

U N T E R S U C H U N G E N

Der Ketzertaufstreit zwischen Karthago und Rom und seine Konsequenzen für die Frage nach den Grenzen der Kirche¹

Von Hubert Kirchner

I.

Im Jahre 1962, kurz vor der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils, erschien fast wie ein evangelischer Beitrag zu den Vorüberlegungen zu diesem Konzil die systematisch-theologische Dissertation von *Wolfgang Dietzfelbinger*: „Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre“.² Diese Arbeit versteht sich „als ein Versuch, für das interkonfessionelle Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche die kirchlichen Positionen des evangelischen Partners . . . zu klären“,³ und vermag diese selbstgestellte Aufgabe durch die ausführliche Aufarbeitung einer Fülle von Material wohl zu erfüllen. Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils haben jedoch diese Positionen gründlich verschoben und damit praktisch jene Überlegungen sehr schnell überholt. Besonders das Dekret über den Ökumenismus, dessen Voraussetzungen aber schon in der Konstitution über die Kirche gelegt werden, hat eine ganze Reihe von Bewegungen ausgelöst und Tendenzen erkennen lassen, die zu neuer gründlicher Prüfung aufrufen.

Das Dekret beginnt mit der Feststellung: „Die Einheit unter allen Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen II. Vatikanischen Konzils“.⁴ Damit steht es nicht nur äußerlich in der Mitte der beschlossenen Dokumente. Es stellt sich auch sachlich als ein Kernstück der Beschlüsse dar, die jenen Zielen dienen sollen. Es soll, wie es heißt, „allen Katholiken die Mittel und Wege nennen und die Weise aufzeigen, wie sie selber dem göttlichen Ruf“ zur Einheit und der „Gnade Gottes“, die in der aufgebrochenen Sehnsucht nach Einheit zu spüren ist,

¹ Überarbeitete Fassung der Probevorlesung zur Habilitation, gehalten am 16. Januar 1969 an der Universität Greifswald.

² W. Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie* 10 (Göttingen 1962).

³ *Ib.*, Vorwort.

⁴ Die Beschlüsse des Konzils. Der vollständige Text der vom II. Vatikanischen Konzil beschlossenen Dokumente in deutscher Übersetzung, hrsg. v. W. Becker (Leipzig 1967) 238.

„entsprechen können“.⁵ Es hat darüber hinaus die Aufgabe, die grundsätzlichen Voraussetzungen aufzuweisen, unter denen eine Bewegung der Gläubigen überhaupt erst möglich erscheint.

Sogleich am Anfang wird festgestellt, daß die Schuld der Trennung unter den Christen nicht den Menschen angelastet werden dürfe, die in den verschiedenen christlichen Gemeinschaften geboren wurden. „Die katholische Kirche betrachtet sie als Brüder in Verehrung und Liebe,“ heißt es. Und es folgt die grundlegende These: „Wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche.“⁶ Das scheint der wichtigste Satz in dem ganzen Zusammenhang. Damit wird behauptet, daß es für die nicht-römischen kirchlichen Gemeinschaften wie für die römische Kirche selbst eine gemeinsame Basis gibt. (Dem entspricht die Terminologie des Dekrets bzw. der Konzilsdokumente überhaupt: Man spricht von den „von der Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhle“ getrennten Brüdern⁷ und enthält den christlichen Gemeinschaften außerhalb der eigenen Grenzen nicht länger die Bezeichnung „Kirche“ vor, obwohl es dabei immerhin noch deutliche Nuancen gibt). Und es wird sogleich auch umschrieben, worin diese gemeinsame Basis besteht: Im Glauben an Jesus Christus und im rechten Empfang der Taufe.

Es ist klar, daß seitens der protestantischen Kirchen gerade dies mit dem größten Interesse und gespannter Aufmerksamkeit aufgenommen wurde.⁸ Es bedeutet doch einen ganz erheblichen Fortschritt gegenüber dem bisherigen Status der gegenseitigen offiziellen Beziehungen, die ein so ganz anderes Gesicht trugen und doch im Grunde auf den gleichen grundsätzlichen Voraussetzungen beruhten. Denn auf dieser so von Rom selbst bezeichneten Basis hätte man sich schon lange finden können. Ja, es ist vielleicht nicht ganz müßig, weiter zu fragen, ob nicht bei Ernstnehmen dieser gemeinsamen Basis in der Vergangenheit vieles hätte vermieden werden können, nicht nur das abendländische Schisma.

So erwächst nicht von ungefähr die Aufgabe, stärker und gezielter, als es die Arbeit von Dietzfelbinger (der übrigens dann zu den evangelischen Konzilsbeobachtern gehörte) noch tun konnte, die einzelnen Elemente jener Basis einmal näher zu untersuchen. Sie sind nicht neu, nicht einmal in dieser Zusammenstellung, und enthalten doch Momente, die ihnen heute einen besonderen Akzent verleihen. Gerade das zeigt auch ein Vergleich mit den Ergebnissen Dietzfelbingers. Das betrifft vor allem die überaus betonte Hervorhebung der Taufe als Moment der Verbundenheit der nicht-römischen Christen mit der römischen Kirche. Sie wird mehrfach herausgestellt, schon in der

⁵ Ebenda.

⁶ Ebenda 240 f.

⁷ Ebenda 53 in der Erklärung zur Kalenderreform als Anhang an die Konstitution über die heilige Liturgie.

⁸ Vgl. z. B. U. Kühn, Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils (Berlin 1967) 109 u. ö.

Konstitution über die Kirche⁹ und dann vor allem in jener Basis des Ökumenismus-Dekrets. Das in sachlichem Anschluß daran 1967 promulgierte Ökumenische Direktorium, die „Durchführungsbestimmungen über das ökumenische Anliegen“,¹⁰ spricht es sogar noch deutlicher aus, „daß die Taufe das sakramentale Band der Einheit, ja sogar das Fundament der Gemeinschaft unter allen Christen ist“.¹¹ Ähnlich äußerte sich Papst Paul VI. in seiner Ansprache bei der Audienz für die Mitglieder des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen im November 1968.¹²

Es lohnt sich also, gerade diesen einen Punkt einmal näher ins Auge zu fassen und nach den geschichtlichen Grundlagen dieser Sätze zurückzufragen, nicht der Meinung, die Entwicklung damit zurückdrehen zu können, aber doch der Meinung, aus den Erkenntnissen der Geschichte heraus einen Maßstab gewinnen zu können, der für die Orientierung innerhalb der späteren Entwicklung einschließlich der gegenwärtigen und zukünftigen Entscheidungen von Wichtigkeit sein dürfte.

Damit ist das Thema unserer Untersuchung festgelegt. Wir stehen vor den Entscheidungen des sog. Ketzertaufstreites zwischen Karthago und Rom um die Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts.

II.

Als Ketzertaufstreit wird die Auseinandersetzung vornehmlich zwischen Cyprian von Karthago und Stephanus von Rom in den Jahren 255 und 256 über die Gültigkeit der nicht in der offiziellen Kirche gespendeten christlichen Taufe bezeichnet. Dabei sind freilich von vornherein Vorbehalte geboten: Es ging dabei 1. nicht nur um diese partielle Frage. Es knüpfte sich daran weit mehr, und man ist versucht zu sagen: weit entscheidenderes. Es ging dabei unbedingt auch um die Gültigkeit der Ordination und schließlich um die Kirche in ihrem Selbstverständnis gegenüber den anderen Gruppen überhaupt. Und das ist ja das Thema dieser Vorlesung. – Beteiligt waren daran 2. auch nicht nur diese beiden Personen. Die Auseinandersetzung ergriff weitere Kreise, nicht nur auf Seiten Cyprians, der sich nicht darauf beschränkte, den Klerus seines unmittelbaren nordafrikanischen Einflußgebietes zu aktivieren, sondern sich auch um Unterstützung nach dem Osten wendete, von wo er nach altem Herkommen in dieser Frage am ehesten Beifall erhoffen konnte und tatsächlich auch erhielt. – Und schließlich – 3. – erfaßt auch die zeitliche Fixierung auf die beiden Jahre nicht alles. Das Thema war schon länger aktuell, mindestens seit Tertullians Schrift „De baptismo“, die schon

⁹ Becker 70 f.

¹⁰ Umdruck S. 1 Nr. 1.

¹¹ Ebenda S. 5 Nr. 11.

¹² „Wir können nicht schließen, ohne ein herzliches und ehrerbietiges Gedenken an alle unsere christlichen Brüder zu richten, die noch von uns getrennt, aber uns doch schon mit so vielen geistigen Banden vereint sind: Durch die Taufe vor allem und durch den Glauben an den einen und lebendigen, dreifaltigen Gott und durch den Glauben an Jesus Christus, unseren Herrn und Erlöser.“ Nach Hedwigsblatt 15 (1968) Nr. 48.

vor mehr als 50 Jahren den Häretikern jede Möglichkeit zu taufen abgesprochen hatte (eine noch weiter zurückliegende ausführlichere griechische Schrift speziell zu diesem Thema, die Tertullian in diesem Zusammenhang erwähnt, ist nicht überliefert). Und es war auch über jene beiden Jahre hinaus aktuell. Mehrere Synoden befaßten sich damit und konnten ihrer Entscheidung doch nicht sofortigen Eingang in die universale kirchliche Praxis verschaffen. Andererseits dürfte, soll der Begriff des Streites nicht an Gewicht verlieren, eigentlich nur das Jahr 256 ins Auge gefaßt werden, wenn anders zu einem Streit wirkliche Äußerungen beider Seiten gehören. Die primäre Begrenzung des Themas auf diese spezielle Frage, den kleinen Kreis agierender Hauptpersonen und die wenigen Jahre folgt lediglich seiner durch diese drei Komponenten bestimmten besonderen Kristallisation.

Schon eine oberflächliche Einschätzung der Quellensituation beleuchtet das zur Genüge: Was vor und nach diesen Jahren außerhalb des Einflußgebietes dieser beiden Männer zum Thema beigetragen wurde, bleibt an Umfang und Bedeutung – abgesehen lediglich von den konziliaren Beschlüssen – wesentlich hinter dem zurück, was innerhalb dieser räumlichen und zeitlichen Grenzen geleistet wurde: 6 teilweise bereits traktatgewichtige Schreiben Cyprians und eines an ihn sowie die erhaltenen Sentenzen der 87 zum Septemberkonzil 256 in Karthago versammelten Bischöfe einerseits und die anonyme Schrift *De rebaptismate* andererseits sind erhalten. Es ist damit zu rechnen, daß ein Großteil der überaus wichtigen Korrespondenz dieser unmittelbar beteiligten Personen verloren gegangen ist, was umso schmerzlicher ist, als sich hierin der eigentliche Streit abspielte und sich doch nicht alles aus dem Erhaltenen rekonstruieren läßt.

Das Problem, um das der Streit entbrannte, war folgendes: Die Herausbildung sich christlich nennender und fühlender Gruppen neben der offiziellen Kirche stellte diese vor die zunächst ganz neue Frage nach ihrem Verhältnis zu jenen. Ließ diese sich in den Anfängen noch relativ leicht dadurch bewältigen, daß man jegliche Gemeinschaft von vornherein ablehnte und einen scharfen Schnitt zwischen sich und den von der Wahrheit Abgefallenen zog, so komplizierte sich auf die Dauer doch das Problem dadurch, daß unter jenen bald auch Neubekehrte anzutreffen waren, die zuvor noch nicht schon Glieder der Kirche gewesen waren, und zumal dadurch, daß der Fall eintrat, daß von solchen die Aufnahme in die katholische Kirche begehrt wurde. Standen die Gruppen, aus denen sie kamen, der Kirche verhältnismäßig fern in Lehre und Disziplin, so lag eine Antwort im Sinne Tertullians durchaus nahe. Entsprechend verfuhr man im Orient, und eine nordafrikanische Synode unter Agrippinus von Karthago entschied ca. 220 ebenso. Wie sollte man sich jedoch verhalten in dem Falle, daß die Grenze zwischen ihnen und der Kirche lehrmäßig überhaupt nicht mehr zu erfassen war, sondern es nur noch um Disziplinfragen ging, wie also erst jüngst in dem novatianischen Streit um die Wiederaufnahme der während der Verfolgung schwach gewordenen Gemeindeglieder, welcher zu einem weiteren Schisma geführt hatte? Waren auch sie wie Heiden zu betrachten und also beim Übertritt wie diese erst einmal zu taufen? Oder war nicht vielmehr von der Tatsache auszuge-

hen, daß sie ja eigentlich denselben Glauben bekannten und schon eine gültige Taufe erfahren hatten? Die Frage war diffizil. Es waren weder hinreichend Autoritäten für die eine oder andere Meinung beizubringen, noch konnte man sich auf eine entscheidende Tradition zurückziehen. Es gab höchstens Ansätze von örtlichen Traditionen, welche aber ebenfalls noch nicht, wie sich im Verlaufe des Streites zeigte, im Feuer der Kritik einer prinzipiellen theologischen Klärung der Sachverhältnisse bewährt waren. Insofern konnten sich die Vertreter jeder der beiden Meinungen – sofern nicht schon in den Grundlagen entscheidende Irrtümer geschahen, die über Recht oder Unrecht der Folgerungen entschieden – wirklich auf dem Boden der Kirche stehend wissen. Dem entsprach, daß die verschiedenen Praktiken jahrzehntelang offenbar unangefochten nebeneinander geübt worden waren. Zu einer Krisis kam es erst, als man unter dem Druck der seit dem novatianischen Schisma besonders brennend gewordenen Situation die Isolierung verließ und mit der beiden Seiten eigenen Überzeugung die andere ansprach.

Es war wohl Cyprian, um den sich alles drehte. Offenbar gab es im nordafrikanischen Episkopat Unklarheiten über die rechtmäßige Praxis, ausgelöst vielleicht durch die auseinandergelassenen Übungen in Mauretanien und Numidien.¹³ Jedenfalls gab es Anfragen an Cyprian, ob man die Taufe der Abgefallenen anerkennen könne oder nicht,¹⁴ welche dieser unter Hinweis auf die Synode von Karthago von ca. 220 negativ beschied.¹⁵ Die auf dem Maikoncil von 255 in Karthago versammelten 32 Bischöfe¹⁶ faßten einen dahingehenden Beschluß, der eine neue Rechtsgrundlage schuf.¹⁷ Offenbar reichte diese jedoch nicht aus. Denn ein Jahr später, im Frühjahr 256, versammelte sich noch einmal ein mit diesmal 71 anwesenden Bischöfen¹⁸ ungleich besser beschicktes Konzil in Karthago über diese Frage und wendete sich an Stephanus in Rom,¹⁹ um, wie man schrieb, ihm diese Dinge um ihrer

¹³ Die Anfragen an Cyprian kamen, zumindest teilweise, aus Mauretanien. Sicher ist das von der des Quintus, dem Cyprian mit ep. 71 antwortete, vgl. ep. 72, 1, CSEL 3, 2, 776, 10, ferner v. Soden, Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe = Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 12 (1909) 10 f., sowie zur kirchlichen Einteilung Afrikas im fraglichen Zeitraum ders., Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians. In: Ib. 247–270, bes. 250 f.

¹⁴ Magnus an Cyprian. Der Brief ist verloren, die Anfrage folgt aber aus der Antwort Cyprians an Magnus, ep. 69, 1, CSEL 3, 2, 749, 5 ff. Damit soll die umstrittene Datierung von ep. 96 nicht präjudiziert werden. Auch wenn sie nicht an den Anfang der Korrespondenz über den Ketzertaufstreit gesetzt werden kann, ist sie doch ein gutes Beispiel für die eingehenden Anfragen. Und insofern steht sie hier. Vgl. auch ep. 70, 1 ib. 766, 15 ff. (das Präskript bietet eine Liste der Anfragenden, immerhin 18 Personen); 71, 1 ib. 771, 3 ff. und 73, 1 ib. 778, 11 ff.

¹⁵ Der erste Konzilsbeschluß, Cyprian ep. 70, 1, erwähnt nur allgemein eine „sententia . . . iam pridem ab antecessoribus nostris statuta“ CSEL 3, 2, 767, 1–6. Ep. 71, 4 beruft sich auf Agrippinus, ib. 774, 12 ff., ebenso ep. 73, 3 ib. 780, 14.

¹⁶ Zur Anzahl der im Präskript genannten Namen s. v. Soden, Ketzertaufstreit 9 und Anm. 2.

¹⁷ Cyprian ep. 70 CSEL 3, 2, 766–770.

¹⁸ Siehe ep. 73, 1 ib. 779, 4.

¹⁹ Cyprian ep. 72 ib. 775–778. Auf die Kontroverse zwischen den Forschern, wel-

besonderen Gewichtigkeit willen mitzuteilen und mit ihm zu besprechen.²⁰ Das war der eigentliche Beginn des Streites. Es muß zwar dahingestellt bleiben, ob mit diesem Schreiben tatsächlich der Fehdehandschuh geworfen werden sollte. Denn es ist auch durchaus nicht klar, wer in den bisherigen Schreiben auf die Anfragen hin das eigentliche Gegenüber war, ob noch immer gältige, von der karthagischen Linie abweichende lokale Überlieferungen, vielleicht besonders in Mauretanien,²¹ oder unausgesprochen doch schon Rom, das sich hinter diesen vielleicht doch schon verbarg nicht nur in der Pflege übereinstimmender Traditionen, sondern auch mit entsprechender Unterstützung.²² Jedenfalls beginnt jetzt erst der Streit insofern, als wir erst jetzt von direkten Gegenäußerungen aus Rom etwas hören. Alles Frühere muß nicht, trotz sachlicher Übereinstimmung, von dort stammen, wie vor allem v. Soden in seinen Untersuchungen über den Ketzertaufstreit herausarbeiten wollte. Stephan antwortete nämlich auf jenes Synodalschreiben. Er schrieb einen Brief an Cyprian,²³ der freilich auch nicht erhalten ist. Aus einem Brief Cyprians an seinen Kollegen Pompeius bald darauf erfahren wir aber ziemlich genau seinen Inhalt. Stephan widersprach nicht nur den Afrikanern in allen Stücken. Er befahl ihnen auch, ihre Praxis aufzugeben und beim alten Herkommen zu bleiben, d. h. dem Herkommen, so wie Rom es verstand. Und er drohte wohl sogar bereits jetzt mit der Exkommunikation für den Fall, daß diese seine Aufforderung keinen entsprechenden Erfolg haben sollte.²⁴ Die folgende sich fast überschlagende Entwicklung ist nun allerdings nicht ganz durchsichtig. Um jetzt nämlich auch in den Einzelheiten ganz sicher zu gehen, um z. B. die Frage sicher beantworten zu können, ob Stephan seine Drohung tatsächlich wahrgemacht hat, müßten wir wirklich im Besitz aller in dieser Zeit gewechselten Schriftstücke sein und darüberhinaus nicht nur wissen, wann sie abgesendet wurden, sondern auch, wann sie beim Adressaten eingingen. Inzwischen tagte nämlich, wohl im September 256, in Kar-

chem Konzil dieser Brief zuzuteilen ist, dem vom Frühjahr oder dem vom Herbst 256 (s. u.), soll hier nicht noch einmal eingegangen werden. Vgl. G. Rauschen, Der Ketzertaufstreit zur Zeit des hl. Cyprian. In: *Theologie und Glaube* 8 (1916) 629–638, bes. 631 f.

²⁰ „de eo uel maxime tibi scribendum et cum tua grauitate ac sapientia conferendum fuit quod magis pertineat et ad sacerdotalem auctoritatem et ad ecclesiae catholicae unitatem pariter ac dignitatem de diuinae dispositionis ordinatione uenientem . . .“ *Ib.* 775, 6–10.

²¹ Vgl. o. Anm. 13.

²² Vgl. die Annahme eines Schreibens von Stephanus an Jubajan wohl in Mauretanien bei verschiedenen Forschern – vgl. die gewichtigen Untersuchungen von J. Ernst, *Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit = Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch.* 5, 4 (Mainz 1905), die Zusammenstellung der verschiedenen Meinungen bei Rauschen (s. o. Anm. 19) 637 f. – sowie eines weiteren noch früheren Briefes, den Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 2, 3, 359 aus ep. 71, 2, 3 folgern will. Vgl. auch die Interpretation des ganzen Streites bei v. Soden, der den Gegensatz Karthago–Rom besonders scharf heraushebt.

²³ Vgl. Cyprian an Pompeius, ep. 74, 1 CSEL 3, 2, 799, 9 ff.

²⁴ Vgl. ep. 74, 8 *ib.* 805, 12–16. Freilich kann die Stelle auch anders verstanden werden, s. v. Soden, *Ketzertaufstreit* 20.

thago ein neues Konzil, das dritte in dieser Sache, diesmal mit 87 Bischöfen beschickt, das sich ausschließlich der Ketzertaufe widmete und dessen Protokoll noch vorhanden ist.²⁵ Ihm lag dieses Schreiben Stephans offenbar noch nicht vor.²⁶ Einstimmig bestätigten die Bischöfe in namentlicher Votierung die karthagische Praxis. Eine eindrücklichere Demonstration war kaum denkbar. Was sich nun aber weiter ereignete, erfahren wir nur aus einem Brief, den Bischof Firmilian von Caesarea in Kappadozien einige Monate später, wohl Ende des Jahres 256 an Cyprian sendete, damit ein verlorenes Schreiben Cyprians beantwortend.²⁷ Dieser Brief zeigt zuerst die Weite des Streites. Er zeigt, daß er nicht nur als eine begrenzte Angelegenheit zwischen Rom und Karthago, und d. h. zwischen Nordafrika und Italien und damit also des lateinischen Westens abgetan werden kann. Es war quasi doch die ganze Kirche mit eingespannt. Und er zeigt auch, in welcher Weise das geschehen war: das mit der karthagischen Praxis übereinstimmende Vorgehen im Osten in Sachen der Gültigkeit bzw. Ungültigkeit der Ketzertaufe wurde schon einmal erwähnt. Man wußte im Westen offenbar sehr genau darüber Bescheid, und nicht nur in Karthago, sondern auch in Rom. Denn offenbar – das folgt ebenfalls aus diesem Brief – hatte Stephan nicht nur nach Karthago geschrieben. Er hatte sich auch nach dem Osten gewendet – der konkrete Anlaß dafür ist uns unbekannt – und hatte zumal wohl nach beiden Seiten hin das wahrgemacht, was sein Brief an Cyprian vielleicht nur angedroht hatte: er hatte die Exkommunikation ausgesprochen. Damit nähern wir uns dem Höhepunkt, zugleich aber auch dem Ausgang des Streites.

Nun ist es freilich wegen der außerordentlich schmalen Quellenbasis²⁸ bis heute umstritten, ob Stephan diesen äußersten Schritt tatsächlich vollzogen hat oder nicht. Eine Übersicht über die dazu abgegebenen Stimmen benötigt die ganze Breite der Skala aller möglichen Urteile, wobei der konfessionelle Standpunkt der Urteilenden nicht unbedingt ins Gewicht fällt, wie J. Ernst es noch in seiner speziellen Untersuchung über diese Frage²⁹ anzunehmen geneigt war. Augustin hat den Donatisten gegenüber immer wieder betont, daß Cyprian die Einheit der Kirche bewahrt habe. Einen ähnlichen Standpunkt vertreten unter den Modernen am entschiedensten Hefele in seiner Konziliengeschichte,³⁰ dazu das LThK (2. Aufl.)³¹ sowie auch die RGG (3.

²⁵ bei Augustin, de baptismo contra Donatistas 6–7, CSEL 51 Augustinus 7, 1, sowie separat als *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis*, bei Cyprian, op. I, CSEL 3, 1, 435–461.

²⁶ Siehe Rauschen 632 f.

²⁷ Cyprian ep. 75, CSEL 3, 2, 810–827.

²⁸ Zu dem Brief Firmilians an Cyprian und hier bes. die §§ 6.24 und 25, deren Echtheit hier vorausgesetzt werden soll, ohne die Diskussion darüber noch einmal zu referieren, kommt lediglich noch eine knappe Notiz bei Euseb, eccl. 7, 5, 4, GCS 9, 2 Euseb 2, 2, 640 über den Abbruch der Beziehungen mit dem Osten.

²⁹ J. Ernst, War der heilige Cyprian excommuniciert? In: Zeitschrift für kath. Theologie 18 (1894) 473–499.

³⁰ Bd. 1, 121: „Gewiß ist nur, daß die Kirchengemeinschaft zwischen beiden nicht abgebrochen wurde.“

³¹ Bd. 6, 132 Art. „Ketzertaufe“ von J. Finkenzeller: „Ein eigentliches Schisma wurde vermieden.“

Aufl.).³² Dagegen spricht Seebergs Dogmengeschichte von der Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit den afrikanischen und kleinasiatischen Kirchen seitens Stephan³³ und findet darin bei Lietzmann,³⁴ aber auch bei Baus im neuen katholischen Handbuch der Kirchengeschichte³⁵ Unterstützung, um beiderseits nur die Entschiedensten zu nennen. Andere Urteile bleiben vorsichtig unentschieden.

Es geht einfach darum, welches Gewicht man einigen Stellen aus dem Brief Firmilians an Cyprian beimißt. Hier heißt es immerhin, Stephan habe Frieden und Einheit der Kirche zu brechen gewagt.³⁶ In direkter Anrede hält Firmilian Stephan vor, in Wirklichkeit habe er sich selbst getrennt, denn der sei ein „schismaticus, qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatum fecerit“.³⁷ Vor allem aber kommt es darauf an, wie die Szene zu deuten ist, über die Firmilian in dem dann folgenden Abschnitt berichtet: Eine Bischofsdelegation aus Afrika, welche in dieser Sache mit Rom verhandeln sollte, wurde nicht nur von Stephan nicht empfangen. Ihr wurde darüber hinaus jegliche Aufnahme und Gastfreundschaft verweigert.³⁸ Über den Zeitpunkt dieser Gesandtschaft läßt sich nichts Endgültiges feststellen. Sie gehört sicher in die 2. Hälfte des Jahres 256, wie es auch sicher scheint, daß ihre Rückkehr nicht vor Abfassung des Briefes 74 anzusetzen sein wird. Näheres aber bleibt dunkel.

Mir scheint doch, daß dieser Vorgang die praktische Aufhebung der Kirchengemeinschaft zwischen Karthago und Rom seitens Rom genügend beweist. In welcher Form die Gemeinschaft aufgekündigt wurde,³⁹ ist demgegenüber zweitrangig. Die Spaltung war da. Und daran ändert nichts, ob sie durch eine peremptorische Exkommunikation zustande kam oder solenn ausgesprochen wurde. Ferner bleibt dabei zu bedenken: daß wir von einer ausdrücklichen Erklärung Stephans nichts wissen, besagt noch nicht, daß sie nicht erfolgte. Manche Forscher sind geneigt, ein entsprechendes formales Schreiben Stephans anzunehmen.⁴⁰ Und weiter: es geht nicht an, in jener Zeit Formen voranzusetzen, welche sich erst im Laufe der Kirchengeschichte langsam herausbildeten. Von Excommunicatio maior und minor wußte man damals noch nichts. Und außerdem ist das Beispiel geeignet, noch einmal zu unterstreichen, wie wenig Stephan schon imstande war, wirklich päpstlich im

³² Bd. 3, 1257 Art. „Ketzertaufstreit“ von H. Karpp: „Der Tod Stephans und Cyprians verhinderte die Kirchenspaltung“ und: „Stephan drohte mit dem Abbruch der Kirchengemeinschaft“. Von einer Ausführung der Drohung wird nicht gesprochen.

³³ Bd. 1 (Basel 1953) 622.

³⁴ Geschichte der alten Kirche (Berlin 1953) 241.

³⁵ Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, 1, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, v. K. Baus (Freiburg-Basel-Wien 1963) 405 ff.: „Bruch“, „Spaltung“.

³⁶ CSEL 3, 2, 813, 27 ff.

³⁷ Ebenda 825, 17 f.

³⁸ Ep. 75, 25, CSEL 3, 2, 826, 7–12.

³⁹ Darauf legt vor allem die Untersuchung von Ernst großes Gewicht, s. o. Anm. 22.

⁴⁰ Z. B. Harnack, Chronologie 2, 2, 359.

Sinne der Gesamtkirche zu handeln. Alles, was er tun konnte, war, seinerseits die Kirchengemeinschaft aufzukündigen. Das bedeutete aber keineswegs, daß der davon Betroffene deshalb auch schon von der Gesamtkirche getrennt war.⁴¹

Der endliche Ausgang des Streites ist schnell berichtet. Beide Gegner, Cyprian und Stephanus, wurden fast gleichzeitig im nächsten Jahr schon ihren Wirkungskreisen entrissen. Stephan war das erste Opfer der neuen Verfolgung unter Valerian. Er starb am 2. August 257 den Märtyrertod. Cyprian wurde zunächst (Ende August) nur verbannt, ein Jahr später aber, am 14. September 258 erlangte auch er die Märtyrerkrone. Zuvor jedoch war bereits der Verkehr mit Rom wieder normalisiert. Es ist offenbar der Intervention des Dionys von Alexandrien, worüber Euseb berichtet,⁴² zuzuschreiben, daß der Nachfolger Stephans auf dem Bischofsstuhl in Rom, Sixtus II., den Verkehr wieder aufnahm. Damit war jedoch keine Bereinigung der Angelegenheit in sachlicher Hinsicht verbunden. Beide Seiten blieben offenbar bei ihrer Überzeugung. Augustins spätere Meldung von einem Widerruf Cyprians, die auch in der Geschichtsschreibung zuweilen Anerkennung gefunden hat, dürfte nicht den Tatsachen entsprechen.⁴³ Die sachlichen Fronten blieben noch jahrzehntelang bestehen. Doch wurden sie wie schon vordem nicht mehr für kirchentrennend erachtet. Erst das Konzil von Arles 314 setzte speziell für die Afrikaner definitiv fest, daß eine Taufe, sofern sie auf die Trinität erfolgt sei, nicht wiederholt werden dürfe. Lediglich die Handauflegung habe zu erfolgen, damit der Heilige Geist vermittelt würde.⁴⁴

III.

Kommen wir nun zum Sachlich-Inhaltlichen und betrachten zunächst die Position Cyprians. Ausschlaggebend für ihn ist nicht die Frage nach dem Sakrament, sondern die nach der Kirche. In zwei Briefen, die hierher gehören, stehen z. B. die so berühmt gewordenen Sätze: „ut habere qui possit Deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem“.⁴⁵ Und: „salus extra ecclesiam non est“.⁴⁶ Schon Hans v. Soden hat auf diesen Aspekt aufmerksam gemacht.⁴⁷ Ich meine, er ist noch bedeutend stärker in den Vordergrund zu rücken, weil die schließlich herbeigeführten Entscheidungen hier sogleich zum Tragen kommen.

Fragen wir also nach der Kirche, so ist damit freilich für Cyprian ein gan-

⁴¹ Vgl. auch v. Soden, Ketzertaufstreit 33.

⁴² Hist. eccl. 5, 7.

⁴³ Siehe vor allem J. Ernst, Der angebliche Widerruf Cyprians in der Ketzertauffrage. In: Zeitschrift f. kath. Theologie 19 (1895) 234–272.

⁴⁴ Siehe Mansi 2, 472 A; Denzinger 53 sowie auch Hefele, Konziliengeschichte 1, 209.

⁴⁵ Ep. 74, 7, CSEL 3, 2, 804, 23 f.

⁴⁶ Ep. 73, 21, ib. 795, 3 f.

⁴⁷ v. Soden, Ketzertaufstreit 38: „Ganz mit Recht sagt Cyprian wieder und wieder, daß man mit der Taufe den Häretikern auch eine Art von Kirche zugeht.“

zer Problemkreis angeschnitten, der hier auch nicht im entferntesten in seinem ganzen Ausmaß abgeschritten werden kann. Zur Frage nach der Kirche in der Theologie Cyprians gehört vor allem das Thema, ob und wie weit es für ihn eine päpstliche Gewalt gegeben hat, die sich im Bischof von Rom manifestiert und als solche die Einheit der Kirche garantiert. Da sich seine Bestreitung der Gültigkeit der Ketzertaufe gerade gegen Stephan von Rom richtete, ist dieses Thema natürlich auch hier nicht auszuklammern. Es lassen sich aus den Äußerungen und dem Verhalten Cyprians in der Auseinandersetzung mit Stephan gewisse Rückschlüsse zur Beantwortung auch jener Frage ziehen. Dies soll aber dennoch hier am Rande stehen bleiben, weil das eigentliche Thema eben ein anderes war. Dieses möchte ich so formulieren: Grundlage der Stellungnahmen Cyprians gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe ist seine These: Nur die bischöflich verfaßte Kirche ist wirkliche Kirche. Sie hat ihre Einheit in der Einheit und gegenseitigen Anerkennung der einzelnen Bischöfe und findet ihren Grund in der Jurisdiktion der einzelnen Bischöfe. Wer sich aus dieser Einheit löst oder aus diesen Grenzen ausbricht, trennt sich damit auch von Christus und seinem Heil.

Besonders aufschlußreich ist dafür gleich das zeitlich früheste Dokument im Streite, die ep. 69 ad Magnum, welche auf die Frage antwortet, „ob man unter den übrigen Ketzern auch die von Novatianus kommenden nach seinem unheiligen Bade (das meint die dort gespendete Taufe) in der katholischen Kirche mit der gesetzmäßigen und wahren und einzigen kirchlichen Taufe versehen und heiligen müsse“.⁴⁸ Aufschlußreich ist diese Frage insofern, als sie nicht durch Ausweitung auf alle möglichen Ketzereien verwischt wurde. Diese blieben im Verlauf der Erörterung keineswegs ausgeschlossen. Cyprian gibt mehrfach regelrechte Ketzerlisten, auch schon in diesem Brief,⁴⁹ die alle mit bedacht werden müßten. Aber in dem mit Novatian angesprochenen Falle ging es eben nur um eine disziplinarische Entscheidung, nicht um Lehrgegensätze. Cyprians Antwort ist ein Loblied auf die eine Kirche. Es gibt nur eine Kirche. Diese war, betrachtet man den Fall nach seiner Genese, vertreten in dem rechtmäßig eingesetzten und dann mit dem Martyrium ausgezeichneten Bischof Cornelius, der als einziger legitim dem Bischof Fabian folgte.⁵⁰ Novation hingegen ist nicht eingesetzt, sondern hat sich selber zum Bischof gemacht, sagt Cyprian. Er ist nicht Nachfolger irgendeines anderen⁵¹ und steht insofern außerhalb der Kirche. Er hat sich selber ausgeschlossen.⁵² Damit hatte Cyprian seinem Kirchenbegriff entsprechend praktisch schon alles gesagt.

1. Es gibt – betrachten wir die Kirche – ein ganz scharf auseinander zu haltendes Drinnen und Draußen, das sich also gerade hierin entscheidet. Weil Novation den rechtmäßigen Bischof Cornelius nicht anerkannte, sondern sich

⁴⁸ Ep. 69, 1, CSEL 3, 2, 749, 6–9, Übersetzung nach der Bibliothek der Kirchenväter 60, Cyprian 2 (München 1928) 306.

⁴⁹ Siehe ep. 69, 8; 73, 4; 74, 2.7.

⁵⁰ Ep. 69,3 (752, 10 ff.).

⁵¹ Ib. (752, 13 ff.); 69, 5 (753, 20 ff.).

⁵² Ep. 69, 4 (753, 12 ff.).

selber zum Bischof gemacht hat, steht er nun draußen und hat nichts, aber auch gar nichts mehr gemein mit denen, die drinnen sind. Die eine Kirche ist nicht zugleich drinnen und draußen.⁵³ Denn drinnen heißt das, wo der rechtmäßige Bischof ist.

Von dieser Grundentscheidung ist alles, was Cyprian im Verlauf des Streites zu sagen hatte, abgeleitet. Der Begriff „foris“ – „draußen“ ist die alles beherrschende Vokabel, die überall und immer wiederholt wird.⁵⁴ Dazu gebrauchte Cyprian sehr aufschlußreiche Bilder. Die Kirche ist, nach Hohel. 4, 12 ein verschlossener Garten und eine versiegelte Quelle,⁵⁵ oder noch stärker: die Kirche nimmt die Stelle des Paradieses ein, das mit Mauern umgeben ist und fruchttragende Bäume in sich schließt, welche durch vier Ströme gewässert werden. Wer sich aber außerhalb dieser Mauern befindet, muß verdursten.⁵⁶ Die diesem Bilde zugrunde liegende Stelle Gen. 2, 8 ff. sagt nichts von solchen Mauern. Das Zitat zeigt, worauf es Cyprian ankam: auf feste Grenzen, auf eine deutliche Unterscheidung. Dasselbe unterstrich Cyprian mehrfach in eindrucksvollen Vergleichen: „Es gibt keine Gemeinschaft von Lüge und Wahrheit, Tod und Unsterblichkeit, von Antichrist und Christus.“⁵⁷

2. Infolgedessen ist Cyprian nicht bereit, zwischen den Draußenstehenden irgendwie zu differenzieren, also z. B. in seiner Antwort auf die Frage des Magnus nach Novatian und seinen Anhängern disziplinierte und lehrmäßige Unterschiede auseinander zu halten. Die Gegner sind sämtlich *haeretici*,⁵⁸ *schismatici*,⁵⁹ *adversarii*,⁶⁰ *antichristi*,⁶¹ *blasphemantes*,⁶² *inimici*,⁶³ *hostes*,⁶⁴ *rebelles*,⁶⁵ *alieni*,⁶⁶ *profani*,⁶⁷ *peruersi*⁶⁸ und was Cyprian sonst noch an Begriffen zu Gebote stand. Dabei machte er durchaus keinerlei Unterschiede. Vor allem unterschied er nicht zwischen Häretikern und Schismatikern. Denn der Effekt ihres Tuns – und auf den kam es Cyprian ausschließlich an – ist in jedem Falle derselbe: ob Häretiker oder Schismatiker, alle sind Antichristen.⁶⁹ Auch Schismatiker sind den Heiden gleichzuachten.⁷⁰

⁵³ Ep. 69, 3 (752, 9).

⁵⁴ Ep. 69, 4 (752, 18); 5 (754, 20); 11 (760, 5); 71, 1 (775, 10); 73, 1 (778, 13); 74, 8 (805, 19) u. ö.

⁵⁵ Ep. 69, 2 (751, 2); 74, 11 (808, 24).

⁵⁶ Ep. 73, 10 (785, 16 ff.), vgl. Gen. 2, 8 f.

⁵⁷ Ep. 71, 2 (773, 5–7), ähnlich ep. 74, 4 (802, 10–13) oder noch weiter ausgeführt 74, 8 (806, 5–8).

⁵⁸ Ep. 69, 1. 10. 11. 16; 70, 1. 2. 3; 71, 1 usw.

⁵⁹ Ep. 69, 1. 6. 7. 9. 11; 70, 1. 3; 71, 1 usw.

⁶⁰ Ep. 69, 1. 11. 16; 70, 2. 3; 71, 1; 73, 14 u. ö.

⁶¹ Ep. 69, 1. 10. 11. 16; 73, 14; 74, 2.

⁶² Ep. 74, 7. 8.

⁶³ Ep. 69, 1. 5.

⁶⁴ Ep. 69, 1; 71, 1. 2; 73, 2. 10. 15.

⁶⁵ Ep. 69, 1; 73, 2. 10.

⁶⁶ Ep. 69, 2. 5.

⁶⁷ Ebenda.

⁶⁸ Ep. 74, 2.

⁶⁹ Vgl. ep. 69, 1.

⁷⁰ Ep. 69, 6: „ostendit (Christus), schismaticos gentilibus adaequari.“ CSEL 3, 2, 756, 4 f. ähnlich 70, 3 (770, 15–17).

3. Es ist auch ein Trugschluß anzunehmen, daß, wie im Falle Novatians, der Glaube in der Kirche und bei ihm ein und derselbe sei und in Bezug auf die Tauflehre doch kein Unterschied bestehe. Denn wenn z. B. bei der Taufe auch der Novatianer die Frage gestellt werde: „Glaubst du an die Vergebung der Sünden und an das ewige Leben durch die heilige Kirche?“, so sei schon in dieser Frage eine Lüge enthalten, denn eine Kirche gäbe es ja eben dort gar nicht.⁷¹ Die Rotte Korah sei ein gutes Beispiel dafür, daß ein übereinstimmendes Bekenntnis nicht das Vergehen angemaßter Amtsbefugnisse aufwiege.⁷² Deshalb gilt: weder Gott den Vater noch Christus seinen Sohn noch den Heiligen Geist, weder den Glauben noch die Kirche haben wir mit den Ketzern gemeinsam.⁷³

4. Wer nicht in der Kirche ist, hat nicht den Heiligen Geist. Wer aber den Heiligen Geist nicht hat, vermag keine geistlichen Güter mitzuteilen.⁷⁴ Wer nicht in der Kirche ist, ist unter die Toten zu rechnen. Wer aber tot ist, vermag nicht wieder Leben zu spenden.⁷⁵ Wer den Heiligen Geist nicht hat, vermag keine Sünden zu vergeben⁷⁶ und kein Taufwasser zu heiligen,⁷⁷ kein Öl zu weihen zur Salbung und keine Eucharistie zu spenden.⁷⁸ Folglich vermag er auch überhaupt nicht zu taufen.⁷⁹ Folglich kann keine Rede davon sein, daß die zur Kirche Übertretenden „wiedergetauft“ würden. Denn sie sind noch nicht getauft,⁸⁰ sondern lediglich mit Wasser begossen,⁸¹ ja besudelt worden.⁸² Nichts, was draußen geschieht, kann gebilligt werden. Alles ist leer und falsch.⁸³ Deshalb muß auch gesagt werden, daß die Draußenstehenden ohne jede Hoffnung sind und sich selber in das größte Verderben stürzen.⁸⁴

5. Worum es Cyprian ging, erhellt vor allen Dingen aus den Stellen seiner Briefe, wo er den Standpunkt seiner Gegner näher ins Auge fassend Konsequenzen zu ziehen versucht: „Nicht um ein kleines und unbedeutendes Zugeständnis an die Ketzer handelt es sich,“ sagte er,⁸⁵ „wenn wir ihre Taufe als gültig hinnehmen; hier nimmt ja doch der ganze Ursprung des Glaubens und der heilbringende Zugang zur Hoffnung des ewigen Lebens und die göttliche Gnade zur Reinigung und Belebung der Diener Gottes ihren Anfang. Denn wenn einer bei den Ketzern die Taufe empfangen könnte, so könnte er sicher-

⁷¹ Ep. 69, 7 (756, 6 ff.); 70, 2 (768, 6 ff.).

⁷² Ep. 69, 8 (756, 19 ff.).

⁷³ Ep. 73, 21 (795, 7–9); vgl. auch die Erwägungen zu Marcion ib. 4 f. (781 f.).

⁷⁴ Ep. 70, 2 (769, 4–6).

⁷⁵ Ep. 71, 1 (772, 11–13).

⁷⁶ Ep. 69, 11 (759, 11–13. 18–20); 73, 7 (783, 22–784, 2).

⁷⁷ Ep. 70, 1 (767, 14 f. 20–768, 2).

⁷⁸ Ep. 70, 2 (768, 13–20).

⁷⁹ Ep. 69, 10 (759, 6–10).

⁸⁰ Ep. 71, 1 (771, 17–772, 2), ähnlich 73, 1 (779, 6–8).

⁸¹ Ep. 71, 1 (771, 9; 772, 7 f.).

⁸² Ep. 69, 16 (765, 13–15); 72, 1 (775, 10 f.), ähnlich 73, 21 (795, 4–7). Vgl. auch 73, 6 (782, 21), sowie „aqua mendax et perfida“ ib. (783, 4 f.) und 74, 2 (800, 6 f.).

⁸³ Ep. 70, 3 (769, 20–770, 1).

⁸⁴ Ep. 69, 6 (754, 15–17).

⁸⁵ Ep. 73, 12 (786 f.), die Übersetzung folgt wiederum der Bibliothek der Kirchenväter, s. o. Anm. 48.

lich auch die Vergebung der Sünden erlangen. Hat er die Vergebung der Sünden erlangt, so ist er geheiligt; ist er geheiligt, so ist er ein Tempel Gottes geworden . . .“ Damit wird aber auf einmal Weiß und Schwarz nebeneinander gestellt und Dinge werden miteinander vereinigt, welche nicht zu vereinbaren sind. Die Folge davon ist, daß bei den Ketzern und besonders deren Anhängern der Annahme Vorschub geleistet wird, „auch die Kirche und ihre ewigen Gaben auf gültige und rechtmäßige Weise zu besitzen“.⁸⁶ Und damit gerät mehr als das Missionswerk der Kirche an ihnen ins Wanken. Praktisch fängt alles an zu wackeln! Die Taufe der Ketzer verteidigen heißt, den Glauben und die Wahrheit preisgeben!⁸⁷ „Dann laßt uns die Waffen wegwerfen, dann wollen wir uns freiwillig gefangen geben, dann wollen wir die Anordnung des Evangeliums, die Verfügung Christi, die Majestät Gottes dem Teufel überantworten, dann mag man den Fahneid des göttlichen Kriegsdienstes brechen und die Feldzeichen des himmlischen Heerlagers ausliefern, dann mag unterliegen und weichen die Kirche den Ketzern, das Licht der Finsternis, der Glaube dem Unglauben, die Hoffnung der Verzweiflung, die Vernunft dem Irrtum, die Unsterblichkeit dem Tode, die Liebe dem Haß, die Wahrheit der Lüge, Christus dem Antichrist.“⁸⁶ Soweit Cyprian.

Daß er trotz dieser so emphatisch vorgetragenen Entschiedenheit dennoch mehrfach betonte, niemanden von seiner persönlichen Meinung und Praxis abbringen, niemandem Vorschriften machen zu wollen,⁸⁹ ehrt zwar seine Friedensliebe, ist aber trotzdem sachlich wenig verständlich und schwächte deshalb auch entschieden seine Position.

IV.

Betrachten wir nun die Gegenseite, so müssen wir zunächst festhalten, daß sie weit weniger eindeutig zu bezeichnen ist, nämlich deswegen, weil sie, wie schon festgestellt, auch weit weniger Eloquenz entwickelte als Cyprian in diesem Falle; zum anderen aus dem Grunde, daß sich nicht einmal dieses Wenige mehr erhalten hat, sondern sich in nur wenigen Leitsätzen lediglich aus den Äußerungen der Gegner rekonstruieren läßt. Nur an einer einzigen Stelle tritt die Cyprian gegenüberstehende Front unmittelbar in Erscheinung, in einer kleinen separaten Schrift, dem „Liber de rebaptismate“, der aber auch wiederum noch im Halbdunkel bleibt dadurch, daß er anonym überliefert ist und sich nur mit Wahrscheinlichkeitsgründen zeitlich etwa im Jahre 256 und räumlich – vielleicht! – in Mauretanien unterbringen läßt.⁹⁰ Schließlich jedoch wird eine genaue Fixierung der Gegenseite noch dadurch erschwert, daß zwi-

⁸⁶ Ep. 73, 24 (797, 5 f.).

⁸⁷ Ep. 74, 8 (806, 13).

⁸⁸ Ebenda (806, 2–8). Vgl. auch die dem entsprechenden Ausfälle gegen die Verteidiger der Ketzertaufe. Diese sind für Cyprian u. a. „praevaricatores fidei atque ecclesiae proditores“ ep. 69, 10 (759, 3 f.).

⁸⁹ Vgl. ep. 69, 17; 72, 3; 73, 26.

⁹⁰ Siehe J. Ernst, Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt? In: Zeitschrift f. kath. Theologie 20 (1896) 193–255; L. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum

sehen den bei Cyprian und Firmilian überlieferten Äußerungen Stephans und dem Traktat *de rebaptismate* keineswegs Lehrinheit besteht,⁹¹ und die Differenzen gerade den Punkt betreffen, der in unserem Zusammenhang von wesentlicher Bedeutung ist. Denn vertrat der Anonymus des *liber de rebaptismate* auch die Gültigkeit der bei den Ketzern geübten Taufe, trat er damit also neben Stephan in einer Front gegen Cyprian an, so doch nur insofern, als er scharf zwischen der Geisttaufe und der Wassertaufe unterschied. Nur die Geisttaufe bewirke das Heil, während die Wassertaufe, und zwar auch die in der Kirche geübte, nur eine Anwartschaft verleihe. In der Kirche zwar verlaufen beide Akte in der Regel parallel, weil der Taufende der Bischof ist und die Handauflegung des Bischofs den Geist vermittelt. Bei den Ketzern aber wird nur die Wassertaufe gespendet, denn dort ist selbstverständlich der Geist nicht.⁹²

Diese Anschauung bildete natürlich keinen echten Gegensatz zu der Position Cyprians, sondern schuf gänzlich neue Fronten, indem sie nämlich nun wirklich die Taufe als Thema in den Mittelpunkt stellte durch die Vorlage einer ganz neuen Interpretation derselben. Ein weiterer Blick auf die wenigen von Stephan überlieferten Fragmente zeigt, daß an der Taufe als solcher auch von Seiten Stephans überhaupt nichts fraglich war. Über Ritus und Bedeutung der Taufe qua Wassertaufe waren sich Stephan und Cyprian durchaus einig.⁹³ Zur Debatte stand einzig und allein die Frage, wer diese gültig zu spenden vermag, und d. h. also: die Frage nach der Kirche.

Denn von Stephan heißt es nun immerhin nach dem Zeugnis Firmilians, der die meisten der fraglichen Stellen überliefert, „die Vergebung der Sünden und die zweite Geburt könne bei der Taufe der Ketzler erfolgen“.⁹⁴ Stephan räume den Ketzern „nicht etwa nur eine geringe, sondern die höchste Gewalt der Gnade ein, indem er behauptet und versichert, sie vermöchten durch das Sakrament der Taufe den Schmutz des alten Menschen abzuwaschen, die alten Totsünden zu vergeben, durch die himmlische Wiedergeburt Kinder

und *Liber de rebaptismate* (Thorn 1902) 171–203; H. Koch, *Zeit und Heimat des liber de rebaptismate*. In: *ZNW* 8 (1907) 190–221; v. Soden, *Ketzertaufstreit* 29–33. Auf die Frage, ob Cyprian den *liber* gekannt, benutzt und gegen ihn gestritten hat, bzw. der Verfasser des *liber* umgekehrt die Briefe Cyprians, muß hier dahingestellt bleiben. Sicherheit ist weder in der einen noch der anderen Frage zu erhalten.

⁹¹ Siehe Ernst *ib.* 217–219, auch Koch *ib.* trotz seiner von der Ernsts abweichenden Deutung der Tauflehre des *liber de rebaptismate*, s. die folgende Anm.

⁹² Siehe J. Ernst, *Die Lehre des liber de rebaptismate von der Taufe*. In: *Zeitschrift f. kath. Theologie* 24 (1900) 425–462 sowie H. Koch, *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate = Vorlesungsverzeichnis Braunsberg 1907*, der sich von Ernst insofern unterscheidet, als er den Anonymus des *liber* „hinsichtlich der Wirksamkeit der kirchlichen Taufe im großen und ganzen auf kirchlichem Standpunkt“ stehen läßt. In dieser werden schon „die Sünden nachgelassen, die Seelen gereinigt, die Erlösungsgnade dem einzelnen zugewandt, das Heil des Menschen begründet“ (59).

⁹³ Auf die Debatte über die Taufformel, ob Stephan eine Taufe nur auf den Namen Jesu anerkannte und sich Cyprians Protest dagegen gerichtet habe, kann hier nicht näher eingegangen werden, vgl. J. Ernst (s. o. Anm. 22) 93–116.

⁹⁴ Ep. 75, 8 (815, 10 f.).

Gottes zu schaffen und durch die Heiligung des göttlichen Bades zum ewigen Leben zu erneuern“.⁹⁵ D. h. die Taufe auch bei den Ketzern ist eine nicht nur formal, sondern auch inhaltlich vollgültige Taufe, die keiner Ergänzung mehr bedarf.⁹⁶

Der Grund dafür liegt in der Tatsache, daß in der Taufe etwas geschieht, was unabhängig ist von dem, der da tauft.⁹⁷ Konkreter und positiv: die Taufe auch bei den Ketzern hat ihre volle Gültigkeit vermöge der Tatsache, daß in ihr der Name Jesu Christi angerufen wird. Dieses Argument begegnet mehrfach. Es war offenbar nicht erst im (zweiten?) Schreiben Stephans nach Afrika enthalten, wovon Cyprian in ep. 74 an Pompeius berichtet,⁹⁸ sondern ganz analog dazu schon in dem Schreiben an Jubaian, welches jener Cyprian übersandte und von diesem in ep. 73 beantwortet wurde.⁹⁹ Selbstverständlich begegnet es dann auch in dem Schreiben Firmilians an Cyprian.¹⁰⁰ Hier heißt es in der Form eines regelrechten Zitates: „Der Name Christi trägt viel zum Glauben und zur Heiligung der Taufe bei, so daß jeder, der irgendwo im Namen Christi getauft wird, sofort die Gnade Christi erlangt.“¹⁰¹ Wie das gemeint ist, erhellt schon aus ep. 69: „Novation beobachte ja das heilige Gesetz wie die katholische Kirche, er taufe unter der gleichen Glaubensformel wie wir, er erkenne den gleichen Gott Vater, den gleichen Christus, Gottes Sohn, den gleichen Heiligen Geist an, und deshalb könne er die Gewalt zu taufen für sich in Anspruch nehmen, weil er offenbar in der Fragestellung bei der Taufe von uns gar nicht abweiche“.¹⁰² Auf das Glaubensbekenntnis also kommt es an, so daß Stephan auch sagen konnte: „Man darf nicht fragen, wer getauft habe, denn der Getaufte habe aufgrund seines Glaubens Vergebung der Sünden empfangen können.“¹⁰³ Mit Nachdruck wird dasselbe dann auch von dem Anonymus des liber de rebaptismate vertreten.¹⁰⁴ Die Fragmente Stephans erfahren gerade in dem Punkte von hier eine wichtige Ergänzung. Hier geht es vor allem darum, die virtus des Namens Jesu herauszustellen. Darauf beruhe im Grunde genommen die ganze Kraft der Taufe und könne sich durchsetzen auch da, wo gar kein Glaube vorhanden sei. Wo und von wem der Name Christi angerufen wird, ist gleichgültig. Es kommt darauf an, daß es geschieht, dann kann es nämlich nicht leer und umsonst sein. Dann wird vielmehr eine Beziehung zwischen dem, über dem der Name ausgerufen wird, und Christus hergestellt, die von

⁹⁵ Ep. 75, 17 (821, 27–31), vgl. auch ep. 74, 7 (805, 2–7).

⁹⁶ Vgl. ep. 74, 2: „Omnium haereticorum baptismata iusta esse et legitima iudicavit (scil. Stephanus)“ (799, 20 f.).

⁹⁷ Ep. 73, 4: „Quaerendum non sit quis baptizauerit, quando is qui baptizatus sit accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credidit“ (781, 2–4), ähnlich ep. 75, 9 (815, 26–29).

⁹⁸ Ep. 74, 5 (802, 22–803, 1). 7 (805, 2–7).

⁹⁹ Ep. 73, 4 (781, 5–8) und 16 (789, 22–790, 1).

¹⁰⁰ Ep. 75, 9 (815, 26–29) und 18 (822, 7–9).

¹⁰¹ Ep. 75, 18.

¹⁰² Ep. 69, 7 (756, 6–11).

¹⁰³ Ep. 73, 4 (781, 2–4).

¹⁰⁴ Vgl. vor allem die Kap. 6 und 7, CSEL 3, 3, 75 ff.

den äußeren Umständen unabhängig ist und respektiert werden muß. Folglich ist die Taufe, die jemand außerhalb der Kirche empfangen hat, nicht noch einmal zu wiederholen, vorzunehmen ist lediglich die Handauflegung, aber zur Rekonziliation,¹⁰⁵ nicht zur Taufergänzung, also zum Empfang des Hl. Geistes nach dem *liber de rebaptismate*.

Es ist eine zweite Frage, ob dieses Argument wirklich ausreicht, die eigene Position zu begründen. Harnack und auch Seeberg ist wohl Recht zu geben, wenn sie in dem Zusammenhang von „einer zauberhaften Kraft, die dem Namen Christi einwohnt“ sprechen¹⁰⁶ und besonders auf jene Stellen des *liber de rebaptismate* hinweisen, welche betonen, daß auch von Fernstehenden und sogar von Übeltätern durch den Namen des Herrn Wundertaten vollbracht werden könnten.¹⁰⁷ Cyprian und seine Gesinnungsgenossen bedienten sich dieses modernen – ich möchte sagen „protestantischen“ – Argumentes natürlich nicht. Für sie war eine solche Auffassung einfach ein absurdum¹⁰⁸ und ridiculum.¹⁰⁹ Und Cyprian unterscheidet in seiner Entgegnung darauf einmal mehr: „Es ist etwas anderes, wenn diejenigen, die drinnen in der Kirche sind, von dem Namen Christi sprechen, als wenn solche, die draußen stehen und gegen die Kirche handeln, im Namen Christi taufen.“¹¹⁰ Die letzte Instanz ist für ihn also auch in diesem Falle wieder die Grenze der Kirche. Außerhalb ihrer hat auch der Name Christi, die Anrufung Gottes, keine Kraft.

V.

Damit dürften die Anliegen der beiden einander gegenüberstehenden Fronten hinlänglich deutlich sein. Zu vereinigen waren sie kaum. Sich gegenseitig anzuerkennen als eine Möglichkeit, wie es vordem mehr oder weniger unbewußt geschehen war und auch nach dem Streite wieder geschah, war schon höchste Form der Askese, ohne jedoch Verheißung für die Zukunft zu haben. Denn die Meinungen schlossen einander aus. Welche weiteren Gründe mit dafür verantwortlich zu machen sein könnten, daß sich, wie dargestellt,¹¹¹ schließlich der Standpunkt Roms durchsetzte, bleibe hier unerörtert. Ohne Zweifel war er der realere von beiden und lag ganz auf der Linie der sich herausbildenden katholischen Sakramentslehre, so wenig formuliert eine solche damals auch noch war.

Was hier an den schließlichen Entscheidungen interessiert, ist eben ihr Ausschlag in Sachen jener von Cyprian so scharf gezogenen Grenzen der Kirche.

¹⁰⁵ Ep. 74, 1: „Si qui ergo a quacumque haeresi uenient ad uos, nihil innouetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam“ (799, 15–17). Ob dazu die Bestimmung der Synode von Arles stimmt, s. o. bei Anm. 44, ist zweifelhaft, vgl. Hefele, Konziliengeschichte 1, 209.

¹⁰⁶ E. Seeberg, Dogmengeschichte 1, 621, vgl. Harnack, Dogmengeschichte 1, 475.

¹⁰⁷ Cap. 7, CSEL 3, 3, 78, 10 f. 17–19.

¹⁰⁸ Ep. 75, 9 (815, 26).

¹⁰⁹ Ib. (816, 7).

¹¹⁰ Ep. 73, 14 (788, 19–22).

¹¹¹ S. o. bei Anm. 44.

„Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“. Dieser Satz stand für Cyprian unerschütterlich fest. Daß sich ein ähnlicher Satz in den überlieferten Äußerungen der Gegenseite nicht findet, muß nicht besagen, daß er dort nicht auch möglich war. Sicher wurde auch von Rom und seinen Anhängern nicht das genaue Gegenteil vertreten. Aber wenn der Anonymus des *liber de rebaptismate* von der Anwartschaft auf das Heil sprach, welches die Wassertaufe vermittelt, und das war sicher auch im Sinne Stephans nicht zu viel, so war jene Grenze Cyprians doch zumindest den Gruppen gegenüber, welche sich in ihrem Glaubensstande von der *Catholica* nicht allzu weit entfernten, und vor allem den Novatianern gegenüber stark durchlässig gemacht. Dann war damit anerkannt, daß auch dort – um einen Ausdruck v. Sodens wieder aufzunehmen – „eine Art von Kirche“ statt hat,¹¹² in welcher gültige, nur nicht endgültige Beziehungen zu Christus hergestellt werden können. Dann war damit de facto doch jener exklusive Standpunkt Cyprians zugunsten eines „ökumenischen“ – wenn dieses moderne Wort einmal gebraucht werden darf – aufgegeben. Dann war damit der Weg freigekämpft für den späteren Einsatz Augustins, auch diejenigen als Brüder zu lieben, welche zwar mit der Kirche dasselbe Haupt bekennen, aber doch vom Leibe getrennt sind (womit nun Augustin freilich nicht zu einem Vater der modernen ökumenischen Bewegung erhoben werden soll, das würde auch seiner Tauflehre wenig entsprechen¹¹³).¹¹⁴ Dann war im Grunde doch damals schon das Prinzip gewonnen, das – und damit kehren wir nun zu unserer ursprünglichen Fragestellung zurück und fassen dabei wohlgemerkt nur den Standpunkt Roms ins Auge – trotz Arles und Augustin eigentlich doch erst in der Moderne seiner Verwirklichung entgegen zu gehen scheint. Denn die Anerkennung anderer kirchlicher Gemeinschaften als Brüder und Kirche aufgrund der gemeinsamen Taufe ist eben – wiederum: trotz Augustin – das Neue, was das II. Vatikanum brachte. Zwischen Karthago und Rom war es damals um die Frage der Wiederaufnahme zur Kirche Zurückkehrender gegangen. Es geht Rom praktisch heute noch nur darum, wenn man dort von den „getrennten Brüdern“ spricht. Das wird auch im Dekret „*De oecumenismo*“ deutlich genug ausgesprochen, um protestantischerseits keine zu großen Illusionen darüber aufkommen zu lassen.¹¹⁵ Entschieden aber wurde schon damals mehr, wesentlich mehr. Entschieden, und zwar positiv entschieden wurde nicht nur die Frage einer möglichen Koexistenz, sondern zumindest im Prinzip die Frage eines wirklichen Zusammenlebens und Zusammengehens, einer wirklichen Gemeinschaft, wovon heute die Konzilsdokumente sprechen. Denn wer die Taufe des anderen als gültig und wirkungskräftig anerkennt, wer zugibt, mit dem anderen unter dem gleichen Gesetz des Glaubens anzutreten, wer den anderen Bruder nennt, und das aus ehrlichem Herzen, der kann eigentlich nicht so freigebig sein in der Verteilung von Ketzerhüten, wie man sich trotz-

¹¹² S. o. Anm. 47.

¹¹³ Vgl. W. Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther = Beiträge zur hist. Theologie* 18 (Tübingen 1954) 1–32.

¹¹⁴ Augustin, *Ennar. in psalmos* 32, 2, 2, 29, CChL 38, 272 f.

¹¹⁵ Becker 242 f.

dem zeigte, der kann nicht interessiert daran sein, so unüberschreitbare Grenzen zu ziehen, wie Cyprian es versuchte und nach ihm die Kirche durch viele Jahrhunderte hindurch, seinen Standpunkt gleichsam durch die Praxis noch rechtfertigend.

Die protestantischen Kirchen, die die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils mit Aufmerksamkeit prüfen, werden sich also nicht nur ihrer freuen können, so unübersehbar der Fortschritt im einzelnen auch sein mag. Sie werden auch mit ihrer Kritik nicht sparen dürfen. Und diese sollte sich wiederum nicht allein auf das Geltendmachen ihrer eigenen Wünsche und Standpunkte zu den jeweiligen Fragen beschränken. Oskar Cullmann hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß bei keinem Urteil, vor allem protestantischerseits vergessen werden darf, daß es ein katholisches Konzil war und die Kirche bei ihrem Neuaufbruch diesen doch als katholische Kirche tut.¹¹⁶ Gerade dem soll auch hier Rechnung getragen werden. Wir haben hier ja nur einen Aspekt eines Teils jener Basis ins Auge gefaßt. Der zweite, der gemeinsame Glaube an Jesus Christus, mußte ganz ausgeklammert bleiben. Er birgt wahrlich nicht weniger Probleme als der vom rechten Gebrauch der Taufe, welcher ja auch noch mehr Probleme in sich schließt als hier verhandelt. Erinnert sei hier nur noch einmal an das im Anschluß an das Konzil intern kirchlich ergangene ökumenische Direktorium. Die protestantischen Kirchen sollten gerade im Herausarbeiten sachlicher Gesichtspunkte versuchen, den römisch-katholischen Brüdern zu helfen, ihren eigenen Standpunkt zu finden, und ihnen Mut zu machen, konsequent zu sein und damit, wie dargestellt, auch Desiderata zu erfüllen, die schon lange anstehen, nicht um eines Programms der Vergangenheit willen, sondern um der Gegenwart gerecht zu werden und um Wege zu finden, die wirklich in die Zukunft weisen.

¹¹⁶ O. Cullmann, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche. In: ThLZ 92 (1967) 1–22.