die Frage des Empfängers Magnus beantwortet, ob nicht wenigstens die novatianische Taufe als gültig hingenommen werden solle, dann von c. 12 an die Frage betreffs der Krankentaufe. Freilich — nicht bloss Bücher, auch Gedanken haben ihre Geschicke — musste der Gedanke die Stirnseite wechseln: Cornelius hatte ihn unter Blossstellung seines

¹⁾ Wie ich nachträglich sehe, schöpft schon *H. v. Soden* (Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe [Quellen u. Forschg. aus ital. Arch. u. Bibl., XII, 1909, 1—42], S. 25, A. 1) aus Euseb. H. E. VI, 43, 14 f. die Vermutung, dass man in Rom gegen die Klinikertaufe missgünstig gestimmt gewesen sei. Aber er ist der Bedeutung dieses Umstandes nicht näher nachgegangen.

eigenen Vorgängers (Euseb. H. E. VI, 43, 17) in den Kampf gegen die Person Novatians hineingeworfen; jetzt unter Stephan, der dem Novatianismus in jeder Hinsicht (vgl. Cypr. Ep. 68) entgegenkam, wurde er zu einem Beweisgrunde für die Gültigkeit der novatianischen Taufe oder richtiger — und man sieht daraus, dass diese Seite nicht um einen hohen dogmatischen Grundsatz kämpfte, sondern sich von blossen Zweckmässigkeits-erwägungen leiten liess — zu einem argumentum ad hominem dafür verwandt, dass man bei Übertretenden die Taufe eben-sowenig zu wiederholen brauche als bei Kranken, auch wenn man — das ist, wie auch aus Cyprians Gegenbemerkungen her-vorgeht, der Sinn — an der Gültigkeit oder Vollwertigkeit der Taufe zweifeln sollte. Aber weiter noch: Kornelius erzählt in seinem Briefe an Fabius auch, dass Novatian vom Teufel be-sessen gewesen sei und in Behandlung der Beschwörer gestan-den habe, als er in die schwere Krankheit fiel, in der er dann die Taufe empfing, dass er aber auch nach seiner Genesung nicht die Besiegelung vom Bischof empfangen habe: *τούτων δὲ μη τυχών, πῶς ἀν τοῦ ἄγιον πτερύματος ἔτυχεν;* d. h.: da er den hl. Geist nicht empfing, so blieb eben der böse Geist im Besitz-stande und dieser dämonische Einfluss erklärt sein Schisma¹⁾. Und siehe da: auch Cyprian befasst sich in Ep. 69, 15 f. mit

¹⁾ Wir haben in obigem Sachverhalt ein sprechendes Beispiel für die Veränderlichkeit der ältesten römischen Kirchenpolitik wie für die Unveränderlichkeit der Unart kirchlichen Kampfgebarens. Nach seinem „Abfall“ von der Kirche erinnerte man sich plötzlich wieder, dass Novatian — zwar nicht Ehebrüche begangen oder Jungfrauen geschändet, das konnte man dem sittenstrengen Manne doch nicht nachsagen, aber — nur die Krankentaufe und nachher keine bischöfliche Handauflegung empfangen habe, dass er also von Anfang an ein minderwertiger Christ gewesen und im Grunde ebenso des Teufels geblieben sei, wie er es vorher als Besessener gewesen, dass er vom damaligen römischen Bischof entgegen dem Kirchengesetz und trotz dem Widerspruch von Klerus und Volk ins Presbyterium auf-genommen worden sei (vgl. auch *Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise I* [1908], 409, n° 1). Das hatte aber vorher kein Hindernis dagegen gebildet, dass er während der Erledigung des Bischofsstuhles offenbar eine hervor-ragende Rolle spielte und, wie wir aus Cyp. Ep. 55, 5 (627, 7) erfahren, im Namen des römischen Klerus ein Schreiben nach Afrika (Ep. 30 der cypria-nischen Sammlung) und höchst wahrscheinlich auch noch ein zweites (Ep. 36) verfasste. Vgl. übrigens mit dem Urteil des Kornelius über die Ordinatoren Novatians (Euseb. H. E. VI, 43, 8) das Urteil Hippolyts (*Philos. IX, 12, 4*) über Bischof Zephyrin, der den Kallist in den Klerus aufgenommen hatte (Zeitschr. f. neutest. Wiss., 1916, 211 f.).

der gegen die Krankenbesprengungstaufe angeführten Beobachtung, „quod quidam de his, qui aegri baptizantur, spiritibus adhuc immundis temptabantur“, und erklärt dies rundweg für unmöglich, da der Teufel es, wie Schlangen und Skorpionen, nur im Trockenen aushalte, im Wasser aber unfehlbar seine Kraft verliere. Sollte dieselbe Gedankenverbindung: Novatian, Krankentaufe, Besessenheit, in Ep. 69 wie im Briefe des Cornelius, ein neckisches Spiel des Zufalls sein?

Alles in allem: die Gründe gegen die Taufwiederholung, die in Afrika in Umlauf waren, stammten mehr oder weniger aus Rom, und es ist nicht wahrscheinlich, dass man das in Karthago nicht gewusst haben sollte. Auch Ernst, der diesen Gründen keinen römischen Ursprung zuerkennt, will nur bestreiten, dass „Papst Stephan schon vor Ep. 72 in den afrikanischen Ketzertaufstreit eingegriffen, offiziell oder quasioffiziell in einem Schriftstück gegen den afrikanischen Anabaptismus Stellung genommen“ habe, nicht aber, dass „Cyprian bei oder vor der Abfassung und Absendung von Ep. 72 wissen konnte, dass man in Rom die anabaptistische Praxis nicht übte, bzw. sie nicht für richtig hielt“ (Quartalschr. 1911, 242, A. 2)¹⁾. Und S. 268 f. schreibt er: „Es scheint unverkennbar, dass Cyprian mit seinen Ketzertaufsynoden, wenigstens mit den zwei letzten derselben, ein weiteres Ziel verfolgte als die Propaganda für die Ausbreitung des Anabaptismus in Afrika. Die Ep. 72, die wir als Synodalbrief des zweiten Ketzertaufkonzils betrachten dürfen, ist ja an den Papst gerichtet und sucht bei ihm Stimmung wenigstens für Duldung des Anabaptismus zu machen. Wir dürfen annehmen, dass ein solcher Zweck auch für die Berufung der dritten Synode von Karthago mit massgebend war. Aber was wir bestreiten, ist, dass bei der Berufung eines der beiden letzten Ketzertaufkonzilien schon eine *offizielle oder quasioffizielle Kundgebung des Papstes Stephan* gegen den Anabaptismus vorlag.“ Allein die Briefe und die Synodalkundgebungen Cyprians zeigen, dass er mit seinen Getreuen zwar von der Notwendigkeit der Taufspendung bei Übertritten tief überzeugt

¹⁾ In seiner Schrift „Cyprian und das Papsttum“, 1912, 21, A. 3, gibt Ernst auch die Möglichkeit zu, dass Cyprian in Ep. 71, 3 einen Seitenblick auf Stephan geworfen habe, da er auf anderm Wege als durch ein Schreiben von der römischen Praxis und der Ansicht Stephans habe Kenntnis erhalten können.

ist, aber anderseits mehr für *Duldung* als für Ausbreitung der Wiedertaufe kämpft. In Ep. 69, 17; 71, 3; 73, 26 spricht er ebenso wie im Schreiben an Papst Stephan (Ep. 72, 3) den Gedanken aus, es solle jeder Bischof hierin denken und handeln dürfen, wie er es für richtig halte, es dürfe keiner vom andern Gehorsam verlangen oder seine Anschauung und Haltung zur Bedingung der kirchlichen Gemeinschaft machen. Dasselbe sagt er in seiner Rede zur Eröffnung des Septemberkonzils (436, 1 ff.), und von allen Stimmen des Konzils verlangt nur eine (Sent. 30) ausdrücklich, dass die Wiedertaufe auch da eingeführt werde, wo sie bisher nicht geübt worden sei. Dieser ganze Aufwand an Synoden und diese Betonung der Pflicht, eine abweichende Anschauung und Übung zu dulden, verrät, dass die Wiederläufer es nicht bloss und nicht in erster Linie mit afrikanischen (mauretanischen) Kollegen zu tun hatten, sondern mit einem Gegner, der mit hohem Ansehen die Geneigtheit verband, andern Vorschriften zu geben, keine Duldung zu üben, sondern die kirchliche Gemeinschaft mit ihm von der Annahme seiner Anschauung abhängig zu machen, und das konnte nur der römische Bischof Stephan sein, der auch wirklich in seinem Schreiben sich aufs hohe Ross setzte und die Gemeinschaft mit Cyprian und seinen Gesinnungsgenossen abbrach.

Wenn man nun im Lichte dieser Erwägungen in Cyprians Eingangsrede zur Septembersynode die Worte liest: „neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit“, so wird einem wirklich schwer, zu glauben, dass Cyprian und seine Kollegen hierbei nicht an den römischen Amtsbruder gedacht haben sollten. Cyprian kannte seinen Tertullian und wird wohl gewusst haben, wen dieser De pud. 1 als „episcopus episcoporum“ verhöhnt hatte. Auch die andern Synodalen waren nicht bildungslos. In Sent. 30 (448, 4) sagt Bischof Libosus von Vaga: In evangelio Dominus „ego sum“, inquit, „veritas“; non dixit: ego sum consuetudo; itaque veritate manifestata cedat consuetudo veritati, etc. Nun stellt allerdings auch Cyprian in Ep. 74, 9 der „consuetudo“ die „veritas“ entgegen unter Hinweis auf Joh. 14, 6: quam veritatem nobis Christus ostendens in evangelio suo dicit: „ego sum veritas“. Aber seine zugesetzte Gegenüberstellung hat der Synodalbischof nicht bei Cyprian, sondern bei Tertullian gefunden, de virg. vel. 1 (Oehler I, 883):

sed Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit. So werden die Synodalen darüber nicht im Zweifel gewesen sein, wo der Bischof zu suchen sei, der den episcopus episcoporum spielen wollte.

Ubrigens spricht gegen Ernsts Auffassung¹⁾ schon die ganze Wendung des cyprianischen Satzes. Denn wenn der Bischof von Karthago sich selber gegen Vorwürfe aus afrikanischen Kollegenkreisen verwahren wollte, warum sagt er nicht einfach und offen, *er* wolle nicht den Bischof der Bischöfe spielen und andern seine Meinung aufzwingen? Warum sagt er: *keiner von uns will* Oberbischof sein und andere vergewaltigen? Das lässt doch wohl erkennen, dass die Spitze gegen einen Bischof ausserhalb der Versammlung gerichtet ist, der wirklich einen solchen Anspruch erhob.

4. Ist nun Ep. 74 an Pompejus, worin Cyprian sich mit dem Schreiben Stephans auseinandersetzt, vor oder nach der Septembersynode geschrieben? Für die erstere Annahme spricht die Nichterwähnung des Konzils im Briefe, für die letztere die Nichtberücksichtigung des Briefes auf dem Konzil. Hier stehen sich also zwei Beweise aus dem Schweigen gegenüber, und es fragt sich nur, ob sie sich wirklich die Wage halten oder ob nicht das eine Schweigen schwerer wiegt als das andere.

Nun liegt es auf der Hand, dass, wenn die Synodalen den Brief Stephans als Luft behandeln wollten, auch die Ep. 74 ausser Betracht bleiben musste. Wie wir schon hörten, geht Cyprian in Ep. 74 auf Stephans Schreiben nur deshalb ein, weil der Empfänger dies ausdrücklich gewünscht hatte. An sich, sagt er, sei es ganz unnötig, den Brief Stephans zu lesen, da in den Briefen, von denen der Empfänger Abschriften habe, alles vollständig zusammengefasst sei. Zu diesen Briefen gehörte sicher auch Ep. 73 an Jubajan — und just der Briefwechsel Jubajans mit Cyprian wurde auf dem Konzil vorgelesen, er wurde als genügende Grundlage für die Synodalverhandlung erachtet.

Anderseits wird natürlich auch das Schweigen über das Konzil in Ep. 74 zu erklären gesucht. Der Empfänger sei iden-

¹⁾ Neuestens erklärt auch *K. Adam* (Das sog. Busseditz des Papstes Kallistus, 1917, 14) Ernsts Nachweise für überzeugend. Dagegen ist *Batiffol* (Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne, Paris 1919, Nr. III: Origine du règlement des conciles, S. 106 f.) der Ansicht, dass Cyprian den Papst Stephan im Auge habe.

tisch mit dem in Sent. 83—85 (460, 13) genannten Bischof Pompejus von Sabrata, der sich durch seinen Nachbarn Natalis von Oëa auf dem Konzil vertreten liess. Sicherlich habe nun letzterer seinem Auftraggeber über die Vorgänge auf dem Konzil Bericht erstattet, so dass weder vonseiten des Pompejus eine Anfrage wegen des Konzils noch vonseiten Cyprians eine Erwähnung notwendig und angezeigt gewesen sei, und es seien ja auch die ersten zwei karthagischen Synoden in Ep. 74 nicht erwähnt (Ernst, Papst Stephan, S. 49 f.).

Was nun zunächst diesen Punkt betrifft, so wäre die Nichterwähnung der letzten und grössten Synode eben doch viel auffallender als die der zwei früheren. Und mag der Empfänger von Ep. 74 der von Natalis vertretene Pompejus sein oder nicht, jedenfalls war er auf dem Konzil nicht persönlich anwesend gewesen, und man würde deshalb erwarten, dass Cyprian, der dies wissen musste, wenigstens auf das Konzil hingewiesen oder den Gedanken ausgedrückt hätte, er werde die Akten des Konzils erhalten haben oder sonst darüber unterrichtet sein. Wie berechtigt diese Erwartung ist, zeigt Ep. 55, 6, wo Cyprian seinem Kollegen Antonian den Verlauf der Verhandlungen und Beschlüsse über die Gefallenen der decischen Verfolgung schildert und dabei auf ein die einzelnen Stimmen enthaltendes Schriftstück verweist, von dem er hofft, dass es in die Hände des Empfängers gekommen sei: secundum quod libello continetur, *quem at te pervenisse confido*, ubi singula placitorum capita conscripta sunt¹⁾.

Doch lässt sich hierüber noch streiten. Aber entschieden ist die Frage, wenn gezeigt werden kann, dass die Stimmen der Synodalbischöfe nicht, wie *H. v. Soden* (Quellen und Forschungen 1909, 17) meint, bloss Ep. 73, sondern auch Ep. 74 voraussetzen. Schon Nelke (Theol. Revue 1906, 403) glaubte entscheidende Berührungen zwischen den sententiae und Ep. 74 gefunden zu haben, er war aber dabei nicht gerade glücklich, so dass *Ernst* die Entgegnung nicht schwer fiel (Theol. Quartalschr. 1911, 260, A. 2). Es klingen aber tatsächlich in den Stimmen der Synodalbischöfe Töne mit, die sich nicht aus Epp. 69

¹⁾ In Ep. 49, 2 schreibt Cornelius an Cyprian: et ut motum omnium et consilium singulorum dinosceres, etiam sententias nostras placuit in notitiam vestram perferrri, quas et subiectas leges. Vgl. noch Ep. 71, 1 (771, 6); 73, 1 (778, 16 ff.).

bis 73, sondern nur aus Ep. 74 erklären lassen. Freilich verraten sie sich nur einem genau prüfenden und scharf horchenden Ohre.

So heisst es in Sent. 2: *quae foris exercentur nullum habent salutis effectum*. Das Wort „*effectus*“ kommt aber *nur* in Ep. 74, 5 vor: *aut si effectum baptismi maiestati nominis tribuunt*.

Das Wort „*maiestas*“ findet sich in den Ketzertaufbriefen ausser in Ep. 74, 5 nur noch in 74, 8 (*maiestatem Dei*) und in der, wie wir noch sehen werden, ebenfalls späten Ep. 69, c. 6 (*divinae censurae maiestate*) und c. 16 (*maiestas sua et sanctitas, nämlich der kirchlichen Taufe*). In Sent. 26 aber führt der Bischof Felix von Uthina „*Domini nostri Christi adorandam et venerabilem maiestatem*“ ins Feld.

Ebenso kommt „*infamare*“ (Sent. 25) nur in Ep. 74, 2 (801, 1) vor.

Der Gedanke, dass die Ketzer „*adversarii et antichristi*“ seien (Sent. 11, 21, 51, 87), findet sich in mehreren Briefen (Ep. 70, 3; 73, 15; 74, 2; 69, 1, 10, 11, 16), aber die offene Gegenüberstellung von „*christiani*“ und „*haeretici*“ (Sent. 24, 38, 40, 58, 66) nur in Ep. 74, 1 und 8 (799, 11 und 805, 23), wo es von Papst Stephan heisst: *qui haereticorum causam contra christianos et contra ecclesiam Dei adserere conatur, und: dat honorem Deo qui haereticorum amicus et inimicus christianorum etc.*? Ebenso drückt Sent. 38 die Verwunderung darüber aus: *quod quidam nostri . . . haereticis suffragantur et christianis adversantur.* (Freilich erklärt Cyprian schon in Ep. 55, 24: *christianus non est, qui in Christi ecclesia non est.* Und Tertullian, *de praescr. c. 37* Oehler II, 35: *si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt.*) Auch die unmittelbare Gegenüberstellung von Christus und Antichristus (Sent. 1, 64) ist (ausser de unit. c. 3. 311, 1) nur in Ep. 74, 8 (806, 7) zu finden.

Mehrere Synoden gebrauchen nach Eph. 4, 4 ff. gebildete Anaphoren: ein Gott, ein Glaube, eine Hoffnung, eine Taufe u. ä. So in Sent. 1, 2, 46, 67, 73. Aber von de unit. c. 4, wo die genannte Schriftstelle angeführt ist, abgesehen, sagt Cyprian nur in Ep. 74, 11: *traditum est enim nobis, quod sit unus Deus et Christus unus et una spes et fides una et una ecclesia et baptisma unum non nisi in una ecclesia constitutum.* Und wie hier, so ist auch in Sent. 2, in Abweichung von der Schriftstelle „*una ecclesia*“, in Sent. 67 „*Christus unus et ecclesia una*“, in Sent. 73

„unus Christus... una¹⁾ ecclesia“ eingefügt. Und auch in Sent. 46 heisst es: una fides, unum baptismum, sed ecclesiae catholicae, cui soli licet baptizare. Allerdings sagt Cyprian auch in Ep. 73, 10: qui non nisi unum Christum et unam eius ecclesiam novimus, aber gerade ohne eine an Eph. 4, 4 ff. erinnernde Aufzählung.

Sent. 45 lautet: Scimus non esse nisi unum baptismum in ecclesia catholica, et ideo non debemus admittere haereticum, nisi baptizatus apud nos fuerit, ne se putet extra ecclesiam catholicam baptizatum esse. Ihr kommt nach meiner Beobachtung am nächsten Ep. 74, 3: (retro nusquam omnino preeceptum est neque conscriptum, ut haeretico manus tantum in poenitentiam imponatur et sic ei communicetur) et si baptismus non nisi unum est, quod apud nos et intus est et soli ecclesiae de divina dignatione concessum est, etc.

Sent. 33: si enim secundum *cautum Christi privatus fons noster* est, etc. Ep. 74, 11: ex persona *Christi dicentis*: (Cant. 4, 12 f.) ... *fons signatus*. Ähnlich Ep. 69, 2. Dagegen wird in Ep. 73, 10 f., wo von den „fontes ecclesiae“, von „fons et fluvius aquae vitalis“ die Rede ist, auf Joh. 7, 38 hingewiesen.

Man vergleiche:

Sent. 26.

nemini dubium est... non in tantum posse *humanam praeceptionem*, quantum *Domini nostri Christi adorandom et venerabilem maiestatem. memores ergo periculi hoc quoque non tantum observare debemus*, etc.

Ep. 74, 3.

quae ista obstinatio est quaeve *praeceptionis humanam traditionem divinae dispositioni anteponere nec animadvertere indignari et irasci Deum*, quotiens divina preecepta solvit et praeterit humana traditio.

Ich wüsste keine andere Briefstelle, an die Sent. 26 so nahe heranreichte.

Sent. 5.

neque enim *spiritus sine²⁾ aqua separari potest nec aqua sine spiritu*. male ergo sibi quidam interpretantur ut dicant quod per manus impositionem spiritum sanctum accipient et sic recipiantur, cum manifestum sit utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica.

Ep. 74, 4 und 5.

quia *separari* (baptisma) neque ab ecclesia neque *a sancto spiritu* potest... quasi possit aut *sine spiritu* Christus indui aut *a Christo spiritus separari*... peccata enim purgare et hominem sanctificare *aqua sola* non potest, nisi habeat et *spiritum sanctum*.

¹⁾ Wo der Text vom Hartelschen abweicht, ist es der von *H. v. Soden* gebotene: *Sententiae LXXXVII episcoporum*. Das Protokoll der Synode von Karthago am 1. September 256 textkritisch hergestellt und überlieferungsgeschichtlich untersucht. Nachr. v. d. kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 1909, 247—307.

²⁾ Siehe dazu die Bemerkung *v. Sodens*, a. a. O., S. 299, A. 1.

Der Satz „male ergo etc.“ berührt sich, wie *Ernst* (Theol. Quartalschr. 1911, 280) richtig beobachtet hat, mit Ep. 72, 1, aber auch, was *Ernst* entgangen ist, mit Ep. 73, 21 (jedesmal Joh. 3, 5 und das bezeichnende „sacramento utroque nasci“); allerdings ist der Einklang mit Ep. 72, 1 noch inniger als mit Ep. 73, 21, weshalb der von *Ernst* (gegen *H. v. Soden*) gezogene Schluss, dass Ep. 72 nicht von der Septembersynode stamme, sondern dieser schon bekannt sei, zurecht bestehen wird. Aber der vorhergehende Satz „neque enim etc.“ hat nirgends ein so sprechendes Gegenstück wie in Ep. 74, 4 und 5. Namentlich ist mir das bezeichnende „separare“ sonst nirgends begegnet.

Sent. 49.

si maritus peregre profiscens amico suo commendasset uxorem suam *custodiendam*, commendatam sibi ille quanta posset diligentia conservaret, ne ab aliquo *castitas eius et sanctitas adulteraretur*. *Christus dominus et deus noster ad patrem profiscens sponsam suam nobis commendavit. utrumne eam incorruptam et inviolatam custodimus an integratatem eius et castitatem moechis et corruptoribus prodimus?* qui enim *baptisma ecclesiae commune cum haereticis facit, sponsam Christi adulteris prodit.*

Ep. 74, 4.

ecclesia Dei et sponsa Christi.

74, 6.

haeresim, quae sponsa Christi non sit . . ., filios Deo generare non posse

74, 7.

baptismi generatio et sanctificatio apud solam sponsam Christi sit, quae parere spiritualiter et generare filios Deo possit.

74, 8.

dat honorem Deo qui foris de adultera et fornicaria nasci Dei filios adseverat?

74, 9.

si custodimus Christi praecepta, si incorruptam atque inviolatam sponsae eius sanctitatem tuemur.

Wie man sieht, liegen die Farben, die Bischof Venantius von Thinisa zu seinem Gleichnis verwertet hat, in Ep. 74, 4—9. Allerdings ist auch in Ep. 73, 11 vom sponsus et dominus der Kirche die Rede, heisst es auch dort: aqua ecclesiae fidelis et salutaris et *sancta corrumphi et adulterari* non potest, sicut et ipsa ecclesia *incorrumpita et casta et pudica* est. Aber vom *Schutz* der bräutlichen Reinheit und Unversehrtheit handelt nur Ep. 74, nur hier sind die Begriffe: Braut Christi, Keuschheit, rechtmässige geistliche Zeugung — Häresie, Unzucht und Ehebruch, einander gegenübergestellt und ausgemalt.

Sent. 30.

in evangelio Dominus, ego sum, inquit, veritas. non dixit: ego sum con-

Ep. 74, 9.

nec consuetudo, quae apud quosdam obrepserat, impedire debet quo-

suetudo, itaque veritate manifesta cedat consuetudo veritati, ut etsi in praeterritum quis in ecclesia haereticos non baptizabat, nunc baptizare incipiat.

minus *veritas praevaleat et vincat. nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est. propter quod relicto errore sequamur veritatem . . .*

quam veritatem nobis Christus ostendens *in evangelio suo dicit: ego sum veritas.*

Allerdings stehen sich auch in Ep. 71, 3 und 73, 13 die Begriffe consuetudo und ratio (veritas) gegenüber, aber nur in Ep. 74, 9 wird Joh. 14, 6 angeführt und nur hier findet sich die Aufforderung, die bisherige irrite Gewohnheit abzulegen und die der Wahrheit entsprechende Übung aufzunehmen. (Dass ausser Ep. 74 auch Tert. de virg. vel. c. 1 auf Sent. 30 eingewirkt hat, wurde oben schon bemerkt.) Ep. 74, 9 klingt auch noch in andern Stimmen mehr durch als Ep. 71, 3 und 73, 13. Sent. 77: *cum Christus veritas sit (ebenfalls Anspielung auf Joh. 14, 6), magis veritatem quam consuetudinem sequi debemus. Sent. 63: nemo consuetudinem rationi et veritati *praeponat.**

Ep. 74, 2.

*si vero ubique haeretici nihil aliud quam *adversarii* et antichristi nominantur . . . quasi illi (sc. apostoli) haereticorum *baptismata probaverint* aut eis sine ecclesiae baptismo *communi- caverint* . . . quem (sc. Cerdonem) *Marcion* secutus . . . in *Deum patrem creatorem blasphemare* instituit.*

74, 3.

. . . et sic ei communicetur.

74, 8.

Considerandum est pro fide et religione *sacerdotalis loci*, quo fungimur, an constare *sacerdoti dei* ratio in die iudicii possit adserenti et *probanti* et in acceptum referenti *blasphemantium baptismata* . . .

dat honorem deo qui *Marcionis baptismomo communicat?* . . . dat honorem deo qui haereticorum amicus et inimicus christianorum *sacerdotes dei* . . . abstinentes putat? si sic honor deo datur, si sic a cultoribus eius et *sacerdotibus* timor dei et disciplina servatur: abiciamus etc.

Sent. 52.

gentiles quamvis idola colant, tamen summum *deum patrem cre- torem cognoscunt* et confitentur. *in hunc Marcion blasphemat:* et quidam non erubescunt Marcionis *baptismum probare?* quomodo tales *sacerdotes sacerdotium dei aut servant aut vindicant, qui hostes dei non baptizant et sic illis communicant?*

Auch in Ep. 73, 17 ist von solchen die Rede, die „*deum crearem patrem sciebant*“, im Unterschied von solchen, die „*non cognito immo et blasphemato deo patre*“ getauft wurden, in 73, 18 heisst es: *qua autem potestate consequi in baptismo remissionem peccatorum potest negans deum crearem Christi? . . . quid est igitur aliud quam participem haereticis blasphemantibus fieri defendere velle et adserere, quod remissam peccatorum accipere possit in Christi nomine blasphemans graviter et peccans in patrem et dominum et deum Christi?* Aber in Ep. 74 wird in diesem Zusammenhang Marcion ausdrücklich genannt, und es wird dabei die Einhaltung der Priesterpflicht nachdrücklich betont wie in Sent. 52.

Sent. 36.

Qui autem dicunt quia haeretici vere et legitime baptizant, ipsi sunt, qui non duo sed multa baptismata faciunt. nam cum haereses multae sint, pro earum numero et baptismata computabuntur.

Sent. 41.

Cum dicat apostolus (I. Tim. 5, 22) non communicandum peccatis alienis, quid aliud quam peccatis alienis communicat qui haereticis sine ecclesiae baptismo communicat?

Wie man sieht, sind in Sent. 36 die Gedanken von Ep. 71, 1 und 74, 2 zusammengefasst. Jedenfalls findet sich der Gedanke von den vielen, auf die einzelnen Häresien verteilten Taufen bei Cyprian nur in Ep. 74, 2. Aber auch Sent. 41 kann durch Ep. 74, 2 angeregt und auf die Schriftstelle I. Tim. 5, 22 gebracht worden sein.

Sent. 8.

censeo omnes haereticos et schismaticos, qui ad catholicam ecclesiam voluerint venire, non ante ingredi, nisi exorcizati et baptizati prius fuerint, exceptis his sane, qui in ecclesia catholica fuerint ante baptizati: ii tamen per manus impositionem in poenitentia ecclesiae reconcilientur. Vgl. Sent. 22.

Ep. 71, 7.

duo baptismata ipsi faciunt, dum et apud haereticos baptismata esse dicunt.

Ep. 74, 2.

omnium haereticorum baptismata iusta esse et legitima iudicavit (sc. Stephanus) et cum singulae haereses singula baptismata et diversa peccata habent, hic cum omnium baptismo communicans universorum delicta in sinum suum coacervata concessit.

Ep. 74, 12.

Observatur itaque a nobis et teneatur . . . ut omnes, qui ex quacumque haeresi ad ecclesiam convertuntur, ecclesiae unico et legitimo baptizentur, exceptis his, qui baptizati in ecclesia prius fuerant et sic ad haereticos transierant. hos enim oportet, cum redeunt, acta poenitentia per manus impositionem solam recipi.

Sent. 8 entspricht also in ihrem ganzen Bau genau dem zusammenfassenden Schlusssatz von Ep. 74. Freilich handelt auch Ep. 71, 2 von solchen „qui de ecclesia recedebant et hic baptizati prius fuerant“, und es heisst auch da: quod nos hodie quoque observamus, ut quos constet hic baptizatos esse et a nobis ad haereticos transisse, si postmodum peccato suo cognito et errore digesto ad veritatem et matricem redeant, satis sit in poenitentiam manum inponere. Aber ein Vergleich damit lässt die nähere Übereinstimmung zwischen Sent. 8 und Ep. 74, 12 nur noch deutlicher hervortreten. Sent. 8 ist nichts anderes als Ep. 74, 12, in ein Votum umgegossen.

Vielleicht löst diese Beobachtung auch das Rätsel der Ein-gangsworte von Sent. 8: lectis litteris Cypriani dilectissimi nostri ad Jubaianum itemque ad Stephanum. Angesichts der Einleitung des Protokolls und der beiden Reden Cyprians, lehnt *H. v. Soden* (Quellen und Forschungen, 1909, 17) die Annahme, dass doch ein Brief Cyprians an Stephan verlesen worden sei, mit Recht ab, aber ebenso mit Recht die Annahme eines Einschubes. Von den drei Erklärungsversuchen, die er bietet, geht einer dahin: der betreffende Bischof wisse, dass in Ep. 73 Stephan bekämpft werde, und er bezeichne darum lässigerweise diesen Brief als „ad Jubaianum itemque ad Stephanum“ gerichtet. Nach unserer Beobachtung wird es nun aber wahrscheinlicher sein, dass Bischof Crescens von Cirta an Ep. 74 denkt und diesen von ihm gelesenen Brief, der den Stephan bekämpft, als an Stephan gerichtet und auf dem Konzil vorgelesen bezeichnet.

Wie dem sein möge: dass aus den Stimmen der Synoden auch schon Ep. 74 spricht, hat unsere Untersuchung wohl dargetan. So zahlreich die mit andern Briefen gemeinsamen Be-rührungen sein mögen, es bleiben Fingerzeige genug, die ganz entschieden auf Ep. 74 weisen. Dass aber umgekehrt Cyprian sich in Ep. 74 an die sententiae angelehnt hätte, wird kaum jemand annehmen wollen. Das hatte der Meister von Karthago nicht nötig. Ep. 74 und damit die Entscheidung des Papstes fallen also vor das Septemberkonzil¹⁾.

Trotzdem entspricht die Bezeichnung dieser Synode als „Oppositionskonzil“ nicht ganz dem Sinne der Afrikaner. Sie

¹⁾ Demnach kann Ep. 72 nicht vom Septemberkonzil stammen, wie *H. v. Soden* annimmt, sondern muss das Schreiben einer vorausgegangenen Synode sein (Frühjahr 256).

ist keine Versammlung, die dazu zusammengetreten wäre, gegen römische Übergriffe Verwahrung einzulegen, den römischen Bischof in seine Schranken zu weisen, etwa wie die Emser Punktation zwischen wirklichen und angemessenen Primatsrechten zu unterscheiden. Vielmehr eine Synode, die der Überzeugung von der Ungültigkeit der Ketzertaufe und von der Notwendigkeit, Übertretenden die kirchliche Taufe zu erteilen, nachhaltig Ausdruck geben will, und die dabei über die Herrschermiene des Römers mit einer kurzen, entschiedenen Erklärung ihres Vorsitzenden zur Tagesordnung übergeht.

5. Zum Schluss möchte ich noch einen Schritt weiter gehen. Es fällt auf, dass im Briefe Firmilians (Ep. 75) der grossen karthagischen Septembersynode keinerlei Erwähnung geschieht, was man doch eigentlich erwarten könnte, wenn diese Synode kurz vorher stattgefunden hätte. Denn dass in diesem Falle Cyprian in seinem Briefe und der den Brief überbringende Diakon Rogatian ausserdem noch mündlich davon berichtete, darf man ohne weiteres annehmen. Firmilian erwähnt aber (c. 7) zwar die Synode der Kleinasiaten zu Ikonium, von einer afrikanischen Synode aber sagt er nichts¹⁾.

Man darf darum die Vermutung wagen, dass die Botschaft Cyprians nach Kleinasien schon vor der Septembersynode abgegangen sei, dass also nicht bloss die Ankunft der römischen Entscheidung, sondern auch die Bischofsgesandtschaft nach Rom und ihre schroffe Abweisung durch Stephan vor der grossen Septembersynode liege²⁾. Bei der Annahme, dass die afrikanische Gesandtschaft erst im September nach Rom gegangen sei, kommt man mit den Zeitfristen doch ziemlich ins Gedränge. Nach Ep. 75, 5 beeilt sich der Diakon Rogatian, vor dem

¹⁾ Die in Ep. 75 sich findenden Berührungen mit den sententiae des Konzils können durch die von Cyprian übersandten Briefabschriften vermittelt sein. Auffallend ist nur Ep. 75, 25: „ut quid illos haereticos et non christianos vocamus?“, verglichen mit Sent. 25: „quid illos infamamus et haereticos illos appellamus?“ Die Frageform und das „Benennen“ kommt nur hier, die Gegenüberstellung von christiani und haeretici aber auch in Ep. 74, 1 und 8 vor (s. oben).

²⁾ Wie ich nachträglich sehe, lässt auch *Langen* (Gesch. d. röm. Kirche bis z. Pontif. Leos I., 1881, 322 f.) die Exkommunikation der Septembersynode vorangehen, die Sendung an Firmilian freilich ihr nachfolgen. Ebenso *B. Fechtrup*, Der hl. Cyprian, I, 1878, S. 238, und *K. Seefelder*, Theolog. Quartalschr. 1891, 91.

Winter noch nach Afrika heimzukehren. Nun ruhte die Schiffsfahrt im allgemeinen vom 11. November bis 5. März. Doch scheint sie im Notfall auch über den 11. November ausgedehnt worden zu sein¹⁾. Immerhin ist die Zeit vom September bis Winteranfang für eine Reise von Karthago nach Rom und zurück und für eine solche von Karthago nach Cäsarea in Kappadozien und zurück sehr knapp bemessen, wenn sie auch im allergünstigsten Falle gerade noch ausreichen mag²⁾.

Anders liegt die Sache bei unserer Annahme. Nach Ankunft der päpstlichen Erklärung begaben sich afrikanische Bischöfe nach Rom, um bei Stephan vorstellig zu werden, und wurden in schroffster Weise abgewiesen. Nach ihrer Rückkehr sandte Cyprian seinen Diakon Rogatian zu Firmilian nach Cäsarea und berief zugleich eine Synode, die am 1. September 256 zu Karthago tagte. Diese stellte sich auf den Boden der durch Stephan geschaffenen Lage. Stephan hatte in beleidigendster Weise die Gemeinschaft mit den Afrikanern abgebrochen³⁾. Darum behandeln ihn diese auf ihrer Synode als Luft:

¹⁾ Mitteilung *Friedländers* an Ernst (P. Stephan, S. 75 f.). Vgl. auch A. Steinmann, Die Welt des Paulus im Zeichen des Verkehrs, 1915, 24 ff., und *Friedländer*, Sittengeschichte Roms, 9. Aufl. von Wissowa, I, 1919, 334 ff.

²⁾ Friedländer berechnet für die Reise von Karthago nach Rom und zurück bei nur eintägigem Aufenthalt in Rom mindestens 7 Tage, für die einfache Reise von Karthago nach Cäsarea mindestens 23 Tage. Noch knapper, fast unmöglich knapp wird die Zeit für H. v. Soden, der mit Ritschl die Ep. 72 nicht der Frühjahrssynode, sondern der Septembersynode 256 zuschreibt, folglich vor der Reise nach Cäsarea zwei Reisen nach Rom und zurück annimmt, die erste mit Ep. 72, die zweite — mit dem unglücklichen Ausgang — zur nochmaligen Vorstellung bei Stephan wegen dessen auf Ep. 72 erfolgten, in Ep. 74 besprochenen, abschlägigen Bescheids. Und da müsste noch Ep. 69, von der Ep. 75 ebenfalls beeinflusst ist und die auch v. Soden der Ep. 74 nachfolgen lässt, im September vor der Reise nach Cäsarea untergebracht werden. Ob das nicht doch zu viel ist?

³⁾ Vielleicht hat schon der Satz in Ep. 74, 8 „qui . . . sacerdotes Dei veritatem Christi et ecclesiae unitatem tenentes abstinentes putat“ eine vollzogene Tatsache im Auge. Dass die Beschimpfung Cyprians als „pseudochristus et pseudoapostolus et dolosus operarius“ (vgl. II. Cor. 11, 13), die Verweigerung einer Unterredung, das Verbot an die römische Gemeinde, die Abgesandten Cyprians zu beherbergen (Ep. 75, 25), den Abbruch der kirchlichen Gemeinschaft in der allerschroffsten Form ausdrückte, sollte füglich nicht bezweifelt werden. Nach Tertullian (de praescr. 20) zeigt sich die kirchliche Einheit in der „communicatio pacis“, der „appellatio fraternitatis“ und der „contesseratio hospitalitatis“. Als die Abgesandten Nova-

eine kurze Erklärung des Vorsitzenden in seiner Eröffnungsrede, dass sie keinen *episcopus episcorum* kennen, der die kirchliche Gemeinschaft von der Zustimmung zu seiner Ansicht abhängig machen dürfe, da jeder Bischof so frei und unabhängig sei wie der andere — weiter nichts. In Ep. 74 hatte Cyprian seinem Zorn über den Stolz und die Unzugänglichkeit des römischen Bischofs Luft gemacht. Die Septembersynode bewahrte ein würdevolles Schweigen. Wie dem Bischof von Cäsarea, der, freilich erst nach reichlichen Zornesergüssen über Stephan, zum Schlusse schreibt: „*sed quantum ad illum pertinet, relinquamus; excutiamus potius id de quo cum maxima quaestio est*“ (Ep. 75, 25), so war auch den um Cyprian gescharten Afrikanern die Hauptsache nicht die Haltung des römischen Bischofs, sondern die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

Anhang:

Die Stellung der Ep. 69 Cyprians im Ketzertaufstreit.

Wir haben in unserer Untersuchung Ep. 69 zum Beweise dafür herangezogen, dass die Einwände, die in Afrika gegen eine Taufwiederholung umliefen, meistenteils von Rom ausgegangen waren. Die Abfassungszeit dieses Briefes brauchte dabei nicht berücksichtigt zu werden. *Ernst* bleibt dabei, dass Ep. 69 das erste Stück des uns erhaltenen cyprianischen Ketzertaufbriefwechsels sei, der Streit selber freilich zur Zeit des Briefes schon im Gange gewesen sei (Quartalschr. 1911, 375 ff.), und er hat neuestens die Zustimmung *Rauschens* (Theologie und Glaube, 1916, 629 ff.) gefunden, während *Nelke*, *v. Soden* und ich (Ztschr. f. neutest. Wiss. 1907, 208, A. 1) den Brief gegen das Ende des Streites rücken. Nun sind die für Ernsts Anschauung sprechenden Gründe gewiss nicht zu verachten, und bei *v. Soden* scheint es mir ein gewisser Widerspruch zu sein, einerseits den Ketzertaufstreit sich an der novatianischen Spaltung entzünden zu lassen und anderseits die den Novatianismus beleuchtende Ep. 69 ans Ende des Streites zu setzen. Aber durchschlagend sind die von *Ernst* vorgebrachten Gründe doch nicht,

tians mit der Botschaft von seiner Erhebung zum Gegenbischof nach Karthago kamen, wurden sie dort zwar nicht zur *communicatio* zugelassen, aber anderseits wegen des Neutralitätsbeschlusses doch beherbergt (Ep. 44, 1; 48, 2 f.).

vielmehr fallen die gegenteiligen Erwägungen schwerer ins Gewicht.

Entscheidende Bedeutung legt Ernst dem Umstände bei, dass Cyprian seinen in Ep. 69 gegebenen Bescheid nicht auf Konzilsbeschlüsse stütze, sondern allein auf sein eigenes, bescheidenes Urteil (*parva nostra mediocritas*, Ep. 69, 17), auf die Gründe, die ihm seine persönliche gläubige Erkenntnis und die hl. Schriften an die Hand gegeben hätten (*quantum fidei nostrae capacitas et scripturarum divinarum sanctitas et veritas suggerit*, Ep. 69, 1). Aus solchen schriftstellerischen Bescheidenheitswendungen ist aber nicht viel zu erschliessen. In Ep. 54, 4 sagt Cyprian: *sed et catholicae ecclesiae unitatem, quantum potuit, expressit nostra mediocritas.* In Ep. 55, 30, also nach dem Konzil vom Jahr 251: *haec ... pauca de multis, quantum potui, breviter decucurri.* Auch in Ep. 63, wo der Beweis dafür erbracht wird, dass das Abendmahl nicht bloss mit Wasser gefeiert werden dürfe, erklärt er in c. 1: *nec hoc putas, nos nostra et humana conscribere aut ultronea voluntate hoc nobis audacter adsumere, cum mediocritatem nostram semper humili et verecunda moderatione teneamus.* Ja selbst in Ep. 73, wo er doch die vorausgegangenen zwei Synoden erwähnt (c. 1), bemerkt er zum Schluss (c. 26): *haec tibi brevibus pro nostra mediocritate rescriptsimus, nemini praescribentes aut praeiudicantes etc.* (vgl. noch *de mort. c. 1, ad Fort. praef. c. 1*, Ep. 58, 1).

Die Stelle Ep. 69, 10: „*qui quoniam pertinaces alias et in dociles vel hoc tamen confitentur, quod universi sive haeretici sive schismatici non habeant spiritum sanctum*“ übersieht auch Ernst nicht und schliesst eben daraus, dass der Streit bereits im Gange gewesen sei. Nun findet sich aber in Ep. 70 noch kein Wort von „Halsstarrigkeit und Unbelehrbarkeit“, erst von Ep. 71 an kommt dieser Vorwurf, und in Ep. 69, 10 steht er in besonders scharfer und bitterer Gedankenfolge.

Auffallend ist ferner, dass Cyprian mit Ep. 73 zwar Epp. 70, 71 und 72 (778, 17 ff.)¹⁾, mit Ep. 72 zwar Epp. 70 und 71 (776, 9 ff.), und mit Ep. 71 zwar Ep. 70 (771, 7; 774, 18), aber nie zugleich Ep. 69 mitsandte und dieser Brief auch in Ep. 70 nicht

¹⁾ Ich halte es für ein Missverständnis, wenn *H. v. Soden* (Quellen und Forschungen, 1909, 22) meint, dass Cyprian mit Ep. 73 nur Epp. 70 und 71 nicht auch Ep. 72 mitgesandt habe. Vielmehr wollen seine Worte in Ep. 73, 1 (779, 2) mit sprachlicher Abwechslung gerade besagen, dass auch Ep. 72 beigefügt worden sei.

erwähnt ist. Ernst (Papst Stephan, S. 15 f., A. 2) meint, die Übersendung habe unterbleiben können, weil die Argumente von Ep. 69, 1—11 in Ep. 71, 1—3 in nuce wiederholt seien, und ein erheblicher Teil der Ep. 69 (c. 12—18), die Behandlung der Klinikertaufe, einem Gegenstande gewidmet sei, der im Ketzer-taufstreit keine Rolle gespielt habe. Letzteres ist aber, wie wir oben gesehen haben, unrichtig. Und wer für seine Anschauung Anhänger gewinnen will, pflegt die eingehendere und ausführ-lichere Darlegung der Fassung in nuce vorzuziehen¹⁾. Der Sach-verhalt ist gerade umgekehrt, als Ernst annimmt: die kürzere Fassung ging voraus, und der Widerstand, den Cyprian fand, veranlasste ihn zu grösserer Ausführlichkeit und eingehenderer Berücksichtigung der gegnerischen Einwände. Darum wird, wie Nelke (Theol. Revue 1906, 403) gut beobachtet hat, auch der Kreis der behandelten Schriftworte immer grösser, und er geht in Ep. 69 noch über Ep. 74 hinaus.

Allerdings werden in Ep. 69 nicht Epp. 70—73 beigelegt, aber es werden hier überhaupt keine Briefabschriften beigelegt, während in Epp. 71, 72 und 73 solche beigegeben sind, aber ohne Ep. 69. Und das Fehlen von Beilagen erklärt sich in Ep. 69 daraus, dass hier zwei Sonderfragen, die novatianische Taufe und die im Zusammenhang damit in die Erörterung geworfene Krankentaufe, behandelt werden. Der Sohn Magnus ist sich mit Vater Cyprian über die Ungültigkeit der Ketzer-taufe durchaus klar. Wenn er fragt: „an inter ceteros haereticos eos quoque qui a Novatiano veniunt, etc.“ (Ep. 69, 1), so versteht er haere-tici ebenso im weitesten Sinne wie Cyprian bei seiner Erklärung, dass Christus Luk. 11, 23 und anderwärts nicht „aliquam speciem haereseos“ genannt, sondern alle Abtrünnigen als seine Wider-sacher bezeichnet habe. Nur darüber ist der Fragesteller im Zweifel, ob man nicht bei Novatian eine Ausnahme machen könne und müsse²⁾.

¹⁾ Das gibt Ernst bei anderer Gelegenheit selber zu, und man kann ihn hier wieder sich selber widerlegen lassen. In der Quartalschr. 1911, 275, macht er nämlich gegen eine Aufstellung H. v. Sodens geltend, dass Ep. 73, wo Cyprian seine Meinung „plenissime“ dargelegt habe, „erst recht ge-eignet gewesen wäre, dem Briefe an den Papst (Ep. 72) als Beilage mitge-gaben zu werden, um denselben eingehend über die Ansichten der afri-kanischen Anabaptisten zu instruieren“.

²⁾ Da man gerade in Rom, wie Ep. 68 beweist, seit den Tagen Stephans dem Novatianismus, allem nach aus kirchenpolitischen Gründen, entgegen-kam, so verrät schon diese Fragestellung römischen Einfluss (s. oben).

Von den zugunsten der novatianischen Taufe vorgebrachten Gründen weist wenigstens einer entschieden an das Ende der Ketzertaufbriefe. In Ep. 73, 5 entrüstet sich Cyprian über die Anerkennung der marcionitischen Taufe, die doch dem trinitarischen Taufbefehl (Mt. 28, 18 f.) widerstreite: „*numquid hanc trinitatem Marcion tenet? numquid eundem adserit quem et nos deum patrem creatorem? eundem novit filium Christum?*... longe alia est apud Marcionem, sed et apud ceteros haereticos, fides, immo nihil est apud illos nisi perfidia et blasphemia“ (vgl. 73, 18). Ähnlich heisst es in Ep. 74, 2 von Marcion: „*impudentius ceteris et abruptius in deum patrem creatorem blasphemare instituit*“, 74, 7: „*ubi blasphematur in patrem et dominum deum Christum*“. Das trifft aber, lautet nun der Einwand in Ep. 69, 7 f. bei Novatian nicht zu, der ja vom kirchlichen Trinitätsglauben nicht abweicht: „*quod si aliquis opponit, ut dicat eandem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse Deum patrem, eundem filium Christum, eundem spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare*“. Von der interrogatio baptismi — „*credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?*“ — handelt Cyprian auch in Ep. 70, 2. Dagegen ist von der Trinität weder in Ep. 70 noch in Epp. 71 und 72 die Rede, wohl aber in Epp. 73, 74 und 69. Und hier, in Ep. 69, weist Cyprian, nachdem er in c. 7 die interrogatio baptismi erledigt hat, der Geltendmachung des gleichen Trinitätsglaubens gegenüber darauf hin, dass auch Core, Dathan und Abiron mit Aaron und Moses den wahren Gottesglauben geteilt hätten und dennoch wegen ihrer Auflehnung und Anmassung von Gott gestraft worden seien (c. 8). Wie man sieht, ist Ep. 69 hier an ihrem folgerechten Platze. Ob sie der Ep. 74 vorangehe oder nachfolge, mag dahingestellt bleiben. Denn wenn es in Ep. 74, 7 heisst: während in Wirklichkeit keine Häresie, *ja nicht einmal ein Schisma* die Taufgnade spenden kann, geht Stephan so weit, sogar die Taufen eines Marcion, Valentin und Appelles trotz ihrer Lästerungen gegen Gott Vater anzuerkennen und da Sündennachlassung anzunehmen, wo gegen den Vater und den Herrn Christus gelästert wird — so könnte dieser Gedankengang sehr wohl hinter Ep. 69 kommen.

Zu beachten ist ferner, dass wie vom Trinitätsglauben, so auch von der Zurückführung der Taufwirkung auf den Glauben des Täuflings nicht in Epp. 70–72, sondern nur in Epp. 73 und 69 die Rede ist. So heisst es in Ep. 73, 5: „si enim, sicut quibusdam videtur, secundum fidem suam quis accipere aliquid foris extra ecclesiam potuit, utique id accepit, quod credidit; falsum autem credens verum accipere non potuit, sed potius adultera et profana secundum quod credebat accepit“. In Erinnerung daran schreibt Cyprian in Ep. 69, 12 bei Behandlung der Besprengungstaufe der Kranken ausdrücklich: „ubi plena et tota fide et dantis et sumentis accipitur quod de divinis muneribus hauritur“, wie er auch in Ep. 73, 9 bemerkt, dass die Samaritaner „fide vera crediderunt“. Er anerkennt zwar die Vorstellung, dass es der Glaube sei, der beim Tauferfolge belohnt werde (vgl. Ep. 69, 12: „aliter pectus credentis abluitur, aliter mens hominis per fidei merita mundatur“; 69, 13: „quisque fuerit in ecclesia, lege et iure fidei divinam gratiam consecutus“; 69, 16: „ut manifestum sit diabolum in baptismo fide credentis excludi“), betont aber als notwendige Voraussetzung das Vorhandensein des wahren, vollen Glaubens, weil er von Jubajan erfahren hat, dass die Gegner jedem Glauben die Taufgnade zuschreiben.

Wir sind also nach wie vor der Ansicht, dass Ep. 69 mindestens hinter Ep. 73 gehört. Anderseits fällt der Brief noch vor die Septembersynode. Hierin ist Ernst gegen H. v. Soden im Rechte. Ernst selber vergleicht Sent. 16 (443, 16) mit Ep. 69, 10 (759, 6), Sent. 33 (448, 17) mit 69, 2 (751, 5), Sent. 38 (450, 17) und Sent. 61 (455, 17) mit 69, 10 (759, 3). Davon sind allerdings die beiden ersten Berufungen hinfällig. Denn der Gedanke von Sent. 16 findet sich nicht bloss in Ep. 69, 10, sondern auch in Ep. 73, 6 (783, 10) und in Ep. 74, 5 (803, 1), und die in Sent. 16 gewählte Wendung erinnert deutlich an Ep. 73, 6. Sent. 33 aber berührt sich ebenso mit Ep. 74, 11 (808, 24) wie mit 69, 2. Dagegen wirkt die Übereinstimmung von Sent. 38 mit 69, 10 — Ernst stellt in der Theol. Quartalschr. 1911, 379, den Wortlaut der Stellen nebeneinander — durchaus überzeugend¹⁾.

Es seien hier noch einige weitere Beobachtungen verzeichnet. In Sent. 42 heisst es: „extra ecclesiam non dicam lotos, sed sordidatos“. Nun sagt Cyprian de hab. virg. c. 19 von den

¹⁾ Dass auf Sent. 38 auch Ep. 74 (c. 1 und 8) von Einfluss war, haben wir oben gesehen.

Familienbädern: „sordidat lavatio ista, non abluit, nec emundat membra, sed maculat“; de unit. c. 11 von der Ketzertaufe: „non abluuntur illic homines, sed potius sordidantur“. In Ep. 71, 1 nennt er sie „sordidam et profanam tinctionem“. Ep. 69, 16: „qui extra ecclesiam profana aqua polluuntur“. Das einfache „lavare“ steht ebenfalls in Ep. 69, wo es in c. 1 von den Kranken heisst: „eo quod aqua salutari non loti sint sed perfusi“, und gleich darauf ist davon die Rede, dass im Taufskrament die Sünden nicht auf dieselbe Weise getilgt würden „ut in lavacro carnali et saeculari sordes cutis et corporis abluuntur“.

Sent. 13: quando *danti* locus non est, utique nec *accipienti* prodest. Ep. 69, 11: ut hic *accipiatur*, quod illic nec est nec *dari* potest. 69, 12: ubi plena et tota fide et *dantis et sumentis* accipitur. . . . ubi sit et *accipientis* et *dantis* fides integra.

Sent. 19: qui haereticos potestatem baptizandi habere dicit, *dicat prius* qui haeresim condiderit, etc. Ep. 69, 3: qui dicit apud Novatianum baptizari et sanctificari aliquem posse, *prius ostendat* et doceat, etc. 69, 11: qui haereticis sive schismaticis patrocinantur, respondeant nobis, etc.

Sent. 24: si christiani sunt, *cur* in ecclesia dei non sunt? Sent. 25: si licet haereticis baptizare et remissam peccatorum dare, *quid* illos infamamus et haereticos illos appellamus? Sent. 27: si . . . consequuntur, *cur* ad ecclesiam veniunt? Ep. 69, 11: si habent (sc. spiritum sanctum), *cur* illic baptizatis quando ad nos veniunt manus inponitur? 69, 13: si . . . sanctificati sunt, *cur* in fide sua et domini indulgentia scandalizentur? Ep. 74, 5: si effectum baptismi maiestati nominis tribuant . . . *cur* non in eiusdem Christi nomine etc.?

Sent. 37: haereticos scimus esse peiores quam ethnicos. Ep. 69, 6: schismaticos gentilibus adaequari. 69, 1: inter ethnicos et publicanos necesse est computentur.

Nun möge Cyprian selber noch sprechen. Bekanntlich betont er nicht bloss in seinen Eingangsworten auf dem Septemberkonzil, sondern auch sonst mehrmals in ähnlichen Wendungen die volle Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Bischofs: Ep. 55, 21; 59, 14; 72, 3; 73, 26; 69, 17. Es wird aber kaum Zufall sein, dass dabei nur zweimal vom gegenseitigen Richten ablehnend die Rede ist. In Ep. 69, 17 wird Röm. 14, 12 f. ausdrücklich angeführt: „unusquisque nostrum pro se rationem dabit; non ergo nos invicem iudicemus“. Und auf dem Konzil

sagt Cyprian: „neminem iudicantes... tamque iudicari (episcopus) ab alio non possit quam nec ipse possit alterum iudicare“.

Die Ansicht, dass Ep. 69 nicht an den Anfang, sondern ans Ende des Ketzertaufbriefwechsels gehört, wird auch durch *Ep. 75, die Antwort Firmilians an Cyprian*, bestätigt. Firmilians Ausführungen erklären sich — darin hat *O. Ritschl* (Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, 1885, 126 ff.) richtig gesehen — in der Hauptsache aus Epp. 74, 73 und 69, während aus Epp. 70—72 nichts anklingt, was nicht auch in den genannten drei Briefen enthalten wäre.

Ernst (Ztschr. f. kath. Theol. 1894, 214 ff.) verweist allerdings für Ep. 75, 23 auf Ep. 70, 1 und für 75, 25 auf 71, 1. Allein Prov. 9, 18 in Ep. 75, 23 braucht nicht aus Ep. 70, 1 genommen zu sein, da auch Prov. 19, 5 in Ep. 75, 23 eine Zugabe Firmilians ist. Und der Gedanke von Ep. 75, 25 findet sich, wie Ernst selber zugeben muss, auch in den andern drei Briefen. So heisst es in Ep. 69, 8: qui Novatiano sive ceteris eiusmodi schismaticis patrocinantur, 73, 21: haereticorum patroni et advocati. Allerdings findet sich gerade die Wendung „patrocinium prae-stare“ (Ep. 75, 25) nur in Ep. 71, 1. Aber wir haben ja nicht den ursprünglichen Wortlaut, sondern eine in Cyprians Umgebung verfertigte Übersetzung vor uns. (Übrigens gebrauchen diese Wendung auch andere Schriftsteller, z. B. Minucius Felix Oct. 24, 5.) Die Stelle I. Cor. 14, 29 f. (Ep. 75, 4) kommt nicht bloss in Ep. 71, 3, sondern auch in 74, 10; die Stelle Luk. 11, 23 (Ep. 75, 14) nicht bloss in 70, 3, sondern auch in 69, 1 vor.

Man vergleiche weiterhin: Ep. 75, 5 mit 74, 2 und 7 (bzw. 73, 4); 75, 7 mit 74, 4; 75, 8 f., 11 ff. mit 74, 5 ff.; 75, 16 f. mit 74, 8 und 73, 11; 75, 18 mit 74, 5 und 73, 16; 75, 19 mit 74, 9 und 73, 13; 75, 20 mit 73, 14; 75, 21 mit 73, 23; 75, 23 mit 74, 2. Die beiden Schriftstellen Cant. 4, 12 f. und I. Petr. 3, 20 f. (Ep. 75, 15) finden sich ebenso in Ep. 74, 11, während in 69, 2 noch zwei weitere Stellen (Cant. 6, 8 und Eph. 5, 25 f.) mit angeführt sind, die 75, 15 und 74, 11 fehlen.

In Ep. 75, 16 wird auf das Schicksal von Core, Dathan und Abiron hingewiesen. Das geschieht auch in Ep. 73, 8 und 69, 8 f. Aber nur in Ep. 69, 8 f. ist wie in Ep. 75, 16 auch von den „participes“ die Rede, die der gleichen Strafe anheimgefallen seien wie die Führer. Ferner berührt sich Ep. 75, 9 mit 69, 7 ziemlich nahe.

Es gibt also in Ep. 75 Stellen, die nur aus Ep. 74, Stellen, die nur aus Ep. 73, und endlich Stellen, die nur aus Ep. 69 zu belegen sind. Wenn nicht alles täuscht, so hat Cyprian seinem Diakon Rogatian nicht, wie Ernst und v. Soden meinen, das ganze im Ketzertaufstreit bis dahin angewachsene Schriftenbündel, sondern nur die Briefe 73, 74 und 69 als Beilagen zum Briefe an Firmilian mitgegeben. Dass er etwa aus den drei Briefen eine neue Abhandlung zusammengestoppelt haben sollte, kommt sicher nicht in Frage.

Das scheint mir für die Stellung von Ep. 69 lehrreich zu sein. Während dieser Brief unter den Beilagen an Quintus (Ep. 71), an Stephan (Ep. 72) und an Jubajan (Ep. 73) nicht enthalten war, ging er mit Epp. 73 und 74 an Firmilian: es waren seine drei letzten und ausführlichsten Ketzertaufbriefe, die Cyprian dem Amtsbruder nach Cäsarea übersandte.

München.

Hugo KOCH.