

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

VIII

DR. OTHMAR HEGGELBACHER

DIE CHRISTLICHE TAUFE ALS RECHTSAKT
NACH DEM ZEUGNIS
DER FRÜHEN CHRISTENHEIT

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
1953

Vorliegende Sammlung will Untersuchungen aus dem Gebiet der altchristlichen Literatur und Theologie unter dem Namen PARADOSIS vereinen. Der griechische, in der frühesten theologischen Terminologie gut beheimatete Titel wurde gewählt, um verschiedensprachigen Arbeiten Aufnahme gewähren zu können, ohne dadurch die Zitation umständlicher zu gestalten. Er offenbart auch eine grundsätzliche Haltung und ein Programm. Christliche Theologie wurzelt wesensgemäß in der Vergangenheit. Nur in der lebendigen Verbundenheit mit ihr kann sie sich fortentwickeln. Jede auch noch so bescheidene Klärung der *Überlieferung* und *ihrer Quellen* ist daher Beitrag an die Theologie der Gegenwart.

Freiburg i. d. Schweiz.

OTHMAR PERLER.

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

VIII

DR. OTHMAR HEGGELBACHER

Dozent für Kirchenrecht an der Universität Freiburg i. Br.

Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

1953

Imprimatur:
Friburgi Brisgoviae, die 6 Julii 1953
Hirt, Vic. Gen

TH. GOTTLOB
IN MEMORIAM

VORWORT

Zur Aufhellung verschiedener neuerdings aufgeworfener, mit der Taufe eng sich berührender Fragen aus dem Gebiete des kanonischen Rechtes soll im Vorliegenden ein Querschnitt durch die Rechtsordnung der drei ersten christlichen Jahrhunderte gegeben werden. Wenn dabei nur eine einzelne Periode in Detailbehandlung zur Sprache kommt, so geschieht es gerade für diese mit um so mehr Grund, als in der Diskussion häufig Berufung auf solche frühchristliche Daten eingelegt wird, die selbst nicht genügend geklärt sind.

Es wird sich hierbei zu einem Teil um die Auswertung des in der Kirchenväterforschung der letzten Jahrzehnte Erkannten und Gesicherten handeln müssen. Die Wege sind noch hinreichend dornig, da eine umfassende Geschichte der christlichen Taufe für die Zeit vor dem cyprianischen Taufstreit bis jetzt aussteht. Die Untersuchung ist darauf angewiesen, mit Hilfe unzähliger Einzelarbeiten — die Einzelinterpretation ist ebenfalls lückenhaft — aus den frühchristlichen Quellen die Aussagen zum Rechtscharakter der Taufe zu sammeln.

Daß sich des für die Gegenwart Wertvollen vieles findet, wird, wie ich hoffe, ersichtlich sein. Schon die Beziehung der Taufe zur Frage der Zugehörigkeit von Nichtkatholiken zur Kirche dürfte Beweis genug dafür sein, daß das Thema nicht nur eine kirchenrechtliche Feinheit darstellt.

Es würde einem Historiker Unbehagen verursachen, wenn die Frühgeschichte der Taufe nach Gesichtspunkten untersucht würde, die modern-rechtlichem Denken entnommen sind. Die Darstellung wird aber der Situation und den Problemen der Frühzeit gerecht, wenn die entscheidenden Gesichtspunkte aus der Materie selbst gewonnen und die Gedankenreihen herausgestellt werden, die zu späteren Entwicklungen geführt haben.

Die Anregung zu der vorliegenden Arbeit gab Herr Prof. Dr. Th. Gottlob, Freiburg i. Br. Für das Vertrauen, das er mir dadurch schenkte, für mannigfache Handreichung und Ermunterung, wenn die Schwierigkeiten sich türmten, bin ich dem inzwischen Verstorbenen in innigem Danke verbunden.

Zu Dank hat mich in weitem Maße verpflichtet Herr Prof. Dr. O. Perler, Freiburg/Schweiz, durch vielfältigen Rat, mit dem er meine Arbeit in patristischen Fragen begleitet hat, wie durch die Aufnahme vorliegender Untersuchung in die von ihm herausgegebene Reihe «Paradosis».

Ich gedenke mit dankbarer Verehrung des Herrn Professors Dr. E. Peterson, Rom.

Der Hochw. Theologischen Fakultät der Universität Freiburg danke ich für die Annahme der Arbeit als Habilitationsschrift. Das Hochw. Erzb. Ordinariat in Freiburg i. Br. und die Wissenschaftliche Gesellschaft in Freiburg i. Br. gewährten mir gütigst einen Zuschuß zur Drucklegung.

Schließlich danke ich pro tot et tantis Sr. Exzellenz dem hochwürdigsten Herrn Erzbischof Dr. Wendelin Rauch, Freiburg.

Freiburg i. Br., Pfingsten 1953.

Der Verfasser

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	I
Inhaltsverzeichnis	III
Verzeichnis der abgekürzt angeführten Literatur	V

1. ABSCHNITT

Geschichtlicher Überblick und Aufriß der Frage

§ 1. Der Anschluß der frühchristlichen Taufpraxis an die apostolische Überlieferung	1
§ 2. Die griechischen und lateinischen Väter bis zum achten Jahrhundert; das Konzil von Valence	2
§ 3. Die orientalischen Kirchen	4
§ 4. Gratian; die Scholastik; das Konzil von Florenz	4
§ 5. Die Reformation und das Tridentinum	6
§ 6. Die religionsgeschichtliche Forschung	10
§ 7. Protestantische Theologie und Kirchenrechtslehre der neueren Zeit	14
§ 8. Die katholische Kirchenrechtslehre der Gegenwart und die Diskussion im Anschluß an die Enzyklika <i>Mystici Corporis Christi</i>	22

2. ABSCHNITT

Die christliche Taufe als rechtserheblicher sakramentaler Akt

A. Die Quellen	25
B. Die Rechtsnormen zur Taufe	32

I. Dem Inhalt nach:

1. Überblick	32
2. Darstellung im einzelnen	34
§ 1. Die Rechtsnormen für das bei der Taufe angewendete Naturelement	34
§ 2. Die Rechtsnormen für die den Taufakt begleitenden Worte	38
§ 3. Rechtliche Erfordernisse des Spenders	44
§ 4. Sinn und Erfordernisse der Taufpatenschaft	49
§ 5. Die beim Empfänger zum Empfang der Taufe erfordernden Elemente	55
a) Die Intentio	55
b) Die Instructio	57
c) Die Attritio	66
§ 6. Der Empfänger der Taufe	69
a) Die Kindertaufe	69
b) Die sog. Klinikertaufe	70

*II. Die Rechtsnormen zur Taufe,
ihrer Ausdrucksform nach gesehen:*

§ 7. Die Taufe und ihre Gemeinschaftsbezogenheit	72
§ 8. Die Taufe ist an eine objektive Handlung gebunden . . .	74
§ 9. Die Ausbildung eines Typus ihrer Liturgie	75
§ 10. Der Anspruch auf Verbindlichkeit	77
§ 11. Die Erzwingbarkeit des Anspruchs	78
C. Die Taufe im Vollzug — Ihr rechtlicher Sinngehalt	79
§ 12. Die Taufe als Ritus der Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft (Initiationsritus)	79
§ 13. Die Taufe als Akt der Weihe an Gott und als Eid . . .	90
§ 14. Die Taufe als Vertrag	96
§ 15. Die Taufe und die Begründung der kirchlichen Personalität . . .	96
D. Die Wirkungen der Taufe im kirchlichen Rechtsbereich	105
<i>I. Die aus der Taufe erfließenden Verpflichtungen:</i>	
§ 16. Die Lex fidei	105
§ 17. Die Lex disciplinae und die Unterwerfung unter das Kirchengesetz	110
Die Unterwerfung unter das Kirchengesetz, im besonderen	
a) Der Name des Christen	114
b) Der Bruch mit familiären Bindungen	118
c) Der Bruch mit sozialen Bindungen	120
<i>II. Die aus der Taufe erfließenden Rechte:</i>	
§ 18. Der Begriff der christlichen Gemeinschaft	127
§ 19. Das Recht auf das Wort Gottes	133
§ 20. Das Recht der Teilnahme am öffentlichen Gebet (als einem Teil des öffentlichen Kultes)	136
§ 21. Die Teilnahme an der Eucharistie	141
§ 22. Taufe und Eheschließung	145
§ 23. Taufe und Bußinstitut. Die hl. Ölung	150
§ 24. Taufe und kirchliches Amt	156
§ 25. Christ und Rechtsschutz	158
§ 26. Der Christ und die allgemeine Rechtsfähigkeit; die Rechtsstellung von Frau und Sklave in der christlichen Gemeinschaft	160

3. ABSCHNITT

*Die kirchliche Mitgliedschaft, ihre heilsgeschichtlichen Voraussetzungen
und ihre Reichweite*

§ 1. Die heilsgeschichtlichen Voraussetzungen nach den Zeugnissen des Alten Testaments	166
§ 2. Die heilsgeschichtlichen Voraussetzungen nach dem Zeugnis des Neuen Testaments	168
§ 3. Das Zeugnis der Väterzeit	169
§ 4. Die Reichweite der kirchlichen Mitgliedschaft	170
Zusammenfassung und Schluß	181
Sachverzeichnis	188
Namenregister	190

VERZEICHNIS DER ABGEKÜRZT ANGEFÜHRTEN LITERATUR

1. Quellen und Quellensammlungen

- Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866 ff. (= CSEL).
Griechische christliche Schriftsteller, hrsg. von der Preußischen Akademie zu Berlin, Leipzig 1897 ff. (= Griech. Christl. Schriftst.)
Migne, Patrologia, Series latina, Paris 1844/55 (= ML).
— — Series graeca, Paris 1857/66 (= MG).
-
- Achelis, H., Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, I. Buch: Die Canones Hippolyti, T U Bd. VI, Heft 4, Leipzig 1891.
Achelis, H. -Flemming, J., Die syrische Didascalia, T U 25, 2, Leipzig 1904.
Bibliothek der Kirchenväter, herausg. von O. Bardenhewer, Th. Schermann und C. Weymann, Kempten und München 1911 ff. (= BKV²).
Borleffs, J. W. Ph., Q. Sept. Florentis Tertulliani libros de patientia. de baptismo. de paenitentia edidit . . . Scriptores Christiani primaevi IV, Hagae 1948.
Funk, F. X., Die Apostolischen Väter, Neubearbeitung von K. Bihlmeyer, Tübingen 1924.
— — Patres Apostolici², 2 vol., Tübingen 1901.
— — Didascalia et Constitutiones Apostolorum, 2. vol., Paderborn 1905.
Goodspeed, E. J., Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen 1915.
Hauler, E., Didascalia Apostolorum fragmenta Veronensia latina, Leipzig 1900.
Hennecke, E., Neutestamentliche Apokryphen², Tübingen 1924.
Jungklaus, E., Die Gemeinde Hippolyts. Anhang: Hippolyts Kirchenordnung. Rekonstruktion. T U 46, 1, Leipzig 1930.
Lightfoot, J. B., The Apostolic Fathers, 5 vol., London 1885/90.
Lipsius, R. A.-Bonnet, M., Acta Apostolorum apocrypha, Leipzig 1891 ff.
Mansi, G. D., Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz und Venedig 1757/98.
Rahmani, I. E., Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Mainz 1899.
Riedel, W., Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien zusammengestellt und zum Teil übersetzt, Leipzig 1900.
Rücker, A., Theodorus Episcopus Mopsuestenus, Ritus Baptismi et Missae, in linguam latinam translatus, Opuscula et textus, Series liturgica fasc. 2, Münster 1933.
Schmidt, C., Πράξεις Παύλου Acta Pauli. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek herausgegeben, Glückstadt-Hamburg 1936.

2. Nachschlagewerke und Abhandlungen

- Alès, A. d', *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905.
— — *L'Edit de Calliste*, Paris 1914.
- Altaner, B., *Patrologie*², Freiburg 1950.
- Barth, K., *Die kirchliche Lehre von der Taufe*³, Zürich-Zollikon 1947.
- Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934.
— — *Wörterbuch zum Neuen Testament*², Gießen 1928.
- Beck, A., *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchengeschichte*, Halle 1930.
- Bertrams, W., *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts*, *Gregorianum* 29 (1948), 588–593.
— — *Die Eigennatur des Kirchenrechts*, *Gregorianum* 27 (1946), 527 ff.
— — *De Origine Ecclesiae*, *Periodica de re morali canonica liturgica* 1946, 241 ff.
- Bigelmair, A., *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit*, München 1902.
- Botte, B., *Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique. Texte latin, Introduction, Traduction et notes, Sources chrétiennes* 1., Paris 1946.
- Braun, F. M., *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*, Fribourg 1941.
— — *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung. Deutsche Übersetzung von Aspects nouveaux etc., vom Verfasser vermehrte und durchgesehene Neuausgabe*, Einsiedeln 1946.
- Brunner, P., *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe*, *Münch. Theol. Zeitschr.* 2 (1951), 77/101.
- Busch, B., *De initiatione christiana secundum sanctum Augustinum*, *Ephemerides liturgicae* 52 (1938), 159/178; 385/483.
- Caspar, E., *Die älteste römische Bischofsliste*, *Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft* 2. Jahr, H. 4., Geistesw. Klasse, Berlin 1926.
- Capelle, B., *L'introduction du catéchuménat à Rome*, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 5 (1933), 129/154.
- Casel, O., *Rezension zu J. Coppens (siehe unten)*, *Theol. Revue* 27 (1928), 97/104.
- Chartier, C., *La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien*, *Antonianum* 14 (1939), 18/42; 157/180.
— — *L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien*, *Antonianum* 10 (1935), 301/344; 499/536.
- Congar, M. J., *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*, Paris 1937.
- Coppens, J., *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise Ancienne*, Wetteren — Paris 1925.
- Cremer-Kögel, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*¹⁰, Gotha 1911.
- Dausend, H., *Kirchenrecht — heiliges Recht, Wissenschaft und Weisheit* 5 (1938), 265/271.
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1907 ff.
- Dictionnaire de la bible*, Paris 1895 ff.
- Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1924 ff.
- Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1909 ff.
- De Jonghe, M., *Le baptême au nom de Jésus d'après les Actes des Apôtres*, *Ephemerides theol. lovanienses* 10 (1933), 647/653.

- Dick, E., Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat, Zeitschrift für kath. Theologie 63 (1939), 1/49.
- Dibelius, M., Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, Sitzungsberichte der Heidelb. Akademie der Wiss., Philos.-histor. Klasse, Jahrgg. 1941/42, 2. Abtlg. Heidelberg 1942.
- Dölger, F. J., Antike und Christentum, Bd. I—VI, Münster 1929/41.
- — Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, Münster 1909.
- — Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Liturgiegesch. Forschungen 2, Münster 1918.
- — Sol salutis, Gebet und Gesang im christl. Altertum², Münster 1925.
- — Sphragis, Paderborn 1911.
- Duchesne, L., Origines du Culte Chrétien, Paris 1898.
- Ebeling, G., Kirchenzucht, Stuttgart 1947.
- Elfers, H., Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938.
- Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici⁸, 3 Bde., 1949/50.
- Ernst, J., Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian, Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch. II, 4 .. Mainz 1901
- — Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage, ZkTh. 29 (1905), 258/298.
- — Papst Stephan. I. und der Ketzertaufstreit. Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch. V, 4., Mainz 1905
- Eynde, D. van den, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Gembloux/Paris 1933.
- Fuchs, J., Weihe sakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt, Scholastik 16 (1941), 496/520.
- Fuchs, V., Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III., Bonn 1930.
- Gloege, G., Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament, Neutest. Forschungen II, 4, Gütersloh 1929.
- Hagen, A., Die kirchliche Mitgliedschaft, Rottenburg 1938.
- — Prinzipien des katholischen Kirchenrechts, Würzburg 1949.
- Harnack, A. v., Dogmengeschichte I², Freiburg 1888. I⁵, Tübingen 1931.
- — Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten, Leipzig 1910.
- — Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905.
- — Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten², Leipzig 1906; Leipzig 1924.
- Hefele, C. J., Conciliengeschichte I², Freiburg 1873.
- Heitmüller, W., Συραγίς, Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht, Leipzig 1914, 40/59.
- Heumann-Seckel, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts⁹, Jena 1914.
- Hildebrand, D. v., Die rechtliche und sittliche Sphäre in ihrem Eigenwert und in ihrem Zusammenhang. Zeifliches im Lichte des Ewigen (Gesammelte Abhandlungen und Vorträge), Regensburg 1932, 161/185.
- Hofmann, L., Die Zugehörigkeit zur Kirche in den Verhandlungen und Entscheidungen des Konzils von Trient, Trierer Theol. Zschr. 1951, 218/231.
- Hofmann, K., Die Kirche der freien Gefolgschaft, Theol. Quartalschr. 1948, 110/17.
- Hoh, J., Die kirchliche Buße im 2. Jahrhundert, Breslau 1932.

- Holl, K., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Tübingen 1928.
- Iacono, V., *Il Battesimo nella dottrina di S. Paolo*, Roma 1935.
- Kattenbusch, F., *Das apostolische Symbol*, 2 Bde., Leipzig 1894/1900.
- Kittel, G., *Die Wirkungen der christlichen Wassertaufe nach dem Neuen Testament*, Theol. Stud. u. Krit. 87 (1914), 25/53.
- — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933 ff.
- Klauser, Th., *Taufet in lebendigem Wasser*, Pisciculi. Studien zur Religion und Geschichte des Altertums, Münster 1939, 157/164.
- Klein, J., *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts*, Tübingen 1947.
- — *Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie*, Tübingen 1949.
- — *Modernes Rechtsdenken und kanonisches Recht. Scientia sacra*, Düsseldorf 1935, 328/370.
- Klevinghaus, J., *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 44, 1. Gütersloh 1948.
- Koch, W., *Die Taufe im Neuen Testament*, Münster 1910.
(Bibl. Zeitfragen III, 10).
- Köhne, J., *Die kirchliche Eheschließungsform in der Zeit Tertullians*, Theol. u. Gl. 23 (1931), 645/654.
- — *Die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten*, Theol. u. Gl. 23 (1931), 333/350.
- Kolping, A., *Sacramentum Tertullianum. Neue Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vokabel sacramentum*, Münster 1948.
- Koster, M. D., *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940.
- Kurtscheid, B., *Historia iuris canonici. Historia institutionum*.
Vol. I.: *Ab ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae 1941.
- Kovacev, A., *Die Bedeutung des Taufcharakters im mystischen Leib Christi*, Diss. Pont. Univ. Greg., Romae 1950.
- Lämmle, N., *Beiträge zum Problem des Kirchenrechts*, Rottenburg 1933.
- Lexikon für Theologie und Kirche, 10 Bde., Freiburg 1930/38.
- Lietzmann, H., *Die liturgischen Angaben des Plinius. Geschichtliche Studien* Albert Hauck zum 70. Geburtstag, Leipzig 1916.
- Mörsdorf, K., *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung*, Theol. u. Seelsorge 1 (1944), 115/131.
- Nautin, F., *Je crois à l'Esprit-Saint . . . études sur l'histoire et la théologie du symbole*, Paris 1947.
- Peterson, E., *Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrusfragment der Acta Pauli, Vigiliae Christianae* 3 (1949), 142/162.
- Preisker, H., *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1927.
- Poschmann, B., *Die innere Struktur des Bußsakramentes*, Münchener Theologische Zeitschrift 1 (1950), 12/30.
- — *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origines*, Bonn 1940.
- Prümm, K., *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg 1939.
- Rahner, K., *Bußlehre und Bußpraxis der Didascalia Apostolorum*, ZkTh. 72 (1950), 257/281.
- — *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. Mystici Corporis Christi*, ZkTh. 69 (1947), 129/188.

- Reinach, A. v., Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts, Gesammelte Schriften, Halle 1921.
- Saint-Palais d'Aussac, F. de, La réconciliation des hérétiques dans l'église latine. Contribution à la théologie de l'initiation chrétienne, Paris 1943.
- Schoeps, H. J., Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949.
- Schlier, H., Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, Gogarten-Festschrift, Gießen 1948, 38/60.
- — Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, Theol. Literaturzeitung 72 (1947), 321/336.
- Schnackenburg, R., Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie, Münchener theologische Studien, Historische Abteilung 1., München 1950.
- Seeberg, A., Die Taufe im Neuen Testament, Biblische Zeit- und Streitfragen I, 10, Groß Lichterfelde-Berlin 1905.
- Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, Leipzig 1920.
- Seesemann, H., Der Begriff *κοινωνία* im Neuen Testament, Gießen 1933.
- Sohm-Mitteis-Wenger, Institutionen. Geschichte und System des römischen Privatrechts¹⁷, Berlin 1949.
- Sohm, R., Kirchenrecht, 2 Bde., München und Leipzig 1892; 1923.
- Stickler, A., Historia Iuris Canonici, I: Historia Fontium, Augustae Taurinorum 1950.
- Strack, H. L. - Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. IV, München 1922/28.
- Stromberg, A. von, Studien zur Theorie und Praxis der Taufe, in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte, Neue Studien z. Geschichte der Theologie und der Kirche 18., Berlin 1913.
- Teeuwen, St. W. J., Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache, Stud. z. Geschichte u. Kultur des Altertums XIV, 1, Paderborn 1926.
- Thils, G., Le pouvoir cultuel du baptisé, Ephem. theol. Lovanienses 15 (1938), 683/689.
- Thomas, J., Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. J. Chr.-300 apr. J. Chr.), Gembloux 1935.
- Tixeront, J., Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, I^o, Paris 1924.
- Wikenhauser, A., Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937.
- Wolf, E., Rechtsgedanke und biblische Weisung. Drei Vorträge, Tübingen 1948.
- Zähringer, D., Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus. Eine dogmengeschichtliche Studie, Forschungen z. christl. Literatur- u. Dogmengesch. XVII, 1/2., Paderborn 1931.

An Abkürzungen wurden die allgemein üblichen verwendet.

Für die Anführung der oftmals begegnenden Tertullianstellen wurde das bei J. H. Waszink, De anima, Amsterdam 1947, Anhang, vorgeschlagene Schema genauestens eingehalten.

Erster Abschnitt

GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK UND AUFRISS DER FRAGE

§ 1. *Der Anschluß der frühchristlichen Taufpraxis an die apostolische Überlieferung*

Es liegt im Sinne des Bewahrens der Lehre Christi, daß sich alle Zeiten und Strömungen bis zur Gegenwart darüber Rechenschaft gaben, wie weit ihre Tauflehre mit derjenigen der frühchristlichen Zeit im Einklang stehe. Diese Orientierung am Ursprung ist mit der Eigenart des christlichen Offenbarungsbegriffes notwendigerweise verbunden.

Das Kirchenrecht kann, so sehr es den Wandlungen der Jahrhunderte unterworfen und eine Funktion der Zeitverhältnisse ist, nicht davon absehen: Seine Formen sagen Wesentliches über das theologische Selbstverständnis der Kirche aus¹ und gehören in bestimmten Stücken sogar zum unveräußerlichen Grundbestande der παραθήκη².

Papst Stephan I. entscheidet so im Sommer des Jahres 256 die um die Taufe der Ketzer entfachte Auseinandersetzung durch das Wort, das die Kampfesstimmung aufpeitschte: «Nihil innovetur, nisi quod traditum est . . .»³, d. h. es soll keine Neuerung eingeführt werden, man bleibe bei der Überlieferung⁴. Offensichtlich ist damit ein Grundsatz der Kulttradition ausgesprochen, der in der römischen Kirche Geltung hatte⁵ und schon in Novatians Brief in der Formel «Nihil innovandum putavimus» anklingt⁶. Sein Gegner Firmilian beruft sich in dem Antwortschreiben auf dasselbe Prinzip, in dem er (wie auch Cyprian) die Gewohnheit

¹ M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, 27.

² H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen*, Gogarten-Festschrift, Gießen 1948, besonders 44/45.

³ Cyprian, Ep. 74, 1 (Editio Hartel, CSEL III, 2, 799, Z. 16).

⁴ F. J. Dölger, *Nihil innovetur*, *Antike und Christentum* I, 80.

⁵ F. J. Dölger, a. a. O.

⁶ Cyprian, Ep. 30, 8 (Ed. Hartel 556 Z. 3). Der CIC macht einige Male von dieser selben Formel «Nihil innovetur» Gebrauch: Vgl. c. 436.

anderer Kirchen der römischen entgegengesetzt⁷ und diese für eine partikuläre erklärt⁸. Diese sei erst im Laufe der Zeit entstanden⁹ und darum bloß menschliche Observanz¹⁰ und müsse deswegen der erkannten Wahrheit weichen¹¹. Denn diese offenbare sich als organische, durch die Gesetze geistiger Ordnung gegebene Verbundenheit der Einweihungsriten, die über eine durch die Kirchenzucht aufgestellte physische Ordnung weit hinausgeht¹².

§ 2. Die griechischen und lateinischen Väter bis zum 8. Jahrhundert; das Konzil von Valence

Die griechischen und lateinischen Väter bis zum achten Jahrhundert schließen ihr Schrifttum an die überkommenen Taufriten und Vorschriften der Kirchenordnung an und legen — daran anknüpfend — die Taufe als Reinigungsbad aus, das wie die Eingießung des Geistes, so den Anschluß an die Kirche und das Recht des Empfanges der andern Sakramente bringt¹³. Durch Einzeluntersuchungen wurde dieses Ergebnis in neuester Zeit¹⁴ vor allem für Augustinus, der die vorhergehenden Jahrhunderte

⁷ Cyprian, Ep. 75, 19 (Ed. Hartel 822 Z. 26—31): *Consuetudini Romanorum consuetudinem, sed veritatis opponimus, ab initio hoc tenentes, quod a Christo et ab apostolis traditum est. Nec meminimus hoc apud nos aliquando coepisse, cum semper sic istic observatum sit, ut nonnisi unam Dei ecclesiam nossemus et sanctum baptismum nonnisi sanctae ecclesiae computaremus.*

⁸ Cyprian, Ep. 75, 6 (Ed. Hartel 813 Z. 23—25). Dazu Ep. 74, 9 (Ed. Hartel 806 Z. 22): *consuetudo quae apud quosdam irrepserat.*

⁹ Ep. 75, 6 (Ed. Hartel 813 Z. 20—21): *Eos autem qui Romae sunt, non ea in omnibus observare, quae sint ab origine tradita.*

¹⁰ Cyprian, Ep. 74, 2 (Ed. Hartel 800 Z. 8—10): *Unde ista traditio? Utrum de dominica et evangelica auctoritate descendens, an de apostolorum mandatis atque epistolis veniens?* Ep. 74, 3 (ed. Hartel 801, Z. 18—19): *quotiens divina praecepta solvit et praeterit humana traditio.*

¹¹ Ep. 74, 10 (ed. Hartel 808 Z. 1—2): *nam si ad divinae traditionis caput et originem revertamur, cessat error humanus.*

¹² Vgl. F. de Saint-Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine. Contribution à la théologie de l'initiation chrétienne* Paris 1943, 115.

¹³ In seiner Studie «Baptême d'après les Pères Grecs et Latins», *Dictionnaire de Théologie Catholique* II, 200/1; 206 sieht sich G. Bareille zu folgendem Gesamturteil berechtigt: «Les termes dont se sont servis les Pères pour désigner le Baptême, marquent pour la plupart les efforts nombreux, qu'ils lui attribuent: c'est celui de purifier l'homme, d'effacer tous ses péchés ainsi que la peine due à ses péchés, de le renouveler, de le régénérer, de lui assurer par cette seconde naissance d'ordre spirituel et mystique sa perfection première, de lui infuser le Saint-Esprit, la grâce sanctifiante, la vie surnaturelle, de le faire enfant de Dieu par adoption, de l'initier à la vie chrétienne, de l'agréger à l'Eglise, de lui donner droit aux sacrements et finalement le salut éternel . . . En exposant les effets du baptême les Pères ont bien cru que le sacrement opère par lui-même et produit dans les âmes la sanctification et la grâce.»

¹⁴ *Benedictus Busch*, *De initiatione christiana secundum sanctum Augustinum, Romae 1939.* Fritz Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München 1933. In dankenswerter Weise wurde mir von K. Wittkemper der Vortrag «Die

abschließt¹⁵ und die nachfolgenden, auch in der Taufpraxis, nachdrücklich beeinflußt¹⁶, hinreichend erhärtet¹⁷. Auch da, wo dieser Schritte in Neuland tut, bleibt er nicht ohne Verbindung mit der Vorzeit¹⁸.

Kirchengliedschaft nach Augustinus», der auf der Lektorenkonferenz der deutschen Ordensprovinzen gehalten wurde, zur Verfügung gestellt. Vgl. S. 395.

¹⁵ B. Busch, a. a. O. 482 (mir lag nicht der Sonderdruck dieser Arbeit, sondern die Veröffentlichung in den *Ephemerides Liturgicae* 52 ([1938], 159/178; 385/483 vor), faßt seine Ergebnisse also zusammen: «Iam statuimus in primo dissertationis capite ritum africanum Tertulliani et ritum romanum Hippolyti sibi vicinos fuisse. Vidimus quoque ea, quae africana, Tertullianus, s. Cyprianus, Optatus de liturgia baptismali testati sunt, ad magnam partem apud s. Augustinum inveniri, v. g. ordinem catechumenorum et fidelium, verba abrenuntiationis, benedictionem fontis, impositionem manus et unctionem ad (laicorum) sacerdotium Christi, lactis ac mellis communionem, statuta Cypriani de baptismo infantium eiusdemque instructionen de oratione Dominica. Plures interpretationes scripturisticae a Tertulliano exhibitae similiter in operibus et sermonibus Augustini habentur, v. g. de initio libri Genesis, de transitu per mare Rubrum, de aqua et sanguine e latere Christi profluente, de stola prima.»

¹⁶ Johannes Diaconus gebraucht in seiner für die Geschichte der Taufliturgie wichtigen Epistola ad Senarium, *ML* 59, 402 ff., spezifisch augustinische Redewendungen: «inter ipsa primitus fidei rudimenta»; «exsufflare itaque, qui tali ignominia dignus est desertor antiquus»; «conceptus est in utero matris ecclesiae»; er spricht von der Zeremonie des Milch- und Honignehmens, die nur in der römischen und afrikanischen Kirche üblich war. — Die Schrift des Ildefonsus Toletanus, *Annotationes de cognitione Baptismi*, *ML* 96, 111/172, ist zum großen Teil eine Sammlung augustinischer Sentenzen und nicht weniger schöpfte Isidor von Sevilla aus dem augustinischen Schrifttum: Vgl. besonders *De ecclesiasticis officiis*, *ML* 83. Hierzu Busch, a. a. O., 482 f. Indem die Autoren der karolingischen Zeit über dieses spanische Schrifttum augustinisches Gut aufnahmen, gelangten augustinische Begriffe um das 8. bzw. 9. Jahrhundert in die römische Liturgie. Busch, a. a. O., 483. L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik I, Freiburg 1932, 120 f.

¹⁷ «Ad hunc finem, ut homines fiant vera compages Christi, membra corporis eius in ecclesia, primo crucis signo aliisque nonnullis sacramentis concipiuntur in utero matris ecclesiae, deinde baptismo regenerantur. Ita ad mentem s. Augustini distinguuntur inter christianos catechumeni et fideles ... S. Augustinus magis ex idea ecclesiae, quae est Civitas Dei, quaestionem solvit: quamquam etiam de conversione cordis et de forma iustitiae loquitur, tamen potius considerat sanctitatem, quae attingitur per gratiam Dei in ecclesiae sanctae societate donatam ... Busch, a. a. O., 480. Wie sehr auch bei Augustinus, was die Kirche betrifft, noch unsichere, auseinandergehende und oft sich selbst widersprechende Strömung (J. Bernhart, Augustinus, *Katholikon* III., München 1922, 82) ist, der Begriff der sichtbaren Kirche ist bei ihm nie ganz in den Hintergrund getreten: «Bei allen Aussagen über die Kirche steht sie als sichtbar und faßbar vor ihm». K. Witthemper, a. a. O., 2.

¹⁸ Für Augustinus ist der Taufcharakter, dem er besondere Aufmerksamkeit widmet, das dauernd bleibende Siegel, das auch den Häretiker als zu Christus gehörend bezeichnet: «Christiani baptismi sacramentum etiam apud haereticos valet, et sufficit ad consecrationem; quamvis ad vitae aeternae participationem non sufficiat; quae consecratio reum quidem facit haereticum extra Domini gregem habentem characterem, corrigendum tamen admonet sana doctrina, non iterum similiter consecrandum». Ad. Bonif. 98, 5; *ML* 33, 362. So bezeichnet A. Piolanti, *De sacramentis*², Romae 1947, 74, den augustinischen Charakter als «consecratio perpetua in Christi dominium et militiam, quo fidelis fundamentaliter constituitur membrum gregis Christi, id est Ecclesiae». — Die Anknüpfung an die altchristliche Sphragislehre ist bei Augustinus nicht zweifelhaft.

Mit Berufung auf die apostolische Lehre erklärt das Konzil von Valence (855), daß alle Gläubigen durch die Wiedergeburt in der Taufe der Kirche wirklich eingegliedert werden¹⁹.

§ 3. Die orientalischen Kirchen

Dieselben Kernstücke der Tauflehre und eines Sakramentenrechtes der Taufe behalten die orientalischen Kirchen, die sich im Jahre 1054 vom Westen trennten, bei²⁰; die Lehre vom sakramentalen Charakter, die im Osten nach dem 4. Jahrhundert mehr oder weniger in Vergessenheit geraten war, erfährt dort vom 16. bis zum 18. Jahrhundert unter dem Einfluß der katholischen Theologie eine Verlebendigung²¹, um seit dem 19. Jahrhundert durch Einwirkung protestantischer Autoren teilweise erweitert zu werden²².

§ 4. Gratian; die Scholastik; das Concilium Florentinum

Die sich auf die Taufe beziehenden Vätersentenzen, zumal aus Augustinus, finden sich fast ausnahmslos bei Gratian gesammelt²³. Daraus entnimmt die vorthomistische Theologie des Mittelalters, die sich vor allem mit der Frage beschäftigt, inwiefern bei der Taufe der unmündigen Kinder der durchaus zum Heile notwendige Glaube vorhanden sei, die Grundlage für die Spekulation, dabei vorwiegend an Mt. 28, 19; Mk. 16, 16; 1 Petr. 3, 21 und Apg. 15, 9 anknüpfend²⁴.

Bis zum Beginn der Reifezeit ist die Erklärung des Problems Kindertaufe-Glaube fast ausschließlich durch augustinische Sentenzen bestimmt²⁵,

— Zum Ganzen vgl. A. Kovacev, Die Bedeutung des Taufcharakters im mystischen Leib Christi, Diss. Romae 1950. Über die Bedeutung der «Consecratio» bei Augustinus wird später noch zu sprechen sein.

¹⁹ C. J. Hefele, Conciliengesch. IV², 195: Item firmissime tenendum credimus, quod omnis multitudo fidelium ex aqua et Spiritu sancto regenerata (Jo. 3, 5) et per hoc veraciter Ecclesiae incorporata, et iuxta doctrinam apostolicam in morte Christi baptizata, in eius sanguine sit a peccatis suis abluta.

²⁰ M. Jugie, Theol. dogm. christ. orientalium ab eccl. cath. dissid. III Parisiis 1930, 85/87; 103/125. — A. Stärk, D. Taufritus in der griech.-russischen Kirche, Freiburg 1903.

²¹ Jugie, a. a. O., 47/50. Neuere Autoren griechisch-orthodoxer Richtung, die die Lehre vom character indelebilis der Taufe vertreten: Mesolaras, Τὰ συμβολικὰ βιβλία, Athen 1883. Tom II², 154; 221; 227. Theophilus Papahilus, Ταμετον ὀρθοδοξίας, Athen 1908, 20. Bernardakis, Κατήχησις, Konstantinopel, 178/179. Damalas, Περὶ ἀρχῶν, Lipsiae 1865, 153. Khamudopulus, Κατήχησις Athen 1893, 75.

²² Andrutsus, Δογματική, Athenis 1907, 314/5, Anm. Duovumiotis, Τὰ μυστήρια Athenis 1913, 26/27.

²³ D 4 de consecr.

²⁴ A. Landgraf, Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik, 342.

²⁵ a. a. O., 525.

bleibt jedoch in der subjektiven Augustinusexegese stecken, ohne Ansätze für die Quellenkritik zu bieten²⁶.

Obschon Augustinus in seiner Sakramentenlehre eine gewisse Zugehörigkeit zur Kirche durch den ‚Charakter‘ in einer Klarheit gelehrt hat, wie wir sie bei den Früheren nicht finden, so ist doch das eigentliche Sein und Sollen eben dieses sakramentalen Charakters im Sinne eines gliedschaffenden Faktors im ‚Volke Gottes‘, der Kirche, erst durch Thomas von Aquin erkannt²⁷. Der urchristliche Ernst der Sphragislehre hatte das am Getauften geschehene Werk betont, das ihn für Gott einfordert und ihn mehr verpflichtet, als das eigene Taufversprechen oder das Taufgelübde der Taufpaten es vermögen²⁸.

In der Überzeugung von einem durch die Taufe vermittelten «Etwas von bleibendem Bestand», das der Getaufte als Beitrag zur kirchlichen Gemeinschaft mitbringt; das ihn von der Wurzel her an die kirchliche Gemeinschaft bindet und woran die Hirtengewalt als die Ordnungsmacht der Kirche anzuknüpfen vermag, erläßt die katholische Kirche im Laufe der Jahrhunderte eine Reihe von disziplinären Anweisungen zur Taufspendung, die bisher schon bestehende Rechtsnormen zur Materie, zur Form, zur Person des Spenders, zur Person des Empfängers und zum Sakramentsvollzug schärfer fassen, gibt Entscheidungen, die die Wirkungen und den Sinngehalt des Sakramentes herausheben^{29, 30}.

²⁶ a. a. O., 529. In der genannten Arbeit, die eine erschöpfende Übersicht über die theologisch-spekulative und auch kanonistische Entwicklung gibt, hebt der Verfasser als wichtige Etappen folgende heraus (S. 543): «1. Aus der Heiligen Schrift und Augustinus wird die Notwendigkeit und die Tatsache des Glaubens in der Kindertaufe herübergenommen und dessen Vorhandensein auf Grund von Augustinussentenzen hauptsächlich mit dem Glauben der Paten erklärt . . . — 2. Der Kampf gegen die Häretiker, welche die Kindertaufe verwerfen, zeitigt eine eingehende Ausarbeitung des Schriftbeweises für das Zureichen des Glaubens der Paten in der Kindertaufe, im weiteren Verlauf aber auch für das scheinbare Gegenteil, nämlich für die Nichtnotwendigkeit der Ausdehnung des ‚Qui crediderit‘ auf die Kinder. — 3. Die Erkenntnis der ‚eingegossenen Tugend‘ führt zur Klärung. Das Dasein des Glaubens in der Kindertaufe ist mit der Eingießung der Tugend des Glaubens durch dieselbe gegeben. Bei dieser Gelegenheit tritt aber insofern ein Mangel der Hochscholastik zu Tage, als man versucht, in nicht einwandfreier Exegese die Schwierigkeiten, die sich nunmehr aus den für eine andere theologische Begriffswelt gepaßten Augustinussentenzen ergeben, zu lösen.»

²⁷ In 4. d. 4, q. I a. 1 ad 5.: Ex hoc enim ipso quod homo mancipatus est divinis actionibus et inter membra Christi connumeratus, fit ei quaedam congruitas ad gratiam suscipiendam. S. th. q. 63 a. 3: Et quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio, ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo . . . Vgl. S. th. III q. 62 a. 1. — Caietan S. th. III q. 63 a. 3 ad 3.: Baptismali siquidem charactera e Christi sacerdotio habet homo formaliter et esse membrum christianae religionis, et esse capacem aliorum sacramentorum a Christi sacerdotio derivatorum.

²⁸ Zur urchristlichen Sphragislehre vgl. den zweiten Abschnitt.

²⁹ Vgl. dazu die Übersicht im Index systematicus von *Denzinger*²⁴, (41) f.

³⁰ G. Holstein, Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, Tübingen 1928,

Unter Bezugnahme auf die neutestamentliche Lehre schreibt das *Decretum pro Armenis* des Konzils von Florenz (1439) der Taufe die Fähigkeit zu, die Menschen zu Gliedern Christi und des Leibes der Kirche zu machen³¹. So wird der Taufe eine gemeinschaftsbildende Wirkung mit zwei verschiedenen Aspekten zugesprochen, indem sie den Empfänger sowohl mit dem unsichtbaren Haupt, als auch mit dem sichtbaren Leib in Verbindung bringt.

§ 5. Die Reformation und das Tridentinum

Kein ganzes Jahrhundert später bricht Luther von Grund auf mit der herkömmlichen Auffassung: Was er neben der ‚Bedeutung‘³² und dem ‚Glauben‘³³ — in enger Verknüpfung mit der Sola-Scriptura-Lehre — anerkennt, ist das ‚Zeichen‘: «Die Tauff ist eyn eußerlich zeychen odder loßung, die unß sonder von allen ungetauften Menschen, das wir dar bey erkennen werden eyn volck Christi unßers hertzogen under wilchs panier (das ist das heylich Creutz) wir stetiglich streyten wider die sund.»³⁴ Das äußere Zeichen, das den Getauften fürderhin unterscheidet und dem Volke Christi einverleibt, ist die durch die Taufe zwischen dem Neophyten und Gott hergestellte Verbindung³⁵. «Die Gemeinschaft wird also nicht in dem Gemeinschaftswillen der Einzelnen sondern in einem Religiös-Objek-

70, glaubt schreiben zu sollen, indem er die Entwicklung des Katholizismus seit der Scholastik zu skizzieren versucht: «Der magische Sakramentalismus und der mystische Liturgismus schließen das Bild des endgültig gewordenen Katholizismus dann nach der gottesdienstlichen ... Seite hin ab.»

³¹ *Mansi* XXXI 1055 A: Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis ianua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae.

³² «Ein seliglich sterbenen der sund und aufferstehung yn gnaden gottis, das der alt mensch, der yn sunden empfangen wirt und geporen, do erseufft wirt, und ein newer Mensch erauß geht und auff steht, yn gnaden geporen.» *D. Martin Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe, 2, 727 (Serm. v. d. heil. Hochw. Sakrament der Tauffe).

³³ a. a. O., 732: «das ist der Glaub, das ist, das man diß alles festiglich glaub, das das sakrament nit allein bedeut den todt unnd aufferstehung am Jungsten Tag, durch wilche der mensch new werd ewiglich an sund zu leben, sondern das es auch gewißlich dasselb anhebe und wirck und unß mit gott verpindet, das wir wollen biß ynn den Tod die sund toden und widder sie streiten, und her widderumb unß wolle zu gute halten und gnedig mit uns handelnn, nit richten nach der scherpf, das wir an sund nit seyn ynn dissem leben, biß das wyr reyn werden durch den todt.»

³⁴ a. a. O. 727.

³⁵ P. Brunner, *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe*, Münchener Theol. Zeitschrift 2 (1951), 77 ff. sucht vor allem an Hand der Bekenntnisschriften nachzuweisen, daß in der Begründung der instrumentalen Wirksamkeit der Sakramente, im besonderen der Taufe, kein wesentlicher Unterschied Luther von Thomas von Aquin trenne, und betont den Realismus in Luthers significatio-Begriff. S. 88, 92.

tiven konstituiert, bleibt aber . . . stets auch Sozialität, wirkliche Personengemeinschaft», bemerkt G. Holstein³⁶ mit Bezug auf die Stelle in der großen prinzipiellen Schrift vom Papsttum in Rom (1520), wo Luther davon spricht, daß die rechte Kirche erkennbar sei durch «Taufe, Abendmahl und das Evangelium»³⁷.

Die Wiedertäufer betrachteten die Taufe als einen äußeren Ritus, eine Art Bad, das nicht die Erbsünde nachläßt, sondern eine einfache Einweisung darstellt, eine Wiedergeburt, insofern sie in eine Gemeinschaft vollkommener Menschen einführt³⁸. Für Zwingli ist sie ein Einweihungsritus, ähnlich dem der Beschneidung, wodurch sich der Mensch unter die Soldaten Christi einreicht, um in einem symbolischen Sinn sein Jünger zu sein und dem Volke Gottes anzugehören³⁹.

Wieder anders geartet ist Calvins Auffassung, der in der Taufe nicht ein Gnadenmittel im kausativen Sinn, sondern eine Botschaft sieht⁴⁰, oder einen Brief, von Gott uns gesandt zur Versicherung dessen, daß unsere Sünden nachgelassen⁴¹ und wir mit Christus gekreuzigt sind⁴² und an seinen Gnadengütern teilhaben⁴³. So unserm Glauben dienend, dient sie zugleich unserm Bekenntnis vor den Menschen, als Kundgabe dessen, daß wir dem Volke Gottes beigezählt werden wollen und uns im Dienste eines einen Gottes und in einer Religion mit allen Christen vereinen⁴⁴.

Calvins Formulierungen versuchen auf der einen Seite der Gefahr zu begegnen, daß die äußern Zeichen nur symbolisch verstanden würden (wie

³⁶ Grundlagen des ev. Kirchenrechts 77/78. Vgl. P. Brunner a. a. D. 98.

³⁷ Weimarer Ausgabe, 6, 301.

³⁸ Melancthon, De Anab. ad Phil. Huss; Corpus Reformatorum, Halis Saxonium 1834 ff., 3, 197/199.

³⁹ De vera et falsa religione (ed. Schuler et Schulthess, Zürich 1823—1842) 3, 229 ff. Zwingli Hauptschriften. Bd. 11: Zwingli, der Theologe. III. Teil, bearbeitet von Rudolf Pfister (Zürich 1948), 13/155. Hier S. 150 f. die Zusammenfassung der Zwingli'schen Tauflehre: «Zum ersten vom Touffen gemeinlich. Die Sel mag kein Element oder usserlich Ding in diser Welt reinigen, sonder Reinigung der Sel ist der einigen Gnad Gottes. So volgt, daß der Touff kein Sünd abwaschen mag. So er nun nit abwaschen mag und aber von Gott ist yngesetzt, so muß er ie ein Pflichtzeichen sin des Volcks Gottes und sust nütz anders. — Von Kindertouff. Der Christen Kinder sind nütz minder Gottes Kinder weder ire Eltren, glych als wol als im alten Testament. So sy nun Gottes sind, wer wil inen vor dem Wassertouff sin? Die Beschnydung ist den Alten gwesen des Zeichens halb, das uns der Touff ist. Wie nun die den Kinden geben ist, also sol ouch der Touff den Kinden geben werden. — Vom Widertouff. Der Widertouff hat kein Leer noch Byspil noch Bewermes uß Gottes Wort. Darumb, die sich widertouffen, Christum widrumb krützigend eintweders uß Eigenträchtigkeit oder Anschlag etwas Nüwerung!» Das Taufbüchlein hinterläßt, wie sein Herausgeber bemerkt, einen zwiespältigen Eindruck (a. a. O. 4).

⁴⁰ Institution chrétienne, Opera omnia 4, Brunswigae 1865, S. 911.

⁴¹ a. a. O., 911.

⁴² a. a. O., 914.

⁴³ a. a. O., 915.

⁴⁴ a. a. O., 922. Eine zusammenfassende Darstellung der Tauflehre Calvins gibt Walter Kreck, Die Lehre von der Taufe bei Calvin, Evangelische Theologie 1948/49, 237/254.

bei Zwingli), und auf der andern zu vermeiden, daß ihnen über Gebühr das zugeschrieben würde, «was Christus und dem heiligen Geist allein gebührt»⁴⁵. Doch schafft nicht der Glaube das Sakrament, sondern «das Sakrament nährt und stützt und festigt den Glauben»⁴⁶, wie Calvin wiederholt. Unter Berufung auf Augustinus und in den Spuren Augustins wird das Verhältnis von Wort und Zeichen und von Empfang und Wirksamkeit beschrieben⁴⁷ und der Sakramentsbegriff auf Grund von Eph. 1, 9; Eph. 3, 2—3; Kol. 1, 26—27; 1 Tim. 3, 16 bestimmt⁴⁸. Im Gegensatz zur maßgeblich erstrebten «kognitiven» Ausdeutung der Taufe hält er allerdings an der Kindertaufe fest, wie es Karl Barth in scharfer Kritik aussprach⁴⁹.

Die anglikanische Kirche legte ihre Taufauffassung, die sich weitgehend mit der katholischen deckte, in Nr. 27 der Anglikanischen Artikel nieder⁵⁰. Die Entleerung der anglikanischen Theologie durch Rationalismus und Indifferentismus ließ die Taufe des 18. Jahrhunderts freilich zu einem Ritus ohne Bedeutung werden; doch die seit 1910 erachteten Bestrebungen suchen durch eine Neubearbeitung des Prayer-Book einen Ausgleich zwischen den verschiedenen Bekenntnisrichtungen zu schaffen und die «sakramentale Idee» deutlicher und nachdrücklicher zu betonen. Die amtliche Erklärung der Kirchenleitung aus dem Jahre 1948⁵¹ legt schließlich Wert auf die Feststellung, daß das klassische Muster der Einweihung, das *im Neuen Testament entworfen und in der Urkirche kristallisiert sei*, Richtschnur der theologischen Grundlegung und aller praktischen Anweisungen sein müsse. Ein kurzer Überblick über die Geschichte des Initiationsritus geht darum der Aufreihung der grundlegenden theologischen Erwägungen

⁴⁵ W. Kreck, a. a. O., 243. Calvins Sakramentsauffassung ist okkasionalistisch und beseitigt den instrumentalen Charakter der Taufe, selbst wenn sie eine Art auslösender Funktion hat.

⁴⁶ a. a. O., 244.

⁴⁷ Inst. IV, 14, 3 (Opera 4, 879/880). Inst. IV, 14, 16 (Opera 4, 895/896). Calvin bezieht sich hier auf Augustinus, Hom. in Joa. 26.

⁴⁸ Inst. IV, 14, 2 (Opera 4, 878/879).

⁴⁹ Die kirchliche Lehre von der Taufe³, Zürich — Zollikon 1947, 36.

⁵⁰ E. J. Bicknell, A theological Introduction to the thirthynine Articles of the Church of England, London 1932, 463: Article XXVII De Baptismo. Baptismus non est tantum professionis signum, ac discriminis nota, qua Christiani a non Christianis discernantur, sed etiam est signum regenerationis, per quod tanquam per instrumentum, recte baptismum suscipientes, Ecclesiae inseruntur, promissiones de remissione peccatorum, atque adoptione nostra in filios Dei per Spiritum Sanctum visibilibus obsignantur, fides confirmatur, et vi divinae invocationis gratia augetur. Baptismus parvulorum omnino in Ecclesia retinendus est, ut qui cum Christi institutione optime congruat. Die Fassung des Artikels entstammt dem Jahre 1553 bzw., was den 2. Absatz anbetrifft, dem Jahre 1563. Bicknell, a. a. O. Zur Geschichte und der kirchenrechtlichen Bedeutung der 39 Artikel vgl. a. a. O., 9/27.

⁵¹ The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops; together with Resolutions and Reports, London 1948, 106/118. Vgl. Doctrine in the Church of England. The Report of the Commission on Christian Doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922 (London), 136/139.

voraus und ist Voraussetzung für die Behandlung der praktischen Probleme⁵². Als Prämisse gilt, daß die Grundbedeutung der christlichen Einweihung die Zulassung zur Mitgliedschaft an der Kirche ist, ebenso wie die Verleihung einer persönlichen, vor Gott gültigen Beschaffenheit⁵³. Demzufolge wird die Kindertaufe gewertet und empfohlen⁵⁴. So sehr ihr Nutzen klargelegt wird und ihre Übung als sinnvoll verteidigt ist, wird doch die Verantwortung der Paten (nach den Eltern) und der kirchlichen Gemeinschaft betont und eine leichtfertige Spendung verworfen⁵⁵: Aus diesem Grunde wird das Bedürfnis nach einer neuen Ordnung der öffentlichen Kindertaufe ausgesprochen, die ihren Zweck besser erfülle als diejenige des gegenwärtigen Prayer Book⁵⁶.

Das Trienter Konzil belegt diejenigen mit dem Bann, die der römischen Kirche den Besitz der wahren Lehre vom Sakrament der Taufe abstreiten⁵⁷, und erklärt die Taufe als die Instrumentalursache der Rechtfertigung⁵⁸. In der Abhandlung über die Kommunion der Unmündigen, die als zu diesem letzteren Sakrament nicht verpflichtet bezeichnet werden, fügt es als Grund dafür hinzu, daß sie in ihrem Alter die Gnade nicht verlieren könnten, die sie als durch das Taufbad Wiedergeborene und Christus Einverleibte besäßen⁵⁹.

Über die Taufe als das grundlegende Faktum der Kirchenzugehörigkeit, worauf das Tridentinum durch hl. Schrift, theologische Tradition und die Entscheidung des Konzils von Florenz hingewiesen war⁶⁰, gibt es in den Taufaussagen nur nebenher einen Aufschluß⁶¹. Dagegen wird in den cann. 7 und 8 ausgesprochen, daß der Getaufte nicht nur zum Glauben,

⁵² a. a. O., 107/110.

⁵³ a. a. O., 111: «We start from the premise that the fundamental meaning of Christian Initiation is admission into the fellowship of the Church as well as the conferring of an individual status before God.»

⁵⁴ a. a. O., 111: «In Baptism the child is received as a member of God's family.»

⁵⁵ a. a. O., 113/114.

⁵⁶ a. a. O., 114.

⁵⁷ Si quis dixerit, in Ecclesia Romana (quae omnium ecclesiarum mater est et magistra) non esse veram de baptismo doctrinam: anathema sit. *Concilium Tridentinum*, Sessio VII, Canon 3 de sacramento baptismi; ed. Soc. Goerresianae V, Freiburg 1911, 995.

⁵⁸ Sessio VI de fide, CT V, 793: (Huius iustificationis instrumentalis est) sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio.

⁵⁹ Sessio XXI; CT VIII 699: Denique eadem sancta synodus docet, parvulos usus rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiae communionem, siquidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam iam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt.

⁶⁰ (Siehe oben Seite 12.)

⁶¹ L. Hofmann, Die Zugehörigkeit zur Kirche in den Verhandlungen und Entscheidungen des Konzils von Trient, Trierer Theol. Zeitschrift 1951, 221. Vgl. Cap. II de sacramento poenitentiae, Mansi XXXIII 92.

sondern auch zu guten Werken verpflichtet sei; in can. 14, daß die gültige Taufe die Häretiker, Schismatiker und Apostaten unwiderruflich der Kirche verpflichte⁶².

Die katholische Lehre bestand also nach wie vor auf dem gültigen Setzen bestimmter, allgemein verbindlicher Akte; der Protestantismus hatte den Weg zu rein innerlichen oder ganz individuellen Verhaltensweisen gewiesen.

§ 6. Die religionsgeschichtliche Forschung

Aus dem Ringen des 19. Jahrhunderts nach dem historischen Verständnis des Urchristentums war der Anspruch des 20. Jahrhunderts erwachsen, die Felder der Forschung abzustecken und Einzelfragen zu klären. Doch wandte man, im Banne reformatorischer Fragestellungen stehend, nur allmählich dem Sakramentalen eine stärkere Aufmerksamkeit zu: Man anerkannte seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert das Seinshaft-Reale bei Paulus in steigendem Maße und wertete doch vielfach die Taufe gegenüber dem Glauben ab, sie als späteres Ingrediens erklärend und abtuend.

Der größere Teil der der kritischen Schule angehörenden Theologen schließt die göttliche Einsetzung der Taufe aus und verweist auf die jüdische Umgebung als den Mutterboden der christlichen Gemeinde, im besondern auf Johannes den Täufer und auf die Mysterien der hellenistischen Zeit⁶³. Die Verpflichtungskraft eines solchen Ritus bleibt dementsprechend sehr fragwürdig.

H. J. Holtzmann⁶⁴ und W. Heitmüller führen sie auf die jüdischen Taufen zurück, schreiben aber der heidnischen Umwelt den letzten gestal-

⁶² C T V, 996: can. 7: Si quis dixerit, baptizatos per baptismum ipsum solius tantum solius fidei debitores fieri, non autem universae legis Christi servandae: anathema sit. can. 8: Si quis dixerit, baptizatos liberos esse ab omnibus sanctae ecclesiae praeceptis, quae vel scripta vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneantur, nisi se sua sponte illis summittere voluerint: anathema sit. — can. 14: Si quis dixerit, huiusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt, et ubi se nolle responderint, suo esse abitrio relinquendos nec alia interim poena ad Christianam vitam cogendos, nisi ut ab Eucharistiae aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant: anathema sit. Vgl. L. Hofmann, a. a. O. S. 222, 223. Zur Aufgabe des Glaubens als des Prinzips der Kirche vgl. Hofmann S. 226 ff.

⁶³ Vgl. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1924, 161: «Das ist heutzutage bei kritischen Theologen die herrschende Anschauung, für die sich neuerdings O. Pfleiderer, Anricht, H. J. Holtzmann, Harnack, Dieterich, Gunkel, Heitmüller, Sokolowski, Wrede, Grussendorf, Bousset, Jülicher, Lietzmann, Weinle, Lake, Weiß ausgesprochen haben.»

⁶⁴ Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, Tübingen 1911, I, 195 f.; II, 448 ff. Es erwies sich als notwendig, einer geschlossenen Darstellung halber die religionsgeschichtlichen Auseinandersetzungen um die Taufe kurz zu streifen.

tenden Einfluß zu und erkennen ihr eine Art sakramentalen Charakters zu⁶⁵.

H. J. Holtzmann läßt mit ihr die christliche Gemeinschaft gegeben sein und bestimmt jene als Initiationsakt, der seine Analogie in den jüdischen Reinigungsriten, in den jüdischen Reinigungsbädern und heidnischen Mysterienweihen, eine gewisse Präformation in der Proselytentaufe und sein nächstes und wirksamstes Vorbild in der Johannestaufe gehabt habe⁶⁶.

W. Heitmüller glaubt, daß der Charakter des Initiationsritus vor allem der Proselytentaufe eigen gewesen sei⁶⁷, daß der christlichen Taufe sich indessen «ungesucht und fast unvermeidlich» die Johannes-Taufe als Ausgangspunkt angeboten habe⁶⁸, die als Sakrament und nicht als bloßes Symbol gedacht worden sei⁶⁹ und die Vergebung der Sünden vermitteln wollte⁷⁰. Auch der Apostel Paulus habe die Taufe als sakramentale Handlung zwar gekannt, jedoch nicht als magisch wirkende. Selbstverständlich sei für ihn der Glaube die Voraussetzung der Taufhandlung gewesen⁷¹.

Während H. J. Holtzmann und andere ein hellenistisches Element neben dem jüdischen annehmen, ohne jedoch zu zeigen, was hellenistisch sei und woher es komme, versucht R. Reitzenstein den Nachweis dafür zu führen⁷². «Wir erhalten hier, wenn ich nicht irre, das erste sichere Anzeichen dafür, daß die älteste im Christentum nachweisbare Taufauffassung aus der mandäischen erwächst», bemerkt er im Anschluß an die Perikope Lk. 12, 50 und an Mk. 10, 38⁷³. Zweifach sei die Bedeutung der Taufe von Anfang an: Aufnahme in die Gemeinde, d. h. Religion, und Vergebung der Sünden⁷⁴. Der Charakter einer unwiderholbaren Initiation hafte ihr von Anfang an an und bilde ihr Wesen noch mehr als die Sündenvergebung⁷⁵. Jedoch werde die Initiation bald als Sterben gesehen, besonders bei Paulus⁷⁶, bald als Wiedergeburt, wie bei Johannes⁷⁷ und schließlich als Geistempfang, wie vom Verfasser der Apostelgeschichte⁷⁸.

Legt Wilhelm Bousset⁷⁹ der ganzen paulinischen Mystik und Taufauffassung den Kyrioskult der hellenistischen Diasporagemeinden zugrunde und läßt⁸⁰ den Initiationsakt der Taufe von daher seinen Sinn bekommen, so bestehen Joh. Weiß-Knopf, Kirsopp Lake und P. Feine mehr auf dem Überlieferungscharakter des christlichen Unterrichtes und heben die Sakra-

⁶⁵ W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, Göttingen 1903. Taufe und Abendmahl im Urchristentum. Religionsgeschichtliche Volksbücher 3, Tübingen 1911. Taufe im Urchristentum: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1909/13, 5, 1086/1102.

⁶⁶ Neutest. Theologie II, 448.

⁶⁷ Taufe und Abendmahl. 6.

⁶⁸ a. a. O., 10.

⁶⁹ a. a. O., 7.

⁷⁰ ebda.

⁷¹ a. a. O., 19.

⁷² Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Leipzig und Berlin 1929. Gegen Reitzenstein schrieb H. H. Schaefer im Gnomon V, 7, Jahrgang 1929, 353/370.

⁷³ a. a. O., 157.

⁷⁴ a. a. O., 156.

⁷⁵ ebda.

⁷⁶ a. a. O., 156 ff.

⁷⁷ a. a. O., 158 ff.

⁷⁸ a. a. O., 160 ff.

⁷⁹ Kyrios Christos², Göttingen 1921.

⁸⁰ a. a. O., 171/172.

mentalität der Taufe hervor. J. Weiß-Knopf halten am realen Charakter der Taufwirkung fest, schließen dabei allerdings eine «magische» Wirkweise aus. Auch bei Paulus fehle die Vergottung der heidnischen Mysterien⁸¹. Er oszilliere zwischen dem Sakramentalen und dem Symbolischen⁸².

Für Kirs. Lake ist es «unzweifelhaft», daß die paulinische Taufe als Sakrament *ex opere operato* wirkt⁸³.

P. Feine hält dafür, daß Paulus die ursprüngliche christliche Lehre von der Taufe übernommen habe und daß dem Evangelium fremde Elemente sich bereits vor Paulus in der christlichen Gemeinde gefunden hätten⁸⁴.

Die schöpferische Kraft der Urgemeinde ist für A. Loisy ein für die Taufentwicklung wesentlicher Faktor⁸⁵. Wenn nicht der Apostel Paulus die ganze Theorie des christlichen Mysteriums geschaffen hat, so haben es andere unter ähnlichen Umständen wie er getan⁸⁶.

Die schöpferische Urgemeinde ist auch die Grundidee der «Konstruktionen» R. Pettazoni⁸⁷. Im Reiche des Geistes ist «jeder Mensch — Jude oder Heide —, der durch die Taufe dem Fleische stirbt, auferweckt (da die Taufe eine vorgetäuschte Unterdrückung des Einzelmenschen ist, begleitet von einem Wiederauftauchen — Wiederauferstehen): In diesem System — soweit es originell geschaffen ist — kann man nur schwer die Gegenwart von Elementen und Motiven, die in der Religiosität der Mysterien zu Zeiten gepflegt waren, nicht wiedererkennen»⁸⁸.

Schließlich stellt V. Macchioro die These auf, daß Paulus unter dem Einfluß des Orphismus der Taufe, ähnlich der Wiedergeburt des Dionysos, zum Mittel der Wiedergeburt in Christus werden ließ⁸⁹. In Mk. 10, 3 scheint sie ihm als eine Art Realvertrag gelten zu sollen⁹⁰.

⁸¹ Das Urchristentum, Göttingen 1917, 494/502.

⁸² a. a. O., 501.

⁸³ The earlier Epistles of St. Paul (London 1911), 385. Encyclopaedia of Religion and Ethics, Bd. II, 381 ff. Für die Zusammenstellung obiger wie der nachfolgenden religionsgeschichtlichen Autoren leistete mir einige Hilfe die Einleitung bei V. Iacono, Il Battesimo nella dottrina di S. Paolo, Roma 1935, 1 ff.

⁸⁴ Théologie des Nueuen Testamentes⁴, Leipzig 1922, 341; 366. Die Religion des Nueuen Testamentes, Leipzig 1921, 262 f.

⁸⁵ Les mystères païens et le mystère chrétien², Paris 1930, 261: «Le baptême de la première communauté, l'ablution purifiante pour l'agrégation à la société des fidèles transformée en symbole de mort et de résurrection, sacrement de régénération spirituelle.»

⁸⁶ ebda 321/322.

⁸⁷ R. Pettazoni, I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa, Bologna 1924.

⁸⁸ a. a. O. S. 322: «Il regno dello spirito, nel quale ogni uomo-giudeo o pagano-che attraverso il battesimo muoia alla carne risuscita (essendo il battesimo quasi una simulata soppressione dell'individuo seguita da una riemersione-risurrezione): in questo sistema-per quanto originalmente costruito — è difficile non riconoscere la presenza di elementi e motivi che da tempo erano coltivati nella religiosità dei misteri.»

⁸⁹ Orfismo e Paolismo (Montevarchi 1922), 98.

⁹⁰ a. a. O., 78, Anm. 6.

A. Deißmann drückt seine Stellungnahme derart aus, daß er die Taufe «nicht die Herstellung, sondern die Versiegelung der Christusgemeinschaft» sein läßt, so wie Röm. 4, 11 die Beschneidung das «Siegel» des dem Abraham vorher zuteil gewordenen Gerechtigkeitszustandes sei⁹¹. A. Deißmanns Spuren nehmen A. Ferrari⁹² und in gewisser Weise Johannes Schneider auf⁹³.

Für C. Clemen ist in der Johannestaufe der Prototyp der christlichen Taufe gegeben, die jedoch auch wieder aus der Mysterienreligion stamme und ohne sakramentalen Wert sei⁹⁴.

Während H. A. A. Kennedy⁹⁵ etwas Objektives als Wesen der christlichen Taufe anerkennt, gilt sie Marshall als die normale Gelegenheit zum Empfang des Heiligen Geistes⁹⁶.

Albert Schweitzer beurteilt sie als Ableger der Johannestaufe; sie sei ohne Anordnung Jesu entstanden, aber durch die messianische Erwartung der ersten Gemeinde tatsächlich zur christlichen Taufe geworden: Durch die Taufe in die «Gemeinde Gottes» aufgenommen werden heiße für die Gläubigen dann in der Sprache der Mystik nicht nur mit Christus, sondern auch unter sich ein Leib werden, demzufolge die Erwählten mit Christus eine «Gesamtpersönlichkeit bilden, in der die Besonderheiten der Einzelpersönlichkeiten, wie sie durch Abstammung, Geschlecht und soziale Stellung gegeben sind, nicht mehr gelten»⁹⁷.

J. Gresham Machen⁹⁸ verneint eine Verwandtschaft zwischen der paulinischen Lehre von der Erlösung und den heidnischen Mysterien⁹⁹ und anderseits auch den sakramentalen Charakter der Taufe, die ein sichtbar gemachter Glaube sei¹⁰⁰.

Schließlich hält A. Freiherr von Stromberg — hinsichtlich des Ursprungs scheidet er zwischen judenchristlichen und heidnischen Kirchen — an einem realen Wirken Gottes in der Taufe fest¹⁰¹, ohne jedoch eine «magisch-sakramentale Idee» zuzulassen. Seine Untersuchung gipfelt in der Fest-

⁹¹ Paulus², Tübingen 1925, 115 und Anm. 6.

⁹² S. Paolo e la sua dottrina di vita e d'amore, Milano 1922, 189/192.

⁹³ Die Passionsmystik des Paulus, Untersuchungen zum Neuen Testament, Heft 15, Leipzig 1929, 36 ff.; 41/42.

⁹⁴ Carl Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes², Gießen 1924, 159/174; besonders 172/173.

⁹⁵ St. Paul and the Mystery-Religions. The expositor VIII, 3 (1912), 289 ff.; 420 ff., Seite 539 f. faßt Kennedy zusammen: It is in virtue of their faith that converts proceed to Baptism. But the ordinance is for more than a symbol of spiritual processes.

⁹⁶ Artikel «Regeneration» in der Encyclopedia of Religion and Ethics, Bd. 10, Edinburgh 1918, 639/648.

⁹⁷ Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, 119; vgl. 102/140.

⁹⁸ The origin of Paul's religion (London 1921).

⁹⁹ a. a. O., 279.

¹⁰⁰ a. a. O., 284/288.

¹⁰¹ Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der

stellung, daß «bei konservativem Festhalten an den altchristlichen liturgischen Taufformeln die Taufe durch die Wandlung in der Gesamtaufassung des christlichen Heils ihres Inhalts wesentlich entleert wurde» und im Laufe des zweiten Jahrhunderts einer «Depravation» im Sinne der gesetzlich-moralistischen Gesamtaufassung vom christlichen Heil erlegen sei¹⁰². Auch Irenäus, der in ursprünglicher Weise den Taufglauben der Urgemeinde reproduziere, habe Elemente aufgenommen, die der Ausbildung des magisch-sakramentalen Taufritus günstig seien: Das Geltendmachen der bischöflichen Amtsgnade, das Festhalten an einem «Gebundensein des Geistes an ein kirchliches Amt» sei eine der Ursachen dafür gewesen¹⁰³.

Eine zusammenfassende Darstellung und «in gewisser Weise abschließende» Beurteilung der neueren religionsgeschichtlichen Forschungen, die auch die Ansatzpunkte kirchenrechtlicher Art heraushebt, brachte die im Jahre 1935 zu Gembloux erschienene Arbeit von J. Thomas: *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (150 a. Chr. — 300 apr. J. Chr.)¹⁰⁴. Nach gründlicher Auswertung des Quellenbefundes spricht sie als gesicherte Erkenntnis aus, daß die christliche Taufe, die kein Kultakt ist¹⁰⁵, seit den ersten Zeiten im Verein mit der christlichen Predigt existiert als Ritus der Einweisung in die Gemeinschaft und des Sündennachlasses; sie gibt das Recht auf die Güter des messianischen Reiches, während die Johannes-taufe das Recht der Teilnahme am kommenden, zukünftigen Reiche übertrug¹⁰⁶; sie ist ein Ritus, der keine Wiederholung kennt, auch dann nicht, wenn Christen nach ihrem Eintritt ins Christentum sich einer Sünde schuldig gemacht haben.

§ 7. Protestantische Theologie und Kirchenrechtslehre der neueren Zeit

Soweit protestantische Theologie und Kirchenrechtslehre sich zum Positiven wandten und einen Aufbau der Glaubenslehre in Anschluß an Luther und die Bekenntnisschriften erstrebten, sahen sie, wie etwa die neulutherische Strömung, die A. H. Strong, T. Armitage, T. C. Rooke zum Ausdruck brachten¹⁰⁷, in der Taufe ein Symbol der schon bestehenden geistlichen Einigung zwischen Christus und dem Gläubigen oder eine Treueerklärung zu Jesus, dem Herrn und Meister, oder auch ein öffent-

Kirche, Stück 18), Berlin 1913, 29: «In Taufe und Abendmahl handelt Gott realiter an den Menschen. Dieser Satz stand dem Glauben der Urgemeinde fest.»

¹⁰² a. a. O., 206; vgl. 248.

¹⁰³ a. a. O., 215/216.

¹⁰⁴ Vgl. dazu die Rezension von *W. G. Kümmel*, *Theol. Literaturzeitung* 62 (1937), 346 ff. Ferner *M. Meinertz*, *Theol. Revue* 38 (1939), 185/186.

¹⁰⁵ ebda 412.

¹⁰⁶ ebda 387.

¹⁰⁷ *A. H. Strong*, *Baptism Systematic Theologie*, voll. 3, Philadelphia 1907/1909. *T. Armitage*, *A history of the Baptists*, New York 1890. *T. C. Rooke*, *Doctrine and history of Christian Baptism*, London 1894.

liches Bekenntnis des Glaubens an Gott Vater in Jesus Christus, dem Erlöser, und dem Heiligen Geiste als dem Heiligmacher.

Das Urteil R. Sohms, der, durchaus von religiösem Ernste getragen¹⁰⁸, vom protestantischen Kirchenbegriff aus das Kirchenrecht beurteilte, gipfelt in der Feststellung, daß das Urchristentum keine Gemeinde im Rechtssinne, kein geschlossenes Bischofskollegium und keinen Bischof mit Recht auf sein Amt gekannt habe. Wegen dieses labilen Zustandes sei es zum Kirchenrecht gekommen und damit zum Katholizismus¹⁰⁹. Zuvor aber sei die Ordnung der Kirche aus der Ordnung der Eucharistie bzw. des eucharistischen Gottesdienstes hervorgegangen¹¹⁰. Da das Dankgebet in der Eucharistie an erster Stelle stehe, also eine Handlung der Wortverwaltung, fordere die Eucharistie grundsätzlich einen Lehrbegabten¹¹¹. Diesen verlange auch die Verwaltung des Kirchengutes, welches in Wahrheit nicht Gemeindevermögen, sondern Gottesgut gewesen sei¹¹². Der Lehrbegabte, der von Gott berufen, nicht von der Gemeinde gewählt ist, — im Namen *Gottes* spricht, Absolution gibt, Kirchenzucht übt und die Christenheit regiert¹¹³, führt eine Regierung von vornherein autoritärer, monarchischer Natur und seine Gewalt ist «darum so bedeutend, weil sie *keine* rechtliche, disziplinäre, vereinsmäßige, wohl aber die höhere moralische Gewalt bedeutet, welche *im Namen Gottes* Gehorsam fordert»¹¹⁴. Wegen der Seltenheit der Lehrgabe in der Christenheit wird ein Ersatzmann bestellt¹¹⁵. Die Aufgabe des aus diesem Bedürfnis heraus bestellten Episkopos war ursprünglich, das Lehramt auszuüben¹¹⁶ und durch es die Eucharistie zu leiten. Seine Bestellung erfolgt auf Grund der Gabe der praktischen Bewährung des Christentums, also nicht ohne das Erfordernis des Charismas¹¹⁷, aus der Zahl der Presbyter, die mit dem Bischof am Altare sitzen und an Eucharistieverwaltung, Belehrung und Zuchtübung beteiligt sind¹¹⁸.

Aus dem Gesamtbild, das R. Sohm sich von der Kirche macht, erfließt die Aufgabe, die der Taufe zugewiesen wird: Als Mittel göttlichen Gnadenwirkens ist sie eine Handlung nicht des Täuflers, sondern der Ekklesia¹¹⁹, bei der zwar nicht die rechtliche Gewalt, aber vorgängig die Gestattung¹²⁰, die Anerkennungshandlung, und deren Zustimmung die Wahl und Ordination vollständig macht¹²¹, welche nur geistliche, keine rechtliche Gewalt verleihen.

¹⁰⁸ Vgl. *Hans Barion*, Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, Tübingen 1931.

¹⁰⁹ Kirchenrecht, Bd. 1, München und Leipzig 1892, 156. Vgl. *Olof Linton*, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala 1932, 57.

¹¹⁰ Bd. 1, 68.

¹¹¹ a. a. O., 68/69.

¹¹² a. a. O., 69/80.

¹¹³ a. a. O., 28/38.

¹¹⁴ a. a. O., 54.

¹¹⁵ a. a. O., 80/81.

¹¹⁶ a. a. O., 3-/87.

¹¹⁷ a. a. O., 108/113.

¹¹⁸ a. a. O., 143/151.

¹¹⁹ Kirchenrecht, Bd. 2, 313, Anm. 3.

¹²⁰ Kirchenrecht, Bd. 1, 51/52.

¹²¹ a. a. O., 56/59; 65/66.

Da R. Sohm der Kirche die Verfassung und damit jegliches Recht bestreitet, da «keine Christenversammlung Körperschaftsversammlung ... mit körperschaftsverfassungsmäßig begrenzter Mitgliedschaft, sondern *jede* Christenversammlung eine Versammlung der ganzen Christenheit auf Erden (der Ekklesia) darstellte» ..., gab es «nichts von Körperschaftsverfassung (im heutigen Sinn), einem in sich geschlossenen örtlichen Verband, darum auch nichts von Aufnahme oder Ausschließung in bezug auf solchen örtlichen Verband»¹²². Es hätten sich nur der Begriff der Christenheit als einer religiösen Größe und darum nur Versammlungen der Christenheit als einer religiösen Größe gefunden, der jeder Christ als solcher zugehörte¹²³.

Neuere Versuche zielen darauf ab, auf der Taufe das kirchliche Recht schlechthin zu begründen, ohne Jurisdiktionsträger als personales Bindeglied zuzulassen. So sieht E. Wolf¹²⁴ in der Kirche die Versammlung der Heiligen, in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden, ein «ökumenisch-evangelischer Satz»¹²⁵. «Die evangelische Glaubensgemeinschaft ist Taufgemeinschaft, Verkündigungsgemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft» und «ihre Grundordnung ergibt sich demnach in dreifacher Gestalt: als Taufordnung, als Verkündigungsordnung und als Ordnung der Abendmahlsfeier»¹²⁶. ... Es kann keine rechte Ordnung der Congregatio geben, die nicht Ordnung einer Tauf-, Verkündigungs- und Abendmahlsgemeinschaft ist; von daher wird die normative Kraft des Kirchenrechts autorisiert»¹²⁷. «Alle reformatorischen Katechismen lehren, daß die Taufe das äußere Zeichen der Besitzergreifung durch Christus den Herrn ist; der Täufling erfährt im Bad der Taufe seine Wiedergeburt; sie ist das Zeichen der neuen Kreaturschaft in Christus»¹²⁸. «Die kirchliche Ordnung als eine Gemeinschaftsordnung der Getauften und Taufenden muß jedenfalls etwas von dieser Wiedergeburt und neuen Kreaturschaft erkennen lassen»¹²⁹. «Kirchenleitung (Verwaltung) ist keine ‚Einrichtung‘ (Institution), sondern ‚Ausrichtung‘ (Funktion)»¹³⁰. Das Bruderschaftsprinzip ist Grundsatz und Grundhaltung alles recte administrare¹³¹; die ‚Congregatio sanctorum‘ ist «Bruderschaft, welche durch die Taufe unter allen Christen begründet» ist¹³². «Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Zuordnung von Gleichen»¹³³.

¹²² Kirchenrecht, Bd. 2, 324, Anm. 21.

¹²³ a. a. O. Ferner derselbe, Wesen und Ursprung des Katholizismus, 2. Abdruck, Leipzig und Berlin 1912, S. XXVII.

¹²⁴ Rechtsgedanke und biblische Weisung. Drei Vorträge. Tübingen 1948. Prof. E. Wolf stand dem «Reichsbruderrat» nahe und vertritt den dem Institutionalismus abholden Standpunkt der «Bekennenden Kirche».

¹²⁵ Im Anschluß an die Confessio Augustana, art. VII; Rechtsgedanke und biblische Weisung, 69.

¹²⁶ a. a. O., 72.

¹²⁷ a. a. O., 72/73.

¹²⁸ a. a. O., 87/88.

¹²⁹ a. a. O., 88.

¹³⁰ a. a. O., 89.

¹³¹ a. a. O.

¹³² a. a. O.

¹³³ a. a. O., 90.

Die Leitung ist in ihr weder nach den Grundsätzen einer weltlichen Korporations-Willensbildung zu wählen, noch von einer als Gegenspieler gegenüber dem Kirchenvolk gedachten Kirchenregierung zu ernennen¹³⁴.

Im Gegensatz zu dem von E. Wolf eingeschlagenen dogmatischen Weg verweist G. Ebeling in methodischen Erwägungen auf den exegetisch-kirchengeschichtlichen, der allein zu einer autoritativen Lösung der offenen Fragen zu führen vermöge¹³⁵, geht jedoch selbst anders vor, indem er den Strukturzusammenhang des Problems einigermaßen weiträumig absteckt und gleichsam das Baumaterial einer ersten Sichtung und Ordnung unterzieht¹³⁶. Dabei weithin thetisch Stellung beziehend und die Dinge in einer ganz bestimmten Richtung vorantreibend¹³⁷, kommt er zu folgenden Ergebnissen: «Der dreieinige Gott setzt die Zugehörigkeit zur Kirche einzig und allein und ein für alle Mal durch den Vollzug der Taufe auf seinen Namen»¹³⁸. Doch grenzt er das Wesen der Kirchenzucht «gegenüber allen disziplinären und jurisdiktionellen Maßnahmen auf der Grundlage menschlichen Rechtes» ab¹³⁹. Als drei gemeinsame Kennzeichen der Handhabung dieser letzteren stellt er heraus: 1. die Orientierung an bestimmten Statuten und Gesetzen der Gemeinschaft, bei deren Nichtbeachtung die In-Zuchtnahme erfolge; 2. den Charakter des Strafaktes, den diese trage; 3. die Gewaltanwendung, auf der sie — unter dem Rechtsschutz des Staates — immer beruhe¹⁴⁰. Da die Kirchenzucht aber nicht kraft menschlicher Rechtssatzung, sondern in der der Kirche von Christus verliehenen Vollmacht geschehe, gebe es im Bereiche der Kirchenzucht keine Normierung an einzelnen Gesetzesbestimmungen, keine Strafakte und keine

¹³⁴ a. a. O. Vgl. hierzu E. Wolf. Der neutestamentliche Ursprung des Kirchenrechts, Reformierte Kirchenzeitung Jahrg. 2, Nr. 2, Sp. 30/32, worin der Verfasser auch auf andere Arbeiten neuesten Datums und deren Ziel hinweist, «den Blick hinter die Verfassung der ‚petrinischen‘ Gemeinde von Jerusalem und der ‚paulinischen‘ Missionsgemeinden» zu richten, um den legitimierenden Ursprung des Kirchenrechts offenzulegen.

¹³⁵ Kirchenzucht, Stuttgart 1947, 17: «Für unser Vorhaben, das Problem der Kirchenzucht aufzurollen, drängt sich schließlich der Weg der biblischen Exegese auf, dem die recht verstandene kirchengeschichtliche Arbeit dienen, von dem sie aber auch zugleich die nötige Ausrichtung erfahren muß. Dieser Weg kann allein zu einer autoritativen Lösung der offenen Fragen führen. Wenn ich auch ihn nicht beschreite, dann darum, weil ich diese Aufgabe zugleich für zu entscheidend und zu schwierig halte, als daß ich ihr gewachsen wäre. Ich will nur andeuten, daß der Beitrag der Exegese für die Frage der Kirchenzucht vornehmlich in der Aufhellung folgender biblischer Aussagenkomplexe bestehen müßte: der Lehre von der Taufe, und zwar in dem weitgesteckten Rahmen der Aussagen über Sünde, Buße, Geistbegabung und Wiedergeburt, des Verhältnisses vom Reich Gottes, von Kirche und Welt . . ., ferner der Stellen über das Schlüsselamt, des Verhältnisses von Amt und Geist, der neutestamentlichen Paränesen im Zusammenhang der Aussagen über das neue Leben und schließlich der speziellen Aussagen über Kirchenordnung und Kirchenzucht.»

¹³⁶ a. a. O., 18

¹³⁷ a. a. O., 18/19.

¹³⁸ ebda, 31.

¹³⁹ a. a. O., 53.

¹⁴⁰ a. a. O., 54.

Gewaltanwendung¹⁴¹. Die Vollmacht der Kirchenzucht sei keine andere als die Vollmacht der Verkündigung¹⁴², beruhe zwar auf der Einsetzung des Schlüsselamtes (Mt. 16; Mt. 18; Joh. 20), sei aber nicht identisch mit der Funktion des Schlüsselamtes überhaupt, sondern stehe «in besonderer Beziehung zu dem Problem der Grenze der Kirche»¹⁴³. «Indem ... der dreieinige Gott durch das Wort der Verkündigung von der Erwählungsgnade in Jesus Christus setzt und eben damit die Grenze der Kirche setzt, setzt er auch den Vollzug der Zucht innerhalb der Kirche»¹⁴⁴. Die Kirchenzucht sei keiner festgelegten Instanz anvertraut, sondern könne sowohl vom einzelnen, wie von einem Personenkreis, wie auch von der Gesamtkirche geübt werden, jedoch nur in Beziehung zu und in Gemeinschaft mit der unter Wort und Sakrament versammelten Gemeinde, d. h. «in Unterordnung unter den in ihr gegenwärtigen Christus»¹⁴⁵. Eine Instanz in der Kirche, die die Unfehlbarkeit ihres kirchenzuchtlichen Handelns garantiere, gebe es nicht. Ziel der Kirchenzucht sei nicht die Herrschaft des Amtes über eine unmündige Gemeinde, nicht die Erziehung zu bestimmten, innerweltlichen oder auch innerkirchlichen Aufgaben, nicht die Scheidung der Sünder von der Gemeinde und die Herstellung einer vollkommenen Gemeinde der Heiligen, auch nicht die Uniformierung und Disziplinierung der Gemeindeglieder oder Amtsträger oder verschiedener, miteinander verbundenen Einzelgemeinden zur Machtentfaltung gegenüber der Welt, sondern die Ehre Christi, die Auferbauung der Gemeinde und die Rettung des einzelnen¹⁴⁶, nicht eines ohne das andere¹⁴⁷. Anlaß zur Kirchenzucht sei «nicht diese oder jene Sünde auf Grund einer kasuistischen Gesetzlichkeit»¹⁴⁸, sondern die Verletzung des Bekenntnisses zu Christus, «sei es durch Verlassen der Versammlung der Gemeinde unter Wort und Sakrament, sei es durch Verfälschung der Verkündigung und Mißbrauch des Sakraments, sei es durch irgendein Verhalten, das trotz Zugehörigkeit zur gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde eine öffentliche Verletzung des Bekenntnisses zu Christus darstellt»¹⁴⁹. Mittel der Kirchenzucht seien keine irgendwie gearteten Strafen, keine Kirchenstrafen, keine in der Vollmacht Christi vollzogene Handlung, die als Strafe aufzufassen wäre. In Frage kämen Versagung der Taufe, Zurückweisung von der Konfirmation, Versagung der kirchlichen Trauung oder des kirchlichen Begräbnisses, Ausschluß vom Abendmahl, Retention einer bestimmten Sünde, die als Retention aufzufassende «Bezeugung gegenüber einem, der sich von der Versammlung der Gemeinde unter Wort und Sakrament fernhält, daß er sich dadurch selbst als im negativen Modus zur Kirche gehörend bezeugt»¹⁵⁰; die völlige Aufhebung der Ge-

¹⁴¹ a. a. O.

¹⁴² a. a. O., 55.

¹⁴³ a. a. O., 54 und 55.

¹⁴⁴ a. a. O., 55.

¹⁴⁵ a. a. O., 56.

¹⁴⁶ a. a. O.

¹⁴⁷ a. a. O., 57.

¹⁴⁸ a. a. O.

¹⁴⁹ a. a. O.

¹⁵⁰ a. a. O., 58.

meinschaft im Bann, aber nie im Charakter der Strafe, sondern als Ruf zur Gnade. Nie könne deshalb die Versagung der Zulassung zur öffentlichen Verkündigung des Wortes Zuchtmittel sein, da dieses soviel wie Vorwegnahme des Jüngsten Gerichtes bedeutete¹⁵¹.

Einen auffallend geringen Raum nimmt die Taufe in dem Werke G. Holsteins¹⁵² ein, das — an sich eine der bedeutendsten Auseinandersetzungen mit Sohm — die juristische Betrachtung mit der historischen sowie der theologischen und der ethisch-religiösen zu verbinden sucht und die *communis opinio* der evangelischen Theologen und Juristen zu werden scheint¹⁵³. Im Gegensatz zu Sohm, der die Frage nach der rechtlichen Organisation der (biblischen) Urkirche verneint hatte, bejaht sie Holstein und sieht schon im Neuen Testament gewisse Anlagen zu einem Kirchenrecht.

Im Mittelalter und in der Zeit der Glaubensspaltung hatte sich kein nennenswerter Widerspruch gegen die seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ausdrücklich erwähnte Kindertaufe erhoben, nur von seiten der spiritualistischen Sekten, der Albigenser, Waldenser, von Wicliff, von den Wiedertäufern und von den Sozinianern wurde ein solcher laut; dagegen mehrte sich in der Neuzeit unter dem Einfluß des Subjektivismus, des Rationalismus und zuletzt des Existentialismus die Abneigung gegen diese, ohne freilich bis jetzt zu praktischen Folgerungen zu führen¹⁵⁴.

Die daran sich entzündende neuere Debatte wurde in den Jahren 1928 bis 1930 durch die Äußerungen von A. Oepke, J. Leipoldt und H. Windisch bestimmt; in der Zeit von 1937 bis 1949 von Karl Barth, O. Cullmann, J. Jeremias, die im Vordergrunde die Kindertaufe behandeln, dabei aber über das gesetzliche und pragmatische Verständnis neutestamentlicher Zeugnisse vordringen und vom Wesen der Taufe her argumentieren wollen¹⁵⁵.

¹⁵¹ a. a. O.

¹⁵² Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, Tübingen 1928.

¹⁵³ H. Barion, a. a. O., 23.

¹⁵⁴ Die Tauflehre anderer Sektenkirchen zehrt entweder vom Glaubensgut der großen Konfessionen oder entfernt sich von ihm im Sinne einer geringeren Bindung. Ein Eingehen auf sie liegt daher nicht im Rahmen dieser Arbeit. Zum Einzelnen sei verwiesen auf K. Algermissen, Konfessionskunde, Hannover 1930. Der Baptistenprediger Flüge sammelte die Zeugnisse gegen die Kindertaufe in seiner Schrift «Zeugnisse von hundert Theologen über die Taufe». Von dieser erfuhr ich durch einen Hinweis von H. Schlier in seiner Rezension zu K. Barths Vortrag über die Taufe, Theol. Literaturzeitung 72 (1947), die noch öfter erwähnt werden wird.

¹⁵⁵ A. Oepke, Urchristentum und Kindertaufe, Zeitschr. ntl. Wiss. 29 (1930), 81ff. J. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, Leipzig 1928. H. Windisch, Zeitschr. ntl. Wiss. 28 (1929), 118/142. — Neueste Stimmen zur Diskussion: Karl Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe^a, Zürich-Zollikon 1947. O. Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe, Zürich 1948. J. Jeremias, Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe

In seinem Vortrag über «Die kirchliche Lehre von der Taufe», der erhebliches Aufsehen erregte, trug Karl Barth einen scharfen Angriff gegen die altkirchliche Tauflehre, die katholische Dogmatik und neuere Tendenzen im Protestantismus vor, um dann selbst im Anschluß an die Reformatoren der Taufe die Bedeutung einer ‚cognitio salutis‘ zuzuweisen. Ihre Kraft sei nicht die Kraft der «korrekt vollzogenen Taufhandlung»¹⁵⁶, weil Christus sich nicht auf sie als Heilmittel beschränkt habe. Die Taufe habe daher nicht die Notwendigkeit «eines unumgänglichen Mittels», sondern nur die «eines unüberhörbaren Gebotes»¹⁵⁷. Von dem Wesen, der Kraft und dem Sinn der Taufe aus «als einem Element der Verkündigung der Kirche» ist auch ihre Ordnung festzulegen¹⁵⁸. Die Kindertaufe ist K. Barth vor allem deshalb «eine Wunde am Leibe der Kirche und eine Krankheit der Getauften», weil sie ohne «die verantwortliche Willigkeit und Bereitschaft des Täuflings, die Zusage der auch ihm zugewandten Gnade zu empfangen und die Inpflichtnahme für den auch von ihm geforderten Dienst der Dankbarkeit sich gefallen zu lassen»¹⁵⁹, gespendet wird und man nach den neutestamentlichen Zeugnissen «nicht zur Taufe gebracht wird, sondern zur Taufe kommt»¹⁶⁰.

Die Taufe habe im übrigen eine Wirkung, die mit dem staatsrechtlichen Akte der Naturalisation zu vergleichen sei¹⁶¹. Wie an dieser die ganze praktische Bevorzugung und Betätigung der erworbenen Staatsangehörigkeit für den Erwerber hänge und für das Land die praktische Möglichkeit.

geübt? Göttingen 1938², 1949. *Hans Werner Bartsch*, Die Taufe im Neuen Testament, Evangelische Theologie 1948/1949, 75/100. *Martin Wittenberg*, Die Taufe nach Lehre und Ordnung unserer Kirche, E. Luth. Kirchenzeitung I, 53 ff. *C. Stoll*, Kindertaufstreit? Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1947, 79 ff. *Günther Harder*, Thesen zur Taufe, Die Zeichen der Zeit 1948, 156 ff. *P. Althaus*, Pfarramt und Theologie, 1944, Nr. 4; *H. Asmussen*, ebda, 1944, Nr. 7/8: Dürfen wir unmündige Kinder taufen? *F. Schroeter*, Taufe und Kindertaufe, Beiträge zur Ev. Theologie II, 1940, 19 ff. *Fr. J. Leenhardt*, Le baptême chrétien, son origine, sa signification, Neuchâtel/Paris, 1946. *Hermann Großmann*, Ein Ja zur Kindertaufe, Kirchl. Zeitfragen H. 13, Zürich 1944. *Albert Schädelin*, Die Taufe im Leben der Kirche, Grundriß, 1943, 177 ff. *Théo Preiß*, Le baptême des enfants et le Nouveau Testament, Verbum Caro 1947, 113 ff. *G. C. Berhouwer*, Karl Barth en de kinderdoop, Kampen 1947. *G. C. van Niftrik*, De kinderdoop en Karl Barth, Nederlands Theologisch Tijdschrift, Wageningen 1947, 18 ff. *Philippe-Henri Menou*, Le baptême des enfants dans l'Eglise ancienne, Verbum Caro 1948, 15 ff. Vgl. die Erklärung zur Lehre vom Sakrament der heiligen Taufe, die die General-synode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in Ansbach im Juni 1950 beschloß, abgedruckt in Ev.-Lutherischer Kirchenzeitung 4 (1950), 209/211; in Abschnitt V lautet sie: Wir verwerfen die falsche Meinung, es widerspreche die Kindertaufe der apostolischen Lehre von der Taufe. — Wir verwerfen die falsche Meinung, es müsse um der Erhaltung der Volkskirche willen die Kindertaufe ohne Gemeindezucht und ohne Unterweisung gewährt werden. — Wir verwerfen aber ebenso die falsche Meinung, es dürften christliche Eltern dem Kind, das Gott ihnen anvertraut hat, die Gabe der Taufe vorenthalten.

¹⁵⁶ a. a. O., 13.

¹⁵⁷ a. a. O., 15.

¹⁵⁸ a. a. O. 23.

¹⁵⁹ a. a. O., 28.

¹⁶⁰ a. a. O., 30.

¹⁶¹ a. a. O., 20.

ihn in Anspruch zu nehmen, so sei es mit der Taufe, die «ein gewiß Zeichen und Zeugnis neben dem Wort, dadurch das Wort *versichert* wird und darinne Gott seine verheißenen Gnade, daß er unsere Sünde abwaschen und tilgen wolle, *verspricht*, stet und feste zu halten»¹⁶².

O. Cullmann hat dagegen in Erinnerung gebracht, daß dieser Vergleich die Position K. Barths schwäche¹⁶³. Der Akt der Naturalisation, wesentlich nicht in der Kenntnisnahme des Naturalisierten von der Tragweite des Aktes bestehend, sondern in der Zulassung unter die Staatsbürger, habe in sich eine kausative Kraft, da es sich nicht nur um eine Naturalisationsmitteilung, sondern um ein wirkliches und neues Ereignis *dazu* handle. Alle Vorteile, die der Staat kraft seiner Geschichte und seiner Traditionen verleihen könne, seien im Augenblick der Naturalisation auf den Bewerber übertragen — ohne Rücksicht auf sein Verhalten oder seine Fassungskraft. Die Kundgabe des Verlangens nach Naturalisation seitens des Bewerbers sei nicht konstitutiv für den Akt der Naturalisation selber, der vielmehr von der Landesregierung abhängig sei. Wenn der Naturalisierte minderjährige Kinder habe, könnten sie, ohne daß sie es wollten, zu gleicher Zeit naturalisiert werden, was dann ihr ganzes bürgerliches Leben in sehr realer Weise bestimmen werde, da sie demselben Regime wie ihr Vater unterworfen seien. Auch könnten Siegerstaaten die kollektive Naturalisation der Einwohner einer bestimmten Gegend dekretieren, ohne Bekundung der Annahme von Seiten letzterer oder ihres Willens, künftig die Änderung der Nationalität zu achten, ein Akt, dem eine Wirkung zukomme, die der privaten Naturalisation absolut identisch sei und der den Betroffenen Rechte und Pflichten anderer Bürger der siegreichen Nationen übertrage¹⁶⁴.

Bei alledem ist der Taufakt als Aufnahmeakt aufgefaßt, der seinen Sinn erst durch ein auf ihn folgendes Gliedsein erhält, und darum die Nottaufe eines sterbenden Kindes, das nicht mehr zur Gemeinde gehören wird, und der frühchristliche Brauch der Taufe auf dem Sterbebett und die Taufe eines dem Tode nahen Erwachsenen sinnwidrig¹⁶⁵; «die der Taufe vorangehende Feststellung des Glaubens ist nicht ein konstitutives Element des Taufgeschehens der Einverleibung eines Menschen in die Kirche Christi»¹⁶⁶.

¹⁶² a. a. O., 20. Zitat aus Luther, nach *Röhler*, E. A. 4, 184.

¹⁶³ O. Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments, Erwachsenen- und Kindertaufe, Zürich 1948, 32.

¹⁶⁴ a. a. O., 59.

¹⁶⁵ O. Cullmann, Tauflehre im N. T., 29, A. 22, und 44.

¹⁶⁶ a. a. O., 45.

§ 8. Die katholische Kirchenrechtslehre der Gegenwart
und die Diskussion im Anschluß an die Enzyklika *Mystici Corporis*

Das katholische Kirchenrecht sagt in C. I. C. c. 87 folgendes über die Taufe aus: Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstat obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura¹⁶⁷.

Im Anschluß daran sieht K. Mörsdorf¹⁶⁸ in der Taufe eine wesentliche Mitgliedschaft (konstitutionelle Gliedschaft) mitzugeben, die weder durch den Getauften, noch durch die Kirche aufgehoben werden kann und auf der sich eine tätige Gliedschaft aktiver und passiver Art aufbaut. In dieser wird die mit der Taufe gegebene aktive und passive Rechtsfähigkeit betätigt. Durch Häresie, Schisma und Kirchenstrafen wird die 'konstitutionelle' Gliedschaft nicht aufgehoben, sondern tritt eine Beschneidung der Gliedschaftsrechte ein und für die Getauften handelt es sich darum, wie weit sie im Genuß der aus der Kirchengliedschaft normalerweise erfließenden Rechte und Pflichten sind.

Doch lehnte K. Rahner¹⁶⁹ die Unterscheidung zwischen konstitutioneller und tätiger Mitgliedschaft, auch unter Berufung auf die Patristik, ab. Er möchte neben dem sakramentalen Geschehen die Akte des rechten Glaubensbekenntnisses und der Unterwerfung unter die Kirchenleitung als weitere für die Kirchengliedschaft grundlegende Elemente sehen.

In seiner umstrittenen Antrittsvorlesung legt J. Klein darauf Nachdruck, daß im c. 87 C. I. C. nicht von «der rechtsgesetzlichen Konstitution der kirchlichen Personalität» die Rede sei; vielmehr habe die in der Taufe vollzogene ontische Konsekration zum Glied des Corpus Christi auch im Rechtsbereich der Kirche ihre Wirkungen¹⁷⁰. J. Klein greift die «Auseinanderreißung von intentio, instructio und attritio als den zum Empfang der Taufe notwendigen Elementen» an¹⁷¹ und sieht in der geschichtlich bedingten Nähe zwischen kirchlichem und römischem Recht die bis heute nachwirkende Problematik. Darin liege die Verkennung des eigenständigen kirchlichen Rechtsbegriffes begründet, der die freie Entscheidung des Glaubensaktes voraussetze, aus dem das gläubige Dasein erst erwachse¹⁷².

¹⁶⁷ Vgl. dazu die oben S. 6 und 9/10 angeführten Erklärungen des Florentinum und des Tridentinum.

¹⁶⁸ Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung, Theologie und Seelsorge I (1944), 115/131. Eichmann-Mörsdorf, Kirchenrecht I², 168 ff. Vgl. Dictionnaire de droit canonique.

¹⁶⁹ Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. *Mystici Corporis Christi*, Zeitschr. f. kathol. Theol. 69 (1947), 129/188.

¹⁷⁰ Grundlegung und Grenzen des Kanonischen Rechts, Tübingen 1947, 8.

¹⁷¹ a. a. O., 21.

¹⁷² a. a. O., 19.

Die Entwicklung wurzle in der mittelalterlichen Idee des Corpus Christianum¹⁷³.

Schon Jahre vorher hatte J. Klein die Ansicht ausgesprochen, daß die Taufe «jedenfalls nicht ein Rechtsakt» sei und auch nicht durch einen Rechtsakt ersetzt werden könne; doch sei mit ihr Recht gegeben und zwar wirkliches, aber kanonisches Recht¹⁷⁴. A. Hagen wendete dagegen ein, daß, wenn die Taufe Rechtswirkungen habe, sie auch ein Rechtsakt sein müsse, und bezeichnete die These als unhaltbar¹⁷⁵. Vielleicht sind beide Ansichten über die einander entgegenstehenden Einzelaussagen hinaus Symptome eines kirchenrechtlichen Methodenstreites, in den die Gegenwart gekommen ist!

A. Hagen hatten in seiner Schrift zur Frage der kirchlichen Mitgliedschaft¹⁷⁶ eingehend über die Zugehörigkeit der Exkommunizierten, der Häretiker und Schismatiker zur Kirche gehandelt. Mit ihm nehmen Theologen die Exkommunikation nicht als Ausschluß aus dem kirchlichen Verband als solchem, sondern aus der Gemeinschaft der Gläubigen und weisen darauf hin, daß Anglikaner, Protestanten und Nichtunierte der Ostkirche doch irgendwie Glieder der Kirche Gottes seien, dabei eine Abstufung der kirchlichen Mitgliedschaft als wahrscheinlich bezeichnend¹⁷⁷. A. Hagen erinnerte an augustinische Äußerungen in diesem Zusammenhang¹⁷⁸.

In ein neues Stadium trat die Auseinandersetzung durch die Erklärung der Enzyklika *Mystici Coporis Christi: In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt*¹⁷⁹.

In der Enzyklika «*Mortalium animos*» hatte Pius XI. im Hinblick auf die Unionskonferenzen das Getrenntsein der Andersgläubigen von der

¹⁷³ a. a. O., 9.

¹⁷⁴ *Modernes Rechtsdenken und kanonisches Recht, Scientia sacra*, Düsseldorf 1935, 338.

¹⁷⁵ *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts*, Paderborn 1949, 165, Anm. 1.

¹⁷⁶ *Die kirchliche Mitgliedschaft*, Rottenburg 1938.

¹⁷⁷ *M. J. Congar*, *Chrétien désunis*, Paris 1937, Kap. VII. Vgl. die Darstellung bei M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, 93/94. *E. Delaye*, *Dictionnaire de Spiritualité chrétienne*, 1222, nennt das Problem der Zugehörigkeit der Schismatiker, Häretiker und Apostaten zur Kirche im Hinblick auf die Tatsache ihres mehr oder weniger vollkommenen Glaubens oder ihrer Taufe «delikat».

¹⁷⁸ *Die kirchliche Mitgliedschaft*, 6 Anm. 16. In seinem andern Buche ist die Frage der kirchlichen Mitgliedschaft nicht einheitlich gelöst. *Prinzipien des kath. Kirchenr.*, 164, wird gesagt, die Häresie schließe aus der Kirche aus. Auf derselben Seite heißt es aber auch, dem Getauften bleibe die kirchliche Mitgliedschaft immer erhalten.

¹⁷⁹ AAS XXXV (1943), 202. Hierzu: *L. Valpertz*, *Kirchliche Mitgliedschaft und Nichtkatholiken nach der Enzyklika Mystici Corporis*, *Theol. u. Seels.* 1944, 43/46; *J. Beumer*, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils*, *Theol. u. Gl.*, 1 (1947) 76/86; *J. Mc Guinness*, *Mystici Corporis and the soul of the Church*, *The Thomist* XI (1948), 18/27.

einen wahren Kirche Christi hervorgehoben und es als ungereimte und törichte Meinung bezeichnet, daß der mystische Leib aus getrennten und zerstreuten Gliedern bestehen könne. Wer mit dem mystischen Leibe nicht verbunden sei, gehöre auch nicht zu seinen Gliedern und habe keinen Zusammenhang mit dem Haupte Christus¹⁸⁰.

¹⁸⁰ AAS XX (1928), 14 f.: Itaque . . . planum est, cur haec Apostolica sedes nunquam siverit suos acatholicorum interesse conventibus: christianorum enim coniunctionem haud aliter foveri licet, quam fovendo dissidentium ad unam veram Christi ecclesiam reditu . . . Cum enim corpus Christi mysticum sc. Ecclesia unum sit, . . . compactum et connexum corporis eius physici instar, inepte stultaque dixeris mysticum corpus ex membris disiunctis dissipatisque constare posse: quisquis igitur cum eo non copulatur, nec eius est membrum nec cum capite Christo cohaeret. Vgl. dazu die Stellen aus der Enzyklika *Mystici Corporis*: Siquidem non omne admissum, etsi grave scelus, eiusmodi est, ut — sicut schisma, vel haeresis, vel apostasia faciunt — suapte natura hominem ab Ecclesiae Corpore separent. AAS XXXV (1943) 203. Praestat enim . . . in Ecclesiae compage sanari ut peccatores, quam ex illius Corpore veluti insanabilia membra resecari. «Quidquid enim adhuc haeret corpori, non desperatae sanitatis est; quod autem praecisum fuerit, nec curari nec sanari potest» (Zitate aus Augustins). ebda 203/204. Vgl. hierzu die Einleitung von K. Jüssen zur deutschen Ausgabe der Enzyklika «Über den mystischen Leib Jesu Christi, Karlsruhe 1946. Ferner A. Stolz, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, Fasc. VII, Freiburg 1939, 29 ff., vor allem 32/33.

Zweiter Abschnitt

DIE CHRISTLICHE TAUFGE ALS RECHTSErHEBLICHER SAKRAMENTALER AKT

A. Die Quellen

Quellen zur Geschichte der christlichen Taufe als eines rechtserheblichen sakramentalen Aktes sind für die früheste Zeit die neutestamentlichen Schriften, die die Anlage der ganzen kirchlichen Rechtsentwicklung enthalten¹.

Nach der Lehrüberzeugung des Apostels Paulus gibt es unpersönliche Normen, woran die Christen sich unbedingt zu halten haben, unter ihnen zuvörderst die Worte Jesu, die «unverbrüchliche Autorität sind»². In diesem Sinne sind 1. Kor. 7, 10; 9, 14 ausgesprochen, die als objektive Normen Glaube und Sitte regeln, für das Gebot des Herrn Achtung verlangen und auch für die paulinischen Gemeinden Ansätze zu einem Kirchenrecht darstellen. In beiden Fällen handelt es sich nicht um Formulierungen naturrechtlicher Ansprüche, die *als solche absolute* Geltung beanspruchen könnten. Trotzdem kommt ihnen unbedingte Autorität zu: Wenn Paulus durch eigener Hände Arbeit sich den Lebensunterhalt verdient, um nie-

¹ Protestantische Lehre sieht in Christus nur den Ausleger des Gesetzes und — weil dem Rechtfertigungsprinzip widerstrebend — nicht den Gesetzgeber. Vgl. E. Wolf, Rechtsgedanke und biblische Weisung, 90/91. In keiner Weise Auflöser des Gesetzes, ist er Erfüller und Ausleger, indem er die «rechte Mitte zwischen anarchisch-schwärmerischer Liebesgemeinschaft und totaler, starrgesetzlicher Zwangsgemeinschaft» weist. Aus dem Ganzen der Heiligen Schrift können wir feste Grenzlinien und Richtschnuren für die kirchlichen Ordnungen erfahren, ohne daß buchstäbliche Bindung an einen historischen Wortlaut oder «formlose, unfaßbare, willkürlich subjektive Schriftauslegung» herauskäme. Aus der Heiligen Schrift soll kein Kodex Juris Divini, noch eine «ewig gültige kirchliche Musterverfassung» abgeleitet werden, wohl aber «Grundsätze, nach denen eine kirchliche Grundordnung beschaffen sein muß und, was nicht minder wichtig ist, wie sie nicht beschaffen sein darf». E. Wolf, a. a. O., 91.

² A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi, Münster 1937, 76.

mandem zur Last zu fallen, so lehnt er damit nicht die Gültigkeit der Herrenworte ab, sondern verzichtet nur freiwillig auf ein ihm zustehendes Apostelrecht³.

Gewisse Anordnungen Christi, die als theologische Tatsachen feststehen, tragen formal alle Eigenschaften von Rechtsnormen an sich, auch wenn sie juristisch nicht erfaßt sind. So ist der Taufbefehl Christi eine soziale Willensäußerung, als «verbindendes Wollen»⁴ dem Gemeinwohl zugewandt⁵. Darauf, daß dieser Ritus die ganze Menschheit zusammenschließen will, damit die so gewordene Gemeinschaft seine Gesetze bewahre und zum Wohle der Menschen beitrage, deuten die Satzteile hin, die von «allen Völkern», von «allem, was er befohlen hat», von «allen Tagen» sprechen. Seine Anordnungen sind räumlich und zeitlich unbegrenzt. Die Einleitungsworte stellen feierlich heraus, daß seine Anordnungen einer höchsten Autorität entstammen, die Gesetzgebungsgewalt über alle Menschen hat. Durch die menschliche Wesenheit schon mit den Menschen verbunden, durch die Geburt aus Maria dann mit Fleisch und Blut in die menschliche Gemeinschaft eingegliedert als ihre «Krone und edelste, schönste Frucht»⁶, ist er schließlich als υἱὸς τοῦ θεοῦ⁷ zusammen mit dem Vater und dem Hlg.

³ *Wikenhauser*, a. a. O., 76, Anm. 11. Schwieriger ist, daß er das Gebot der Unauflöslichkeit der Ehe im Sinne des Privilegium Paulinum mildert. Vgl. *Wikenhauser* a. a. O. im Hinblick auf 1. Kor. 7, 15.

⁴ *R. Stammler*, Lehrbuch der Rechtsphilosophie³, Leipzig und Berlin 1928, 80.

⁵ Mt. 28, 18 f.: ἐδόθη μοι πάντα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος διδασκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν . . . ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας . . .

Die Stelle ist seit dem Ende des 1. Jahrhunderts textlich einmütig als Wort des Herrn bezeugt. Vgl. Justin, 1. Apol. 61, *ed. Goodspeed* (Edgar J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914) 70 Z. 12/14; 70 Z. 33/71 Z. 10. Tertullian, bapt. 13; adv. Prax. 26; cor. 3. Irenaeus Epid. 3; 7; 41 in Zusammenhang mit andern Stellen. Origenes, De princ. 1, 3, 2; diese letzteren werden alle später in extenso zitiert. Didache 7, 1 und 3, *ed. K. Bihlmeyer*, Die Apostolischen Väter, Tübingen 1924, 5 Z. 10/11 u. 13/14 bringen nur den Abschn. βαπτίζετε εἰς (τὸ) ὄνομα und nicht ausdrücklich als Herrenwort. Die dagegen vorgebrachten innern und subjektiven Gründe können nicht aufkommen. Vgl. *W. Koch*, Die Taufe im Neuen Testament, Münster 1910, 27/36. Dasselbst 31/32 Stellungnahme zu *A. Loisy. A. Oepke*, Theol. Wörterbuch (= Th. Wb.) I, 537 bemerkt zur Geschichtlichkeit vorliegender Stelle, daß die Gemeinde sich bewußt gewesen sein mußte, «taufend im Sinne des Herrn zu handeln», und daß sie von einem Missionsbefehl Christi wußte, der zugleich als Taufbefehl verstanden wurde. Soviel lasse sich unabhängig von der restlosen Erledigung kritischer Einwendungen zur Stelle sagen. *F. J. Leenhardt*, Le baptême chrétien, 42/43, schlägt eine Erklärung vor, die das historisch Mögliche mit der mittelbaren Authentizität des Wortes zu verbinden sucht. Die übrige einschlägige Literatur ist bei *J. Thomas*, Le Mouvement baptiste, 381, Anm. 3 angegeben. Man kann übrigens mit *J. Thomas* dafür halten, daß ein Zweifel an der Echtheit des Textes der Wirklichkeit des Taufbefehls in keiner Weise schade. Ebda. 385, Anm.

⁶ *M. J. Scheeben*, Mysterien des Christentums, Mainz 1925, 351.

⁷ Mt. 26, 63/64.

Geist und in gleicher Weise wie sie Schöpfer und absoluter Herr, in diesem dritten und festesten Band erneut mit allen Menschen und der ganzen Schöpfung verknüpft. Regierendes Haupt zu sein, das über die ganze Menschheit und über die ganze Schöpfung zu verfügen berechtigt ist, folgt für ihn nicht aus einer besonderen juristischen Ernennung, sondern aus der personalen Vereinigung mit der Person des Sohnes Gottes⁸. Der Taufbefehl stellt eine deutlich erkennbare, zeitlich und räumlich unbegrenzte Weisung des Herrn der Welt dar, der durch die von ihm angenommene menschliche Wesenheit wie jeder menschliche Gesetzgeber sich verständlich machen und seinen Willen promulgieren konnte. In einem unterscheidet sich der Taufbefehl von der Art jeder menschlichen Gesetzgebung: Er schöpft den Inhalt nicht aus der natürlichen sozialen Vernunft des Menschen. Sein wesentlicher Inhalt ist der menschlichen Vernunft zunächst fremd und wird von außen als etwas ganz Neues mitgeteilt. Allein auch so hat die Anordnung als Mitteilung des Gottmenschen im Wesentlichen wieder denselben Charakter wie das elementare menschliche Recht, insofern die unmittelbare göttliche Vernunft an die Stelle der mittelbar göttlichen tritt, die übernatürliche Offenbarung an die Stelle der natürlichen: Ein neues System, das nur durch seine Äußerung in menschlich-sinnlicher Weise und in konkreter Form zu verstehen ist.

Die Einwände gegen ein *Ius divinum* schlechthin beruhen auf dem protestantischen Prinzip einer *indikativen* Interpretation des Evangeliums (gegenüber der *imperativen* auf katholischer Seite) und auf der Tatsache, daß die Offenbarung dem Protestanten als ein Faktum gegenübertritt, von dem die «Sozialität» bzw. «Personengemeinschaft»⁹ der Glaubenden fortwährend ausgeht, nicht als eine von der Gemeinschaft des Glaubens dargebotene, bindende Lehre¹⁰. Die Schwierigkeiten der protestantischen Position zeigen die Kämpfe um die «reine Lehre» und die schleichende Krise des evangelischen Verfassungsrechtes am deutlichsten auf¹¹.

⁸ Vergleiche zum Folgenden. *N. Lämmle*, Beiträge zum Problem des Kirchenrechts. Rottenburg 1933, 141. Vgl. hierzu die Argumente der Christ-Königs-Enzyklika: AAS 1925, 593/610.

⁹ *G. Holstein*, Grundlagen des ev. Kirchenrechts, 78.

¹⁰ Hierbei soll allerdings der Eindruck nicht aufkommen, als sei die Glaubensannahme nicht auch *Begegnung mit Gott*.

¹¹ Vgl. die Auseinandersetzung in der «Herderkorrespondenz» Jahrgang III, Heft 6, 288/291 und Heft 10, 480/481. *G. Gloege*, Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament (Neutestamentliche Forschungen, II. Reihe, Heft 4), Gütersloh 1929, 375, hebt wenigstens hervor, daß es dem Wesen der Frohbotschaft nicht widerspreche, den Begriff «Recht» im Sinne «Stetigkeit gewisser Normen und Ordnungen», ohne die eine menschliche Gesellschaft nicht auskommen kann, auf das Neue Testament anzuwenden; es sei denn, man leugne die Innerweltlichkeit der Kirche und identifiziere sie zu Unrecht mit der Gottesherrschaft und ihrem überweltlichen, jenseits alles menschlichen «Rechtes» stehenden Wesens. *G. Gloege* spricht von einer «antikatholischen Psychose» und meint (selbst Protestant), es sei nicht einzusehen, warum man sie nicht aufgeben dürfte. A. a. O.

Während aber noch A. Harnack¹² eine unsichtbare oder zumindest unorganisierte Kirche vorschwebte, eine «societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus», zeigte F. Kattenbusch¹³, daß die Auffassung von einer «societas externarum rerum ac rituum» mit nicht weniger Grund auf die Ur-Kirche anwendbar sei.

Die Untersuchung des ἐκκλησία-Begriffes führte neuerdings unmerklich dazu, daß die Kirche in den Vordergrund gerückt wurde: An die Stelle des Primates des Einzelnen tritt jener der Gemeinschaft. Hatte man zuvor die Bedeutung von ἐκκλησία als Einzelgemeinde allgemein als die ältere gelten lassen¹⁴, führten neuere Untersuchungen von K. L. Schmidt auf die enge Beziehung zwischen ‚Qehal Jahve‘ und ἐκκλησία¹⁵: Die Beweisführung, die sich einerseits auf die Septuaginta, anderseits auf das lateinische Schrifttum des Urchristentums stützt, zeigt, daß die ἐκκλησία des Neuen Testaments im Grunde die Entsprechung des ersteren ist.

So zeichnet sich in der Forschung neuerdings, nachdem R. Sohm¹⁶ die große Kirche (Gesamtkirche) noch ausschließlich charismatisch gefaßt und alles ausgeschieden hatte, was ihr auch nur den Anschein einer juristischen Einrichtung verliehen hätte, der sowohl für Paulus wie für die Zwölf geltende Grundgedanke einer großen und einheitlichen, sichtbaren Kirche deutlicher ab¹⁷.

Auch Paulus stellt die christliche Gemeinschaft als ἐκκλησία dar und drückt sich dabei so aus, wie es «in den konservativsten Kreisen der palästinensischen Christenheit üblich gewesen sein muß»!¹⁸

Nachdem man nach der Jahrhundertwende von den zwei sich gegenüberstehenden und entgegenstehenden Richtungen gesprochen hatte, der paulinisch-charismatischen Kirchenlehre und der autoritativ gerichteten

¹² z. B. Lehre der zwölf Apostel, TU 2 (1884), Prolegomena, 90.

¹³ Der Quellort der Kirchenidee, Festgabe für *Adolf von Harnack*, Tübingen 1921, 143/172; Zusammenfassung 172.

¹⁴ So *P. Batiffol*, *H. Leclercq*. Auch *W. Koester*, Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus, Münster 1928, 1 ff. Vgl. *F. M. Braun*, a. a. O., 36/37, Anm. 3.

¹⁵ Die Kirche des Urchristentums, Festgabe für *Adolf Deißmann*, Tübingen 1927, 259/319; Das Kirchenproblem im Urchristentum, Theol. Bl. 6 (1927), 293/302; Art. Spiritus lenis ἐκκλησία ThWb III, 502/539. Art. Le Ministère et les ministères dans le Nouv. Testam., Rev. d'hist. et de Philos. rel. 18 (1937), 320 f. Weitere Literatur bei *F. M. Braun*, a. a. O., 37, Anm. 1 und 2.

¹⁶ Kirchenrecht, vor allem Bd. I, § 3: Die Organisation der Ekklesia, 22/28. *O. Linton*, Problem der Urkirche, 51, macht auf die weitgehende Abhängigkeit Sohms von A. v. Harnack, Lehre der Apostel, T U II, 1/2, Leipzig 1884, aufmerksam.

¹⁷ Die Vertreter des «neuen Consensus» verwahren sich gegen den Gedanken einer nur unsichtbaren Einheit im Sinne des alten liberalen Protestantismus: vgl. *F. M. Braun*, Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung, Einsiedeln 1946, 95, mit Angabe der Literatur.

¹⁸ *F. M. Braun*, a. a. O., 44.

jerusalemischen Gemeinde¹⁹, brach sich noch dank anderer Erwägungen die Erkenntnis einer großen, einheitlichen, innerlich und äußerlich festgefügtten Urkirche Bahn: Ohne die Voraussetzung dauernder Beziehungen zwischen den paulinischen Gemeinden und der Kirche in Jerusalem wären unerklärbar das Wirken der Helfer im Lehramt-Barnabas, Silas und Markus — bald im Bereiche der Altapostel, bald in der Umgebung des Paulus²⁰; ferner die Sammlungen in den heidenchristlichen Gemeinden zugunsten der Muttergemeinde in Jerusalem²¹; die Freundschaftsbeziehungen, die Paulus schon vor seiner Romreise mit der dortigen Gemeinde verbinden, schließlich die «Katholischen Briefe»²² und auch eine gewisse Terminologie in der Ämterbezeichnung. Die liberale These von einer rechts- und verfassungslosen Urkirche ist überwunden. Immerhin hat diese heute sonst überholte Diskussion den Blick geschärft für die Entwicklung des Kirchenbegriffes. Wir wissen, daß neben einer sich in ihrer verfassungsmäßigen Struktur immer mehr festigenden Kirche noch lange der Einfluß eines urchristlichen Pneumatikertums erhalten blieb. Wie stark er noch im dritten Jahrhundert war, ist leicht aus dem Beifall zu ersehen, den Cyprian mit der von ihm vertretenen und zumal seinem Lehrer Tertullian eigenen Idee von der Kirche als einer Geistkirche in Kleinasien und Ägypten fand. Denn diese Idee steht hinter dem im Ketzertaufstreit von den Afrikanern gebrauchten Argument, daß die häretische Taufe den Geist nicht zu geben vermöge, weil auch dieser nur im Besitz der einen Kirche sei.

Die Entwicklung vollzog sich ferner nicht nur in verschiedenen Etappen, sondern auch in den verschiedenen Provinzen der Catholica in verschiedenem Tempo. Je nachdem wird die Frage nach der Taufe als einem Rechtsakt sehr verschieden stehen, und eine differenzierte Betrachtung wird überhaupt zu verschiedenen Unterscheidungen und Abgrenzungen führen müssen, wo es um die Darstellung von Amt und Lehre, von Sakrament und innerkirchlicher Ordnung geht.

Auf dem Boden der großen, innerhalb dieser Grenzen einheitlichen²³, innerlich und äußerlich festgefügtten Urkirche nimmt die Taufe «ihren

¹⁹ F. M. Braun, a. a. O., gibt einen Überblick über die urchristliche Forschung, welche die Gemeindebildung auf dieser Dialektik begründet sehen wollte.

²⁰ Vgl. F. X. Pözl, Die Mitarbeiter des Apostels Paulus, Regensburg 1911, 8/46; 56/91; 129/135.

²¹ 1. Kor. 16, 2; 2. Kor. 8, 1; 8, 2/5; 8, 12/14; 9, 5; 9, 6 f.; 9, 10/14.

²² F. M. Braun, a. a. O., 47.

²³ Der archaische Charakter der Perikope Mt. 16, 17/19 und das Zeugnis der Handschriften erscheint gesichert: Diese Auffassung wird protestantischerseits geteilt von O. Cullmann, Kattenbusch, K. L. Schmidt, Wendland, Gloege, Michaelis, Schniewind, Leenhardt, Otto, Friedrichsen, R. Newton, Flew (vgl. F. M. Braun, a. a. O., 85, wo die Belege und Fundorte angegeben werden). Doch wird die Bedeutung des Textes in Frage gestellt und Vertreter des «neuen Consensus» greifen zu Kürzungen des Matthäus-Textes. Durch diese Weglassungen und

festen und gesicherten Platz»²⁴, auch innerhalb der paulinischen Gedankenwelt, ein, als Aufnahmeakt in das neue Gottesvolk — wie weit sie das ist, bleibt nachzuweisen — und in jedweder andern Beziehung.

Für die *nachapostolische* Zeit sind die Kirchenordnungen zu untersuchen, soweit sie sich mit der Taufe befassen und zu ihr Anordnungen treffen. So wendet die Didache der Taufe als einem Sachverhalt von grundlegender Bedeutung ihre Aufmerksamkeit zu, vielleicht um sie zu Nutz und Frommen der Organe einer aufstrebenden Missionskirche ordnungsmäßig zu erfassen. Diese «Lehre der zwölf Apostel» stellt eine Kirchenordnung dar, also «eine jener im Laufe der Kirchengeschichte sich ablösenden Kodifikationen, die aus längerer Praxis erwachsene Gewohnheiten zur gesetzlichen Norm erheben»²⁵, und erinnert vielleicht an den Anfang der Kirche, wo die positive Rechtsetzung häufiger durch göttliche Inspiration an sogenannte Charismatiker als durch Rechtsentscheid nach menschlicher Weise geschah²⁶. Eine allgemein gültige Gewohnheit und Sitte gab es nicht, so daß jeder Vorsteher in dem schwierigen Werk der Mission allein stand²⁷.

Wenn dann auch die pseudo-apostolischen Sammlungen keine authentischen Sammlungen der Gesamtkirche darstellen, ist ihr historischer Wert dennoch unbestritten, insofern sie mindestens dem Wesen nach die echten Gewohnheiten wiedergeben und zu ihrer Zeit fast die ganze Kirche einflußt zu haben scheinen²⁸. Einige von ihnen wurden wie die Heilige Schrift in den Kirchen öffentlich vorgelesen (z. B. Teile der Apostolischen Konstitutionen, wie es schon mit der Didache geschehen war), waren in den entferntesten Gegenden bekannt und beeinflussten sich gegenseitig. So wirkten die Didache auf die Didascalia (3. Jahrhundert) und die Apostolischen Konstitutionen (4. Jahrhundert)²⁹, die Apostolischen Konstitutionen

Deutungen entfällt «die dem ganzen Logion unterliegende Analogie zwischen der bildlichen Grundlage der als Bauwerk dargestellten Kirche und der wirklichen Grundlage der Kirche als Gemeinde» (F. M. Braun, a. a. O., 89). Zu den Kürzungen des Textes vgl. W. G. Kümmel, Die Eschatologie der Evangelien, Leipzig 1936, 16, Anm. 31.

²⁴ R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, München 1950, 204.

²⁵ Th. Klauser, Taufet in lebendigem Wasser, Antike und Christentum, Erg. bd. I, Münster, 1939, 158/159. Als Kodifikation kann die Didache, obwohl sie eine διαταγή sein will, nicht *einfachhin* gelten.

²⁶ M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, 27. Dieses wird man, wie Koster a. a. O. hervorhebt, R. Sohm zugestehen müssen.

²⁷ Vgl. Koster, a. a. O.

²⁸ Vgl. I. Zeiger, Historia Iuris Canonici I, Romae 1947, 32/33.

²⁹ Vgl. B. Altaner, Patrologie², Freiburg 1950, 42 f. Bei der International Conference of Patristic Studies in Oxford 1951 wies Prof. O. Perler auf Silvanos von Tarsos als den Verfasser der pseudo-ignatianischen Briefe hin, der mit dem Verfasser der Apostolischen Konstitutionen wohl identisch ist. Damit könnte die genaue Zeit der pseudo-ignatianischen Briefe angegeben werden. Prof. Perler hat eine ausführliche Untersuchung darüber angekündigt.

ihrerseits auf das Testamentum Domini nostri Jesu Christi ein³⁰. Die Ägyptische Kirchenordnung ist, von einigen Änderungen abgesehen, die Paradosis³¹. In der orientalischen Kirche wurden dann freilich nur 85 Apostolische Kanones und in der abendländischen nur 50 von ihnen in die Dionysianischen³², nur zwei direkt in das Decretum Gratiani aufgenommen.

Für ihre Bedeutung ist die Feststellung wichtig, daß sie nicht auf den Entstehungsort beschränkt blieben, sondern durch Übersetzungen Verbreitung fanden. Die Ägyptische Kirchenordnung ist in koptischer, arabischer aethiopischer, lateinischer und griechischer Version vorhanden³³.

Die Canones Hippolyti liegen in arabischer Ausgabe vor, die jedenfalls als Übersetzung anzusehen ist³⁴.

Die Apostolischen Konstitutionen weisen eine griechische, lateinische, arabische und koptische Textüberlieferung auf³⁵.

Die Syrische Didaskalie hat eine lateinische Übersetzung und in den Apostolischen Konstitutionen eine griechische Überlieferung³⁶.

Die Constitutiones per Hippolytum finden sich in syrischen und griechischen Handschriften³⁷.

Das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi wurde vom Griechischen ins Syrische, Koptische, Arabische und Aethiopische übertragen³⁸.

³⁰ Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, ed. *I. E. Rahmani*, Mainz 1899, XIX. Obwohl wahrscheinlich im 5. Jahrhundert entstanden, hat es als Umarbeitung und Erweiterung der Kirchenordnung Hippolyts auch für die frühere Zeit Bedeutung.

³¹ Vgl. *R. H. Connolly*, The so-called Egyptian Church Order and derived Documents, Text and Studies VIII, 4, Cambridge 1916, 147.

³² *Altaner*, a. a. O., 44. Zur juristischen Würdigung der Kirchenordnungen vgl. *A. Sticker*, Historia Iuris Canonici Latini I: Historia fontium, Augustae Taurinorum 1950, 22/28. — *W. Peitz*, Dionysius Exiguus als Kanonist, Sonderdruck Schweizer Rundschau, 45. Jahrgang 1945/46, S. 19, bemängelt, daß die moderne Forschung dem Ursprungsproblem der «Canones apostolorum» hauptsächlich von der negativen Seite nachgegangen sei, es aber nicht positiv behandelt und keineswegs gelöst habe. Er kündigt an, daß die Untersuchung dieser ganz einzigartigen Überlieferung zeigen werde, daß wir es mit einer uralten Sammlung von kirchenrechtlichen Bestimmungen römischen Ursprungs zu tun hätten, deren Anfänge bis in das 1. Jahrhundert, spätestens etwa in das Jahr 80 nach Christus zurückreichen, und die gemeinsame Grundlage und Ausgangspunkt der Kirchenordnungen geworden sei.

³³ *E. Hauler*, Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia latina, accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae, Leipzig 1900, 93 ff. *F. X. Funk*, Die Apostolischen Konstitutionen. Eine literarhistorische Untersuchung, Rottenburg 1891, 243 ff. *P. Nautin*, Je crois à l'Esprit Saint ..., études sur l'histoire et la théologie du symbole, Paris 1947.

³⁴ *H. Achelis*, Hippolytus im Kirchenrecht, Zschr. K G 15 (1895), 1/23.

³⁵ *F. X. Funk*, Didascalia et Constitutiones apostolicae I, Paderborn 1905, Prolegomena XV—XX.

³⁶ *H. Achelis* — *J. Flemming*, Älteste Quellen des orientalischen Kirchenrechts 1; Texte u. Unters. 6, 4; Leipzig 1891.

³⁷ *H. Achelis*, Hippolytus im Kirchenrecht, 2.

³⁸ Test DNJChr., ed. *Rahmani*, XIV.

Trotzdem wird dieser Austausch nicht überschätzt werden dürfen. Wenn etwa die Ägyptische Kirchenordnung neben der griechischen in koptischer, arabischer und äthiopischer Sprache vorliegt, so sind das alles Sprachen Ägyptens bzw. der abhängigen äthiopischen Kirche. Nur die lateinische Fassung weist über Ägypten hinaus: Doch wird man sich hier auch erinnern, daß die Kirchenordnung einmal von Rom ausging und daß bis ins fünfte Jahrhundert enge Beziehungen zwischen diesen beiden Kirchen bestanden, wie zwischen Syrien und Ägypten ein gewisser Austausch festzustellen ist. Grundsätzlich ist daran festzuhalten, daß jede der großen Teilkirchen ihre Angelegenheiten autonom ordnete und somit jedes Zeugnis zunächst nur für die Kirche gilt, der es entstammt³⁹.

So wird das *Zeugnis der Väter* sinngemäß auch im Rahmen der ganz fest umgrenzten Beziehungen zwischen den Teilkirchen gewertet werden müssen.

B. Die Rechtsnormen zur Taufe

a. Dem Inhalt nach

1. Überblick

Das Ergebnis einer in den neutestamentlichen Schriften grundgelegten und in den ersten zwei folgenden Jahrhunderten ausgereiften Entwicklung stellt das Taufritual Hippolyts dar, welches das Kernstück der schon ganz juristisches Gepräge tragenden Παράδοσις ἀποστολική⁴⁰. Sie gibt die traditionelle Übung getreu wieder und bringt im liturgischen Bereich kaum Neuerungen⁴¹. «Die sind verderbt, die vom rechten Wege abweichen und die Lehre der Apostel verfälschten», heißt es im Epilog der Kirchenordnung⁴².

Nachfolgend wird sein wesentlicher Inhalt wiedergegeben (in der Art, wie ihn B. Capelle zusammenfaßte)⁴³, um daran anknüpfend die wesentlichen Elemente der Taufspendung in geschichtlicher Darstellung herauszuheben. Das Taufritual Hippolyts gibt die Einteilungsgesichtspunkte.

³⁹ Besonders hingewiesen sei hier auf die anders geartete Liturgie und selbst Theologie der ostsyrischen Kirche bzw. des Aphraates, die anderen Einflüssen ausgesetzt waren und eine andere Entwicklung nahmen. Vgl. O. Perler, *Divus Thomas* 28 (1950), 451.

⁴⁰ B. Capelle, *L'introduction du catéchuménat à Rome, Recherches de Théol. anc. et médiév.* 5 (1933), 130.

⁴¹ Vgl. das Urteil von E. Jungklaus, *Die Gemeinde Hippolyts dargestellt nach seiner Kirchenordnung*, 118/120. Ferner E. Dekkers, *L'Eglise ancienne a-t-elle connu la messe du soir?* *Miscellanea Mohlberg* I, 240.

⁴² E. Jungklaus, a. a. O., 150 Z. 15/16.

⁴³ a. a. O., 144.

Das Katechumenat dauert drei Jahre, die jedoch je nach der sittlichen Verfassung des Täuflings verringert werden können (133 Z. 6 ff.)⁴⁴.

Vor der Erwählung halten die Kandidaten Versammlungen, während deren man sie unterrichtet; sie beten getrennt von den Gläubigen (133 Z. 13), empfangen vom Katecheten die Handauflegung mit Gebet und werden entlassen (133 Z. 27/29), der Katechumene wird «erwählt», nachdem man seine Führung während des Katechumenats geprüft hat; ist das Zeugnis derer, die ihn vorstellen, günstig, so wird er zugelassen, «das Evangelium zu hören» (134 Z. 3/12). Von diesem Tage an finden die Zusammenkünfte täglich statt, begleitet von Handauflegung und Unterweisung (134 Z. 11/12)⁴⁵.

Wenn der Tag der Taufe nahe ist, nimmt der Bischof selbst an jedem Kandidaten den Exorzismus vor, sich versichernd, daß dieser rein sei von dem Einfluß des Dämons (134 Z. 12/16)⁴⁶.

Am Gründonnerstag waschen sich die Katechumenen (134 Z. 22/23), am Karfreitag fasten sie⁴⁷.

Im Verlaufe der die ganze Nacht anhaltenden Wache, gegen den Hahenschrei, entkleiden sich die Erwählten und werden zur Taufe zugelassen (135 Z. 11). Sie sprechen zuerst die Absage an den Satan aus (135 Z. 33/35) und empfangen dann eine Salbung mit exorziertem Öl (135 Z. 36), das vom Bischof zur selben Zeit gesegnet wurde wie das «Eucharistie-Öl» (135 Z. 21/26). Jeder steigt in das fließende Wasser (135 Z. 5/7; Z. 40), antwortet auf eine dreifache Glaubensfrage und wird dreimal in das Wasser eingetaucht, während der Taufende ihm die Hand auf das Haupt legt (136 Z. 1—28; Anm. 2). Bevor die Neophyten die Kleider wieder nehmen, werden sie mit dem Eucharistie-Öl gesalbt (136 Z. 28—33).

Nach einem Übergangsgebet (136 Z. 34 — 137 Z. 6) findet die Firmung (137 Z. 7/14) und die Messe statt (137 Z. 20 ff.).

⁴⁴ Die Zahlen geben Seiten und Zeilen der Ausgabe von *E. Jungklaus* a. a. O. an. Diese wird zugrundegelegt, weil sie bei praktischer Kapiteileinteilung die ganze Kirchenordnung darzubieten versucht; gleichzeitig wird aber der die verschiedenen Varianten in Fülle berücksichtigende Rekonstruktionsversuch von *B. Capelle*, a. a. O. 136—143, beigezogen.

⁴⁵ Das Test DNJChr. berichtet von Exorzismen, die dabei täglich vorgenommen werden.

⁴⁶ *E. Jungklaus* gibt wieder mit «verpflichten durch Eidschwur».

⁴⁷ *B. Capelle* (a. a. O., 138/139) rekonstruiert folgende zusätzliche Handlungen: Am Karsamstag letzte Einberufung durch den Bischof für einen feierlichen Exorzismus durch Handauflegung mit der Exsufflatio und der «Bezeichnung» der Glieder: Brust, Stirne, Ohren, Nase.

2. Darstellung im einzelnen

§ 1. Die Rechtsnormen für das bei der Taufe angewendete Naturelement⁴⁸

Hinreichend oft ist das Wasser in den neutestamentlichen Schriften als Taufelement bezeugt: in der Erzählung von Philippus und dem äthiopischen Kämmerer (Apg. 8, 36/38); bei der Taufe des Cornelius (Apg. 10, 47 f.); durch die Umschreibung als «Bad der Wiedergeburt» (Tit. 3, 5; Eph. 5, 26; Hebr. 10, 22); durch die Verbindung der Begriffe «taufen» und «abwaschen» (Apg. 22, 16; 1. Kor. 6, 11); in den Vergleichen mit der Rettung Israels durch das Schilfmeer (1. Kor. 10, 2) und Noes durch die Sintflut (1. Petr. 3, 20 f.); durch den Zusammenhang mit der Johannestaufe, die im Wasser des Jordan (Mk. 1, 15; Mt. 3, 6; Lk. 3, 3, 7, 21) an tiefer Stelle gespendet wurde (Jo. 3, 23), die Johannes als «Taufe im Wasser» (Mk. 1, 8; Mt. 3, 11; Lk. 3, 16; Jo. 1, 26/33) bezeichnete und der Herr selbst so gelten ließ (Apg. 1, 5); nach deren Empfang Jesus von Nazareth selbst «vom Wasser heraufstieg» (Mk. 1, 10; Mt. 3, 16)⁴⁹.

Wie es scheint, wurde die Taufe Jesu durch Johannes darin für die Jünger Christi vorbildlich, daß man auch gewisse äußere Gepflogenheiten wie das Taufen in *fließendem* Wasser von ihr ablas.

Trotzdem schweigt die Apostelgeschichte in ihrem Bericht über die Massentaufe am Pfingstfest, wie bei späteren Gelegenheiten, über die Art des benutzten Naturelementes⁵⁰.

Ohne Zweifel war die Schätzung des «lebendigen Wassers», d. h. des fließenden und des mit der Quelle in Zusammenhang stehenden Wassers

⁴⁸ Zur Bezeichnung des Taufelementes Wasser (vgl. später S. 78 auch die «Form») wird bisweilen der erst von der Scholastik geprägte Terminus *Materia* übernommen werden. Der durch ihn bezeichnete *Tatbestand* ist jedoch, wie gezeigt wird, schon von den Ursprüngen des Christentums an gegeben.

⁴⁹ Trotz der Gegenüberstellung der christlichen Taufe als Taufe «mit (in) hl. Geist» (Mk. 1, 8; Jo. 1, 33; Apg. 1, 5) bzw. «in hl. Geist und Feuer» (Mt. 3, 12; Lk. 3, 16) zur Johannestaufe ist das Wasser als Taufmittel nicht ausgeschlossen, um so weniger als Jo. 3, 5 «Wasser» und «Geist» verbindet. Wie das Wort «Wasser» textkritisch hier keinen Bedenken weichen muß, ist es auch nicht in übertragenem Sinne aufzufassen. Vgl. F. M. Braun, *Le baptême d'après le quatrième Evangile*, Revue Thomiste (1948), 371, Anm. 1. Zur Bedeutungsgeschichte von βαπτίζω vgl. v. Iacono, *Il Battesimo nella dottrina di S. Paolo*, Roma 1935. 95/99. — Über den Geschichtswert des Berichtes von der Taufe Jesu handelt P. Jung, *Die Berichte des Markusevangeliums über Johannes den Täufer in der neueren wissenschaftlichen Forschung*, Diss. Bonn 1949, 62/72.

⁵⁰ Apg. 2, 41; 8, 12 f.; 8, 16; 8, 36, 38; 9, 18; 10, 47 f.; 16, 13; 16, 34; 18, 8; 19, 5. Hebr. 10, 23 spricht von der Taufe als einer Waschung mit *reinem* Wasser. Dieses auf *fließendes* Wasser zu deuten wie A. Seeberg, *Die Taufe im Neuen Testament*, Berlin 1905, 12, will, ist lexikalisch nicht gerechtfertigt.

der Bäche und Flüsse dem «abgeschnittenen» gegenüber in Kreisen des *Judentums* eine hohe und althergebrachte. Die *griechisch-römische* Welt dachte nicht anders, abgesehen davon, daß sie das an seinem natürlichen Orte benutzte Meerwasser gleich hoch bewertete⁵¹.

Die sicher vor 150 entstandene *Didache*⁵² bringt die ersten genaueren Vorschriften über die Materie des Taufsakramentes⁵³. Dieses in der Großkirche entstandene kirchliche Handbuch mit Gesetzescharakter weist auf eine längere Übung hin, die bis in die Anfänge der Kirche zurückgehen dürfte⁵⁴.

Ihm zufolge ist die Taufe⁵⁵ in «lebendigem» und in natürlicher Temperatur belassenem, kaltem Wasser die Regel, wogegen man stehendes oder geschöpftes und gewärmtes Wasser nur in Ausnahmefällen gebrauchen darf, wenn anderes nicht zur Verfügung steht⁵⁶. Sicher hat Hippolyt um 220 in seiner Kirchenordnung für die römische Gemeinde fließendes Wasser verlangt⁵⁷. In die gleiche Richtung weisen die Vorschriften der *Pseudoklementinen*⁵⁸. Aus einer Bemerkung Tertullians⁵⁹, aus einer Erzählung der *Thomas-Akten*⁶⁰, aus Berichten der *Pseudoklementinen*⁶¹, aus den *Actus Vercellenses* und späteren Zeugnissen ergibt sich auch, daß die Praxis der Frühzeit den Vorschriften der Kirchenordnungen

⁵¹ Vgl. *Th. Klauser*, Taufet in lebendigem Wasser, 157.

⁵² *Th. Klauser*, *Doctrina Duodecim Apostolorum Baranabae Epistula* (Floril. Patrist. 1), Bonnae 1940, 12.

⁵³ *Didache* 7, 1/3 (ed. *K. Bihlmeyer*, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1924, 5 Z. 10/13): βάπτισατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι. ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον. εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ ἐν θερμῷ. ἐὰν δὲ ἀμφοτέρω μὴ ἔχῃς, ἐκχέον εἰς τὴν κεφαλὴν τρίς ὕδωρ.

⁵⁴ *Th. Klauser*, Taufet in lebendigem Wasser, 159.

⁵⁵ Der Vergleich mit Begräbnis und Auferstehung Christi (Röm. 6, 4 ff.; *Hermas*, Mand. 4, 3) deutet wohl auf einmaliges Untertauchen, während die *Didache* (7, 3) und mit ihr Tertullian, *adv. Prax.* 26, sowie die Kirchenordnungen die Dreimaligkeit hervorheben.

⁵⁶ *Th. Klauser*, Taufet in lebendigem Wasser, 159.

⁵⁷ Hippolyt, *Kirchenordnung* (= *KO*), ed. *Jungklaus* (135, Z. 5 ff.). Die Varianten stellt zusammen *G. Dix*, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, I London 1937, 33. Wahrscheinlich hat Hippolyt für den Notfall nicht-fließendes Wasser zugelassen.

⁵⁸ *Ps. Clem.*, *Recogn.* 4, 32 (*M G* 1, 1329): agatis gratias . . . ut in praesenti quidem tempore diluantur peccata vestra per aquam fontis, aut fluminis aut etiam maris. *Ps. Clem. Cont.* 1 (*PC* 2, 29): διό μὴ ἑλαττον ἔτεσιν ἐξ δοκιμαζέσθω. καὶ εἰθ' οὕτως κατὰ τὴν Μωυσέως ἀγωγὴν ἀγαγόντα αὐτὸν ἐπὶ ποταμὸν ἢ πηγὴν ὅπερ ἐστὶ ζῶν ὕδωρ. ἐνθα ἡ τῶν δικαίων γίνεται ἀναγέννησις.

⁵⁹ Tertullian, *bapt.* 4, ed. *J. W. Ph. Borleffs*, *Q. Sept. Florentis Tertulliani libros de patientia. De baptismo. De paenitentia* edidit . . . Hagae 1948, 54 Z. 8: Petrus in Tiberim tinxit.

⁶⁰ *Acta Thomae* 121, 5, ed. *Lipsius-Bonnet*, *Acta Apostolorum Apocrypha post Constantinum Tischendorf denuo ediderunt Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet*, Lipsiae 1891/1903, II, 2, 231: In einer Wasserquelle tauft Petrus die Mygdonia.

⁶¹ *Z. B. Ps. Clem.* 14, 1 (*P G* 2, 345): Petrus taucht am Meere. Sicher sind die *Pseudoklementinen* *Origines* bekannt gewesen. Vielleicht lagen sie auch Hippolyt

weithin entsprach⁶². Vielleicht gewährt aber ein Abschnitt in Tertullians Schriften Einblick in die Auseinandersetzungen, die ausgelöst wurden, als man die Einbürgerung eines neuen Brauches anbahnte und von der Taufe in der freien Natur sich abzuwenden begann. Aus dem Verhalten der Mandäer, die nur die in «lebendigem Wasser» vollzogene Taufe gelten lassen wollen und über die christliche Taufe in «abgeschnittenem Wasser» sich entrüsten, ist zu ersehen, daß es noch lange Gruppen gab, die Tertullians hierin fortschrittlichen Standpunkt nicht teilten⁶³. So wie als Name des Taufbeckens sich die Vokabel «fons» in der lateinischen Welt erhielt und von der Sitte der Vergangenheit Zeugnis gab, wiesen die Baptisterien, die mit ihrer zweckgebundenen Ausstattung dem Taufwasser den Charakter des fließenden erhalten wollten, auf die Überlieferung zurück⁶⁴. Das Konzil von Carthago stellt im Jahre 255 die Vorschrift auf, das Wasser zu segnen⁶⁵,

vor. Sofern sie auf den Bereich von Antiochien hinweisen, ist ihre Benennung nach Klemens, im Zusammenhang mit der Cathedra Petri von Antiochien, verständlich. Sie betonen den monarchischen Episkopat sehr stark, in einer über die mystische des Ignatius hinausgehenden rationalen Art.

⁶² Actus Vercellenses 5, ed. *Lipsius-Bonnet* I, 50: Petrus tauft Theon im Adriatischen Meer. Auch in den Paulus-Akten findet die Taufe im Meer statt: *C. Schmidt*, *Πράξεις Παύλου*, Glückstadt-Hamburg 1936, 30/35.

⁶³ Zu den späteren Zeugnissen vgl. Th. Klauser, Taufet in lebendigem Wasser. 160. Die Taufe der bekehrten Soldaten im Meer erwähnt die Passio Victoris (vielleicht um 290): *Th. Ruinart*, Acta martyrum, Regensburg 185, 373. In Ps. Clem. 1, 69 betont der Syrer das fließende Wasser: «In jenem Wasser, das lebendig fließt». *P. de Lagarde*, Clementis Romani Recognitiones syriace, o. O. und J. 39 Z. 9. Tertullian, bapt. 4 ed. *Borleffs* 54 Z. 5/6: Ideoque nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur ... Zur Mandäertaufe vgl. *J. H. W. Brandt*, Die mandäische Religion, Leipzig 1889, 98; ferner S. 65 ff. Die mandäischen Schriften werden heute in die islamische Zeit datiert. Vgl. *E. Peterson*, Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage, Theol. Blätter 7 (1928), 317/323. Derselbe, Urchristentum und Mandäismus, Zschr. ntl. W. 27 (1928), 90, Anm. 4: «In bezug auf das Christentum scheinen mir die Mandäer nur der letzte Bodensatz einer älteren Gnosis zu sein, im Hinblick auf die islamischen Sektenbildungen können die Mandäer aber sehr wohl historische Bedeutung gehabt haben.» — Derselbe, Bemerkungen zur mandäischen Literatur, Zschr. ntl. W. 25 (1926), 248: «Ich habe sogar Zweifel, ob die Mandäer auch nur in vorislamischer Zeit sich schon als eine eigene Sekte konstituiert haben.»

⁶⁴ *Th. Klauser*, Taufet in lebendigem Wasser, 162 ff. Vgl. Jrenaeus, adv. haeres. IV, 36, 4, ed. *Stieren*, Irenaei Episcopi Lugdunensis quas supersunt omnia. Ed. Ad. Stieren, 2 Bde., Leipzig 1848/53, 685 Z. 26/27: fontem aquae. Thesaurus linguae lat., VI, 1 Sp. 1024.

⁶⁵ Cyprian, Ep. 71, 1, ed. *Hartel* CSEL. III, 767 Z. 14/17: oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis ablueri. Die erste Spur von geweihtem Wasser findet sich in den Actus Petri cum Simone 11 und 19, ed. *Lipsius-Bonnet* I, 58/59 und 66: Eine Kaiserstatue, die gefallen war und in Stücken lag, wurde mit geweihtem Wasser besprengt und wieder hergestellt. — Marcellus begann, mit Wasser unter Anrufung des Namens Jesu, sein Haus von den Spuren des Simon Magus zu reinigen. *E. Hennecke*, Ntl. Apokryphen 1924, setzt die Abfassungszeit der Actus Petri an die Mitte des 3. Jahrhunderts. — Die Thomasakten 51/52, ed. *Lipsius-Bonnet* II, 167/169, berichten von einem Jüngling, der nach Empfang der Kommunion in schwerer Sünde an den Händen krank geworden war und nach Waschung seiner

und schon Tertullian hatte auf seine besondere Segnung hingedeutet⁶⁶. Dennoch ist auf eine bestimmte Quantität nicht Bezug genommen, sondern allgemein an das bei der Taufe gebrauchte Element gedacht.

Wie die Didache zeigt, hatte sich schon um den Beginn oder die Mitte des 2. Jahrhunderts die Infusionstaufe gefunden⁶⁷; trotzdem hielt das Mißtrauen gegen sie noch lange an.

Tertullian scheint ihre Möglichkeit nicht auszuschließen⁶⁸. Cyprian wagt nicht, sie als minderwertig zu bezeichnen; sein Urteil spiegelt die Unsicherheit der Zeitanschauung wider. Er selbst hält dafür, daß die Gnade nicht stückweise gegeben werde, und so könne die Immersionstaufe nicht einen vollkommenen und die Infusionstaufe einen minder vollkommenen Christen machen.

Da die Infusionstaufe regelmäßig den «Klinikern»⁶⁹ gespendet wurde (durch Übergießung des Kopfes; bisweilen nur Aspersionsstaufe, d. h. durch bloße Besprengung), ist verständlich, daß die Bedenken gegen die klinische Taufe mit denen gegen die Infusions- (Aspersions-)Taufe gleichgesetzt wurden⁷⁰.

Das Taufbad, das nicht als Vorzug einzelner Mysten, sondern als das grundlegende Erlebnis aller Christen betrachtet wurde⁷¹, verlangte also

Hände in Wasser, über das gebetet worden war, genas. Zum Alter der Thomas-Akten unten S. 110, Anm. 3.

⁶⁶ Tertullian, bapt. 4, ed. *Borleffs* 54 Z. 11/12: Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consecuntur invocato Deo. — Doch steht auch hier nicht die apotropäische Wirkung, sondern die Reinigungskraft des Wassers im Vordergrund: Vgl. den Einleitungssatz der Taufschrift, ed. *Borleffs* 49 Z. 2/3: De sacramento aquae nostrae qua ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur ... Vgl. *B. Neunheuser*, De benedictione aquae baptismalis, Eph. lit. 44 (1930), 203. — Bezeichnend ist, daß Augustinus — obwohl er weitgehend tertullianisches Gut übernimmt — nicht mehr vom Engel der Taufe spricht und die Würde des Wassers nicht mehr überbetont. Vgl. *B. Busch*, De initiatione christiana, 482, Anm. 442.

⁶⁷ Did. 7, 1/3; ed. *Bihlmeyer* 5 Z. 9/14: βαπτίσατε ... ἐν ὕδατι ζῶντι ... ἐὰν δὲ ἀμώροτα μὴ ἔχης, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρις ὕδωρ ...

⁶⁸ Bapt. 12, ed. *Borleffs* 67, Z. 4/8, spricht von der Immersionstaufe. Adv. Prax. 26, ed. *Kroymann* CSEL 47, 279 Z. 14/16: ... ut tingerent in patrem et filium et spiritum sanctum, non in unum, nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tingimur.

⁶⁹ d. h. den Kranken.

⁷⁰ *F. J. Dölger*, Die Taufe des Novatian, Antike und Christentum (= A Chr.) II (1930), 265. Die Stellung Cyprians erhellt aus dem Briefe 69, 12 ed. Hartel, 760 Z. 14 ff.: Quaesisti etiam, fili carissime, quid mihi de illis videatur qui in infirmitate et languore gratiam Dei consecuntur, an habendi sint legitimi christiani, eo quod aqua salutaris non loti sint sed perfusi. qua in parte nemini verecundia et modestia nostra praedicat quo minus unusquisque quod putat sentiat et quod senserit faciat. nos ... aestimamus in nullo mutilari et debilitari posse beneficia divina nec minus aliquid illic posse contingere, ubi plena et tota fide et dantis et sumentis accipitur quod de divinis muneribus hauritur.

⁷¹ Vgl. unten S. 161 ff. Ferner *R. Schnackenburg*, Heilsgeschehen 12 ff.

ein *ordnungsgemäßes* Anwenden des realen Taufelementes und ist als solches ein unveräußerlicher Bestandteil des urapostolischen Kerygmas.

§ 2. Die Rechtsnormen für die den Taufakt begleitenden Worte

Von Anfang an spielt sich die Taufe unter begleitenden Worten ab⁷². Wenn Eph. 5, 26 einfach von einer Reinigung «durch das Wasserbad mit dem Wort» spricht, wird diese Vokabel «Wort» ohne Artikel und Beisatz am besten von den die Handlung begleitenden Worten verstanden. Mt. 28, 19; Apg. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 3; 19, 5; Röm. 6, 3; 1. Kor. 1, 13; 1, 15; 1. Kor. 10, 2; 12, 13 und Gal. 3, 27 wird auf die Taufworte näher Bezug genommen⁷³.

Die beiden Formen βαπτίζειν ἐν τῷ ὀνόματι und βαπτίζειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι können als gleichwertig behandelt werden – denn die Verwendung der Präpositionen ἐν u. ἐπὶ mit Dativ bei Lukas und in der Koine bezeugt, daß der Unterschied sich oft vollkommen verwischt hat⁷⁴, und überdies ist die Lesart mit ἐπὶ an der einzigen Stelle unsicher.

Die «Taufe im Namen Jesu» bzw. «auf den Namen Jesu (Christi)» (Apg. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; vgl. Röm. 6, 3; 1. Kor. 1, 13; 10, 2; Gal. 3, 27)⁷⁵ soll — so darf mit Grund angenommen werden — in

⁷² Vgl. C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter², 1892, 552. W. Heitmüller, Im Namen Jesu, Göttingen 1903, 117 ff. W. Koch, Die Taufe im Neuen Testament, Münster 1910, 6.

⁷³ Mt. 28, 19: βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Apg. 2, 38: βαπτισθῆτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ (BCD ἐν) τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Apg. 8, 16: βαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

Apg. 10, 48: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι.

Apg. 19, 3: εἰς τί οὖν ἐβαπτισθητε;

Apg. 19, 5: ἐβαπτισθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

Röm. 6, 3: ὅσοι ἐβαπτισθίμεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν.

1. Kor. 1, 13: ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτισθητε;

1. Kor. 1, 15: οὐκ εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτισθητε.

1. Kor. 10, 2: πάντες εἰς τὸν Μωυσῆν ἐβαπτισθησαν.

1. Kor. 12, 13: ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σώμα ἐβαπτισθίμεν.

Gal. 3, 27: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτισθητε.

⁷⁴ Vgl. F. M. Abel, Grammaire du Grec Biblique, Paris 1927, 213/214 Anm. Ferner W. Bauer, Wörterbuch z. Neuen Testament², Gießen 1928, 400/403; 445/447.

⁷⁵ Daß der Name «Jesu» (Christi) über den Täuflingen angerufen wurde, nimmt W. Heitmüller, Im Namen Jesu, 168, an; ferner Bachmann, Bousset, J. Weiß, Sickenberger zu 1. Kor. 1, 13. Während katholische Exegeten wegen der trinitarischen Taufformel (die, wie im folgenden erwähnt wird, durch Did. 7, 13; Justin 1. Apol. 61, 3 gesichert ist) z. T. zurückhaltend sind, gibt Thomas von Aquin wie viele Theologen der Früh- und Hochscholastik die Taufformel «im Namen Jesu» für die älteste Zeit zu, und zwar «ex speciali ordinatione Spiritus Sancti» (in 1. Kor. 1, Lect. II, 3, ed. Vivès I, 253a). Die Taufe auf den Namen Jesu konnte eine gültige Taufe sein, da sie eine Taufe auf den Sohn des Vaters war, der selbst den Geist schenkt. Doch konnte die Kirche, nachdem das trini-

erster Linie die *christliche* Taufe von allen andern unterscheiden (vgl. Apg. 19, 3/6). Es wäre somit keine bestimmte Taufformel in direktem Stil ausgedrückt, wie auch Mt. 28, 19 keine durch Jesus auferlegte *liturgische*, in *direktem* Stil angegebene Formel zu sehen wäre, sondern eine «juridische» Anweisung, die deutlich die drei göttlichen Personen bezeichnet, denen der Täufling geweiht wird⁷⁶.

Dabei werden die Worte nicht etwa getrennt vom Wasser, in das der Täufling getaucht ist, so daß jede Komponente eine eigene Wirkung hätte, sondern im Zusammenhang mit dem Akte ausgesprochen⁷⁷, wie 1. Kor. 6, 11 dartut.

Der Plinius-Brief, zum Beginn des zweiten Jahrhunderts entstanden, läßt die Christen ein ‚carmen Christo quasi Deo‘ sagen; darin ist möglicherweise auf das Taufbekenntnis angespielt, aber nichts über die Taufformel gesagt⁷⁸.

Doch gibt die Didache Anweisung, die Taufe «auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu erteilen»⁷⁹, wie sie später im zweiten und dritten Jahrhundert nach den Worten Justins⁸⁰, Tertullians⁸¹, des Irenaeus⁸², Cyprians⁸³ und des Origenes⁸⁴ gegolten haben muß.

tarische Dogma in den Glaubenskämpfen der ersten Jahrhunderte entfaltet war, den Gebrauch einer nicht ausdrücklichen, sondern nur implizite trinitarischen Taufformel nicht freigeben, «weil der, der die trinitarische Taufformel nach der Entfaltung des trinitarischen Dogmas zugunsten einer Taufe auf den Namen Jesu ablehnt, auch nicht mehr im Sinne des Neuen Testaments auf den Namen Jesu tauft.» P. Brunner, *Ev. lutherische Tauflehre*, 82.

⁷⁶ Die *Beweisführung* im Einzelnen bei M. de Jonghe, *Le Baptême au nom de Jésus d'après les Actes des Apôtres*, Eph. theol. Lovan., 10 (1933), 647/653. Siehe auch J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*⁶, Paris 1927/28. I, 339/340; 609/610.

⁷⁷ Vgl. H. Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, Theol. Literaturzeitung 72 (1947), 328: «Es heißt 1. Kor. 6, 11 nun einmal nicht, daß wir in der Taufe, sondern daß wir ‚im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes‘ abgewaschen, geheiligt und gerechtfertigt sind.»

⁷⁸ Plinius X, 96, 7, ed. E. Preuschen (*Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons* . . .², Tübingen 1909), 13 Z. 3. «Carmen ist jeder laut hergesagte feierliche Spruch, gleichgültig ob in der äußeren Form von Prosa oder Vers: Zauberspruch, Gebet, Eidesformel, Bündnisvertrag und dgl. mehr.» E. Norden, *Antike Kunstprosa*, Leipzig 1909/15, I, 161. Das ‚secum invicem‘ erinnert vielleicht an das in Frage und Antwort gefaßte Taufbekenntnis: Nicht bösen Dämonen weihen sich die Neophyten durch Zaubersprüche, sondern Christus als ihrem Gott, ihm Treue schwörend! H. Lietzmann, *Die liturgischen Angaben des Plinius*, Festschrift Hauck, Leipzig 1916, 37.

⁷⁹ 7, 1/3, ed. Bihlmeyer 5 Z. 10/11 und 13/14: Text wie oben angeführt.

⁸⁰ 1. Apol. 61, ed. Goodspeed 70 Z. 12/14 und 70 Z. 33/71 Z. 10.

⁸¹ Bapt. 13, ed. Borleffs 69 Z. 8/11: *lex enim tingendi inposita est et forma praescripta: ite inquit docete nationes tingentes eas in nomino patris et filii et spiritus sancti.*

⁸² Epid. 7, ed. S. Weber, *BKV*², 4, 1912 (deutsche Übersetzung aus dem Armenischen), Seite 589: «Deshalb wird bei unserer Wiedergeburt die Taufe

Hermas⁸⁵ spricht vom «Wort des allmächtigen und erhabenen Namens» bei dem die kirchliche Mitgliedschaft begründenden Taufakt. Bischof Abraham I. (um 150) tauft «im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes»⁸⁶.

Die Thomas-Akten kennen die dreigliedrige Taufformel, während die Acta Pauli, wie auch die Acta Pauli et Theclae die Taufe «im Namen Christi Jesu» nennen⁸⁷.

So wichtig die Taufe für Irenäus ist, nirgends ist bei ihm in ausführlicher Darlegung von ihrem Spender, ihren Zeremonien und Formeln die Rede. Ohne Zweifel haben dennoch für ihn Formen eine Bedeutung, wie in der Schilderung der Markosiertaufe zwischen den Zeilen zu lesen ist⁸⁸. Die beste der im Ganzen vielleicht fünf Stellen zum Sakramente der Eingliederung in das Gottesreich⁸⁹ gibt die Epideixis 3, 7, 41: «Wir haben die Taufe empfangen zur Nachlassung der Sünden im Namen des Vaters und

durch diese drei Stücke vollzogen, indem der Vater uns zur Wiedergeburt begnadigt durch seinen Sohn im Heiligen Geiste.»

⁸⁵ Ep. 73, 5, 14, 16, ed. Hartel 782 Z. 2/4; 788 Z. 21/22; 789 Z. 21 — 790 Z. 1 ff.: ... ite ergo, docete gentes omnes tingentes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti, insinuat trinitatem ... — ... aliud est eos qui foris sunt et contra ecclesiam faciunt in nomine Christi baptizare. — Non est autem quod aliquis ad circumveniendam christianam veritatem Christi nomen opponat ut dicat: «in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti» quando ipse Christus loquatur et dicat ...

⁸⁶ De princ. 1, 3, 2, ed. P. Koetschau, Griech. Christl. Schriftst. Bd. 22, 50 Z. 6/9: ... ut salutare baptismum non aliter nisi excellentissimae omnium trinitatis auctoritate, id est patris et filii et spiritus sancti cognominatione compleatur, et ingenito deo patri et unigenito eius filio nomen quoque sancti spiritus copuletur.

⁸⁷ Vis III, 3, 5, ed. F. X. Funk, Patres Apostolici I, Tübingen 1901, 440 Z. 1/2: τῷ ᾧ ᾠματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματι.

⁸⁸ Chronik von Arbela, ed. F. Zorell (Chronica Ecclesiae Arbelensis, Orientalia Christiana VIII, 4 (1927) 156: Zur Datierung siehe A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh. II⁴; Leipzig 1924, 685.

⁸⁹ Acta Thomae 49, ed. Lipsius-Bonnet II, 2 165 Z. 16/17: ἐσφράγισεν αὐτὴν εἰς ὄν. πατρός καὶ υἱοῦ καὶ ἁγ. πνεύματος

Ferner Acta Thomae 27 und 157, ed. Lips.-Bonnet II, 2, 143 Z. 3 f. u. 267 Z. 17 f.: ἐπισφράγισεν αὐτοὺς εἰς ὄνομα πατρός καὶ υἱοῦ καὶ ἁγ. πνεύματος ...

κατήγαγεν εἰς ὕδωρ εἰς τὸ ὄν. τ. π. καὶ τ. υἱοῦ καὶ τ. ἁγ. πν.

Acta Pauli et Theclae 34, ed. Lipsius-Bonnet I 260 Z. 6 f., 261 Z. 1: ἐν. τ. ὀνόμ. Ἰησ. Χρ. ὑστέρα ἡμέρα βαπτίζομαι || ἐν τ. ὄν. Ἰησ. Χρ.

Acta Pauli, ed. Schmidt 34/35.

⁸⁸ Adv. haeres. I, 21, 1, ed. Stieren I, 224 Z. 2/4: βαπτισματος τῆς εἰς Θεὸν ἀναγεννήσεως.

⁸⁹ Adv. haeres. I, 21, 1, ed. Stieren I, 224 Z. 5/6: τοῦ βαπτισματος τῆς εἰς Θεὸν ἀναγεννήσεως ...

Ebda. III, 17, 1, ed. Stieren I, 514 Z. 9/10: potestatem regenerationis in Deum dans discipulis. — Ebda. III, 17, 2, ed. Stieren I, 514 Z. 26: nec nos multi unum fieri in Christo Jesu poteramus sine aqua, quae de caelo est. — Ebda. III, 17, 3, ed. Stieren I, 515 Z. 22/23: ut per Spiritum imaginem et inscriptionem Patris et Filii accipientes ... — Ebda. IV, 36, 4, ed. Stieren I, 685 Z. 26/27: credentibus quidem ei fontem aquae in vitam aeternam dans ...

im Namen Jesu Christi des Sohnes Gottes und im Heiligen Geiste Gottes; diese Taufe ist das Siegel des ewigen Lebens und der Wiedergeburt in Gott»⁹⁰.

Etwa zur gleichen Zeit bezeugt uns aber Hippolyts Ἀποστολική παράδοσι ein eingehendes Taufformular, das durch die entsprechenden Partien aus den arabischen Canones Hippolyti ergänzt werden kann⁹¹.

Ihm zufolge folgt auf die erste Frage des Priesters das Credo des Täuflings und die erste Untertauchung; nach der zweiten Frage und Antwort die zweite und am Schlusse die dritte Untertauchung. «Es scheint, daß beim ältesten Taufritus der Täufling gefragt wurde und daß er auf die vorgelegten Bekenntnisfragen mit: «Ich glaube» geantwortet hat. Auf der nächsten Entwicklungsstufe wurde dann die Antwort-Formel des Täuflings der vorgesprochenen Frage genau entsprechend nachgebildet, d. h. das abgefragte Bekenntnis in der Form: Ich glaube an Gott . . . ganz wiederholt. Bei dem noch fortgeschrittenen Typus wurde auf einer dritten Entwicklungsstufe der Täufling überhaupt nicht mehr gefragt; vielmehr bekannte der Taufkandidat ohne vorausgehende Frage (mit Unterstützung des Liturgen oder des Diakons): Ich glaube an Gott . . .»⁹².

Von da aus sind Stellen bei Tertullian zu beurteilen: Adv. Prax. 26⁹³; pud. 9⁹⁴; cor. 3⁹⁵; bapt. 2⁹⁶; desgleichen der entsprechende Passus im Test

⁹⁰ Der Text ist oben schon berührt worden S. 26.

⁹¹ E. Hauler, Didascalie ap. fragmenta, 110 — Lat. LXXIII: Manum habens in caput eius impositam baptizet semel. Et postea dicat: Credis in Christum Jesum, filium Dei, qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus et resurrexit die tertia vivus a mortuis et ascendit in caelis et sedit ad dexteram patris venturus iudicare vivos et mortuos? Et cum ille dixit: «Credo», iterum baptizetur. Et iterum dicat: Credis in spiritu sancto et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem? Dicat ergo qui baptizatur: Credo. Et sic tertia vice baptizetur. — Vgl. dazu Canones Hippolyti XIX, 11, ed. W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, zusammengestellt und zum Teil übersetzt, Leipzig 1900, 212. — Vgl. ferner die Ausgaben der Ἀποστολική παράδοσι nach H. R. Connolly, The so-called Egyptian Church Order, 184; sowie B. Botte, Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique, Texte latin. Introduction. Traduction et notes. Sources chrétiennes, Paris 1946.

⁹² H. Elfers, Kirchenordnung Hippolyts v. Rom, 310. Wie derselbe in eingehender Analyse nachgewiesen hat, ist das Taufsymbolum in der Kirchenordnung Hippolyts, obwohl es in mehreren Wendungen typisch römisches Gepräge zeigt, von östlichen Elementen beeinflusst; a. a. O., 322 ff. Was den die Kirche einbeziehenden Zusatz beim Geist-Artikel anlangt, glaubt P. Nautin den bündigen Beweis dafür geliefert zu haben, daß die dritte Tauffrage also gelautet haben muß: «Glaubst du auch an den Heiligen Geist in der Heiligen Kirche?» Je crois à l'Esprit Saint, . . . études sur l'histoire et la théologie du symbole, Paris 1947, 20.

⁹³ Adv. Prax. 26, ed. Kroymann, 279 Z. 14/16: mandans, ut tingerent in patrem et filium et spiritum sanctum, non in unum, nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur.

⁹⁴ pud. 9, ed. Reifferscheid-Wissowa, CSEL 20, 238 Z. 4/6: . . . tunc primum quo fidei pactionem interrogatus obsignat . . .

DNJChr.⁹⁷. Aus alledem geht zwar hervor, daß Tauffrage und -antwort allenthalben eng mit dem Taufakt verbunden waren; doch scheint *insofern* keine einheitliche Übung bestanden zu haben, als mancherorts bei der dreimaligen Untertauchung die Formel des Evangeliums ganz, d. h. in einem Stück ausgesprochen⁹⁸, anderswo aber auch in drei Abschnitte abgeteilt gesagt wurde⁹⁹. Infolge der sich erhebenden kultischen Schwierigkeit, wie sich das Taufbekenntnis mit der Taufformel verbinden sollte, entschloß man sich, Fragen und Antworten in der heute gültigen Art vorausgehen zu lassen¹⁰⁰.

An verschiedenen Stellen spielt Tertullian auf die Antwort des Täuflings nach der Abfragung des Taufbekenntnisses an. Ob die responsio (Bekräftigung) eine Wiederholung des vorgesagten Textes oder eine Antwort mit «Ja» oder dem gleichwertigen «Credo» war, ist bei ihm nicht ersichtlich und überdies gleichgültig, da letzteres im Zusammenschluß mit der vorausgehenden Frage als ein volles und eigentliches Taufbekenntnis anzusehen war¹⁰¹. Daß diese Ineinanderschiebung von Taufbekenntnis und

⁹⁵ cor. 3, ed. Kroymann, CSEL 70, 157/158 Z. 15/17 Dehinc ter mergitaur amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit.

⁹⁶ bapt. 2, ed. Borleffs, 50 Z. 7: ... in aqua demissus et inter pauca verba tinctus ...

⁹⁷ Test DNJChr. II, ed. Rahmani, 129: Cum itaque baptizandus descenderit in aquas, baptizans manum ei imponens dicat ita: «Credis in Deum. Patrem omnipotentem?» et baptizandus respondeat: Credo. Et continuo illum prima vice baptizet. Tum sacerdos dicat: Credis et in Christum Jesum Filium Dei, qui ex Patre venit, qui a principio cum Patre est, qui ex Maria Virgine per Spiritum sanctum natus est, qui crucifixus est sub Pontio Pilato, mortuus est, resurrexit tertia die reviviscens ex mortuis, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris, et venturus est ad iudicandos vivos et mortuos? et cum ille respondeat: Credo, eundem secunda vice baptizet. Deinceps dicat: Credis et in Spiritum sanctum; in Ecclesiam sanctam? et qui baptizatur dicat: Credo; et illum tertio baptizet.

⁹⁸ Test DNJChr., ed. Rahmani, 217: «Procul dubio est ad trinam immersionem fuisse evangelicam formam prolatam.»

⁹⁹ A. Rücker. Ritus baptismi et Missae 17/18. In den Canones Hippolyti, ed. H. Achelis. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, I. Buch: Die Canones Hippolyti, Leipzig 1891, 97: Singulis vicibus autem dicit: «Ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti, qui aequalis est».

¹⁰⁰ Vgl. F. J. Dölger, Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvortrag nach den Schriften Tertullians A Chr. IV, 142. Die *zweifache* Aussage des Glaubens *vor* und die *Abfragung* in dem Taufakt, sind in den Canones Hippolyti und in den aethiopischen, koptischen und arabischen Versionen von Hippolyts *Traditio apostolica* klar geschieden; der lateinische Text gestattet wegen einer Lücke keine Überprüfung. E. Connolly, JTS (1924), 133, 139, hält die erste Rezitation für spätere Zutat. Eine Ablegung *vor* der Taufe erwähnt Dionysius v. Alex.: Eusebius, Kirchengesch. VII, 7, 8; ed. Schwarz 646 Z. 10: τῶν τε πρὸ αὐτοῦ (τοῦ λοῦτροῦ) πιστῶν καὶ ὁμολογῶν.

¹⁰¹ Ad mart. 3, ed. Oehler 9: vocati sumus ad militiam dei iam tunc cum in sacramenti verba respondeamus ... cor. 11; ed. Kroymann CSEL 70, 175 Z. 4 ff.: Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum ... — praescr. 20; ed. Kroymann 24 Z. 29 f.: ... quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio. Vgl. Dölger a. a. O. 145. Die *Frage*, ob nur trinitarische Tauffragung oder das Aussprechen

Taufakt in der frühchristlichen Liturgie das Glaubensbekenntnis als wesentlichen Bestandteil der Taufe (im Sinne einer entscheidenden und künftighin unabdingbar bindenden Weihehandlung) auszeichnen sollte, wird von Tertullian mit besonderer Schärfe betont in den Worten: «Die Seele wird nicht durch die Waschung, sondern durch die Antwort geweiht»¹⁰².

In seinem Brief an Cyprian von Carthago setzt Firmilian, der Bischof von Cäsarea, die noch im Test DNJChr. ersichtliche altertümliche Fassung voraus. In der mißbilligenden Erzählung von einer Frau, die viele getauft habe, «wobei sie die üblichen und gesetzmäßigen Worte der Frage gebrauchte, damit sie auch nach außen den Anschein erweckte, daß sie in nichts von der kirchlichen Regel abweiche», ist auf die Taufbefragung angespielt¹⁰³, wobei allerdings offen bleibt, was die «Form» des Sakramentes herbeiführte.

Die trinitarische Taufbefragung ist im Martyrium Sancti Calixti Papae et sociorum eius¹⁰⁴ für die Zeit um 220¹⁰⁵ und in den Acta Sancti Stephani Papae et Martyris für das Jahr 259¹⁰⁶ bezeugt und von Dionysius von Alexandrien angedeutet.

einer trinitarischen Formel 'durch den Spender die «Form» des Sakramentes herbeiführte, ist dahin zu beantworten, daß wohl lange nur ersteres gebräuchlich war. Dafür sprechen die Paradosis des Hippolyt (vgl. oben S. 85) und das Gelasianum (vgl. unten S. 91); von den Vätertexten ganz zu schweigen. Vgl. DACL, Art. Baptême.

¹⁰² res. 28, ed. Kroymann CSEL 47, 100 Z. 11 f.: anima enim non lavatione sed responsione sancitur. Die von W. M. Peitz, Das Glaubensbekenntnis der Apostel, Stimmen der Zeit 94 (1918 I), 553 ff. erstmals aufgestellte und von H. Lietzmann, Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses, Festgabe Harnack, Tübingen 1921, 226 f., gestützte Ansicht, es habe neben der trinitarischen, anfänglich bei der Taufe allein zu bekennenden Formel selbständig ein christologisches Bekenntnis gestanden, das erst später mit ihr verbunden worden sei, hat keinen Beifall gefunden. Vgl. K. Prüm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, Leipzig 1935, I, 42/43. A. Kolping, Sacramentum Tertullianum, Münster 1948, 83, Anm. 23. Vgl. J. H. Crehan, Early christian Baptism and the Creed, 1950. Dieses Werk war mir allerdings nicht zugänglich. M. Metzger, Zwei Pontifikalien vom Oberrhein, Diss. Freiburg, Freib. theol. Studien. Zur ein- bzw. zweigliedrigen Taufformel.

¹⁰³ Cyprian, Ep. 75, 10, ed. Hartel 818 Z. 5/7: ... baptizaret quoque multos usitata et legitima verba interrogationis usurpans, ut nihil discrepare ab ecclesiastica regula videretur.

¹⁰⁴ A. Hahn, Bibliothek der Symbole³, Breslau 1897, 34: Taufe eines Nemesius und seiner Tochter: Interr.: Credis in Deum Patrem omnipotentem? — Resp.: Credo. Interr.: Et in Jesum Christum, dominum nostrum? — Resp.: Credo. Interr.: Remissionem omnium peccatorum? — Resp.: Credo. Interr.: Carnis resurrectionem? — Resp.: Credo, domine.

¹⁰⁵ Der Zeugniswert dieser Akten ist allerdings umstritten, da sie möglicherweise spätere Legenden sind und ihre Liturgie dann auch späteren Datums ist. Palmatus respondit: Credo. Et in Spiritum sanctum; sanctam ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum et carnis resurrectionem? Et exclamavit cum lachrymis Palmatus dicens: Credo, domine.

¹⁰⁶ A. Hahn, Bibliothek, a. a. O. Taufe eines Palmatus: Credis ex toto corde

Im Gelasianum ist schließlich die alte römische Praxis aufbewahrt; sie zeigt bemerkenswerte Treue¹⁰⁷.

§ 3. Rechtliche Erfordernisse des Spenders

Jesus hatte die von Johannes an den Bußfertigen vollzogene Taufe als von Gott gewollt hingestellt (Mt. 21, 25 f.) und Taufen zu seinen Lebzeiten durch seine eigenen Jünger als Spender ausführen lassen (Jo. 3, 22—26; 4, 1)¹⁰⁸.

Daß später der Missionsbefehl Christi an die Apostel zugleich als Befehl zur Spendung der Taufe verstanden wurde, läßt sich aus dem Vorhandensein und der Bedeutung des Apostolats schließen¹⁰⁹. Hierin besteht kein wesentlicher Unterschied in der Sendung zwischen Paulus und den andern Aposteln, trotz der Äußerung Pauli in 1. Kor. 1, 17¹¹⁰. Auf die Nachricht von den Spaltungen, die die Gemeinde von Korinth bedrohten, gibt Paulus den Bescheid, daß alle dem ungeteilten Christus angehören¹¹¹: «Ist Paulus etwa für euch gekreuzigt worden? Oder seid ihr auf den Namen Pauli getauft worden?» Mit diesen Worten sind zugleich die zwei Akte angezeigt, die es ihnen ermöglicht haben, Christus zu gehören.

in Deum Patrem omnipotentem, factorem omnium visibilium et invisibilium? Respondit Palmatus: Credo. Et in Jesum Christum Filium eius? Et ait: Credo, Qui natus, est de Spiritu sancto, ex Maria Virgine?

¹⁰⁷ H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford 1894, 86: Inde benedicto fonte baptizas unumquemque in ordine suo, sub has interrogationes: Credis in Deum Patrem omnipotentem? Resp. Credo. Credis et in Jesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum, natum et passum? Resp. Credo. Credis et in Spiritum sanctum; sanctam ecclesiam remissionem peccatorum; carnis resurrectionem? Resp. Credo. Deinde per singulas vices mergis eum tertio in aqua. Was die durch Anwendung von Materie und Form herbeigeführte sakramentale Wirkung angeht, sei verwiesen auf die Arbeit von R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, 115 ff. Dortselbst auch ein Überblick über die Entwicklung, die unter dem Einfluß der religionsgeschichtlichen Methode außerhalb der katholischen Exegese zu größerer Anerkennung der seinschaft-realen Taufwirkung führte. F. J. Leenhardt, der mit seiner Schrift *Le Baptême chrétien son origine, sa signification*, Neuchâtel-Paris 1946, in die neueste Diskussion eingriff, wendet sich gegen eine Verflachung des paulinischen Sakramentsrealismus, wird jedoch der ontischen, physischen Zuwendung der Erlösung, wie die neutestamentlichen Quellen sie aussagen, nicht gerecht, da er Sakramentsrealismus und reformatorischen Glaubensprimat zusammenzubringen sucht und so einer Verlegenheitslösung anheimfällt. Das Werk von M. Barth, *Die Taufe ein Sakrament?* Zollikon-Zürich 1951, wurde mir erst während der Drucklegung zugänglich und konnte darum nicht mehr berücksichtigt werden.

¹⁰⁸ Zur Bedeutung dieser Taufen vgl. die einschlägigen Kommentare.

¹⁰⁹ Vgl. A. Oepke, *ThWb.* I, 537.

¹¹⁰ Die Äußerung ist in einer überstarken Beanspruchung oder in seiner gesundheitlichen Lage begründet. E. B. Allo, *Première, Epître aux Corinthiens* Paris 1934, 12.

¹¹¹ 1. Kor. 1, 13: Μη Παύλος ἐστραώθη, ὑπερ ὑμῶν; ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε;

Der in der Mitte der Botschaft stehende Erlösertod Christi und die (von berufener Seite gespendete) Taufe¹¹².

In derselben Gewalt (ἐξουσία)¹¹³, in der Jesus die Sünden nachgelassen hat (Mt. 9, 6), sollen die Jünger, nach seinem Weggang, durch die Taufe das Heil vermitteln (Mt. 28, 18).

Diese Bevollmächtigung ist umso inhaltsschwerer und wirksamer, als alle neutestamentlichen Schriften ausschließlich nur diejenige christliche Taufe kennen, die durch eine zweite Person vorgenommen wird, einen Spender, der taufte, bzw. durch den man sich taufen läßt: Schon in der Taufe Jesu durch Johannes war ein Vorbild gegeben¹¹⁴. Eine Ausnahme von dieser Regel ist uns nirgends bezeugt: Paulus läßt sich in Damaskus taufen (Apg. 9, 18). Von Petrus ist berichtet, daß er Auftrag gab, im Hause des

¹¹² Vgl. *M. De Jonghe*: Le baptême au nom de Jésus, 651. Aus der Feststellung des Apostels glauben Exegeten schließen zu können, daß man in Korinth an ein besonders mystisch-enges Band zwischen Täufer und Täufling dachte. Paulus bringt indessen seine Genugtuung zum Ausdruck darüber, daß er niemanden getauft habe. Auf diese Weise nämlich konnte nicht die Meinung entstehen, daß die Korinther auf seinen Namen getauft seien und ihm zugehören. Am Inhalt des Missionsbefehles als Taufbefehl will er keine Zweifel ansetzen. Vgl. *Schnackenburg*, Heilsgeschehen 17.

¹¹³ Im gemeingriechischen Sprachgebrauch hat die Vokabel ἐξουσία eine betont juristische Färbung. «ἐξουσία ist die von einer höheren Norm oder Instanz gegebene Möglichkeit und damit das Recht, etwas zu tun, das Recht über etwas.» *W. Foerster*, ThWb. II, 559. Auch absolut «Recht = Vollmacht, Erlaubnis, Freiheit» a. a. O. Sie gilt im Rechtsgefüge des Staates, aber auch in andern Rechtsverhältnissen, im Bereich der Familie und schließlich in Beziehung auf die freie Selbstbestimmung des freien Menschen. Das NT bezieht den Begriff auf die Macht Gottes, auf die Macht Christi und der Apostel, auf die Rechtsverhältnisse des Staates und auf die Freiheit, die der Gemeinde gegeben ist. a. a. O., 563. Was die Eigenart dieser Macht der Apostel angeht, wird sie zugleich umschrieben durch den Begriff des «Apostolos». Während das Wort Ἀπόστολος im klassischen Griechischen noch nicht das charakteristische Merkmal rechtlicher Bevollmächtigung und persönlicher Stellvertretung hat, verwendet es die Übersetzung der Septuaginta für den juristischen Begriff des Hebräischen «Maleach». *H. von Campenhausen*, Der urchristliche Apostelbegriff, *Studia Theologica* 1 (1947), 98/99. Der neue christliche Apostelbegriff, der von daher in die Schriften des Lukas und Paulus, der beiden Hauptzeugen für ihn, eingeht, unterscheidet sich vom entsprechenden jüdischen Begriff rechtlicher Stellvertretung nur insofern, als es sich um den Apostolat Jesu Christi und nicht von menschlichen Autoritäten handelt. In die früheste Zeit der urchristlichen Gemeinde zurückreichend — Paulus setzt ihn schon voraus —, beschränkt der Begriff sich bei Paulus noch nicht auf die Zwölf, während Lukas ihn auf die Zwölf abgrenzt und ihnen eine eigene Vollmacht zuschreibt, ja ein besonderes Interesse hat, dies zu tun. *H. von Campenhausen*, a. a. O. Vgl. dazu *A. Wikenhauser*, Art. «Apostel» im *Reallexikon für Antike und Christentum*, 554. Dazu sind beizuziehen Röm. 16, 7; 1. Kor. 15, 7; 1. Kor. 12, 28 und Eph. 4, 11; 2. Kor. 11, 5; 12, 1; 2. Kor. 11, 13; 1. Kor. 4, 9 ff.; 1. Thess. 2, 7. Auch später begegnet noch die weitere Auffassung von «Apostel»: Offb. 2, 2; Did. 11, 3/6. Bei Johannes ist der Aposteltitel für die Zwölf vermieden. Mt. bietet das Wort nur einmal.

¹¹⁴ Während das Proselytentaubad eine «Selbsttaufe» ist, bei der sich die Zeugen rein passiv verhalten, wird die Taufe des Vorläufers Christi nur als Fremddaufe gespendet. Vgl. *J. Kosnetter*, Die Taufe Jesu, Wien 1, 1936, 57.

Kornelius eben diesen und die vielen, die dort zusammengekommen waren (Apg. 10, 27) und die den Heiligen Geist empfangen hatten (Apg. 10, 47), zu taufen (Apg. 10, 48). Paulus, der Apostel, der von sich sagt, daß er nicht gesandt sei zu taufen (1. Kor. 1, 17), hat selbst in Korinth den Crispus und Caius und das Haus des Stephanas getauft (1. Kor. 1, 14/16)¹¹⁵.

Wie aus Apg. 8, 36—38 ersichtlich ist, stand auch den Diakonen das Recht zu taufen zu¹¹⁶.

Die Didache gibt keine Bestimmungen zur Person des Taufspenders, obschon sie im Kapitel 15 wie 1. Klem. 40, 5 u. 41, 2 den kirchlichen Vorstehern ausdrücklich die Sicherung des Kultus zuweist und vom Täufer eine bestimmte seelische Haltung verlangt: In der Bestimmung des hier genannten βαπτίζων ist die Rückbeziehung auf die Person dessen, der die Unterweisung gegeben hat, naheliegend. Die Vorschrift des Fastens (7, 4)¹¹⁷ erinnert an ähnliche, später den Konsekratoren auferlegte Verpflichtungen¹¹⁸.

Dagegen trifft Ignatius von Antiochien die ausdrückliche Anordnung, daß das Taufen ohne Bischof nicht erlaubt sei. Was dieser für gut finde, sei Gott wohlgefällig, damit, was geschehe, sicher und gesetzmäßig sei¹¹⁹.

¹¹⁵ Die Epistola apostolorum läßt im 31. Kapitel Paulus von den Aposteln und nicht von Ananias getauft werden: Es taucht also eine juristische Schwierigkeit auf, die in den Apostolischen Konstitutionen dann ausgedrückt ist; Const. Apost. VIII, 46, 17, ed. Funk 562 Z. 21 ff. Die Epistola Ap. ist ein Apokryphon, dessen Abfassung von C. Schmidt in das zweite Jahrhundert verlegt wird. Zur späteren Datierung durch E. Peterson vgl. S. 134.

¹¹⁶ Ob «Diakon» hier in kirchenrechtlichem Sinn zu fassen ist, bleibe außer Erwägung. Die Grundbedeutung von διάκονος ist in Apg. 6, 1 am besten erhalten, wo die auserwählten Männer zwar nicht διάκονοι, aber ihr Dienst eine διακονία = «Diener sein beim Mahle» genannt wird. Nach Epiphanius besaßen die Judenchristen das Amt des Archisynagogen: Panarion 30, 18, ed. Holl (Griech. Christl. Schriftst. Bd. 31 [1922]), 357 πρεσβυτέρους γὰρ οὗτοι ἔχουσιν καὶ ἀρχισυναγώγων. Auch wenn bei ihnen daneben die Diakone denselben Namen wie die jüdischen Synagogendiener tragen (Panarion 30, 11, 4, ed. Holl 346: ἀζανιτῶν τῶν παρ' αὐτοῖς διακόνων ἐρμηνευομένων ἢ ὑπηρέτων), ist, da ihr Name ja mit ὑπηρέτης wiedergegeben wird, ihr Ursprung nicht einmal etymologisch bei den Synagogen gelegen. Gegen K. G. Goetz, Ist der Mebakker der Genizafragmente wirklich das Vorbild des christlichen Episkopats? Zeitschr. f. ntl. Wiss. 30 (1931) 89/93. Vgl. G. Kittel, Th. Wb. s. v. διάκων.

¹¹⁷ ed. Bihlmeyer 5 Z. 14/15: πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προνηστεύσάτω ὁ βαπτίζων.

¹¹⁸ Tertullian, De ieiunio, läßt allerdings nichts von einem solchen Fasten erkennen, auch nicht die Paradosis des Hippolyt und die Didascalia. Für spätere Zeit wären vor allem die Konzilsakten zu befragen und für Gallien die Literatur um Caesarius von Arles: Die Ausführung dieser Aufgabe überschreite jedoch den der vorliegenden Arbeit gesetzten zeitlichen Rahmen.

¹¹⁹ Smyrn 8, 1/2, ed. Bihlmeyer 108 Z. 16/22: μηδεὶς χωρὶς ἐπισκόπου τι πράσσει τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν . . . οὐκ ἔξω ἐστὶν χωρὶς ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν, οὔτε ἀγάπην ποιεῖν. ἀλλ' ὅ ἐάν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῇ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσετε.

Ob die Anwesenheit des Bischofs für die Gültigkeit verlangt war, ist zweifelhaft.

Nach Tertullians Ansicht wurzelt das Taufrecht in dem persönlichen Taufitel¹²⁰. Somit hat der Laie dieselbe Taufbefugnis wie der Diakon, Priester und Bischof. Aus der Vollebenbürtigkeit der Laienchristen erfließen deren Vollrechte. Doch sollen sie der Kirchenordnung und des Kirchenfriedens halber auf dieses Recht zu Gunsten der Kleriker verzichten. Eine innere, sakramentale Begründung dafür, daß das Recht in erster Linie dem Bischof zukomme, ist offenbar unbekannt; nach dem Grundsatz «quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest» kommt Bischöfen, Priestern und Diakonen als Spendern der Taufe nur ein Unterschied der Autorität zu und allein aus diesem Grunde sind die beiden letztgenannten Amtsstufen gehalten, das Einverständnis der ersteren einzuholen¹²¹.

Während die verschiedenen Kirchenordnungen die *neu* sich anmeldenden Taufbewerber teils an den Priester, an manchen Orten an den Diakon, an einen einfachen Kleriker oder einen Laien oder auch an den Bischof weisen — zusammen mit ihren Zeugen —, nimmt dieser jedenfalls die Prüfung vor dem Eintritt ins Photizomenat¹²² vor¹²³. Dieses bischöfliche Vorrecht erhellt für Rom daraus, daß der Bischof jeden Kandidaten durch Eidschwur verpflichtete, «damit er wissen kann, ob er rein sei»¹²⁴, und auch den Exorzismus an Ostern vornimmt¹²⁵. Für Jerusalem ist es später ausdrücklich bezeugt¹²⁶. Im Verhinderungsfalle wird er durch einen Presbyter vertreten. Der Bischof beschließt nicht allein, sondern, in besonderer Feierlichkeit des Aktes¹²⁷, im Verein mit den Priestern¹²⁸, jedoch ohne die Diakone, die am Rat nicht teilnehmen¹²⁹.

¹²⁰ Bapt. 17, 1/2, ed. *Borleffs* 72/73: Dandi quidem (sc. baptismi) summum habet ius summus sacerdos, si qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est. Alioquin etiam laicis ius est: quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest-nisi si episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocabantur discentes domini! — id est ut sermo non debet abscondi ab ullo proinde et baptismum, aeque dei census, ab omnibus exerceri potest. sed quanto magis laicis disciplinae verecundiae et modestiae incumbit cum ea maioribus competant, ne sibi adsumant (dicatum) episcopi officium.

¹²¹ Vgl. *K. Adam*, Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie, Paderborn 1907, 97/98.

¹²² Dem Photizomenat gehören — im Gegensatz zum Katechumenat — die schon zum zweiten Male geprüften Competentes an.

¹²³ Der Termin war in den verschiedenen Gegenden verschieden; doch muß er einige Zeit vor Ostern, am Anfang der Quadragesima, fällig gewesen sein: Hippolyt, KO 20, ed. *Jungklaus* 134; Test DNJChr. II, 6 f. ed. *Rahmani* 119 ff.; Canones Hippolyti 19 ed. *Riedel* 210: Peregrinatio Silviae 45 ed. *W. Heraeus*, Heidelberg 1908, 49 Z. 1 ff.; Konzil von Laodicea, can. 425, *K. J. Hefele*, Conciliengeschichte 12, Freiburg 1873, I, 771.

¹²⁴ KO 20, ed. *Jungklaus* 134 Z. 14 ff.

¹²⁵ KO 20, ed. *Jungklaus* a. a. O. Z. 26 ff.

¹²⁶ Peregrinatio Silviae 45, 2, ed. *Heraeus* 49 Z. 5 ff.

¹²⁷ a. a. O.; Didascalia II, 57, 4, ed. *Funk* 160 Z. 1 f.

In Hippolyts Kirchenordnung ist der Leiter der eigentlichen Taufhandlung der Bischof¹³⁰. So sehr er hier die höchsten und feierlichsten Handlungen, die Segnung des Öles, die Salbung der Neugetauften in der Kirche und die Erteilung der Eucharistie sich selbst vorbehielt, — die Taufe selbst vollzog der Bischof oder Presbyter —, räumte er gemeinhin den Presbytern große Rechte ein, insofern sie die Abrenuntiation abzunehmen sowie die Salbung vor und nach der Taufe zu vollziehen hatten und vielleicht in der Regel die Tauffragen stellen durften¹³¹. Verschieden davon sind in einigen Zügen die Anordnungen des Test DNChr.¹³².

Für das Konzil von Elvira ist der Bischof und der Priester der eigentliche Taufspender, wie aus dem Kanon 77 hervorgeht¹³³.

Augustinus wird später den Inhalt des Weihecharakters als *ius dandi* erklären und zwar nicht als allgemeines Recht der Sakramentenspendung, sondern als spezielle Befugnis, das Sakrament der Taufe zu spenden¹³⁴. Eine Abhängigkeit von Tertullian in der Formulierung ist nicht zweifelhaft. Ohne Umschweife bezeichnet er das Taufrecht, das der Donatistenstreit in den Mittelpunkt der Debatte rückt, als eigentliche Wirkung der Ordination und sieht es als spezifisches Recht des kirchlichen Ministers an; ebensowenig hält er aber die Laientaufe für ungültig: Im Notfalle ist sie erlaubt und beruht auf dem durch die eigene Taufe erhaltenen Taufitel. Obwohl sich daraus ergäbe, daß ein Nicht-Getaufter niemals gültig taufen könne, möchte er diese Folgerung nicht mit aller Strenge ziehen, sondern eine Entscheidung darüber einem zukünftigen Konzil überlassen¹³⁵.

¹²⁸ Syrische Didaskalie 50, 2, ed. *H. Achelis-J. Flemming*, Die Syrische Didaskalie (T U 25, 2), Leipzig 1904, 73.

¹²⁹ Vgl. Cyprian, Ep. 14, 4, ed. *Hartel* 512 Z. 18 ff. Bei ihm gilt der Grundsatz, nichts ohne die Zustimmung des Klerus zu tun. Vgl. *E. Jungklaus*, a. a. O., 48.

¹³⁰ Vgl. *E. Jungklaus*, a. a. O., 102. Neben ihm sind Priester und Diakone als ausführende Organe tätig.

¹³¹ Vgl. *Jungklaus*, a. a. O., 101/105.

¹³² ed. *Rahmani*, 127/9: «Apprehendens (*episcopus*) singulos baptizandos ... dicat ...»: Dic.: *Abrenuntio* tibi, satanas ... a. a. O., 129: Deinde *episcopus* tradat illum presbytero, qui baptizare debet. Die Salbung vor der Taufe scheint hier der Bischof zu vollziehen: a. a. O., 129 Z. 3/7; jene nach dem Taufakt ist ausdrücklich dem Presbyter zugewiesen. Segnung des Öles, Salbung der Neugetauften *in der Kirche* und Darbringung der Eucharistie sind dem Bischof auch hier vorbehalten.

¹³³ Synode von Elvira, ed. *H. Th. Bruns*, Bibliotheca ecclesiastica I, 1/2, Berlin 1839: Vol. 1. *Canones apostolorum et conciliorum*. Gleichzeitig fällt hier die Bestimmung des Kanon 38 über die Laientaufe auf, die in Todesgefahr in Frage kommt.

¹³⁴ Bapt. I, 1, 2 ed. *Petschenig* 146 Z. 8/10: *Sacramentum enim baptismi est quod habet, qui baptizatur; et sacramentum dandi baptismi est quod habet, qui ordinatur*. Vgl. *D. Zähringer*, Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1931, 184 ff.

¹³⁵ C. ep. Parmen. II, 13, 28 ed. *Petschenig*, CSEL 51, 79 Z. 3/11: *Nam illud quod quidam eorum veritate convicti dicere coeperunt: baptismum quidem non amittit qui recedit ab ecclesia, sed ius dandi tamen amittit, multis modis apparet frustra et inaniter dici. primo quia nulla ostenditur causa, cur ille, qui ipsum*

So ist nach der ungebrochenen Überzeugung der christlichen Frühzeit die Taufe eine Handlung *nicht in sich* jurisdiktioneller, sondern solcher sakramentalen Art, die nicht innerlich an einen durch ordinatorische Handauflegung vorbestimmten Spender gebunden ist. Selbst die hippolytische Kirchenordnung und ihre Nachfahren, die sich als liturgische Darstellung der paulinischen Gedanken über die Ordination erweisen¹³⁶, machen diese nicht zur Voraussetzung. Weil aber unlösbar mit der Glaubens- und Rechtseinheit der Kirche verbunden, darf sie nur in *Ausnahmefällen* von solchen gespendet werden, die nicht im Besitze eines kirchlichen Amtes sind.

Im Ketzertauftreit klingt der Gedanke eines Handelns im Sinne der Kirche an, was eine Art der negotiorum gestio im Sinne des römischen Rechtes bedeutet¹³⁷.

§ 4. Sinn und Erfordernisse der Taufpatenschaft

So klar vom Erfordernis eines Spenders gesprochen wird, so wenig Sicheres läßt sich aus den frühesten Quellen über die Taufpaten bzw. Zeugen entnehmen¹³⁸.

R. Sohm bezeichnete die Taufpatenschaft als «aus der Ordnung der Ekklesia» stammend und dem Ursprung nach unaufgeklärt und legte sie als eine längst nicht mehr verstandene Nachwirkung des Prophetentums der urchristlichen Gemeinde aus, die sich bis auf den heutigen Tag erhalten habe. Insofern die Taufe nach urchristlicher Ordnung nur an *dem* habe vorgenommen werden können, den der Geist Gottes zu taufen befohlen habe und dem dies durch die Propheten bezeugt gewesen sei, hätten die Taufpaten als diese Propheten zu gelten, deren Aussage die Handlung der Ekklesia bestimme¹³⁹.

O. Cullmann glaubte neuerdings auf Spuren einer Art von Patenschaft in ältester frühchristlicher Zeit hinweisen zu können. Seine Beweisführung

baptismus amittere non potest, ius dandi potest amittere. utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, illud cum ordinatur, ideoque in catholica utrumque non licet iterari.

¹³⁶ V. Fuchs, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III., Bonn 1930, 39.

¹³⁷ Darüber weiter unten Näheres, S. 131/132.

¹³⁸ Die Nebenbemerkung des can. 762 § 3 C.J.C., die von einem vetustissimus mos spricht, hat keine lehramtliche Bedeutung.

¹³⁹ Kirchenrecht II, 313 Anm. 3. Obschon nach altchristlicher Auffassung das iudicium Dei durch Propheten ausgeübt wird, so zeigen doch Apg. 1 und Apg. 6, daß dieses selbst für die Bestellung zum kirchlichen Amt auf andere Weise erfolgen kann (hier durch Gemeindegewahl). Vgl. 1. Klem. 42, 4, wonach die Apostel Erstlinge, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, zu Bischöfen und Diakonen aufgestellt: ed. Bihlmeyer 58 Z. 5. Ferner Klem. v. Alex, Quis dives 42, ed. Stählin. Griech. Christl. Schriftst. Bd. III, 188: "Ενα γέ τινα κληρώσων ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαιομένων. Siehe V. Fuchs, Der Ordinationstitel, 30 ff.

schloß sich an drei Texte aus der Apostelgeschichte (Apg. 8, 36; 10, 47 und 11, 17) und einen aus dem Matthäusevangelium an¹⁴⁰. An allen diesen Stellen fällt die Regelmäßigkeit des Verbum $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ auf, so daß er folgende Erwägungen nahegelegt sieht: «... wurde die Frage, ob nichts der Taufe dieses oder jenes Kandidaten entgegenstehe, im ersten Jahrhundert nicht jeweils vor dem Vollzug der Taufe gestellt, so daß sie nach und nach zur rituellen Frage wurde?»¹⁴¹ Und «verwenden die Taufberichte, in denen das Verbum $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ mit einer gewissen Regelmäßigkeit vorkommt, nicht einen gewissermaßen liturgischen Ausdruck?»¹⁴² Diese Annahme vermöge Apg. 8, 38 und 10, 47 (jeweils $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$) zu erklären. Beide Male ließe sich die Vokabel am besten deuten durch «einen alten Brauch, nach welchem der Täufling durch einen Dritten dem *Taufenden* zugeführt wird, der, je nach den Umständen, die zu Gunsten des Täuflings vorgebrachte Bitte annimmt oder zurückweist. Er erklärt entweder, daß kein Hindernis vorhanden sei — $\sigma\ddot{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\nu$ $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ oder $\xi\acute{\xi}\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\nu$ — oder daß im Gegenteil ein Hindernis bestünde»¹⁴³. Dasselbe besagten Apg. 11, 17 und Mt. 3, 14 mit dem Text des Ebioniter-Evangeliums¹⁴⁴. In jedem Fall habe man also das «nihil obstat» $\sigma\ddot{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\nu$ $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ ¹⁴⁵ oder $\xi\acute{\xi}\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\nu$ ausgesprochen als Antwort auf die Frage $\tau\acute{\iota}$ $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota$: (Apg. 8, 36), die von einem Dritten möglicherweise gestellt worden sei¹⁴⁶. Zur Stützung der «unabhängig von diesen genügend begründeten Hypothese» werden noch die Verse Mt. 10, 13/14 angeführt, die ebenfalls die Formel $\tau\acute{\iota}$ $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ durchschimmern zu lassen schienen¹⁴⁷.

Dem, der diese These abwägt, fällt auf, daß dem Bericht der Didache, die im 7. Kapitel genaue Vorschriften über die Spendung der Taufe enthält, keine Spur von einer dritten Person anhaftet, die bei der Spendung der Taufe neben dem Täufling und dem Taufenden anwesend sein soll.

Zwar findet sich der Einschub des Verses Apg. 8, 37 schon bei Irenäus und bei Cyprian, bei letzterem in der beweiskräftig scheinenden Form: «Tunc dixit Philippus: Si credis ex toto corde tuo, *licet*», die ins zweite Jahrhundert hinaufgehen kann¹⁴⁸. Doch zeigt die Apostelgeschichte eine

¹⁴⁰ Mt. 3, 14. Als Parallele zu diesem führt er eine Stelle aus dem Ebioniter-Evangelium an, erhalten bei Epiphanius, Pan. 30, 13.

¹⁴¹ Tauflehre im N. T., 66/67.

¹⁴² a. a. O., 67.

¹⁴³ a. a. O., 68.

¹⁴⁴ a. a. O., 69.

¹⁴⁵ Im Profangriechischen habe der Ausdruck $\sigma\ddot{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\nu$ $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ diesen Sinn, wie O. Cullmann unter Hinweis auf Plato, Gorgias 458 D u. a. bemerkt a. a. O., 70 Anm. 12.

¹⁴⁶ O. Cullmann a. a. O., 70 mit Bezug auf Apg. 10, 47 und 11, 17. Die außergewöhnliche Personifizierung des Wassers erkläre sich so am besten.

¹⁴⁷ a. a. O., 72.

¹⁴⁸ J. Wordsworth-H. J. White, Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi III, 1, Apg. Oxford 1905, 91/92. zur Stelle. Cyprian, Test. III, 43 ed. Hartel 151 Z. 6/7. Bei Merk, Nov. Test. sind als Zeugen für die Variante angeführt: (E) 257 ss, 1891 ss, 1739 s, 307 s. 467. 1522 g p r t w t p l v g syh ar Te Cyp.

für eine solche Tätigkeit von Paten *keinen* Raum gewährende Methode, da Paulus Heiden und Juden, die er bekehren wollte, selbst aufsuchte und Apg. 19, 5 nichts von einer Beiziehung dritter Personen verrät¹⁴⁹.

Allem Anschein nach ist die Sitte, bei der Aufnahme in das Katechumenat Zeugen beizuziehen, in der Zeit von 100—150 n. Chr. in der Kirche entstanden, somit in der gleichen Zeit wie das Katechumenat, jedenfalls nicht nach 150 n. Chr. Noch gibt Justinus Martyr keine Nachricht darüber; doch sieht man schon die künftigen Erfordernisse sich abzeichnen, da die Kirche angesichts der sich mehrenden Bekehrungen Garantien braucht und sie zu verlangen beginnt¹⁵⁰.

Die ursprünglichste für uns greifbare Form der Patenschaft in der alten Kirche ist die des Katechumenatszeugen, die in den Verfolgungszeiten aus der Gefahrenlage heraus durch Abwehrkräfte geschaffen wurde. Nur von solchen Christen wurde diese Zeugenschaft übernommen, die allenthalben neue Anhänger warben und der Kirche zuführten, solange den berufsmäßigen Missionaren der Weg zu den Heiden überaus erschwert oder gar unmöglich war¹⁵¹. Da nur gläubige und zuverlässige Christen, die von der Wahrheit ihres Glaubens vollständig durchdrungen waren, sich als Schuldner der Außenstehenden fühlten und einer persönlichen Sendung zu ihnen bewußt waren, den Mut zur Werbung trotz drohender Verfolgung und Gefahr aufbrachten, war es nicht nötig, Bedingungen für die Gültigkeit und Erlaubtheit solchen Amtes wie heute aufzustellen¹⁵². Dies änderte sich, als die Kirche im konstantinischen Staate die uneingeschränkte öffentliche Anerkennung und Gleichstellung mit den heidnischen Kulturen erlangt hatte. Daß dann bei oberflächlichen Massenbekehrungen Bedingungen gestellt wurden, wie das Test DNIChr. sie erwähnt¹⁵³, das pseudo-augustinische Commonitorium sie für Konvertiten aus dem Manichäismus fordert¹⁵⁴ und die Peregrinatio Silviae sie bezeugt¹⁵⁵, ist ebenso als Folge der Zeitverhältnisse zu verstehen.

¹⁴⁹ Vgl. E. Dick, Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat, Zeitschr. f. kath. Theol. 63 (1939), 2. Diese Arbeit hat mir zum Folgenden wertvolle Dienste geleistet.

¹⁵⁰ Vgl. B. Capelle, Catéchuménat, 133. ¹⁵¹ E. Dick, a. a. O., 10.

¹⁵² Wer keine Katechumenatszeugen beibringen konnte oder anderweitig seine Gesinnung genügend bekundete, konnte von Zeugen dispensiert werden. Vgl. E. Dick, a. a. O., 39.

¹⁵³ ed. Rahmani 111 Z. 11/13: Oblatores autem ipsorum (sc. eorum, qui primo accedunt ad verbum audiendum) sint aetate provecti, fideles ecclesiaeque noti; perhibcantque de iis testimonium illos esse idoneos ad audiendum (verbum).

¹⁵⁴ ed. Zycha, CSEL 25, 979 Z. 15—980 Z. 3: Commendentur (sc. Manichaei) autem religiosis catholicis vicinis vel cohabitatoribus suis, sive clericis sive laicis, per quorum erga se curam frequentent audientiam sermonis Dei et quorum testimonio possint innotescere; nec facile admittantur ad baptismum, si catechumeni sint . . . nisi periculo mortis urgente, vel si eos aliquanto tempore probatos esse cognoverit episcopus per eorum testimonium quibus fuerint commendati.

¹⁵⁵ Peregrinatio 45, ed. Heraeus.

So ist das Amt des Katechumenatszeugen keine von der Kirche planmäßig geschaffene Einrichtung, sondern ergab sich aus der Missionstätigkeit der Christen von selber¹⁵⁶, wie die meisten solcher kirchenrechtlichen Einrichtungen. — Die Zeugen waren es, die bei der ersten Prüfung zur Aufnahme ins Katechumenat, aber auch bei derjenigen zum Photizomenat über den Taufbewerber zu antworten hatten. Ging es bei der ersten um die Bereitschaft, allen heidnischen Lastern zu entsagen, so bei der zweiten um die Feststellung, daß während des Katechumenates das Leben eines Christen geführt worden war. Während der Quadragesima — wenigstens ist dieses für den Osten anzunehmen — führten sie ihn geistig, begleiteten ihn und leisteten ihm Hilfe¹⁵⁷. Für das Abendland bieten die zeitgenössischen Quellen keine Nachrichten, es sei denn, daß von späteren Zeiten auf frühere geschlossen würde (vom 6. bis 7. Jahrhundert aus rückwärts).

Auf einen weiteren Dienst, der mit dem des Katechumenatszeugen ursprünglich nichts zu tun hatte, ist hinzuweisen: Während dem Bischof oder dem Presbyter das Taufen oblag, kam es dem Taufgehilfen zu, mit dem Täufling zum Wasser zu steigen und ihm behilflich zu sein, bzw. die Salbung des ganzen Körpers vorzunehmen¹⁵⁸. Den Gesetzen der Ethik und natürlichen Schicklichkeit entsprach es, wenn bei der Taufe von Frauen wiederum Frauen die Funktion der Diakone übertragen wurde: «Witwen, die einen Vorrang haben, sollen weibliche Täuflinge salben und in ein Tuch eingehüllt halten, während der Bischof die Bekenntnisformel spricht, ebenso wenn er die Abschwörungsformel spricht»¹⁵⁹. So holt in den Thomas-Akten Mygdonia, die getauft werden soll, die Marcia herbei: Der Apostel Thomas befiehlt dieser, den Täufling zu entkleiden und ihr ein leinenes Kleid umzulegen¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Vgl. E. Dick, a. a. O., 10/17; 30.

¹⁵⁷ In den *sermones catechetici*, sermo II (XII), ed. A. Mingana, Woodbrooke Studies VI 25 Anm. 8, wird der Katechumenatszeuge «Führer wegen deiner (des Katechumenen) Unerfahrenheit» genannt. Sein Name ist erab(h)a — sponsor, ed. Rückert, Ritus bapt. et Missae, 10. Vgl. hieselbst auch Sermo III (XIII), 15 Z. 21 ff. Peregrinatio Silviae 46, 1; 5 ed. Heraeus 49. Die aethiopische Version der Παράδοσις ἀποστολική gestattet einen interessanten Einblick in die Geschichte des Pateninstituts, das demnach von ganz andern Voraussetzungen ausgegangen ist, als seine heutige Funktion ahnen ließe: Nach ihr soll demjenigen, «der für ihn einsteht», bei der Taufe die Hand aufgelegt werden, zum Zeichen wohl, daß mit der Taufe seine Aufgabe als überwachender Bürge abgeschlossen sein soll. Die Paten von heute übernehmen bei der Taufe die Sorge für die Zukunft; in alter Zeit wurden sie bei der Taufe von der Überwachungspflicht entbunden. Siehe E. Jungklaus, Die Gemeinde Hippolyts, 103.

¹⁵⁸ Hippolyt, KO 21b, ed. Jungklaus 135 Z. 40; Test DNJChr. II, 1, ed. Rahmani 129 Z. 10.

¹⁵⁹ Test DNJChr. II, 8 ed. Rahmani 129 Z. 26 ff. Vgl. Theodor v. Mopsv., Sermones cat., Sermo IV (XIV), ed. Rückert, Ritus bapt. et Miss., 16. Dazu Konst. III, 16, ed. Funk 211.

¹⁶⁰ Thomas-Akten 120 f., ed. Lipsius-Bonnet II, 2, 230/231. Es ist ein typischer

Wie zur Erklärung des Amtes der kirchlichen Vorsteher, wurde auch hier auf außerchristliche Parallelen verwiesen: Sicher hat indes die Funktion des Mystagogen nichts mit der des Taufzeugen zu tun¹⁶¹. J. Corblet wollte das Pateninstitut als altes jüdisch-talmudisches Erbgut erklären¹⁶². Gewisse Unterschiede zwischen den Zeugen bzw. Taufpaten bei der christlichen Taufe und denjenigen bei der Proselytentaufe sprechen gegen diese Annahme¹⁶³; letztere werden zudem nur in talmudischen Schriften der nachchristlichen Zeit erwähnt, und während dieser Zeit einen Einfluß des Judentums auf die Gestaltung der Praxis in der ganzen Kirche anzunehmen, begegnet gewissen Bedenken. Trotzdem sieht man gewisse Ähnlichkeiten obwalten¹⁶⁴ und auffallend ist, daß, wie oben gezeigt, die jüdenchristlich beeinflussten Apostelakten die erste Kunde von Taufzeugen geben.

Die Betätigung des Taufgehilfen, die der can. 22 des Nizänums¹⁶⁵ zusammenfassend als «tenere» bezeichnet, erfährt sinngemäß eine Erweiterung zu dem in den Anweisungen der Didaskalie¹⁶⁶ und den Apostolischen Konstitutionen genannten ὑποδέχεσθαι suscipere¹⁶⁷: Danach nimmt der zu diesem Amte Bestimmte den aus dem Wasser Steigenden gleichsam in seinen Schutz und unterrichtet ihn über Wahrheiten und Aufgaben christlichen Lebens. Daher rührt eine Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, die Justinian als geistliche Verwandtschaft zwischen Täufling und Paten gelten läßt¹⁶⁸. Für die lateinische Kirche hingegen gilt im Hinblick auf die

Zug der Apostelakten, daß zwei Frauen sich gemeinsam zum Apostel begeben. Vgl. Acta Andreae (siehe Evodius, De fide contra Manichaeos c. 38, CSEL 25, ed. Zycha, 968 Z. 32), ferner Acta Pauli et Theclae 36 ed. Lipsius-Bonnet I, 262, wo vielleicht auch Tryphaina eine Art Taufzeugin ist für Thekla. E. Peterson, Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrusfragment der Acta Pauli, Vigiliae Christianae 3 (1949), 142/162, vor allem 142 Anm. 1. — Wenn die Vermutung E. Petersons a. a. O. 146, zutrifft, daß die Acta Thomae dem Verfasser der Paulus-Akten schon vorgelegen haben, würde dieser Bericht der Thomas-Akten eine noch ältere Kunde für eine Taufzeugenschaft darstellen: Die Acta Pauli gehören in den Zeitraum von 160 bis 180; E. Hennecke, Ntl. Apokryphen², Tübingen 1924, 196.

¹⁶¹ Gegen A. Drews, Taufe, Realensyklopädie für protestantische Theologie und Kirche³, Leipzig 1896/1913, XIX, 447 Z. 51. Vgl. E. Dick, Pateninstitut, 10.

¹⁶² J. Corblet, Historie dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de Baptême, Bd. 1 und 2, Paris 1881/1882. Hier Bd. 2, 172.

¹⁶³ Vgl. J. Kosnetter, Die Taufe Jesu, 66/67.

¹⁶⁴ Vgl. H. Strack — P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1922/1928, I, 110 f.

¹⁶⁵ J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 Bde., Florenz und Venedig, 1757/98. Hier II, 959: Viri non teneant in baptismo mulieres aut puellas, neque mulieres teneant masculos.

¹⁶⁶ Didascalia III, 12, 3, ed. Funk 210.

¹⁶⁷ Const. Apost. III, 16, 4, ed. Funk 211 Z. 14 ff.

¹⁶⁸ L. 26 Cod. Iust. 5, 4. — Schon Christus setzt Lehrer und Vater in Parallele Mt. 23, 8 f. Nach den Worten des Apostels Paulus beruht seine zeugende Vaterschaft gegenüber seiner Gemeinde in der Mitteilung des Evangeliums: 1. Kor. 4, 15 ff. — Zum Ganzen vgl. B. Steidle, Heilige Vaterschaft, Bened. Monatsschrift 14 (1932) 215/26. Jerenäus und Klemens von Alexandrien sprechen es danach deutlich aus, daß man durch Predigt und Katechese «Vater» wird.

in der Taufe durch den Taufenden vermittelte Wiedergeburt¹⁶⁹ in erster Linie die geistliche Verwandtschaft zwischen Täufer und Getauften. Im Osten lag dies weniger nahe, da die östliche Liturgie *Christus* als den Spender des Sakramentes stärker betont¹⁷⁰.

Eine weitere Bereicherung erfuhr das Taufpateninstitut aus der Praxis der Kindertaufe, die etwa seit der Mitte des 2. Jahrhunderts nach dem Ritus der Erwachsenentaufe vollzogen wurde. Zwar waren die Unmündigen erst am Tage vor der feierlichen Taufe vermutlich dem Exorzismus unterworfen worden — man schenkte ihnen das ganze Katechumenat und Photizomenat¹⁷¹, doch mußten die Eltern oder ein anderer Angehöriger der Familie¹⁷² die Abschwörung des Teufels¹⁷³ und die Hinwendung zu Christus mit den Antworten auf die Tauffragen sprechen¹⁷⁴.

So wurden die Eltern und Angehörigen, wie später fremde Personen, zu Treubürgen. Sie sind offensichtlich identisch mit den «Sponsores», von denen Tertullian spricht: Als Gegner der Kindertaufe kehrt er die Gefahren hervor und die Verantwortung, die sie für die Paten bringt. Sie müßten die Betrogenen sein, wenn der von ihnen Betreute, einmal groß geworden, eine schlechte Geistesrichtung einschläge. Wegen des großen Altersunterschiedes würden sie ja auch ihrerseits bei ihrem verhältnismäßig frühen Hinsterben ihre Versprechungen nicht halten können!¹⁷⁵

Von hier aus führen die Verbindungslinien zu den später genannten «fidedictores» und «fidei iussores». Augustinus kennt den Namen patrini nicht. Die die Unmündigen bei der Taufe vertreten, nennt er «parentes, maiores» oder einfach «gestantes», bisweilen, weil sie für das gutstehen müssen, was die «infantes» später in Glaube und Sitte zu beobachten haben werden, eben «fidedictores»¹⁷⁶.

¹⁶⁹ c. 768 CIC. sei vergleichsweise angeführt.

¹⁷⁰ Theodor von Mopsvestia hebt diese Überzeugung hervor: *Sermones catech.* IV (XIV); ed. *Rücker* 17 ... quoniam non homo quidam hoc donum dare potest, sed tantum gratiae Dei est (dare) tanta; ergo recte non dicitur 'ego te baptizo' ... sed baptizatur.

¹⁷¹ *F. J. Dölger*, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual, Paderborn 1909, 39 ff.

¹⁷² Hippolyt, KO 21 a, ed. *Jungklaus* 135 Z. 13. Test DNJChr. II, 8, ed. *Rahmani* 127 Z. 10.

¹⁷³ Abschwörung und Zuschwörung: *Canones Hippolyti* 19, 9, ed. *Riedel* 211; Test DNJChr. II, 8, ed. *Rahmani* 129 Z. 6 f.

¹⁷⁴ Auch bei Augustinus bezeugt: Vgl. *W. Roetzer*, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle, Eine liturgie-geschichtliche Studie, München 1930, 169 ff. — *B. Busch*, De initiatione christiana secundum sanctum Augustinum, Rom 1939, 478.

¹⁷⁵ bapt. 18, ed. *Borleffs* 76 Z. 2/5 ... cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos quid enim necesse, si non tam necesse est, sponsores etiam periculo ingeri, qui et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventus malae indolis falli. — Vgl. *Canones Hippolyti* 19, ed. *Riedel* 210: Alle, die für sich selbst sprechen können, verpflichten sich dadurch selbst (zu einem christlichen Leben).

Verschieden wie die Wurzeln des Taufpateninstitutes sind die Termini, die das kirchliche Gesetzbuch bei der Behandlung der Materie anwendet (teneat c. 765,5; suscipiat ebda.; spoponderunt c. 769). Sie geben so Zeugnis einer vielfältigen aus dem Frührot des Christentums aufsteigenden Geschichte, deren Zielpunkt das Bestreben war, durch die Hilfe der kirchlichen Gemeinschaft der geistigen Schwäche des Menschen aufzuhelfen¹⁷⁷. Das kirchliche Recht, das die kirchliche Ordnung sichern will, dient letztlich dem Seelenheil und kann deswegen den Gläubigen nicht seinem eigenen Schwergewicht überlassen. Bei einem Sakramente von der gemeindebildenden und grundlegenden Wirkung, wie der Taufe, erscheint dies um so naturgegebener.

§ 5. Die beim Empfänger zum Empfang der Taufe erfordernten Elemente

a) Die Intentio

Wer als Erwachsener in den Verfolgungszeiten trotz drohender Gefahr sich für den Eintritt in die Gemeinschaft der Gläubigen entschloß, hatte dies nicht zu tun vermocht, ohne seine freie persönliche Entscheidung aufzurufen.

Mit der Frage nach der die Glaubensentscheidung enthaltenden Intention befaßt sich darum die theologische Reflexion des frühen christlichen Altertums nicht. Trotzdem scheinen die Fälle nicht selten gewesen zu sein, in denen man dem Kranken in der höchsten Gefahr eines hochgradigen Fiebers oder in der Bewußtlosigkeit die Taufe spendete, und die darum zum Nachdenken anregten¹⁷⁸.

War es schon nach der Mysteriensatzung von Eleusis unstatthaft gewesen, einen, der nicht bei Sinnen war, zur Weihe zuzulassen¹⁷⁹, so lehnte man — vielleicht in bewußter oder unbewußter Erinnerung an die antiken Vor-

¹⁷⁶ Vgl. B. Busch a. a. O., 478. Augustinus, Ep. 98, 6, ed. Goldbacher, CSEL 34, 2, 528 Z. 16/19: Quando ad baptismum offeruntur, pro eis parentes tanquam fidei dictores respondent et dicunt, illos facere quod illa aetas cogitare non potest, aut si potest, occultum est. — Vgl. En. in Ps. 36, III 6 (P L 36, 387): ... cum autem pauper orat pro te, tanquam Deo dicit: Domine, mutum accepi, *fidedic* me. Proinde et si nun tenes pauperem redditorem, sed idoneum tenes *fideiussorem* ... Christus Deus ... se ostendit pauperum fideiussorem, omnium membrorum suorum *sponsorem*. Beweis für die Gleichsinnigkeit der Termini! — Fideiussores werden erwähnt bei Caesarius Arelat., Sermo 12, 3, ed. Morin 58 Z. 24: sermo 13, 2 ed. Morin 64 Z. 3; sermo 50, 3 (217 Z. 11); sermo 130, 5 (515 Z. 10). sermo 200, 6 (769. Z. 2); sermo 204, 3 (778 Z. 2); sermo 229, 6 (865 Z. 10). Ed. Morin = G. Morin, Sancti Caesarii Arelatensis opera omnia, nunc primum in unum collecta. Vol. 1: Sermones Maretioi 1937.

¹⁷⁷ Vgl. Thomas von Aquin, S. theol. III, 67, 7 ad. 3.

¹⁷⁸ Vgl. Augustinus, Conf. 4, 48, ed. Knöll CSEL 33, 69 Z. 13/15. Erwähnt bei Thomas von Aquin, S. Theol. 1—2 q. 113 a. 3. Augustinus gibt an der Stelle allerdings seine manichäische Auffassung kund.

¹⁷⁹ G. Foucart. Les mystères d'Eleusis. Paris 1914, 311.

stellungen — noch mehr ab, was die Freiwilligkeit des Verlangens nach der *Taufe* beeinträchtigen konnte. Auf einer so erwachsenen kirchenrechtlichen Überzeugung scheint die Anklage beruht zu haben, die wegen der klinischen Taufe gegen Novatian erhoben wurde¹⁸⁰. Novatian, der von Papst Fabian (236—250) gegen den Willen des römischen Klerus und der Laien¹⁸¹, zum Priester geweiht worden war, hatte seine auf dem Krankbett gespendete Taufe als Zeugnis gegen sich, sei es, daß er sie, so lange irgend möglich, hinausgeschoben hatte und die Bekehrung erzwungen schien, sei es, daß sie ihm im Fieberwahn gespendet worden war. Dieselben Erwägungen sprechen auch aus der Satzung der Synode von Neocäsarea (325): «Wenn jemand in der Krankheit getauft wurde, so kann er nicht zum Priestertum befördert werden; — denn nicht aus freier Wahl stammt sein Glaube, sondern aus dem Zwange der Notwendigkeit —; außer etwa wegen seines nachmals bewiesenen Eifers und Glaubens und wegen der Spärlichkeit von Männern»¹⁸².

Das Bedenken, daß die Taufe eines «Klinikers» unter dem Zwange des nahe bevorstehenden Todes und somit nicht freiwillig erfolgte, erachtete man als so wichtig, daß die kirchliche Gesetzgebung dazu Stellung nahm¹⁸³. So sind wohl zu verstehen die Mahnungen Gregors von Nazianz¹⁸⁴, sich noch taufen zu lassen, solange man des Geistes mächtig und bei gesunden Sinnen sei, und des Basilius von Cäsarea, die Taufe nicht zu verschieben, bis einer im schweren Fieber sei und der Handlung nicht mehr vernünftig folgen könne¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Eusebius, Kirchengesch. VI, 43, 14, ed. *Ed. Schwarz*, Griech.-Christl. Schriftst., Bd. II, 620: ... ἡ γε ἀφορμὴ τοῦ πιστεῦσαι γέγονεν ὁ σατανᾶς, φοιτήσας εἰς αὐτόν καὶ οἰκήσας ἐν αὐτῇ χρόνον ἱκανόν. ὅς βοήθουμένος ὑπὸ τῶν ἐπορκιστῶν νόσῳ περιπεσὼν χαλεπῇ καὶ ἀποθανεῖσθαι ὅσον οὐδέπω νομιζόμενος, ἐν αὐτῇ τῇ κλίνῃ, οὗ ἔνεκεν, περιχυθεὶς ἔλαβεν, εἶγε χρὴ λέγειν τὸν τοιοῦτον εἰληφέναι.

Vgl. zum Ganzen *F. J. Dölger*, Die Taufe des Novatian. Die Beurteilung der klinischen Taufe im Fieber nach Kirchenrecht und Pastoral des christlichen Altertums. A Chr. II (1930), 258/267.

¹⁸¹ Eusebius, Kirchengesch. VI, 43, 17, ed. *Schwarz* II, 622.

¹⁸² Synode von Neocaesarea, can. 12; ed. *H. Th. Bruns*, Canones apost. et conc. 72: Ἐάν νοσῶν τις φωτισθῇ εἰς πρεσβύτερον ἄγεσθαι οὐ δύναται, — οὐκ ἐκ προαιρέσεως γὰρ ἢ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης, — εἰ μὴ τάχα διὰ τὴν μετὰ ταῦτα αὐτοῦ σπουδὴν καὶ πίστιν καὶ σπάνιν ἀνθρώπων.

¹⁸³ Vgl. Kanon 34 der Synode von Hippo (393); *Mansi* III, 885: Ut aegrotantes, si per se respondere non possunt, cum voluntatis eorum testimonium hi qui sui sunt, periculo proprio dixerint, baptizentur. Vgl. *Hefele*, Concilgesch. II², 58. Vgl. ferner die Kanones des Epiphanius, Nr. 26, ed. *Riedel*, 292: »Wer als Kranker getauft ist, darf kein Presbyter werden, weil seine Taufe unfreiwillig war; es sei denn, daß sich an ihm schöne Frömmigkeit und schöner Glaube zeigt und es ein entfernter Ort ist, wo keiner gefunden wird: dann mag die Not ihn für tauglich erklären.«

¹⁸⁴ Oratio 40, 11, ed. *MG* 36, 372 f.

¹⁸⁵ Homilia XIII, 5, In sanctum baptisma; ed. *J. Garnier* und *P. Maran*, Paris 1721/30, II, 119.

P. Brunner¹⁸⁰ übt vom Standpunkt der lutherischen Theologie an der römisch-katholischen *Intentio*-Lehre Kritik, die im Anschluß an can. XI der 7. Sitzung des Konzils von Trient (*De sacramentis in genere*) entwickelt worden sei, und bemerkt, daß die von der *Intentio des Spenders* vollkommen absehende lutherische Taufauffassung mit gewissen *Berichten aus der Väterzeit* eher zusammenstimme. Wenn Luther aus der Gaukler-taufe argumentiert, geschah es wohl aus einer andern Sakramentsauf-fassung heraus¹⁸⁷.

b) Die Instructio

Indem Taufbefehl und Missionsbefehl von dem auferstandenen Herrn in einem Gebot zusammengefaßt werden, ist auf den besonders engen Zusammenhang hingewiesen, in dem die Verkündigung des Evangeliums im Wort und die Taufe stehen. Die Taufe steht also in inniger Verbindung mit der missionarischen Verkündigung des Evangeliums und muß, wenn sie recht gespendet und gebraucht sein soll, in sie eingebettet sein (Mk. 16, 16; Mt. 28, 18/20)¹⁸⁸.

Darum darf aus dem ursprünglich raschen Verlauf der Taufhandlung nicht geschlossen werden, daß keine Anforderungen erkenntnismäßiger Art an den Empfänger gestellt worden seien.

Bei Erwachsenen ging vielmehr stets die Predigt des Evangeliums voraus oder die private Belehrung über Jesus als den Christus, wie die neutesta-mentlichen Taufberichte dartun¹⁸⁹. Erst wenn auf diesem Wege der Glaube an Jesus Christus und der Entschluß, ihm anzugehören, herangereift war, ward die Taufe vollzogen¹⁹⁰. Eine Unterrichts- bzw. Bekenntnisformel für

¹⁸⁰ Evang.-luth. Tauflehre 93/94.

¹⁸⁷ Im römischen Martyrologium wird erzählt, Genesius habe sich im Theater vor dem Kaiser taufen lassen, um die christlichen Gebräuche zu verhöhnen, sei jedoch bei dieser Handlung zum Glauben an Christus gekommen. — Die Vita Athanasii berichtet von Knaben, die sich im Spiel am Meer gegenseitig getauft hätten: Der Bischof habe sich aber auf Befragen für die Gültigkeit entschieden. — Deutsche Thomasausgabe Bd. 29, 456 Anm. 191. — Augustinus bespricht in *De baptismo contra Donat.* VII 53 (*ML* 43, 243) das Problem, ob eine nur als Spiel, Theater oder Scherz gespendete Taufe ein gültiges Sakrament sei, will sich jedoch eines Urteils enthalten. — P. Brunner (a. a. O. 94) glaubt, daß die Aussage Luthers in *De captivitate Babylonica* über den *ioco baptizans*, die den oben- genannten Kanon des Tridentinums veranlaßt habe, sich nicht auf die Gaukler-taufe beziehe, sondern den Fall setze, daß für einen Kirchendiener die Sakraments- spendung eine innere Heuchelei und ein Scherz ist.

¹⁸⁸ Vgl. P. Brunner, *Ev.-lutherische Tauflehre* 83.

¹⁸⁹ Apg. 2, 37 ff.; 8, 12 ff.; 8, 35 ff.; 10, 44 ff.; 16, 14 f.; 16, 32 f.; 18, 8; 22, 15; 26, 6 ff.; 1. Kor. 1, 17.

¹⁹⁰ Im Falle des Eunuchen von Äthiopien hindert nach der Verkündigung Christi nichts mehr, daß er getauft werde: Zu dieser Stelle siehe oben S. 105 f. Außer Apg. 8, 36; Apg. 2, 41; 8, 12 f.; 10, 47/48; 16, 15; 16, 33; 18, 8; Eph. 1, 13; 1. Petr. 3, 21.

die biblische Zeit läßt sich nicht nachweisen; dennoch fand sicher eine die Belehrung erprobende Vergewisserung über den Glauben der Täuflinge statt¹⁹¹.

Als wichtigste Lehrstücke, für welche Glaubenzustimmung verlangt wurde, lassen sich folgende herausheben:

1. Es gibt einen Gott.
2. Christus ist für uns am Kreuze gestorben.
3. Gott hat Christus auferweckt und zu seiner Rechten erhöht. Dazu ein eschatologisches Lehrstück:
4. Der erhöhte Christus wird wiederkommen und die Seinen im Zorn-gericht retten; Gott wird sie an der Herrlichkeit ihres Herrn im verklärten Leibe teilnehmen lassen¹⁹².

Aus Hebr. 6, 2 geht hervor, daß zum ersten christlichen Glaubensunterricht die Lehre von der Taufe und der Handauflegung gehörte¹⁹³: Von den Anfangsgründen christlicher Unterweisung war zuerst die Rede, dem Elementarunterricht, den der Verfasser nicht mehr wiederholen will und dessen Inhalt die Erfahrungen entsprechen, die die Getauften machen konnten (Hebr. 6, 1/5).

A. Seeberg will als Lehrstücke, die sicher noch zum Taufunterricht gehört hätten, das Herrengebet und die Abendmahlsworte nennen¹⁹⁴.

Die Glaubensentscheidung hat zwar den Sinn, den Menschen für die Taufe zu disponieren, läßt aber das Taufgeschehen als solches nicht erst wirksam werden: Darum steht von Anfang an, schon längst, ehe die Zeugnisse für die Kindertaufe an den Tag treten, der objektive, nicht der subjektive Vorgang im Vordergrund¹⁹⁵. Man ist überrascht von der Analogie zwischen den Taufformel-Texten ἐν τῷ ὀνόματι (ἐπὶ; εἰς τό) und den Ausdrücken, die bei Exorzismen und Wundern gebraucht werden¹⁹⁶ und Apg. 3, 6; 16, 18; 19, 13 uns überliefert sind.

¹⁹¹ Röm. 6, 17; 10, 9; 16, 17; 1. Kor. 4, 17; 15, 3 ff.; Hebr. 6, 1 ff.

¹⁹² A. Wikenhauser, Die Christumystik des hl. Paulus, Münster 1928, 76.

¹⁹³ Zu lesen ist entweder διδαχῆς oder διδαχήν, ein Sachverhalt der für die Ausdeutung hier keine Wichtigkeit hat.

¹⁹⁴ A. Seeberg, Die Taufe im Neuen Testament, 23. Der Glaube als Gnade ist die Kraft, die Gott den gefallen Menschen um seines Sohnes willen gibt, damit sie ihn als Vater ansprechen. Als geistige Tat ist er ein demjenigen des Erkennens ähnlicher Akt, eine Intentionalität, eine intentionale Teilnahme an Christus, seinem Leben, Wirken, Sterben und Verherrlichtwerden, die zu einem Lebensgesetz für den Christen wird. In diesem letzten Sinn ist der Glaube im folgenden verstanden.

¹⁹⁵ Zur Sakramentalität der Taufe vgl. V. Iacono, Il Battesimo nella dottrina di S. Paolo, 99/104. W. Koch, Die Taufe im NT, 13/17. H. Schlier, Die kirchliche Lehre von der Taufe, 324/326. Der Vers Jo. 3, 5, den die Gegner des Sakramentalismus angreifen, läßt sich nicht um eines Systems willen eliminieren. F. M. Braun, Le Baptême d'après le quatrième Evangile, 371.

¹⁹⁶ Vgl. M. de Jonghe, Le baptême au nom de Jésus, 649.

Nicht zu übersehen ist weiterhin, daß die ganze wichtige Tauflehre Röm. 6, 1 ff. sich nicht an solche richtet, die noch nicht getauft sind, sondern die Taufe als *Heilstatsache* voraussetzt, nicht ein Taufkatechismus ist, sondern nachträglich den Getauften das zeigt, was an ihnen geschehen ist: «Betrachtet euch als solche, die, der Sünde abgestorben, lebendig für Gott in Christus Jesus sind» (Röm. 6, 11). «Demnach gehört hier die Mitteilung und das von ihr vorausgesetzte Verstehen und Glauben nicht konstitutiv zu jenem ersten Akt des Taufgeschehens, sondern eben zum nachfolgenden zweiten, auch dort, wo es sich um erwachsene Getaufte handelt¹⁹⁷.

Mit der der Taufe vorangehenden Belehrung war der Grund für das altchristliche Katechumenat gelegt. Eine seiner wichtigsten Aufgaben wurde es, Elemente der Spaltung und der Verfälschung abzuwehren¹⁹⁸; dennoch hatte es zunächst den Sinn eines das Glaubensleben aufbauenden Unterrichtes.

Während de Puniet annimmt, daß es erst nach Mark Aurel (161—180) entstanden sei¹⁹⁹, tritt M. Gatterer für eine frühere Datierung ein²⁰⁰. J. Mayer²⁰¹ und J. A. Jungmann²⁰² nehmen seine Bezeugung bei Justinus an.

Einen wenn auch sehr einfachen und kurzen Unterricht, welcher der Taufe vorangeht, setzt die Didache voraus: Er muß wenigstens die auf die Trinität gehenden Artikel und darüber hinaus das Wesentliche der apostolischen Unterweisung mit sich gebracht haben; in den beiden «Wegen» aber mußte der Taufbewerber die Sittenlehre, einen «Sittenkatechismus», kennenlernen, in dem in unverhohlener Weise vor den Taufbewerbern die heidnischen Laster genannt werden²⁰³.

Justinus Martyr erwähnt keinen gemeinsamen Unterricht für die Katechumenen, der infolgedessen noch keine althergebrachte Einrichtung gewesen sein wird. Die von ihm ausgesprochenen Bedingungen enthalten aber u. a. Fürwahrhalten des kirchlichen Unterrichtes, der nach Dauer und Form noch den jeweiligen Umständen angepaßt sein konnte²⁰⁴. Daß

¹⁹⁷ O. Cullmann, Tauflehre, 43.

¹⁹⁸ Aus dem Milieu, in das die Urchristenheit eingetreten ist, ergibt sich alsbald die Abwehrstellung gegen den Hellenismus, der Gegenspieler, in gewisser Weise Handlanger und Tendenz zur Verfälschung der Begriffe wird. Vgl. E. Jvanka, Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, Wien 1948.

¹⁹⁹ G. Bareille, Catéchuménat D Th C II, 1968/1987.

²⁰⁰ Katechetik⁴, Innsbruck 1931, 19 Anm. 1.

²⁰¹ Geschichte des Katechumenats und der Katechese, Kempten 1868, 12 ff.

²⁰² Art. Katechumenat LTh K V, 885.

²⁰³ Die beiden «Wege» werden behandelt in den Kapiteln 1—6. Danach beginnt das siebte mit den darauf zurückverweisenden Worten (ed. Bihlmeyer 5, Z. 9/10):

... ταῦτα πάντα προειπόντες . . .
²⁰⁴ 1. Apol. 61, 2; ed. Goodspeed 70 Z. 6/8: ὅσοι ἂν πεισθῶσιν καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑψ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι· καὶ βίον οὕτως δύνασθαι ὑπισχνώνται . . .

1. Apol. 66, 1; ed. Goodspeed 74 Z. 22/26: . . . εὐχαριστία ἧς οὐδεὶς ἄλλῃ μεταρχεῖν ἐξόν ἐστίν ἢ τῇ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι· τὰ δεδιδαγμένα ὑψ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένων τὸ

der Taufkandidat vor dem Empfange des Sakramentes ein Glaubensbekenntnis ablegen mußte, ist nicht hervorgehoben, erscheint jedoch auf Grund von 1. Apol. 61, 2 und 1. Apol. 66, 1 als gegeben²⁰⁵.

Die übermittelte Lehre ist die in allen christlichen Kirchen (in gleicher Weise) gelehrt: Irenäus, in Kleinasien erzogen, wo er noch Polykarp hörte, der seinerseits eine Zeit lang in Rom lebte und dort möglicherweise mit Justin in Berührung kam, dann einer der ersten Apostel Galliens²⁰⁶; Tertullian, der Vertreter der um 200 blühenden Kirche von Carthago²⁰⁷; der Papyrus von Der — Balyzeh²⁰⁸ und Origenes²⁰⁹ für Ägypten; die Epistola apostolorum, die vielleicht aus Kleinasien stammt²¹⁰ und von G. Schmidt der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zugeschrieben wird²¹¹: Alle sind in voller Übereinstimmung, die Irenäus in die Worte kleidet: «Wenngleich es auf der Welt verschiedene Sprachen gibt, so ist doch die Kraft der Überlieferung ein und dieselbe. Die in Germanien gegründeten Kirchen glauben und überliefern nicht anders als

ὁπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν . . .

²⁰⁵ Die Texte sind oben angeführt, S. 59, Anm. 204.

²⁰⁶ Adv. haeres. 1, 10, 1/2; ed. *Stieren* I, 119 f.: Ecclesia enim per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab apostolis et discipulis eorum accepit eam fidem, quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem, qui fecit coelum et terram et mare et omnia, quae in eis sunt; et in unum Jesum Christum Filium Dei. incarnatum pro nostra salute; et in Spiritum sanctum, qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei, et adventum et eam, quae est ex virgine, generationem et passionem et resurrectionem a mortuis, et in carne in caelos ascensionem dilecti Jesu Christi Domini nostri, et de caelis in gloria Patris adventum eius ad recapitulanda universa, et resuscitandam omnem carnem humani generis, ut Christo Jesu Domino nostro et Deo et Salvatori et regi secundum placitum Patris invisibilis omne genu curvet . . . et iudicium iustum in omnibus faciat . . . blasphemus homines in aeternum ignem mittat: iustis autem . . . incorruptelam loco muneris conferat et claritatem aeternam circumdet. Hanc praedicationem . . . ecclesia . . . diligenter custodit . . . et consonanter haec praedicat et docet et tradit, quasi unum possidens os. Vgl. Epideixis 6.

²⁰⁷ Praescr. 36; 13; v. v. 1; adv. Prax. 2.

²⁰⁸ Vgl. *H. Lietzmann*. Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses. Festgabe für A. von Harnack, Tübingen 1921, 226. — *G. Bardy*, La conversion au christianisme durant les premières siècles, Paris 1949, 172/173. — *E. de Puniet*, Revue Bénédict. 26 (1909), 34 ff. Der Papyrus gehört dem siebten Jahrhundert an. Sein Inhalt wurde von *P. Drews* in das beginnende dritte Jahrhundert versetzt (Theol. Literaturzeitung 36 [1911], 13) und von *F. E. Brightmann* in die Mitte des vierten Jahrhunderts: JTS 1911, 311.

²⁰⁹ De princ. 1, prooem.; ed. *Koetschau* 8/14.

²¹⁰ *H. Lietzmann*, a. a. O., 229. *C. Schmidt*, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, TU 34, Leipzig 1919, 364 ff. *E. Peterson*, Enciclopedia Cattolica, Art. Lettera degli Apostoli, 1691, weist darauf hin, daß die Mentalität des ägyptischen Christentums durchscheine, wie auch ein liturgischer Satz, der sich in der Markusliturgie befindet, in Kapitel 21 beweise.

²¹¹ *C. Schmidt*, a. a. O., 402. *E. Peterson*, a. a. O., läßt die Epistola dem ersten Teile nach in die Zeit vor dem fünften Jahrhundert zurückreichen; der zweite Teil, beginnend mit Kap. 13, sei jüngerem Datums.

die in Spanien oder bei den Kelten, die im Orient oder in Ägypten, die in Libyen oder in der Mitte der Welt. So wie Gottes Sonne in der ganzen Welt eine und dieselbe ist, so dringt auch die Botschaft der Wahrheit überall hin und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheit kommen wollen»²¹².

Die Auseinandersetzung mit der Gnosis hatte den Fragepunkt dahin geklärt, daß der Glaube als feste Größe der Kirche anvertraut ist²¹³.

Bis zur Zeit des Montanismus hatten die Häresien — Marcion und den Montanismus ausgenommen — keine unabhängige Kirche gebildet. Von der Großkirche, in der sie sich verborgen, empfingen ihre Adepten die Taufe mit allen Einführungsriten, so daß sie, wenn sie später zurückkamen und ihren Irrtümern abschworen, lediglich mit der «impositio manuum in paenitentiam» aufgenommen wurden²¹⁴. Die Taufe wurde nicht wiederholt, da sie sie ja von der (wahren) Kirche empfangen hatten.

In der Folgezeit verschärft sich der gedankliche Gegensatz, so daß bei Optatus von Mileve die Häresie in einer Verderbnis des wahren Glaubens besteht, die die Häretiker vollständig von der wahren Kirche trennt und ihre Sakramente wertlos macht, während das Schisma eine Trennung herbeiführt, die den Dissidenten noch den Glauben und die Sakramente beläßt²¹⁵.

Augustinus unterscheidet in der ersten Zeit deutlich zwischen beiden: während die Häretiker den Glauben verletzen, tun die Schismatiker der Einheit der Kirche Abbruch; bei der Häresie liegt ein sacrilegum dogma vor und beim Schisma eine sacrilega discessio²¹⁶. Die beiden Bezeichnungen

²¹² Adv. haeres. 1, 10, 2 nach der Übersetzung von E. Klebba, BKV², 3, Kempten, 1912, Seite 33/34. — Ed. Stieren I, 121/123: Nam etsi in mundo loquelae dissimiles sunt, sed tamen virtus traditionis una et eadem est. Et neque hae, quae in Germania sunt fundatae, ecclesiae aliter eredunt, aut aliter tradunt: neque quae in Hiberis sunt, neque hae quae in Celtis, neque hae quae in Oriente, neque hae quae in Aegypto, neque hae in Libya, neque hae quae in medio mundi constitutae; sed sicut sol, creatura Dei, in universo mundo unus et idem est, sic et lumen, praedicatio veritatis, ubique lucet, et illuminat omnes homines, qui volunt ad cognitionem veritatis venire.

²¹³ Hierzu F. Sagnard, La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée, Paris 1947.

²¹⁴ Vgl. J. Tixeront, Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, I^o, 1924, 378. Daß die Häresien verborgen blieben, wurde nicht zuletzt begünstigt durch den Gegensatz zwischen den theologischen Schulen und der amtlichen Lehrverkündigung, der sogar im zweiten Jahrhundert bemerkbar ist. Vgl. J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité, II^o, 402/403. Derselbe, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du III^e siècle, Revue d'hist. écll. 19 (1923), 481/506; 20 (1924), 5/37. K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg 1939, 188, Anm. 7.

²¹⁵ Optatus Milev., De schism. donat. 1, 10/11, P L 11, 906/907. Vgl. F. de Saint-Palais d'Aussac, La réconciliation des hérétiques, dans l'église latine. Contribution à la théologie de l'initiation chrétienne, Paris 1943, 7.

²¹⁶ De vera religione 5, 8; De fide et symbolo 10, 21; Ep. 43, 1; ed. Goldbacher; Ep. 87, 4; ed. Goldbacher; De unitate ecclesiae 74.

fließen später ineinander über und werden nicht mehr scharf geschieden; doch selbst bei ihm bleibt noch dieser besondere Gesichtspunkt²¹⁷.

Wie sehr aber immer die Meinungen im Ketzertaufstreit auseinandergehen mochten, alle stimmten darin überein, daß es nur eine Taufe gebe, welche die Ecclesia besitzt²¹⁸. Im Ketzertaufstreit, auf den sich Augustinus wiederholt bezieht, geht es um diesen einen Glauben, der als feste Größe der Kirche anvertraut ist.

Die Katholiken, welche die Ketzertaufe gelten ließen, gingen von dem Satz aus, daß nur eine Taufe sei. Sie sei von Christus seiner Kirche geschenkt. Dieselbe eine Taufe werde aber auch von den Ketzern erteilt: Nur dadurch empfängt ja der Gegengrund Firmilians und Cyprians Sinn und Schlagkraft. Dagegen behauptet Cyprian, die Anerkennung der Ketzertaufe sei Anerkennung des Standpunktes der Häretiker. — Da die Häretiker sich übrigens offenbar an die enge Ausdeutung der Worte von der «Taufe im Namen Jesu» hielten, verteidigt er die trinitarische Taufform gegen die Taufe im Namen Jesu allein²¹⁹. Doch, was Augustinus von den Häretikern seiner Zeit aussagt, daß es nämlich eher solche gäbe, die gar nicht taufeten, als solche, die die Formel veränderten²²⁰, gilt a fortiori von jenen früherer Jahrhunderte und wirft ein bezeichnendes Licht auf die opinio necessitatis, von der man bei der korrekten Taufspendung geleitet wurde²²¹. So kann der hl. Basilius, der wohl am eingehendsten

²¹⁷ F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, 225, Anm. 89. — J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, II², 1929, 331. — M. Vetter, Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi, Mainz 1929, 119.

²¹⁸ Cyprian, Ep. 73, 25; ed. Hartel 797 Z. 27 bis 798 Z. 1: ... cum separari a se et dividi omnino non possit baptisma et ecclesia. Ep. 70, 1; ed. Hartel 767 Z. 8/9: neminem baptizari foris extra ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta ecclesia constitutum. — De unitate 11; ed. Hartel 219 Z. 19/20: quando aliud baptisma praeter unum esse non possit, baptizare se opinantur.

²¹⁹ Cyprian, Ep. 73, Z. 818; ed. Hartel 791 Z. 21/22: ... quando ipse gentes Christus baptizari iubeat et in plena et adunata trinitate. Vgl. ferner Ep. 73, 17; ed. Hartel 791 Z. 1 ff. Trotzdem gilt die Einheit der Taufe: Den Standpunkt seiner Gegner zeichnet Cyprian mit diesen Worten ab: ... eos qui apud haereticos tincti sunt, quando ad nos venerint baptizari non oportere, eo quod dicant unum baptisma esse. Ep. 71, 1; ed. Hartel 771 Z. 9/11. Die häretische Taufe wird in der Zeit nach Tertullian bevorzugt mit «tingere» und «tinctio» bezeichnet. Das zuerst allgemein gebräuchliche «tingere» wird durch das nach Tertullian aufkommende «baptizare» verdrängt und auf die Taufe bei den Häretikern und Schismatikern eingeschränkt. St. W. J. Teeuwen, Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache, Paderborn 1926, 47/48. G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins I, 1 und 2, Breslau 1879 und 1881, 21. Ep. 75, 24; ed. Hartel 826 Z. 20/21: unum nobis atque illis baptisma dicunt esse et in nullo discrepare. Ep. 73, 24; ed. Hartel 797 Z. 5/6: ... putabunt se ecclesiam quoque et cetera ecclesiae munera iuste et legitime possidere. Ep. 73, 11; ed. Hartel 786 Z. 18/20: si autem in ecclesia non sunt (haeretici) ..., quomodo baptizare baptismo ecclesiae possunt?

²²⁰ Augustinus, Sermo 149, 9/10; M L; Contra Cresc. Don. IV, 13/15; ed. Petschenig 516 Z. 9 ff. De bapt. VII, 25, 49; ed. Petschenig 357 Z. 24.

²²¹ Beweis ist die ums Jahr 160 gebrauchte Formel der Markosiertaufe, von der

bestrebt ist, die Rechtslage in der alten Kirche hinsichtlich außerkirchlicher, illegitimer Taufen zu zeichnen und dafür die Prinzipien zu klären²²³, entscheiden, daß die Taufe als gültig anerkannt werden könne, wo die Trinitätsformel im orthodoxen Glauben verstanden werde²²³. Die in die Intention des Empfängers bzw. des Sponsors eingebettete Glaubensentscheidung gibt danach den Ausschlag.

Andererseits scheint Papst Stephan, wohl als einziger der Väter, ein Handeln in der «*intentio ecclesiae*» in Betracht gezogen zu haben²²⁴. Danach genügt zwar das Aussprechen der Worte nicht zur Gültigkeit, wenn ein falscher Trinitätsglaube ihren Sinn verkehrt. Der Taufende muß den objektiven Sinn und Inhalt der Taufformel irgendwie sich aneignen, entweder direkt, indem er den wirklichen Glauben an die Trinität besitzt, oder indirekt, indem er die christliche Taufe spenden will. So konnte der Bischof von Rom eine äußere Trennung der drei Wirklichkeiten Taufe — Heiliger Geist — Kirche, die für Cyprian korrelativ sind und in strenger Einheit der Taufökonomie stets zusammen existieren müssen, als möglich ansehen. Er und die römische Kirche glauben ausnahmsweise die erste von den beiden andern trennen zu können²²⁵.

Augustinus wird später dem Sakramente die *Integritas* zuschreiben: Es habe für die Frage nach dem Sakrament selber nichts zu bedeuten, was der Empfänger glaube und wie beschaffen sein Glaube sei: «Es kann nämlich sein, daß ein Mensch das unversehrte Sakrament hat und einen verkehrten Glauben, wie einer auch die Worte des Symbolums haben kann und doch nicht glaubt²²⁶. Die Nähe von «Symbol» und «Glauben» lassen keinen Zweifel darüber, daß Augustinus die *Integritas sacramenti* in dem mit ihm wesentlich mitgegebenen Bekenntnis zur Glaubens- und

Jrenäus, *Adv. haeres.* 1, 21, 3; ed. *Stieren* I, 226/227, berichtet, und die monarchianische Taufe, die aus der Argumentation Tertullians, *adv. Prax.* 26; ed. *Kroymann* zu erschließen ist. Zur Markosiertaufe vgl. Seite 276 unten.

²²² Vgl. *J. Ernst*, Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien von Arles und Nicäa. Mainz 1901, 22 ff.

²²³ Basiliius, *Ad Amphilochium*, *MG* 32, 665: Ἐκείνῳ γὰρ ἔκρινον οἱ παλαιοὶ ὁ ἐχέσθαι τὸ βάπτισμα τὸ μὴ δὲν τῆς πίστεως παρεκχάρινον.

²²⁴ Cyprian, *Ep.* 75, 18; ed. *Hartel* 822 Z. 7/17: Sed in multum, inquit proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit consequatur statim gratiam Christi.

²²⁵ Cyprian sieht die Taufe der Häretiker und Schismatiker als ungültig an, weil nur «mit vollem und ganzem Glauben des Gebenden und des Nehmenden empfangen wird, was von den göttlichen Gaben geschenkt wird.» Vgl. *Ep.* 69, 12; ed. *Hartel* 760 Z. 21 bis 761 Z. 1: ubi plena et tota fide et dantis et sumentis accipitur quod de divinis muneribus hauritur. Vgl. *Ep.* 70, 3; ed. *Hartel* 769 Z. 18/19: ... quando et baptisma unum sit et spiritus sanctus unus et una ecclesia ... Vgl. *F. de Saint-Palais d'Aussac*, *Réconciliation*, 113.

²²⁶ *De bapt.* 3, 14, 19; ed. *Petschenig* 208, Z. 27 bis 209 Z. 1: fieri enim potest ut homo integrum habeat sacramentum et perversam fidem, sicut fieri potest ut integra teneat verba symboli et tamen non recte credat.

Rechtsgemeinschaft der Kirche begründet sieht. Das Sakrament ist ja *nicht* möglich und denkbar ohne Hinordnung zum apostolischen Zeugnis und damit zum Lehramt und so bleibt die Integrität des Sakramentes gewahrt, auch wenn man seine Bedeutung nicht versteht: «Unversehrt bleibt es und deshalb ist seine Heiligkeit auf keine Weise zu verletzen»²²⁷. Allerdings ist es nötig, daß die *regula ecclesiastica* eingehalten wird²²⁸. Dann ergibt sich die von Augustinus oft betonte «*communio sacramentorum*»²²⁹. Das Sakrament ist also nie von der Kirche losgelöst, weil es Christus, dem Stifter der Kirche, gehört. Im besonderen gilt dieses von der Taufe²³⁰, die darum in sich heilig und — unabhängig von der Disposition des Spenders und Empfängers — *aus sich* umschaffend ist.

Wie sehr auch der Mensch frei ist in der Annahme des Glaubens — für die alte Christenheit gibt es nur *einen* Glauben. Wie man hierin dachte, zeigt Tertullians Werk *De praescriptione haereticorum*, das aus der besten katholischen Zeit des Autors stammt und «der treue Spiegel des Bewußtseins der Kirche» genannt wurde²³¹ und hinter dem die gesamte Kirche steht. Die Intentionsfrage mündet so in die Wahrheitsfrage ein: Die Wahl des Bekenntnisses freizugeben erschiene den ersten christlichen Jahrhunderten als Bruch in der Überzeugungskraft und ein Freistellen der Entscheidung für dieses oder jenes Bekenntnis ist, weil die Taufe ohne Hinordnung zum apostolischen Zeugnis und damit zum Lehramt nicht denkbar und unmöglich, mit altchristlichem Denken unvereinbar bleibt.

Darum ist der Vorwurf Kleins gegen das geltende kanonische Recht²³², daß seine Normen sich als geltende Ordnung über alle, an denen die Taufe vollzogen wurde, legten, ebensosehr gegen das Recht der alten Kirche gerichtet und die Annahme, daß eine historisch bedingte, in der Gedankenwelt des Mittelalters wurzelnde Entwicklung zur heutigen Auffassung geführt habe, gegenstandslos oder wenigstens beschränkt gültig. Zudem hat, wie K. Rahner hervorhebt²³³, die bloß passiv empfangene Taufe

²²⁷ Contra ep. Parmen. 2, 16, 35; ed. *Petschenig* 90 Z. 4/5: *integrum permaneret et ideo nullo modo esset illius sacramenti violanda sanctitas*.

²²⁸ Vgl. *D. Zähringer*, Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus, 85. Siehe Augustinus, *De unico baptismo* 11, 19; ed. *ML* 43, 605: ... *nec enim ipsorum errorem suscipimus, quo baptismum Christi etiam apud haereticos regula ecclesiastica custoditum nolunt agnoscere*.

²²⁹ Vgl. *D. Zähringer*, a. a. O., 83, mit Angabe der Belege.

²³⁰ Contra litt. Petil. 2, 27, 63; ed. *Petschenig*, CSEL 52, 57 Z. 13/14: ... *cum neque istorum neque illorum sit, sed sit Christi* ...

²³¹ *O. Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur² II, 407/408. — In die Haltbarkeit dieses Urteils von *Bardenhewer* werden allerdings auch starke Zweifel gesetzt. Vgl. *J. K. Stirnimann*, Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie. 1949 (Paradosis III).

²³² Grundlegung, 22.

²³³ Die Zugehörigkeit zur Kirche, 135. Erst durch eigenen öffentlich-rechtlich greifbaren Akt kann die Zugehörigkeit zur sichtbaren Gemeinschaft der katholischen Kirche aufgehoben werden: ebda.

außerhalb der katholischen Kirche ihrem ganzen Wesen nach keine Hinordnung darauf, den unmündig Getauften zu einem Glied einer außer-katholischen Gemeinschaft zu machen.

Die Glaubensunterweisung hat mit dem Fortschreiten der theologischen Arbeit am Überlieferungsgut und mit dem Kampf gegen die Sekten, vor allem aber gegen die Gnosis erhöhte Bedeutung gewonnen. Trotzdem wurde der Glaube in der alten Kirche auch als Wirkung des Sakramentes angesehen. Dabei geht der Blick zunächst auf die übernatürliche- eingegossene Fertigkeit und Fähigkeit, das Ja des Glaubens in der geforderten gnadenhaften Beschaffenheit zu sprechen. In dem noch heute gebrauchten alten Ritus der Kindertaufe begehrt der Täufling als erste Frucht der Handlung den Glauben und als dessen Folge wiederum das ewige Leben²³⁴. In gleicher Weise werden eine Reihe von Erkenntnisgegenständen mit und nach der Taufe mitgeteilt²³⁵.

Alle angeführten Zeugnisse setzen Menschen voraus, die vom Unglauben kommen. Wie der Erwachsene aus persönlichem und aktuellem Unglauben kommt und deswegen die Taufe auch persönlich und aktuell übernehmen soll, wird das Neugeborene, das diesen persönlichen und aktuellen Unglauben nicht kennt, ohne jene Umstellung in die Ekklesia aufgenommen²³⁶. Die Beziehung zwischen Glaube und Taufe ist also «keineswegs so eindeutig und unproblematisch mit der Behauptung zu bestimmen, der Glaube führe zur Taufe»²³⁷. Er ist jedenfalls nicht konstitutiv für die Taufe²³⁸, sondern dispositiv — integrierend, so sehr auch die Verwirklichung des allgemeinen Heilswillens Gottes in der Erkenntnis der Wahrheit nur in der Einheit des einen Glaubens möglich ist.

Der christliche Glaube ist noch keine Existenzbegründung, aber gibt dem menschlichen Leben ein neues Gestaltungsgesetz, während die Taufe Existenzbegründung wird und neue Gestaltungskraft verleiht.

Die geringe Wirksamkeit des späteren Glaubens hat deswegen nie dazu geführt, etwa «die Realität des Geschehens des Taufaugenblicks»²³⁹ in Frage zu stellen²⁴⁰. Jener unwiederholbare Taufakt ist «nicht an den

²³⁴ K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg 1939, 169. Vgl. ferner die Arbeiten von G. Bichlmair, *Urchristentum und kath. Kirche*, Innsbruck 1925; J. Lenz, *Der jetzige römische Taufritus*, *Pastor bonus* 48 (1937), 133 ff.; J. Backes, *Zur Theologie des Taufsakramentes*, *Pastor bonus* 49 (1938), 1/8.

²³⁵ Davon wird der Abschnitt über die Wirkungen der Taufe im christlichen Rechtsbereich handeln.

²³⁶ H. Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, 332/333.

²³⁷ O. Cullmann, *Die Tauflehre des NT*, 47.

²³⁸ O. Cullmann, a. a. O., 45.

²³⁹ O. Cullmann, a. a. O., 41.

²⁴⁰ Im *Liber de rebaptismate* 6, ed. Hartel, CSEL 3, 3, Seite 77 Z. 31/32 spricht der unbekannte Autor von einer «scabra fides» bei der Taufe, die jedoch die Wirkung nicht zu vereiteln vermochte: qui cum aqua baptizarentur in nomine Domini aliquando scabram habuissent fidem. So wird die Gültigkeit der Taufe

Glauben gebunden», nicht *er* steht und fällt mit dem Glauben, wohl aber das *nachfolgende Leben*²⁴¹.

Organisch schließt sich darum hier die Lehre Augustins von der *Integritas sacramenti* an, die der tragende Rechtsgedanke dafür wird, daß die Kirche den Anspruch auf Unterwerfung an die Häretiker stellt, ohne Rücksicht auf ihre Glaubensrichtung.

c) Die Attritio

Die Petruspredigt an Pfingsten bezeichnet die Bußgesinnung als unerläßlich: «Tut Buße und jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden.» (Apg. 2, 38)²⁴².

Soweit der Glaube die Hauptbedingung vor Empfang der Taufe ist²⁴³, sind die moralischen Vorbereitungen darin meist mitverstanden: Die vorgängige Reue ist als selbstverständlich angesehen.

Ob sich die Bußgesinnung durch ein Sündenbekenntnis²⁴⁴ oder durch ein Bußgebet, etwa das Vaterunser²⁴⁵, äußern mußte und ob diese Zeichen der Sinnesänderung unbedingt verlangt waren, läßt sich aus den biblischen Zeugnissen nicht beantworten²⁴⁶.

Der Hebräerbrief schildert (10, 22 f.) den Hinzutritt der Kirche als geschehen mit wahren Herzen, voll von Glauben, innerlich gereinigt von schlechtem Gewissen und den Körper mit reinem Wasser abgewaschen.

Aus dem Streben nach der zur Taufe disponierenden Reue entspringt das von den altchristlichen Quellen bezeugte Fasten vor der Taufe, das zum ersten Mal in der Apostellehre begegnet^{247/248}. Den gleichen Grund hat das den Täuflingen, wenigstens der späteren Jahrhunderte, abverlangte Spenden von Almosen²⁴⁹.

des Novatian nicht angezweifelt, so sehr man ihm den Zugang zum Presbyterat verwehren wollte.

²⁴¹ O. Cullmann, a. a. O., 42.

²⁴² Vgl. Apg. 3, 19. Zum Ganzen vgl. J. Haas, Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien, Theol. Diss. Freiburg i. d. Schweiz 1949, besonders Seite 131. *Metanoia* im NT ist weiter als Buße, nämlich Umkehr (cfr. *ThÜb* s. v. und A. Kirchgässner, Erlösung und Sünde im Neuen Testament, Freiburg 1950.).

²⁴³ Tertullian, bapt. 14; ed. Borleffs 70 Z. 12: Prius est praedicare, posterius tingere.

²⁴⁴ Vgl. Apg. 19, 18.

²⁴⁵ Vgl. Röm. 8, 15; Gal. 4, 6.

²⁴⁶ A. Seeberg, Die Taufe im NT, 13/15, möchte aus 1. Kor. 6, 9 ff. entnehmen, daß sich der Täufling auf eine Sittenformel verpflichten mußte.

²⁴⁷ Didache 7, 4; ed. Bihlmeyer 5 Z. 14/16: πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προνηστευσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τινας ἄλλοι θύνανται. καλεῖσθαι δὲ νηστεύσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο.

²⁴⁸ Justinus, 1. Apol. 61; ed. Goodspeed 70 Z. 8/10. . . νηστεύοντες . . . ἡμῶν . . . συννηστευόντων αὐτοῖς.

²⁴⁹ Almosen verlangt von den Katechumenen Hippolyts Kirchenordnung (ed. Jungklaus S. 134): «... prüfen, ob sie den Kranken besuchten, oder ob sie alles

Bei Barnabasbrief 16, 9 wird an ein reuiges Bekenntnis vor der Taufe zu denken sein, wenn von den vom Tode Geknechteten gesprochen wird, die er (der λόγος τῆς πίστεως) in den unvergänglichen Tempel führt, öffnend die Türe des Tempels, das ist den Mund, da er uns Buße schenkte²⁵⁰.

Auch bei Justinus ist neben dem Glauben und der Verpflichtung zu einem guten Christenleben die Reue über die begangenen Fehler als Voraussetzung verlangt²⁵¹. Nicht allzu selten mögen indessen jene geteilten Seelen gewesen sein, die, wie der Pastor Hermas bemerkt, sich taufen lassen, aber nicht umdenken wollen und deswegen umkehren, sobald ihnen die zur Wahrheit gehörige Keuschheit in den Sinn kommt²⁵². Einmal spricht Hermas direkt von der Reue im Augenblick des Taufaktes²⁵³ und, wie er, wendet Clemens Alexandrinus das Wort μετάνοια zuerst auf die Buße der Katechumenen an²⁵⁴.

Tertullians Schrift De paenitentia, die im ersten Teil von der Buße im allgemeinen und im dritten von der paenitentia secunda spricht, handelt im zweiten (Kap. 6) von der Buße vor der Taufe und richtet sich hierbei einzig an die *Katechumenen*²⁵⁵, während in De baptismo 20 ein geheimes, vom *Täufling* abgelegtes Bekenntnis der Sünden erwähnt wird²⁵⁶.

Im Zusammenhang mit Tertullians Mitteilung gewinnt die Bestimmung in Hippolyts Kirchenordnung Farbe, die den Bischof entscheiden lassen

Gute getan»; desgleichen das Test DNJChr. II, ed. *Rahmani* S. 119 f.: «num . . . aegrotos visitarint, omnique humilitate et charitate incesserint, an studiosos se prae buerint in bonis operibus».

²⁵⁰ ed. *Bihlmeyer* 30 Z. 27/28: ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὃ ἐστὶν στόμα. μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν . . .

²⁵¹ 1. Apol. 61, 10; ed. *Goodspeed* 71 Z. 1/2: καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις. Dazu Dial. 141.

²⁵² Vis 3, 7, 4; ed. *Funk* 446 Z. 19/22: θέλοντες βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου· εἴτα ὅταν αὐτοῖς ἔλθῃ εἰς μνησιν τῆς ἀγνότης τῆς ἀληθείας μετανουῶσιν καὶ πορεύονται πάλιν ὁπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν αὐτῶν τῶν πονηρῶν. μετάνοια ist hier in der wörtlichen Urbedeutung gebraucht.

²⁵³ Mand 4, 3, 1; ed. *Funk* 478 Z. 14/15: ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἐστὶν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν.

²⁵⁴ Strom 2, 56, 1; ed. *Stählin* 143 Z. 16/17: τῇ πρώτῃ καὶ μόνῃ μετανοίᾳ τῶν ἁμαρτημάτων.

Vgl. *A. d'Alès*, L'Edit de Calliste, Paris 1914, 75 Anm. 1.

²⁵⁵ Ed. *Borleffs* 96 Z. 7/8: sed praecipue novitioris istis imminet . . .

²⁵⁶ Ed. *Borleffs* 77 Z. 17/23: Ingressuros baptismum . . . orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum, ut exponunt etiam baptismum Iohannis . . . nobis gratulandum est si (non) publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras. So liest auch die Edition von *d'Alès*, Rom 1933, 22 Z. 19: während die Ausgaben von Oehler, *Reifferscheid-Wissowa*, Lupton und die frühere von Borleffs, Leiden 1931, der Stelle einen andern Sinn geben. Bei Irenäus, dem älteren Zeitgenossen Tertullians, findet sich die Angabe, daß eine vollständige Änderung des bisherigen Wandels (Adv. haeres. 3, 5, 2; 3, 9, 1) zum Nachlaß der Sünden in der Taufe führe (Epid. 3).

will, ob der Taufkandidat würdig sei, zur Taufe zugelassen zu werden: «Und wenn der Tag, an dem sie (die Taufbewerber) getauft werden sollen, sich nähert, verpflichtet der Bischof einen jeden von ihnen durch Eidschwur, damit er wissen kann, ob sie rein sind»²⁵⁷. Während diese Vorschrift, die auch im Test DNChr. zu finden ist, ein regelrechtes Sündenbekenntnis nicht ausdrücklich verlangt, sagen die *Canones Hippolyti*, daß es vor dem Bischof allein abgelegt werden solle: «Es werde dem Bischof das Sündenbekenntnis abgelegt, damit er ihn (den Täufling) approbiere und für würdig halte, die Mysterien zu genießen»²⁵⁸.

Daß diese Prüfung kurz vor Ostern stattfand, wird obendrein durch Kanon 19, 3 der *Canones Hippolyti* nahegelegt, wo kurz vor der Taufe ein Sündenbekenntnis verlangt ist, neben der im Kanon 19, 2 erwähnten Prüfung bei der Zulassung zum Photizomenat²⁵⁹.

Im Einklang damit berichtet Eusebius von dem Bekenntnis Kaiser Konstantins: Er bekannte seine Sünden und wurde dann einige Tage darauf getauft²⁶⁰. Nach den nächsten Vorbereitungsakten, zu denen also das Sündenbekenntnis, nicht jedoch die Prüfung zur Aufnahme in das Photizomenat gehörte, empfing er die Taufe. Während die zu Beginn der Fastenzeit stattfindende Exomologese mehr den Charakter einer Prüfung als den einer Beichte hatte²⁶¹, ging der Taufe das ohne Anwesenheit auch des Taufzeugen abgelegte Sündenbekenntnis unmittelbar voraus.

Wie die Bedeutung der attritio für den Taufempfang durch die sogenannte Klinikertaufe ins Licht gerückt wurde, wird in anderem Zusammenhang dargetan werden müssen²⁶².

²⁵⁷ K O 20; ed. *Junglaus* 134 Z. 12 ff.

²⁵⁸ *Canones Hippolyti* 19; ed. *Achelis*, *TU* 6, 4, Seite 92. Der Text der ed. *Riedel* 210 ist unklar. Die hierher zu beziehende Bestimmung des Test DNJChr. 2, 6; ed. *Rahmani* 121 Z. 4 ff. lautet: Baptizentur autem diebus paschae. Adpropinquantibus igitur illis diebus, episcopus exorcizet singulos seorsim, ut persuasum habeat singulos mundos esse. Si enim contingit, aliquem mundum non esse, vel possideri a spiritu impuro, ab ipso spiritu impuro redarguitur. Qui reperiatur itaque coercitus tali impedimento, recedat de medio, reprehendaturque et vituperetur, utpote qui nequaquam fideliter verbum praeceptorum et admonitionis audierit, cum spiritus malus et alienigena commoratus sit in ipso.

²⁵⁹ *Canones Hippolyti* 19, 2/3; ed. *Riedel* 210. — Die Frage des Sündenbekenntnisses vor der Taufe bedürfte allerdings einer genauen Nachprüfung, da die sog. *Canones Hippolyti* erst der Zeit um 500 angehören, womit das Hauptzeugnis für ein spezielles Sündenbekenntnis vor der Taufe wenigstens hinsichtlich der früheren Zeit entfällt.

²⁶⁰ *Vita Constantini* 4, 61; ed. *Heikel*, *Griech. Christl. Schriftst.* 7, Leipzig 1902; 1, 142 f.

²⁶¹ *J. A. Jungmann*, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932, 52/53. Vgl. *E. Dick*, *Pateninstitut*, 32.

²⁶² Wie Apg. 8, 15/17 und 19, 2 ff. zeigen, dachte man, auch wenn man die Handauflegung der Wassertaufe bald folgen ließ, nicht daran, die beiden Handlungen miteinander zu vermengen oder ihre eigentümliche Wirkung wechselseitig zu übertragen; vgl. *G. Kittel*, *Die Wirkungen der christlichen Wassertaufe nach*

§ 6. Der Empfänger der Taufe

a) Die Kindertaufe

Weil Tertullian, der Rigorist, die Befürchtung hegt, es könnte die Taufgnade der Gefahr der Verunehrung und des Verlusts ausgesetzt sein, ist er der Kindertaufe ungünstig gesinnt, so daß er, wie den Unverheirateten²⁶³, für die Kinder ein Hinausschieben empfiehlt²⁶⁴. Aus der Tatsache, daß er gegen die Kindertaufe angeht, ist ihre damalige Übung noch klarer bezeugt²⁶⁵.

Und dies um so mehr, als sein Verehrer und Schüler Cyprian sich für die Kindertaufe einsetzt und die Gläubigen ermahnt, auch den negetauften Kindern das «osculum pacis» zu geben²⁶⁶.

Daß den getauften Kindern sogar die Eucharistie empfangen durften, ist aus dem Wunderbericht in De lapsis 25 zu erschließen²⁶⁷.

Für die übrigen historischen Einzelheiten kann auf die in der Einleitung aufgezählte reiche Literatur der neueren und neuesten Zeit verwiesen werden²⁶⁸. A. Jeremias faßte die Resultate seiner Arbeit dahingehend zusammen, daß er die Säuglingstaufe christlich geborener Kinder als für

dem Neuen Testament, Theol. Studien und Kritiken 87 (1914), 36. Bei aller Dürftigkeit der Quellen, die uns im weiteren Verlauf der ersten drei Jahrhunderte über die Firmungsspendung berichten, ist dennoch sicher, daß Cyprian sehr scharf unterscheidet zwischen dem in der Taufe und dem in der Firmung vom Geist Gewirkten: *H. Eifers*, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, 104. Vgl. *J. Coppens*, L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise Ancienne, Wetter/Paris, 1925, 388 f. Ohne Rücksicht darauf, wann im Abendland die Handauflegung, an die die Vermittlung des Firmungsgeistes wesentlich gebunden war (*J. Coppens*, a. a. O.), durch die Firmungssalbung im *Abendland* bereichert und dadurch dem östlichen Charakter des Firmungsstatuts angeglichen wurde, kann darum der Ritus der *sakramentalen* Handauflegung aus der vorliegenden Untersuchung herausgenommen werden.

²⁶³ Bapt. 18, 6; ed. *Borleffs* 76 Z. 13/18: Non minore de causa innupti quoque procrastinandi in quibus temptatio praeparata est tam virginibus per maturitatem quam viduis per vagationem, donec aut nubant aut continentiae corroborentur: si qui pondus intelligant baptismi magis timebunt consecutionem quam dilationem: fides integra secuta est de salute. Die Schrift de baptismo ist zwischen 200 und 206 entstanden. Vgl. *O. Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur II², Freiburg 1914, 397.

²⁶⁴ bapt. 18, 4; ed. *Borleffs* 76 Z. 2/5: ...cunctatio baptismi utilior est, praecipue circa parvulos. quid enim necesse, si non tam necesse est, sponsos etiam periculo ingeri qui et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli?

²⁶⁵ Vgl. anim. 40; ed. *Reifferscheid-Wissowa*, CSEL 20, 367 Z. 12/15. Ferner Jrenäus, der mit Tertullian das früheste Zeugnis von der Kindertaufe gibt: Adv. haeres. 2, 22, 4.

²⁶⁶ Ep. 64, 2; ed. *Hartel* 718 Z. 10/11: ... quantum in nobis est, si fieri potest, nulla anima perdenda est. — Ep. 64, 4; ed. *Hartel* 719 Z. 20/22: quando in osculo infantis unusquisque nostrum pro sua religione ipsas adhuc recentes Dei manus debeat cogitari.

²⁶⁷ ed. *Hartel* 255 Z. 1/24. ²⁶⁸ Seite 41 f.

das zweite nachchristliche Jahrhundert durch direkte patristische Zeugnisse in der Art eines allgemeinen kirchlichen Brauches sicher bezeugt nennt. Die indirekten patristischen Zeugnisse reichten bis in das erste nachchristliche Jahrhundert zurück²⁶⁹.

So sehr indessen durch die neuere Erörterung die traditionelle Anschauung und Praxis gestützt werden, so klar hat die Kontroverse gezeigt, daß ein unzweideutiger Schriftbeweis ohne Zuhilfenahme der Tradition kaum zu führen ist²⁷⁰.

Man wird abschließend sagen müssen, daß in der christlichen Frühzeit für gewöhnlich die Taufbewerber schon einen bestimmten Grad der Reife erreicht hatten. Doch wenn eine Familie christlich wurde, war ein unwiderstehliches Drängen und Verlangen gegeben, die Kinder sobald als möglich zur Taufe zu bringen, und damit die Praxis der Kindertaufe begründet. Die daraus für die Spendung des Initiationsritus erwachsenden Probleme erfuhren wiederum nicht in allen Kirchenprovinzen die gleiche Lösung. Während die östlichen Kirchen an der Einheit des Initiationsritus festhielten, so zusammengesetzt er sein mochte, und die Wassertaufe mit der Firmsalbung vereint an die Unmündigen spendeten, schied der Westen zwischen Taufe und Firmung und spendete letztere dann, wenn die Getauften in ein Alter kamen, in dem sie in eigenem Namen ihren Glauben bekennen und ihre Verpflichtungen als Christen übernehmen konnten.

b) Die sog. Klinikertaufe

Die Klinikertaufe, die um die Mitte des vierten Jahrhunderts sehr verbreitet war, sah man in Rom wie in Afrika für weniger vollkommen an, weil sie unter Umständen ohne die genügende Vorbereitung, ohne Spontaneität und einzig unter dem Eindruck des nahen Todes verlangt worden

²⁶⁹ *A. Jeremias*, Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?, 37. In der zweiten Auflage dieser Schrift, S. 48 f., findet sich ein Überblick und Verzeichnis der für das Problem in Betracht kommenden Spezialliteratur. Anzufügen wäre hier noch die oftmalige Nennung von Kindertaufen in der Chronik von Arbela: Von Bischof Abraham I. unter Simson (gestorben um 123. Vgl. *A. von Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums II⁴, 685) wird berichtet: «parentes eius doctrinam (christianam) susceperunt, dum ipse adhuc puer erat, iam tempore Samsonis episcopi»; ed. *Zorell* 156. Die Übernahme der Lehre geschah ohne Zweifel im Zusammenhang mit der Taufe, da sie ja der Aufnahme ritus war. Vgl. Abschnitt «Die Taufe als Aufnahme ritus». — «Noe ... Puer autem parvulus illic commercium habuit cum christianis, ac robore gratiae divinae baptizatus est»; ed. *Zorell* 157. Noe folgte um 150 Abraham als Bischof nach (vgl. *A. Harnack*, Mission II⁴, 686). Unter ihm die Taufe der ganzen Familie Razsahi (ed. *Zorell* 159) mit dem «puer parvus» (159) und allen Einwohnern, «omnes incolas» (160) einer Gegend. Sein Nachfolger Abel (in der Zeit Mark Aurels, vgl. *Harnack* a. a. O., 686 Anm. 3) wird als Knabe getauft (ed. *Zorell* 162).

²⁷⁰ Vgl. Besprechung von *O. Kuss*, Th Gl 40 (1950), 86.

war. Weil sie ohne volle Freiheit begehrt worden war, stellte sie ein kanonisches Hindernis für die Priesterweihe dar²⁷¹.

Trotzdem warteten viele Katechumenen und verschoben die Taufe auf das Sterbelager, um sich länger schlechten Gewohnheiten hingeben oder schweren Verpflichtungen entziehen zu können, oder auch um der Furcht willen, später keine Verzeihung mehr zu erhalten²⁷².

Ähnlich wie Marcion, der infolge seiner enkratitischen Tendenz die Taufe mit der Ehelosigkeit verband²⁷³, verrät Isaak von Antiochien, daß das Sakrament vielfach verschoben und mit ihm zugleich die Ehelosigkeit erwählt wurde²⁷⁴. Allem Anschein nach kam das Christentum — wenn man der Chronik von Arbela Glauben schenken will — um 100 nach der Landschaft Adiabene in Ostsyrien, wo die Getauften sich, vielleicht im ersten Anhub der Begeisterung, zur Ehelosigkeit entschlossen. Die Erfolge von Tatian und Bardisanes²⁷⁵ erweisen die Möglichkeit und Neigung hierzu.

Zwar verwirft Cyprian den Namen «clenicus» als verächtliche Bezeichnung, da der Heilige Geist nicht maßweise mitgeteilt, sondern in Ganzheit auf den Gläubigen ausgegossen werde²⁷⁶. Doch ist man auch weiterhin gewissen Beschränkungen unterworfen. So bestimmt der Kanon 39 des Konzils von Elvira, daß einem Heiden in Todesgefahr die Aufnahme in die Kirche gewährt werden dürfe, wenn sein Leben einigermaßen «anständig» gewesen sei (ex aliqua parte honesta)²⁷⁷. Das Commonitorium Augustini

²⁷¹ Siehe oben Abschnitt «Intentio»: Dasselbst die Angaben über die Synode von Neocaesarea, can. 12, und Nr. 26 der Kanones des Epiphanius. — Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, auch Augustinus kämpfen gegen die Unsitte, da sie leicht über die Sünden hinwegsehen lasse. — Basilius, Homilia XIII, 5 In sanctum baptismum; ed. Garnier und P. Maran, II, 119. Gregorius Naz., Oratio 40 in s. bapt., *M G* 36, 372 f. — Gregorius Nyss., Oratio adversus eos qui bapt. differunt, *M G* 46, 415 ff. — Augustinus, Conf. 1, 11, ed. Knöll, CSEL 33, 16/17.

²⁷² Vgl. F. J. Dölger, Die Taufe des Novatian, AChr. II, 258/267.

²⁷³ Tertullian, bapt. 1, adv. Marc. 29; ed. Kroymann CSEL 47, 330 Z. 20/22, Non tingitur apud illum caro nisi virgo, nisi vidua, caelebs, nisi divortio baptismum mercata, — bapt. 4, 11; ed. Kroymann a. a. O. 451. coniunctos non admittit, neminem tingit nisi caelibem aut spadonem, morti aut repudio baptismum servat. Vergl. 1,1 24 26; 4,17 23 29 34; 5,7 8 12 15; Praescr. 33. A. Harnack, Marcion², Leipzig 1924, 101; 186/187 Anm. 2. (TU 45, Dritte Folge 15).

²⁷⁴ ed. G. Bickell, Gießen 1873/77, II, 111/19; ferner Hom. XIV, 13; a. a. O., 224; Hom. XVIII, 8 a. a. O., 297. Vgl. H. Koch, Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche, ZntW 12 (1911), 37/69; hier S. 65.

²⁷⁵ Das hierauf Bezug nehmende Werk von E. J. Duncan, Baptism in the Demonstration of Aphraates, Washington 1945, war mir nicht erreichbar. Aus der Besprechung Divus Thomas 1950 S. 451 f. ersehe ich, daß nach der Lehre des Aphraates alle, nicht bloß die Ehelosen, wie gewisse Autoren wollten, die Taufe empfangen konnten.

²⁷⁶ Ep. 69, 13; ed. Hartel 762 Z. 8/10: Porro autem quod quidam eos salutari aqua et fide legitima Christi gratiam consecutos non christianos sed clnicos vocant, non invenio, unde hoc nomen adsumant. Ferner Ep. 69, 12/14; ed. Hartel 761 Z. 9/10; 763 Z. 8/9.

²⁷⁷ C. J. Hefele, Conciliengeschichte I, 171f.; H.-Lederq., Hist. d. conc. I, 1, 242ff.

erwähnt, daß denen, die sich in Todesgefahr befinden, die Taufe gespendet werden dürfe, obschon bei Manichäern sonst strenge Maßstäbe angelegt werden müßten²⁷⁸.

Der frühchristliche Brauch, die Taufe auf dem Sterbebette zu empfangen, ist bedeutsam für die Taufauffassung der alten Kirche: Hätte sie nur einen Aufnahmeakt gekannt, der erst durch ein auf ihn folgendes Gliedsein seinen Sinn erhalten hätte, so wäre die Klinikertaufe nicht berechtigt gewesen.

II. Die Rechtsnormen zur Taufe, ihrer Ausdrucksform nach gesehen.

§ 7. Die Taufe und ihre Gemeinschaftsbezogenheit

Nach 1. Kor. 1, 14—16 zu schließen, hat die Taufe einzelner Gemeindeglieder und Familien in einer häuslichen Feier stattgefunden²⁷⁹. Im übrigen sind in den neutestamentlichen Berichten die Gläubigen nur sehr selten bei der Spendung dieses Heilmittels *nicht* vertreten: Eine solche Ausnahme stellt die Taufe des Eunuchen App. 8, 36 dar²⁸⁰.

Eine gewisse Öffentlichkeit, die sich darin äußert, daß die Ekklesia in irgend einer Weise beteiligt ist, ist schon dadurch gegeben, daß die Spendung — das unterscheidet von der Proselytentaufe — durch einen zweiten vollzogen wird, der sich in irgend einer Weise auf die den Aposteln gegebene ‚Exousia‘ bezieht. Die dazu kommende Teilnahme der Gläubigen entspricht außerdem dem Grundsatz, dem Bruder zu helfen. Die alte Christenheit läßt keinen allein: «Wir beten und fasten mit»²⁸¹.

Nach der Auffassung Tertullians erhebt die Siegelung im Namen des dreieinigen Gottes den Taufschwur zu dem offiziellen «sacramentum». Durch die drei göttlichen Personen, die offiziellen Zeugen, wird er öffentlich-

²⁷⁸ ed. Zycha, CSEL 25, 979 Z. 18 / 980 Z. 3: nec facile admittantur ad baptismum, si catechumeni sint, nec ad reconciliationem, si paenitentiae locum acceperint, nisi periculo mortis urgente, vel si eos aliquanto tempore probatos esse cognoverit episcopus per eorum testimonium, quibus fuerint commendati. — Eine Untersuchung über die Kindertaufe würde verschiedene brauchbare Schlüsse auf Möglichkeiten in der Gegenwart gestatten, um Unentschiedene und Behinderte (ungültige Ehen!) im Bereiche der Kirche zu halten, zumal im Altertum die Parallelität zwischen der Behandlung der Katechumenen und der christlichen Sünder bewußt war: vgl. Didascalia II 39, 5/6; K. Rahner, Bußlehre und Bußpraxis der Didascalia Apostolorum, ZkTh 72 (1950), 261 Anm. 10. Da jedoch hierfür vor allem die Zeugnisse des vierten Jahrhunderts einer Untersuchung unterzogen werden müßten, was den Rahmen der vorliegenden Arbeit überschreitet, wird später diesem Gegenstand eine besondere Abhandlung gewidmet sein.

²⁷⁹ Vgl. P. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach Paulus, 24 Anm. 79.

²⁸⁰ Vgl. O. Cullmann, Die Tauflehre des NT, 63.

²⁸¹ Justinus, 1. Apol. 61; ed. Goodspeed 70 Z. 9/10: ἡμῶν συννηχομένων καὶ συννηστουμένων ἀπόδοις.

amtlich ratifiziert, wie die Mitbeteiligung des Magistrates als des öffentlich-offiziellen Urkundszeugen der privaten devotio Öffentlichkeitscharakter verleiht²⁸².

Die Beziehung zur Gemeinschaft kommt dann in den Prüfungen der Katechumenen zum Ausdruck, die vor dem Eintritt ins Katechumenat und ins Photizomenat vor dem Bischof bzw. Priester oder sonst einem Kleriker stattfinden²⁸³. Zu besonderer Feierlichkeit des Aktes wird diese ausschließlich von der Gemeinschaft abhängende und zu ihrer Ordnungsform verpflichtende Aufnahme ausgeweitet, wenn²⁸⁴ der Bischof im Verein mit den Priestern beschließt²⁸⁵ und so mit ihnen ein Richterkollegium bildet. Die Diakone nehmen nicht teil am Rate, weshalb in Jerusalem bestimmt ist, daß der Bischof und die Priester sitzen, indes der übrige Klerus steht²⁸⁶.

Wenn später für Niceta, Bischof von Remesiana (gestorben nach 414)²⁸⁷, die Rezitierung des Taufsymbols als ein Akt gilt, der sich «coram angelis» vollzieht; wenn die Engel bei der Absage an den Teufel in der Taufe zugegen sind, wie bei der Eheschließung oder bei der Bischofswahl, immer heißt das, daß die Taufe und die andern kultischen Vorgänge öffentliche und nicht private Vorgänge sind²⁸⁸. Darum sagt der hl. Ambrosius, daß die Absage an den Teufel in der Gegenwart der Engel erfolgt sei²⁸⁹; so

²⁸² Die wichtigste Stelle bapt. 6; ed. *Borleffs* 58 Z. 5/8: cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est. «Bei jeder subjektiven Bezeugung gehört zu ihrer Anerkennung und Rechtsgültigkeit die Entgegennahme durch eine autoritative Stelle, die objektive Bezeugung oder die Beurkundung ... Die hlgt. Dreifaltigkeit wird als zugegen gedacht; die Kirche ist ihr ‚corpus‘». *A. Kolping*, Sacramentum Tertullianum. Neue Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vokabel sacramentum, Münster 1948, 84 Anm. 29; dazu 78 Anm. 2.

²⁸³ KO des Hippolyt 20; ed. *Jungklaus* 134 Z. 14 f. ... verpflichtet der Bischof einen jeden von ihnen durch Eidesschwur ...

²⁸⁴ Peregrinatio 45, 2; ed. *Heraeus* 49 Z. 5 ff. Didascalia II, 57, 4; ed. *Funk* 160 Z. 1 f.

²⁸⁵ Syrische Didaskalie 50, 2; ed. *H. Achelis* — *J. Flemming*, TU 25, 2, 73. Cyprian, Ep. 14, 4; ed. *Hartel* 512 Z. 18 ff.: quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere.

²⁸⁶ Vgl. *E. Jungklaus*, Die Gemeinde Hippolyts, 48. Hippolyt KO 9a; ed. *Jungklaus* 128 Z. 26 f. Vgl. Peregrinatio 45, 2.

²⁸⁷ *B. Altaner*, Patrologie² 342.

²⁸⁸ De symbolo, ML 52, 873 A. Vgl. *E. Peterson*, Das Buch von den Engeln, Leipzig 1935, 127, Anm. zu Seite 71. Siehe auch Tertullian, bapt. 6; ed. *Borleffs* 57 Z. 19 — 58 Z. 5: angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit abolitione delictorum quam fides impetrat obsignata in patre et filio et spiritu sancto. nam si in tribus testibus stabit omne verbum dei quanto magis donum? habebimus de benedictione eosdem arbitros fidei quos et sponsores salutis, sufficit ad fiduciam spei nostrae etiam numerus nominum divinorum.

²⁸⁹ De mysteriis II, 6; ed. *ML*: Praesentibus angelis locutus es ... Non est fallere, non est negare: angelus est, qui regnum Christi et vitam aeternam adnuntiat.

sprechen griechische Autoren von den Engeln, die bei der Taufe anwesend sind und sich freuen²⁹⁰. «Das himmlische Heer steht um das Baptisterium, um die Gott ähnlichen Söhne in Empfang zu nehmen», wie Jakob von Edessa (gestorben 521) in seinem Ordo dartut²⁹¹.

§ 8. Die Taufe ist an eine objektive Handlung gebunden

Das Recht bezieht sich nur auf ein Tätigwerden, das äußerlich wahrnehmbar ist.

Als äußerlich wahrnehmbare Handlung ist die Taufe von altersher bekannt, bezeugt und allen geläufig, weil an allen vorgenommen. Nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften ist sie ein Untertauchen in natürlichem Wasser, wofür schon der Zusammenhang mit der Johannestaufe spricht.

Dafür, daß der Herr sich an sein Zeichen gebunden hat und gebunden hält und zwischen Geist und Zeichen eine Einheit besteht, ist Apg. 8, 14 ff. Beleg. Weil die durch Philippus gespendete Taufe der Samaritaner diese zwar in die Ekklesia eingegliedert hatte, aber ohne die Handauflegung geblieben war, wird die Handauflegung hinzugefügt zur Mitteilung des Geistes; jedoch wird die Taufe — anders als im Falle der nichtchristlichen Taufe Apg. 19 — *nicht* wiederholt²⁹².

Der Begriff der christlichen Taufe ist so scharf umgrenzt, daß sie bewußt von der Johannestaufe unterschieden wird²⁹³. Ebenso bestimmt ist die Vorstellung von der Handauflegung als einer Vollendung der Taufe, welche als Ergänzungsritus erwähnt wird²⁹⁴. So ist von den Anfängen an aller Spiritualismus abgelehnt und «auf die *ordnungsmäßige Zusammengehörigkeit* von Zeichen und Sache, Bild und Wirklichkeit, und also von Taufe und Geist, Wasser und Wort Gottes» Wert gelegt²⁹⁵.

Das Recht befaßt sich mit den Rechtstatsachen, die nach außen dringen und durch die Rechtsnormen mit Rechtswirkungen verknüpft werden. Obschon das vom Geiste Gottes geschenkte, rein geistige, unsichtbare, sinnenhaft nicht erkennbare Leben rechtlich direkt nicht zu fassen ist, sind

²⁹⁰ Gregor v. Nazianz, Or. 40, 4; ed. MG 36, 364 A.

²⁹¹ J. S. Assemani, Cod. Liturg. II, 226 = Denzinger, Ritus orientalium I, 287. Zum Ganzen E. Peterson, Das Buch von den Engeln, 68/69.

²⁹² H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 327/328.

²⁹³ Apg. 11, 16.

²⁹⁴ Apg. 8, 15/17; 19, 5 f.; vgl. Hebr. 6, 2.

²⁹⁵ K. Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe, 13. Mag auch die kultische «Ordnung» zuerst vielleicht gar nicht als «Recht» erkannt worden sein; bald setzte dieser Prozeß der Bewußtwerdung des Rechtes ein und kündigt sich bereits im Briefe des Clemens Romanus als des «klassischen Zeugen» für dieses Stadium an. Vgl. hierzu die Bemerkungen von K. Hofmann, die weiter unten S. 138 f. angeführt sind.

die äußeren Akte, die dieses Leben zu erzeugen gesetzt werden, der Rechtsordnung unterworfen und als zwar innerlich wirksame, aber zugleich zeichenhafte Handlungen der rechtlichen Fassung zugänglich gemacht.

So gilt die Taufhandlung von Anfang an als überindividueller, objektiv gebundener, gemeinschaftsbildender Akt, dessen Vorbereitung späterhin mit besonderem Nachdruck in die kanonische Normierung einbezogen wurde. Auf dem Wege über diese rechtliche Formung ließ die altkirchliche Disziplin die göttliche Wirksamkeit verstehen, während der Verlust dieser Form beinahe nur die innere Majestät des Sakramentes übrig ließ²⁹⁶. So trifft der Vorwurf *K. Barths*, den er gegen die «kümmerliche Jurisprudenz» der Kirche erhob, insofern man sich «beruhigte, wenn man die Rechtmäßigkeit der Taufe in der Intention des Taufenden, in seinem Aussprechen der die drei heiligen Namen enthaltenden Spendeformel, in der Befeuchtung mindestens des Kopfes des Täuflings mit natürlichem Wasser sich erschöpfen ließ . . .»²⁹⁷, sicher nicht die altkirchliche Disziplin.

§ 9. Die Ausbildung eines Typus ihrer Liturgie

Recht und Moral stehen in gegenseitiger metaphysischer Nähe, zeigen jedoch Verschiedenheiten hinsichtlich des Subjektes, der Tiefenwirkung, der Sanktion und der Präzision. Während die Moral die nächsten Maßstäbe des Handelns im menschlichen Einzelbewußtsein findet, wo sie sich im Zustand einer Art des Ausgestreutseins befinden, ist das Recht Grenzziehung und duldet keine Unbestimmtheiten. Es ist ein ethisches Minimum, welches für des Zusammenleben der Menschen den Grund legt. Da das kirchliche Recht dem Seelenheil dient, übersteigt es das Minimum oder gewisse Quantum an Gerechtigkeit. Aber auch bei ihm erfließt aus der Präzision die dem Recht eigene Typisierung und Schematisierung.

Grundsätzlich ist daran festzuhalten, daß jede der großen Teilkirchen ihre Angelegenheiten autonom ordnet und jedes Ereignis auch zunächst nur für die betreffende Kirchenprovinz gilt, der es entstammt. Trotzdem bildet sich früh ein fester Bestand heraus, so daß man von einem im ältesten Christentum allgemein anerkannten Taufritus sprechen kann²⁹⁸. Die Taufe, neben der Eucharistie die bedeutendste rituelle Handlung der Kirche und als solche mit besonderem Öffentlichkeitscharakter ausgestattet und ausnehmend geschützt, ist so sehr durch das *Herkommen* eingefaßt, daß dieser letztere Begriff als Schibboleth in den Dokumenten des Taufstreites begegnet²⁹⁹.

²⁹⁶ Vgl. *B. Capelle*, *L'introduction du catéchuménat à Rome*, 153/154.

²⁹⁷ a. a. O., 26.

²⁹⁸ Siehe *A. von Stromberg*, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe*, 17.

²⁹⁹ Vgl. S. 2.

Taufe, Handauflegung zur Geistesmitteilung und Teilnahme an der Eucharistie)³⁰⁰ über die kurzen Angaben der Didache mit den allernotwendigsten Vorschriften über den Taufritus (Taufe im oder mit Wasser, Taufformel, Tauffasten), über Ignatius von Antiochien mit seiner Erwähnung des durch Christus geheiligten Taufwassers³⁰¹, über die symbolischen Ausdeutungen des Barnabasbriefes³⁰² zum Ritus führt der rote Faden eines allen zugrundeliegenden Rituals zu Justinus, der den ihm bekannten Ritus auf apostolische Anweisung zurückführt, als Glied der *παράδοσις ἀποστολική*³⁰³. Tertullian verteidigt den durch altehrwürdigen Gebrauch gefestigten Taufritus wenigstens gegen Marcion³⁰⁴. Beim Vergleich mit den heidnischen Mysterien, auf die eine Überfülle von Beiwerk aufgehäuft ist, nennt er ihn «einfach, ohne Pomp und neuartige Zusrüstung»³⁰⁵. Rituseinzelheiten, bezeugt aus judenchristlich-gnostischen Kreisen, besagen eine bestehende, gleichförmige Übung in der Kirche (Großkirche) des zweiten Jahrhunderts.

Die herannahende Friedenszeit mit ihren neuen Fragen theologischer Natur und ihrem neuen Stilgefühl, mit größerem Andrang von Taufkandidaten führten zu eigenen Versuchen von Bischöfen in Neubildungen, Vermehrungen, Abänderungen von Gebeten und Handlungen. Um 200 findet die KO. Hippolyts ihre Festlegung und enthält liturgische und disziplinäre Bestimmungen, die im wesentlichen Formen des religiösen Lebens in der römischen Gemeinde wiedergeben. Sie enthält auch Elemente alexandrinischer Herkunft. (Exorz., Salbg., Ritus des Wassertrinkens in der Taufeucharistie). Bei all dieser späteren Mannigfaltigkeit beweist jedoch die Schärfe des Taufstreites — in dem es um eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit über den Sinn der christlichen Initiation und die Tragweite der sie konstituierenden Riten geht³⁰⁶ — die konstitutive Bedeutung eines Grundbestandes von Riten.

³⁰⁰ Vgl. *Th. Schermann*, Die allgemeine Kirchenordnung, Paderborn 1914/16, II, 332.

³⁰¹ Eph. 18, 2; ed. *Bihlmeyer* 87 Z. 22/23.

³⁰² Kap. 11; ed. *Bihlmeyer* 23/24.

³⁰³ 1. Apol. 61, 3; ed. *Goodspeed* 70 Z. 11/12: καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀναγεννηθήμεν, ἀναγεννῶνται. ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς . . . τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται.

³⁰⁴ Adv. Marc. 1, 14 (und 3, 22); ed. *Kroymann* 308 Z. 20 ff. (und 414/416). *H. Kayser*, Zur marzionitischen Taufformel, Theologische Studien und Kritiken, 108. Jahrg., Neue Folge 3 (1937/38), 370/386, versuchte in Auseinandersetzung mit *A. v. Harnack* den Nachweis zu führen, daß die Marcioniten zur Zeit Cyprians nicht die trinitarische, sondern die einfache Taufformel «im Namen Jesu» hatten.

³⁰⁵ bapt. 2, 1; ed. *Borleffs* 1931 S. 16 Z. 1/5: simplicem sine pompa et apparatu novo. — ed. *Borleffs* 50 Z. 5/6: . . . tanta simplicitate, sine pompa sine apparatu novo, aliquando denique sine sumptu . . .

³⁰⁶ Vgl. unten S. 89

§ 10. Der Anspruch auf Verbindlichkeit

Das zur eigenen Taufe benützte Zeichen wird vom Auferstandenen den Aposteln als das entscheidende Heilmittel des βαπτισμὸς für den ganzen Kosmos übergeben und zum ersten Mal an Pfingsten gebraucht³⁰⁷.

Die Übernahme der Taufe aus der Hand des Vorläufers, die bei Jesus in erster Linie als Akt der Pietät gegenüber dem Israel der Propheten wie gegenüber jeder Form alttestamentlicher Bundesverpflichtung zu verstehen ist³⁰⁸, ist im Urchristentum *Hauptbeweispunkt* für den Vollzug der Taufe an jedem, der zur Kirche zählen wollte — neben den Herrenworten, welche die absolute Notwendigkeit der Taufe aussprechen. Darauf basierend unterwirft die unter der leitenden Autorität der Apostel stehende Gemeinschaft der Gläubigen selbst die unmittelbar vom Geist erfüllten noch der Taufe³⁰⁹, und keiner kann sich dieser verpflichtenden Form der Aufnahme entziehen. Der Realismus der biblischen Aussagen betont «das besondere Werk der Taufe — als dienendes Werk, in seiner ganzen Eigentümlichkeit, aber als dieses besondere Werk»³¹⁰.

Da nicht zur Kirche gehört, wer nicht getauft ist, hat Paulus selbst getauft und allen, die seine Predigt gläubig angenommen, die Taufe gespendet oder spenden lassen (1. Kor. 1, 13 ff.) und weiß nicht anders, als daß alle Glieder seiner Gemeinden getauft sind³¹¹.

So ist mit der Bezeugung der Taufe auch schon die *Überzeugung* von der verpflichtenden Kraft dieses Heilszeichens gegeben. Die These von H. Preisker³¹², sie sei in der ersten Zeit der Urkirche noch nicht allgemein gespendet worden, ist so wenig erhärtet, daß die am Pfingsttage von Petrus allgemein erhobene Forderung, sich taufen zu lassen (Apg. 2, 38), nicht angezweifelt zu werden braucht (vgl. Apg. 2, 41; 8, 36/38; 10, 47 f.)³¹³.

Die (allgemeine) Überzeugung von der allgemeinen Notwendigkeit der Taufe führte in der nachapostolischen Zeit zu so eigenartigen Anschauungen, wie der bei Hermas Sim. IX, 16 und in der Epistola Apostolorum Aethiop. 86, 3 ff. festgehaltenen, daß die alttestamentlichen From-

³⁰⁷ Vgl. H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 326.

³⁰⁸ So legt es die Äußerung zu Johannes nahe: «...denn so ziemt es sich, daß wir jegliche Gerechtigkeit erfüllen.» Mt. 3, 15, Vgl. N. Lämmle, Beiträge zum Problem des Kirchenrechts 23; P. Dausch, Die drei älteren Evangelien⁴, Bonn 1932, 70: «Dann also ziemt es vor allem dem Messias, alle Gerechtigkeit, alle Rechtsordnungen seines Volkes zu erfüllen.»

³⁰⁹ Vgl. Apg. 11, 44/48.

³¹⁰ K. Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe³, 18.

³¹¹ Vgl. 1. Kor. 6, 11; Röm. 6, 3. Vgl. A. Wikenhauser, Die Kirche als mystischer Leib Christi, 53 f.

³¹² Die Vikariatstaufe 1. Kor. 15, 29 ein eschatologischer, nicht sakramentaler Brauch, ZntW 23 (1924), 298/304.

³¹³ Vergl. R. Schnackenburg, Heilsgeschehen bei der Taufe nach Paulus, 91; 118.

men im Hades noch getauft werden müssen bzw. von Christus bei seinem Abstieg getauft worden seien³¹⁴.

Für die Auffassung des dritten nachchristlichen Jahrhunderts gibt der Ketzertaufstreit Zeugnis, der seine Schatten auf das Leben Cyprians wirft. Die nachfolgende valerianische Verfolgung, als deren Opfer Cyprian stirbt, überdeckt erst wieder die z. T. sehr heftigen Auseinandersetzungen. Noch befaßt sich 314 das Konzil von Arles c. 8 mit den Afrikanern wegen der Donatisten, unter deren Einfluß sich die Lage im katholischen Afrika änderte³¹⁵. Die zum Teil äußerst heftige Fehde hatte die gemeinsame christliche Lehre ins Licht gestellt, daß das Gliedwerden an der kirchlichen Gemeinschaft an die konkrete Ordnungsform der Taufe zwingend gebunden ist.

Die altchristliche Überzeugung kennt schließlich in allen Stadien eine Verpflichtung zur Taufe nicht nur im Sinne eines unüberhörbaren Gebotes, sondern eines unumgänglichen Mittels. Wenn aber nur ein Sakrament mit seinem «opus operatum» die sichtbare, sich rechtlich organisierende Kirche verlangt und nicht lediglich Symbol, sondern «conditio sine qua non» des Heiles ist, ist mit ihm das Institutionelle im rechtlich bindenden Sinne gegeben³¹⁶. Der für die Taufformel als notwendig erachtete Hinweis darauf, daß in der gegenwärtigen Handlung durch den Dienst eines Menschen ein Taufakt vollzogen wird, stellt die Handlung objektiv unter den Taufbefehl Christi. «Sie wird in den von Christi Taufbefehl ausgehenden Stiftungszusammenhang hineingestellt, sie kennzeichnet den gegenwärtigen Taufakt als eine aus dem Mandat Christi fließende Handlung.»³¹⁷

§ 115. Die Erzwingbarkeit des Anspruchs

Recht und Moral ziehen Sanktionen nach sich, je verschieden zwar für die beiden Ordnungen. Die Sanktionen der sittlichen Ordnung ist eine der Moral selbst immanente, die vielleicht nicht weiter um sich greift, aber als psychisch sich auswirkende (Gewissensbisse) tiefer reicht als diejenige des Rechtes. Diese ist eine äußerliche, die jedoch ihre tiefste Begründung nur in jener innern findet.

Da die Rechtsordnung der Seinshöhe jener Sphäre entspricht, der sie als Ordnung zu dienen hat, ist die Sanktion des weltlichen Rechtes, welches auf die Ordnung des Gemeinschaftslebens geht und unmittelbar natürliche Werte erstrebt, eine andere, als die des geistlichen Rechtes, das unmittelbar und direkt auf übernatürliche Werte abzielt³¹⁸.

³¹⁴ Siehe unten S 139

³¹⁵ Siehe S. 90

³¹⁶ J. Klein, Kanonistische und moraltheol. Normierung, 37.

³¹⁷ P. Brunner, Ev.-lutherische Tauflehre 82.

³¹⁸ Vgl. W. Bertrams, Die Eigennatur des Kirchenrechts, Gregorianum 27 (1946), 527 ff.

Auch im Kirchenrecht, wo die Sanktion mit geistlichen Mitteln arbeitet, will sie Grenzziehung zwischen dem Anspruch einerseits und der Verpflichtung anderseits.

Die Gewährung der Taufe ist ausschließlich von der Kirche abhängig und der Akt der Zulassung ist an die von ihr vorgeschriebene konkrete Ordnungsform gebunden.

Will der Initiand sich ihr nicht unterwerfen, so antwortet die Kirche mit der «Versagung der Zulassung». Dies tritt nicht undeutlich im Falle der Zulassung von Sklaven zutage³¹⁹.

Darüber hinaus sieht die Rechtsordnung schon in apostolischer Zeit eine Ahndung gewisser Vergehen gegen den Stand des Getauften mit der Exkommunikation vor, d. h. der Entziehung der kirchlichen Gemeinschaftsrechte, die jedoch nur durch die Unbußfertigkeit des Fehlenden zur reinen Kirchenstrafe herabgewandelt wird³²⁰.

Schließlich mündet die dringende Mahnung der ersten christlichen Jahrhunderte, sich der Glaubens- und Rechtseinheit der eigentlichen Inhaberin des Taufsakramentes zu unterwerfen, um das Jahr 400 in die Forderung Augustins ein, die Häretiker durch die Staatsgewalt zur Unterwerfung unter die Kirche zu führen³²¹.

C. Die Taufe im Vollzug: Ihr rechtlicher Sinngehalt

§ 12. *Die Taufe als Ritus der Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft (Initiationsritus)*

Das Tauchbad, nach jüdischem Empfinden eine Notwendigkeit für den heidnischen Konvertiten, der an den theokratischen Segnungen Israels teilhaben wollte, erfuhr im Laufe des ersten Jahrhunderts nach Christus eine Steigerung seiner Wertschätzung. Obwohl die Schule Schammais, als unentwegte Vertreterin und Vorkämpferin der Tradition, noch geraume Zeit den Übertritt des Proselyten als mit der Beschneidung vollendet angesehen und, was darauf folgte, nämlich Tauchbad und Opferdarbringung, als Akzidens gedeutet hatte, verselbständigte sich das Tauchbad mehr und mehr, so daß es schließlich entscheidendes Merkmal der Konversion wurde³²². Die Streitigkeiten der Schulen Schammais und Hillels berührten später nicht mehr die einstimmig gewordene Ansicht, daß der Proselyt durch das Tauchbad die Teilnahme an allen Rechten eines Israeliten erwerbe³²³.

³¹⁹ Näheres darüber weiter unten S. 161

³²⁰ Vgl. dazu die Seite 173

³²¹ Wichtigstes Dokument hierfür Brief 93, aber auch Brief 185.

³²² Strack-Billerbeck, Kommentar aus Talmud und Midrasch I, 102.

³²³ Zweifellos trug die Unmöglichkeit, durch die Beschneidung der Frau den Zugang zum Judentum zu geben, dazu bei, das Tauchbad als wesentlichen Aufnameritus stärker zu betonen.

Die *Proselytentaufe* vermittelt die formelle Eingliederung des Täuflings in die israelitische Volksgemeinde³²⁴. Gemeinsam mit ihr ist der zeitlich nahe stehenden *Johannestaufe*, daß sie nur einmal vorgenommen werden konnte, und in gleicher Weise wie sie war die Johannestaufe eine Initiation, in der man sich zum bereits erstehenden Gottesreich bekannte: Diese religiöse Gemeinschaft der Getauften bildete unter ihrem Oberhaupte Johannes eine sehr klar in Erscheinung tretende religiöse Gemeinde³²⁵.

Die *ebionitische Taufe* des Judenchristentums hat später eine dreifache Bedeutung: Sie ist Einweihungsritus, insofern man durch die von Gott befohlene Taufe³²⁶ in die ebionitische Gemeinde³²⁷ und so in das himmlische Reich eintritt und gleicht einer Wiedergeburt: Sie befreit von der Macht der Dämonen und ist außerdem an die Stelle der Opferfeuer gesetzt, die früher vom Hohepriester für die Sühnung der Sünden entzündet wurden: Letzteres ist die für die Ebioniten wichtigste Bestimmung³²⁸.

Daß die ebionitische Taufe des Judenchristentums darüber hinaus einmalige Eintrittstaufe gewesen ist, steht jedoch für uns über jedem Zweifel³²⁹. «Die Waschungen bleiben rituelle Reinigungswaschungen von Befleckungen, während die unter Anrufung des Namens Jesu (Recogn. 1, 38) erfolgende Taufe ein Initiationsakt ist»³³⁰, der als ein unentbehrliches Neues³³¹ vom Christentum zum Judentum hinzugebracht wird.

³²⁴ Strack-Billerbeck, a. a. O., 112. — J. Kosnetter, Die Taufe Jesu, 67. Die Beweise für ihre Entstehung in der vorchristlichen Zeit sind nicht durchschlagend: Die älteste Hauptstelle, Mischna, Pes. 8, 8 (Edujoth 5, 2) führt nicht in eine so frühe Zeit. Vgl. U. Holzmeister, Biblica 18 (1937), 215: Rezension zu Kosnetter. Zum Ganzen J. Thomas, Mouvement baptiste, 356/376. Ferner J. Jeremias, Proselytentaufe und NT, Th. Z., Basel, V (1949).

³²⁵ U. Holzmeister, a. a. O., 216. A. Oepke sieht in der Johannestaufe einen «Initiationsritus der sich sammelnden messianischen Gemeinde»; ThWb I, 535. Anderer Auffassung sind Strack-Billerbeck, a. a. O., I, 112, und J. Kosnetter, a. a. O., 14; 54.

³²⁶ Recogn. 6, 8; MG 1, 1352: Deus autem iussit omnem colentem se baptismum consignari.

³²⁷ Contestatio 1; ed. MG 2, 29; E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1924, 154/155.

³²⁸ Recogn. 1, 69; ed. MG 1, 1244: quia nisi quis baptizatus fuisset in aqua sub appellatione trinae beatitudinis, sicut docuit verus propheta, neque remissionem acciperet peccatorum, neque introiret in regna coelorum: et hanc esse Dei (ingeniti) praefinitionem confirmavit. Das zehnte Buch der Κηρύγματα Πέτρον führt den Titel: regeneratio quae est per baptismum, beim Syrer ergänzt durch «ἐν ὕδατι» (MG 1, 1316, wo in Recogn. 3, 75 das Inhaltsverzeichnis der KII. angegeben ist. Zum Ganzen vgl. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, 208 ff.

³²⁹ J. Schoeps, a. a. O., 211.

³³⁰ J. Schoeps, a. a. O., 211.

³³¹ W. Uhlhorn, Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus, Göttingen 1854, 255. Vgl. hierzu die Bedeutung der Mandäertaufe als eines «Wahrzeichens der Zugehörigkeit zu dem „Geschlecht des Lebens“». A. J. H. W. Brandt, Die mandäische Religion, 98.

In der ältesten formellen Bezeugung der unverfälschten christlichen Taufe im inspirierten Gottesworte 1. Kor. 1, 13/17 gibt darum Paulus zu erkennen, daß sie ein Einweihungsritus (Initiationsritus) war³³²: «Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt worden? Oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft? Ich danke Gott, daß ich niemanden von euch getauft habe als den Krispus und den Gaius. So kann niemand sagen, ihr seiet auf meinen Namen getauft. Doch, ja, des Stephanas Haus habe ich getauft; sonst wüßte ich nicht, daß ich noch jemanden getauft hätte. Christus hat mich nicht gesandt zu taufen . . .»

Ohne daß der Kontext sie zuvor genannt hätte, wird die Taufe als Ritus eingeführt, der die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft begründet³³³.

Sein Sinngehalt wird dadurch deutlicher erhellt, daß er zur Beschneidung in Parallele gesetzt wird: Zwischen Beschneidung und Taufe besteht eine Wesensverwandtschaft. Wie erstere ein Kennzeichen für das Bundesvolk des Alten Testaments, so ist letztere Kennzeichen für das Bundesvolk des

³³² Während die Gottesweihe ihr Objekt einfachhin in den Rechtsbereich der Gottheit versetzt, vollzieht es die Initiatio in geheimnisvollen Riten, die das Schicksal des Initianden mit dem Schicksal des Mysteriengottes verbinden und dieses auch dunkel andeuten sollen. Initiares bedeutet allgemein anfangen und hat als speziellen geheimkultischen Sinn: *ad sacra praeparare atque admittere*: *Forcellini-Corradini*, *Totius latinitatis Lexicon*, Padua 1940, II, 846. Das Objekt, wer zugelassen wird, steht im Acc. Der Dativ drückt aus, woraufhin (dat. commodi) mit einem der Anfang gemacht wird. Das kann a) die Gottheit sein (vgl. Cicero II legum 9, 21) oder, für sie stellvertretend, das Kultbild (vgl. Tertullian, *ad. nat.* 1, 11 zum Tacitusbericht über den jüdischen Kult); b) auch die Feierlichkeit oder Mysterien (vgl. Cicero II leg. 9, 21; 15, 37; ferner Apuleius, *metam.* XI, 21. «Die initiatio ist die legitimierende Eintrittszeremonie, der Zugang zur Gottheit»: *A. Kolping*, *Sacramentum Tert.*, 24 Anm. 16. Vgl. zum Ganzen ebda. S. 15/16; S. 31. Darum bemerkt *M. Dibelius*, *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten*, Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. der Wiss., Philos.-histor. Klasse, Jg. 1917, S. 20: «Die Initiation ist ein von der Göttin gestattetes Eintreten in das Heiligtum, in seine Feiern. Alles deutet also auf die eigentliche Bedeutung der Verba, schließt dann aber auch die Annahme nur subjektiven Erlebens aus . . ., für Art und Geltung der Handlung ist nicht der subjektive, sondern der objektive Vorgang konstitutiv.» Im christlichen Bereich wird das Wort zuerst von Tertullian gebraucht: *apol.* 8, 4 *talia initiatus*; *adv. Marc.* 4, 11 *contrariam initiatos divinitatem*. Irenaeus *lat.* 1, 21, 2; ed. *Stieren* I, 227: *quos initiant*. Der Akkusativ steht zur Bezeichnung des Zieles unzweifelhaft unter dem Einfluß des griechischen *μυστηρια* τ.ι. Dagegen Tertullian, *bapt.* 5, 1: *sacra quibusdam initiantur*. In allen diesen Fällen liegt der geheimkultische Sinn zugrunde. — Vgl. Tertullian, *sd. nat.* 1, 11, 3; ed. *Borleffs* 23 Z. 26: *eidem simulacro initiari*; 1, 7, 23; ed. *Borleffs* 12 Z. 6/7: *initiari volentibus*; 1, 15, 2; ed. *Borleffs* 27 Z. 20: *Nos infanticidio litamus sive initiamus*. Mit *Beziehung auf die Taufe* ist es gebraucht Octavius 8, 5; 30, 1; ed. *Waltzing/Teubner* 12 Z. 13 und 51 Z. 18. Die lateinische Fassung des Hebräerbriefes, die in den ältesten Bestandteilen dem anfangenden 3. Jahrhundert angehört (*A. Harnack*, *Studien zur Vulgata des Hebräerbriefes*, Sitzungsberichte der preußischen Akad. der Wiss., 1920, 196) gebraucht *initiare* im Sinne von ‚den Weg bahnen‘ und ‚den Weg einweihen‘; vgl. *Kittel*, *ThWb.* III, 455/456.

³³³ Vgl. *J. Thomas*, *Mouvement baptiste*, 378.

Neuen Testamentes. Durch die im Corpus Paulinum verwendete gemeinsame Bezeichnung beider ist dieser Sachverhalt zum Ausdruck gebracht³³⁴. An folgender Stelle ist er *deutlich* ausgesprochen: «In ihm habt ihr auch die Beschneidung empfangen, nicht eine solche, die mit Händen vorgenommen worden ist, sondern jene, die im Ablegen des Fleischesleibes besteht, die christliche Beschneidung. Seid ihr doch mit ihm in der Taufe begraben worden» (Kol. 2, 11/12). *Implizit* auch Röm. 2, 25 ff.; 4, 1 ff.; Gal. 3, 6 ff.; Eph. 2, 11 ff.³³⁵.

Nach der Ansicht von A. Oepke wiegt die *juridische* Seite der Aussage in Kol. 2, 11/12 so stark, daß er dadurch die «unmystische, juridische Rechtfertigung» gesichert sieht, desgleichen die «enge Verklammerung zwischen dem Auferstehen mit Christus und der ganz unmystischen juridischen Rechtfertigung»³³⁶. Andererseits legt der Typus der Beschneidung schon eine objektive und instrumentale Wirkungsweise der Taufe nahe³³⁷. Daraus, daß diese als Erfüllung und damit Aufhebung der jüdischen Beschneidung, deren Funktionen, mit übernimmt, allerdings nicht ohne Hinblick auf die Heilserwartung, ergibt sich zudem, daß sie nicht einfach auf die Proselytentaufe zurückzuführen ist³³⁸. Durch die völlig unverwechselbare «eschatologische Situation» bekommt sie einen völlig unverwechselbaren Charakter³³⁹.

Wie die Gemeinschaft der durch Christus Gerechtfertigten die Fortführung und das Gegenstück des alttestamentlichen Gottesvolkes ist, so ist die Taufe das Gegenbild der Beschneidung. Wie dieses das Zeichen der Zugehörigkeit zum Judenvolk war, so sagt die Taufe die Zugehörigkeit zum Christusreiche aus. Wie der Analogatcharakter des «Volkes Gottes» des Alten Testamentes für das Bundesvolk des Neuen Testamentes im Ganzen gilt, so im besondern hinsichtlich Beschneidung und Taufe³⁴⁰.

³³⁴ Röm. 4, 11 wird das Bundeszeichen der Beschneidung als *σφραγίς* bezeichnet. Auf die Taufe hinwiederum geht das Verbum *σφραγίζεσθαι*: 2. Kor. 1, 22; Eph. 1, 13; Eph. 4, 30.

³³⁵ Kol. 2, 11/12: . . . ἐν ᾧ καὶ περιτεμνόμενοι περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεικονίσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῇ βαπτίσματι.

³³⁶ *ThWb* I, 539/540.

³³⁷ H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 325.

³³⁸ Vgl. O. Cullmann, Die Tauflehre des NT, 57 ff. — O. Kuß, Besprechung zu J. Jeremias, Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?² in ThGl 40 (1950), 86.

³³⁹ Vgl. O. Kuß, a. a. O.

³⁴⁰ Nach Eph. 2, 11 f.: «Gedenket doch, daß einst ihr, die Heiden dem Fleische nach, . . . ohne Anteil wart an dem Gemeinwesen Israels, fremd den Bundes-schließungen der Verheißung — ohne Hoffnung zu haben, und gottlos in der Welt», gehörten die Heiden nicht zum Rechtsverband des auserwählten Volkes: In welchem Sinne das zu verstehen sei, deuten die staatsrechtlichen Begriffe, die hier verwendet werden, wie «Gemeinwesen», «fremd»; in diesen Begriffen wird dann fortgefahren (Eph. 2, 19/20): «So seid ihr nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen (also Rechtlose), sondern seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, aufbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten.» Phil. 3, 20 wertet folgendermaßen aus: «Denn unser Politeuma ist in den Himmeln, woher

Nach der Apostelgeschichte wird man durch die Taufe als den für alle pflichtigen Aufnahmehintergrund unter die Gläubigen eingereiht. Daß eine numerische, quantitative Vermehrung des Gottesreiches dabei geschieht, ergibt sich aus den in Apg. 2, 41 und 5, 14 gebrauchten Komposita des Wortes *τίθημι*³⁴¹. O. Cullmann hat in der Beweisführung gegen K. Barth hierzu bemerkt, daß die Taufe einen Zuwachs bringe und dadurch ein äußerst realer Akt sei, der auf die Kirche in ihrer Ganzheit schaue, nicht nur auf die Getauften, wie man gewöhnlich sage³⁴². Da die Gemeinde, die Zuwachs erfährt, die Urgemeinde in Jerusalem ist, deren Struktur K. Holl als eine durch einen autoritären Leiter geprägte nachgewiesen hat³⁴³, führt der Initiationsritus in eine mehr als nur rein personale Gemeinschaft, d. h. in eine organisierte Gemeinschaft ein³⁴⁴.

Obschon die Taufe nicht überall als Eingliederung benannt und in dieser Bedeutung betont wird, ist sie der Sache nach vorausgesetzt.

Ist den Worten Pauli an die Johannesjünger in Ephesus: *εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε* (Apg. 19, 3) nicht zu unterstellen, daß er fragt, welchem Organismus oder welcher «Sekte» die Taufe sie angegliedert habe?³⁴⁵

Die Erwähnung des Namens Jesu (wie der Dreifaltigkeit) weihte übrigens den Neophyten (= Neugetauften) Christus (bzw. der Dreifaltigkeit) und so erscheint die Taufe «als Initiationsritus, der den neuen Adepten der kultischen und religiösen Gemeinschaft (*société*), deren Haupt Christus ist, einverleibt»³⁴⁶. Diese Interpretation liegt in der Linie etlicher Spuren des Alten Testaments, in denen die Anrufung des Namens einer Person über jemanden (*τὸ ὄνομα τινὸς ἐπικαλεῖσθαι ἐπὶ τινι* G) anzeigt, daß die Person oder Sache unter die Ägide der Person gestellt wird³⁴⁷, deren Name man proklamiert, und in denen der Name Jahwes häufig über

wir auch als Retter erwarten den Herrn Jesus Christus ...» Einen Überblick über die zu dem an sich vieldeutigen Ausdruck «*Politeuma*» erschienenen Arbeiten gibt E. Peterson, Das Buch von den Engeln, 102. Das oben erwähnte *ἀπὸ πολλῶν τριωμένων τῆς πολιτείας τ. ἱσρ.* Eph. 2, 12 wird von den einen (Hermann von Soden, Klöpper, Belser, M. Meinertz, M. Dibelius u. a.) übersetzt mit «ausgeschlossen von dem Gemeinwesen Israels»; von den andern (E. Haupt, P. Ewald, Henle, Lueken u. a.) mit «ausgeschlossen von dem Bürgerrecht Israels», was im übertragenen Sinne auch möglich ist. Vgl. U. Bauer, Wörterbuch², 1100/1.

³⁴¹ Apg. 2, 41: ... καὶ προσετίθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἑκατὶν ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλια
5, 41: μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῇ κυρίῳ πληθὺ ἀνδρῶν τε
καὶ γυναικῶν

³⁴² Tauflehre des NT, 27.

³⁴³ Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1928, 44/67; besonders 49.

³⁴⁴ Vgl. A. Wikenhauser, a. a. O., 73 ff.

³⁴⁵ τί steht im Neutrum. Vgl. M. De Jonghe, Le baptême au nom de Jésus, 651 Anm. 25. De Jonghe beschäftigt sich eingehender mit der Stelle im Hinblick auf die Taufe «im Namen Jesu».

³⁴⁶ M. de Jonghe, a. a. O., 652.

³⁴⁷ 2. Sm 12, 28 bittet Joab nach Eroberung eines Teiles der Stadt Rabba David, den letzten Ansturm zu führen.

dem Tempel, der Bundeslade, über Jerusalem oder dem ganzen Volke ausgesprochen wurde³⁴⁸.

Dadurch kommt noch mehr zum Vorschein, daß die Taufe nicht allein in eine religiöse Wirklichkeit, sondern in einen Sozialverband einführt³⁴⁹, wie es Mt. 28, 19/20 ausgedrückt wird: «Derjenige, der nach einem ersten Unterricht Jünger geworden ist, bekennt den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, und gliedert sich in ihren Kult ein (s'initie) durch eine wirkliche Vereinigung, die von ihnen gewährt ist auf Grund der Tatsache, daß ihr Name ausgesprochen ist» (εἰς τὸ ὄνομα)^{349a}.

Die Taufe schließt in der nachbiblischen Welt des Ignatius von Antiochien ausgesprochenermaßen an die organisierte Kirche an³⁵⁰. Weil sie von dieser mit Beschlag belegt ist, ist es verwehrt, ohne Bischof zu taufen³⁵¹, um so mehr als für den frühchristlichen Oberhirten die Ekklesia in sensu recto rechtliche Gemeinschaft und in sensu obliquo eine solche gnadenhafter Art ist und über Bischof, Sakrament und Heilsgeschehen eine Einheit waltet.

In der Visio III des Pastor Hermae ist die Mitgliedschaft an der durch den Turm versinnbildeten «geistigen» Kirche auf die Taufe (III, 3, 5) und die entsprechende Heiligkeit gegründet³⁵². Ein Schluß von der idealen auf die empirisch sichtbare Kirche ist berechtigt, insofern das Wirken des Bußengels mit dem Wirken der kirchlichen Vorsteher Hand in Hand geht und die himmlische Kirche der Visionen zugleich so sehr die empirische Kirche ist, wie sich ihre irdischen Glieder durch Buße neu kräftigen³⁵³.

³⁴⁸ Vgl. Num. 6, 23; Deut. 28, 10; 2 Sm. 6, 2; 1. Kge. 8, 43; 1. Par. 13, 6; Js. 4, 1; 63, 19; Jer. 7, 10; 14, 9; 15, 16; 25, 9; Dan. 9, 18. Vor allem Num. 6, 23: καὶ ἐπιθήσουσιν τὸ ὄνομά μου ἐπὶ τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ, καὶ ἐγὼ κύριος ἐβλογώσω αὐτούς.

³⁴⁹ Möglicherweise hat die semasiologische Bedeutung, die βαπτίζειν durch den religiösen Sprachgebrauch bekam, ihrerseits auf die profane Sprache zurückgewirkt, so daß das Wort dann allgemein einen Akt bezeichnen konnte, durch den man einer Gruppe oder einer Partei beigesellt wird. V. Heylen, *Les Métaphores et les Métonymies dans les Epîtres Pauliniennes*, E Th L 12 (1935), 264, versucht so die Metapher 1 Kor. 10, 2 zu erklären, wonach die Israeliten in der Wolke auf Moses «getauft» wurden und wo schwerlich ein ritueller Akt zu finden ist. Das Eintauchen ist nur analog verstanden, wiewohl der Terminus «Wolke» das Bild lebhaft hervorruft. Vgl. Moulton-Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources*, London 1914/1929, 102.

^{349a} M. I. Lagrange, *S. Matthieu*, 545.

³⁵⁰ Vgl. A. Oepke, ThWb I, 542.

³⁵¹ Smryn. 8, 2: οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.

³⁵² Ed. Funk 438 Z. 23 — 440 Z. 3: ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ἕστατος ἐσώθη, καὶ σωθήσεται. τεθεμελιώται δὲ ὁ φέρτος τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδύξου ἐνόματος κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῆς ἀσάτου δύναμει τοῦ δεσπότης.

Vgl. Sim. IX, 16, 4.

³⁵³ Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origines, Bonn 1940, 193/195.

Der in der Frühzeit allenthalben und bei Hermas besonders gern gebrauchte Name für die Taufe *σπράγλις* verrät, trotz der speziellen Hinwendung der Schrift zum Bußproblem, keine direkte Beziehung zur Sündenvergebung und erinnert wenigstens ganz allgemein an ein Aussonderungsmysterium bzw. seinen objektiven Vorgang³⁵⁴.

Die hier mit Vorbehalt anzuführende Chronik von Arbela³⁵⁵ berichtet vom allerersten Bischof Pekhîdhâ (von 105 bis 115)³⁵⁶: «Er begann zwischen den Hürden der Völker³⁵⁷ zu predigen, Zeichen und Wunder zu tun, wie die Apostel, und viele Schafe in die Umzäunung des Messias einzubringen, indem er durch göttliche Gnade sie fett machte.»³⁵⁸ Der Bericht bezieht sich, wie anzunehmen ist, auf denselben sakramentalen Vorgang, wie den für die Zeit des Bischofs Salûphâ (etwa um 240) erwähnten, dem die Bewohner des Dorfes Tel-Nejâhâ im Falle des Wunders einer Krankenheilung versprochen, daß «sie alle den Glauben annehmen, sich taufen lassen und in den Schoß der heiligen Kirche eintreten würden»³⁵⁹. Wie auch Simson, der zweite Bischof von Arbela (spätestens 121/123)³⁶⁰, in den Dörfern ringsum predigte und, «nachdem er ihnen zwei Jahre lang gepredigt hatte, taufte er viele von ihnen und das christliche Bekenntnis breitete sich dort durch die Tugenden Simsons nicht wenig aus»³⁶¹. Die Taufe ist also jener Ritus, durch den der Bekehrte in die Kirche als das Messiasreich aufgenommen wird.

³⁵⁴ A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I⁵, Tübingen 1931, 229/230. Das Material wird im Einzelnen angeführt Seite 219 ff.

³⁵⁵ Die seit 1907 bekanntgewordene Chronik, die, Mitte des 6. Jahrhunderts vom Nestorianer Meschîdhâ-Sêchâ geschrieben, auf gute alte Quellen zurückgeht, schildert die Einführung und Verbreitung des Christentums in der Landschaft Adiabene in Ostsyrien in der Art, daß der Wandermissionar lokale Vereinigungen von Christen sich bilden läßt und ihnen vertrauenswürdige Männer als Vorsteher gibt. Der Tatbestand der *Ecclesia docens - discens* wird mit dem von der Offenbarung gebotenen Bild vom Hirten und der Herde wiedergegeben. Im Jahre 1920 schrieb F. Haase, *Zur ältesten syrischen Evangelienübersetzung*, Theol. Quartalschr. Tübingen 101, 269, es sei bisher kein Gegenbeweis gegen das Zeugnis dieser Quelle, «daß in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts in der Adiabene bereits eine organisierte christliche Kirche vorhanden war», erbracht worden. Vgl. das Referat Harnacks, *Mission und Ausbreitung des Christentums*⁴, II, 683 ff. Doch werden neuerdings starke historische Bedenken vorgebracht. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, 234 Anm. 1; I. Ortiz de Urbina, *O C P* 1936, 5/32.

³⁵⁶ A. Mingana, *Sources syriaques*, 1, Leipzig 1907 nimmt als Amtszeit des Bischofs 104/114 an.

³⁵⁷ A. Mingana, a. a. O., païens.

³⁵⁸ A. Mingana, a. a. O., 79: qu'il engraisa. Deutsche Übersetzung von E. Sachau, *Abh. der Preuß. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Klasse* 1915, 6, Seite 43.

³⁵⁹ A. Mingana, a. a. O., 110; E. Sachau, a. a. O., 64.

³⁶⁰ Vgl. A. Harnack, a. a. O., 685.

³⁶¹ A. Mingana, a. a. O., 80; E. Sachau, a. a. O., 44. Zum Ganzen vgl. J. B. Umberg, *Die Sakramente in der Chronik von Arbela*, *Z k Th.* 49 (1925), 497 ff. H. Dieckmann, *Das Zeugnis der Chronik von Arbela für den monarchischen Episkopat*, *Th Gl* 17 (1925), 67. Der ortsmäßigen Verbundenheit halber sei das

Die Bedeutung der Taufe als Einweihungsakt (Initiationsakt) geht auch später nicht verloren, wie der Ketzertaufstreit genug beweist, der die Kirchengeschichte des 3. Jahrhunderts prägt.

Vielleicht geht die strenge Auffassung der Kleinasiaten von der Ungültigkeit der Ketzertaufe weit, etwa in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts, zurück, und vielleicht veranlaßte das Alter dieser Lehrmeinung ihr Übergreifen auf den afrikanischen Kontinent³⁶²: Um 190 hatte Tertullian in Griechisch an die Kleinasiaten geschrieben, um sich deren Zustimmung zu seiner Haltung zu sichern³⁶³. Die Schrift *De baptismo*, die noch in der katholischen Zeit verfaßt wurde, zeigt, daß die eine Richtung der afrikanischen Kirche schon in dieser Epoche die durch die Häretiker gespendete Taufe als ungültig ansah³⁶⁴. Und auch der Brief des Dionysius von Alexandrien an Xystus II. spricht vom hohen Alter nochmaliger Taufe³⁶⁵. Doch befahl erst unter Agrippinus ein Konzil, vielleicht beeinflusst durch die Stellungnahme Tertullians, die Wiedertaufe aller Konvertiten aus der Häresie, und auch dieser Beschluß wurde nur von den Bischöfen der Africa proconsularis und von Numidien gefaßt, während in

Zeugnis Afrahats angeschlossen, das ein durchaus archaisches Gepräge hat: Noch in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts geographisch und geistig ziemlich isoliert und ohne Berührung mit der griechisch-lateinischen Reichskirche, stellt die ostsyrische Kirche in ihren schriftlichen Hinterlassenschaften langhin eine früheste Schicht dar. Afrahat, dessen Abhandlungen, noch unberührt vom Geiste des Griechischen, in den Jahren 336/345 verfaßt sind (vgl. *LThK* I, 530), spricht öfters vom «Bund» in dem uns geläufigen Sinne von «Altem» und «Neuem» Bund. Christus hat «beide Bünde zu einem gemacht» (II 6; ed. *G. Bert*, TU 3, Leipzig 1888, 24). An die Stelle des alttestamentlichen Volkes trat das neue «Volk Gottes» (V, 1; a. a. O., 70), das «Heilige, auserwählte Volk», der «Bund Gottes», die «Kinder des Reiches», die «vom Tribut der Könige und Fürsten befreit sind», da sie «nicht Heiden dienen» (V, 17; a. a. O., 85 f.). Vgl. *H. Koch*, Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche, *Znt W* 12 (1911), 44/45. Im Neuen Bunde gibt es «keine Beschneidung des Fleisches» (XI, 10; a. a. O., 176 f.). Wenn der erkaufte Knecht «sein Herz von den bösen Werken beschnitten hat, alsdann kommt er zur Taufe, der wahren Erfüllung der Beschneidung, und wird mit dem Volke Gottes vereinigt und nimmt teil an dem Leib und Blut Christi» (XII, 6; a. a. O., 191). So wird der Getaufte in den Verband des neutestamentlichen Bundesvolkes aufgenommen, welche «das heilige Volk und die heilige Kirche und Gemeinde» genannt wird (XXIII; a. a. O., 411) und zu der «alle Kinder der Kirche hin und her, Bischöfe und Presbyter und Diakonen und die ganze Gemeinde Gottes nebst allen ihren Kindern hin und her, welche bei uns sind», gehören. (XIV; a. a. O., 207/209.)

³⁶² Cyprian, Ep. 75, 19; ed. *Hartel* 822 Z. 27/28 argumentiert Firmilian mit dem hohen Alter der kleinasiatischen Übung: «... ab initio hoc tenentes quod a Christo et ab apostolis traditum est».

³⁶³ bapt. 15; ed. *Borleffs* 71 Z. 11: Sed de isto plenius iam nobis in Gracco digestum est.

³⁶⁴ ebda.; ed. *Borleffs* 71 Z. 1/10. Vgl. pud. 19, 5; ed. *Reifferscheid-Wissowa* 262 Z. 19/20: Per baptismum veritatis. Unde et apud nos... haereticus etiam per baptismum veritatis utroque nomine purgatus admittitur.

³⁶⁵ Eusebius, Kirchengesch. VII, 5, 5; 7, 5; ed. *Schwarz* II, 640 Z. 644 Z. 17: πρό πολλοῦ.

Mauretanien die aus der Häresie Kommenden weiterhin ohne Wiedertaufe in die Kirche aufgenommen wurden³⁶⁶.

Cyprian und die von ihm im Jahre 256 einberufenen Konzilien stimmten der Agrippinischen Reform zu³⁶⁷. Da noch Basilius die cyprianische Beweisführung würdigt³⁶⁸, ist die innere Begründung bedeutungsvoll, welche die Parteigänger Cyprians zur Stützung ihrer Ansicht beiziehen³⁶⁹. Eine solche Beweisführung, die durchaus dogmatisch ist, strebt jedenfalls über die Ebene einer nicht die Integrität des Glaubens berührenden disziplinären Nebenfrage hinaus: Cyprian sieht die Kirche als verloren an für den Fall, daß Papst Stephanus siegt³⁷⁰. Er betont, daß der Bibelbeweis zu führen sei³⁷¹. Außer der Kirche kein Heil³⁷² und folglich auch keine Sündenvergebung: Dies die Grundthese des Bischofs von Carthago. In der Kirche allein finden sich die Gnade und die Mittel, sie mitzuteilen oder zu empfangen, so daß die Häretiker und Schismatiker, die außer der Kirche sind, weder die Taufgnade geben noch die Seelen reinigen können³⁷³. Darum besteht

³⁶⁶ Cyprian, Ep. 71, 4; ed. *Hartel* 774 Z. 12/15: Quod quidem et Agrippinus bonae memoriae vir cum ceteris coepiscopis suis qui illo tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant statuit et librata consilii communis examinatione firmavit. Vgl. 73, 3; a. a. O., 780; Ep. 71, 1; a. a. O., 771 Z. 8/12: nescio qua etenim praesumptione ducuntur quidam de collegis nostris ut putant eos qui apud haereticos tincti sunt, quando ad nos venerint, baptizari non oportere, eo quod dicant unum baptismum esse: quod unum scilicet in ecclesia catholica est, quia ecclesia una est et esse baptismum praeter ecclesiam non potest. — Der Brief 71 ist an Quintus, den mauretanischen Bischof (vgl. Ep. 72, 1; ed. *Hartel* 776 Z. 9/10: in epistula quae ad Quintum collegam nostrum in Mauretania constitutum ...) geschrieben.

³⁶⁷ Ep. 72 nimmt Bezug auf das wahrscheinlich Frühjahr 256 abgehaltene Konzil der Bischöfe von Africa proconsularis und Numidien; vgl. auch Ep. 73, 1; die *Sententiae Episcoporum*, ed. *Hartel* 435 ff., rühren vom dritten karthagischen, wahrscheinlich September 256 geschehenen Konzil her.

³⁶⁸ Ad Amphil.; *MG* 32, 668 f.

³⁶⁹ Cyprian, Ep. 75, 7; ed. *Hartel* 814 Z. 87 — 815 Z. 4: haeretici, si se ab ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit, ubi praesident maiores natu qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem; haeticum enim sicut ordinare non licet nec manum imponere, ita nec baptizare nec quicquam sancte et spiritaliter agere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate.

³⁷⁰ Die Gegner des Rebaptismus werden als «Verwüster der Wahrheit» beschimpft: Ed. 69, 10; ed. *Hartel* 759 Z. 3/4 praevicariatores fidei atque proditores ecclesiae. Man wirft ihnen vor, mit dem Male eines «Judas an der Braut Christi» behaftet zu sein: *Sent.* 38, 61; a. a. O., 450 und 455: praevicariatores veritatis; ... quid aliud quam sponsae Christi Judas exstitit?

³⁷¹ Ep. 73, 3; a. a. O., 787 Z. 8: qui ratione vincuntur. Ep. 71, 3; a. a. O., 773 Z. 10/11: Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum. *J. Tixeront*, *Histoire des dogmes*, I^o, 379 urteilt also zu harmlos, wie neuestens auch *F. de Saint - Palais d'Aussac* betont: *Réconciliation* 108 Anm. 2.

³⁷² Ep. 4, 4; a. a. O., 477 Z. 4/5: cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit.

³⁷³ Ep. 69, 4; a. a. O., 752 Z. 2/4: ... quomodo qui in ecclesia non est aut diligere a Christo aut ablui et purgari lavacro eius potest? Ep. 70, 1; a. a. O., 768 Z. 4/5: quomodo baptizans dare alteri remissam peccatorum potest qui ipse sua peccata

nach seiner Überzeugung allein die Möglichkeit, bei ihrer Rückkehr die ganze Einweihung, d. h. Taufe, postbaptismale Salbung und Handauflegung, zu wiederholen. In dem Maße, wie diese Tatsache einhellig feststeht, herrscht unter den Forschern Uneinigkeit in der *Auslegung*: Für die einen ist die Logik seines persönlichen Systems als Grund seiner Stellungnahme gegen die Häretikertaufe ausschlaggebend³⁷⁴. Für andere sind nicht erst Cyprians ekklesiologische Prämissen, sondern schon die herrschende Praxis und der römische Gebrauch der zweiten Handauflegung hinreichender Erklärungsgrund³⁷⁵.

Der das Verständnis des Ganzen erschwerende knappe Zusatz der päpstlichen Anweisung „in paenitentiam“³⁷⁶ gab Anlaß zu verschiedener Deutung: In der ebenfalls dem dritten Jahrhundert angehörenden Didascalia³⁷⁷ gestattet der Text keine einhellige Entscheidung darüber, ob nicht gemeint sei, daß es sich bei der Firmung und der Häretiker- (Büßer-) Rekonziliation um die (materiell oder formell) gleiche Handauflegung handle. Die Umformung des parallelen Textes der Constitutiones Apostolorum³⁷⁸ ist jedenfalls ein Niederschlag eines fortschreitenden Identifizierungsprozesses. Trotzdem kann die angezogene Stelle der Didascalia synekdochisch in dem Sinne verstanden werden, daß die Handauflegung ein Gebet des Bischofs sei, das die Sündenreinigung des Büßers unterstützt, und ein Bußritus beim Abschluß des mit dem wiedererlangten Geistbesitz endenden Bußverfahrens³⁷⁹. In gleicher Weise ist die im Taufstreit bei Cyprian erwähnte *manuum impositio* im Sinne einer *oratio super hominem* *auslegbar*: Die *oratio super hominem* kann, so ist Cyprian überzeugt, von solchen, die nicht in der Gnade sind, nicht vollzogen werden. Daß Cyprian die *impositio manuum* in *paenitentiam*, die Papst Stephanus meinte, mit dem Ritus zur Übertragung des Geistes *verwechselt* habe, wie J. Coppens meinte³⁸⁰, ist nicht anzunehmen. Tiefer dringend wird er sich vielmehr der Doppelheit der Geistmitteilung bei der Einweihung bewußt³⁸¹.

deponere extra ecclesiam non potest? Ep. 73, 10/12; a. a. O., 785 Z. 21/786 Z. 2; Ep. 74, 11; a. a. O., 808 Z. 23—809 Z. 4.

³⁷⁴ A. d'Alés, De baptismo et confirmatione, 218.

³⁷⁵ P. Pourrat, La théologie sacramentaire, 23.

³⁷⁶ Cyprian, Ep. 74, 1; a. a. O., 799 Z. 16/17: ... ut manus illis imponatur in paenitentiam ...

³⁷⁷ II, 41, 2 aut per manus impositionem aut per baptismum accipiunt parti — cipationem spiritus sancti.

³⁷⁸ II, 41, 2: ed. Funk, 131 Z. 9 f.: καὶ γὰρ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν ἡμετέρων χειρῶν ἐδίδοτο τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῖς πιστεύουσιν.

³⁷⁹ K. Rahner, Bußlehre und Bußpraxis der Didascalia Apostolorum, Zk Th 72 (1950), 272.

³⁸⁰ L'imposition des mains, 389: «En posant mal les termes du problème, Cyprien se trompa sur la vraie nature du rite de réconciliation.»

³⁸¹ O. Casel, Besprechung zu J. Coppens, Theol. Rev. 1928, 100. F. de Saint-Palais d'Aussac, a. a. O., 152.

Am besten zeigt es sich in der Unterscheidung zwischen denen, die, von der katholischen Kirche einmal schon abgefallen, wieder zurückkehren — ihnen gewährt auch Cyprian nur die Handauflegung³⁸² — und denen, die die Einweihung im Irrtum der Häresie empfangen, jetzt aber zur fraternitas christiana kommen: Diesen wird die impositio manuum erneuert, in Rom wie in Caesarea und in Carthago: darin sind sich die Partner des Streites einig. Während jedoch Papst Stephan eine Trennung der Einweihungsriten für möglich hält und unter Umständen als gegeben ansieht, ist für Cyprian die Reihe der liturgischen Handlungen unlösbar verkettet und, da bei den Häretikern eine wirksame ‚impositio manuum‘ nicht möglich war, mit ihr auch die Taufe nochmals vorzunehmen³⁸³.

Eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit über den Sinn der christlichen Initiation und die Tragweite der sie konstituierenden Einzel-Riten verbirgt sich also hinter der darum von Seiten Cyprians mit ungewohnter Schärfe des Wortes geführten Kontroverse: Diese offenbart zugleich den rechtlichen Sinngehalt der Taufe als der Einführung in die christliche Ecclesia: Ohne sie ist nicht das geringste Recht in der Kirche verleihbar.

Der Autor des Liber de rebaptismate vervollständigt schließlich das Bild, indem er zur Begründung seiner These auf die religiöse Praxis seiner Zeit hinweist, in der viele (plerique) nach der Taufe ohne Handauflegung des Bischofs sterben und doch für volle Christen gelten³⁸⁴. Auch die Taufe der Häretiker ist als gültig anzusehen³⁸⁵. Da ihnen jedoch das Anrecht auf die Gabe des Geistes außerhalb der Kirche, in der allein der Geist wirkt, nicht erfüllt werden kann, ist diese Gabe ihnen in der impositio manuum zu verleihen, die dann die *Vollendung des Glaubens* als der geistigen Tat des Christen wirkt³⁸⁶.

In einem großen, vielleicht dem größeren Teile der asiatischen Kirchen hielt man über Papst Stephanus hinaus an der Wiedertaufe der um die Aufnahme in die Kirche bittenden Novatianer bzw. Schismatiker fest³⁸⁷.

³⁸² Ep. 71, 2; ed. Hartel 772 Z. 20—773 Z. 2: quod nos quoque hodie 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 paenitentiam manum imponere.

³⁸³ Ep. 71, 2; a. a. O., 773 Z. 2/5: si autem qui ab haereticis venit baptizatus in ecclesia prius non fuit, sed alienus in totum et profanus venit, baptizandus est ut ovis fiat, quia una est aqua in ecclesia sancta quae oves faciat. Vgl. *F. de Saint-Palais d'Aussac*, a. a. O., 111 und. 115. Ep. 70, 3; a. a. O., 769 Z. 14/15: neque enim potest pars illic inanis esse et pars praevalere.

³⁸⁴ De rebaptismate 4; ed. Hartel CSEL 3, 74. Hodierna die non potest dubitari esse usitatum et evenire solitum, ut plerique post baptismum, sine impositione manus episcopi, e saeculo exeant et tamen pro perfectis fidelibus habentur.

³⁸⁵ De rebapt. 4; a. a. O., 74. Nec necesse est quaeri quale illud baptismus fuerit quod in nomine Jesu Christi sunt consecuti.

³⁸⁶ De rebapt. 6; a. a. O., 77 Z. 31/32: qui cum aqua baptizarentur in nomine Domini aliquando scabram habuissent fidem.

³⁸⁷ MG 32, 668 f. Zur Auffassung des Basilios und seiner Berufung auf den

Und die Wiedertaufpraxis der Afrikaner wurde vom Konzil von Arles 314 (can. 8) mit der Einschränkung auf die bei antitrinitarischen Sekten Getauften gestattet, bis man sich unter dem Einfluß des Donatismus, der den Standpunkt Cyprians sich zu eigen machen und jedes außerhalb der legitimen Kirche gespendete Sakrament als ungültig verwerfen wollte, auf orthodoxer Seite mehr der römischen und abendländischen Praxis näherte und Augustinus der in Afrika wieder allgemein gewordenen Nichtwiederholung irgendwelcher rechtmäßig gespendeten außerkirchlichen Taufe auch theoretisch zum Siege verhalf.

Unbeschadet gewisser Unterscheidungen und Abgrenzungen ergibt sich also, daß die frühe Christenheit in der Taufe jenes Heilszeichen sieht, welches den Menschen zum Glied der Kirche macht und zwar *im Sinne einer erkennbaren und feststellbaren Zugehörigkeit zu der einen wahren und sichtbaren Kirche Christi*. Dieser Sachverhalt wird deutlicher bei den nun zu untersuchenden urchristlichen Sinngehalten der Taufe als eines Weiheaktes bzw. Eides und als eines Vertrages.

§ 13. Die Taufe als Akt der Weihe an Gott und als Eid

Forschungen neuerer Zeit über die griechische Sprache im Zeitalter der neutestamentlichen Schriften haben ergeben, daß der Ausdruck «auf den Namen» eine damals häufige Rechtsformel war³⁸⁸, durch die eine Person oder Sache demjenigen als eigen oder zugehörig bezeichnet wurde, dessen «Namen» sie zugesprochen oder zugeschrieben ward³⁸⁹.

Das εἰς τὸ ὄνομα 1. Kor. 1, 13 besagt demnach, daß die Taufe aus den Getauften «das exklusive Eigentum Christi» gemacht hat³⁹⁰.

Zu Mt. 28, 19 betont M. J. Lagrange, daß εἰς τὸ ὄνομα mehr «die Weihe an» anzeige und ἐν τ. ὀνόματι (Apg. 2, 38) die effektive Zugehörigkeit und den Einfluß des Namens³⁹¹.

«Kanon der Alten» vgl. MG 32, 665 und 663.

³⁸⁸ Vor allem als terminus technicus des hellenistischen Giroverkehrs erwiesen. ³⁸⁹ W. Koch, Die Taufe im NT, 9. Vgl. A. Deißmann, Licht vom Osten⁴, Tübingen 1923, 97 f., und die daselbst zitierte Literatur. Ferner H. Lietzmann, Handbuch zum NT: An die Korinther I/II³, Tübingen 1931, 7/8. ThWb I, 537.

³⁹⁰ E. B. Allo, Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens, 11.

³⁹¹ M. J. Lagrange, Evangile selon Saint Matthieu, 545. Vgl. Apg. 8, 16; 19, 5. M. Zerwick, Graecitas biblica², Romae 1949, 25: «... modus loquendi S. Matthaei permittit, immo suadet, ut praepositioni εἰς plenam suam vim vindicemus, ubi mandatum baptizandi a Mt. refertur: docete omnes gentes . . . baptizantes eos εἰς τὸ ὄνομα (Vg. 'in nomine') Patris et Filii et Spiritus Sancti' (28, 19). Praepositione εἰς finis et effectus baptismatis videtur innui, qui est specialis relatio in quam baptizatus intrat cum Sanctissima Trinitate. (Hinweis auf Strack-Billerbeck I, 1054 f.). Der Ausdruck βαπτίζεσθαι εἰς Χρ. (Gal. 3, 27; Röm. 6, 3) hat den Sinn: «in die Person Christi — diesen lokal vorgestellt — hineingetaucht oder hineingesenkt werden und damit in die innigste Verbindung und Lebensbeziehung zu ihr

Justinus der Christ des zweiten Jahrhunderts, umschreibt deswegen in gleichsam starrer Formel den Sinn der Tauffeierlichkeit als eine *Weihe an Gott den Ungezeugten*³⁹². Dabei gebraucht er jedoch nicht Worte aus der Sprache der Geheimkulte, nicht das speziell geheimkultische *μυέω* sondern *ἀνὰ τὴν ἡμετέραν*, das besser als *μυέω* die Bindung an Gott zum Ausdruck bringt, und dieses alles geschieht auf dem Wege über die Angelobung an die Gemeinschaft der schon Glaubenden in der Kirche³⁹³.

Obschon er den Symbolismus der Taufhandlung kennt und wertet³⁹⁴, bildet dennoch — bei aller Wahrung der Bedeutung äußerer Riten im kultischen Weiheakt — die ethische Hingabe das Herzstück, wie es wenig später Tertullian ausspricht, wenn er die Tesserä prägt: «Anima non lavatione, sed responsione sancitur»³⁹⁵.

Als Hauptsinn der Taufe tritt der Weiheschwur an die Dreifaltigkeit auf dem Hintergrund der äußeren Enteignungsakte von Exorzismen und Abschwörungen hervor. Hierbei ist zu bedenken, daß die Exorzismen, die sich finden, selbst die Knechtschaft Satans, in der sich die im Sündigen gefangene Seele des Ungetauften befindet, veranschaulichen und kraft der Gebete der Kirche anfanghaft brechen oder ihre Niederwerfung befestigen sollen³⁹⁶. Für jene Zeit ist der Teufel nicht der Teufel Miltons im «Verlorenen Paradies» als Gestalt gesteigerter Erhabenheit und Großartigkeit mit positivem, ästhetischen Inhalt, nicht der Teufel des Faust im Mantel des Kulturphilosophen und nicht der Teufel Dostojewskis und der russischen Religionsphilosophie, als Antichrist das Chaos vorbereitend, diplomatisch und problematisch, sondern der Teufel in seiner metaphysischen

gebracht werden.» *A. Wikenhauser*, Christismystik, 65. Der Passus Röm. 6, 2 ff. spricht zwar zunächst nur von der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christus, in die der einzelne Christ eintritt, doch liegt es «in der Konsequenz der Ausführungen des Apostels, daß durch die Taufe in den Tod Christi die Gesamtheit der Getauften mit Christus zu einer mystischen Einheit zusammenwächst.» *A. Wikenhauser*, Die Kirche als der mystische Leib Christi, 125.

³⁹² Justinus, 1. Apol. 14, 2; 25, 2; 49, 5 (ed. *Goodspeed* 34; 42; 60). Die nach den Apostolischen Konstitutionen VIII, 6; ed. *Funk* 480 Z. 5/6 vom Diakon gebrauchte Schlußformel «Empfehet euch dem allein ungezeugten Gott durch seinen Christus», die stark an die Ausdrucksformen Justins erinnert, macht es wahrscheinlich, daß eine liturgische Formel durchscheint — bei Justinus. Um so mehr offenbart sich die Tragweite obiger Taufauffassung.

³⁹³ 1. Apol. 49, 5; ed. *Goodspeed* 60: τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐαυτοὺς ἀνέθηκαν.

Ferner 1. Apol. 14, 2; 25, 2; 61, 1. Zur Angelobung an die kirchliche Gemeinschaft vgl. 1. Apol. 61, 1; ed. *Goodspeed* 70, Z. 6 ff. ὅσαι ἂν πεισθῶσιν καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὅφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιῶν οὕτως θύνασθαι ὑπὸ χυγῶνται . . . ἔπειτα ἄγονται ὅφ' ἡμῶν ἐνθα ὕψις ἐστὶ . . .

³⁹⁴ Erklärt wird dieses 1. Apol. 61, 1; ed. *Goodspeed* 70: "Ὅν τρόπον ἐπὶ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ καινοποιήθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ.

Die Neuschaffung ist ohne gleichzeitigen Symbolismus nicht denkbar. Vgl. *A. Kolping*, *Sacr. Tertullianum*, 107.

³⁹⁵ res. 48; ed. *Kroymann* 100 Z. 11/12.

³⁹⁶ *K. Prümm*, Christentum als Neuheitserlebnis, 170, 171.

Bosheit und Wut gegenüber dem Heiligen und Gnadenhaften. Dabei geht es um seine physische Gegenwart; nicht in der Form der Besessenheit mit äußern Gewalttaten, sondern durch unsichtbare und anstachelnde Einwirkung auf die Katechumenen, durch seine Gebrauchsgegenstände und seine Umgebung, die der für die Taufe notwendigen moralischen Reinigung entgegenwirkt. Die Riten der zeremonialen Handauflegung des Exorzismus, der Exsufflatio, die Bezeichnung mit dem Kreuze und die Absage bilden demzufolge die Einheit eines Sakramentale, das von der Idee des Exorzismus beherrscht ist³⁹⁷. Dieses Ritual, zwischen 150³⁹⁸ und 200 wohl angesichts des großen Zustroms in Rom eingeführt, vielleicht gegenüber der marcionitischen Krise und unter dem indirekten Einfluß der Mysterienreligionen, war allerdings nicht ohne Gefahr. Damit nicht über Gebühr das geheime Wirken des Dämons betont werde und um nicht einem abergläubischen Ritualismus zu erliegen, wurde daneben die ‚scrutatio cordis‘ betont³⁹⁹.

In jedem Falle wird die Weihehingabe an den Dreieinigen ausgedrückt, in den Apostolischen Konstitutionen noch durch ein Formular unterstrichen, das die «Lossagung» zu der «Zusagung» (an Christus) in sprachlich auffallenden Gegensatz setzt⁴⁰⁰. Drastisch wird diese Absage durch ein Schlagen gegen den Dämon interpretiert⁴⁰¹.

In der altchristlichen Auffassung der Taufe als eines Weiheaktes liegt der Gedanke einer Übertragung. Diese, ein eigenartiger, fremdpersonaler, sozialer Akt⁴⁰², erreicht durch sich selbst und ohne ein nachfolgendes Tun

³⁹⁷ Vgl. *B. Capelle*, L'introduction du catéchuménat à Rome, 144/148.

³⁹⁸ *B. Capelle*, a. a. O., 151, Anm. 40, glaubt, daß die in Frage stehenden Partien von Hippolyts Ritual die Kennzeichen der Kraft und Einfachheit und Ursprünglichkeit neuer Einrichtungen trügen.

³⁹⁹ Vgl. Augustinus, Sermo 216, 6; ed. *ML* 38, 1080: Quod in vobis adiurato vestri Redemptoris nomine facimus, hoc vestri cordis scrutatione et contributione complete. Nos precibus ad Deum et increpationibus inveterati hostis dolis resistimus: vos votis et vestri cordis contritione persistite, ut eruamini de potestate tenebrarum et transferamini in regnum claritatis eius.

⁴⁰⁰ Die Abrenuntiatio muß zweimal ausgesprochen worden sein: Tertullian, spect. 13; ed. *Reifferscheid-Wissowa* 15 Z. 17 bis renuntiamus. — cor. 3; ed. *Kroymann* CSEL 70, 157 Z. 12 ff. Ut a baptisate ingrediri, aquam adituri ibidem, sed et aliquando prius in ecclesia sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius. — spect. 1; ed. *Reiff.-Wiss.* 1, Z. 5 ff. Qui cum maxime ad deum acceditis, recognoscite, qui iam accessisse vos testificati et confessi estis. paen. 6; ed. *Borleffs* 99 Z. 13/15: non ideo abluimur ut delinquere desinamus sed quia desinimus, quoniam iam corde loti sumus. Sie hatte ihren Platz, wie Hippolyts Kirchenordnung auch erkennen läßt, bei der Handauflegung des Antistes und später unmittelbar bei der Taufhandlung: ed. *Jungklaus* 134 Z. 14 ff.; 135 Z. 33 ff. Vgl. *A. Kolping*, Sacram. Tert., 84 Anm. 27.

⁴⁰¹ *F. J. Dölger*, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Liturgiegesch. Forschungen 2, Münster 1918, 22 f., sucht dies für das römische Ritual des 3. Jahrhunderts nachzuweisen und aus antiken Quellen zu beleuchten.

⁴⁰² *A. Reinach*, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes; Adolf Reinach, Gesammelte Schriften, Halle 1921, 253. Diesen und den im Nächst-

der vollziehenden Person den von ihr erstrebten Zweck, nämlich das Entstehenlassen des übertragenen Rechtes in der Person des Partners mit unmittelbarer rechtlicher Wirksamkeit. Damit entsteht aus dem Taufakt ein rechtliches Gebilde, im Wesen des Aktes an sich fundiert und mit Verbindlichkeit und Anspruch ausgestattet.

Wenn der Hauptsinn der Taufe als Weihehingabe an den Dreieinigen in frühchristlicher Zeit besonders stark herausgestellt wurde, blieb es nicht ohne weittragende Folgen sprachlicher Art. Daß mit dem Wort *sacramentum* ein ethisch-rechtliches, religiöses Moment verbunden war, während *mysterium* mehr intellektuell-religiös gefärbt blieb, gewann jenem die altchristliche Vorliebe. Jenes schloß die Erinnerung an rechtlich faßbare und ethisch bedeutsame Dinge der Geheimkulte ein, nämlich die eidliche Konföderation, die religiöse Bindung an die Gottheit, die dieser Bindung dienenden Zurüstung⁴⁰³. Gleichzeitig verbanden sich so zwei Vorstellungen, die der Weihe und die des Eides, miteinander. So wie der Soldateneid Weihe und zugleich Anrufung der Götter als der Schiedsrichter über die Ehrlichkeit des Versprechens war, gilt dieses für die Taufe, wenn und sooft sie zum Soldateneid in Parallele gesetzt wird⁴⁰⁴.

Dieser Begleit-Gedanke des Versprechens wird schon früh herausgehoben: 1. Petr. 3, 21⁴⁰⁵ wird den Adressaten in Erinnerung gerufen, wie sie um Nachlaß der Sünden gefleht, ihn von Gott erlangt und, indem sie «Gehorsam» versprochen (1. Petr. 1, 2), gereinigt wurden⁴⁰⁶. Derselbe Gedanke wird von Tertullian in dem oben erwähnten Satze ausgesprochen:

folgenden genannten Sinn der Taufe betonen, wie in der Einleitung, Seite 14/15 erwähnt, die Vertreter der neulutherischen Strömung ausschließlich.

⁴⁰³ Vgl. A. Kolping, *Sacramentum Tertullianum*, 17; 106.

⁴⁰⁴ A. Kolping, a. a. O., 27 verweist hierzu auf Paulus Orosius, die Maximiliansakten, Vegetius; die Ep. Imperatorum. Paulus Orosius, hist. adv. paganos II, 5, 7; ed. C. Zangemeister CSEL 5, 93 Z. 11/12: *sacramentum iurationis . . . devoverant*. Maximiliansakten; ed. R. Knopf, *Ausgewählte Märtyrerakten* (G. Krüger, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Zweite Reihe, Heft 2), 77, Z. 17 und 19: *indevoto animo*. — Vegetius, *epitoma rei militaris* II, 5; ed. Lang², 38. — Marcellinus und Faustinus an die Kaiser über die Bekenner des wahren Glaubens; ed. O. Günther, CSEL 35, 1, 9 (*Epistulae Imperatorum* II, 11): *Sub his divinis regulis et professionibus fidem suam ac devotionem Christo Deo consecraverant nullum timorem divino timori praepo-* nentes. — Das gleiche ist ersichtlich aus Cyprian, Ep. 10, 2; ed. Hartel 491, Z. 21: *sacramento ac devotione militis dei*.

⁴⁰⁵ ὃ καὶ ὑμεῖς ἀντίτυπον νὺν σφίξει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν . . .

⁴⁰⁶ U. Holzmeister, *Epistulae Petri et Iudae*, 1. Petr. Paris, 1937, 304. — H. Greeven, ThWb. II, 685/686 legt ἐπερώτημα in der Bedeutung ‚Bitte‘ aus, wobei für ein Mitklingen des technischen Wortgebrauches als «Vertragsfrage» noch Raum bleibt. Diese Auffassung unterscheidet sich dann nicht viel von stipulatio (Vgl. Bigg; Schlatter; Cremer-Kögel, Wörterbuch, 10. Aufl., S. 454: Antrag mit Aufforderung zur Annahme oder Verwerfung auf der einen und Verleihen rechtskräftiger Geltung auf der anderen Seite) und liegt auf der Linie, auf der sich der spätere forensische Gebrauch entwickelt hat.

«Anima enim non lavatione, sed responsione sancitur»⁴⁰⁷. So bedingt der Glaube im Augenblick der Taufe geistliches Recht, indem mit ihm die gesetzlich faßbare, rechtlicher Formung zugängliche, ethische Verpflichtung gekoppelt ist: Das sancire betont stark die Verpflichtung der Seele mit der durch das Credo ausgesprochenen Glaubensformel, der bei der Aufnahme ins Militär der Fahneneid entspricht, also die auch Verpflichtung genannte Vereidigung⁴⁰⁸. Wenn deswegen Tertullian den Initiationsritus als sacramentum bezeichnet, befindet er sich in den Bahnen der Überlieferung: Dafür spricht schon die Erwähnung von sacramentum im Zusammenhang mit dem berühmten Plinius-Text⁴⁰⁹. Trotz aller verschiedenen wissenschaftlichen Mutmaßungen dürfte der Terminus hier auf das Taufversprechen zu beziehen sein.

Die Berichterstattung des Plinius hatte auf einer von ihm angestellten Untersuchung als dem amtlichen Vorgehen gegen eine Geheimkonföderation gefußt⁴¹⁰: Denn juristisch gilt das Christentum bis zum Mailänder Edikt als Hetärie, d. h. als Genossenschaft, deren Mitglieder sich eidlich zu gegenseitiger Treue verpflichtet haben⁴¹¹. Seine Darlegungen sind der

⁴⁰⁷ res. 48; ed. Kroymann 100 Z. 11/12. Vgl. Augustinus, Jn Io. tr. 80, 3; ed. ML 35, 840: Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? ... Unde tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat. nisi faciente verbo. non quia dicitur, sed quia creditur?

⁴⁰⁸ Vgl. F. J. Dölger, Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians, A Chr IV, 1933, 138/146. Dazu A Chr II, 1930, 280.

⁴⁰⁹ apol. 2, 6; ed. H. Hoppe, CSEL 69, 27. Der Plinius-Text Plin. X, 96, 7; ed. E. Preuschen, Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons², Tübingen 1909, 13 (Sammlung G. Krüger, 1. Reihe, 8. Heft, 1. Teil): Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. Der Brief stammt aus den Jahren 111/113. Vgl. H. Lietzmann, Die liturgischen Angaben des Plinius, 34. K. Mohlberg, Carmen Christo quasi deo, Rivista di Archeologia Cristiana 14 (1937), 122. K. Mohlbergs These scheint nicht begründet genug zu sein und läßt im übrigen grammatikalisch die Deutung der Plinius-Stelle auf die Taufe zu: a. a. O., S. 109.

⁴¹⁰ H. Lietzmann, a. a. O., 35. W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 94, hält es für fraglich, daß es hier um eine rechtgläubige Gemeinschaft gehe, wie er denn überhaupt die These vertritt, daß das gnostische Verständnis der christlichen Botschaft das Primäre gewesen sei, wogegen sich das legitim christliche erst als Häresie verhalten habe. Dabei verdankt dieser Begriff sein Dasein «nicht erst der Entwicklung einer Orthodoxie, sondern der Grund für die Bildung des christlichen Begriffes *αἱρεσις* liegt in der neuen Situation, die durch das Auftreten der christlichen Ekklesia geschaffen wurde». H. Schlier, ThWb. I, 182. Die das Fundament der Kirche in fundamentaler Weise berührenden *αἱρέσεις* widersprechen der Kirche, die als «öffentlich-rechtliche Versammlung des ganzen Volkes Gottes dieses einheitlich und völlig umfaßt». H. Schlier, a. a. O.

⁴¹¹ Vgl. Pauly-Wissowa-Kroll, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, II. Reihe, 8. Halbbd., Stuttgart 1932, Art. *συννομία*, 1445 f. — Vgl. ferner A. Kolping, Sac. Tert., 36.

Niederschlag einer Reihe von christlichen Zeugenaussagen, so daß die Anschauung über «sacramentum», die hier geäußert ist, «volkstümlich, für die heilige Handlung bezeichnend und so naheliegend» ist, «daß sie immer und immer wieder dem fragenden Untersuchungsrichter begegnen mußte»⁴¹².

Unter welcher Form dann die bei Justinus Martyr erwähnte Versicherung, welche die Taufkandidaten abgeben müssen, geschah, bleibt unbekannt: doch könnte sie mit dem iuramentum zusammenfallen⁴¹³.

In die Zeit um 145 könnte das Zitat aus Marcion zurückreichen, das bei Tertullian erscheint. Unter dem Vorbehalt getreuer Zitation würden diese die Erinnerung weckenden Worte zwar nicht besagen, daß die Kirche ausdrücklich bei der Taufe bekannt wurde, wohl aber, daß man durch ein freiwilliges Bekenntnis verpflichtet wurde⁴¹⁴.

Die Aufgabe, eben dieses Taufversprechen bildlich zum Ausdruck zu bringen, hat bei Tertullian sacramentum' in der klassischen Bedeutung (Bezug zu Fahneneid!)⁴¹⁵. Daneben findet sich die breite Anwendung im Sinne von «Weihemittel» und zumal von «Weihemysterion» und seinen Ableitungen. Wird sacramentum im Sinne von Fahneneid angewandt, so will die Verpflichtung zu bestimmten Diensten hervorgehoben werden⁴¹⁶, welche zum Teil die schon naturrechtlich gebotenen Aufgaben auf der Basis kirchlicher Vorschriften einschließen, zumal dann, wenn staatliche Forde-

⁴¹² H. Lietzmann, a. a. O., 36. H. von Soden, *μυστήριον* und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche, ZntW. 12 (1911), 207, Anm. 1, möchte dem Plinius-Text weniger Bedeutung für die Geschichte des Wortes sacramentum zumessen, da die dem Bericht zugrunde liegenden Verhandlungen griechisch geführt worden seien und sacramentum das griechische Wort *μυστήριον* hier wiedergebe. Doch ist der prägnante Sinn von sacramentum im Munde eines obersten Richters — um den handelt es sich hier — so eindeutig, daß er nicht leicht durch die Übersetzung gefärbt sein dürfte. — Zur Bedeutung von carmen = Eid vgl. den Eid der Leinwandlegion bei Livius X, 38: *Iurare cogebat diro quodam carmine in execrationem capitis familiaeque et stirpis composito* . . .

⁴¹³ 6. Apol. 61, 2; ed. *Goodspeed* 70, Z. 6/8: "Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀλλήλῃ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι καὶ βιοῦν οὕτως δύνανται ὑπισχνῶνται . . .

⁴¹⁴ adv. Marc. 5, 4; ed. *Kroymann* 581 Z. 13 ff.: Abraham duos liberos habuit, unum ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui vero ex libera per repromissionem — quae sunt allegorica (id est aliud portendentia): haec sunt enim duo testamenta (sive «duae ostensiones» sic invenimus interpretatum): unum a monte Sina in synagoga Iudaeorum secundum legem generans in servitum, alium super omnem principatum generans vim dominationem et omne nomen quod nominatur, non tantum in hoc aevo sed et in futuro, in quam repromisimus sanctam ecclesiam, quae est mater nostra. — Vgl. *P. Nautin*, Je crois à l'Esprit-Saint, 65.

⁴¹⁵ Den Beweis liefert im Einzelnen *A. Kolping*, Sacramentum Tertullianicum, bes. 78 ff.

⁴¹⁶ Vgl. dazu den Gedankengang bei Apuleius, metam. XI, 15, *A. Kolping*, a. a. O., 39 ff.; 79 ff.

rungen naturrechtliche Ansprüche in grober Weise verletzt hatten, wie etwa bei *eiuratio*, der Verwünschung verwandtschaftlicher Bindungen⁴¹⁷.

Während der Übertragung das Wollen eines eigenen späteren Verhaltens oder auch eines fremden *nicht notwendig* zugrundeliegt, ist es mit dem Versprechen gegeben. Als ein soziales Gebilde mit rechtschöpferischer Kraft erzeugt es Anspruch und Verbindlichkeit, wenn der Adressat seiner inne wird⁴¹⁸. Auf die Verwirklichung des Versprechensinhaltes durch den Versprechensträger hinzielend, können Anspruch und Verbindlichkeit erlöschen durch die Leistung des Versprechensinhaltes oder den Verzicht. Dieser, wenn dem Versprechensträger eröffnet, räumt ihm das rechtliche Können und das Recht auf den Widerspruch ein und schafft die Grundlage, um das obligatorische Verhältnis zum Erlöschen zu bringen: Durch die mit dem Eidescharakter zugleich gegebene Funktion des Weiheaktes ist bei der Taufe — ohne Preisgabe des Unglücklichen an den Satan — der durch die offizielle Stelle vollzogene Rechtsakt des *exauctorare* jedoch ausgeschlossen⁴¹⁹.

Mit der Sinngebung als Weiheakt bzw. Eid ist jedenfalls der Öffentlichkeitscharakter der Taufe erneut unterstrichen.

§ 14. Die Taufe als Vertrag

Die Auffassung des Taufgeschehens als eines Vertrages ist in der alten Kirche sehr verbreitet und hebt der Wurzel nach in biblischer Zeit an.

In der oben erwähnten⁴²⁰ Stelle 1. Petr. 3, 21, wo der technische Gebrauch des Wortes *ἐπερώτημα* sicher mitschwingt⁴²¹, scheitert die strenge Durchführung des Gedankens daran, daß nicht zwei gleichgestellte Vertrags-

⁴¹⁷ Vgl. A. Kolping, a. a. O., 82 f./Zur späteren Geschichte des Wortes *Sacramentum* vgl. die bei J. Quasten, *Floril. Patr.* 7, 1935, VII, Anm. 1, verzeichnete Literatur. Man halte hierzu Klemens von Alex., *Strom.* VII, 15, 90: *συνθήκας καὶ τὴν ὁμολογίαν*. . . . Ferner Dionysius von Alexandrien bei Eusebius, *Kirchgesch.* VII, 7, 8: *πίστιν καὶ ὁμολογίαν*. Man halte dazu auch die mannigfachen Anlässe, bei denen das heutige kanonische Recht Eid und Glaubensbekenntnis ablegen läßt: cc. 1406/1408 CIC. Am ehesten wäre dem Tauferleben von damals die heutige Entscheidung und Bindung anläßlich der Subdiakonatsweihe und der Ordensprofeß zu vergleichen.

⁴¹⁸ Vgl. A. Reinach, *Gesammelte Schriften*, 204 ff.

⁴¹⁹ *Exauctorare* ist die Befreiung von der Verbindlichkeit. *Auctoramentum* der Vertrag (besonders Gladiatorenvertrag: Petronius, *satyr.* 117); *auctor* ist der Urheber der Vereidigung. Vgl. Tertullian, *publ.* 14; ed. *Reifferscheid-Wissowa* CSEL 248 Z. 26 ff., *Maledici* . . . *eum sequebatur, quae diabolo proiciebatur, ut sacramento benedictionis exauctoraretur nunquam in castra ecclesiae reversura*. De rebaptismate 16; ed. *Hartel*: *Si quis sacramento miles dicto desertis suis castris in hostium diversissimis castris longe aliud sacramentum velit dicere, hac ratione constat eum vetere sacramento exauctoratum esse*.

⁴²⁰ Seite 93 f.

⁴²¹ *Cremers-Kögel*, *Wörterbuch*¹⁰, 455.

partner einander gegenüberstehen und auf der menschlichen Seite bestenfalls ein bittendes Fragen vorliegt⁴²².

Trotzdem legt Tertullian die Taufe so aus, daß Gott sich im Akt der Entgegennahme des Taufbekenntnisses (durch den Bischof bzw. Priester) freiwilligvertraglich zur Erteilung des Seelenheiles verpflichtete, das der Mensch mit der Ursünde verwirkt hatte.

So sind eine Reihe von Sätzen in seinem Schrifttum zu verstehen⁴²³. Wenn gleichwohl nie von *contractus* die Rede ist, sondern von ‚lex‘, so entspricht dies dem Sachverhalt: ‚lex‘ ist der Vertrag, der zwischen einem Magistraten und einer Einzelperson geschlossen ist, d. h. ein Vertrag, deren einer Partner eine *persona potentior* ist. Aber für beide vertragschließenden Parteien gilt die ‚lex contractus‘ in transpersonalem Sinn. Die Parteien sind dem objektivierten Vertragsinhalt unterworfen⁴²⁴ und durch die Verbindlichkeit belastet. Entgegen dem weltlichen, willkürlich kündbaren Vertrag dauert die Verpflichtung aus der Taufe, solange die Zeitlichkeit besteht⁴²⁵.

Die Pflichten christlicher Lebensführung gelten hinfort für den Täufling als vertragliche⁴²⁶ *debita*⁴²⁷.

⁴²² ThWb. II, 686. Auf den das ganze AT beherrschenden theologischen Gedanken des Gottesbundes mit dem Volke Israel (besonders im Anschluß an Dt. 26, 17/18), den *A. von Stromberg*, Studien zur Theorie und Praxis der Taufe, 63/89, im Zusammenhang mit der Taufe behandelt hat, wird hier nicht eingegangen, da er zur *kirchenrechtlichen* Entwicklung keinen unmittelbaren Bezug hat.

⁴²³ spect. 4; ed. *Reifferscheid-Wissowa* CSEL 20, 6: cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profiteamur, renuntiare nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur. — pud. 12; ed. *Reifferscheid-Wissowa* 242 Z. 19: sed non leviter nobiscum pactus spiritus sanctus, etiam ultro pactus, quo magis honorandus ... novissimi testamenti semper indemutabilis status est, et utique recitatio decreti consiliumque illud cum saeculo desinet. — adv. Marc. 4, 25; ed. *Kroymann* 507 Z. 18 f.: ... sed sciebat utique legis doctor, quo pacto vitam legalem consequi posset. — *Pacisci* und *pactum* sind allgemeiner Ausdruck für jede Vereinbarung, die nicht schon durch einen anderen Begriff gedeckt ist. — pud. 9; ed. *Reifferscheid-Wissowa* 238 Z. 4/6: Anulum quoque accepit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat. — anim. 35, 3; ed. *J. H. Waszink*, Amsterdam 1947, 51 Z. 8: pactus es enim renuntiasse ipsi et pompae et angelis eius.

⁴²⁴ *L. Mitteis*, Römisches Privatrecht I, 30 ff. *A. Beck*, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchengeschichte, Halle 1930, 49.

⁴²⁵ pud. 12; ed. *Reifferscheid-Wissowa* 242: cum saeculo desinet; ... semper *indemutabilis* status est. Siehe oben.

⁴²⁶ Die Taufe ist bapt. 18; ed. *Borleffs* 75 Z. 13 *negotium* genannt: ... apostolus (sc. Philippus) perfecto negotio abripitur. *Negotium* bedeutet: 1. Geschäft: a) im Sinne von einer zu besorgenden Angelegenheit, insbesondere Vermögensangelegenheit; b) im Sinne von Rechtsgeschäft, insbesondere Vertrag. 2. Prozeß, Streitsache. Vgl. *Heumann-Seckel*, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts⁹, Jena 1914, 365/366.

⁴²⁷ fuga; ed. *F. Oehler*, Leipzig 1851/54, I, 487 Z. 16/21: Quid autem deo debeo, sicut denarium Caesari, nisi sanguinem quem pro me filius fudit ipsius? Quodsi deo quidem hominem et sanguinem meum debeo, nunc vero in eo sum tempore, ut quod deo debeo expostuler, utique fraudem deo facio id agens, ne

Der Taufvertrag wird ratifiziert durch die subsignatio, d. h. die «Unterschreibung», die in dem festen Entschluß des Neophyten, einen reineren Lebenswandel zu führen, gelegen ist⁴²⁸. F. J. Dölger⁴²⁹ legt signaculum fidei — wie signaculum ein terminus technicus für «Vertrag» geworden sei — auf den Taufvertrag zwischen Gott und den Menschen aus; testatio fidei wäre dann nicht die Bezeugung bei dem Taufgelübde, sondern die Einhaltung des signaculum im Christenleben⁴³⁰.

In engem Zusammenhang mit dem Taufvertrag sieht Tertullian die sog. Abrenuntiatio diaboli (die schon zu Origines' Zeiten ein festgefügtter Teil der Taufspendung sein wird⁴³¹), wo er als ältester Zeuge für die Absage an die *Pompa diaboli* ausdrücklich eine in der Tradition festgefügte Formel wiedergibt⁴³². Aus den Arbeiten von M. Salomon Reinach⁴³³, M. P. Lejay⁴³⁴, A. d'Alès⁴³⁵, M. de Labriolle⁴³⁶, M. J. Köhne⁴³⁷, H. Rahner⁴³⁸ und J. H. Waszink⁴³⁹ ergibt sich, daß sie bei ihm schon mit einem sehr vollen symbolischen Bedeutungsinhalt ausgestattet ist, der im Besondern den heid-

quod debeo solvam. Vgl. bapt. 12; ed. *Borleffs* 66 Z. 13/14: ipse dominus nullius paenitentiae debitor tinctus est.

⁴²⁸ paen. 2; ed. *Borleffs* 85 Z. 12/14: quos . . . per paenitentiae subsigantionem ante componeret. Vgl. *St. W. J. Teeuwen*, Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XIV, 1), Paderborn, 1926, 73. — ad. ux. 1. 4; ed. *Kroymann* CSEL 70 (nach CSEL 70), 103 Z. 46 ff.; Nihil viduitati apud deum subsignatae necessarium est quam perseverare. — spect. 24; ed. *Reifferscheid-Wissowa* 24 Z. 14: hoc erit pompa diaboli, adversus quam in signaculo fidei eieramus.

⁴²⁹ *Sphragis* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums V, 3/4), Paderborn 1911, 102 ff.

⁴³⁰ Eine Stellungnahme dazu äußert *A. Kolping*, Sacramentum Tert., 86/87, Anm. 38. Der Glaube ist «fides . . . obsignata in patre et filio et spiritu sancto» genannt bapt. 6; ed. *Borleffs* 57 Z. 21 - 58 Z. 1. Das Tauf-lavacrum ist «obsignatio fidei» paen. 9; ed. *Borleffs* 99 Z. 11/12, und «obsignatio baptismi» bapt. 13; ed. *Borleffs* 69 Z. 6. Der Christenstand nach der Taufe wird als das Leben «post fidem obsignatam» bezeichnet idol. 12; ed. *Reifferscheid-Wissowa* 42 Z. 32, oder «suscepta fide atque signata» cor. 11; ed. *Kroymann* 177 Z. 2/2. Dementsprechend ist die Taufe «signaculum fidei» spect. 24; ed. *Reifferscheid-Wissowa* 24 Z. 14 und «signaculum nostrum» spect. 4; ebda. 6 Z. 2. Die römische Kirche siegelt den Glauben mit Wasser «fidem . . . aqua signat» praescr. 36; ed. *Kroymann* 46 Z. 20.

⁴³¹ In Num. homil V, 1; ed. *W. A. Bährens* GCS VII, 26 Z. 14 ff.

⁴³² anim. 35, 3; ed. *Waszink* 51 Z. 8. spect. 4; ed. *Reifferscheid-Wiss.* 6 Z. 3/4. cor. 3, 15; ed. *Kroymann*. Vgl. *H. Rahner*, *Pompa diaboli*. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes πομπή -pompa in der urchristlichen Tauf liturgie, Z. k. Th. 55 (1931), 239/241.

⁴³³ Satan et ses pompes. Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, Bruxelles, 1902, 484 ff.

⁴³⁴ Revue d'histoire et de litt. relig. 9 (1904), 175/177.

⁴³⁵ *Pompa diaboli*, Rev. de phil. 29 (1905), 53/56. Recherches de Science Religieuse 1 (1910), 571 ff.

⁴³⁶ *Pompa diaboli*, Arch. Latin. Med. Aev. 2 (1926), 170/181.

⁴³⁷ Die Schrift Tertullians «Über die Schauspiele» in kultur- und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Münster 1929.

⁴³⁸ a. a. O. ⁴³⁹ *Pompa diaboli*, Vigiliae christianae 1 (1947), 13/41.

nischen Kultus umfaßt⁴⁴⁰, die öffentlichen Vergnügungen und allgemein alles, was mit dem Teufel zusammenhängt. Wenn ein *persönlicher* Sinn des Wortes, den H. Rahner annehmen wollte, sowohl für die vortertullianische Zeit als auch nachher ausscheiden muß⁴⁴¹, wird der rechtliche Charakter dieser Verpflichtung dennoch nicht weniger ersichtlich. Die Kirchen disziplin greift zu Präsumptionen und die Rechtsnormen fügen zum Sittengesetz neue Verpflichtungen hinzu. Die Apotaxis wird zu einem sittlichen Verzicht, der kultische und rechtliche Bedeutung erlangt⁴⁴², ob ihr nun mehr der Gedanke des Versprechens oder jener der (zweiseitigen) vertraglichen Bindung zugrundeliegt⁴⁴³.

Wie sehr der Vertragschluß über die Kirche geht und, wie an Gott, so an die Kirche bindet, zeigt Theodor von Mopsveste, der selbst noch die «antiqua traditio»⁴⁴⁴ des Taufritus betont: «Sicut enim homo . . . non ad dominum ipsum accedit et pactum facit et contractum init, sed accedit ad eum, qui oeconomus domus est, quocum pactum conficit; . . . ita et vos . . . Maior domus est sacerdos . . . facimus per eum pactum cum Deo et promissiones, quibus confessionibus confitemur, nos ei servituros et militaturos esse et perseveraturos usque ad aeternitatem»⁴⁴⁵.

§ 15. Die Taufe und die Begründung der kirchlichen Personalität

Die umfassendste Aussage für das grundlegende Wirken der Taufe ist die, daß der Mensch in ihr neugeboren und damit eine neue Schöpfung wird. Sowohl Paulus (2. Kor. 5, 17; Eph. 2, 9 f.; Kol. 3, 10; Tit. 3, 5;) wie die johanneischen Schriften (Joh. 3, 5; 1. Joh. 3, 9) und 1. Petr. 1, 3 ff. (1, 23) kennen diesen Begriff, der in der nachapostolischen Literatur bald und relativ häufig auftritt: Herm. Sim. 9, 16; 2. Klem. 6, 9; Barn. 6, 11; 16, 18; Justinus: 1. Apol. 61; 66; Dial. 138, 2; Ps. Klem. 9, 26; Acta Thomae 132; Irenaeus, Epid. 3, 7; Eccl. prof. 7; Theoph. ad Autolyc. 2, 16.

«Dadurch ist das Totale und Radikale der Taufwirkung, das Vollstän-

⁴⁴⁰ M. Caspari. Art. Abrenuntiatio, *Herzog-Hauck*. Realenzykl. für prot. Theol. und Kirche I³, 119. J. H. Waszink, a. a. O., 36.

⁴⁴¹ Art. Apotaxis, RACH., hrsg. von Th. Klauser. Leipzig 1941 ff., Lieferung 4, 558.

⁴⁴² J. H. Waszink, a. a. O., 41.

⁴⁴³ Vgl. Theodor von Mopsvest.; ed. Rücker, Ritus baptismi et Missae, 13: Quae sunt illae promissiones et pactum. quae illo tempore facitis? . . . Abrenuntio . . . virtutem pacti et foederis et confessionum . . .; a. a. O. S. 14: Haec pacta et haec promissionem facis more supra dicto . . .; a. a. O. S. 15: Cum feceris haec pacta et promissionem.

⁴⁴⁴ a. a. O., 12.

⁴⁴⁵ a. a. O., 11/12. Ferner a. a. O., 12: Et tunc recitatis verba fidei (symboli) et orationis (dominicae), quibus confessionem et pactum facitis cum Deo *per intercessionem sacerdotis*. Vgl. zur Auffassung über die Abrenuntiatio als eines Vertragselementes Hieronymus, Comment. in Psalm 9; ed. Anecdota Maredsol. III, 1, Seite 23 Z. 1 ff.: quando baptizamur renuntiantes diabolo et pompae eius, foedus

dige und Grundlegende dessen, was die Taufe am Menschen bewirkt, enthalten. Indem der Mensch durch die Taufe die Form des Gliedes am *Leibe Christi* empfängt, wird er in seinem Ursprung der neue Mensch. Indem er aus Wasser und Geist geboren wird, wird er das Wunder des Geisterzeugten . . . und empfängt zugleich mit der neuen Geburt die unverlierbare Prägung, die unauslöschliche Beschaffenheit als *Glied des Leibes Christi.*»⁴⁴⁶

Durch ihre «soziale» Wirkung, der Eingliederung in die Heilsgemeinde, ist die Taufe nicht zu einem bloß juristischen Aufnahmeakt herabgewürdigt. An der Gal-Stelle 3, 27 ff. spricht Paulus ohne Bild von der über die nationale und religiöse Enge des Judentums hinauswachsenden Christusgemeinschaft aller Getauften. Das hierfür gebrauchte Bild des *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, das 1. Kor. 12, 13 hinzufügt, erfährt eine Erklärung in der Richtung, daß durch die Taufe der «Leib Christi», dessen Glieder die einzelnen Gläubigen bilden, erst konstituiert werde⁴⁴⁷. «Die Vorstellung, ist also nicht, daß man in eine fertige Gemeinschaft «aufgenommen» wird, sondern, daß der Einzelne gleichsam einen Beitrag zu dieser Gemeinschaft leistet, indem er durch sein Dazukommen ihren Aufbau mitvollzieht. Freilich ist es nicht er selbst, der aktiv aufbaut, sondern das Pneuma, das ihn durchdringt und zugleich dem Ganzen einordnet»⁴⁴⁸.

Die frühchristliche Taufauffassung kennt also keine bloß gesetzmäßige Eingliederung rein rationaler Art; denn es gibt für sie keine Eingliederung ohne „das Wirken“ des Geistes, das eine seinsmäßige Umschaffung der Seele bewirkt und etwas Statisches mit sich bringt⁴⁴⁹.

quoque cum eo facimus et in amicitiam talem coimus, ut nec ille nos tangat, nec nos de his quae eius sunt aliquid contingamus. Quamdiu pactum huiusmodi servaverimus, non nobis dominabitur diabolus: si vero fracto foedere labamur ad vitia, inimicis nobis et praevaricatoribus dominabitur diabolus.

⁴⁴⁶ H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 329/330. Die genaue Abgrenzung gegenüber der Leib-Christi-Lehre wird später behandelt. Zur Verwendung des Terminus «Personalität» vgl. K. Neundörfer, Personalität und Autorität im Kirchenrecht, Die Schildgenossen 7 (1927), 127 ff.

⁴⁴⁷ R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, 104.

⁴⁴⁸ a. a. O. Darum wird auch can. 87 CJC mit dem ‚homo persona constituitur in ecclesia‘ am besten wiedergegeben mit «er wird als Person in der Kirche geschaffen». Vgl. Th. Gottlob, Theol. Rev. 46 (1950), 40, gegen die Formulierung von K. Mörsdorf, der Christ werde durch die Taufe «in die Kirche Christi als Person hineingestellt».

⁴⁴⁹ B. Poschmann, Paenitentia secunda, Bonn 1940, 128, Anm. 2, hält dafür, daß das christliche Altertum Heiligkeit und Sünde «in erster Linie als Grundlage für das jenseitige Verhältnis zu Gott, über das erst im Gericht entschieden wird», gesehen habe. Wenn Begriff und Ausdruck der seelischen Qualität (habitus entitativus) sicher fern lagen, so war die Sache im Gedanken der durch die Taufe bewirkten Wiedergeburt und wiederhergestellten Gottähnlichkeit (im Anschluß auch an platonische Ideen) als eines bleibenden Zustandes der Heiligkeit der gerechtfertigten Sünder dennoch enthalten. Dem Zustand der Sünde und der Gnade

Weder das eigene Taufversprechen, noch das Taufgelübde der Taufpaten kann daher den Getauften so sehr verpflichten, wie das an ihm geschehene Werk, das mit lauter Stimme das Leben des Getauften für Gott fordert⁴⁵⁰. Die urchristliche Sphragislehre mit ihrem tiefen Ernste ist nur von da aus zu verstehen.

Das Wort *σφραγίς*, die prägnanteste Taufbezeichnung in der christlichen Frühzeit, tritt sicher im Hirten des Hermas⁴⁵¹ und im sog. zweiten Klemensbrief⁴⁵² als Terminus fertig auf und erscheint hier als ganz selbstverständlich. Seine Entstehung liegt demnach vor Hermas und dem zweiten Klemensbrief⁴⁵³. Das «Siegel» ist direkter Name der Taufe und zwar absolut *ἡ σφραγίς*⁴⁵⁴ od. erweitert *ἡ σφραγίς τοῦ θεοῦ*⁴⁵⁵. *ἡ σφραγίς τοῦ κυρίου*⁴⁵⁶, *ἡ σφραγίς τοῦ Χριστοῦ*⁴⁵⁷, *ἡ ἐν Χριστῷ σφραγίς*⁴⁵⁸. Taufe und *σφραγίς* sind als vertauschbar aufgefaßt⁴⁵⁹.

Ob *σφραγίς* als fertiger Terminus technicus von den heidnischen Riten auf die Taufe übergegangen oder für die christliche Taufe gleichsam original entstanden ist, läßt sich mit guten Gründen im Sinne der zweiten Möglichkeit entscheiden. Der Ausdruck konnte von dem Apostel Paulus geprägt wie auch direkt aus dem profanen Gebrauch übernommen worden sein⁴⁶⁰.

entspricht das Innewohnen des Teufels bzw. Gottes: Der späte Messalianismus vertritt hierin eine übertriebene Auffassung. — Im übrigen drängt sich der Eindruck auf, es fehle noch an einer befriedigenden, allseitigen Darstellung der Gnadenlehre für die Gesamtantike.

⁴⁵⁰ H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 334.

⁴⁵¹ Sim. VIII, 6, 3; IX, 16, 3 ff.; 17, 4; ed. Funk 568 Z. 2; 608 Z. 17; 19, 20, 22, 25; 610 Z. 26.

⁴⁵² 2. Klem. 7, 6; 8, 6; ed. Bihlmeyer 74 Z. 19; 75 Z. 4: τῶν γὰρ μὴ τηρησάντων, φησὶν, τὴν σφραγίδα . . . τηρήσατε τὴν σάρκα ἀγνήν καὶ τὴν σφραγίδα ἀσπιλον

⁴⁵³ Mit Grund wird angenommen, daß *σφραγίς* als Bezeichnung der Taufe in den Schriften des NT begründet sei, unter Hinweis auf 2. Kor. 1, 22; Eph. 1, 13; 4, 30; vor allem auf Röm. 4, 11, wo Paulus von dem Zeichen der Beschneidung als «der Beglaubigung der Gerechtigkeit des Glaubens» spricht. Vgl. DThC II, 180. H. Lietzmann, Handbuch zum NT, Tübingen 1909, 171, äußert zu 2. Kor. 1, 21, daß hier «sämtliche Ausdrücke ‚wir sind Christ geworden‘ bedeuten. Christ wird man aber durch die Taufe . . .». —

⁴⁵⁴ Hermas, Sim. VIII, 6, 3; ed. Funk 568 Z. 2; IX, 16, 3 ff.; ed. Funk 608 Z. 19, 20, 22, 25; 610 Z. 8, 26. Acta Thomae 131; ed. Lipsius-Bonnet II, 2, Seite 239 Z. 3.

⁴⁵⁵ Hermas, Sim. IX, 16, 3; ed. Funk 608 Z. 17: *ἡ σφραγίς οὗν ὕδαρ ἐστίν.*

⁴⁵⁶ Klemens von Alex., Quis dives salvetur 42; ed. O. Stählin, Griech. Christl. Schriftst., 188 Z. 18.

⁴⁵⁷ Acta Philippi 134; ed. Lipsius-Bonnet II, 2, Seite 65 Z. 25/26.

⁴⁵⁸ Acta Pauli et Theclae 25; ed. Lipsius-Bonnet I, 253 Z. 7: Thecla bittet um die *σφραγίς* und Paulus antwortet: «Habe Geduld, du wirst das ὕδαρ bekommen.»

⁴⁵⁹ II. Clem. 7, 6; ed. Bihlmeyer 74 Z. 19: τηρεῖν τὴν σφραγίδα 6, 9; ed. Bihlmeyer 74 Z. 5/6: τηρεῖν τὸ βάπτισμα. — Vgl. E. Peterson, Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrusfragment der Acta Pauli, 148.

⁴⁶⁰ W. Heitmüller, Σφραγίς Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici zu

In der Umgebung des jungen Christentums ist σφραγίς der Stempel, das Siegel, ferner der Siegelring, das Siegelbild und die Siegelinschrift⁴⁶¹ und insofern mit der Vorstellung des Verschließens, der Sicherung, des Ausweises verknüpft. Σφραγίς ist ferner Erkennungs- und Eigentums-
marke und darum Mittel der Bestätigung, der Beglaubigung, des Abschlusses⁴⁶². Darüber hinaus ist das Wort als Eigentums- und Erkennungs-
zeichen die Signierung bzw. Tätowierung an Tieren, Sklaven und Soldaten. Tieren wurden Zeichen, z. T. Buchstaben von Namensanfängen oder -
abkürzungen aufgebrannt oder gemalt⁴⁶³. Sklaven trugen Tätowierungen am Körper (στίγματα) und waren darum litteratus, inscriptus (stigmaticus) genannt. In der Kaiserzeit erhielten Rekruten Tätowierungen meist an der Hand oder am Unterarm, bisweilen mit dem ganzen oder abgekürzten Namen des Feldherrn⁴⁶⁴: dafür galt σφραγίς, σφραγιζεσθαι signaculum, signare. Schließlich spielten sakrale, kultische Tätowierungen eine Rolle, deren Sinn die Betonung des Eigentums- und Schutzverhältnisses war⁴⁶⁵. Bei der Taufe wiegt wohl der Vorstellungskreis, der an σφραγίς als Erkennungs-, Eigentums- und Schutzzeichen anknüpft, vor⁴⁶⁶. Doch hat sich, wie R. Seeberg bemerkt⁴⁶⁷, auch in der älteren Zeit die Beziehung auf die Geistmitteilung nach dem Vorbild des Apostels Paulus erhalten. Klar geht es aus 2. Klem. 7, 6 hervor, wo die σφραγίς der σάρξ gegenübergestellt wird⁴⁶⁸. Gleichwohl ist es J. Coppens nicht gelungen, den Nachweis zu führen, daß σφραγίς zuerst die Geistmitteilung allein, dann die Taufe und hernach seit dem dritten Jahrhundert wieder die Firmung bezeichnet

seinem 70. Geburtstag (11. März 1914), dargebracht von seinen Fachgenossen, Freunden und Schülern, Leipzig 1914, 45 ff. J. M. Lagrange, Saint Paul, Epître aux Romains, Paris 1931, 90.

⁴⁶¹ W. Heitmüller, a. a. O., 45.

⁴⁶² Vgl. diesen Gebrauch von σφραγίς und σφραγιζεσθαι zu 1. Kor. 9, 2; Röm. 4, 11; Jo. 6, 27; 3, 33; vielleicht auch 2. Kor. 1, 22.

⁴⁶³ F. J. Dölger, Sphragis, 18 ff.

⁴⁶⁴ W. Heitmüller, a. a. O., 46.

⁴⁶⁵ Nachweise bei W. Heitmüller, a. a. O., 47.

⁴⁶⁶ a. a. O., 53. Im Orient vermochte man sich «das Dienstverhältnis nicht anders als unter dem Bilde des Sklavenverhältnisses vorzustellen». F. J. Dölger, Sphragis, 46. Auch für den Israeliten war das Sklavenverhältnis «das ansprechendste Bild, um seine Abhängigkeit von seinem Herrn (kyrios) zu dokumentieren», a. a. O., 48.

⁴⁶⁷ Dogmengeschichte I³, Leipzig 1920, 153, Anm. 4.

⁴⁶⁸ ed. Bihlmeyer 75 Z. 4/5 τηρήσατε τὴν σάρκα ἀγνήν καὶ τὴν σφραγιδα (λαμπράν) ἁσπιδον.

Ähnlich Hermas, Sim. IX, 16, 3; ed. Funk 608 Z. 17 f.: ἡ σφραγίς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν. εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες.

Sim. VIII, 6, 3 werden diejenigen, die das Siegel zerbrochen haben, zum Danke dafür aufgefordert, daß Gott sich ihrer erbarmt habe. — Vgl. Irenäus, Epid. 3; ed. S. Weber BKV², 4, 585: «Taufe das Siegel des ewigen Lebens und der Wiedergeburt in Gott». Ferner Acta Thomae 26, 27, 120, 121, 132.

habe⁴⁶⁹. Vielmehr ist daran festzuhalten, daß σφραγίς die Taufe (mit Geistmitteilung) bedeutet und erst später die Firmung allein⁴⁷⁰.

Aber selbst wo σφραγίς durch den Vorstellungskreis des Erkennungs-, Eigentums- und Schutzzeichens beherrscht ist, ist nicht eine einfache Metapher ausgesprochen⁴⁷¹. In den ältesten Texten der christlichen Literatur beziehen sich σφραγίς signaculum u. dgl. sicher noch nicht auf den Ritus der Consignatio, sondern besagen ein unsichtbares, geistiges, durch die Taufe oder Firmung in die Seelen der Gläubigen eingepprägtes Siegel. Dann wird die Taufe, insofern sie das Siegel gibt, selbst Siegel genannt; im Zusammenhang damit der Taufritus als Ganzes und hernach speziell das Kreuzzeichen, sicher zuerst bei Tertullian⁴⁷². In allem bedeutet es zunächst die «passio»⁴⁷³; dann sicher die Besiegelung des Taufkontraktes und die Verbindung zwischen Christus und den neuen Gläubigen, die durch den Taufempfang entstanden ist. Es besagt die Überzeugung von einer Bindung an Christus und das Volk Gottes, einem bestimmten Verhältnis zur Gemeinschaft der Gläubigen, das in kürzester Form der Sprache zum Gegenstand des Bewußtseins geformt wird. Da sakrale und kultische Tätowierungen in der alten heidnischen Welt gebräuchlich waren, wurden die Getauften durch das Gefühl des Gegensatzes um so mehr an die einzigartige Taufverpflichtung gemahnt.

Um so wichtiger ist die Abgrenzung dieses Aktes, aus der die ordnungsgemäße Zusammengehörigkeit von Zeichen und Sache mit allen Annexen sich ergibt⁴⁷⁴. Da der neue Mensch im Augenblick der Taufe in die Welt tritt und die durch den Glauben begonnene Geburt dann vollzogen wird, kennt der erste Petrusbrief einen «fixierbaren Augenblick», von dem an das neue Leben der Christen zählt und der nach 1. Petr. 1, 3 ff.; 2, 1 f.; 2, 10; 2, 25!⁴⁷⁵ nur der Augenblick der Taufe sein kann.

Durch die Taufe wird der Mensch von der Wurzel her auch an die kirchliche Gemeinschaft gebunden, die jene vermittelte.

Das kommt in der seit etwa 200 verbreiteten Taufformel zum Ausdruck, in der die dritte Frage definitiv unter der Form erscheint: «Glaubst du auch an den Heiligen Geist in der heiligen Kirche zur Auferstehung des Fleisches.»⁴⁷⁶

⁴⁶⁹ J. Coppens, L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise Ancienne, Wetteren-Paris 1925.

⁴⁷⁰ Vgl. O. Casel in der Besprechung zu J. Coppens, L'imposition des mains etc., Theol. Rev. 27 (1928), 100.

⁴⁷¹ W. Heitmüller, a. a. O., 53.

⁴⁷² O. Casel, Rezension, 101. ⁴⁷³ O. Casel, a. a. O.

⁴⁷⁴ Vgl. den zweiten Abschnitt: Die Rechtsnormen zur Taufe.

⁴⁷⁵ H. Schlier, a. a. O., 330.

⁴⁷⁶ πιστεύεις καὶ εἰς (πρὸς) πνεῦμα (τὸ) ἅγιον ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν
Für diese Gestalt der Taufformel will F. Nautin, Je crois à l'Esprit-Saint dans la

Die besondere Nennung der «heiligen» Kirche bezieht hier nicht in erster Linie die moralische Reinheit ihrer Glieder, sondern ihre Beziehung auf Gott. Ihre Beziehung zum Geiste läßt ihr dieselbe Eigenschaft der Geistigkeit zukommen wie dem Geiste Gottes. Im Gesamten aber kommt hier die Verwurzelung der kirchlichen Rechtsgewalt als *rechthlicher* Vaterschaft in der Weiehwalt als *ontischer* Vaterschaft zum Ausdruck.

Vielleicht wird letzteres auch durch die altchristliche Symbolgestalt des Guten Hirten ausgesprochen, die ohnehin mit *Taufe und Taufritus* aufs engste verknüpft war⁴⁷⁷. Mag die allegorische Exegese der Lukasparabel der Symbolgestalt vom guten Hirten als Inhalt zugrundeliegen — hinter ihr steht die Christusgestalt der Urkirche und des zweiten Jahrhunderts als des Herrn und Königs der Ewigkeit und als des Lehrers und *Gesetzgebers* der Menschheit, wie des Erlösers und Begründers neuen Lebens⁴⁷⁸ und gleich von Anfang an «erscheint . . . das Hirtenamt der Kirche aufs innigste verbunden mit der Hirtengestalt Christi, von deren Inhalt und Auffassung auch die Tätigkeit der vom Hl. Geist erwählten Hirten in der Kirche zu bestimmen ist»⁴⁷⁹.

Ein doppeltes Band schlingt sich also um den Getauften: Das eine verbindet ihn mit Gott. Weil aber die Neuschöpfung über die Ekklesia den Weg nimmt⁴⁸⁰, ist er auch an diese gebunden. Zwischen der Kirche und dem Getauften entsteht eine seinsmäßige Relation.

Das durch die Taufe mitgeteilte Gut, das etwas Ruhendes und Zuständliches ist, welches das Sein des Menschen bestimmt und der kanonischen Irritation widerstrebt, hat entsprechende normative Auswirkungen für seine Tätigkeit und Geltung in der Gesamtordnung des kirchlichen Lebensbereiches. Darüber geben die im kirchlichen Rechtsbereich mit der Taufe verknüpften Wirkungen Auskunft⁴⁸¹: Sie beschreiben den Träger der

Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair, 13/27 den Beweis geliefert haben. Man kann nicht bestreiten, daß die Kirche schon in dem von Tertullian gekannten Taufbekenntnis genannt war: Cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est. bapt. 6; ed. Borleffs 58 Z. 5/8. Doch dürfte die seit der Traditio apostolica gebrauchte Formel direkt auf Hippolyt zurückgehen. Vgl. *F. Nautin*, a. a. O., 66.

⁴⁷⁷ *Th. Kempf*, Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt, Rom 1942, 149. Vgl. *J. Quasten*, Das Bild des guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Taufkurgien des Ostens und Westens, A Chr., Ergänzungsband 1 «Pisciculi», Münster 1939, 220/244.

⁴⁷⁸ a. a. O., 96.

⁴⁷⁹ a. a. O., 74. Vgl. Ignatius von Ant., Röm. 9, 1; Phil. 2, 1; Hermas, Sim. IX, 31, 5/6; Clemens Alex., Paed. I, 37, 3; Strom. II, 69, 2/4; Ascens. Js. 4/23/24; Acta Petri 64, 72; Acta Thomae 67.

⁴⁸⁰ Bei der Nottaufe durch Laien liegt ein Handeln im Sinne der Kirche vor.

⁴⁸¹ Wie *M. Voigt*, Die XII Tafeln, I, Leipzig 1883, 249 f. Anm. 13 nachgewiesen und *S. Schloßmann* durch das Ergebnis seiner gründlichen Untersuchung (Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma, Kiel 1906) bestätigt hat, hatte die ältere römische Rechtssprache «keine eigene Bezeichnung

Rechtsfähigkeit im kirchlichen Bereich, bzw. den „Normadressaten“⁴⁸² Die Taufe erzeugt kraft der «neuen Kreaturschaft» «eine Gemeinschaft der Zuordnung von Gleichen»⁴⁸³; woran die Hirtengewalt als das Ordnungsprinzip der Kirche von jeher anzuknüpfen vermochte. Das heutige differenzierte Recht mit seinen scharf umrissenen Institutionen wird in der alten Kirche jedoch nicht gesucht werden dürfen: Der Sinn für das historische Werden wird den Weg weisen müssen.

D. Die Wirkungen der Taufe im kirchlichen Rechtsbereich

I. Die aus der Taufe erfließenden Verpflichtungen

§ 16. Die *Lex fidei*

Mt. 28, 19 zufolge kommt durch das βαπτίζειν das μαθητεύειν zustande. Nach der Satzkonstruktion sind die Getauften hierbei Schüler der *Apostel*: Dieses Verständnis der Stelle wird durch V. 20a bestärkt, wo die Apostel mit διδάσκοντες ganz ausdrücklich als ihre Lehrer bezeichnet werden. Andererseits ist die Beziehung auf Christus deswegen nicht ausgeschlossen, weil die Schüler der Apostel im Grunde nichts anderes als μαθηταὶ Χριστοῦ sind.

Daß die Neophyten durch die vorgängige Glaubensunterweisung schon in relativ vollkommene Geistesgemeinschaft mit Christus versetzt worden wären⁴⁸⁴, ist nicht denkbar, weil sie nach V. 20 durch das διδάσκειν dazu angehalten werden müssen, die Gebote Christi zu erfüllen⁴⁸⁵.

weder für die Rechtsfähigkeit im ganzen, noch für die Person» geschaffen. So wurde auch der These *A. Harnacks*, daß Tertullian als Jurist die ihm geläufigen juristischen Begriffe und Ausdrücke persona und substantia in den theologischen Sprachgebrauch eingeführt und so das katholische Dogma durch juristische Begriffe unmittelbar beeinflusst habe, der Boden entzogen. *Schlossmann*, a. a. O. 119 ff. Wenn *L. Caelius Firmianus Lactantius*, *De mortibus persecutorum*, CSEL 27, II, 2; ed. *G. Laubmann* 231 Z. 7 f. aus dem Schreiben des Kaisers Licinius den Satz berichtet: Atque hoc insuper in persona Christianorum statuendum esse censuimus . . ., ist nicht von einer Personifizierung der Christen die Rede: «Persona dient hier zur Vorstellung einer Gesamtheit». *H. Rheinfelder*, Das Wort «Persona», Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters, Halle 1928, 152.

⁴⁸² Der Ausdruck wurde von *D. Anzilotti* geprägt und ist gebraucht z. B. in seinem Lehrbuch des Völkerrechts, Bd. 1: Einführung — Allgemeine Lehren (übersetzt von *C. Bruns* und *K. Schmid*), Berlin und Leipzig 1929, 89.

⁴⁸³ *E. Wolf*, Rechtsgedanke und biblische Weisung. 87/88; 90.

⁴⁸⁴ Vgl. *G. Kittel*, Die Wirkungen der christlichen Wassertaufe nach dem Neuen Testament, Theol. Stud. und Kritiken 87 (1914), 31 f.

⁴⁸⁵ Zum Ganzen vgl. *E. Stauffer*, Die Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart und Berlin 1941, 212 ff., und die daselbst verzeichnete wichtigste Literatur. — In Vorliegendem sollen nur die *Grundlinien* des berührten Problemkreises skizziert werden, soweit es der Zusammenhang mit der Taufpraxis erfordert.

Nach Mt. 28, 19 entsteht also aus dem βάπτισμα, zu dem eine dem εὐαγγελίζεσθαι folgende gewisse Zustimmung geführt hat, eine Gemeinschaft mit den Aposteln, in der immerfort das διδάσκειν seine Stelle hat⁴⁸⁶.

Zudem muß nach dem Zeugnis der paulinischen Schriften jeder, der getauft ist, sich in die Einheit der Kirche, welche eine Einheit des Glaubens und der Lehre ist, einfügen: Er darf die von den Aposteln verkündete Lehre nicht verlassen, sondern muß sie bewahren gegen alle Versuche der Irrlehrer, sie zu fälschen⁴⁸⁷.

Die Glaubensbindung der Getauften ist also nicht zweifelhaft, mag auch ungewiß sein, in welcher Art in der ersten Zeit die Verpflichtung auf christliche Lehre und Gebote und die (feierliche) Absage mit der Taufe verknüpft wurden.

Wenngleich aus den von A. Seeberg⁴⁸⁸ namhaft gemachten Stellen (Eph. 5, 26; 1. Petr. 3, 18 ff.; 1. Tim. 6, 13; 2. Tim. 2, 2; Hebr. 10, 23) eine in apostolischer Zeit vorhandene, festgeprägte Formel sich nicht beweisen läßt, ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Täufling im Urchristentum eine bestimmte, obschon kurze Glaubensformel hat bekennen müssen⁴⁸⁹. F. Kattenbusch vermutete nicht ohne Grund, daß das altrömische Taufsymbol R bis an die Wende des ersten zum zweiten Jahrhundert, vielleicht vor sie zurückreiche⁴⁹⁰.

In den ersten Zeiten der Kirche schloß das Wort «Gesetz» die Summe der Glaubensartikel und Christusgebote ein, die von der «ruhmvollen und heiligen Regel der uns übergebenen Lehre» bewahrt wurden (Clemens Romanus)⁴⁹¹ und denen die «eitlen und leeren» Deutungen des Individuums gegenüberstanden⁴⁹². Die in Lehrform vorgetragene «regula» (= κανών) duldet keine Veränderungen. «Übertritt nicht die Gebote des Herrn, bewahre, was du übernommen, tu nichts dazu und nimm nichts weg.»⁴⁹³ Daher das große Lob für die Epheser im Briefe des Ignatius, weil sie alle lebten «nach der Wahrheit» und, jede Häresie verwerfend, nur das Wort Jesu Christi hörten⁴⁹⁴. Unter Wahrheit ist das «Gesetz» im angegebenen

⁴⁸⁶ A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit, Stuttgart 1929, 798/799.

⁴⁸⁷ Vgl. 1. Kor. 3, 16 f.; 11, 4; 15, 2; 15, 11; 16, 17 f.; Gal. 1, 8; 2, 1 ff.; 3, 3; 4, 11; 5, 2; Eph. 4, 5; 1. Tim. 1, 3/11; 4, 1/3; 2. Tim. 2, 14 — 3, 9; Tit. 1, 10/16; 3, 8/11. Vgl. A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi, Münster 1937, 63.

⁴⁸⁸ Die Taufe im NT, 13/14.

⁴⁸⁹ W. Koch, Die Taufe im NT, 9/10.

⁴⁹⁰ Der Quellort der Kirchenidee, Festgabe Harnack, 1921, 146.

⁴⁹¹ 1. Clemens 7, 2; ed. Bihlmeyer 38 Z. 26/28: διὸ ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαιὰς φροντίδας, καὶ ἔλθοιμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα. Vgl. Paulus, Röm. 10, 17; Gal. 6, 16 κανόν.

⁴⁹² Vgl. J. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi I, Roma 1929, 47.

⁴⁹³ Didache 4, 13; ed. Bihlmeyer 4 Z. 9/10: οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου. φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες, μὴτε προστιθεῖς μὴτε ἀφαιρῶν.

⁴⁹⁴ Eph. 6, 2; ed. Bihlmeyer 84 Z. 19/20: . . ὑπερπαίνει . . ὅτι πάντες κατὰ ἀληθειαν ζῆτε καὶ ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδεμὶς αἵρεσις κατοικεῖ.

Sinn zu verstehen, wofür die Ausdrücke κανὼν ἀληθείας, regula fidei oder absolut κανὼν, regula geprägt wurden⁴⁹⁵.

P. Pantaleo⁴⁹⁶ hatte aus Justinus Martyr und dem Diognetbrief abzuleiten versucht, daß im Urchristentum die geistige Ausrichtung und Lebensführung von dogmatischen Formeln und ihrer Exaktheit und Genauigkeit absolut unabhängig seien. Dem widerspricht, was Justinus im Kapitel 61 seiner ersten Apologie schreibt: «Alle diejenigen, die zur Überzeugung gekommen sind und glauben, daß das wahr ist, was von uns gelehrt und gesagt wird, und die angeloben, daß sie es vermögen, so zu leben . . . werden von uns dahin geführt, wo Wasser ist, und nach der Art der Wiedergeburt, wie wir selbst auch wiedergeboren wurden, wiedergeboren . . .»⁴⁹⁷ Ohne die Bindung an die dogmatischen Sätze, die eine geschichtlich vorhandene Gemeinschaft mit den in ihrem Gefüge geltenden Normen voraussetzen, ist die Taufspendung an Erwachsene nicht denkbar: Wenn die Ineinanderschiebung von Taufbekenntnis und Taufakt in der folgenden Zeit noch das Glaubensbekenntnis als wesentlichen Bestandteil des Taufritus auszeichnen wollte, wurde damit die Glaubensbindung als conditio sine qua non in stärkerem Maße betont⁴⁹⁸.

Kraft dieser Verbindung zur Glaubens- und Rechtsgemeinschaft der Kirche gewinnt die Taufformel erst ihre volle Verpflichtungskraft. Am Beginn des dritten Jahrhunderts spricht Irenäus von der Richtschnur der Wahrheit, die er in der Taufe empfangen hat⁴⁹⁹. Es geht um die christliche Lehre, die der Neophyt in der vorbereitenden Katechese oder gar im Akt der Taufe selbst empfangen hat⁵⁰⁰. Wenn der Ausdruck κανὼν τῆς ἀληθείας nicht die technische Bezeichnung des Taufsymbols ist, so muß Irenäus dennoch ein Taufbekenntnis vor Augen gehabt haben, was sich aus der Aufreihung der bei der Taufe empfangenen Lehren und ihrer Analogie zum römischen Symbol ergibt⁵⁰¹. Diese Regel des Glaubens ist im Hinblick auf die Lehre im eigentlichen Sinn verstanden: Indem Irenäus (und mit ihm auch Hippolyt)⁵⁰² dartun, daß der Kanon der Wahrheit in der Taufe empfangen

⁴⁹⁵ Vgl. Jren., Haeres. 1, 9, 4; Tertullian, praescr. 13.

⁴⁹⁶ Dogma e Disciplina, Religio 11 (1935), 231/238.

⁴⁹⁷ 1. Äpol. 61; ed. *Goodspeed*, 70, Z. 6/10.

⁴⁹⁸ Vgl. oben S. 41 ff. und S. 93 f. Zum Ganzen *D. van den Eynde*, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Gembloux et Paris 1933. Es ist allerdings geradezu auffallend, wie sehr *v. d. Eynde* die Beziehungen zwischen Liturgie und Glauben (erstere als Glaubensnorm) vernachlässigt hat. Vgl. *K. Federer*, Liturgie und Glaube, Paradosis IV, Fribourg 1950, S. 6. *F. Kattenbusch*, Das apostolische Symbol, Leipzig 1894/1900. Doch auch das oben, S. 65, Gesagte.

⁴⁹⁹ Adv. haeres. I, 9, 4; ed. *Stieren* I, 116 Z. 6/9: ὁὕτως δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῇ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε, τὰ μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα καὶ τὰς λέξεις καὶ τὰς παραβολὰς ἐπιγνώσεται, τὴν δὲ βλάσφημον ὑπόθεσιν ταύτην οὐκ ἐπιγνώσεται.

⁵⁰⁰ *D. van den Eynde*, Les normes de l'enseignement, 286. ⁵⁰¹ Vgl. a. a. O., 287.

⁵⁰² Vgl. ThWb. III, 604 f. *U. Bauer*, Wörterbuch² 628 und die daselbst an-

wurde und der alte Glaube ist, lassen sie sehen, daß sie, wenn sie von der «regula veritatis» oder «regula fidei» sprechen, an die lebendige Lehre der Kirchen denken, die den Neophyten durch jene mitgeteilt ist, die sie — dank ihrer Sendung — dem Ganzen der Gläubigen anzugliedern vermögen⁵⁰³.

Die Epideixis verweist übrigens beständig auf das Symbol, den Taufglauben, da sie den allgemeinen Glauben der Kirche, so wie sie ihn den Neophyten bei der Taufe lehrte, nach Art eines Kommentars zum Taufglauben darstellen will⁵⁰⁴.

So erwähnt Klemens von Alexandrien die Gesamtheit der Lehren, die treu zu bewahren man sich verpflichtet hat: «Wenn einer nicht die Verpflichtungen hält und das Gelöbnis verletzt, das er uns gegenüber eingegangen hat, werden dann etwa auch wir dessetwegen, der sein Gelöbnis verleugnet hat, die Wahrheit verlassen?»⁵⁰⁵

«Indem nur die von den Bischöfen dargebotene Lehre die apostolische errettende Wahrheit ist, wird doch die Unterwerfung unter den Episkopat zur Heilsbedingung»⁵⁰⁶ und so erhellt die Tragweite der apostolischen Sukzession.

E. Caspar⁵⁰⁷ hat von neuem den Wert der Bischofsliste bei Irenäus geprüft⁵⁰⁸, sie als älteste und Grundlage für die andern erwiesen⁵⁰⁹, ihre

geführte Literatur. — Der Verfasser hat eine größere Untersuchung zur Bedeutungsgeschichte von *κανών*, einem Zentralbegriff des frühchristlichen Kirchenrechts, in Angriff genommen. Die römischen Rechtsquellen und die Papyri hat hierfür schon bearbeitet *L. Wenger*, Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri, Wien/Leipzig 1942.

⁵⁰³ *D. van den Eynde*, Les normes de l'enseignement, 291. Vgl. hierzu *Epid.* 100; ed. *Ter-Merkerttschian*, T U 31, 1, 1907, S. 52: «So ist die Irrlehre inbetriff dieser drei Sätze unseres (Tauf- bzw. Glaubens-) Siegels von der Wahrheit weit abgewichen». *Epid.* 3; ed. *Ter-Merkerttschian* Seite 3: «Der Glaube ist es nun, der dies in uns veranlaßt, wie die Ältesten, die Schüler der Apostel, uns überliefert haben. Vor allem unterweist er uns zu gedenken, daß wir die Taufe empfangen haben zur Vergebung der Sünden im Namen des Vaters etc.».

⁵⁰⁴ *J. Lebreton*, Dogme de la Trinité II⁶, 154. *A. Arnold*, Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Märtyrers mit Trypho, 1921.

⁵⁰⁵ *Stromata* VII, 15, 90; ed. *Stählin*, Griech. Christl. Schriftst., III, 64: *Μή τι οὖν εἰ καὶ παραβαίη τις συνθήκας καὶ τὴν ὁμολογίαν παρέλθοι τὴν πρὸς ἡμᾶς, διὰ τὸν ψευδόμενον τὴν ὁμολογίαν ἀφεξόμεθα τῆς ἀληθείας καὶ ἡμεῖς*;

⁵⁰⁶ *R. Seeberg*, Dogmengeschichte I³, 387. Vgl. Irenäus, adv. haeres. IV, 33, 7, ed. *Stieren* I, 670 Z. 5/7: ... qui sunt extra veritatem id est qui sunt extra ecclesiam; adv. haeres. IV, 26, 2; ed. *Stieren* I, 645 Z. 6/7: ... eis qui in ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis.

⁵⁰⁷ Die älteste römische Bischofsliste, Berlin 1926.

⁵⁰⁸ *J. B. Lightfoot*, The Apostolic Fathers, London 1885/1890, I, 340, anerkennt ihre Daten als geschichtlich für die Angaben von Linus an. *R. Sohm*, Kirchenrecht I, 164 ff., für die Zeit nach dem ersten Klemensbrief und als Folge desselben. *A. v. Harnack* setzt an mit dem Jahre 150 bzw. nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten, Leipzig 1910, 63.

⁵⁰⁹ a. a. O., 256.

Namen als historisch anerkannt⁵¹⁰, jedoch als Namen von Presbyteroi ausgedeutet⁵¹¹.

Der von Irenäus in seiner Bischofsliste neben τάξις regelmäßig gebrauchte Ausdruck διαδοχή, διαδέχεται⁵¹² ist wohl nicht voll geklärt; doch ist die überlieferte Wahrheit nicht von der Sukzession zu trennen⁵¹³.

So weist die Taufpraxis, der wichtigste Quellort dogmatischer Formelbildung in der frühen Kirche⁵¹⁴, nicht in die Richtung des im Glauben erfahrenen, aber normativ nicht gebundenen Anrufes Gottes, sondern der rechtlich verpflichtenden positiven Norm und entscheidet im Sinne der dog-

⁵¹⁰ a. a. O., 248.

⁵¹¹ a. a. O., 256. Für monarchische Bischöfe sprechen folgende Tatsachen. 1. Für die Aufnahme gerade *dieser* Namen kann nur der monarchische Episkopat hinreichender Grund sein. 2. Die für die älteste Zeit nur *wenigen* Namen lassen weniger einen Zweifel daran aufkommen, als eine größere Reihe (bis Klemens sind es drei; im Ganzen zwölf: Adv. haeres. III, 3, 3; ed. *Stieren* I, 431 ff.). 3. Für die Glaubwürdigkeit des Irenäus im Gesamten sprechen neueste Forschungsergebnisse zur Geschichte der Gnosis. Vgl. C. Schmidt, Philotesia, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag, Berlin 1907, 327 ff., der ein koptisch erhaltenes apokryphes Buch als Quelle zu Adv. haeres. I, 29 namhaft macht. F. Sagnard, La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée, Paris 1947, war mir leider nicht zugänglich. 4. Andere Listen von Bischöfen für Smyrna und Jerusalem führen solche als monarchische auf. Für die Anfänge von Smyrna Adv. haeres. III 3, 4. Für Jerusalem die Kirchengesch. von Eusebius passim.

⁵¹² adv. haeres. III, 3, 3; ed. *Stieren* I, 431 ff. Von Hegesipp wird bei Eusebius Kirchengesch. IV, 22, 3; ed. *Schwarz* I, 370, über eine Reise nach dem Westen berichtet, wobei er sich in Rom eine διαδοχή aufstellte: διαδοχὴν ἐποιήσατο. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß διαδοχή nicht mit «Aufenthalt» wiederzugeben ist, da es sich um die Feststellung der überlieferten Lehre, der «Überlieferung», handelt, die ohne das aktive Prinzip, den autoritären Episkopat, nicht denkbar ist. Da diese beiden Elemente nicht zu trennen sind, ist inhaltlich der Begriff der bischöflichen Sukzessionsliste gegeben, wenn auch die überlieferte Wahrheit im Vordergrund steht. Zu den von E. Caspar namhaft gemachten διαδοχαί weist J. K. Stirnimann, Die praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie (Paradosis: Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, Bd. III), Freiburg i. d. Schweiz 1949, 164 ff., die juristischen Parallelen nach.

⁵¹³ Der Ansicht E. Caspars (Bischofsliste [236 ff.]), daß die Diadoche (διαδοχή) ursprünglich *rein lehrmäßig* gemeint gewesen sei, als Korrelat der Paradosis (παράδοσις) — und erst später zur Bedeutung der Bischofsliste gekommen sei, stehen verschiedene Beobachtungen entgegen: In Jerusalem ist zweifellos Jakobus autoritärer Leiter der Gemeinde, nicht bloß Lehrüberlieferer; vgl. K. Holl, Gesammelte Aufsätze II, 49: «... Jakobus rückt an die Spitze der Apostel; er erscheint als ihr Haupt und als der eigentliche Leiter der Gemeinde». Den Bischöfen der Didache (c. 13 und 14) ist die Sicherung des sonntäglichen Gottesdienstes anvertraut und der erste Klemensbrief betraut die Vorsteher mit dem Kult in ausdrücklicher Parallele zum AT: 40, 5; 41, 2. Erst bei Hegesipp erscheint die Lehrfragestellung: Ein Passus aus den fünf Büchern der bei Eusebius, Kirchengesch. IV, 22; ed. *Schwarz* I, 368. Dazu E. Caspar, Bischofsliste (233 ff.).

⁵¹⁴ E. Stauffer, Theologie des NT, 214. Bezeichnend ist, daß Cyprian die lex symboli geradezu als ein Aktelement der Taufe darstellt, wenn er schreibt: si aliquis illud 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

matischen Tradition⁵¹⁵. Zugleich tritt *das personale Bindeglied kirchlicher Gemeinschaft, die traditionstragende Hierarchie, in den Vordergrund*. Auch die grundlegende Taufe gestattet nicht, ohne dieses Bindeglied das Kirchenrecht zu begründen.

§ 17. Die *Lex disciplinae* und die Unterwerfung unter das Kirchengesetz

Wer getauft ist, muß sich in die Einheit der Kirche einfügen, welche eine Einheit des Glaubens und der Lehre ist und sich auch in der Einheitlichkeit der gottesdienstlichen Sitten und Gewohnheiten auswirkt⁵¹⁶. Gegenüber der korinthischen Gemeinde, die sich zu den Gewohnheiten der übrigen Kirchen in Widerspruch setzte, verlangt Paulus die Innehaltung der überkommenen Gebräuche und Sitten (1. Kor. 11, 16): «Der Anfang eines allgemeinen Kirchenrechts.»⁵¹⁷ Mit Nachdruck macht er objektive Normen für das Leben der Christengemeinde geltend⁵¹⁸.

Dieses Vorgehen liegt in der Linie der Mt. 28, 20 getroffenen Verfügung, wonach der Taufe eine praktische Unterweisung folgen soll, die sich auf das von Christus Gebotene bezieht. Die Unterweisung in dem von Christus Gebotenen soll der wesentliche Inhalt der Missionsarbeit sein, zu der sie der vor ihnen gegenwärtige Christus ermächtigt. Das *τηρεῖν* das den Getauften als Pflicht obliegt, besagt einen über das Hören hinausgehenden, unbedingt verpflichtenden, mit der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft verbundenen Glaubensgehorsam⁵¹⁹.

potestatem baptizandi posse, quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare: sciat quisque hoc opponendum primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem. Ep. 69, 7; ed. Hartel 756 Z. 6/13. Zur Auffassung Tertullians, seines Lehrers, von der regula fidei vgl. A. Beck, Römisches Recht bei Tert. und Cyprian, 30, und öfter.

⁵¹⁵ Vgl. J. Klein, Kanonistische und moralth. Normierung, 4. Hier ist erwähnenswert der Briefwechsel von E. Peterson und A. v. Harnack, abgedruckt in E. Petersons Theol. Traktate, München 1951, Seite 295 ff., worin die Gesamtproblematik der Glaubensverpflichtung zutage tritt.

⁵¹⁶ 1. Kor. 14, 34; 14, 36; 1. Kor. 7, 12 ff. Vgl. A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi, 63 ff.

⁵¹⁷ Joh. Weiß zu 1. Kor. 11, 16; zitiert bei A. Wikenhauser, a. a. O., 66, Anm. 1.

⁵¹⁸ 1. Thess. 4, 1, 12; 2. Thess. 3, 10; 1. Kor. 4, 17; 1. Kor. 11, 18; 1. Kor. 7, 10; 9, 14; 1. Kor. 7, 12, 25; 1. Kor. 7, 40; 1. Kor. 15, 1 f., 10; 11, 23; Gal. 1, 9. Vgl. A. Wikenhauser, a. a. O., 73 ff.; 55 ff.

⁵¹⁹ Vgl. ThWb. II, 541. Mit Mt. 28, 19 berührt sich Mk. 16, 15; der Vers ist, wie sonst selten bei Mk., eine äußerste Abkürzung. Vgl. M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris 1929, 452. Die im Dogma formulierte Glaubenswahrheit existiert nicht «in einem gleichsam selbständigen Reich von Begriffen» (F. Pilgram, *Physiologie der Kirche* [Mainz 1860], Neudruck Mainz 1931, 445), so daß G. Schrenk beizustimmen ist, wenn er betont, daß «dies *τηρεῖν* des Gebotenen, abgesehen von der Gemeinschaft mit dem wirksam in der Glaubensschar der Seinen waltenden Christus, etwa als eine freischwebende Gesetzmäßigkeit zu fassen» unmöglich sei: ThWb. II a. a. O. Mit der fides qua creditur ist ein verpflichtendes

Eine Sittenformel, auf die der Täufling sich hätte verpflichten müssen⁵²⁰, ist aus 1. Kor. 6, 9ff. nicht mit Sicherheit zu entnehmen⁵²¹: Die Betrachtung neutestamentlicher Schriften führt hierin über «Möglichkeiten, höchstens Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus»⁵²².

Da die Taufe als Gelöbnis eines «guten Gewissens» eine allgemein gültige unbeschränkte Angelobung ist, erlaubt sie der kirchlichen Gemeinschaft, den Getauften je nach den Umständen und den sich aufdrängenden Präsumptionen durch genaue, ins Einzelne gehende Grenzziehungen auf bestimmte Aufgaben zu verpflichten. «Sie war der feierliche Eid, mit dem sich die Neophyten verpflichteten gegen Diebstahl, Raub, Ehebruch, Treubruch und alle die Laster, die man als heidnische zu kennzeichnen pflegte»⁵²³. So lassen die Worte des Plinius-Briefes, «ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent»⁵²⁴, die in ihr besiegelten Verpflichtungen eines Christen der ersten Jahrhunderte durchscheinen, die Gegenstand einer öffentlichen Buße sein konnten⁵²⁵.

Wie stark dieses ethisch-rechtliche religiöse Moment war, zeigt die Taufrede der Didache, Kap. 1—6, mit den darin eingeschränften Verpflichtungen⁵²⁶.

Für Justinus ist «sündlos leben» darum das selbstverständliche Programm des Getauften⁵²⁷ und von dem Taufpostulat ist sein Bericht stark

Gesetz im Praktischen verbunden. Eine geistliche Rechtsordnung ist indessen nur möglich unter der Voraussetzung einer objektiv verpflichtenden, indispensablen sittlichen Schöpfungsordnung. Letztere ist mit protestantischer Auffassung unvereinbar, weil nicht vereinbar mit der Freiheit eines Christenmenschen, die kein ausnahmslos gültiges Gesetz anerkennt. Vgl. die Stellung in der Ehefrage. *J. Klein*, Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie, Tübingen 1949, 38. *E. Wolf*, Rechtsgedanke und biblische Weisung, 91.

⁵²⁰ Alle vorgegebenen religiös-ethischen Gesetze können in die Rechtsordnung erhoben werden und dann von der kirchlichen Gemeinschaft her eine neue Verpflichtungskraft erhalten. Im altchristlichen Kult, der sich hierdurch trotz aller Gemeinsamkeiten vom antiken Kult unterscheidet und der eine zuvor nie gekannte innige Verbindung mit dem gesamten Leben eingeht, finden «Lehre, Sittlichkeit, mystische Gottverbundenheit, Liebestätigkeit, Verwaltung, Wohlfahrtspflege» (*O. Casel*, Altchristlicher Kult und Antike, Jahrb. Liturg. Wiss. 3 [1923] 3) ihren Mittelpunkt und die sämtlichen Christenpflichten ihre Erhebung in die geistliche Rechtsordnung. Durch die These von B. Xiberta, *Clavis Ecclesiae, Romae* 1922, wonach die Sündenvergebung zuerst den Anschluß an die kirchliche Gemeinschaft wieder bringen sollte, erhielt diese Tatsache eine neue Beleuchtung.

⁵²¹ Wie *A. Seeberg* schließen zu müssen glaubte.

⁵²² *W. Koch*, Die Taufe im NT, 10.

⁵²³ *F. J. Dölger*, *Sphragis*, 127. Zum ganzen Fragenkreis Taufsiegel und Taufverpflichtung vgl. a. a. O., 126/140.

⁵²⁴ Plinius X, 96, 7; ed. *E. Preuschen* 13.

⁵²⁵ Vgl. *K. Mohlberg*, *Carmen Christo quasi deo*, 108. *F. J. Dölger*, *Sol salutis*, 103 ff. Did. 10, 5; ed. *Bihlmeyer* 6, Z. 20/22: . . . ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ . . . , τὴν ἁγιασθεῖσαν . . . ⁵²⁶ Did.; ed. *Bihlmeyer* 1/5.

⁵²⁷ Dial. 44, 4; ed. *Goodspeed* 141 Z. 31/34: ἔστι δ' οὗτος ἅλλη ἢ αὐτή (sc. ὁδός),

beherrscht⁵²⁸: Insofern der Täufling die Angelobung an die von der kirchlichen Gemeinschaft vorgelegte Lehre (τὰ ὑφ' ἡμῶν διδ.) vollziehen muß, ist er neben den Gottesgesetzen an die besonderen Anordnungen mitgebunden, die die legitime Autorität in der Kirche für die Zeit seines diesseitigen Aufenthaltes gesetzt hat, und die im allgemeinen nur besondere Bestimmungen der von Gott selbst begründeten Gesetze sind.

Wenn die ganze Homilie des zweiten Klemensbriefes den Ton auf die Taufverpflichtung legt, durch die der Christ gehalten ist, Christi Geist unbefleckt in sich zu bewahren⁵²⁹; wenn die Epistola apostolorum deren Ernst heraushebt und die Taufe als den entscheidenden Einschnitt im Christenleben betrachtet und alles, was Sünde und Gottvergessenheit heißt, prinzipiell vor dem Taufakt liegen läßt, in dem der Christ der Sünde entsagt hat, so ist wiederum nicht an eine freischwebende Gesetzlichkeit gedacht, sondern an die Bindung, die in der (durch die Neuschaffung grundgelegten) Relation zur christlichen Gemeinschaft beschlossen ist⁵³⁰.

Tertullian unterscheidet demzufolge genau und von Anfang seines literarischen Schaffens an die regula fidei und die regula disciplinae. Während die erste die unverrückbar feststehenden Dogmen der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung und der Kirche besagt und die regula principalis und unveränderlich ist, betrifft die zweite die Gebräuche und der Veränderung unterworfenen praktischen kirchlichen Satzungen⁵³¹.

ἵνα τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐπιγινόντες καὶ λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἰησοῦ κηρυχθὲν λουτρὸν ἀναμαρτήτως λοιπὸν ζήσητε.

⁵²⁸ 1. Apol. 61; ed. *Goodspeed* 70 Z. 6 ff.: ὅσοι ἀν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀλλοθὶ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται . . .

⁵²⁹ 2. Klem. 8, 6; ed. *Bihlmeyer* 75 Z. 4/5: τηρήσατε τὴν σάρκα ἀγνήν καὶ τὴν σφραγίδα ἁσπίλον . . .

2. Klem. 6, 9; ed. *Bihlmeyer* 74 Z. 5/7: ἡμεῖς, ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἀγνὸν καὶ ἀμίαντον, ποία πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασιλεῖον τοῦ θεοῦ;

⁵³⁰ Vgl. *J. Hoh*, Die kirchliche Buße im zweiten Jahrhundert, 1932, 65/68, wo die Belegstellen angegeben sind. Wie weit die Taufverpflichtung als rigoros gehandhabt wurde und ob die — neben der Forderung des radikalen Bruchs mit der Sünde — ebenso bezeugte Vergebungsmöglichkeit für die Sünden nach der Taufe als eine von der Wirklichkeit des Lebens abgenötigte *Inkonsequenz* anzusehen ist, ist eingehend behandelt bei *B. Poschmann*, Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes, Bonn 1940, 4 und öfters. — Nach dem Bericht des Klemens von Alexandrien wurde die Taufverpflichtung zweifellos sehr ernst genommen, auch wenn er von einem Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit im Christenleben weiß: Päd. III, 11.

⁵³¹ Mon. 2 (ed. *Oehler* 249): Adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adulterans disciplinae . . . Paracletus autem . . . ipsum primo Christum contestabitur, qualem credimus, cum toto ordine dei creatoris . . . et sic de principali regula agnitus illa multa quae sunt disciplinarum revelabit. — v. v. 1 (ed. *Oehler*, 514): Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis. — v. v. 1 (ed. *Oehler* 514): Hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis.

Der in solcher Weise mächtige Gedanke der Taufverpflichtung ist dafür maßgebend geworden, daß nicht *mysterium*, sondern *sacramentum* einen beherrschenden Platz in der Geschichte christlicher Liturgie und christlichen Lebens bekam⁵³².

Dasselbe wird in der Taufliturgie zum Ausdruck gebracht, wenn die *instrumenta sacrosanctae legis* an den Initianden übergeben werden. Diese Zeremonie, bei der in Rom nicht nur das Symbol, sondern das Gesamt der Titel des christlichen Gesetzes übergeben wird, trägt den ausdrucksfähigen Namen *Apertio aurium* und mußte, so einfach und doch bedeutsam, auf die Neophyten einen nachhaltigen Eindruck machen. Den künstlerischen Ausdruck fand sie nach L. Duchesne in den später häufig wiederkehrenden Darstellungen der Gesetzübergabe: Die auf Gemälden, Sarkophagen, Vasen und Apsismosaiken zu den Gläubigen sprechenden Bilder des Erlösers mit dem durch die Aufschrift «*Dominus legem dat*» als Symbol des christlichen Gesetzes gezeichneten Buche erinnerten sie, wie an einen der schönsten Teile des Einweihungsritus⁵³³, so an die für das Leben des Christen als eines Gliedes der Kirche Christi normativ geltenden Formen.

Das in dieser Weise in der frühchristlichen Zeit in Verbindung mit der Taufe entwickelte geistliche Recht schützt das Sakrament, aber dringt auch über den engen Bereich des eigentlichen Sakramentenrechtes hinaus und wirkt in die ganze Breite des beruflich-bürgerlichen Lebens hinein: Ein Sachverhalt, den die Katechumenats-Prüfungen über die beruflichen und sozialen Verhältnisse zum Ausdruck bringen; Berufe und Gewerbe, die mit dem Götzendienst zusammenhingen, die sittlich oder religiös nicht einwandfrei waren oder zu Handlungen nötigten, welche gegen die Grundsätze des Christentums verstießen, waren dem Neuchristen als verwehrt gekennzeichnet. In der Annahme, daß voraussehbare Folgen tatsächlich vorausgesehen werden, griff man zu derartigen dem Rechte eigenen Präsumptionen⁵³⁴.

⁵³² Vgl. Apuleius, *Metam.* XI, 15. Dazu A. Kolping, *Sacramentum Tertullianum*, 39 ff.; 79 ff. K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, 171. Oben Abschnitt «Die Taufe als Weiheakt und Eid».

⁵³³ L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1898, 289/290; 291/292. *Sarkophage*: S. Sebastiano-Museum (Wilpert-Sark., 149 Textb. I 173; F. Gerke, *Röm. Quart.* 42 (1934). Arles, Musée lapidaire, WS 12, 1., 2., 3., 4. Textb. I 21. Lateran-Mus. Nr. 151, WS 121, 1; Textb. I 151. St. Peter, Altare della Colonna, WS 154, 4 Textb. I 183, Ravenna, Museo Nazionale 533; WS 141, 4; Textb. I 180. Datierung der Darstellungen: 370—410. *Mosaiken*: Mausoleum der Costanza (400—430); S. Giovanni in Neapel, Baptisterium (362—400). Mailand, S. Lorenzo, vgl. RAC 16 (1939) 502.

⁵³⁴ Bestimmungen dieser Art finden sich in der Kirchenordnung Hippolyts, im *TestDNJChr.*, in den *Constitutiones Apostolorum*, in den *Canones Hippolyti*. Vgl. hierzu E. Dick, *Das Pateninstitut*, 19/24. Die einschlägigen Stellen der Kirchenordnung Hippolyts finden sich ed. Jungklaus 131/133; vgl. ed. R. H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived Documents (Text and Studies VIII, 4)*, Cambridge 1916, 181/182.

DIE UNTERWERFUNG UNTER DAS KIRCHENGESETZ, IM BESONDEREN

a) *Der Name des Christen*

Waren mit der Taufe normativ geltende Formen für den Getauften als das Glied der Kirche Christi verbunden, so ist es begreiflich, daß ein bestimmter Einfluß auf den *Namen* als die soziale Repräsentation seines Trägers nicht ausblieb.

Jo. 4, 1 ist der Ausdruck $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ zu beachten¹. Wenn etwas durch den Taufakt verändert wurde, so war es sicher der Name: Hatte der Täufling bisher $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ Ἰωάννου geheißен, so hieß er von Stund an $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ Χριστοῦ .

Vom Christennamen, den die Glieder der Gemeinschaft tragen, spricht Apk. 2, 13 und nicht wenige Stellen des christlichen Schrifttums der ersten zwei Jahrhunderte². Den Namen ‚Christ‘ erhält man bei der Taufe³.

Noch ein anderes ist zu beachten: Wo die Bezeichnung und die Vorstellung der Taufe als Siegel auftritt, stellt sich gern die Beziehung auf den Namen Jesu Christi und die Taufformel ein: Diese mußte — als Anrufen oder Ausrufen des einfachen Namens Jesu bzw. des dreifaltigen in und durch Jesus geoffenbarten Namens⁴ — für antike Vorstellung als Versiegeln erscheinen, an die mannigfaltigen Signierungen und Tätowierungen profaner und kultischer Art erinnern und eine der Brücken für das Entstehen der Taufbezeichnung gebildet haben: Die Taufformel stempelte so auf dem Wege über den *Namen* Jesu Christi «zum Eigentum, Verehrer, Schützling Jesu Christi»⁵. Eine Deutung von $\sigma\phi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\varsigma$ in diesem Sinne der allgemeinen Zugehörigkeit zu Christus und seinem Namen legen Hermas Sim. IX, 16, 7⁶ und die Oden Salomons 42, 25 f. und 39, 6 nahe⁷.

¹ Vgl. G. Kittel, Die Wirkungen der christlichen Wassertaufe, 28.

² Vgl. Hermas, Sim. IX, 12, 4, 8; IX, 13, 2a, 7: $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\upsilon\tau\omicron\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Sim. VIII, 10, 3; vgl. IX, 28, 5b: $\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\alpha$ $\eta\delta\epsilon\omega\varsigma$ $\beta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\upsilon$ Sim. IX, 13, 3; IX, 14, 5 f.; IX, 15, 2; vgl. IX, 13, 2b: $\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\psi\omicron\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\upsilon$.

³ Sim. IX, 16, 3: $\pi\rho\acute{\iota}\nu$ $\psi\omicron\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\alpha\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ $\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\nu\epsilon\kappa\rho\acute{\rho}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\upsilon$. Vgl. IX, 19, 2. Heuchler und schlechte Lehrer führen zwar den Christennamen, sind aber bar des Glaubens: Sim. IX, 19, 2. Scheinchristen tragen in Heuchelei den Namen des Herrn: Polykarp 6, 3. Wanderprediger tragen in schlimmer Arglist den Namen umher: Ignatius, Eph. 7, 1. Sich des Namens des Herrn schämen: Hermas, Sim. IX, 21, 3; IX, 14, 6.

⁴ Siehe oben S. 80.

⁵ W. Heitmüller, $\Sigma\phi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\varsigma$ 58.

⁶ ed. Funk 610 Z. 5/9: $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\gamma\gamma\omega\sigma\alpha\upsilon$ $\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$. . . $\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\upsilon$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\tau\eta\eta$ $\sigma\phi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\delta\alpha$ $\tau\alpha\upsilon\tau\eta\eta$ $\omicron\upsilon\kappa$ $\acute{\epsilon}\iota\chi\omicron\upsilon$.

⁷ ed. Ungnad-Staerk. Die Oden Salomons, Kleine Texte. Herausgegeben von H. Lietzmann. 64, S. 37, 39, 6: «Und das Zeichen ist der Pfad derer, die im Namen

Der Name, der über den Getauften angerufen ist, ist derselbe, wie jener, unter dem die verfolgten Christen litten⁸ und der darum in eminenter Weise zu ihrer sozialen Repräsentation werden sollte.

Wenn in der Notiz über die Entstehung des Christennamens App. 11, 26⁹ der Terminus *χρηματίζειν*¹⁰ gebraucht wird, so ist der juristische Charakter¹¹ dieses Wortes bei der Deutung des Satzes nicht außer Acht zu lassen. Er wird durch das danebenstehende *πρώτως*, das in den zeitgenössischen Rechtsurkunden ebenfalls einen prägnant juristischen Sinn zu eigen hat¹², noch unterstrichen. Der einfache philologische Tatbestand mit den öffentlich-rechtlichen Akzenten weist so in die Richtung von Behörden.

Aus den Erörterungen von E. Bikermann¹³, P. Jüon¹⁴ und E. Peterson¹⁵ ergibt sich, daß man den lateinischen und griechischen Sprachgebrauch von *Ἡρωδιανός* und Herodianus auseinanderzuhalten und auch zwischen *Ἡρωδιανός* und *Ἡρώδης* zu unterscheiden hat. *Ἡρώδης* bezeichnet den Parteianhänger des Herodes und *Ἡρωδιανός* eine Art des Klientelverhältnisses. Für die Entstehung des Wortes *Χριστιανός* scheint die soziologische Beziehung eines Klientelverhältnisses nicht in Betracht zu kommen, da die Heiden, die den Namen gegeben haben, nur Parteianhänger, nicht Klienten Christi konstatieren konnten. Wenn die Jünger Jesu dennoch *Χριστιανοί* (und nicht etwa *οἱ τοῦ Χριστοῦ*) genannt wurden, so konnte es nur geschehen von seiten solcher, die lateinisch sprachen und für welche *Χριστιανός* im Sinne des lateinischen *Christianus* ein Verhältnis der Parteilugehörigkeit besagte. Daß daneben der Spott für die «Klienten» des am Kreuze geendeten Christus im Sinne des griechischen *Χριστιανός* in gegensätzlicher Beziehung zu Herodes mitschwang, war um so willkommener.

des Herrn hinübergehen». 42, 25 (a. a. O. 40): «Ich aber hörte ihre Stimme und zeichnete auf ihr Haupt meinen Namen». Vgl. A. v. Harnack, Dogmengesch. I, 230, Anm. 1: «Zum Siegel gehört das *ἑννομα*».

⁸ App. 5, 41; 9, 16; 15, 26; 21, 13. Vgl. App. 5, 28. Tertullian schildert später in beredten Worten, was der Name «Christ» für seinen Träger im Gefolge hatte. apol. 3, 1, 4.

⁹ Zum Ganzen vgl. E. Peterson, *Christianus*, Miscellanea, Mercati I — *Studi e testi*, Bd. 121, Roma 1946. 355/372. Vgl. App. 26, 28; 1. Petr. 4, 16.

¹⁰ *χρηματίζειν*: τα πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς.

Der ‚westliche‘ Text (D sy h mg gig p): καὶ τότε πρώτον ἐχρημάτισεν ἐν Ἀντιοχείᾳ οἱ μαθηταὶ Χριστιανοί.

¹¹ Die Belege aus der Literatur bei E. Peterson, a. a. O., 357, dessen Grundgedanken im Folgenden wiedergegeben werden.

¹² Die Belege bei E. Peterson, a. a. O., 357/358.

¹³ Les Hérodiens. Revue biblique 47 (1938), 184/197.

¹⁴ Les «Hérodiens» de l'Evangile, Recherches de science religieuse 28 (1938), 585/588.

¹⁵ a. a. O., 359/361.

So sind allem Anscheine nach die Römer in Antiochien die Urheber des Namens *Χριστιανός* geworden¹⁶. Wenn aber die Römer die Jünger Jesu zu einer Zeit als «Christianer» identifizierten, als diese durch den Gegensatz zu Herodes Antipas bereits dem Anschein einer politischen Bewegung anheimgegeben waren¹⁷, ist es begreiflich, daß das «Christianum esse» auch fürderhin der Verurteilung unterlag und somit schon das «nomen» bestraft wurde. Die einfache Erklärung des *Χριστιανός εἰμι* genügte deswegen zur Verurteilung¹⁸ und so konnte nur Märtyrergesinnung dem Wort in den christlichen Sprachgebrauch Eingang verschaffen. Zugleich traf sich aber die tatsächliche Benennung mit dem eingangs erwähnten Gezeichnetsein durch Christi Namen auf Grund des Taufaktes: Durch die Umstände erfuhr letzteres also nur noch eine Verschärfung.

In den Homilien der späteren Kirchenväter häufen sich zu Beginn der Quadragesima die Einladungen an die Katechumenen zum *dare nomina, scribi*. Denn zu Beginn der Quadragesima finden die Prüfungen zur Aufnahme ins Photizomenat statt¹⁹. Sind die Competentes untadelig befunden worden, so notiert der Bischof selbst den Namen des Einzelnen und, wie Theodor von Mopsveste bezeugt²⁰, daneben den Namen des Katechumenatszeugen²¹.

Das *nomen dare* ist nicht nur technischer Ausdruck für die Anmeldung zum Kriegsdienst²² und in der Katechumenatspraxis, sondern besagt einfach das Sichverpflichten. So sagt der Soldat Maximilian, um auszudrücken, daß er bereits verpflichtet sei: *Nomen meum iam ad Dominum meum est*. Darauf läßt Dion den Namen des Maximilian ausstreichen²³.

¹⁶ *R. Paribeni*, Atti R. Accademia dei Lincei, 1927, 685, führt ihn näherhin auf das «ufficio di governo del legato di Siria» zurück.

¹⁷ Apg. 11 und 12.

¹⁸ Vgl. Plinius, Epist. X, 96, 2; ed. *Preuschen*, Analecta I, 12 Z. 9/10: *Nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.* — Ferner Athenagoras, Apol. 1; ed. *J. Geffcken*, Zwei griechische Apologeten, Leipzig-Berlin 1907, 120 Z. 23 — 121 Z. 2: *ἡμεῖς δὲ οἱ λεγόμενοι Χριστιανοὶ . . . συγχωρεῖτε δὲ μὴδὲν ἀδικούντας, ἀλλὰ εὐσεβέστατα διακειμένους καὶ δικαιοῦσιν πρὸς τε τὸ θεῖον καὶ τὴν ὑμετέραν βασιλείαν . . . διώκεσθαι ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι.*

¹⁹ Vgl. Abschnitt «Sinn und Erfordernisse der Taufpatenschaft».

²⁰ Sermo II (XII); ed. *Rücker*, Ritus baptismi et Missae 10.

²¹ Vgl. zum Ganzen Silvae peregrinatio 45; ed. *Heraeus* 49 Z. 1 ff. Ferner Augustinus, Sermo 132, 1; *ML* 38, 735. Sermo 302, 4; *ML* 38, 1936. Ep. 258, 2; ed. *A. Goldbacher* CSEL 57, S. 610 Z. 6/7. *W. Roetzer*, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegesch. Quelle, 143. Vgl. auch Conf. 8, 2; 9, 6; De cura pro mortuis gerenda 12, 15; Sermo *Denis* 6, 1.

²² *militiae* Pap. 326, 34; Ulp. 895, 36; 912, 25; Paul. 897, 13; in *aliam militiam* Men. (Jmp.) 894, 16; in *coloniam Latinam* Gai I, 131. Vgl. *Vocabularium iurisprudentiae romanae*, Berlin 1894 ff., IV, 177.

²³ Maximiliansakten; ed. *R. Knopf*, Ausgewählte Märtyrerakten, 77 Z. 3: *Nomen meum iam ad Dominum meum est: non possum militare.* Vgl. *A. Kolping*, Sacram. Tertull., 39 und 85, Anm. 34.

Schon als Katechumene, erst recht durch die Taufe, hatte also jeder einen zweiten und bleibenden Namen empfangen, den Namen «Christ», den der Gläubige wie einen Eigennamen führte²⁴.

A. v. Harnack glaubte, daß man dann um die Zeit, da der Geist der Welt in die Reihen der Christen einzudringen drohte, mit dem christlichen *Rufnamen* eine Schutzeinrichtung habe schaffen wollen, um festzuhalten, was zu schwinden drohte²⁵.

Nichts spricht gegen die Annahme, daß die Tatsache, seit der Taufe allgemein mit dem schützenden Namen Christi verbunden zu sein, nach außen geoffenbart werden sollte in einer speziellen, den jeweiligen Verhältnissen angepaßten Ausprägung. Da Götternamen ohnehin einer Verleugnung gleichkamen, war der Weg für den christlichen Rufnamen frei²⁶. Die in heutiger Zeit maßgebende Idee des Schutzheiligen und Vorbildes tritt erst in der Zeit des Dionysius von Alexandrien auf²⁷.

Die Bestimmung des c. 761 CJC., die die Pfarrer dazu ermahnt, um einen christlichen Namen des Täuflings besorgt zu sein, hat ihre reiche Geschichte. Was die frühchristliche Zeit dazu berichtet, bringt den christlichen Taufnamen in engen Zusammenhang mit dem Rechtscharakter des Sakramentes. Hiermit dürfte zwar nicht das letzte Wort gesprochen sein. Trotzdem rührt, wie oben gezeigt wurde, der Name des Christen an die «Initia Iuris Ecclesiastici».

²⁴ Die Annahme von H. Leclercq, DACL 12, II S. 1487/1490 Noms propres, daß ein ungeschriebenes Gesetz die Christen hielt, wenn sie aus Ehrfurcht vor dem Christennamen und eingedenk seiner Verpflichtung auf den Epitaphien im Westen, im Gegensatz zu den Heiden, den Cursus honorum verschwiegen, ist archäologisch nicht zu belegen.

²⁵ Mission und Ausbreitung des Christentums², 357. In der vierten Auflage ist nicht mehr davon die Rede. — Die ersten Zeugnisse des christlichen Rufnamens fallen in die Zeit um 250

²⁶ In der Zeit des Decius (im Jahre 250) nennt sich eine Sabina vor Gericht Theodota: Acta Pionii IX; R. Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten 62 Z. 18. — Aufschlußreich ist das von Eusebius erzählte Martyrium der fünf ägyptischen Christen während der diokletianischen Verfolgung, die sich statt mit dem eigenen mit dem Namen eines alttestamentlichen Propheten nannten: Mart. Pal. XI, 7 f.; ed. Schwarz II, 936 Z. 15 — 937 Z. 5; ins Deutsche übertragen: «Das aber geschah bei allen, da sie statt der von den Eltern ihnen beigelegten, wahrscheinlich von den Götzen entlehnten Namen diese Namen angenommen hatten. Daher konnte man dann hören, wie sie sich Elias, Jeremias, Isaias, Samuel und Daniel nannten und sich so nicht allein durch Werke, sondern schon durch ihre Namensbezeichnungen als Juden im Geiste und als echte, wahre Israeliten Gottes kundgaben». Siehe die Bemerkung von Athanasius über einen gewissen Gelous Hierakammon: «Er nannte sich selbst aus Scham über seinen Namen Eulogius». Festbriefe; ed. F. Larsow, Leipzig und Göttingen 1852, 80.

²⁷ Eusebius, Kirchengesch. VII, 25, 14; ed. Schwarz II, 696 Z. 8 f. ὡσπερ καὶ ὁ Παῦλος πολὺς καὶ δὴ καὶ ὁ Πέτρος ἐν τοῖς τῶν πιστῶν παισὶν ὀνομάζεται.

b) Der Bruch mit familiären Bindungen

Der Übertritt zum christlichen Glauben verlangt den Bruch selbst der zartesten Familienbände.

Hatte das Evangelium²⁸ von der Herrennachfolge und dem Verzicht, den sie auferlegt, gesprochen, so berichten die *Acta martyrum* von der Natur der tatsächlich auferlegten Opfer: sei es der erschütternde Bericht in der *Passio Perpetuae*²⁹ oder Ausschnitte aus andern Märtyrerakten³⁰, das bei Justin verbürgte Vorkommnis³¹ oder was in den Schmähreden Tertullians durchscheint³².

Das Obige wird in besonderes Licht gesetzt durch den in seinen Zusammenhängen gesehenen Bericht des Tacitus *Ann.* XV, 44: Keine christliche Quelle teilt davon mit, daß die neronische Christenverfolgung sich wegen des Verdachtes und der Anklage der Brandstiftung erhoben habe. Die Tacitus-Stelle³³ will andererseits das Hauptaugenmerk offensichtlich weniger auf die Brandstiftung als auf das *odium humani generis* richten. Die Anklage traf alle. Plinius macht in seinem Bericht an den Kaiser Trajan³⁴ den Christen «flagitia» und «superstitio» zum Vorwurf. An welche «flagitia» dabei gedacht war, zeigt sich bei der Aussage der abtrünnigen Christen³⁵: Damals wie im zweiten Jahrhundert ist die Anklage auf theysteische Mahlzeiten, verbunden mit sexuellen Ausschweifungen, verbreitet. Diese meinte Tacitus — der übrigens in freundschaftlichem Verhältnis zu

²⁸ Mt. 10, 19/22; Mt. 10, 34/38; Lk. 14, 26.

²⁹ *Passio ss. Perpetuae et Felicitatis* 5 und 6; ed. Knopf-Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*³, Tübingen 1929 (*G. Krüger*, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Neue Folge 3).

³⁰ *Acta Pauli* 10; ed. L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocr.*, Paris 1913, 164 ff. *Acta Agapes, Chioniae et Irenes* 5/6; ed. Knopf-Krüger, 86/92. *Acta Agathonices* 42/44; ed. Knopf-Krüger 13. *Acta Irenaei* 3, 103. Vgl. *Acta Saturnini et Dativi; Acta Mariani et Nicandri*.

³¹ 2. *Apol.* 1 ff.; ed. *Goodspeed* 78 ff.

³² *Apol.* 3, 4; ed. Hoppe CSEL 69, Seite 10, ad. ux. 2, 4/6; ed. Kroymann CSEL 70, Seite 117 ff.

³³ *Ann.* XV, 44; ed. Preuschen, *Analecta* I², 7: *Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt.* Wenn im Folgenden eine Strecke weit die Gedanken von M. Dibelius Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wiss. Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1941/42, 2. Abt., Heidelberg 1942, wiedergegeben werden, identifiziert sich der Verfasser nicht durchaus mit den Argumenten von Dibelius, sondern ist sich der ihnen anhaftenden Schwierigkeiten bewußt. — Es mag auch gelten, daß die Taufe nicht in engste Beziehung zu dem «*odium humani generis*» gesetzt werden darf. Da die Beziehung im weiteren und im weitesten Sinne jedoch sicher zutrifft, sollte aus Gründen der vollständigen Darstellung dieser Gesichtspunkt nicht übergangen werden.

³⁴ *Ep.* X, 96, 7; a. a. O. 13: *ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium.*

³⁵ *Ep.* X, 96, 2; ed. Preuschen, *Analecta* I², 12 und X, 96, 8/9; a. a. O. 13.

Plinius stand — wahrscheinlich, als er von den per flagitia verhaßten Christiani schrieb³⁶.

Daß die Wortverbindung «odio humani generis» als «Haß gegen das Menschengeschlecht» zu übersetzen ist, hält M. Dibelius für erwiesen³⁷. Die Juden hatten für die Römer als Gottlose und Menschenfeinde gegolten³⁸, weil sie mit andern Menschen «weder Mahlzeiten noch Verträge, weder Gebete noch Opfer» zu teilen beschuldigt wurden³⁹. Diese Vorwürfe, die für das Judentum als eine religio licita keine rechtlichen Folgen hatten, trafen um so mehr die *Christen*, die wegen der Bildlosigkeit⁴⁰ ihres Kultes und dem Fehlen eines wirklichen Tempels in den Augen der Römer als Atheisten galten und so sich das allgemeine Mißtrauen zuzogen. Dazu hatte die christliche Fraternitas, auf Grund der gemeinsamen Wiedergeburt in der *Taufe* nach innen eng verbunden und nach außen streng abgeschlossen, den Verdacht des Menschenhasses in besonderer Weise erweckt. Ihre Exklusivität nach außen und ihre Hilfsbereitschaft nach innen schien sich um so weniger dem Geist der Zeit beordnen zu können, als der Hellenismus das Weltbürgertum begründete und die Philanthropie als Kennzeichen wahrhaften Menschentums ausgab⁴¹. So hatten die römischen Magistraten von vornherein die öffentliche Meinung auf ihrer Seite, wenn sie Christen den Prozeß machten. Obwohl eine bestimmte Rechtsauffassung gegen sie noch nicht zur Geltung gekommen war, sind Exzesse des feindseligen Pöbels für das erste Jahrhundert schon als wahrscheinlich anzunehmen: Für das zweite sind sie durch Tertullian bezeugt⁴². Die Schicht der Gebildeten im römischen Volke hatte sich von den Christen eine bestimmte, durchaus negativ wertende Vorstellung gemacht: Diejenige einer zumeist den untersten Schichten des Volkes entstammenden Gesellschaft⁴³, eines Bundes von Männern und Frauen, einander erkenntlich an geheimen Zeichen⁴⁴, im Bruder-Schwester-Verhältnis, sich liebend, fast bevor sie sich kennen⁴⁵. M. Dibelius macht auf die an die moderne Psychoanalyse erinnernde Weise aufmerksam, mit der das Bruder-Schwester-Verhältnis durch Caecilius Natalis, den Sprecher des Heidentums, im Dialog Octavius beurteilt wird⁴⁶.

³⁶ Ann. XV, 44; ed. *Preuschen*, *Analecta* I², 7: per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat.

³⁷ M. Dibelius, a. a. O., 35, gibt Belege und Begründung.

³⁸ Apollonius Melon bei Josephus, *Contra Apionem* II, 148; ed. *H. St. J. Thackeray*, London 1926, 350: ὡς ἀθέους καὶ μισανθρώπων.

³⁹ Philostratus, *Vita Apollonii* V, 33; ed. *F. C. Conybare*, London 1927, 540.

⁴⁰ Die frühchristlichen Kulträume bedingen eine gewisse Einschränkung dieser Aussage.

⁴¹ M. Dibelius, a. a. O., 36/37.

⁴² Tertullian, *apol.* 37, 2; ed. *Hoppe* CSEL 69, 88 Z. 6/7: Quotiens etiam praeteritis vobis suo iure nos inimicum vulgus invadit lapidibus et incendiis.

⁴³ Minucius Felix, *Octavius* 8, 4; ed. *Rauschen*, *Floril. Patristicum* 8, S. 12 Z. 11.

⁴⁴ *Octavius* 9, 2; ed. *Rauschen* 13 Z. 4. ⁴⁵ a. a. O. ⁴⁶ M. Dibelius, a. a. O.

Die mit dem Soldateneid verbundene Verwünschung jeder anderen Bindung als derjenigen, die der Soldat eben eingeht, bezog auch die Verwünschung verwandtschaftlicher Bindungen ein⁴⁷. So sehr zwar der Christ durch das Gebot der Nächstenliebe gehalten war, die verwandtschaftlichen Bindungen zu ehren, und so wenig, mindestens nach Tertullian cor. 11⁴⁸, die die Eltern- und Nächstenliebe verfluchende Bindung mit dem vorher eingegangenen Taufeid sich verträgt — dennoch ist Christus allen vorzuziehen. Darauf vergißt Tertullian selbst an der obigen Stelle nicht! Die Annahme, daß die christlichen Tauffeierlichkeiten Anklänge (in christlicher Deutung) an jene eiratio des Soldateneides enthielten, legt sich nahe⁴⁹.

Ob ausdrücklich ausgesprochen oder als ungeschriebenes Gesetz tatsächlich in Kraft — die Forderung exklusiver Hingabe im Sinne der Taufverpflichtung hat nicht selten zu Gewissenskollisionen geführt und zarte Bande der Familiengemeinschaft zerstört⁵⁰.

c) Der Bruch mit sozialen Bindungen

Ein Punkt, der den Christen vereinzelt Achtung, noch mehr Ablehnung einbrachte, war ihre Todesbereitschaft. Epiktet⁵¹ führt die Furchtlosigkeit der «Galiläer», worunter die Christen zu verstehen sind, auf *Gewöhnung* zurück. Was er mit ὑπὸ ἔθους meint, ihm aber unbekannt bleibt, und was wie eine «ansteckende Krankheit»⁵² alle ergreift, ist der Glaube, daß sie Gott bereits der irdischen Ordnung der Dinge entnommen und einer anderen Welt zugeeignet habe. Der Christ ist Bürger des Gottesreiches und kann so auf irdische Bürgerrechte verzichten, auch irdischer Bürgerpflichten sich entschlagen, wenn sie dem Gottesreiche widerstreiten. Die Aussicht auf ein anderes Reich, dem sie schon angehören, verleiht ihnen

⁴⁷ Vgl. hierzu Livius X, 38; ed. *Walters-Conway*, Oxford 1919, II. Iurare cogeant diro quodam carmine in execrationem capitis familiaeque et stirpis composito, nisi isset in proelium, quo imparatores duxissent... Sueton Calig 15; ed. *Ihm*, Leipzig 1907, 170. De sororibus auctor fuit, ut omnibus sacramentis adicerentur: Neque me liberosque meos cariores habeo quam Gaium habeo et sorores eius. Epiktet, *Dissertationes ab Ariano digestae* I, 14, § 15, 17; ed. *H. Schenkl*, Leipzig 1916, 58.

⁴⁸ ed. *Kroymann* CSEL 70, Seite 175 Z. 4/9: Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum, et eierare patrem ac matrem et omnem proximum, quos et lex honorari et post deum diligere praecipit, quos et evangelium solum Christum pluris faciens, sic quoque honoravit?

⁴⁹ Vgl. Hieronymi ep. 14; ed. *J. Hilberg* CSEL 54, S. 46 Z. 14 ff.: Recordare tirocinii tui diem, quo Christo in baptismo consepultus in sacramenti verba iurasti: pro nomine eius non te matri paritum esse, non patri.

⁵⁰ Vgl. *A. Kolping*, *Sacr. Tert.*, 82/83.

⁵¹ Diss. IV, 7, 6; ed. *H. Schenkl*. Zum Passus vgl. *M. Dibelius*, *Rom und die ersten Christen* 39/41.

⁵² Epiktet, diss. IV, 7, 6.

diese überlegene Haltung⁵³, die — durch eine von der *Taufe* ausgehende *normative* Form verstärkt — sich gegenüber dem Beamten- und Soldatenstand eigenen Ausdruck gibt.

Christ und Beamtenstand

Die Worte des Hebräerbriefes «Wir haben hinieden keine bleibende Statt, sondern die kommen soll, suchen wir» (Hebr. 13, 14) erfuhren im Lauf der nachapostolischen Zeit eine zunehmende Verschärfung. Während der friedliche und sanfte Bischof Polykarp an die Kirche Gottes zu Philippi, «die in der Fremde weilt», schreibt⁵⁴, scheint es dem Urtheil Tertullians, nach dessen Worten die Christen als solche nicht geboren werden, sondern aus den Reihen der Mitbürger hervorgehen⁵⁵, sogar beinahe unmöglich, ein öffentliches Amt auszuüben, ohne einen Akt des Götzendienstes zu begehen⁵⁶, weil die Magistraten kraft ihres Amtes Götzenopfer darbringen müssen, dem heidnischen Kult Opfer zu besorgen, die Tempel zu unterhalten, Schauspiele zu geben, Edikte zu veröffentlichen, kurz Dienste auszuführen haben, die mit den Pflichten christlichen Glaubens unvereinbar sind. Für die Christen bestand trotzdem noch kein Verbot, öffentliche Funktionen wahrzunehmen⁵⁷.

In nicht minderem Ernste als der Eiferer Tertullian vermag der welt-offene Hellene Klemens von Alexandrien Christi Wort «Wer Vater und Mutter und Brüder verläßt . . .» auf das Scheiden von Heimerde und Staatsgesetz zu deuten⁵⁸.

Im Falle der Pflichtenkollision hat der Christ nicht dem Staatsgesetz zu folgen, sondern dem Naturgesetz — so lehrt Origines⁵⁹. Die Versamm-

⁵³ Brief an Diognet 5 und 6; ed. *J. Geffcken*, Der Brief an Diognetos, Heidelberg 1928, 4/6. Die Arbeit von *F. Ogara*, *Aristidis et epistolae ad Diognetum cum Theophilo Antiocheno cognatio*, *Gregorianum* 25 (1944), 72/102, deckt die Zusammenhänge zwischen Diognetbrief und Theophilus von Antiochien auf, so daß diesem die Urheberschaft zukommen könnte: Dann wäre der berühmte Dialog in die Zeit vor 200 anzusetzen.

⁵⁴ Phil. In.; ed. *Bihlmeyer*, 114: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Φιλιππου. Für seinen großen Charaktergegensatz Ignatius von Antiochien, den temperamentvollen Streiter, ist der Fürst dieser Welt der Satan selbst: Eph. 17, 1; ed. *Bihlmeyer* 87: τοῦ ἀρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου. Eph. 19, 1 (a. a. O.): τὸν ἀρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου. Ein allerdings paulinischer Gedanke.

⁵⁵ apol. 18; ed. *Kroymann* 46 Z. 18/19: De vestris sumus: fiunt, non nascuntur Christiani.

⁵⁶ idol. 18; ed. *Reifferscheid-Wissowa* CSEL 20 S. 32 Z. 18 f.

⁵⁷ apol. 37, 4; ed. *Hoppe* 88 Z. 20/23: Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes singulas castella *municipia* conciliabula castra.

⁵⁸ Strom. IV, 4; ed. *Stählin* 255 Z. 25/28: μήτηρ γοῦν ἢ πατρίς . . . , πατέρες δὲ οἱ νόμοι οἱ πολιτικοί. ἃ δὲ ὑπερπετέον εὐχαρίστως τῷ μεγάλῳ φρονι δικάῳ ἔνεκεν τοῦ φίλον γενέσθαι τῷ θεῷ καὶ τυχεῖν τῶν θεξίων μέρων τοῦ ἀγιάσματος, καθάπερ καὶ οἱ ἀπόστολοι πεπαῆκασιν

⁵⁹ C. Cels. V, 37; ed. *Koetschau* I S. 40 Z. 17 — S. 40 Z. 3 Vgl. C. Cels. II, 40, 17.

lungen der Christen sind für sie ein gutes Recht, im Interesse der Wahrheit — selbst im Widerspruch zu den Gesetzen⁶⁰.

Die Frage nach der Kraft, die zu dieser Einstellung antrieb, wird drängender, wenn sich der Problemkreis «Christ und Soldatenstand» anfügt.

Christ und Soldatenstand

In einer monographischen Darstellung hatte A. von Harnack⁶¹ versucht, das anfängliche Verhältnis der christlichen Religion zum Heeresdienst darzustellen. Er baute auf der Voraussetzung auf, daß das Christentum grundsätzlich jeden Krieg und alles Blutvergießen verworfen habe. Das Evangelium sei als allem Kriegerischen entgegengesetzt erschienen⁶² — seiner Natur nach und nach dem Verständnis der ersten Generation. Die christliche Ethik habe aber nicht verhindert, daß dennoch kriegerische Bilder in den Erbauungsschriften Beliebtheit gefunden hätten, sogar bis zur Annahme militärischer Grundsätze durch die Kirche. So seien Christen praktisch doch im Heere gewesen⁶³ und anfangs habe es keine Soldatenfrage gegeben! Erst mit dem Ausbleiben der Ankunft Christi sei das Problem brennend geworden, so daß um 170 die Diskussion darauf gelenkt worden sei⁶⁴. Im Widerspruch zu den christlichen Theoretikern seien die Christen im Heere geblieben, wo sie immer mehr geduldet worden seien, und im Jahre 314 habe endlich das Konzil von Arles die theoretische Stellung der Kirche gründlich revidiert, so sehr, daß sie im dritten Kanon geradezu den Bann ausgesprochen habe für jene, die in Friedenszeiten die Waffen wegzuwerfen wagten⁶⁵.

A. Pirngruber äußerte in einer Erwiderung starke Bedenken zu der Art, wie A. v. Harnack die Quellen verwertete⁶⁶. Daß diese nicht geschlossen für A. v. Harnacks These sprechen, steht außer Zweifel.

So spricht Klemens von Rom, der das Mittelglied zwischen dem apostolischen und dem nachapostolischen Zeitalter bildet, mit Bewunderung und warmer Begeisterung vom römischen Heere⁶⁷, wie die Schriften des Neuen Testaments eine erlaubte Selbstverteidigung des Christen voraussetzen⁶⁸ und Kriegsführen sowie den Gebrauch des Schwertes durch die Obrigkeit und Rechtsstreite nicht grundsätzlich verbieten⁶⁹.

⁶⁰ C. Cels. I, 1; a. a. O. S. 56 Z. 1.

⁶¹ *Militia Christi — Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905.

⁶² a. a. O., 2; 11; 46; 67. ⁶³ a. a. O., 57. ⁶⁴ a. a. O., 51. ⁶⁵ a. a. O., 87.

⁶⁶ Harnacks *Militia Christi*. Stimmen aus Maria Laach 71 (1906), 269/284.

⁶⁷ 1. Klem. 37; ed. Bihlmeyer 55 Z. 21 ff.: κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγούμενοις ἡμῶν, πῶς εὐτάκτως, πῶς εἰκτικῶς, πῶς ὑποταγμένως ἐπιτέλουσιν τὰ διατασσόμενα.

⁶⁸ Jo. 18, 23; 1. Kor. 6, 1 f.

⁶⁹ Petr. 25, 11; Röm. 13, 1/7; 1. Petr. 2, 13 f. Zeugnisse dieser Art aus Justin,

Für die Zeit des Origines hatte v. Harnack den Beleg aus C. Cels. VIII, 73⁷⁰ als ausschlaggebend bezeichnet: «Wir ziehen zwar nicht mit ihm (sc. dem König) zu Feld, auch wenn er's verlangt, aber wir kämpfen für ihn, indem wir ein eigenes Heer bilden, ein Heer der Frömmigkeit durch unsere Gebete an die Gottheit»⁷¹. Es ist jedoch nicht zu bezweifeln, daß Origines unter den ihm bekannten Umständen, mit Bezug auf das Vorrecht der heidnischen Priester, den Christen ein unbestreitbares Recht zuerkennen konnte, vom Kriegsdienst freizubleiben. Eine grundsätzliche Ablehnung der Heeresfolge brauchte damit nicht ausgesprochen zu sein⁷².

Etwa zur selben Zeit⁷³ schildert Cyprian in der Schrift *Ad Donatum*⁷⁴ die Schönheit des Christenlebens im Gegensatz zu den Lasten der Heiden und brandmarkt die blutigen Greuel, die in den Kriegen vorkommen. Das *singuli* steht dem *publice* gegenüber. Während das erste den Meuchelmord besagt, meint das zweite eine Handlung, die in der Öffentlichkeit vorgeht, also entweder Tötung im Krieg oder bei den Gladiatorenspielen. Da letztere im Kontext besonders berührt werden, spricht die Wahrscheinlichkeit für eine Auslegung auf sie⁷⁵. Um so weniger dürften die Sätze aus Cyprians Erstlingsschrift ein Verdikt über den Soldatenstand und den Krieg überhaupt sein, als die von ihm erwähnten Gebete um Abwehr der Feinde⁷⁶ und das Lob der Soldatenmartyrer Laurentius und Ignatius⁷⁷ die Vereinbarkeit dieses Berufes mit dem Christentum voraussetzen.

Athenagoras, Tertullian bei T. M. Mamachi, Origines et Antiquitates Christianae, Romae 1749/1755, IV, 35.

⁷⁰ ed. Koetschau (Griech. Christl. Schriftst.) II, 291 Z. 13/16: καὶ συστρατευόμεθα μὲν αὐτῷ, καὶ ἐπιίχῃ, στρατευόμεθα δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ ἵδιόν στρατόπεδον εὐσεβείας συγκρατοῦντες διὰ τῶν πρὸς τὸ θεῖον ἐντελεύσεων.

⁷¹ A. v. Harnack, Militia, 71/72.

⁷² Vgl. A. Pirngruber, Harnacks Militia Christi, 281.

⁷³ Für Origines' Schrift gegen Celsus kommt nach den Forschungen von K. J. Neumann kein anderes Abfassungsjahr in Frage als 248 n. Chr.: ed. Koetschau I, S. XXII. Die Schrift *Ad Donatum* wurde kurz nach der Taufe Cyprians geschrieben, also um 246/247. B. Altaner, Patrologie², 143/145.

⁷⁴ *Ad Donatum* 6; ed. Hartel CSEL III, 1 S. 8 Z. 16/21: Cerne tu itinera latronibus clausa, maria obsessa praedonibus, cruento horrore castrorum bella ubique divisa. madet orbis mutuo sanguine: et homicidium cum admittunt singuli crimen est: virtus vocatur, cum publice geritur; impunitatem sceleribus acquirit non innocentiae ratio, sed saevitiae magnitudo.

⁷⁵ Der Redende geht im Anschluß unmittelbar auf die Schilderung des unmenschlichen Gladiatorenwesens ein: ed. Hartel S. 8 Z. 22 ff.: Iam si, ad urbes ipsas oculos tuos atque ora convertas, celebritatem offendes omni solitudine tristiorum. paratur gladiatorius ludus, ut libidinem crudelium luminum sanguis oblectet...

⁷⁶ *Ad Demetr.* 20; ed. Hartel CSEL III, 1 S. 365 Z.: et tamen pro arcendis hostibus et imbribus impetrandis et vel auferendis vel temperandis adversis rogamus semper et preces fundimus... diebus ac noctibus iugiter atque instantioramus.

⁷⁷ Ep. 39; ed. Hartel CSEL III, 2 S. 583 Z. 6/10: item patruus eius et avunculus Laurentius et Egnatius in castris et ipsi quondam saecularibus militantes, sed veri et spiritales Dei milites, dum diabolum Christi confessione prosternunt, palmas Domini et coronas illustri passione meruerunt.

Trotzdem schlagen die Militärparagraphen der verschiedenen Kirchenordnungen einen ziemlich scharfen Ton an. Am schärfsten ist die Vorschrift des Test DNJChr., wonach das Gewerbe des Kriegsdienstes nur während des Katechumenates von dem ausgeübt werden darf, der schon Soldat ist, der nach der Taufe selbst ebenfalls dem bisherigen Berufe entsagen muß⁷⁸. Völlig undenkbar wäre es hier, daß der Katechumene oder der Christ neu diesem Stande sich widmeten. Doch ist in der späteren koptisch-arabischen Version der wichtige Zusatz weggelassen, daß der Katechumene, welcher schon Soldat ist, seinen Beruf aufgeben müsse⁷⁹.

In ähnlicher Weise verlangt Hippolyts Kirchenordnung, daß «ein Katechumene oder ein Gläubiger», der Soldat zu sein wünsche, zurückgewiesen werden solle, «weil sie sich entfernen von Gott»⁸⁰. Und die aus der Zeit um 500 stammenden, gleichfalls auf der Kirchenordnung Hippolyts beruhenden Canones Hippolyti⁸¹ bestimmen: «Kein Christ soll hingehen und Soldat werden, wenn es nicht notwendig für ihn ist.»⁸²

Das nicht einheitliche Zeugnis derartiger Kirchenordnungen verstattet mindestens einen Einblick in Stimmungen, die weite Kreise beherrschten.

In diesen Kreisen hatte sicher der Ton Widerhall gefunden, den Tertullian angeschlagen hatte, indem er die Stellen des höheren Dienstes, wie überhaupt das Soldatsein als mit dem Christsein unvereinbar erklärte⁸³. Wenn die Militärparagraphen der Kirchenordnungen gar von tertullianischen Anschauungskreisen her beeinflusst worden sein sollten, ist die Gedankenwelt um so bedeutsamer, die den Nährboden für Tertullians Haltung abgab. A. Kolping⁸⁴ hat die verschiedenen Momente herauszuheben versucht.

⁷⁸ Test DNJChr. II, 2; ed. *Rahmani* 115: Volentes autem illi (sc. miles vel constitutus in magistratu) in Domino baptizari, omnino renuncient militiae vel magistratui: secus minime admittantur. Si quis catechumenus fidelis vult fieri miles, desistat ab intentu huiusmodi, aliter reprobetur, utpote qui suo consilio Deum contempserit, et, spiritualia posthabens, in carne (i. e. in corporalibus seu temporalibus) melior evaserit, fidem despiciens.

⁷⁹ ed. *Rahmani* 115, Anm. 2.

⁸⁰ ed. *Jungklaus* 132 Z. 15/18. Vgl. Z. 5/9; 10/15. Ps.-Ignatius Philad. 4, 7 verlangt von den Soldaten Unterwürfigkeit unter den Kaiser.

⁸¹ B. Altaner, *Patrologie*², 45.

⁸² CH 14; ed. *Riedel* 207.

⁸³ idol 19; ed. *Reifferscheid-Wissowa* CSEL 20, S. 53 Z. 14/16: Non convenit (sc. militia) sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum. Tertullians Abfall war 207 vollendet. Vgl. B. Altaner, *Patrologie*² 123. Das sog. Bußedikt des Callistus scheidet für die Datierung der Werke aus, je mehr der von Tertullian bekämpfte Bischof als fiktive Gestalt gelten muß. Idol. entstammt der montanistischen Zeit (vgl. B. Altaner, *Patr.*², 129) und läßt erkennen, daß die dort vertretene Anschauung nicht mit der der Allgemeinheit der Christen übereinstimme. Das Ende 197 (vgl. Altaner, a. a. O., 125) abgefaßte Apol. hat nichts am Soldatenstand zu tadeln: apol. 37, 4; ed. *Höppe* 88 Z. 20/23.

⁸⁴ *Sacr. Tert.* 81 ff.

A. von Harnacks Blick geht bei seiner Betrachtung des Fragenkreises ohne Zweifel zu sehr von der Ethik aus und wertet den Gedanken des Basileus und seinen Einfluß auf die Rechtsordnung der frühen Christenheit zu wenig.

Durch die visionäre Schau des Sehers von Patmos war dem Christentum der Gedanke mitgegeben worden, daß die irdische Liturgie als Abbild der himmlischen zu werten sei, die eine Huldigung an den Beherrscher der Welt bedeutet. Christus selbst hatte vor dem Tribunale den Titel eines Basileus für sich in Anspruch genommen (Jo. 18, 33/37)⁸⁵. In den Acta Pauli⁸⁶ betitelt Paulus den Herrn mit der Hoheitsbezeichnung «Du bist mein Herr Christus Jesus, König der Himmel». Vor dem kaiserlichen Tribunal als Untertan des «großen Königs» angesprochen⁸⁷, erweitert er den Gedanken: «Denn es ist uns aufgetragen, keinen auszuschließen, der unserm König Kriegsdienste leisten will»⁸⁸ und schließt ihn nach der Urteilsverkündung mit dem Satze ab: «Kaiser, nicht für kurze Zeit lebe ich meinem König»⁸⁹.

Die Paulus-Akten waren wiederum von der Hystaspes-Apokalypse⁹⁰, einem staatlicherseits bei Todesstrafe verbotenen, aber trotzdem von den Christen gelesenen Buch, das Justinus Martyr erwähnt⁹¹, inspiriert.

Ausgeprägt wurde der Basileus-Gedanke durch die Katechetenschule von Alexandrien. Während Klemens von Alexandrien auf den rechtmäßigen Besitz des Königstitels auf Seiten Christi hinweist und ihn rechtfertigt mit der Begründung, daß Gott selbst ihm, unserm König⁹², das gesamte Weltall unterstellt habe, behandelt dies Origines grundlegend in der Schrift gegen Celsus⁹³ und redet weiterhin von dem von der göttlichen Einheit ausgehenden Nous, der, König aller vernunftbegabten Wesen geworden⁹⁴, die Machtbefugnisse über das Universum in Händen trägt⁹⁵ und dessen Getreue an Macht, Herrlichkeit und dem Gerichte des Königs aller Könige teilhätten⁹⁶.

⁸⁵ Vgl. Mart. Polyc. 9, 3.

⁸⁶ Acta Pauli 9, 27; ed. C. Schmidt, Hamburg 1936, 52.

⁸⁷ 9, 1/2; a. a. O., 60.

⁸⁸ 9, 7; a. a. O., 62.

⁸⁹ (9, 26); a. a. O., 64.

⁹⁰ H. Windisch, Die Orakel des Hystaspes, Amsterdam 1929, 34/35.

⁹¹ Justinus, I. Apol. 20 und 44; ed. Goodspeed 40 Z. 4 und 57 Z. 26 f. Die zweite Stelle, die die staatliche Sanktion bezeugt, lautet: θάνατος ὡρισθῆναι κατὰ τῶν τὰς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλους ἀναγινωσκόντων.

⁹² Strom. I, 24, 159, 5/6; ed. Stählin 100 Z. 23/26: Χριστῷ τῷ βασιλεῖ ἡμῶν . .

⁹³ C. Celsum; ed. Koetschau Griech Christl Schriftst.

⁹⁴ De princ. II, 6 a; ed. Koetschau 160 Z. 15/18: νοῦν . βασιλεῖα γεγονότα πάντων τῶν λογικῶν.

⁹⁵ De princ. III, 5, 7; ed. Koetschau 278 Z. 11/12: Cum subiecta sibi fuerint omnia, cum rex omnium fuerit et potestatem tenuerit universorum.

⁹⁶ Martyr. 28; ed. Koetschau 24 Z. 25/27: τῷ βασιλεῖ τῶν βασιλευμένων.

Im selben Sinn verlangte Hippolytus, die Taufe der Gläubigen auf den Namen des großen und höchsten Gottes sowie den seines Sohnes, des großen Königs, zu vollziehen⁹⁷.

Die im Rahmen der alexandrinischen Gelehrten Schule als Spekulation gewertete Basileus-Idee wurde in den Oracula Sibyllina als *höchst staatsgefährlich* erachtet⁹⁸, insofern sie den Untergang des irdischen Basileus und den Sieg des himmlischen Panbasileus prophezeiten: Das Königsrecht Christi über die Menschen wird in seinem stellvertretenden Leiden verankert⁹⁹ und er als Richter über alle Menschen bestellt¹⁰⁰.

Die Tradition der vorausliegenden Jahrzehnte zusammenfassend, heben die im vierten Jahrhundert entstandenen Constitutiones Apostolorum¹⁰¹ hervor, daß die Christen durch die Taufe zwar nicht Priester, wohl aber ein königliches Priestertum und damit ein heiliges Volk, eine Kirche Gottes, Säulen und Fundament des Brautgemaches würden¹⁰². Die Vorsteher sollten sich den Erlöser, unsern König und Gott¹⁰³, vor Augen halten; die Eucharistie soll als Antitypos des königlichen Leibes dargebracht werden¹⁰⁴. So beginnt das Gebet mit den Worten: «O ewiger Gott, König der höchsten Wesen, Allbeherrscher, Herr und Gott»¹⁰⁵.

Wie die Markusliturgie im Einsetzungsbericht, in der Epiklese und im großen Einzug den höchsten König feiert¹⁰⁶, so weist schließlich das Sacramentarium Serapionis¹⁰⁷ und der koptische Taufritus¹⁰⁸ denselben Ideen-

⁹⁷ Elenchos IX, 15, 1; ed. *P. Wendland*. Griech Christl Schriftst. 253 Z. 14/16: . . . βαπτισάσθω ἐν δευτέρου ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ, «τοῦ» μεγάλου βασιλέως.

⁹⁸ Vgl. hierzu das oben angeführte Zeugnis Justins zur Hystaspes-Apokalypse und zu den Sibyllinen!

⁹⁹ Or. Sibyllina VII, 249; ed. *J. Geffcken*, Leipzig 1902, 157: βασιλεὺς ὁ παθὼν ἐνεχ' ἡμῶν.

¹⁰⁰ Or. Sibyll. VIII, 242; ed. *Geffcken* 156. Vgl. die Akklamationen in den Abgesängen des zweiten (βασιλεὺς μεγάλης βασιλείας II, 346/7; ed. *Geffcken* 45), des zwölften (βασιλεὺ πάσης βασιλείας XII, 293/295; a. a. O., 202), und des dreizehnten Gesanges (βασιλεὺ κόσμου θεῖς XIII, 172/173); ed. *Geffcken* 157.

¹⁰¹ *B. Altaner*, Patrologie², 44.

¹⁰² III, 16, 3; ed. *Funk* 211 Z. 5/9: οὐχ ὅτι οἱ νῦν βαπτιζόμενοι ἱερεῖς χειροτονοῦνται, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ Χριστιανοί, βασιλεῖον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον, ἐκκλησία θεοῦ, σπῆλος καὶ ἐδραίωμα τοῦ νυμφῶνος.

¹⁰³ II, 24, 7; ed. *Funk* 93 Z. 7: βασιλέα καὶ θεόν ἡμῶν.

¹⁰⁴ VI, 30, 2; ed. *Funk* 381 Z. 10/12: ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ

¹⁰⁵ VII, 33, 2; ed. *Funk* 424 Z. 3/5: ὁ βασιλεὺς τῶν ὄντων, ὁ ὢν μόνος παντοκράτωρ καὶ κύριος, ὁ θεὸς πάντων τῶν ὄντων.

¹⁰⁶ ed. *F. E. Brightman*, Liturgies Eastern and Western. Oxford 1896. 132 Z. 15; 133 Z. 22; 134 Z. 18: παρ' βασιλέως.

¹⁰⁷ Sacramentarium Serap. V, 11; ed. *Funk* II, 164 Z. 8/9: σὺ εἰ ὁ πάντων κύριος καὶ βασιλεὺς.

XIX, 1/3; ed. *Funk* II, 180 Z. 19; 182 Z. 4/6: Βασιλεὺ καὶ κύριε . . . καὶ τῆς βασιλείας σου ἀξιοθῆναι.

Diese letztgenannten Anrufungen finden sich im Formular der Taufwasserweihe.

¹⁰⁸ *Assemanus*, Codex Liturgicus II (1902), 173.

gehalt auf. Unter dem Einfluß dieser Ideen sucht Eusebius dem Herrn die Vorrechte eines Panbasileus zu sichern und doch dem Kaiser als von Gott bestelltem Basileus die Anerkennung zu wahren¹⁰⁹.

II. DIE AUS DER TAUFE ERFLIESSENDEN RECHTE

§ 18. Der Begriff der christlichen ‚Gemeinschaft‘

Wenn Apg. 2, 42 die Lehre der Apostel, die «Gemeinschaft», das Brechen des Brotes und die Gebete aufgezählt werden¹, so deswegen, weil der Verfasser in diesen Zügen die besonderen Kennzeichen des Lebens der jungen Christengemeinde sieht.

Da die Einheit der jungen Pfingstgemeinde, das Bewußtsein des steten Beieinanderseins in Christus, das sich im tatsächlichen örtlichen Zusammensein äußert, überaus stark betont wird, ist *κοινωνία* mit *ἑμοθυμαδόν* Lieblingswort der jungchristlichen Sprache². Der Vergleich verschiedener Stellen (Apg. 1, 13; 2, 1; 2, 44) mit Apg. 2, 42 macht klar, daß *κοινωνία* nicht nur ein örtliches Beisammensein einschließt, sondern «als eine Ge-

¹⁰⁹ Kirchengesch. X, 4, 25; X, 63/68. Vgl. dazu L. Voelkl, Die Konstantinischen Kirchenbauten im Orient und Okzident. Ein Beitrag zur Frage, ob und inwieweit man bei den konstantinischen Kirchenbauten von einem einheitlichen Bautypus zu sprechen berechtigt ist. Diss. Pont. Ist. Archeol.-Christ., Roma 1950, 63/71.

¹ Apg. 2, 42: Ἦσαν δὲ προσκατεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.
Vgl. Apg. 16, 15: Als Lydia mit ihrem Hause getauft war, bat sie: εἰ κερίκατέ με πιστῇν τῷ κυρίῳ εἶναι, εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκόν μου μένετε.
Auf Grund der Taufe nimmt Lydia das Recht auf freundschaftlichen Verkehr mit den Glaubensgenossen für sich in Anspruch.

² J. M. Nielsen, Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament, Freiburg 1937, 145 ff. Die Arbeit von H. Seesemann, Der Begriff *KOINΩΝΙΑ* im Neuen Testament, Gießen 1933 (Vgl. die Besprechung von H. J. Vogels, Theol. Revue 33 (1934), 14/15) stellt drei Bedeutungen von *κοινωνία* für die paulinischen Schriften fest: a) Mitteilbarkeit Röm. 15, 26; 2. Kor. 9, 13; b) Anteilhaben 1. Kor. 10, 16; 1, 9; 1, 9; 2. Kor. 13, 13; 8, 4; Phil. 1, 5; Phm. 6; Phil. 3, 10; c) Gemeinschaft im Sinn von Einigkeit, gemeinsames Anteilhaben Gal. 2, 9. Von 2. Kor. 6, 14 abgesehen trage der Begriff K. bei Paulus stets religiösen Charakter und begegne nie als «Gemeinschaft» im Sinn von Societas = Genossenschaft (Seite 99), lasse sich darum nicht zu *ἐκκλησία* in Parallele stellen. In den übrigen Schriften des NT begegne er a) als Mitteilbarkeit Hebr. 13, 10; b) als «Gemeinschaft» im Sinn von «Übereinstimmung», «Einmütigkeit» Apg. 2, 42; c) als «Gemeinschaft» im Sinne von «Gemeinsamkeit», «engste Verbundenheit» 1. Jo. 1, 3, 6, 7. Von der stoischen *κοινωνία*-Vorstellung (Gemeinschaft der Menschen untereinander) führe keine Verbindungslinie zu dem paulinischen Sprachgebrauch.

nossenschaft gleichen (neuen) Glaubens und Lebens erfaßt wird»³. Wenn Apg. 2, 42 κοινωνία neben der διδασχὴ τῶν ἀποστόλων der κλάσις τοῦ ἄρτου und den προσευχαί genannt wird, ist sie nicht etwas Besonderes neben diesen dreien, sondern von den neu hinzugekommenen Gläubigen, d. i. den Getauften, her verstanden und im Sinne des Verbleibens bei der neuen Gemeinschaft zu erklären; diese äußerte sich in gottesdienstlichen Handlungen, im gemeinsamen Gebet und zumal in der Tischgemeinschaft, und ihr werden sie durch die Predigt der Apostel zugeführt⁴: Eine Deutung, der die alte Vulgataübersetzung günstig ist⁵. In dem Maße aber, in dem die Tischgemeinschaft eine geordnete, streng abgegrenzte ist (vgl. 1. Kor. 11, 17 ff., Hebr. 13, 10)⁶, nähert sich κοινωνία (Apg. 2, 42), über die mehr abstrakt gefaßte «geistige Gemeinschaft des brüderlichen Zusammenhaltens»⁷ entschieden hinausgehend, der konkreten Gemeinde bzw. Genossenschaft der Christen.

³ Nielsen a. a. O., 146. Seesemann hatte die Meinung geäußert, in der Bedeutung «Genossenschaft» sei κοινωνία dem klassischen Griechisch nicht fremd — bei Aristoteles klinge sie mehrfach an; z. B. Pol. 1252 a 2 ff.: ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὔσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστῆκυϊαν —, finde sich häufiger aber erst in späterer Zeit, z. B. Digesten-Fragmenten, wo κοινωνία Übersetzung für societas sei: Papiri Greci e Latini, Vol. I, 1912 (= Pubbl. della soc. Ital.), Nr. 55 passim. Seesemann, a. a. O., 42. Inzwischen hat die Arbeit von P. I. T. Endenburg, Koinonia. En Gemeenschap van Zaken bij de Grieken in den klassieken Tijd, Amsterdam 1937, bewiesen, daß κοινωνία bei den Griechen zwar nie die Geschäftsgemeinschaft im Sinne einer Rechtsform, wohl aber die häufig auftretende Geschäftsgemeinschaft mit dem Charakter einer «Gelegenheitsgesellschaft» oder eines «Spekulationsvereins» a. a. O., 208 aussagte. Vor H. Seesemann und unabhängig von ihm hatte E. P. Groenewald im Jahre 1932 in Amsterdam die Promotionsschrift « κοινωνία (gemeenschap) bij Paulus» eingereicht, aber eine nur unvollständige Übersicht gegeben. Vgl. Endenburg, a. a. O., 25. 1942 hat Merrit einen aus den ersten Jahren des 3. Jahrhunderts stammenden Text über eine (kultische) Opfergemeinschaft mitgeteilt in Hesperia 1942, S. 282 ff. Nr. 55: «Apparently the purpose of the decree was to provide for a perpetual community of sacrifices between two religious groups...»; a. a. O., 283. Analog der Bedeutung, die Philo κοινωνία beilegt, im Hinblick auf das ideale Gemeinschaftsleben der Essener, welches vollkommene Gütergemeinschaft verwirklichte (Omn. Prob. Lib. 84: τοῦ δὲ φιλανθρώπου (δείγματα παρέχονται) εὐνοίαν, ἰσότητα, τὴν παντός λόγου κρείττονα κοινωνίαν. Vgl. ThWb III, 803 Anm. 46), gebraucht Flavius Josephus das Wort von der dem Juden wichtigen Lebens- und Verkehrsgemeinschaft mit dem Mitmenschen: Contra Ap. I, 35: τὴν πρὸς ἀλλόφυλον κοινωνίαν ὑφ' ὁρῶμενοι Bell. 7, 264: τὴν πρὸς ἀνθρώπους ἡμερότητα καὶ κοινωνίαν οὐκ ἐτήρησεν Vgl. ThWb III, 804. Tatian gebraucht in der Oratio ad Graecos 18, 2 (ed. E. Schwarz, Leipzig 1888, S. 20: διὰ τὴν κοινωνίαν) das Wort im Sinne von ‚Tischgemeinschaft‘.

⁴ Nielsen, a. a. O., 146.

⁵ Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus.

⁶ Siehe die Ausführungen zur Teilnahme an der Eucharistie, S. 141 ff.

⁷ ThWb III, 810.

Der Ausdruck *κοινωνία*, der schließlich einen kirchenrechtlich technischen Sinn annimmt⁸ und mit diesem bei Eusebius⁹ und den Späteren vorkommt, wird im Bereich der lateinischen Welt durch «communicatio» wiedergegeben, das, in der nichtchristlichen Literatur an sich sehr selten gebraucht, in der christlichen Literatur häufiger auftritt¹⁰. Bei Tertullian begegnet es sehr häufig und besagt, mehr zum Konkreten gewendet, dasselbe, was auch

⁸ Der kirchenrechtlich technische Sinn liegt sicher vor bei Hippolyt in seinen *Philosophumena* IX, 12; ed. *Wendland* Griech. Christl. Schriftst. III, 251 *πᾶσιν ἀκρίτως προσφέρον τὴν κοινωνίαν*

Vgl. dazu Didascalia bzw. Constitut. Apost. II, 39, 6; VI, 14, 1. An dieser Stelle wirft er dem Papst Callistus vor, daß er eine «zweite Taufe» eingeführt habe, «nicht unterscheidend, mit wem man Gemeinschaft halten muß, sondern unterschiedslos ihre Gemeinschaft allen gewährend» (*enger Zusammenhang der ‚Gemeinschaft mit der Taufe!‘*). Der erste bekannte Gebrauch von *κοινωνία* im Credo ist durch die Markosianer bezeugt (Irenäus, Adv. haeres. I, 14, 2), wo das Wort, mit *συνάμειον* verbunden, die Teilhabe an überirdischen Möglichkeiten (Kräften) bezeichnet. Wie von *Bonnucci* (*Rivista di studi filosofici e religiosi* 3 (1922), 230/232: *Santi o cose sante?*) gegen die Deutung von *F. J. Badcock* (*Sanctorum communio as an article in the creed. The Journal of Theolog. Studies* 21 [1920], 106/126) herausgestellt wurde, ist dort die Teilhabe an etwas Dinglichem gemeint, während die orthodoxe Glaubensformel die *κοινωνία τῶν ἁγίων* als eine Gemeinschaft der lebenden und toten Mitglieder versteht. Die kirchliche Gemeinschaft wollte die konkrete und umschriebene Wirklichkeit ihrer sichtbaren Organisation der Verschwommenheit und Allgemeinheit der Gnosis entgegensetzen. Zu diesen und den im Folgenden bewährten Fragestellungen wurden beim 35. Internat. Euch. Kongreß in Barcelona verschiedene Referate gehalten, die auszugsweise in einem Tomo dottrinal oder in erweiterter Form in größeren, selbständigen Arbeiten veröffentlicht werden sollen. Es seien folgende genannt: *A. Kerrigan*, The notion of peace in the writings of Clement of Alexandria; *L. v. Hertling*, El significado de la palabra Pax on les inscripciones de las catacumbas romanes; *St. Lyonnet*, De «koinonia» Ecclesiae primaevae et Ss. Eucharistiae; *J. Schildenberger*, Eucharistie und kirchlicher Friede, vorbereitet und vorgebildet im Alten Testament; *F. X. Iturgaitz*, Base historica de la Paz cristiana a través de la «Pax Augusti».

⁹ z. B. Kirchengesch. V, 24, 17; ed. *Schwarz* 496 Z. 15: Gemeinschaft soviel wie Kultgemeinschaft, dem *Urbum κοινωνεῖν* zugrundeliegend und von Irenäus über Polykarp und Anizet ausgesagt. Vgl. zum Ganzen die Indices der Ausgabe von *E. Schwarz*, Griech. Christl. Schriftst. 9, III, Seite 185. Zum Gebrauch in späterer Zeit vgl. Concilium Serdicense (anno 343/344) c. 1; ed. *J. Hardouin*, Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum Pontificum ab anno 34 . . ., Paris, 1714, I, 637: *μηδὲ λαϊκῶν ἔχειν πρὸς τοιούτους χεῖρνας κοινωνίαν*.

c. 2; a. a. O.: *μηδὲ ἐν τῷ τέλει λαϊκῆς γούν ἀξιούσθαι κοινωνίας*.

c. 19; a. a. O., 651: *λαϊκὴν κοινωνίαν*.

Concilium Ephes., a. a. O., 1499: *ἀλλότριος ἔστιν . . . τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας*. Basilius, Ep. 262; PG 32, 976 A: *τῆς πρὸς τοὺς αἰρετικούς κοινωνίας ὑμᾶς ἀπέχεσθαι*.

¹⁰ Die lateinischen Übersetzungen des NT geben *κοινωνία* bald durch *communicatio*, bald durch *communio*, *participatio*, *societas* wieder; nur Röm. 15, 26 findet sich bezeichnenderweise — außer bei Augustinus, der auch hier an *communio* festhält — allgemein die Übertragung *collectio*, d. h. die Geldsammlung. In der Bezeichnung «hl. Kommunion» lebt der von Paulus 1. Kor. 10, 16 erstmals geprägte Begriff in der Gegenwart weiter. Vgl. *H. J. Vogels*, *Theol. Revue* 33 (1934), 15.

das Wort pax ausdrücken will¹¹; sein Inhalt wird von ihm als *communicatio orationis et conventus et omnis sancti commercii* näher umschrieben¹². Unter *oratio* sind dabei die öffentlichen Gebete, mit Eucharistie und Kommunion, unter *conventus* die Versammlungen der Christen gemeinhin zu verstehen. *Commercium* bezieht sich auf zum Teil sehr reale, greifbare Dinge, nämlich das Anrecht auf die kirchliche Unterstützung und die christlichen Gemeinschaftsbriefe¹³. Dieselbe Bedeutung hat *communicatio* bei dem von Tertullian stark abhängigen Bischof Cyprian von Carthago¹⁴.

Wie oben angedeutet, entspricht der Terminus *communicatio* dem andern, in etwa gleichwertigen christlichen Losungswort *pax*, das in den ersten Jahrhunderten freilich einen noch reicheren Inhalt hatte¹⁵.

‚Pax‘ erinnerte zunächst an die Friedenszeit (gewissermaßen internationaler Friede), die nach langjährigem Kriege erst einkehrte¹⁶, und war danach für die Christen noch wertvoller im Sinne der Eintracht zwischen Kirche und Staatsgewalt, da die Verfolgungen so lange die christlichen Gemeinden in Furcht und Entsetzen gehalten hatten¹⁷. Wie aber mit dem Worte *persecutio* unwillkürlich sich für den Christen die Erinnerung an diese Schreckenstage verband und ihm schließlich den prägnanten Sinn von ‚Christenverfolgung‘ verlieh, so entwickelte sich der Begriff *pax* in mehr religiöser Richtung und wurde zu einer christlichen Tesserä. Sein christianisierter Begriffsinhalt erschöpfte sich indes nicht in der Gegenüberstellung zu *persecutio*, sondern bedeutete in resumptivem Sinn die

¹¹ St. W. J. Teeuwen, Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache (Studien zur Geschichte und Kultur des Altert. XIV, 1), Paderborn 1926, 60. Auf die einzelnen Stellen geht die ausgedehnte Arbeit von C. Chartier, L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien, *Antonianum* 10 (1935), 301/344; 499/536 ein. so daß hier auf sie verwiesen werden kann. Es seien nur erwähnt pud. 18; ed. Reifferscheid-Wissowa 259 Z. 3/4: *communicationes ecclesiasticas negandas*; pud. 13; a. a. O. 244 Z. 12 und Z. 12/13: *communicationem* ...; pud. 22; a. a. O., 271 Z. 20: *communicatores*.

¹² apol. 39, 4; ed. Hoppe CSEL 69, 92 Z. 17/18.

¹³ Vgl. Chartier, a. a. O., 335.

¹⁴ C. Goetz, Die Bußlehre Cyprians. Eine Studie zur Geschichte des Bußsakramentes, Königsberg 1895, 44 ff., hat eine größere Zahl von Wendungen aufgeführt, die in Verbindung mit *communicatio* bei Cyprian gebraucht werden oder ihm gleichwertig sind, leider aber — aus nicht durchsichtigen Gründen — nur bei wenigen die Fundorte angeben.

¹⁵ Vgl. zu Folgenden St. W. J. Teeuwen, a. a. O., 49 ff. Ferner H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, Neue philol. Untersuchungen 3 (Berlin 1926), 220 ff.

¹⁶ Tertullian, pall. 1; ed. Oehler I, 913/914: *Gaudeo vos tam prosperos temporum, cum ita vacat ac iuvat, habitus denotare. Pacis haec et annonae otia.*

¹⁷ fuga 3; ed. Oehler I, 468: *Nostrae autem paci quod est bellum quam persecutio?* — cor. 1; ed. Kroymann CSEL 70, 155: *Musitant denique tam bonam et longam pace periclitari sibi.* Vgl. ferner W. Nestle, Der Friedensgedanke in der antiken Welt, Leipzig 1938.

Versöhnung für die gesamte Menschheit¹⁸: Pax dei in Christo¹⁹. Darüber hinaus bedeutet er für den Christen seinen Glauben, sein Christentum, als das Mittel, durch welches er de facto an der pax Anteil bekommen hatte. Das um so mehr, als die pax in diesem Sinne des persönlichen Friedens nicht in der bona conscientia allein besteht, die auch ein Heide haben könnte, sondern die positive Wirkung der Gnade Gottes umfaßt. Dadurch erst wird der Mensch zum pacem habens und so wird von dem, der als wahrer Christ, als treuer Sohn der Kirche stirbt, das in pace dormire ausgesagt²⁰. Wer aber in der Taufe diese Güter erlangte, ist Mitglied der familia Christi geworden, hat die Kirche, die vera mater viventium²¹, zur Mutter und genießt — ähnlich der Stellung der Sippenleute in der germanischen Urzeit²² — die gegenseitige Schonung und das einträchtige Entgegenkommen der christlichen Gemeinschaft: «Nur unter Christen-Stammverwandten galt die ‚pax‘»²³.

Als durch Irrlehren ein Teil der Christen sich von der Kirche abtrennte, wurde ihnen die ‚Pax‘ genommen, die sich — nachdem sie zuvor etwa soviel wie ‚Christengemeinschaft‘ bedeutet hatte — zur *Kirchengemeinschaft* derjenigen verengte, die als Getaufte auch die vera fides festhielten, als wahrhaftige fideles. Somit galten dann als Norm für die Kirchengemeinschaft Taufe und Glaubensorthodoxie²⁴.

¹⁸ adv. Marc. V, 17; ed. Kroymann CSEL 47, 636 Z. 22/26: Tam enim iustitia, quam et pax creatoris in Christo adnuntiabatur, ut saepe iam ostendimus. Itaque ipse est, inquit, pax nostra, qui fecit duo unum — Iudaicum scilicet et gentile, quod prope et longe. — adv. Marc. V, 19; a. a. O., 644 Z. 11/13: Cui denique reconciliat omnia in semetipsum, pacem faciens per crucis suae sanguinem nisi quem offenderent universa.

¹⁹ adv. Marc. III, 14; a. a. O., 399 Z. 18: evangelii pacis. adv. Marc. III, 22; a. a. O., 414 Z. 16: evangelizantium pacem. Die christlichen Grabdenkmäler, zum Unterschied von den heidnischen, gebrauchen die Formel in pace häufig. Vgl. C. M. Kaufmann, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Christentums (Forschungen zur monumentalen Theologie. Erster Band), Mainz 1900, 41 ff. C. M. Kaufmann, Die Entwicklung und Bedeutung der Pax-Formel, Katholik 1896, II, 389/390. L. Hertling/E. Kirschbaum, Die römischen Katakomben und ihre Märtyrer, Wien 1950, 217 f. G. Manthey, Il significato della legenda „Pax perpetua“ sulle monete degli imperatori romani, RAC 1952, 45/75.

²⁰ Tertullian, anim. 51, 6; ed. Waszink 69 Z. 28/30: Scio feminam quandam vernaculam ecclesiae ... post unicum et breve matrimonium cum in pace dormisset ... exh. cast. 1; ed. Kroymann CSEL 70, 124 Z. 2: post uxorem in pacem praemissam. — mon. 10; ed. Oehler I, 776 Z. 16/17: in pace praemisisti virum tuum.

²¹ anim. 43, 10; ed. Waszink 60 Z. 14.

²² Teeuwen, a. a. O., 55, zitiert L. Brugmann, EIPHNH, Berichte der sächs. Ges. der Wiss., Phil. hist. Klasse, Bd. 68 (1916), 3. Heft, 51, Anm. 3.

²³ Teeuwen, a. a. O., 55.

²⁴ Tertullian wirft praescr. 41; ed. Kroymann CSEL 70, 53 Z. 9/10 den Häretikern vor, daß sie die Friedengemeinschaft mit allen teilten: Pacem quoque passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent.

Da durch das einzig und allein von den Aposteln überkommene symbolum fidei alle andern Kirchengemeinden miteinander und mit Rom verbunden sind²⁵, ist mit der Kirchengemeinschaft auch die Kircheneinheit gegeben, mit der Tertullian sogar noch in der montanistischen Zeit argumentiert: Das Verschleierteinhergehen der Jungfrauen verteidigt er und fordert es mit dem Hinweis auf die Praxis der griechischen Apostelkirchen²⁶.

Mit gutem Grund ereifert sich deswegen Tertullian gegen Praxeas, der daran schuld war, daß der römische Bischof den anfangs so geistig scheinenden und bei ihm angesehenen Montanisten später die litterae pacis entzog²⁷.

Noch weiter verengte freilich sich der Begriff ‚pax‘ über die Bedeutung Kirchengemeinschaft auf die einzelnen Kirchengemeinden, um dann alle Rechte zu bezeichnen, welche «der fidelis als Mitglied der wahren Kirche mit seinen Glaubensbrüdern in seiner eigenen Kirchengemeinde ausüben konnte»²⁸, und besagt hernach Kultgemeinschaft²⁹.

Der von Tertullian abhängige Cyprian gibt pax keinen andern Sinn, was schon aus einer Stelle von De unitate klar wird: Hanc nobis haere-

²⁵ praescr. 36; ed. Kroymann CSEL 70, 45 Z. 10 — 46 Z. 15: Ita tam felix ecclesia (scl. Romae) ... videamus quid didicerit, quid docuerit. Cum Africanis quoque ecclesiis contesseratis unum deum dominum novit ...

²⁶ virg. vel. 2; ed. Oehler I, 885: Quid observabimus, quid diligimus? Non possumus respuere consuetudinem, quam damnare non possumus, utpote non extraneam, quia non extraneorum, cum quibus scilicet communicamus *ius pacis* et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides, unus deus idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus. Ita nostrum est, quodcumque nostrorum est.

²⁷ Nam idem tunc episcopum Romanum, agnoscentem iam prophetias Montani Priscæ Maximillae et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem; falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum eius auctoritates defendendo coegit et litteras pacis revocare iam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare: Adv. Prax. 1; ed. Kroymann CSEL 47, 228 Z. 5/11. Vgl. L. Hertling, Communio u. Primat, Miscellanea Hist. Pont. Bd. VII (1943), Heft 9.

²⁸ pud. 12; ed. Reifferscheid-Wissowa CSEL 20, 242 Z. 26/27: Hinc est, quod neque idololatriæ neque sanguini pax ab ecclesiis redditur. Der Plural ecclesiae (= Kirchengemeinden) besagt, daß pax die Berechtigung zur Teilnahme am Gottesdienst in den einzelnen Kirchengemeinden bedeutet. St. W. J. Teeuwen, a. a. O., 61 Anm. 1.

²⁹ Vgl. dazu pud. 14; ed. Reifferscheid-Wissowa 248 Z. 27/28: sacramento benedictionis exactoraretur. — pud. 15; a. a. O., 252 Z. 13: sacramenta participat. — pud. 9; a. a. O., 237 Z. 9/10: rursus illi mactabitur Christus. — pud. 18; a. a. O., 260 Z. 6/7: cum talibus ne cibum quidam sumere, nedum eucharistiam. Übrigens ist aufschlußreich praescr. 20; ed. Kroymann 24 Z. 27/29: probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis; der Satz wird durch den anderen, parallel gebauten erläutert: apol. 39, 4; ed. Hoppe 92 Z. 16/18: ... ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Im ersten Satz ist communicatio allerdings ein nomen actionis.

ditatem dedit, dona omnia suae pollicitationis et praemia in pacis conversatione promisit. Si cohaeredes Christi sumus, in Christi pace maneamus³⁰.

Der Inhalt des im griechischen Sprachbereich von frühester Zeit durch *κοινωνία* und im lateinischen durch *pax* und *communicatio* zum Ausdruck gebrachten Begriffes³¹ klärt sich in dem Sinne ab, daß neben der Taufe das Bekenntnis zur Glaubens- und Rechtseinheit der Kirche als konstitutive Elemente der Mitgliedschaft behandelt werden. Dabei wird jedoch ein Unterschied zwischen der Taufe einerseits und den in dem Bereiche der personalen Entscheidungen liegenden Akten des Bekenntnisses zur Glaubens- und Rechtseinheit sichtbar. Während die Orthodoxie und das Bekenntnis zur Rechtseinheit in Zweifel gezogen und nach günstiger Prüfung durch die Gewährung der *pax* ausgezeichnet werden, bleibt die Gültigkeit der Taufe unangefochten und bildet bei Umstellung der personalen Entscheidungen später oder früher den Anknüpfungspunkt für den rein juristischen Entscheid des Gewährens der Mitgliedschaftsrechte. Die volle Wirksamkeit und Fruchtbarkeit der Taufe setzt also voraus, daß das rechtliche Verhältnis der Kirche gegenüber in Ordnung gebracht wird. Orthodoxie und Bekenntnis zur Rechtseinheit sind die Voraussetzung für eine *fruchtbare* Mitgliedschaft, während die Taufe die bloß *gültige* Mitgliedschaft verleiht. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß Namen in ganz bestimmten Abstufungen für den Christen gebraucht werden³².

§ 19. Das Recht auf das Wort Gottes

Da das Wort des Evangeliums, im Glauben angenommen, die Reinigung (Jo. 15, 3), die Rechtfertigung (Röm. 1, 16 f., 3, 21 ff, u. a.), die Erleuchtung (2. Kor. 4, 4 ff.), den Hl. Geist (Gal. 3, 3, 5; 1. Kor. 1, 5 f.; Apg. 10, 44 u. a.) und die Rettung (1. Kor. 15, 1 f.; 2. Thess. 2, 13 f. u. a.) bewirkt, ist es eine Lebensfrage für den Getauften³³. Denn es wirken diese Kräfte nicht nur in vorläufiger und vorbereitender Weise, so daß sie ihrer Erfüllung im *Ursprung* des neuen Menschen harren, sondern in einer nachträglichen und immer wieder erweckenden Art, die ihre Fundierung schon voraussetzt³⁴.

Aus diesem Grunde gehört die Predigt zum Grundstock der frühchristlichen Liturgie: Im Wortgottesdienst, der neben und vor den eigentlich liturgischen bzw. kultischen Akten steht, gesellt sich zu heiliger Lesung Psalmengesang, Gebet und Homilie. Dazu ist, wie Paulus lehrt, der

³⁰ De unitate 24; ed. Hartel 231. ³¹ Teeuwen, a. a. O., 60. ³² Vgl. S. 177 f.

³³ Das «Gemeindegebet» folgt der Schriftlesung und der damit verknüpften Homilie. Vgl. Justinus 1 Ap. 67.

³⁴ Siehe Abschnitt «Die Instructio». Vgl. H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 330.

Gottesdienst in den Anfängen wohl von pneumatischen Erscheinungen durchweht, insofern Glossolalen, Lehrer, Propheten, Ausleger die Gemeinde erbauen und belehren und die Einfacheren unterweisen³⁵.

An die Stelle, wo mit dem Gebete der Gläubigen die «Messe der Gläubigen» beginnt, ist späterhin die Entlassung der Ungläubigen, der Katechumenen und Büsser (und Energumenen) gesetzt und mit gewisser Feierlichkeit umgeben. Im Euchologium des Serapion von Thmuis folgt dem «Gebet nach dem Aufstehen von der Homilie» ein «Gebet für die Katechumenen» und hernach die χειροθεσία κατηχομένων, ein vom Bischof mit ausgestreckter Hand über die Katechumenen gesprochenes Segensgebet³⁶. Wenn dann — nach dem Bericht der Apostolischen Konstitutionen VIII, 6 ff.³⁷ — der Diakon im Anschluß an die Predigt des Bischofs «von einem hohen Orte aus» gerufen hatte: «Keiner der Hörer, keiner der Ungläubigen» und diese gegangen waren, wurden die Katechumenen zum Gebet aufgefordert und eine ganze Reihe von Bitten für die Katechumenen gesprochen, auf die das Volk immer mit Kyrie eleison antwortete. Die Schlußformel des Diakons: «Empfehl euch dem allein ungezeugten Gott durch seinen Christus»³⁸ erinnert stark an ähnliche Ausdrücke, die von Justinus gebraucht werden, wo er vom Eintritt in die Kirche durch die Taufe spricht³⁹. Diese lassen den Schluß begründet erscheinen, daß hier schon eine liturgische Formel durchschimmere und auf das Bestehen eines Katechumenates in jener Zeit hindeute.

Die Katechumenen sind nach Augustins und der frühchristlichen Auffassung durch das erste Kreuzzeichen und andere Zeremonien im Schoße der Mutter Kirche empfangen, aber noch nicht durch die Taufe wiedergeboren: Sie sind gezwungenermaßen zu gewissen Versammlungen und Unterrichten zugelassen⁴⁰, hatten jedoch einen abgesonderten Platz; sie nahmen teil an gewissen öffentlichen Gebeten, aber nicht an allen Riten und Zeremonien⁴¹.

³⁵ Vgl. *O. Casel*, *Altchristlicher Kult und Antike*, 7.

³⁶ *F. X. Funk*, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* II, 160 ff.

³⁷ ed. *Funk* 479 Z. 1 ff.

³⁸ ed. *Funk* 480 Z. 5/6: ἐαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγεννήτῳ θεῷ διὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ παραδέσθαι.

³⁹ 1. Apol. 14, 2; 25, 2; 49, 5; 61, 1. Siehe oben. Vgl. *O. Casel*, *Eucharistielehre des hl. Justinus Mart.*, *Katholik* 1914, 1, 251.

⁴⁰ Tertullians Schrift *De paenitentia* ist zum Teil für sie geschrieben.

⁴¹ Tertullian wirft den Häretikern vor, keinen Unterschied zwischen Gläubigen und Katechumenen zu machen: praescr. 41; ed. *Kroymann* 53 Z. 5/6: pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant. — Augustinus erzählt Ep. 126, 5; ed. *Goldbacher* CSEL 44, 11 Z. 13/15, wie der Eid Pinians, in der Kirche von Hippo sich zum Priester weihen zu lassen, vom Volk bestätigt wurde, nachdem die Katechumenen, die an derartigen juristischen Akten nicht teilnehmen durften, entlassen waren: Responsum est 'Deo gratias' et petitum, ut totum scriptum subscriberetur. Dimisimus catechumenos continuoque scriptum subscripsit.

Dieses Bild vervollständigen die Anweisungen der Kirchenordnungen, gleichzeitig den Anspruch des Getauften auf die volle Unterweisung ins Licht hehend:

Die Didascalia⁴² bestimmt, daß die Diakonisse die aus der Taufe steigende Frau in Empfang nehmen solle (suscipere). In gleicher Weise soll nach den Apostolischen Konstitutionen der Diakon den getauften Mann, die Diakonisse die getaufte Frau in Empfang nehmen (ὕποδέχεσθαι)⁴³. Wie weit dieses «suscipere», ὕποδέχεσθαι über das einfache «In-Empfangnehmen» hinausgeht, zeigt die Anordnung der Didascalia: «Wenn die Frau, die getauft wird, aus dem Wasser steigt, soll sie eine Diakonisse aufnehmen und belehren und unterrichten, unauslöschlich sei das Merkmal der Taufe in Reinheit und Heiligkeit»⁴⁴. Dazu fügt sich ein die Bestimmung des Can. 12 der angeblichen 4. Synode von Karthago: «Witwen und gottgeweihte Jungfrauen, die zum Dienste bei der Taufe von Frauen ausgewählt werden, mögen in ihrem Amte so unterrichtet sein, daß sie durch heilige und schickliche Rede unerfahrenen und ungebildeten Frauen den Unterricht erteilen können über die Zeit, wann sie zu taufen sind, wie sie dem Taufenden zu antworten und nach der Taufe zu leben haben.»⁴⁵

Was der Bischof oder Presbyter in den mystagogischen Katechesen⁴⁶ während der acht Tage nach der Taufe normalerweise tat, leistete bei den Taufen während des Jahres⁴⁷ der Diakon oder die Diakonisse⁴⁸, die durch

⁴² Didascalia III, 12, 3; ed. Funk 210 Z. 12/14: Et cum ascendit ex aqua, quae baptizatur, eam suscipiat diaconissa ac doceat et erudiat, infragile esse sigillum baptismi in castitate et sanctitate. — Eine Interpretation zur ganzen Stelle wird noch gegeben (weiter unten, gegen Ende des Abschnittes).

⁴³ III, 16, 4; ed. Funk 211 Z. 14 ff. In der Legende der Pelagia wird ein Gleiches berichtet. Jacobus Diaconus, Vita S. Pelagiae meretricis, ML 73, 663/672. Vgl. H. Usener, Legenden der Pelagia, Bonn 1879. F. J. Dölger, Das Garantiewerk der Bekehrung als Bedingung und Sicherung bei der Annahme zur Taufe. Die Zertrümmerung eines Mithrasheiligtums durch den Stadtpräfekten Grachus und ähnliche Vorkommnisse in kulturgeschichtlicher Beleuchtung, AChr. III (1932), 270 ff.

⁴⁴ Didascalia III, 12, 3. Vgl. Anm. 42 oben.

⁴⁵ G. D. Mansi, Conc. III, 952; K. J. Hefele, Conciliengesch. II², 68 ff. Übersetzung nach E. Dick, Pateninstitut, 43.

⁴⁶ F. Probst, Geschichte der katholischen Katechese, Breslau 1886, 40 f.

⁴⁷ Johannes Chrysostomus, In Act. hom. 1, MG 60, 24; Gregor von Nazianz, Or. 40, 24, MG 36, 392; Augustinus, Sermo 210, 2, ML 38, 1048; Hippolyt, KO 20, ed. Jungklaus 134 Z. 23 ff.; Test DNJChr. II, 6, ed. Rahmani 121 Z. 15 f. beweisen, daß auch in der alten Kirche während des ganzen Jahres die Taufe gespendet wurde. Vgl. Tertullian, bapt. 19; ed. Borleffs 77 Z. 14/15 und 76 Z. 19: omne tempus habile baptismo . . . diem sollemniorum pascha praestat. — Didache und Justinus wissen nichts von einer Beschränkung der Taufhandlung auf eine Nacht im Jahr. Man taufte, wie das Bedürfnis sich anmeldete, aber — so läßt der Pliniusbericht schließen — vor Tagesanbruch (ante lucem); unter dem festgesetzten Tage (stato die) läßt sich der Sonntag als die Erinnerung an den Auferstehungstag vermuten. (Ausführliches Zitat oben S. 94.) Vgl. H. Lietzmann, Die liturgischen Angaben des Plinius, 37. Die von Lietzmann ausgesprochene Vermutung, daß man vor jedem Sonntag getauft habe, wenn Bedürfnis dazu

das Lehrer-Schüler-Verhältnis⁴⁰ dem Täufling gegenüber gerade den Charakter eines geistlichen Vaters bzw. einer geistlichen Mutter erwarben.

B. Poschmann⁵⁰ hat im Anschluß an A. d'Alès⁵¹ die Überzeugung ausgesprochen, daß die Kirche — um keinen Anreiz zur Sünde zu geben — es vermieden habe, vor den Katechumenen und Neugetauften von der Möglichkeit eines nochmaligen Sündennachlasses zu sprechen. Während sonst keine *formellen* Quellenaussagen hierzu zu finden sind⁵², könnte eine schon oben zitierte Stelle der Syr. Didaskalie in diese Richtung deuten, wo die Belehrung über die Taufverpflichtung erst *nach* der Taufe erfolgt⁵³: «Und wenn der (weibliche) Täufling aus dem Wasser herausgestiegen ist, soll ihn die Diakonisse in Empfang nehmen, belehren und erziehen, wie das *Siegel der Taufe* unzerstörbar ist, in Keuschheit und Heiligkeit». Auffallend ist die Bestimmung des TestDNJChr. über die Geheimhaltung der Lehre von der Auferstehung des Fleisches⁵⁴.

Die *Büßer*, die wie die Katechumenen von der Eucharistiefeier ausgeschlossen bleiben, dürfen wie diese am Wortgottesdienst teilnehmen: Selbst dem bußfertigen Häretiker wird diese Gunst zugestanden, wogegen den hartnäckigen Häretikern Wort- und Gebetsgottesdienst verweigert ist⁵⁵.

§ 20. Das Recht der Teilnahme am öffentlichen Gebet (als einem Teil des öffentlichen Kultes)

Das innere Leben der Kirche empfängt von den Anfängen an seine Antriebe und neues Wachstum in die Breite und in die Tiefe durch seine äußere Kundgabe in der Betätigung der Tugend der religio. Diese voll-

bestand, bestätigte der Hamburger Papyrus zu den Acta Pauli: Vgl. E. Peterson, Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrusfragment der Acta Pauli, 157.

⁴⁸ Vgl. E. Dick, Pateninstitut, 44.

⁴⁹ Vgl. 1. Kor. 4, 15 ff. Irenäus und Klemens von Alexandrien: «Vater wird jemand durch Predigt und Katechese». B. Steidle, Heilige Vaterschaft, Bened. Monatsschrift 14 (1932), 215/226.

⁵⁰ Paenitentia secunda, 165/166; 203. ⁵¹ L'Edit de Calliste, Paris 1914, 67/82.

⁵² Nach Tertullian, paen., wurde allerdings von beiden Arten der Buße gesprochen; daher die Vorsichtsmaßregeln in c. 7.

⁵³ Syr. Didaskalie 16; ed. Achelis-Fleming 85 Z. 22/25, A. d'Alès, a. a. O., 84 Anm. 1, will Parallelerscheinungen bei den Vätern anführen.

⁵⁴ II, 1; ed. Rahmani 133 Z. 14/17: iidem etiam doceantur dogma resurrectionis corporum: ante enim susceptum baptismum, nemo verbum de resurrectione cognoscat. Hoc est enim statutum novum, habens nomen novum, quod nemo nescit, nisi qui suscipit (eucharistiam). Von hier aus führen die Verbindungslinien hinüber zur Frage der Arkandisziplin, deren Gegenstand die Akte der feierlichen Aufnahme in die Kirchengemeinschaft waren: Mit Taufe, Salbung und Eucharistie der Text des Taufsymbols und des Herrengebetes.

⁵⁵ Didascalia II 39, 6; vor allem VI, 14, 1; ed. Funk 34⁰ Z. 1 ff.: ... permitti in ecclesia, eos vero, qui iam tenti sunt in perversione et non paenitentur, eici (ex ecclesia) decrevimus et separari a fidelibus, quoniam haeretici facti sunt, et praecipi fidelibus omni modo abstinere ab ipsis et neque per verbum neque per orationem communicare illis.

zieht sich in den Akten des Kultes, der Bekundung der kreatürlichen Abhängigkeit von Gott als dem höchsten Herrn.

Hierbei kommt den öffentlichen Kultakten des Gebetes, des Opfers und der sie umgebenden Handlungen eine besondere Bedeutung zu. Und da sie bei den Zusammenkünften der Christen im gottesdienstlichen Raum bzw. im Gotteshause geschehen, nimmt dieses an seiner Bedeutung teil⁵⁶. Hier vereinigten sich die Christen zum Gebet, dem, wenn es in der Gemeinschaft verrichtet wird, eine besondere Kraft der Erhörung verheißen ist (Mt. 18, 19). Von der besonderen *κοινωνία* des gemeinsamen Gebetes sprechen Apg. 1, 14; 2, 1 (einzelne Lesarten *ἵσταν ὁμοῦ*); 2, 42, 46; 4, 24; 5, 12; 15, 25; Röm. 15, 6.

⁵⁶ Die neutestamentlichen Berichte (Apg. 1, 13; 2, 1; 2, 44) lassen zunächst an den «Obersaal» eines Privathauses denken, erwähnen daneben die Salomonshalle des Tempels (Apg. 5, 12) und vor allem ganz allgemein Privathäuser (5, 42; 9, 11, 17; 10, 48): Manche Wendungen und Grüße in den Apostelbriefen bringen dasselbe zum Ausdruck (1. Kor. 16, 19; Röm. 16, 5; Phil. 2; Kol. 4, 15). Das Triclinium als Raum für Lehrsäle und gottesdienstliche Versammlungen erwähnen die *Actus Petri* cum Simone 21; ed. *Lipsius-Bonnet* I, 68 Z. 31; die *Acta Thomae* 131; a. a. O. II, 2, S. 238, Z. 24; die *Acta Saturnini* 2. Im übrigen werden für die ersten drei Jahrhunderte folgende Nachrichten über gottesdienstliche Räume gegeben, die später für die Beurteilung der Excommunicatio ihre Bedeutung haben. *Tertullian*, *idol.* 7; ed. *Reifferscheid-Wissowa* CSEL 20 S. 36 Z. 12/14: *Christianum ab idolis in ecclesiam venire, de adversaria officina in domum dei venire.* — *adv.* Val. 3; ed. *Kroymann* CSEL 47 S. 179 Z. 14/16: *Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem.* — *pud.* 7; ed. *Reifferscheid-Wissowa* CSEL 20 S. 220 Z. 10/11: *Sed hoc in ecclesia legitur et in ecclesia pronuntiatur.* — *pud.* 15; a. a. O. 251 Z. 10/11: *illo enim incorporato rursus ecclesiae;* a. a. O. 252 Z. 4: *quos in ecclesia inventurus erat.* *Origines* (ca. 244), *Series commentariorum in Matthaeum* 39; ed. *MG* 13, 1654 B.: *Propter quod et persecutiones passae sunt ecclesiae et incensae sunt.* *Cyprian* (zwischen 246 und 258), *Ep.* 39, 4; ed. *Hartel* 583 Z. 22/26: *Hunc ad nos venientem, quid aliud quam super pulpitum id est super tribunal ecclesiae oportebat inponi, ut loci altioris celsitate subnixus et plebi universae pro honoris sui claritate conspicuus legat.* *Commodianus* (ca. 250), *Carmina* I, 15; ed. *Dombart* CSEL 15, S. 32 Z. 4/5: *Tu dicis: Et ego Dei sum, et foras oberras.* *Ingredere iam nunc totiens invitatus in aula.* *Carmina* 2, 35; a. a. O. 107 Z. 12/13: *Et de domo Dei ceu mundinas facitis astent Terruit hinc Dominus: Domus orationis adesto.* *Apologeticum;* a. a. O., 128 Z. 205/206: *Si filios dicit, in illius sancta moremur; Quid foris egredimur adulteri pompam sequentes?* *Vopiscus* 270/275, *Divus Aurelianus* 20, 5; ed. *Hohl*, *Bibl. Teubneriana Scriptores Historiae Augustae* 2 S. 164 Z. 13/14: *Miror vos, patres sancti, tandiu de aperiendis Sibyllinis dubitasse libris, proinde quasi in Christianorum ecclesia, non in templo deorum omnium tractaretis.* *Arnobius* (ca. 284—305), *Adversus nationes* 2, 33; ed. *Reifferscheid* CSEL 4 S. 75 Z. 10/12: *Vos in aulam dominicam tamquam in propriam sedem remeaturus . . . praesumitis.* *Adv. nat.* 4, 36; a. a. O., 171 Z. 11/12: *cur immaniter conventicula (sc. meruerunt) dirui, in quibus summus oratur deus.* *Didascalia* (3. Jahrhundert, vgl. *B. Altaner*, *Patr.*² 42) II, 57, 2; ed. *Funk* 158 Z. 20/22: *In congregationibus vestris autem, in ecclesiis sanctis conventus vestros facite quovis modo pulchro et disponite sollicito loca fratribus cum verecundia.* (*Didascalia*) II, 57, 3; a. a. O. 158 Z. 22 — 159 Z. 3: *Segregetur presbyteris locus in parte domus ad orientem versa. Et in medio inter eos situm sit episcopi solium, et cum eo sedeant presbyteri; similiter autem in parte altera ad orientem*

Daß dann in der Einheitlichkeit der gottesdienstlichen Sitten und Gebräuche sich die Einheit der Kirche zeige, ist für den Apostel Paulus eine Selbstverständlichkeit: Die Frauen sollen nur verschleiert beten und prophezeien, eine Forderung, die zudem noch aus der Schöpfungsordnung begründet wird. Wenn jemand Einwendungen zu machen sich veranlaßt sehen möchte, schneidet Paulus sie mit Berufung auf die Gemeindesitte ab: «Wenn aber einer streiten will (so wisse er): Wir haben eine solche Gewohnheit nicht und auch nicht die (andern) Gemeinden Gottes» (1. Kor. 11, 16)⁵⁷.

In der versammelten Gemeinde, in der auch die vor den übrigen besonders ausgezeichneten Geistträger ihre Charismata betätigen, ist der öffentliche Kult der Getauften durch feste Normen autoritativ geregelt: Klemens von Rom⁵⁸ setzt sie voraus⁵⁹.

versa viri laici sedeant. II, 57, 6; a. a. O. 162 Z. 4/5: (Diaconi) simul ministrent in ecclesia. II, 57, 8; a. a. O. 164 Z. 3/4: ita in ecclesia quoque iuniores seorsum sedeant, si locus est, si non, stent pedibus ... II, 59, 2; a. a. O. 170 Z. 14/15: sed die dominica omnia seponentes concurrite ad ecclesiam. — *Recognitiones Clementinae* 10, 71; ed. *MG* 1, 1453: ... ut Theophilus domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecraret, in qua Petro apostolo constituta est ab omni populo cathedra et omnis multitudo quotidie ad audiendum verbum conveniens credebatur. — Die Grundschrift der Pseudoklementinen ist sehr wahrscheinlich im Orient in den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts (vor 230) entstanden; vgl. *B. Altaner*, *Patr.* 78. *Concilium Illiberitanum*: Can. 36; ed. *Hefele*, *Conciliengeschichte* I², 170: Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.

Es wäre hier vor allem noch zu verweisen auf die Schilderungen des Eusebius von konstantinischen Bauten (vgl. hierzu *L. Völkl*, Die konstantinischen Kirchenbauten), auf die Akten über den Ausbruch des donatistischen Schismas (Optatus von Mil., *Contra Parmenianum* Donat. Anhang, ed. *C. Ziwsa* CSEL 26), an die Verfolgungsedikte, an die Ausgrabungen in Dura Europos (die in die Zeit vor 257 zurückführten), an den Fall Pauls von Samosata (Eusebius, *Kirchgesch.* VII 27 ff.). Hierzu die Arbeiten von *J. P. Kirsch* und seinen Schülern über die «domus ecclesiae» in Rom.

⁵⁷ Vgl. *A. Wikenhauser*, Die Kirche als der mystische Leib Christi, 65/66. Die Übersetzung ist von *Wikenhauser* daselbst gegeben.

⁵⁸ 1. Klem. 40; ed. *Bihlmeyer* 57 Z. 6/17: ... πάντα τάξει ποιεῖν ὁρῶμεν, ὅσα ὁ θεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους. τὰς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκὴ ἡ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι, ἀλλ' ὀρισμένους καιροὺς καὶ ὥρας. ποῦ τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει, αὐτὸς ὥρισεν τῇ ὑπερτάτῃ αὐτοῦ βουλῇ, ἵν' ὁσῶς πάντα γινόμενα ἐν εὐδοκίᾳ εὐπρόσδεκτα εἴη τῇ θελήματι αὐτοῦ. . . . τῷ γὰρ ἀρχιερεὶ ἰδία λειτουργία δεδομένη εἰσὶν καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἰδὶος ὁ τόπος προσέτακται καὶ λευῖταις ἰδία διακονία ἐπίκεινται. ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν ὀβέσται.

⁵⁹ Vgl. hierzu die Bemerkungen von *K. Hofmann* in der Besprechung zu *J. Klein*, *Grundlegung und Grenzen des kan. Rechts*, Tüb. Theol. Quartalschr. 1948, 111: «Der Kult und mit ihm die Sakramente sind in ‚Ordnung‘ zu vollziehen, nicht aufs Geratewohl und in Unordnung»; «wo und durch wen sie dargebracht werden sollen, das hat er selbst nach seinem allerhöchsten Rate angeordnet». Mit dem Kult ist seine «Ordnung» gegeben. Damit ist «Recht» vorhanden, nicht hauptsächlich oder gar ausschließlich Recht, aber doch wirkliches Recht. Zuerst wird die kultische «Ordnung» vielleicht gar nicht als «Recht» erkannt; aber bald setzt

Einen besonderen Akzent verleiht ihnen Ignatius von Antiochien, wenn er im Brief an die Magnesier schreibt: «Wie nun der Herr nichts ohne den Vater tat, ihm geeint, weder er selbst noch durch die Apostel, so tut auch ihr nichts ohne den Bischof und die Priester. Strebt auch nicht danach, privatim einen euch vernünftig vorkommenden Beschluß zu fassen, vielmehr sei gemeinsam *ein* Gebet, *ein* Flehen, *ein* Denken, *eine* Hoffnung in Liebe, in untadeliger Freude . . . Kommet alle zusammen (wie in *einem* Tempel Gottes), wie an *einem* Altar, zu dem *einen* Jesus Christus.»⁶⁰ «Bemühet euch, geeinter zusammenzukommen zur Danksagung und zum Lobe . . . Nichts ist besser als der Friede . . .»⁶¹ «Der Kult ist also wie in der Antike so im Christentum eine vom einzelnen unabhängige, ihm als Norm gegebene Größe.»⁶²

Zum christlichen Leben leitete die Neugetauften eben die Teilnahme am Gläubigengebete über, wie aus Justin zu erkennen ist, der uns Fragmente eines solchen erhalten hat⁶³. Wenn nach 1. Apol. 65 der Täufling

dieser Prozeß des Bewußtwerdens des Rechts ein. Je öfter ich Clem. Rom. lese, desto deutlicher erscheint er mir als ein klassischer Zeuge für dieses Stadium durch seinen Hinweis auf die gesetzte Kultordnung des AT und durch die Verwendung von Kunstausdrücken des römischen Verwaltungsrechts für die kultische und sakramentale Ordnung.»

⁶⁰ Magn. 7; ed. *Bihlmeyer* 90 Z. 16/23: "Ὡςπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὢν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων. οὕτως καὶ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε μηδὲ πειράσῃτε εὐλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχή, μία δέσσις, εἰς νοῦς μία ἐλπίς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ . . . πάντες συντρέχεῖτε . . . ἐπὶ ἑν θουιαστήριον ἐπὶ ἑνᾷ Ἰησοῦν Χριστόν.

⁶¹ Eph. 13; a. a. O. 86 Z. 16/19: Σπουδάζετε πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν . . . οὐδὲν ἐστὶν ἄμεινον εἰρήνης . . .

⁶² O. Casel, *Altchristlicher Kult und Antike*, Jahrb. Liturg. Wiss. 3 (1923), 6. Die Ignatiusbriefe (ihre Echtheit steht heute außer Zweifel; vgl. J. B. Lightfoot, *The Apost. Fathers*, 5 Bde., London 1885/90. H. W. Bartsch, *Gnostisches Gut und Gemeindefortbildung bei Ignatius von Antiochien*, Heidelberg 1940, 2) kennen keine andere Einrichtung als die des monarchischen Episkopates und lassen erkennen, daß diese Organisation nichts Neues ist. Der *eine* Bischof ist nicht «Saat auf Hoffnung» (W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 71), d. h. nicht eine Forderung im Munde des Ignatius, deren Verwirklichung noch in weiter Ferne steht, sondern wird als oberste Haupt der Kirche theoretisch ohne weiteres anerkannt, da er ja Leute kennt, die den Bischof gelten lassen wollen, aber ihre eigenen Zusammenkünfte haben; vgl. Magn. 4; ed. *Bihlmeyer* 89 Z. 25/28: Πρέπον οὖν ἐστὶν μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανούς, ἀλλὰ καὶ εἶναι ὥσπερ καὶ τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσιν, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν. οἱ τοιοῦτοι δὲ οὐκ εὐσυνείδητοί μοι εἶναι φαίνονται διὰ τὸ μὴ βεβαίως κατ' ἐντολὴν συναθροίζεσθαι.

Dazu H. Bartsch, a. a. O. 12/13. Obschon zwar die tatsächliche Leistung des Episkopos darin gelegen ist, Wall gegen die Häresie zu sein, erschöpft sie sich dennoch nicht darin. Zu seinem Amt gehört es wesentlich, die Liturgie autoritativ zu leiten; vgl. die oben («Der Spender») ausführlich zitierte Stelle aus Smyrn. 8, 1/2: οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν, οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.

⁶³ 1. Apol. 65, 1/2; ed. *Goodspeed* 74 Z. 3/10: Ἡμεῖς μετὰ τὸ λοῦσαι τὸν πεπεσμένον . . . ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφούς ἄγομεν, ἔνθα συνηγμένοι εἰσὶ, κοινὰς εὐχὰς ποιησάμενοι ὑπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων. . . .

dazu hingeführt wird, ist eine am Beginn des zweiten Jahrhunderts gültige Satzung vorausgesetzt, des Inhaltes, daß erst der Getaufte zum gemeinsamen Gebete mit den Gläubigen zugelassen werden dürfe. Hippolyts Kirchenordnung läßt einige Jahrzehnte später deutlicher erkennen, daß die Zulassung erst nach Vollzug der Taufe und der danach folgenden Salbung und Handauflegung erfolgen soll, indes Tertullian in den Jahren 198 bis 200 den Neophyten zwar nicht über den Inhalt, aber über die *Form* ihres ersten Gebetes nach der Taufe eingehende Anweisungen gibt: Die Neuaufgenommenen breiten die Arme aus, die Handflächen nach vorne gekehrt und den Blick nach Osten gewandt, und stehen⁶⁴. Wahrscheinlich wurde ihnen auch ein Platz in der Kirche angewiesen: Mindestens legt es die Didascalia für die östliche Kirche des dritten Jahrhunderts nahe, wenn sie von einer detaillierten Platzordnung berichtet⁶⁵, aus der der Büsser ausgeschieden und in die er nach erfolgter Rekonziliation auf den Befehl des Bischofs durch den Diakon wieder eingereiht wurde: So durfte er seinen alten Platz einnehmen, der ihm genommen gewesen war, weil er nicht am Gebetsgottesdienst hatte teilnehmen dürfen⁶⁶.

Die Berechtigung zur Teilnahme am Gebetsgottesdienst war um so wichtiger, als in ihm das Rügeverfahren geübt wurde, bevor man zur Exkommunikation schritt: Nach Mt. 18, 15/17 griff es in stufenweise verschärfter Form⁶⁷ ein und wurde durch den Bischof gehandhabt. Obwohl in der Folgezeit des Fehlenden vor Gott und den Heiligen, also im Gottesdienst angesichts der versammelten ganzen Gemeinde Erwähnung getan⁶⁸ wird, haben die Presbyter oder Kirchenvorsteher nach 1 Clem. gegenüber den Laien⁶⁹ eine hervorragende Stellung: Die Funktion der Gläubigen besteht in der Unterstützung des praepositus paenitentiae, insofern sie die Fehlenden durch παιδεία und νοουθέτησις zur Heilung führen. In dem von Eusebius erwähnten Fall der Buße des Natalis⁷⁰ fleht der Pönitent

⁶⁴ Zu Hippolyts Kirchenordnung vgl. *Jungklaus* 137 Z. 14/17: «Und danach sollen sie nunmehr zugleich mit allem Volke beten, während sie zuvor nicht mit den Gläubigen beten, wenn sie dies alles nicht erlangt haben». Ferner *E. Hauler*, *Didasc. Apost.* 111: Et postea iam simul cum omni populo orent, non primum orantes cum fidelibus, nisi haec omnia fuerint consecuta. Zu Tertullian bapt. 20; ed. *Borleffs* 79 Z. 1/5: Igitur benedicti quos gratia dei expectat, cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de domino peculia gratiae distributiones charismatum subiacere. *F. J. Dölger*, Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder. Ein Beitrag zu Tertullian De baptismo 20, *AChr.* II (1930), 142/155.

⁶⁵ Didascalia II 57, 2 — 58, 6; ed. *Funk* 162/170.

⁶⁶ Vgl. Didascalia II, 57, 97; 58, 5.

⁶⁷ Origenes stellt sich das Problem, wie weit das Rügeverfahren Platz greifen müsse statt der Exkommunikation in Fällen mangelnder Besserungsbereitschaft.

⁶⁸ 1. Clem. 56, 1; ed. *Bihlmeyer* 64 Z. 32 — 65 Z. 1: ἡ πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ' οὐκ ἐπιρμῶν μυσία.

⁶⁹ 1. Clem. 40, 5; ed. *Bihlmeyer* 57 Z. 14: τῷ γὰρ ἀρχιερεὶ ἵσται λειτουργίαι . . . καὶ τ. ἱερθεῖν . . . καὶ λευταίς.

⁷⁰ Kirchgesch. V, 28, 8/12.

neben dem Klerus die Laien kniefällig an⁷¹ und auch aus dem Brief des Bischofs Dionysius von Korinth (ca. 150)⁷² an die Gemeinde von Amastris ergibt sich, daß die Gemeinde den Rat, besser gesagt, den Auftrag bekommt (προσάττει), die Sünder wieder aufzunehmen: Doch nimmt der Bischof auf und schließt aus, während die Gemeinde mitmirt⁷³.

Nichtsdestoweniger beschränkt sich die pädagogische und fürbittende Mitwirkung der Laien in der Didascalia nicht auf das Gebet für den Sünder und die Zustimmung zur bischöflichen Rekonziliation, sondern äußert sich in einer in den liturgischen Rahmen eingespannten «Ent-rüstungs- und Verurteilungszeremonie» der Gemeinde: Irascantur ei et iudicium de eo faciant (II, 16, 1; ähnlich II, 32, 3)⁷⁴.

§ 21. Die Teilnahme an der Eucharistie

Wie 1 Kor. 11, 26 und 11, 31 f. dartun, ist das Heilsgeschehen bei der Eucharistiefeier, nach dem «Kommentar des Apostels (Paulus) selbst, der freilich damit die Meinung des Herrn vom Sinn dieser Feier treffen will»⁷⁵, mit der Parusie des Herrn verknüpft.

Für Paulus «ist dieser kultische Höhepunkt des christlichen Gemeindelebens nicht durch die Kultgemeinde inauguriert, sondern durch ihren Herrn Jesus Christus ... nicht nur als Erinnerung an ihn, sondern zu steter Verbundenheit, zur Lebendigerhaltung jener Beziehungen, die zwischen ihm ... und seiner Gemeinde bestehen ... Dieser lebendig-gegenwärtige Herr hat für die Gemeinde aber auch noch eine Bedeutung für die Zukunft»⁷⁶.

Dieser «kultische Höhepunkt des christlichen Gemeindelebens», zu dem die Taufe vorbereitete⁷⁷, ist streng geordnet, wie 1. Kor. 11, 17 ff. lehrt, wo die «Häufung juridischer und rechtsverwandter Begriffe»⁷⁸ auffällt: συνέρχεσθαι, als ursprünglich fester Teminus für den offiziellen Zusam-

⁷¹ J. Hoh, Die kirchliche Buße im II. Jahrhundert, Breslau 1932, 42: «Seine Aktion geht sichtlich an alle, die Gemeinde hat noch etwas zu bestimmen in diesen Dingen».

⁷² Eusebius, Kirchengesch. IV, 23; ed. Schwarz I, 374/376: τοὺς ἐξ οἴας δ'οὖν ἀπο πτώσεως εἶτε πλημμελείας εἶτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας δεξιοῦσθαι προσάττει.

⁷³ z. B. fasten in der Didascalia III 8, 1/3 Witwen mit den Büßenden mit.

⁷⁴ K. Rahner, Bußlehre und Bußpraxis der Didascalia Apostolorum, 278, der auf die Parallelen im Ritus des Synagogenbannes verweist.

⁷⁵ R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach Paulus, 197.

⁷⁶ a. a. O.

⁷⁷ Vielleicht ist in 1 Kor. 10, 2/3 ein Hinweis auf den unmittelbaren Anschluß der Eucharistiefeier an die Taufhandlung zu erblicken.

⁷⁸ E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, Evang. Theologie 1948, 272. Die nächstfolgenden Ausführungen halten sich an

mentritt des antiken Demos, ist auf das Zusammenkommen zum Abendmahls-gottesdienst übertragen. Die auffallend stark betonte Antithese von κυριακόν und ἰδίον δείπνον erinnert an die staatsrechtliche Verwendung des ersteren Adjektivs. Auf das Verbum κρίνειν und seine Ableitungen wird auffälliger Nachdruck gelegt und ἀναξίως und ἔνοχος haben zweifellos rechtlichen Sinn. Παραλαμβάνειν und παραδίδόναι sind zweifellos Ausdrücke, die den rabbinischen Termini *qibel* und *masar* entsprechen und die «lückenlose und legitime Traditionskette»⁷⁹ kennzeichnen und damit den Offenbarungscharakter des Traditionsgutes herausstellen. «Der Abendmahlsbericht ist also eine Formel heiligen Rechtes»⁸⁰, und es ist «im Sakrament nicht nur der Geist gegeben, sondern gleichzeitig ein bestimmtes Recht aufgerichtet»⁸¹.

Ordnung bzw. Recht, die mit dem kultischen Höhepunkt des christlichen Gemeindelebens gegeben sind, äußern sich zuallererst in der Zulassung bzw. Versagung der Zulassung, wie Hebr. 13, 10 dartut⁸²: Die zur Teilnahme berechtigende Vollmacht (ἐξουσία)⁸³ setzt eine Scheidewand gegenüber denen, «die dem Zelte dienen». Daß jene bei den Christen vorhanden ist nicht ohne den Initiationsritus der Taufe, ist klar aus der unumgänglichen Notwendigkeit, die ihr von den neutestamentlichen Schriften zugeschrieben wird. Daß die Vermittlung der Vollmacht auf die Taufe zurückzuführen ist⁸⁴, ist für Hebr. 13, 10 um so naheliegender, als Hebr. 6, 2 schon auf sie einging und möglicherweise gerade auf die im Katechumenenunterricht behandelte Eigenständigkeit der christlichen Taufe⁸⁵ gegenüber den jüdischen Reinigungsriten hinwies.

diesen Aufsatz. Wenn E. Käsemann dieses juristische Gewand der Perikope aus dem «Recht des jüngsten Tages» erklären will, so ist daran zutreffend, daß die letzte Sanktion allen geistlichen Rechts die Herrschaft des Weltenherrn und Weltenrichters ist. Dennoch ist dadurch die vorläufige kirchliche Sanktion nicht aufgehoben und außer Kraft gesetzt; vgl. 1 Kor. 5, 1 ff. Die Ekklesia kann ihre Innerweltlichkeit nicht abstreifen und vermag nicht mit dem jenseits alles menschlichen Rechtes stehenden Wesen der Gottesherrschaft identifiziert zu werden. Vgl. G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament, 375.

⁷⁹ a. a. O.

⁸⁰ a. a. O.

⁸¹ a. a. O., 276.

⁸² Hebr. 13, 10: Ἐχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες.

⁸³ Zum Begriffsinhalt von ἐξουσία siehe oben S. 45. Zur Bedeutung speziell in Hebr. 13, 10, ThWb. II, 566/567. Ferner W. Bauer, Wörterbuch², 431.

⁸⁴ Vgl. Abschnitt «Die Taufe als Ritus der Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft», S. 79 ff., sowie S. 78.

⁸⁵ R. Schnackenburg, a. a. O., 7: «Hebr. 6, 2 βαπτισμῶν διδαχὴ kann nicht einfach die Belehrung über die christliche Taufe sein, die nur eine war und nur einmal gespendet wurde ... Der Ausdruck in Hebr. 6, 2 kann nichts anderes bedeuten, als daß im Katechumenenunterricht der Unterschied der christlichen Taufe von diesen rein rituell wirksamen Spülungen und Tauchbädern gelehrt wurde.»

Die Didache, der Zeuge der nachapostolischen Zeit, der nicht die eigentliche Christuspredigt des Evangeliums im Auge hat, sondern die Erfüllung «der allerersten Bedürfnisse einer jungen Gemeinde nach sittlichen Weisungen, rituellen Vorschriften und rechtlicher Ordnung»⁸⁶, borgt die äußere Ordnung des Lebens teilweise vom Gesetz her. Doch wird das alttestamentliche Gesetz nicht wieder zur Geltung gebracht. Obwohl das judenchristliche Moment große Bedeutung gewinnt und sehr oft Berufung auf das Gesetz erfolgt, gerät das Leben der Gemeinde nicht unter das Gesetz⁸⁷ und geschieht die eigentliche neutestamentliche Gemeindebildung in Christus und der Eucharistie. Weil die Eucharistie nur den Christen gehört, ist die Taufe Vorbedingung für ihren Empfang: «Aber keiner darf essen oder trinken von eurer Eucharistie, außer die auf den Namen des Herrn getauft sind»⁸⁸.

Wie für Paulus (1 Kor. 10, 17) und für die Didache (9, 4) ist für Ignatius das «eine Brot», das gebrochen wird, Unterpfand der Einheit der Gemeinde. Als von der Kirche getrennt und der Auferstehung verlustig zeigt sich der, der von der Eucharistia sich fernhält⁸⁹, wie aber andererseits auch der des Brotes Gottes verlustig geht, der nicht innerhalb des Altarbezirktes ist⁹⁰.

Nach Justinus' Überlieferung ist es niemandem erlaubt, an der Eucharistie teilzunehmen, bevor er den Glaubensunterricht für wahr hält, das Bad zur Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt empfangen hat und ein christliches Leben führt⁹¹. Wer aber getauft wurde, wird im

⁸⁶ B. Altaner, *Patrol.*², 38.

⁸⁷ Vgl. 16, 2, 5, wo der Glaube zweimal als eigentlicher Heilsweg erklärt wird (ed. *Bihlmeyer* 8/9) und 9, 3 und 10, 2 f., wo Leben und Erkenntnis, Glaube und Unsterblichkeit von Gott durch Christus, seinen Knecht, kommen (ed. *Bihlmeyer* 6). Vgl. A. Grillmeier, Besprechung für A. Klevinghaus in *Scholastik*, 20. bis 24. Jahrgang, 427/430.

⁸⁸ Didache 9, 5; ed. *Bihlmeyer* 6 Z. 8/9: μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου.

Die Deutung von Didache 9 auf die Eucharistie ist allerdings fraglich. Vgl. O. Perler, *Divus Thomas* 28 (1950), 444 f.

⁸⁹ Smyrn. 6, 2 — 7, 2; ed. *Bihlmeyer* 107 Z. 25 — 108 Z. 13.
Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται πρέπον οὖν ἐστὶν ἀπέχεσθαι τῶν τοιούτων καὶ μήτε κατ' ἰδίαν περὶ αὐτῶν λαλεῖν μήτε κοινῇ.

⁹⁰ Eph. 5, 2; a. a. O. 84 Z. 8/9: εἰ μὴ τις ἦ ἐντος τοῦ θυσιαστηρίου, ὁσαυτεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.

O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*², Zürich 1950, 22, möchte in der oben genannten Aufforderung der Didache ein Stück der ältesten Herrenmahl-liturgie sehen.

⁹¹ 1. Apol. 66, 1; ed. *Goodspeed* 74 Z. 22/23:
εὐχαριστία ἧς οὐδὲν ἄλλω μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν ἤ" "Ἐξεστὶν bedeutet (vgl. ThWb. II, 557/558): a) die Möglichkeit haben, 'können'; b) darf etwas geschehen darf bzw. daß es verboten ist; besonders aber «juristisch zur Bezeichnung dessen, was das Gesetz gestattet oder verbietet»; bei Epiktet besagt es daß einem Tun sich «keine Hindernisse psychischer oder ethischer Art entgegen-

Anschluß an den Taufakt zur Gemeinschaft der Brüder geführt, wo er am eucharistischen Gottesdienst teilnehmen darf⁹².

Wenn pud. 9 von Tertullian an den Frevel erinnert wird, daß ein Apostat Kleid und Ring wieder zugesprochen bekommen könnte und für ihn Christus wieder geschlachtet werden könnte, so ist das letztere von der Eucharistie zu verstehen, besonders im Hinblick auf die später folgenden Worte, wo unter den durch die Taufe erlangten Gnaden die Fähigkeit, den Leib des Herrn zu empfangen und sich davon zu nähren, genannt wird⁹³.

Wie diese Fähigkeit zu verstehen war, ergibt sich aus einem bei Eusebius berichteten Vorgang⁹⁴: Die Teilnahme an der Eucharistie und am Amen wird in engen Zusammenhang mit der Taufe gebracht und allgemein zusammenfassend wird von den προσευχαί gesprochen, zu denen jener zweifelhaft Getaufte eben wegen der Unsicherheit der Taufe kaum hinzutreten wagte. Als besondere Vorrechte des christlichen Volkes werden in einem Atemzuge aufgezählt: das Eucharistiegebet anzuhören (ἐπακούειν), das Amen mitzurufen (συνεπιφθέγγεσθαι τ. ἀμὴν), am Tische zu stehen und die Hände zum Empfang des heiligen Brotes auszustrecken⁹⁵.

Über die mehr als juristische Begründung dieser Vorrechte gibt das Verhalten des Geplagten Auskunft, dessen psychische Einstellung mehr als vorbereitet war für die Aufnahme des Gnadenhaften und deretwegen die Gewalt des zuständigen Bischofs — juristisch gesehen — ohne weiteres in der Lage gewesen wäre, den nichtigen Akt zu heilen. Anders wird die Be-

stellen». — Wenn im gleichen Kapitel 66 im Hinblick auf die Eucharistiefeier an die Apostel erinnert wird, die die ihnen gegebene «Anweisung» überliefert hätten (παρέδωκαν ἐντεταλθαι αὐτοῖς Goodspeed 75 Z. 4), so bekommt das ἔξεστιν in diesem Zusammenhang einen noch stärkeren rechtlichen Charakter: παραδιδόναι Äquivalent zum rabbinischen masar zur Kennzeichnung der lückenlosen und legitimen Kette der Überlieferung.

⁹² 1. Apol. 65, 4 und 1; ed. Goodspeed 74 Z. 17/21 und Z. 3/5.

⁹³ pud. 9; ed. Reifferscheid-Wissowa CSEL 20, 237 Z. 7/9: Recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum spiritus sancti, et anulum denuo, signaculum lavacri, et rursus illi mactabitur Christus, et recumbet eo in toro ... a. a. O., 238 Z. 4/6: anulum quoque accepit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat, atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. Eucharistia bedeutet hier wie cor. 3, praescr. 36 und orat. 19 «Abendmahlsselement»; vgl. Drews, Göttinger Gelehrte Anzeigen 1906, 774. Zu der auf die Taufe folgenden Eucharistiefeier vgl. die Paradosis des Hippolyt, ed. Jungklaus 137. Auch die Paulus-Akten wissen von einer auf die Taufe folgenden Eucharistiefeier: C. Schmidt, Acta Pauli 51 Z. 1 ff.

⁹⁴ Er spielt sich im Leben des Bischofs Dionysius von Alexandrien ab und dürfte auf das Jahr 257 oder 258 anzusetzen sein. Kirchengesch. VII, 9; ed. Schwarz II, 646/649.

⁹⁵ Kirchengesch. VII, 9; ed. Schwarz II, 648 Z. 5/7: εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα καὶ συνεπιφθεγγόμενον τὸ ἀμὴν καὶ τραπεζῇ παραστάντα καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα καὶ ταύτην καταδεξάμενον. Über die Zurüstung zur Eucharistiefeier berichtet Hertling/Kirschbaum, Katakomben 179 ff. Über die Bedeutung der Eucharistie im Christenleben ebda 174 ff.

urteilung, wenn eine ontisch begründete, kultische Gewalt vorliegt, die eine Deputation zum göttlichen Kult verleiht und sich im ‚conferre‘ und ‚recipere‘ auswirkt. Aus dem von Dionysius berichteten Ereignis geht jedenfalls hervor, daß es für den Christen ein Anteilnehmen an der Eucharistie gibt, das über die in der Geschöpflichkeit des Menschen begründete Vollmacht hinausgeht, sich Gott gegenüber in Handlungen wie Darbringung, Anbetung, Lob, Bitte zu betätigen.

Der Kult des Getauften ist also nicht der Kult des gerechten Heiden, aber auch nicht der Kult des geweihten Priesters. Über die diesen Ordnungsvorschriften zugrundeliegende Eucharistielehre der ersten drei Jahrhunderte hat H. Elfers mit besonderer Beziehung auf die Kirchenordnung Hippolyts einen gediegenen und erschöpfenden Überblick gegeben⁹⁶.

Eng verkoppelt mit der Eucharistie waren die Agapen, zu denen nach der ersten sicheren Kunde bei Tertullian⁹⁷ und den Ausführungen des Clemens Alexandrinus⁹⁸ die verschiedenen Kirchenordnungen mit der Auffassung der leitenden kirchlichen Kreise Stellung nehmen. Hier offenbaren sich die Wesenszüge der Agapen: Von einzelnen wohlhabenden Gemeindemitgliedern in Privathäusern zu Gunsten anderer veranstaltet, verfolgen sie das Ziel christlicher Geselligkeit, caritativer Hilfeleistung an die Unbemittelten und der Erbauung⁹⁹, bilden einen Teil der privaten Wohlfahrtspflege, die den bemittelten Gemeindemitgliedern allerdings nicht pflichtig ist, und sind kultischen Bindungen unterworfen, insofern die Anwesenheit eines die Unterhaltung leitenden Geistlichen gefordert wird, der den Segen spricht.

Den Katechumenen ist die Teilnahme an der Agape, in der die Gemeinschaft der Gläubigen zum Ausdruck kommt, untersagt, wenngleich die Bestimmungen der Paradosis des Hippolyt keine volle Klarheit geben: Einerseits soll ein Katechumene «nicht mit am Tisch des Herrn liegen»¹⁰⁰; andererseits soll den Katechumenen «exorziertes Brot gegeben werden und einzelne sollen den Kelch anbieten»¹⁰¹. So kommt hier wiederum die eigenartige rechtliche Zwischenstellung der Katechumenen zum Ausdruck¹⁰².

§ 22. Taufe und Eheschließung

Die Beziehung der Eheschließung zur Taufe ist von Paulus 1 Kor. 7, 12/13 ausgesprochen: Der Apostel handelt von solchen ehelichen Verbindungen,

⁹⁶ Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom: Fünftes Kapitel, Die Eucharistia der KO, 194/304. ⁹⁷ apol. 39; ed. Hoppe 94 Z. 58 ff.

⁹⁸ Paed. II 1, 3; ed. Stählin I, 155 Z. 17 ff.

⁹⁹ Siehe K. Völker, Mysterium und Agape, Gotha 1927, 179.

¹⁰⁰ ed. Jungklaus 140 Z. 4/5. Vgl. TestDNJChr. II, 13; ed. Rahmani 135: catechumenus autem non recipiat (benedictionem).

¹⁰¹ ed. Jungklaus 140 Z. 2/4.

¹⁰² Vgl. oben S. 134.

deren beide Partner ursprünglich heidnisch waren und die dann durch den Übertritt eines Ehegatten zu Mischehen wurden¹⁰³. Solche christlich gewordene Ehegatten sollten das eheliche Band nicht brechen¹⁰⁴. Der Apostel gibt ihnen vielmehr den Rat, in der ehelichen Gemeinschaft zu bleiben, wenn der andere Ehegatte sich verpflichte, sich an die Gesetze des Evangeliums in allen Dingen zu halten, die Bezug auf das eheliche Zusammenleben haben. Nur wenn er sich weigert, diese Bedingungen anzunehmen, würde der Befehl des Apostels statthaben, sich zu trennen.

V. 14 gibt die innere Begründung für diese Handlungsweise: Der Ungläubige ist geheiligt in der gläubigen Frau und die ungläubige Frau im gläubigen Mann. Das Perfekt zeigt, daß es um einen schon erworbenen Zustand geht, der «gegenwärtig und dauernd» ist¹⁰⁵. Dieser Zustand, sicherlich keiner einer wahren, innerlichen Heiligkeit, solange der Ungläubige nicht zum christlichen Bekenntnis übertritt, ist derjenige eines äußeren Nicht-Unreinseins¹⁰⁶. So zwar, daß für den gläubigen Teil die Vereinigung mit dem Ungläubigen nicht als Profanierung der Ehe angesehen werden kann, vielmehr die Ehe für legal und ehrenhaft gilt und von der Gemeinschaft als solche betrachtet wird¹⁰⁷. Der hier maßgebende Gesichtspunkt ginge also nicht über die Legalität hinaus¹⁰⁸; trotzdem sind die einer solchen Ehe entstammenden Kinder auf Grund ihrer Abstammung von christlichen Eltern selbst in gewisser Weise in die christliche Gemeinschaft aufgenommen: die korinthische Gemeinde glaubt sie sich in einer gewissen gesetzlichen Sicht angegliedert; mindestens galt diese gesetzliche Betrachtungsweise für die judenchristlichen Kreise, die ihre Ideen und ihre Terminologie in der Gemeinde verbreitet hatten¹⁰⁹. So würden diese Kinder als disponiert, d. h. als Kinder von Christen für die Taufe bestimmt gelten, insofern sie eine objektive Bestimmung zur Heiligkeit haben, die von der Taufe erfüllt wird. Mit der Christlichkeit der Eltern ist den Kindern ein mit ihrem Dasein unentrinnbar verknüpftes Moment der Heiligkeit gegeben¹¹⁰ und ein Ansatzpunkt für die Übung der Kindertaufe.

¹⁰³ ὁ ἄπιστος ist der Heide; einer, der die Taufe nicht empfangen und den christlichen Glauben nicht angenommen hat.

¹⁰⁴ ἀφίεναι = entlassen; also stärker als χωρίζεσθαι = sich trennen.

¹⁰⁵ E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, 166

¹⁰⁶ Allo a. a. O.

¹⁰⁷ a. a. O. Ähnlich Lemmonyer, *Sickenberger, Gutjahr, Cornely, Bachmann, Toussaint*. Von den älteren Exegeten Thomas Aqu.; Chrysostomus; Hieronymus (Ep. 85, 2/5; ed. Hilberg CSEL 55, 136 Z. 7/13 und 137 Z. 15 — 138 Z. 3); Augustinus (De pecc. merit. et remiss. II, 25/26; ed. Urba CSEL 60, 112 Z. 11 — 114 Z. 15).

¹⁰⁸ Daß zur Erfassung des tiefen Inhaltes der paulinischen Idee ein psychologisches und mystisches Element nicht außer acht gelassen werden dürfe, betont J. Dillersberger, *Das Heilige im Neuen Testament*, Salzburg 1926, 75; 121.

¹⁰⁹ E. B. Allo, a. a. O.

¹¹⁰ H. Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, 333/334.

Unbeschadet der grundlegenden Regelungen, die durch Christus selbst (Mt. 5, 32; 19, 3 ff.) und Paulus (1. Kor. 7, 10 ff.) getroffen waren, zeigt die folgende Zeit einen wechselnden Einfluß der Ekklesia auf die Eheschließungsform. Die Ehe der Getauften, fortan in die Sphäre einer stärkeren Festigkeit erhoben und daraus nie entlassen¹¹¹, erfährt hinsichtlich der für die Trauung gültigen Normen verschiedene Ausprägungen.

Im Briefe an Polykarp erklärt der Bischof Ignatius von Antiochien die geltende Norm dahin, daß die Brautleute μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου die Ehelichung vollziehen sollten, «damit die Ehe im Herrn sei und nicht von Leidenschaft beherrscht»¹¹². Die Ehe κατὰ κύριον hat die religiöse Bedeutung ehelicher Verbindung erfaßt, die für die Getauften eine neue Wirklichkeit ist. Κατ' ἐπιθυμίαν ist eine Ehe, die von Leidenschaft beherrscht ist, der Gegensatz zu der κατὰ κύριον geführten. Voraussetzung dieser letzteren, nach christlichem Ideal gelebten Ehe ist die Verbindung des Eheschließungsaktes mit der Kirche, wodurch er aus der bloß religiösen in die kultische Sphäre gerückt wird¹¹³. Daß die im römischen Volke festgewurzelte Sitte, zur Trauung den Priester beizuziehen, hier mitgesprochen habe¹¹⁴, ist wenig wahrscheinlich. Ein Volksbrauch war die römische Confarreatio längst nicht mehr¹¹⁵. Die geistige Anregung brauchte Ignatius nicht von dorthier zu entnehmen, da die Einbeziehung der kirchlichen Autorität in der Linie der paulinischen Ehegesetze lag und die Einheit von Wort, Sakrament und Hierarchie für ihn eine Selbstverständlichkeit ist — für ihn, der etwa die Epheser ἐγχεκραμένους, zusammengemischt mit dem Bischof, sicher nicht unüberlegt nennt¹¹⁶. Außerdem liegt es näher, diese Einbeziehung der kirchlichen Autorität aus den Kräften zu erklären, die das Neuheitserlebnis des christlichen Glaubens entband, als aus dem Wiederauflebenlassen eines in Abgang gekommenen Brauches des römischen Kultes, der offenbar nicht mehr eindrucksvoll war.

¹¹¹ P. Tischleder, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus* (Neutest. Abhandlungen X, 3/4), Münster 1923, 35 ff.

¹¹² Ad Polyc. 5; ed. Bihlmeyer 112 Z. 11/13: πρέπει τοῖς γαμοῦσιν καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἐνωσιν ποιῆσθαι ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν.

¹¹³ H. Preisker, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1927, 169. Vgl. Tertullian, ux. 2, 9. •

¹¹⁴ H. Preisker, a. a. O.

¹¹⁵ Die Confarreatio (= sakrale Form der römischen Eheschließung) wurde in klassischer Zeit nur noch in einem sehr begrenzten Personenkreis (Aspiranten zur Priesterlaufbahn der höheren Flamines und des rex sacrorum) geübt. Vgl. V. Arrangio-Ruiz, *Istituzioni di diritto Romano*⁹, Napoli 1947, 435/436. Für Peregrini kam sie sowieso nicht in Betracht.

¹¹⁶ Eph. 5; ed. Bihlmeyer 84 Z. 6. Letzteres wird mit bemerkenswerter Deutlichkeit von J. Klevinghaus. Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Bd. 44. 1. Heft, Gütersloh 1948, 83 ff. hervorgehoben. Vgl. die Besprechung von A. Grillmeier in Scholastik 20/24. Jhrgg. 427/430.

Justinus berichtet von einem Fall, der zeigt, wie die Ehescheidung — nach apostolischer Anweisung im Sinne von 1. Kor. 7, 12 ff. möglich — nach den Normen staatlicher Gesetzgebung vollzogen wurde¹¹⁷. Dagegen führen die Jahre der Regierungszeit des Papstes Callistus in eine neue Epoche des kirchlichen Ehegesetzes bzw. seines Verhältnisses zum staatlichen Ehegesetz.

Das Überwiegen des weiblichen Elementes in den Christengemeinden und die Gefahr der gemischten Ehen bewogen den Papst Callistus (217/222)¹¹⁸, die Schranken der römischen Gesetzgebung zu durchbrechen, indem er den freien und vornehmen Frauen die Ehe mit einem Sklaven oder Freigelassenen erlaubte, d. h. solche Ehen im Gegensatz zum Staate als gültig bezeichnete. Zwar erhob Hippolyt seine gewissermaßen berechtigten Vorwürfe, weil der Staat diese Ehen nicht als gültig anerkannte und die bürgerlichen Nachteile der Illegitimität der Kinder und des Rang- und Vermögensverlustes ungeachtet blieben¹¹⁹. Doch war das Vorgehen des Papstes Callistus notwendig¹²⁰: Sein Ehegesetz gestaltete bestehende Konkubinate¹²¹ zu gültigen Ehen und beugte den Nachteilen vor, die in der Perversion der Nachkommen gemischter Ehen drohten. Zudem mußte das Christentum aus der lehrmäßigen Tilgung des Unterschiedes zwischen Freien und Sklaven praktische Folgerungen ziehen, die eine Hinwegsetzung über das staatliche Ehegesetz bedeuteten.

¹¹⁷ 2. Apol. 2; ed. *Goodspeed* 79 Z. 1 ff.; besonders Z. 17/18: (Τυνή τις) . . τὸ λεγόμενον παρ' ὑμῶν βεπούδιον δοῦσα ἐχωρίσθη.

Zum Begriff des repudiums, der in allen Fällen der Scheidung notwendigen einseitigen Erklärung des Scheidungswillens vgl. *Sohm-Mitteis-Wenger*, Institutionen, Geschichte und System des römischen Privatrechts¹⁸, Berlin 1949, 524 Anm. 1.

¹¹⁸ Hippolyt, Ref. 9, 12, 24; Text nach der von *K. v. Preysing* Zschr. f. k. Theol. 38 (1914), 422 f. vorgeschlagenen Emendation und der BKV², Bd. 40, 250 f. gegebenen Übersetzung: «Auch hat er Frauen vornehmen Standes (aus dem Senatorenstande, clarissimae), die unverheiratet in noch jugendlichem Alter heirats-süchtig waren, ihren Rang durch eine gesetzmäßige Ehe aber nicht einbüßen wollten, erlaubt, einen Beischläfer nach ihrer Wahl zu haben, sei es einen Sklaven, sei es einen Freien, und diesen, auch ohne rechtmäßige Ehe, für ihren Mann anzusehen.»

¹¹⁹ Viele solcher Frauen suchten medizinische Mittel für Sterilität und Abtreibung. Hippolyt, Ref. 9, 12, 24; ed. *Preysing* BKV², Bd. 40, 251: «Und so begannen sogenannte Christinnen, empfängnisverhütende Mittel zu gebrauchen und sich zu schnüren, um die Leibesfrucht abzutreiben, weil sie wegen ihrer hohen Geburt und ihres Riesenvermögens kein Kind von einem Sklaven oder einem gewöhnlichen Manne wollten.»

¹²⁰ Als ehemaliger Sklave und Geschäftsmann in der Hauptstadt kannte er «die Bruchseite der menschlichen Gesellschaft» und wollte die Kirche in wirksamere Beziehung zu den realen Tatsachen des Lebens bringen; *A. Watkins*, History of Penance, London 1920, I, 112 und 129.

¹²¹ *Preysing* a. a. O. Anm. 1: «Frauen aus dem Senatorenstand war eine Ehe mit Sklaven und Freigelassenen römisch-rechtlich unmöglich; bei einer Ehe mit einem niedriggeborenen Freien verloren sie Titel und Rang. Kallist erkannte nun das römische Konkubinat, ein monogames Verhältnis . . . als kirchlich gültige Ehe an.» (Das römische Konkubinat ist in etwa der morganatischen Ehe vergleichbar.)

Während also Hippolyt die eherechtliche Materie weiterhin nach dem römischen Rechte geordnet wissen wollte, traf Callistus eine Neuordnung aus der in der Taufe grundgelegten Ausstattung des Christen: Das Eherecht wird aus der Wurzel des Sakramentes folgerichtig entwickelt. Gegenüber dem Akt der Brautleute, der ein rechtliches Gebilde in die Wirklichkeit setzt, besteht ein eigentümliches Bestimmungsrecht der autoritativen kirchlichen Instanz. Die sittliche Erlaubtheit ist von der rechtlichen Ungültigkeit geschieden. Daß die Eheschließung erlaubt oder unerlaubt sein könne, wird von der Frage der rechtlichen Gültigkeit ganz getrennt. Ehen, die früher unerlaubt waren und ungültig zugleich, sind jetzt gültig und erlaubt.

Da durch den Taufcharakter der Nupturienten der Ehevertrag zum Sakrament wird¹²², erscheint die Abhängigkeit des Ehesakramentes von der Taufe größer als bei jedem andern Sakrament.

Die kirchliche Praxis und die theologische Diskussion der ersten Jahrhunderte beschäftigte zuzeiten die Frage der zweiten Ehe. Während sich in den neutestamentlichen Schriften keine Äußerung dazu findet¹²³, kennt der Pastor des Hermas wohl die Unlöslichkeit der Ehe¹²⁴, sagt jedoch nichts über ein generelles Verbot der zweiten Ehe. Ob die eschatologische Erwartung überhaupt nicht an eine zweite Ehe denken ließ, ist ungewiß; eher spräche die Haltung des Hermas für die Möglichkeit der zweiten Ehe.

Scharf nimmt Athenagoras Stellung dagegen¹²⁵. Tertullian, der in seiner montanistischen Zeit sich über die Eheschließung geäußert hat¹²⁶, und die heidnisch geschlossene Vereinigung durch den Empfang der Taufe, wenigstens eines der Ehegatten, zur christlichen Ehe werden läßt¹²⁷, betrachtet die zweite Ehe als Abscheu, jedoch ohne Begründung vom Sakrament her¹²⁸.

Der Gesamteindruck besagt, daß ein gewisses Verbot einer zweiten Ehe zuzeiten bestanden haben wird und zwar im Sinne einer *lex minus perfecta*,

¹²² Zur Auffassung der alten Kirche von der Sakramentalität der Ehe, vgl. K. Prümm, *Neuheitserlebnis*, 340 ff.

¹²³ 1. Tim. 5, 9 verlangt von den Witwen u. a., daß sie nur eines Mannes Frau gewesen sein dürfen: ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή. Zur Einordnung in die Kulturgeschichte vgl. J. B. Frey, *La signification des termes μόνανδρος et univira*, *Rech. de Sc. Rel.* 1930, 48/60.

¹²⁴ Mand. IV 1, 8; ed. Funk 476 Z. 3/8: Καὶ μὴν . . . ἐὰν μὴ παραδέξῃται αὐτὴν ὁ ἀνὴρ, ἁμαρτάνει καὶ μεγάλην ἁμαρτίαν ἑαυτῷ ἐπιπάται, ἀλλὰ δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἁμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα . . . διὰ τὴν μετάνοιαν οὖν οὐκ ὀφείλει γαμεῖν ὁ ἀνὴρ. αὕτη ἡ πράξις ἐπὶ γυναικὶ καὶ ἀνδρὶ καίται.

¹²⁵ Suppl. 33; ed. Goodspeed 355 Z. 7/8: ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικὸς καί, εἰ τέθνηκεν, μοιχὸς ἐστὶν παρακαλυμμένος . . .

¹²⁶ mon. 9; ed. Oehler I, 775 Z. 4/6: Matrimonium est, cum deus iungit duos in unam carnem aut iunctos deprehendens in eadem carne coniunctionem signavit.

¹²⁷ G. Esser bestreitet, daß hier an die Taufe zu denken sei, da an dieser Stelle signare soviel wie confirmare bedeute. Hierzu J. Köhne, *Die kirchliche Eheschließungsform in der Zeit Tertullians*, *Theol. u. Gl.*, 23 (1931), 651 Anm. 18.

¹²⁸ Hierzu die erwähnte Schrift Tertullians *De monogamia*.

d. h. eines zwar mit Androhung einer Strafe, jedoch nicht mit Androhung der Nichtigkeit sanktionierten Gesetzes¹²⁹.

§ 23. Taufe und Bußinstitut. Die hl. Ölung

Nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften ist die Taufe das große Rettungsmittel von den Sünden¹³⁰.

Wie der mystische Tod mit Christus eine wirkliche Umformung mit Nachlaß der Sünden und dem Ende der Sündenherrschaft bringt (Röm. 6, 3 ff.; 8, 1; Kol. 2, 13), so neutralisiert Christus, indem er uns seinem Tode beigesellt, in uns das Wirkprinzip der Sünde (ἡ ἁμαρτία)¹³¹ und bewirkt, daß die Christen ein neues Gesetz haben, das nicht auf steinerne Tafeln, sondern ins Herz geschrieben ist: Die Christen haben ein Gesetz, aber sind nicht mehr unter dem Gesetz¹³².

Auf dem Glauben an die durch die Taufe vermittelte vollgültige Sündenvergebung beruht das von den altkirchlichen Quellen in die Zeit vor, jedoch nie *nach* der Spendung des Sakramentes verlegte Fasten. So verlangt die Didache, daß der Taufende und der Täufling und andere fasten¹³³. In Justinus' Bericht wird von einem Fasten der Täuflinge im Verein mit den Gemeindemitgliedern gesprochen¹³⁴.

Trotzdem ist sie nicht *nur* und nicht *allein* das Rettungsmittel von den Sünden: Die in der Frühzeit gebräuchlichen Namen für die Taufe σφραγίς und φωτισμός sind hierfür aufschlußreich, insofern sie keine direkte Beziehung auf die Sündenvergebung als Wirkung der Taufe verraten und wenigstens ganz allgemein an ein Aussonderungsmysterium erinnern¹³⁵.

¹²⁹ Prof. Dr. B. Kötting, Münster, hat über diese Frage gearbeitet und in einem Vortrage im Römischen Institut der Görresgesellschaft eine Zusammenfassung seiner Forschungen hierüber gegeben. Seiner Veröffentlichung soll hier nicht vorgegriffen werden. — Die Beziehungen der kirchlichen Ehegesetzgebung zum zivilen Recht konnten im Obigen nur gestreift werden. Für ein abschließendes Urteil sind — mangels Vorarbeiten — noch Quellenstudien nötig, die sich über Jahre erstrecken werden.

¹³⁰ 1. Kor. 6, 11; Eph. 5, 26; Kol. 2, 13; Hebr. 10, 22. Vgl. R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach Paulus, 1 ff. 1. Petr. 3, 31; Apg. 2, 38; 22, 16; 1. Jo. 5, 6 ff.; 18 ff.

¹³¹ Kol. 2, 10, 11, 14, 19. Röm. 6, 3.

¹³² Röm. 6, 14. Vgl. V. Iacono, Battesimo, 108/109.

¹³³ 7, 4; ed. Bihlmeyer 5, Z. 14/16: Πρὸς δὲ τοῦ βαπτίσματος προνηστεύσῃ τὸν βαπτίζοντα καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τις ἄλλος δύναται, κελεύεις δὲ νηστεύσαι τὸν βαπτίζοντα πρὸ μιᾶς ἡμέρας.

Gegen A. Seeberg, Taufe im N. T., 20/21, ist in Erinnerung zu bringen, daß der Hinweis auf das Fasten Jesu Mt. 4, 2 f. zu wenig besagt, als daß er als für ein Fasten *nach* der Taufe schlüssig ernsthaft in Erwägung gezogen werden könnte.

¹³⁴ 1. Apol. 61; ed. Goodspeed 70 Z. 8/10: καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς.

¹³⁵ A. v. Harnack, Dogmengeschichte I, 229/230.

Zudem steht in der Taufvorbereitung nicht die sündentilgende Kraft im Augenblick des Taufaktes, sondern die Heilsökonomie der Kirche im Vordergrund, was schon die Taufskrutinien und die Arkandisziplin beweisen.

Für den Hirten des Hermas ist die menschliche Heilsvermittlung zum ersten Mal bei der Taufe und zwar auch im Sinne der Sündenvergebung durch menschliche Mittler ins klare Licht getreten: «da wir ins Wasser hinabstiegen und Vergebung unserer früheren Sünden empfangen»¹³⁶. Die alttestamentlichen Gerechten müssen im Hades noch getauft und gesiegelt werden¹³⁷. Und «die Lehrer, die (dem) Hermas sagten, es gebe nur eine Taufbuße, haben Nachfolger gefunden langhin»¹³⁸.

Der Barnabasbrief weiß davon, daß der Mensch durch die Taufe gereinigt und geheiligt wird¹³⁹. Ebenso die *Epistola apostolorum*¹⁴⁰, nach der die alttestamentlichen Frommen von Christus bei seinem Abstieg getauft worden sind¹⁴¹.

Wenn die Väter die Stelle bei Jo. 20, 21/23 für die Taufgewalt der Kirche verwerteten¹⁴², dachten sie nicht daran, die von Christus übertragene Vollmacht als in jener erschöpft zu betrachten¹⁴³. Die von der sog. Tauftheorie vertretene Auffassung, wonach für die Möglichkeit der Sündenvergebung nach der Taufe kein Platz bleibe, ist denn auch hinreichend entkräftet worden¹⁴⁴.

Es ist jedoch nicht daran zu zweifeln, daß der Gedanke der Taufverpflichtung schwere Krisen im Leben der Gemeinden schaffte, eher als der nichtbewiesene, angebliche Glaube, daß nur die Taufe volle und ganze Sündenvergebung gewähre. Da die Taufe die Urbekehrung war, bei der Christus aus Finsternis und Blindheit uns berufen hat (2. Clem. 1, 4 6), aus

¹³⁶ Mand. IV, 3, 1; ed. *Funk* 478 Z. 15/16: ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων.

Vgl. *J. Hoh*, Die kirchliche Buße im 2. Jahrhundert. Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus, Breslauer Studien zur historischen Theologie XXII, Breslau 1932, 34.

¹³⁷ Sim. IX, 16; ed. *Funk*, 609.

¹³⁸ *J. Hoh*, a. a. O., 130.

¹³⁹ 5, 1; 8, 3; 9, 1; ed. *Bihlmeyer* 14 Z. 23/24; 20 Z. 5; 20 Z. 17.

¹⁴⁰ Aethiop. Text 134, 1 = Kopt. Text XXXIII, 3/2; ed. *C. Schmidt*, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern (Texte und Unters. 43), Leipzig 1919.

¹⁴¹ Aethiop. 86, 3 ff. Vgl. dazu Hermas IX, 16; wie oben zitiert.

¹⁴² z. B. Cyprian, um zu zeigen, daß der häretischen Gemeinschaft die Taufgewalt fehle: Ep. 69, 11; ed. *Hartel* 759 Z. 14 ff.; Ep. 73, 7; a. a. O. 783 Z. 17 ff.

¹⁴³ Bei Origenes findet sich die Anwendung auf die Sündenvergebung bei der Buße De orat. 28, 9; ed. *Koetschau* 380 Z. 9; Vgl. *B. Poschmann*, Paenitentia sec., 10. Ferner Ignatius, Philad. 8, 1; ed. *Bihlmeyer* 104 Z. 11/13: πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἐνότῃτα θεοῦ καὶ συνέδριον. πιστεύω τῇ χάριτι I. X., ὅς λύσει ἀφ' ὑμῶν πάντα δεσµόν.

Hier ist von einer Sündennachlassung nach der Taufe die Rede und wahrscheinlich auf Mt. 18, 18 bzw. Jo. 20, 23 hingewiesen.

¹⁴⁴ Hierzu *B. Poschmann*, Paenitentia sec., 4 et passim.

Irrtum und Verderben (2. Clem. II, 7; V, 1), bei der wir versiegelt wurden mit einem Siegel, das unbefleckt bewahrt werden muß (2. Clem. VII, 7; VIII, 6)¹⁴⁵, bewahrt sie sich eine Einprägsamkeit und Eindruckskraft ohne gleichen! Wie sehr aber die Bußfrage mit der Frage der Taufverpflichtung zusammenhängt, deutet Hermas dadurch an, daß er die Buße nach der Taufe ein «zweites Siegel» nennt. Die Buße muß also den aus der Seele geschiedenen Geist der Taufverpflichtung wiederbringen¹⁴⁶. Sie ist eine Wiederholung der Taufverpflichtung und aus dem Geiste der Taufverpflichtung ergibt sich sowohl die Hemmung der Rekonziliationspraxis, wie die Lösung der Schwierigkeit¹⁴⁷. Ohne die Taufverpflichtung ist die Unterscheidung von vollendeter und unvollendeter Buße nicht zu begreifen¹⁴⁸.

Der Wirkung nach ist auch für Hermas die Sündentilgung wie die seelische Belebung bei der zweiten Buße ebenbürtig derjenigen bei der Taufe¹⁴⁹. Trotzdem gilt die Sündenvergebung bei der Taufe als ἄφεσις ἁμαρτιῶν, während die spätere συγγνώμη durch die μετάνοια erreicht ist. Diese Gegenüberstellung von ἄφεσις und μετάνοια findet Widerhall im christlichen Altertum: Clemens Alexandrinus (Strom 2, 55, 6) beruft sich auf den Hermastext und damit auf die Auffassung der Buße als Zurückführung zur Taufverpflichtung¹⁵⁰. Die Unterscheidung wird mehrmals angewendet. A. d'Alès macht darauf aufmerksam, daß Klemens dabei keinen Schulkonflikt, sondern die Erklärung der allgemeinen Disziplin im Auge habe¹⁵¹.

¹⁴⁵ 2. Clem. VI, 9; ed. *Bihlmeyer* 74 Z. 5 ff.: «Wenn wir die Taufe nicht rein und unbefleckt bewahren (τηρήσωμεν . . . ἁγνὸν καὶ ἁμίαντον), mit welcher Zuversicht wollen wir in das Reich Gottes eingehen?» 2. Clem. VIII, 6; ed. *Bihlmeyer* 75 Z. 4/5: «Bewahret das Fleisch rein und das Siegel unbefleckt, damit wir das Leben empfangen.» Die griechischen Texte sind in extenso bereits oben S. 101 zitiert.

¹⁴⁶ F. J. Dölger, *Sphragis*, 140.

¹⁴⁷ Vgl. B. Poschmann, a. a. O., 183 zu Hermas Mand. IV.: «Der Wesenskern der Buße liegt also in dem vollständigen Bruch mit der Sünde und einem fortan tugendhaften Leben, wie es sich für den Christen aus der Taufverpflichtung ergibt». Vgl. O. Perler, *Sünde, Frühkirche und Seelsorge*, *Anima* 1952, 17/26.

¹⁴⁸ Poschmann verweist a. a. O., 189 Anm. 2 auf die Erklärung Innozenz I., wonach die alte Kirche bis zur Beendigung der Christenverfolgungen solchen, die sich angesichts des Todes bekehrten, nur die Buße, nicht die Gemeinschaft gewährte: Ep. 3, 2 ad Exsuperium; *Mansi*, Conc. III, 1039. Ferner auf die paenitentia momentanea und die Wiederaufnahme der Gefallenen zu Cyprians Zeit.

¹⁴⁹ Vgl. Poschmann a. a. O., 188, wo alle Stellen aufgereiht sind.

¹⁵⁰ Strom 2, 55, 6; ed. Stählin I, 143 Z. 13/14: ἄφεσις τοίνυν ἁμαρτιῶν μετάνοιας διαφέρει, ἁμάρτιαν δὲ δείκνυσσι τὰ ἐφ' ἡμῖν.

Ebenso heben diesen Unterschied Irenäus, Origines, Cyprian, Basilius, Chrysostomus, Ambrosius, Pacian, Augustinus hervor. Vgl. P. Galtier, *De paenitentia*², Paris 1931, 160 Anm. 1; 160 Anm. 2.

¹⁵¹ L'Edit de Calliste, Paris 1914, 75 Anm. 1.

Führte die Buße so über die *Taufverpflichtung* zur Taufe zurück, so geschah die Rückverweisung auf sie durch die Buße dennoch nicht weniger über die *Taufrechte* in engstem Zusammenhang mit dem Begriff der christlichen *Gemeinschaft*.

Nach der Didascalia besteht der Rekonziliationsritus in einem Empfang des Büßers durch den Bischof, durch Handauflegung des Bischofs unter dem Gebet der ganzen Gemeinde und Wiedereinweisung des Büßers an den alten Kirchenplatz, damit er fernerhin an dem Eucharistiegottesdienst mit der Gemeinde und dem Bischof teilnehme¹⁵². Die Didascalia ist sich hierbei einer Paralleliät dieses Ritus mit dem Initiationsritus der Taufe bewußt: *Quemadmodum gentilem baptizas ac postea recipis, ita et huic manum impones . . . ac deinde introduces et participem facies ecclesiae . . . ad orationem eum admitte sicut gentilem*¹⁵³. Augenscheinlich liegt eine Übereinstimmung in dem Falle der Taufe und der Rekonziliation in der *Einführung des Getauften bzw. des Rekonziliierten in den eigentlichen Gottesdienstraum zur Teilnahme an dem folgenden Eucharistiegottesdienst*: «es handelt sich in beiden Fällen um genau denselben Vorgang, der beidemale in der Tatsache seine Berechtigung hat, daß der vorausgehende Ritus einen vollberechtigten Teilnehmer am Kultgottesdienst geschaffen hat»¹⁵⁴. Ob und worin darüber hinaus ein weiteres tertium comparationis besteht, ist an anderer Stelle besprochen¹⁵⁵.

Die These, daß nach Tertullians Ansicht die Taufe die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft verleihe, während die Buße die Sünde nur vor Gott tilge, ohne den Büßer mit der Kirche auszusöhnen, ist wohl längst ihrer Überzeugungskraft verlustig gegangen¹⁵⁶. Es besteht vielmehr bei Tertullian ein enger Parallelismus zwischen Taufe und paenitentia secunda. Ohne Unterschied spricht er von der Buße, die auf die Taufe vorbereitet, und jener nach der Taufe¹⁵⁷. Anderswo unterscheidet er sie, aber hält den Parallelismus zwischen den Wirkungen aufrecht¹⁵⁸.

Hätte die Buße nicht die Macht, die Versöhnung mit der Kirche zu bringen, könnte sie nicht «noch größer» als die Taufe genannt werden¹⁵⁹.

¹⁵² II, 18, 7; ed. *Funk* 66 Z. 19/21: . . . recipe eum et tota ecclesia pro eo orante ei manus impone ac deinde permittite, ut in ecclesia sit; . . . Dazu II, 38, 4; a. a. O., 126 Z. 4/5: ne talem . . . in ecclesiam recipiatis ut Christianum neque *communicetis* cum eo: Die Unterscheidung des recipere und communicare hebt wohl auf die Eucharistie ab. Vgl. *K. Rahner*, *Didascalia*, 267 Anm. 25.

¹⁵³ II, 41, 2; ed. *Funk* 130 Z. 1/2. II, 41, 1; a. a. O., 128 Z. 22.

¹⁵⁴ *K. Rahner*, a. a. O., 268.

¹⁵⁵ S. 88.

¹⁵⁶ Vgl. *J. Stufler*, Die verschiedenen Wirkungen der Taufe und Buße nach Tertullian, *ZkTh.* 31 (1907), 372/376.

¹⁵⁷ In der Schrift *De paenitentia*.

¹⁵⁸ paen. 12, 9; ed. *Borleffs* 112 Z. 14/15: Quid ego ultra de istis duabus humanae salutis quasi plancis? Vgl. *C. Chartier*, *L'Excommunication*, 511.

¹⁵⁹ paen. 7, 11; ed. *Borleffs* 103 Z. 10/12: non enim et hoc semel satis est? . . . maius enim restituere quam dare . . .

Wie der Heide durch die Taufe in die Kirche eingeführt wurde, so erlangt der sündige Christ durch die *paenitentia secunda* die kirchliche Gemeinschaft¹⁶⁰. Zwar schränkt Tertullian die Reichweite und Wirksamkeit des Bußinstituts in der Schrift *De pudicitia* ein, insofern die Kapitalsünden nicht mehr zur kirchlichen Gemeinschaft und auch nicht zur öffentlichen Buße zugelassen werden¹⁶¹. Da er aber ausdrücklich erklärt, jetzt seine ehemalige Lehre (— *moecho et fornicatori secundam paenitentiam promissam ab apostolis* —) angreifen zu wollen (— *nunquam . . . norat*), ist klar, daß er die Ansichten der Katholiken bekämpft, die sich das Recht zuerkennen, allen, auch den schwersten Sünden, die kirchliche Gemeinschaft zu gewähren. Selbst diese hatten vielleicht, wie es scheint, eine strengere Disziplin aufgenommen, welche die *paenitentia secunda* und die kirchliche Gemeinschaft den Götzendienern und Mördern, wenn nicht grundsätzlich, so doch tatsächlich verweigerte¹⁶².

Über Tertullian weit hinausgehend und das ganze patristische Material der ersten drei Jahrhunderte einbeziehend, rollte B. Poschmann nach jahrzehntelangen Studien die Bußfrage in seinem grundlegenden Werke *Paenitentia secunda* neu auf. Im Anschluß an die Arbeit des Karmelitertheologen Fr. B. Xiberta, *Clavis ecclesiae*¹⁶³ und dessen Deutung von Mt. 18, 18 und Jo. 20, 23 führte er die neuerdings¹⁶⁴ nochmals kurz umrissene Grundthese folgenden Inhaltes durch: Die nächste Wirkung des Bußsakramentes ist die Versöhnung mit der Kirche, was durch die altchristliche Buße in helles Licht gerückt wurde, indem dort der Bischof als der zuständige Richter über die Gläubigen seiner Gemeinde in einem ordentlichen Ge-

¹⁶⁰ *paen.* 7, 11; ed. *Borleffs* 103 Z. 6/7: *conlocavit in vestibulo paenitentiam secundam quae pulsantibus patefaciat.*

¹⁶¹ *pud.* 20; ed. *Reifferscheid-Wissowa*, 266 Z. 24—267 Z. 6: *Impossibile est enim eos, qui semel inluminati sunt . . . cum exciderint, rursus revocari in paenitentiam, refigentes cruci in semetipsos filium dei et dedecorantes. terra enim quae bibit saepius devenientem in se humorem et peperit herbam aptam his propter quos et colitur, benedictionem dei consequitur; proferens autem spinas reproba et maledictioni proxima, cuius finis in exustionem. hoc qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit, numquam moeche et fornicatori secundam paenitentiam promissam ab apostolis norat.*

¹⁶² Allgemein wird anerkannt daß in *De paenitentia* alle, auch die schwersten Sünden, zur kanonischen Buße zugelassen sind. Vgl. *C. Chartier*, *La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien*, *Antonianum* 14 (1939), 19. Gegen *Chartiers* Annahme, *L'excommunication*, 506 ff., daß zur Zeit von *De pudicitia* auch bei den Katholiken die Verweigerung der Exkommunikation gegenüber Götzendienern und Mördern festes Gesetz gewesen sei, macht Poschmann geltend, daß entsprechend der von Tertullian auch in der Zeit von *De pudicitia* bezeugten Allgemeinheit der kirchlichen Vergebung der Rigorismus keinesfalls in der ganzen Kirche zur Herrschaft gelangt sein könne, selbst wenn er in gewissen Kreisen Eingang gefunden haben sollte. *A. a. O.*, 332, Anm. 1.

¹⁶³ Romae 1922, 13 ff.

¹⁶⁴ Die innere Struktur des Bußsakramentes, *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1 (1950), 3. Heft, 13, 27 et passim.

richtsverfahren den Todsünder, der sich nicht nur gegen Gott, sondern auch gegen die kirchliche Gemeinschaft vergangen hatte, zur Verantwortung zog. Die angemessene Strafe für die Schuld des in der Selbstanklage geständigen oder überführten Sünders bestand in der Exkommunikation und persönlichen Bußleistungen. Das „unmittelbare Ziel des Bußverfahrens“, das mit einer Schlußsentenz und der Wiederaufnahme in die Kirche endete, „blieb die Versöhnung mit der Kirche“, durch welche er in seine alten Gemeinschaftsrechte wieder eingesetzt wurde: Die rechtliche Regelung und die Wiederherstellung des ordnungsgemäßen rechtlichen Verhältnisses des Sünders zur Kirche erschöpfte allerdings keineswegs den Sinn des altkirchlichen Bußverfahrens: Die jurisdiktionelle Gewährung des «Friedens» mit der Kirche, als Abschluß der «kanonischen» d. h. nach den Rechtskanones geregelten Buße, blieb die „Instrumentalursache für die Gnadenwirkung“.

Diese Auffassung von der Versöhnung mit der Kirche, die von *M. Schmaus* in die Dogmatik aufgenommen wurde¹⁶⁵ und die rechtliche Bedeutung der Taufe für das Bußinstitut hervorhebt, ist nicht ohne Schwierigkeiten und hat ihren Widerspruch gefunden¹⁶⁶. *O. Perler* hatte¹⁶⁷ die Frage gestellt, warum dann noch die potestas ordinis als unerläßlich verlangt werde und was ihr für eine Bedeutung bleibe, worauf Poschmann erwiderte, daß das Bußgericht, insofern es zugleich eine sakramentale Funktion sei, von seinem minister mit dem gleichen Grund wie andere Sakramente den priesterlichen Charakter verlange¹⁶⁸. Die Antwort Poschmanns genügt streng genommen dem gemachten Einwand.

Gegen Poschmanns Erklärung spricht jedoch der natürliche Sinn der Schrifttexte Mt. 16, 18 und Jo. 20, 22, wie das Tridentinum, die Scholastik und selbst viele Väter, zu welchen ohne Zweifel die Didascalia zu zählen ist, ihn verstehen. Wie *K. Rahner* in seiner Studie¹⁶⁹ gezeigt hat, erscheint in der Didascalia die Aufnahme in die Kirche eher als eine Folge der lösenden Sündenvergebung als deren vermittelnde Ursache.

Wenn es auch möglich ist, daß gewisse Autoren wie Cyprian eine unklare Ansicht bzw. irrige Auffassung von der Wirkung der Rekonziliation vortrugen, so legt doch andererseits die häufige Parallelsetzung von Taufe und Buße schon wenigstens nahe, daß die Natur des Verzeihens im Bußsakramente eine direkte, freilich im Namen Gottes vollzogene Absolution von

¹⁶⁵ Katholische Dogmatik III, 2 (1941), 387.

¹⁶⁶ Da die Bußauffassung Poschmanns die rechtliche Bedeutung der Taufe für das Bußinstitut hervorhebt, insofern die Zulassung zu dem durch die Taufe verliehenen Rechte der Gemeinschaft im Vordergrund steht, konnte hier von einer kurzen Erörterung der Fragestellung nicht abgesehen werden. Taufe und Buße sind im christlichen Altertum sowieso nicht zu trennen.

¹⁶⁷ Divus Thomas (Freiburg i. d. Schweiz) 19 (1941) in der kritischen Würdigung der «Paenitentia secunda».

¹⁶⁸ Die innere Struktur des Bußsakramentes 27.

¹⁶⁹ Bußlehre und Bußpraxis der Didascalia Apostolorum 272 ff.

der Schuld ist. Eine *klare* Unterscheidung von jurisdiktionellem Bereich und dem sakramentalen wird in der *alten* Kirche jedoch vergebens und zu Unrecht gesucht¹⁷⁰.

Der Getaufte hat schließlich das Recht auf den Empfang der in enger Beziehung zur Buße stehenden Letzten Ölung, wenn er in schwere Krankheit gefallen ist. Über die Auslegung der hier in Frage kommenden Stelle Jak. 5, 14—16 sowie über die Bezeugung des Sakramentes in der alten Kirche hat neuerdings B. Poschmann gehandelt¹⁷¹.

§ 24. Taufe und kirchliches Amt

Über Bestellungen zum Dienste der Kirche liefert das Neue Testament Nachrichten Apg. 1, 15/16 (Wahl des Matthias zum Apostel), Apg. 6, 1/6 (Wahl und Aufstellung der Sieben), Apg. 13, 1/3 (Aussendung des Paulus und Barnabas), Apg. 14, 23 (Einsetzung von Presbytern für die neugegründeten Christengemeinden in Pisidien und Lykaonien durch Paulus und Barnabas), Apg. 20, 17 28 (Nennung von Presbytern von Ephesus, die der hl. Geist gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren)¹⁷². Es gibt also vom apostolischen Zeitalter an festumrissene geistliche Ämter, mit geistlicher, auf dem Besitz des hl. Geistes beruhender Amtsgewalt, die von dem mit entsprechender geistlicher Gewalt ausgerüsteten Ordinator auf den Ordinanden durch eine von der Taufe verschiedene rituelle Übertragung übergeht¹⁷³.

¹⁷⁰ Es wird hier davon abgesehen, daß vielen von *Poschmann* angeführten Texten eine andere Interpretation näherliegt, weil mehr der altchristlichen Geistesverfassung entsprechend. Vgl. etwa Tertullian, pud. 21, wo der kath. Gegner Tertullians für sich die »potestas«, d. h. sakramentale Gewalt, Sünden nachzulassen, beansprucht. *Poschmanns* Interpretation befriedigt hier gar nicht. — Es widerspricht *Poschmanns* These wohl auch der *sensus communis* der Kirche, wie er am klarsten in der *nicht mehr* deprekativen, sondern indikativen Absolutionsformel zum Ausdruck kommt. *K. Rahner* hat jedenfalls in seiner Studie über *Origines* in *Rech. Scien. Rel.* 1950, 252/286 mit *besserer Methode* eine weit nüanciertere Darstellung gegeben. Vgl. zum Ganzen auch die jüngste Kontroverse zwischen *K. Mörsdorf* und *J. Ternus*, *ZkTh.* 71 (1949) 214/230.

¹⁷¹ *Handbuch der Dogmengeschichte* IV, 3, Freiburg 1951, 125/130.

¹⁷² Die entscheidende Frage, in deren Beantwortung die Kluft zwischen katholischen und protestantischen Forschern kaum geringer geworden ist, ist die der Apostelnachfolge und Ämter. Die Pastoralbriefe, die hierzu wertvolle Anhaltspunkte bieten, gelten aus inhaltlichen und stilistischen Gründen seit Schleiermacher als apokryph. Doch setzen sich im Hinblick auf die frühchristlichen Zeugnisse und Textuntersuchungen wieder mehr Forscher für ihre Echtheit ein. Einen Überblick darüber gibt in der früher angeführten Arbeit *F. M. Braun*, *Neues Licht*, 168/169. *H. Schlier* spricht in seiner Untersuchung (Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, Glaube und Geschichte, Festschrift für Friedrich Gogarten, Gießen 1948, 44) als Hauptergebnis die Erkenntnis aus, daß das Prinzip der Sukzession herrsche: a. a. O., 54.

¹⁷³ Vgl. Apg. 9, 2 ff. 15. Apg. 13, 1 ff. Apg. 8, 19. *V. Fuchs*, *Ordinationstitel*, 29. *H. Schlier*, a. a. O., 44/45.

Eine auffallend starke Verbindung des Kirchenrechts mit der Taufe, seine beinahe ausschließliche Begründung in dieser ist für Tertullian bezeichnend. Es möchte scheinen, als ob die Grundlage der priesterlichen Tätigkeit für ihn überhaupt die Taufe sei¹⁷⁴. Für den Montanisten Tertullian ist die Amtsgewalt des Klerus nur auf die äußere Ordnung beschränkt und geistliche Gewalt im eigentlichen Sinn, vor allem die Sündenvergebungsgewalt, nur Gott und dem sich durch persönliche sittliche Leistung legitimierenden Pneumatiker zugesprochen, so daß der Todsünder geistlicher Handlungen unfähig ist.

Augustinus spricht später — nicht ohne Zusammenhang mit Tertullian — von einer Konsekration in Verbindung mit dem Taufcharakter. Am königlichen Priestertum Christi nimmt jeder Christ teil, in dem er bei der Taufe auf geistige Weise gesalbt wird. Dem gläubigen Volk wird ein weites Gebiet des Opfern eingeräumt; die *opera misericordiae* können die Gläubigen darbringen. Daneben kann der Laie aktiv an den Aufgaben des kirchlichen ministerium mitarbeiten: Doch ist der Kirchenvater vorsichtig und zurückhaltend in der Zuweisung kirchenamtlicher Funktionen an Laien. Billigt er die Laientaufe ungern und bei plötzlicher Gefahr, so sind die Rechte der Laien noch weniger groß bei der Verwaltung der Buße, wo ihre Funktion lediglich in der Unterstützung des *praepositus paenitentiae* besteht, insofern sie den vom Bischof gemäßregelten Sünder durch weise und milde *coercitio fraterna* zur Heilung führen¹⁷⁵.

Der Kult des Getauften ist nicht der Kult des geweihten Priesters und des Getauften kultische Gewalt ist im Grunde seinsmäßig verschieden von der der Geweihten. Diese sind vor allem zur Ausübung des Kultus geweiht¹⁷⁶, und haben das Bußgericht an den Gliedern zu üben¹⁷⁷.

¹⁷⁴ K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Paderborn 1907 (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte VI, 4), 98.

¹⁷⁵ Ep. 98, 5; *ML* 33, 362: *Christiani baptismi sacramentum etiam apud haereticos valet, et sufficit ad consecrationem, quamvis ad vitae aeternae participationem non sufficiat; quae consecratio reum quidem facit haereticum extra Domini gregem habentem characterem, corrigendum tamen admonet sana doctrina, non iterum similiter consecrandum. F. Brommer*, Die Lehre vom sakramentalen Charakter, Paderborn 1908, 42 deutet die Worte allerdings nicht vom Taufcharakter als Konsekration, sondern sofern das Sakrament heilig ist und bleibt. Vgl. *De civ. Dei* 17, 5; 20, 10. Athanasius, *Ep. I ad Serap.* 23; *MG* 26, 583 f. Gregor. Naz., *Or.* 40, 15; *MG* 36, 378. Jo. Chrysost., *In 2. Cor. Hom.* 3, 7; *MG* 61, 418. Vgl. *Quaest. Ev.* 2, 40; c. *Ep. Parmen.* 2, 13, 29; 3, 2, 13. D. Zähringer, *Das Kirchl. Priestertum nach Aug.*, 203/208; 186.

¹⁷⁶ Vgl. dazu § 20 über die Teilnahme am öffentlichen Gebet und § 21 über die Teilnahme an der Eucharistie; ferner 2. Abschnitt, § 3, über die rechtlichen Erfordernisse des Sponsors.

¹⁷⁷ Vgl. dazu § 23 über das Verhältnis von Taufe und Bußinstitut.

Aber auf Grund der Taufe besitzt der Mann die Möglichkeit, den geistlichen Stand zu erwählen, niedere kirchliche Ämter, die keine sakramentale Weihe erfordern, zu erlangen¹⁷⁸.

§ 25. Christ und Rechtsschutz

Im Neuen Testament werden keine Gesetze überliefert, die Christus über streitiges Gerichtsverfahren gegeben hätte und doch ist eine Art *praeceptum iudiciale* von ihm selbst aufgestellt Mt. 18, 15/18, wo von der brüderlichen Zurechtweisung die Rede ist¹⁷⁹.

Die Gemeinde in Korinth übt eine Art Selbstverwaltung aus, indem sie das Recht betätigt, geistliche Strafen zu verhängen¹⁸⁰ und sie wieder aufzuheben¹⁸¹ und über bürgerliche Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde selbst Richter (= Friedensrichter) zu bestellen¹⁸².

Die Zulassung zum Gläubigengebet bedeutet das Recht, an der *παιδεία, νοουθέτησις*, d. h. der Kirchengzucht, sich mit allen Gemeindemitgliedern aktiv beteiligen zu können. Einer besonderen Ermächtigung bedarf es nicht mehr¹⁸³, auch nicht für die Schwestergemeinde, der die Taufe genügender Rechtstitel dafür ist, Ermahnungen auszusprechen¹⁸⁴. Obwohl die *correctio fraterna* allen Gläubigen gestattet war, ist sie etwa im 2. Klemensbrief nur für die Presbyter ausdrücklich bezeugt (17, 3 und 17, 5) und wird als unangenehmes und undankbares Recht ihnen gerne überlassen worden sein.

In der Didascalia IV, 5/8 wird ein Hinweis darauf gegeben, welche Sünden sich die «Exkommunikation» zuziehen¹⁸⁵. «Bewirken einer ungerichten Gefängnisstrafe, schlechte Behandlung der Sklaven und Armen,

¹⁷⁸ Vgl. dazu 2. Abschnitt, § 4, über die Erfordernisse der Taufpatenschaft. Zu den Diensten, die Frauen leisten durften, vgl. S. 135 f. und 165. Die verschiedenen Angaben über das Werden der kirchlichen Hierarchie wurden an Hand der Quellen zusammengestellt für die ersten drei Jahrhunderte, jedoch — um nicht vom Thema abzuführen — einer späteren gesonderten Darstellung vorbehalten und darum aus dieser Untersuchung ausgeschieden. Vgl. K. Mörsdorf, Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, Münchener Theol. Zeitschr. 3 (1951) 1/16.

¹⁷⁹ Vgl. H. Dausend, Kirchenrecht — heiliges Recht, Wissenschaft und Weisheit 5 (1935), 265/271.

¹⁸⁰ 2 Kor. 2, 6 f.

¹⁸¹ ebda.

¹⁸² 1 Kor. 6, 1 ff.

¹⁸³ 1. Clem. 56, 2; ed. Bihlmeyer 65 Z. 2 und Z. 1. ἡ νοουθέτησις, ἣν ποιοῦμεθα εἰς ἀλλήλους . . . ἀναλαμβάνειν παιδείαν.

¹⁸⁴ B. Poschmann, Paenitentia 119. E. Peterson, Das Praescriptum des 1. Clemens-Briefes, Pro Regno-Pro Sanctuario, Nijkerk 1950, 351/357, hält dafür, daß im ersten Klemensbrief wohl eine charismatische *νοουθέτησις* vorliege, die als solche nicht nur der einzelnen Gemeinde in Korinth, sondern der ganzen *ἐκκλησία* in der Diaspora gilt.

¹⁸⁵ ed. Funk 222/228.

sexuelle Vergehen, Mißbrauch der Amtsgewalt eines Dorfbregenten, Verfälschung von Götzenbildern, Veranlassung falscher Gerichtsurteile von Advokaten und Zeugen, Betrug bei Arbeiten in Edelmetall, Maß- und Gewichtsverfälschung, Weinpanschen, Wahrsagen aus Träumen, Mord, Teilnahme an der Blutgerichtsbarkeit, gesetzloses Soldatenhandwerk, Wucher, Götzendienst, Diebstahl usw.»¹⁸⁶ führen, wenn das Rügeverfahren nach Mt. 18, 15/17 nicht von Erfolg gekrönt war, zur Exkommunikation: Wenn also der an sich zivilrechtliche Streit durch den Bischof entschieden ist und infolge der Widersetzlichkeit einer der Parteien keine Rechtskraft erlangen kann, kann er mit der Exkommunikation der einen Partei enden, so wie die Befolgung eines Synagogenurteils durch den Bann erzwungen werden konnte¹⁸⁷.

Welches Ansehen das Rügeverfahren genoß, ist immerhin zu erschließen aus der Problematik, die sich bei Origines zur Überlegung zuspitzt, ob bei Mangel an Besserung nicht doch das evangelische Rügeverfahren statt der Exkommunikation Platz behalten müsse¹⁸⁸.

Die Rücksichtnahme auf den christlichen Namen gebot, gegenseitige Streitigkeiten nicht vor die Ungläubigen, sondern vor die Geheiligten zu bringen: aus eigener Mitte soll ein Verständiger aufgestellt werden. Immer wieder begegnet dieser Gedanke und die Didaskalie stellt darum für das Verfahren der Gerichte genaue Vorschriften auf¹⁸⁹. Einen lang gehegten Wunsch erfüllte schließlich die Verordnung Konstantins, die den Bischöfen eigene Gerichtsbarkeit übertrug bzw. ihrem Spruch die Rechtsverbindlichkeit verlieh¹⁹⁰ und leitete über zu den Konstitutionen des beginnenden fünften Jahrhunderts, durch welche den Bischöfen eine einzig dastehende, den praefectus praetorio überragende und der kaiserlichen gleiche, nicht appellierbare Entscheidungsgewalt übertragen wurde, die weder an das staatliche Gerichtsverfahren, noch an das materielle Recht, sondern lediglich an die *lex christiana* gebunden war¹⁹¹.

¹⁸⁶ Zusammenfassung von *K. Rahner*, Bußlehre und Bußpraxis der Didaskalia, 260/261. Vgl. hierzu die parallelen Bestimmungen von Hippolyts Kirchenordnung über die Zulassung zum Katechumenat bei Jungklaus, 131/133.

¹⁸⁷ *K. Rahner*, a. a. O., 279.

¹⁸⁸ Für die Ehegerichtsbarkeit wird auf § 22 verwiesen. Bereits Christus (Mt. 5, 32; 19, 3 ff.) und Paulus (1 Kor. 5, 1 ff.; 7, 10 ff.) befaßten sich mit der Regelung von Ehesachen. In der nachapostolischen Zeit erlaubte die Kirche den Gläubigen, sich nach den weltlichen Ehegesetzen zu richten, soweit diese nicht mit den kirchlichen in Widerspruch gerieten.

¹⁸⁹ *H. Achelis - J. Flemming*, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. II. Buch: Die syrische Didaskalie, 61/67. Kurze Zusammenfassung bei *F. Funk*, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 32. Vgl. *B. Kurtz*, *Historia iuris canonici. Historia institutionum. Vol. I.: Ab ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae 1941, 88/91.

¹⁹⁰ Vgl. *A. Bigelmair*, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben, 92.

¹⁹¹ Vgl. *A. Beck*, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian, 133, Anm. 2.

§ 26. *Der Christ und die allgemeine Rechtsfähigkeit;
die Rechtstellung von Frau und Sklave in der christlichen Gemeinschaft*

Die durch die Taufe verliehene allgemeine Rechtsfähigkeit ist unmittelbar verbunden mit der dem Getauften gegebenen «Freiheit».

Der römische Freiheitsbegriff hatte in sich geschlossen, daß der Freie den andern «nur soviel Gewalt über sich einräumte, als sie ihm ihrerseits über sich gestatteten»¹⁹². Der Freie nimmt teil an der Ämterbesetzung und an der Gesetzgebung¹⁹³. Jeder Freie hatte in der späten römischen Republik und im Kaiserreich das gleiche subjektive Recht, die gleiche öffentliche und private Rechtsfähigkeit. Dieser römische Freiheitsbegriff ist den späteren Kirchenvätern, Ambrosius und Gregor etwa, geläufig¹⁹⁴.

Der Sprachgebrauch des Neuen Testamentes für den der Rechtsfähigkeit baren, also den nach römischem Denken mit der *capitis deminutio maxima* geschlagenen Menschen, bleibt durchaus im Rahmen des Zeitgenössischen. *Δουλος* und die verwandten Wortformen umschreiben ein absolutes Abhängigkeitsverhältnis mit der totalen Hingabe des Sklaven an den totalen Anspruch des Herrn, lediglich auf Grund juristischer Begründung, ohne Rücksicht auf religiös-sittliche Gegebenheiten¹⁹⁵. Der *δοῦλος* ist für das Neue Testament das «klassische Bild der Unfreiheit und Beschränkung»¹⁹⁶. Doch wird nirgends in der herabsetzenden und verächtlichen Art wie im Hellenismus und Griechentum oder auch wie im Judentum von ihm gesprochen¹⁹⁷. Für dieses ist in der Zeit Jesu, wie in der griechischen Welt, der Sklave ein Mensch zweiter Klasse, auf gleicher Stufe wie die Immobilien, ohne Rechtsfähigkeit und darum ohne eigenen Besitz, ohne eigene Familie und sogar in der Wahl der Ehepartnerin dem Herrn unterworfen; in kultischer Beziehung nur beschränkt an Pflichten gebunden, hierin den Frauen gleichgeachtet und darum kultisch um so minderwertiger taxiert¹⁹⁸.

Demgegenüber bedeutete die Art, wie die Sklaven in die christliche Gemeinde eingeordnet wurden, eine grundstürzende Umwälzung: Sie beruhte

¹⁹² G. Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. 7, Stuttgart 1936, 15.

¹⁹³ Cicero, *De re publica* I, 47 und *De lege agr.* II, 102: *Vos quorum gratia in suffragiis consistit, libertas in legibus, ius in iudiciis et aequitate magistratum.*

¹⁹⁴ G. Tellenbach, a. a. O., 17.

¹⁹⁵ ThWb II, 273 unter Hinweis auf Mt. 8, 9; Lk. 7, 2 ff. neben Mt. 26, 51; Mk. 14, 47; Lk. 22, 50; Jo. 18, 10.

¹⁹⁶ a. a. O. unter Hinweis auf Gal. 4, 1 f.: ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν, οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὢν . . . ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς.

¹⁹⁷ ThWb a. a. O.

¹⁹⁸ Strack-Billerbeck IV, 719; IV, 720, 722; I, 803; IV, 721; IV, 727; Vgl. ThWb II, 274.

auf der bedingungslosen Anerkennung der faktischen Gleichheit aller Menschen vor Gott und untereinander, begründet durch die Tatsache der Taufe (1 Kor. 12, 13; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11; Apg. 10, 34 f.; Jo. 10, 16).

Nach der Taufe, die primär nicht einen neuen Zivilstand schafft, sondern in der Schöpfung eines neuen Menschen ihren Zielpunkt hat, werden die Sklaven als vollberechtigte Mitglieder in die Kirche aufgenommen, längst bevor die Sklaverei im bürgerlichen Leben beseitigt wird. Die neutestamentlichen Schriften zeigen, daß der Unterschied zwischen κύριος und δοῦλος nur noch relative Bedeutung in der christlichen Gemeinschaft hat, insofern als «Herr» und «Sklave» beide in gleicher Weise ihren Anteil an Christus haben: Fürderhin ordnet der Name ἀδελφός das Verhältnis zwischen «Herr» und «Sklave» (Phm. 16). So ist der Sklave ein ἀδελφός auf Grund der erneuernden Tat der Wiedergeburt, ganz anders als in der stoisch-kynischen Philosophie¹⁹⁹.

Die Sklaverei wird als rechtliches Institut des öffentlichen Lebens nicht abgeschafft (Tit. 2, 9; vgl. 1 Kor. 7, 21; vgl. 2 Kor. 5, 15; Röm. 14, 7 ff.), weil das Ziel für den für Christus gewonnenen Sklaven wie für jeden andern, dem Christi Tod zugeeignet worden ist, das «dem-Herrn-leben» bleibt²⁰⁰.

Im Gegenteil, noch langelin wird bei der Aufnahme in das Katechumenat gefragt, ob der Ankömmling Freier oder Sklave ist²⁰¹, und war er Sklave, so mußte er die Erlaubnis seines Herrn beibringen. Ein Sklave, dessen Herr sich weigerte, für ihn Zeugnis abzulegen, wird zurückgewiesen bis zum Erweise dessen, daß er der Taufe würdig ist²⁰². Aus Haß gegen den Herrn den Christusglauben annehmen zu wollen, ist ein Grund, weswegen der Herr seinem Sklaven das Zeugnis verweigern kann²⁰³. In der Kirchenordnung bestimmt Hippolyt, daß der Sklave nach der Erlaubnis des Herrn gefragt werde, wenn dieser noch Heide sei, damit kein Ärgernis entstehe²⁰⁴. Man solle den Herrn auch um die Zustimmung bitten, daß der

¹⁹⁹ ThWb. II, 275/276.

²⁰⁰ a. a. O., 275.

²⁰¹ Apost. Konst. VIII, 32; ed. Funk 535 Z. 10/15: Atque si quis servus est, interrogetur, cuius domini; et si fidelis est servus, interrogetur dominus eius, utrum ei testimonium perhibeat; si non perhibet, reiciatur, donec domino probaverit dignum se esse; si vero ei perhibet testimonium, admittatur; sin autem ethnici est famulus, doceatur placere domino, ut non blasphemetur verbum. Die Apost. Konst. beziehen sich in ihrer Anordnung auf die oben erwähnte Stelle des Titus-Briefes.

²⁰² Test DNJChr. II, 1; ed. Rahmani 113 Z. 14/15: Servus, in cuius gratiam dominus christianus testimonium non perhibet, repellatur.

²⁰³ a. a. O., Z. 10/13: Si vero dominus veraciter dicat servum velle christianum fieri ex odio in dominos suos, repellatur talis servus. Si tamen nullatenus probari possit in dominum servi odium, et ille servus velit christianum fieri, admittatur ad audiendum.

²⁰⁴ K. O. 16 a; ed. Jungklaus 131 Z. 14 ff.: «... und wenn sein Herr ein Götzen-diener ist, soll man ihn hören und (daraus) wissen, ob seines Herrn Erlaubnis vorliegt, damit kein Ärgernis entstünde.»

Sklave Christ werde²⁰⁵, wie dieser andererseits belehrt werden soll²⁰⁶, dem Herrn zu gefallen, damit er sich bewähre. Doch «wenn ein Sklave eines heidnischen Herrn, der ihm die Zustimmung zur Taufe verweigert hat, stirbt, ohne diese Gabe empfangen zu haben, so soll er trotzdem nicht von der Herde getrennt werden», weil er die Begierde-Taufe empfangen hat²⁰⁷.

Obwohl die ersten Kirchenväter die Sklaverei nicht abschaffen wollten²⁰⁸, als ein zu gegenwartsverbundenes und für die Wirtschaft der Zeit notwendiges Faktum, empfehlen sie dennoch die Freilassung als verdienstliches Werk, insofern es die Gleichheit aller Gläubigen vor Gott und der Kirche bezeugt und das Band der christlichen Brüderschaft festigt²⁰⁹. So darf mit gutem Grund angenommen werden, daß die Manumissio in Ecclesia von den Christen schon geraume Zeit vor Konstantins Bestimmungen²¹⁰ über sie geübt wurde, zwar ohne öffentliche juristische Anerkennung, aber schlechthin unter dem Schutze des göttlichen Gesetzes und der Autorität der Kirche, als Vertrag zwischen den Parteien²¹¹: Der Getaufte blieb Sklave vor dem bürgerlichen Gesetz, aber wurde frei gegenüber dem früheren Herrn und vor der Gemeinschaft der Christen. Trotz aller Vorbehalte gegenüber den Acta Sanctorum ist vielleicht anzunehmen, daß diese Großzügigkeit von Praxedes, Pudentiana und Timotheus in dem in ihrem Haus bereiteten Gottesdienstraum (Titulus) — heute Basilika S. Prassede — auf den Rat Pius' I. um die Hälfte des zweiten Jahrhunderts geübt wurde, schon aus der Gegensätzlichkeit passiven Widerstandes gegenüber der staatlichen Autorität nach den ersten Verfolgungen²¹². Es wurde also eine nicht geringe Entwicklung abgeschlossen, als Konstantin dann die drei Spezialgesetze erließ, das erste zwischen 313 und 316, das zweite vor 316 und das dritte 321²¹³.

²⁰⁵ Test DNJChr. II, 1; ed. *Rahmani* 113 Z. 9 f.: Si vero dominus non sit fidelis, neque illum sinat (audire), supplicetur, ut sinet.

²⁰⁶ Apost. Konst. VIII, 32; ed. *Funk* 534 Z. 15 f.; siehe oben.

²⁰⁷ Can. Hippolyti 10; ed. *Riedel* 205.

²⁰⁸ Vgl. A. Steinmann, Sklavenlos und alte Kirche⁴, M.-Gladbach 1922.

²⁰⁹ C. *Ferrini*, Manuale di Pandette, Milano 1908, 71 n. 2.

²¹⁰ Man erinnere sich hier der Gestalt des Papstes Callistus I., eines ehemaligen Sklaven, und übersehe nicht, welche einschneidenden Folgerungen unter ihm aus der lehrmäßigen Tilgung des Unterschiedes zwischen Freien und Sklaven für das kirchliche Ehrerecht gezogen wurden. Siehe oben S. 318 f.

²¹¹ C. C. *Mor*, La Manumissio in Ecclesia, Estratto dalla Rivista di storia del diritto italiano. Anno I. Vol. I. Fasc. I (Roma 1928), 16.

²¹² De *Francisci*, Intorno alle origini della Manumissio in ecclesia, Rend. Ist. Lomb. 1911, ser. II, vol. XLIII, 619. Vgl. die dort zitierte Bibliographie.

²¹³ Sozomenos, Hist. eccl. I, 7. Vgl. C. G. *Mor*, a. a. O., 20 ff.; E. *Schwarz*, Kaiser Konstantin und die christliche Kirche, 1913, 77 ff. Man hat die Manumissio in ecclesia neuerdings mit den Heroldsrufen der griechischen Freilassungsakte in Verbindung bringen wollen: Die versammelte Gemeinde in der Kirche

Das Entscheidende war gewesen, daß sich innerhalb der christlichen Gemeinde die Dinge änderten: Die eschatologische Blickrichtung der Taufe²¹⁴ gab Aussicht auf einen Äon, in dem der Mensch als Inhaber geistigen, in den Banden irdischer Leiblichkeit schon grundgelegten und dort entfalteten Lebens, *befreit* von den Banden diesseitiger Menschlichkeit, daheim sein darf bei Gott²¹⁵. Die wenigen Bischöfe stellten zwar eine verschwindende Macht dar, die staatspolitisch kaum ins Gewicht fiel und keine Veränderungen soziologischer Art erzwingen konnte. Aber die Tatsache, daß in der gottesdienstlichen Versammlung der Senator neben dem numidischen Sklaven, die vornehme Matrone neben der verachteten Magd Platz zu nehmen sich nicht scheuten und sich den Friedenskuß gaben, kehrte geheiligte Gewohnheit und petrefakte Sitte um. Darum preist noch Niceta von Remesiana den Segen der Taufe, welche die Unterschiede zwischen Freiem und Sklaven, Mann und Frau, Reich und Arm, Römer und Unterworfenem aufhebt, indem sie allen die übernatürlichen Gaben in gleicher Weise spendet²¹⁶.

erscheint dann wie die hellenische Volksversammlung. Vgl. *S. Partsch*, Mitt. a. d. Freiburger Papyrussammlung, 2. Sitzber. Heidelberger Akademie d. Wiss. 1916, 10. Abh., 44 f.

²¹⁴ Gal. 3, 29 in Verbindung mit 3, 27; Eph. 1, 18 f. in Verbindung mit 2, 5 f.; Kol. 3, 1/4 in Verbindung mit 2, 12. Vgl. hierzu *R. Schnackenburg*, a. a. O., 198 f.

²¹⁵ Den Einfluß und die Wirksamkeit dieser Gedanken vermehrten Rechtsbegriffe wie «Erben», «Adoption», «Loskauf» (vgl. *O. Eger*, Rechtswörter und Rechtsbilder in den Paulinischen Briefen, ZntW. XVIII [1918], 84 ff.; 95 f.), die wohl als Bilder übernommen, aber als solche keine geringe Einprägsamkeit besaßen. Vielleicht wies die Taufsymbolik durch das Auftauchen aus dem Wasser schon auf die Befreiung hin: Vgl. den Kommentar des Grammatikers Servius zu Aeneis VIII, 564, der von einer Inschrift im Tempel zu Terracina berichtet: bene meriti servi sedeant, surgant liberi. *C. G. Mor*, a. a. O., 14 Anm. 1. Ferner steckt in dem Wort δικαιοσύνη das Wort δικαίος als sprachlich notwendiger Teil des Wortes, aber auch als sachlich unersetzbarer Bestandteil seines Begriffes (*E. Wolf*, Rechtsgedanke und bibl. Weisg., 34): Welche Veränderung in der römischen Kulturwelt, die nur von iustitia sprach und sie den Auserwählten vorenthielt!

²¹⁶ Libellus I, Fragm. I; ed. *A. E. Burn*, Niceta of Remesiana, Cambridge 1905, 6 Z. 12/13 — 7 Z. 1/6: Quid autem potest esse melius hoc consilio, cum homo de infideli efficitur fidelis, de peccatore fit iustus, de servo liber, de extraneo domesticus, de inimico amicus Dei constituitur, postremo ad similitudinem Dei reformatur, atque heres regni caelestis inscribitur? Hoc praestat fides, hoc praestat omni homini, tam libero quam servo, tam viro quam feminae, tam diviti quam pauperi, tam Romano quam servo. Die ganze Tragweite dieser Entwicklung läßt sich an der modernen christlichen Geschichte Indiens vergleichsweise ablesen, wo die gefühlsmäßige Einstellung gegen die Parias noch lange nicht überwunden sein wird, aber diese sogar nach der Taufe staatsrechtlich als zu den wirtschaftlich-sozial nicht unterdrückten Volkskreisen gerechnet werden; so sehr ist die Bedeutung des Kastenunterschiedes geschwunden dank der Einwirkung der Taufe. Vgl. *A. J. Otto*, Mission und Kaste in Indien, Missionswissenschaft und Religionswiss., 4 (1941), 111/119, wo die Entwicklung der sozialen Stellung der christlichen Parias zu den Kastenchristen dargestellt ist.

So wurde der Boden dafür bereitet, daß die Taufe in die Geltung als zivilrechtlich relevante Handlung bzw. als Rechtshandlung im bürgerlich-rechtlichen Sinn hineinwuchs und zu einem geschichtsbildenden Faktor erstarkte. B. Biondi²¹⁷ hat auf eine bisher zu wenig gewertete Bestimmung Justinians hingewiesen, durch welche die Sklaverei praktisch abgeschafft wurde: Darin *verbietet* der Kaiser, daß künftighin Juden, Heiden und Häretiker christliche Sklaven besäßen, und setzt fest, daß der Sklave, *der in einem solchen Falle Christ wird*, ohne weiteres die Freiheit erlange. Fortan sollten also Sklaven nur von rechtläubigen Christen innegehabt werden können, die ihrer Pflichten bewußt sind (und darauf hin vom Staat kontrolliert werden). Die Sklaven sollten auf diese Weise geschützt werden gegen jedwede Beengung in der Ausübung ihres Glaubens durch Ungläubige oder Irrgläubige.

In der mittelalterlichen Rechtsgeschichte wird die Freiheit das Zentralproblem und gestaltende Faktoren sind kriegerische Tüchtigkeit, Grund und Boden. Diesen gesellen sich soziale Einflüsse und unter ihnen die Taufe bei. Galt die väterliche Gewalt ursprünglich als unumschränkt im Interesse des Gewaltinhabers, so wird sie später eingeschränkt im Interesse des Munt-Unterworfenen, nicht ohne den Einfluß des Christentums. Der juristische Kern der hausväterlichen Gewalt war bei den germanischen Stämmen der rechtsgeschichtliche Zentralbegriff der Munt (Munt-mundium-manus) und die Hand der beherrschende Ausdruck der Rechtssymbolik und der Rechtsplastik: Sein Gegenstück fand er bei der auch in der Taufvorbereitung verwerteten zeremonialen Handauflegung²¹⁸.

Eine ähnliche Entwicklung nimmt die Rechtsstellung der Frau in der christlichen Gemeinde.

Die hebräische Frau des Alten Testaments steht während ihres ganzen Lebens in der Vormundschaft, zuerst in der des Vaters, bzw. bei dessen Tod in der des nächsten männlichen Anverwandten; später in der des Gatten. So ist sie in hohem Maße Sache, nicht Person²¹⁹. Nicht rechtsfähig und ihrem Manne mit der Anrede «mein Herr» begehend, ist sie auch nicht kultfähig (1 Sm. 1, 4). Der persönliche Einfluß, den sie sich zu verschaffen wußte, ist indessen trotz der rechtlichen Beschränkungen groß.

²¹⁷ B. Biondi, *Giustiniano Primo principe e legislatore cattolico*, Milano 1936, 22: c. 2 C, 1, 10.

²¹⁸ Siehe oben den Abschnitt «Die Taufe als Akt der Weihe an Gott und als Eid». Im CJC. spielt die bürgerliche Freiheit noch eine Rolle in den ec. 1083, 987 n. 4 und 2354 § 1. Die Bestimmung des c. 1083 § 2, 2, daß Unkenntnis über den Sklavenstand des Kontrahenten die Ehe nicht zustandekommen läßt, möglicherweise ein historisches Überbleibsel, möglicherweise hinsichtlich der Hausklaven in Nordafrika von Bedeutung, ist sinnvoll im Hinblick darauf, daß Sklaven keine bürgerlichen Rechte ausüben können, was für den Ehepartner eine wesentliche Veränderung der ganzen Lebensverhältnisse bedeutete, aber keine offizielle Anerkennung der Einrichtung der Sklavenschaft.

²¹⁹ Rel. Gesch. u. Gegenwart², II, 718.

Ist die Stellung der Frau bei den Römern von Hause aus verhältnismäßig hoch²²⁰, so ist sie bei den griechischen Stämmen ungleichmäßig und verschieden²²¹.

Von Anfang an war die volle Zugehörigkeit der Frauen zur christlichen Gemeinde eine Selbstverständlichkeit (Apg. 1, 14; 12, 12). Die christliche Mission gewinnt von Anfang an auch Frauen (Apg. 16, 13 f.; 17, 4; 12, 14; 18, 18) und so wie dem getauften Manne der Name Bruder, gilt ihr der Name Schwester (Röm. 16, 1; 1 Kor. 9, 5 u. ö.).

Das Christentum bringt als Neues die Gleichstellung der Geschlechter vor Gott (Gal. 3, 28; 1 Petr. 3, 7), unter Wahrung der Unterordnung der Ehefrau unter den Mann freilich (1 Kor. 11, 10; Kol. 3, 18; Eph. 5, 21 f.).

Entsprechend der rechtlichen Stellung als «Schwester in Christo» darf die Frau gewisse gemeindliche Funktionen wahrnehmen. Wie Jesus selbst von Jüngerinnen umgeben war, die mit ihrem Vermögen und ihrer Arbeit ihm dienten (Lk. 8, 2 f.), erscheinen in der urchristlichen Gemeinde von Anfang an Frauen als Subjekt der christlichen Liebestätigkeit (Apg. 9, 36 ff.; 16, 16; Röm. 16, 6, 12 f.). Das Recht des Betens wird ihnen 1 Kor. 11, 13 zugestanden und darüber hinaus organisatorischer oder seelsorgerlicher Dienst (1 Tim. 3, 11).

Spätere Zeiten und Zeugnisse wissen von Hilfsdiensten bei dem für die Gemeindebildung grundlegenden Taufsakrament zu berichten: von Hilfeleistung an weibliche Katechumenen und zumal von einem Lehrauftrag diesen gegenüber²²².

²²⁰ Vgl. hierzu ThWb. I, 779 f. mit den angeführten Belegen.

²²¹ a. a. O., 777 ff.; nach *J. Kaerst*, *Geschichte des Hellenismus II*², Leipzig 1926, 285 f. war die Stellung der Frau in der hellenistischen Welt eine im allgemeinen bedrückte.

²²² Apost. Konst. III, 16, 4; ed. *Funk* 211 Z. 14 ff. Didaskalie III, 12, 3; ed. *Funk* 210. Test DNJChr. II, 8; ed. *Rahmani* 129 Z. 26 ff. Theodor v. Mopsvest., Sermon. catech. IV (XIV); ed. *Rücker* 16.

Dritter Abschnitt

DIE KIRCHLICHE MITGLIEDSCHAFT, IHRE HEILSGESCHICHTLICHEN VORAUSSETZUNGEN UND IHRE REICHWEITE

§ 1. Die heilsgeschichtlichen Voraussetzungen nach den Zeugnissen des Alten Testamentes

Die Grundlage für den eigentümlichen Gemeinschaftscharakter der Kirche bildet der vom Alten Testament bezeugte Alte Bund, in dem jene ihre Wurzeln hat¹.

In den Schriften des Alten Testamentes erscheint zuerst und zumeist ein Gesamt als Subjekt des Heils. Gott sieht die Gemeinschaft und in der Gemeinschaft die Einzelnen, die nur *in* der Gemeinschaft und *durch* die Gemeinschaft als ihre Glieder zum Heile kommen. Andererseits erlangt die Gemeinschaft ihr Heil im Heil der Einzelnen².

Dieser Heilskollektivismus, und damit eine sehr charakteristische menschliche Seelenhaltung gegenüber dem Heil, steht in der Glaubensverkündigung der biblischen Schriften des Alten Bundes im Vordergrund und zwar in allen Perioden³, auch wenn — weniger durch zeitlichen Abstand als durch geistige Unterschiede innerhalb der Volksgruppen bedingt — ein Vorwiegen bald der einen, kollektivistischen, bald der andern, individualistischen Grundhaltung abwechselnd festzustellen ist. Dem Gesamt kommt zuerst das Heil zu und dann dem Einzelnen durch Eingliederung in das Ganze und durch Teilnahme am Heil des Ganzen. Der Einzelne ist mit dem Schicksal des Ganzen verknüpft.

¹ Zur Bedeutung des Alten Testamentes als Erkenntnisquelle für das kirchliche Recht vgl. A. Stöckler, *Historia fontium* 9/11 u. die daselbst verzeichnete Literatur.

² P. A. Fries, C. Ss. R., Geistingen, stellte mir in entgegenkommender Weise seinen auf der Lektorenkonferenz der deutschen Ordensprovinzen gehaltenen Vortrag «Der Heilskollektivismus im Alten Bund» zur Verfügung, dessen Grundgedanken im Folgenden wiedergegeben werden.

³ F. Baumgärtel, *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*, Schwerin 1932, 24 f., hebt diese Tatsache hervor: «Wo sich im AT das Bewußtsein eines

Durch die Beschneidung, das Merkmal der Abrahamsleute, wird der Einzelmensch als Glied einer Gemeinschaft in ein besonderes Verhältnis zu Gott gerückt.

Stammesfremde konnten sich durch die Beschneidung in die natürliche und zugleich religiöse Gemeinschaft aufnehmen lassen und so das Heil finden (Gn. 17, 12).

Durch den Sinaibund tritt das Volk Israel auf Grund der erbarmenden Tat Gottes in ein besonderes, es unter allen Völkern auszeichnendes, einzigartiges Eigentumsverhältnis zu Gott⁴, der sich dadurch dieses Volkes bemächtigt und sein Handeln an ihm zu einem Anspruch an es macht.

Der Bundesgedanke, der durch das Stichwort der Erwählung seine heilsgeschichtliche Tragweite dazuerhält, zieht schließlich *alle Lebensverhältnisse* in seinen Kreis und der Abschluß des Bundes gilt als gegenwärtige, die Lebenden angehende Wirklichkeit⁵, die dem Einzelmenschen vorangeht und schließlich in die Zeugenschaft für die Wahrheit als den von Gott gegebenen Beruf und die letzte Vollendung der alttestamentlichen Botschaft vom Heil ausmündet⁶. Da das auserwählte Volk diesen Beruf, den es niemals ganz vergißt und der seine Erfüllung im wahren Gottesvolk des Neuen Bundes findet⁷, nur erfüllen kann, wenn es selbst das Heil erlangt, bleibt das Heil des Einzelnen im Hintergrund.

«Das Volk ist es auch, das den Kult vollzieht. Vor Gott steht nicht der Einzelne als solcher, sondern die Kultgemeinschaft. Subjekt des Kultes, wo die Aneignung des Heils geschieht, ist also das Volk, während der Einzelne grundsätzlich nur als Glied der gegliederten Gemeinschaft in die kultische Betätigung einbezogen ist und dadurch in den Besitz des religiösen Gutes gelangt, Anteil gewinnt an der Gemeinschaft mit Gott. Der Fromme des Alten Bundes fühlt sich im Tempel daheim, weil dort sein Volk in der Nähe und unter dem Segen Gottes steht»⁸.

persönlichen Verhältnisses zu Gott ausspricht, muß immer berücksichtigt werden, daß dies Bewußtsein in der andern Gewißheit beruhte, der Volksgemeinschaft bzw. *Kultgemeinschaft* anzugehören, außerhalb deren ein solches Verhältnis zu Gott nicht möglich ist. Das Bewußtsein um die Tatsächlichkeit eines solchen Verhältnisses zur Gottheit ist eben doch getragen, ja nur ermöglicht durch das Eingegliedertsein in die Gemeinschaft. Diese persönliche Einstellung ist also kollektivistisch bestimmt und begrenzt . . . Es ist nicht die Frage, wann an Stelle des Volksganzen der Einzelne eine Beziehung zu Gott gewinnt bzw. der Einzelne von Gott beachtet wird. So kann schon deshalb nicht gefragt werden, weil das Volksganze immer und grundsätzlich im Spiele war, auch in der späteren Zeit, und weil schon immer, auch in der älteren Zeit, eine Beziehung des Einzelnen zu Gott da war.»

⁴ Ex. 19, 5; Dt. 14, 2; 26, 17 ff. Vgl. Dt. 4, 37; 7, 6; Ps. 134, 4.

⁵ Dt. 5, 2 f.

⁶ Js. 49, 6.

⁷ Js. 61, 6; Mal. 3, 17; Apg. 20, 28; Eph. 1, 14; 1 Petr. 2, 9; Offb. 1, 6; 5, 10; 20, 6.

⁸ A. Fries im oben genannten Vortrag. Vgl. dazu Js. 64, 8; Ez. 13, 9; Ps. 14, 7; 69, 29; 74, 2; 125, 5; 130, 7 f.; 131, 3.

Die Propheten, die sich in ihrer Botschaft grundsätzlich an das Volksganze wenden⁹, verkünden einen Laos der messianischen Zeit, der, unabhängig von allen völkischen Bindungen, das Völkische und das Biologisch-Geschichtliche abgestreift hat und diejenigen in sich begreift, die den wahren Gott anbeten. Und auch die Weisheitsliteratur, die mehr auf den einzelnen «Sohn» abgerichtet ist, verdrängt nicht die Überzeugung, daß Gott durch das Volk den Einzelnen rettet.

§ 2. Die heilsgeschichtlichen Voraussetzungen nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes

Jesus hat den Qahal-Begriff ohne Zweifel geteilt¹⁰. Mit größtem Nachdruck spricht Paulus die Kontinuität zwischen alt- und neutestamentlichem Gottesvolk aus, die in dem Sinne gilt, daß die christliche Kirche einfach das gläubige Israel ist, dem die Verheißungen gegeben worden sind, nur daß auch die gläubigen Heiden in es Aufnahme gefunden haben¹¹. Trotz des Gemeinsamen ist aber die Kirche nicht nur eine jüdische Sekte, sondern eine eigene religiöse Gemeinschaft, die vom (ungläubigen) Judentum verschieden ist und in keiner Abhängigkeit von ihm steht, sondern in der im Alten Testament längst angebahnten und nunmehr endgültigen Trennung von Blutsverband und Gottesvolk¹².

Die Christenheit ist «das eschatologische Gottesvolk, die Gemeinde der Heiligen und Auserwählten der messianischen Zeit»¹³.

Während aber die jüdische Eschatologie nur von einem Kommen weiß, das die Glieder des messianischen Reiches in den vollen Besitz der Heilsgüter setzt, nämlich das Kommen des Messias zur Aufrichtung seines Reiches bei Beginn der messianischen Zeit, kennt das ganze Urchristentum ein doppeltes Kommen des Messias: Das erste, das mit Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu bereits den neuen Aeon und die neue Schöpfung heraufgeführt hat; das zweite, das «das Endgericht über Gut und Böses, die

⁹ Vgl. die Ausdrücke «der Rest», «Jerusalem», «Haus Jakobs» (Josef, Israel, Juda).

¹⁰ A. Oepke, Der Herrnspruch über die Kirche Mt. 16, 17/19 in der neuesten Forschung, 140/141.

¹¹ A. Wikenhauser, Kirche als mystischer Leib Christi, 18. Hierzu in Betracht kommende Bibelstellen: Röm. 4, 1/25; 2, 28 f.; 11, 17; 2 Kor. 3, 14 ff.; 6, 16; Gal. 3, 2/4; 3, 26 ff.; 4, 21/31.

¹² A. Wikenhauser, a. a. O., 20. A. Oepke, a. a. O., 142 ff. Einschlägige Stellen des NT: Röm. 9, 6/13; 1 Kor. 10, 18; Gal. 4, 24 ff.; 4, 28.

¹³ A. Wikenhauser, a. a. O., 34. Zum Ganzen a. a. O., S. 21/28. Einschlägige biblische Stellen: Röm. 8, 27; 16, 2; 1 Kor. 6, 1 f.; Eph. 1, 15; 5, 3; 6, 18; Kol. 3, 12, Vgl. Apg. 9, 13; 9, 32; 9, 41; 26, 10; 1 Petr. 2, 9. Offb. 5, 8; 8, 3, 4; 13, 7; 13, 10; 14, 12; 17, 6; 18, 24; 19, 8; 20, 9. Zur Bezeichnung «Auserwählte»: Mt. 24, 22; 24, 24; (Mk. 13, 20; 13, 22); Mt. 24, 31; (Mk. 13, 27); Lk. 18, 7; Röm. 8, 33; Kol. 3, 12; 2 Tim. 2, 10; Tit. 1, 1; 1 Petr. 1, 1; 5, 13.

Rechtfertigung der Guten, ihre Auferweckung und Bekleidung mit dem Verklärungsleib und ihre dauernde Vereinigung mit dem himmlischen Herrn» bringen wird¹⁴. Da die Christen in der Rechtfertigung¹⁵, in der Auferweckung zu einem neuen Leben¹⁶, diese Heilsgüter schon in einer Art «Antizipation»¹⁷ erhalten, ist die Kirche bereits eine Vorwegnahme des künftigen Aeons und ihre Glieder eine neue Menschheit (Eph. 2, 15), die die Anwartschaft auf das wesenhaft endzeitlich-überirdische Reich Gottes besitzt¹⁸.

Das Neue Testament bleibt danach auf der Linie des Alten Testaments und übernimmt den Ausdruck vom «Gottesvolk», damit den eigentlichen Gemeinschaftscharakter der Kirche anzeigend. Obschon die neutestamentliche Gemeinde die Blutzugehörigkeit zum Volke Israel abstreift, weiß sie sich doch als die Erfüllung einer im Alten Bunde vorgebildeten und vorherverkündeten Wirklichkeit¹⁹. So steht, wie im Alten Testament, auch im Neuen das «Volk» an erster Stelle und hernach folgen die Einzelnen als Personen²⁰.

§ 3. Das Zeugnis der Väterzeit

In der Väterzeit wird eine neue Nuance sichtbar, insofern dem Ausdruck *λαός* gegenüber dem für die Kirchengliedschaftsfrage in der Nähe stehenden *σῶμα* der Vorzug gegeben wird. M. D. Koster hat die verschiedenen einschlägigen Stellen gesammelt und verglichen und die Feststellung treffen müssen, daß der Gebrauch von *λαός* überwiegt²¹.

Danach hat J. Eger in einer patristischen Studie den «überzeugenden Nachweis» geführt, «daß in der alten Kirche die Idee der Kirche als des Volkes Gottes den Vorrang vor allen anderen Vorstellungen über die Kirche hat»²².

¹⁴ A. Wikenhauser, a. a. O., 37.

¹⁵ Röm. 4, 5; 5, 9; 8, 1; 2 Kor. 5, 21; Gal. 2, 17.

¹⁶ Röm. 6, 4; Eph. 2, 5 f.; Kol. 2, 12; 2 Kor. 4, 16; 5, 17; 3, 18; 2 Petr. 3, 13.

¹⁷ A. Wikenhauser, a. a. O., 39. ¹⁸ a. a. O., 46.

¹⁹ Vgl. die oben dargelegten Grundgedanken des Vortrages von A. Fries.

²⁰ Vgl. M. D. Koster, Ekklesiologie, 52 f.

²¹ Ekklesiologie, S. 159, Koster hat festgestellt bei Klemens v. Rom einmal *λαός*, einmal *σῶμα*; Ignatius von Antiochien nie *λ.*, einmal *σ.*, einmal *μέλη η.*, *κεφαλὴ*.

Polykarp	—;		Clemens Alex.	zwölfmal	<i>λαός</i>
Barnabas	sieben/achtmal	<i>λαός</i>		dreimal	<i>σῶμα</i>
	nie	<i>σῶμα</i>	Eusebius v. Cäsarea	siebenmal	<i>λαός</i>
Hermas	elfmal	<i>λαός</i>		viermal	<i>ἐθνος</i>
	dreimal	<i>σῶμα</i>		einmal	<i>σῶμα</i>

²² J. Eger, *Salus gentium*. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand, Theol. Diss. München 1947. Ich kann mich hier lediglich auf die Anmerkung 1 bei Eichmann-Mörsdorf, Kirchenrecht I, 21, beziehen. Eine Beschaffung der Arbeit erwies sich als unmöglich, da auch die Univ.-Bibliothek München sie nicht besitzt.

Da dieser Begriff für ekklesiologische Betrachtungen eine größere Weite gibt und unter Umständen vor falschen Auffassungen bewahrt, ist im Folgenden die Aufgabe daraufhin abzustecken, wie weit die Taufe, die die Gliedschaft an der Kirche²³ als dem neuen Israel²⁴ verleiht, durch ihre Stellung im geistlichen Rechte der alten Kirche über ihn eine Aussage macht²⁵. Dazu ist es nötig, die Auffassung der alten Kirche über die Entziehung und Schmälerung des Rechtes auf die kirchliche Gemeinschaft zu untersuchen.

§ 4. Die Reichweite der kirchlichen Mitgliedschaft

Die Eingliederung in die Ekklesia ist ein objektiver Vorgang, bei dem der Getaufte im Grunde seines Daseins ein lebendiges Glied der Kirche Christi wird, das von der Gnade durchdrungen und mit den Gnadengaben beschenkt ist; das den alten Menschen und seine Taten ausgezogen hat (Kol. 3, 9); in dem der Leib der Sünde vernichtet und die Sünden getilgt sind (Röm. 6, 6; 1 Kor. 6, 11; Tit. 3, 3 ff.; Apg. 2, 38; 10, 43; 13, 38; 22, 16); das gereinigt, geheiligt und gerechtfertigt (1 Kor. 6, 11; Eph. 5, 26; Tit. 3, 7; Hebr. 10, 22) und erleuchtet ist (Eph. 5, 8 ff.; 5, 14; Hebr. 6, 4; 10, 32); welches das Pneuma empfangen (1 Kor. 12, 13; Tit. 3, 5 ff.) und nun selbst Pneuma ist (1 Kor. 3, 16 f.; 6, 19; Röm. 8, 9, 11; Apg. 1, 5; 2, 38; 8, 17; 9, 17 f.; Jo. 3, 5) und eine neue Schöpfung (2 Kor. 5, 17; Eph. 2, 9 f.; Kol. 3, 10; Tit. 3, 5; Jo. 3, 5; 1 Jo. 3, 9; 1 Petr. 1, 3 ff.).

Aber die Form des Gliedes der Kirche Christi bleibt und ist unverlierbar für immer, wie der Jude durch die Beschneidung ein Glied des ausgewählten Volkes wird und als Beschnittener immer bleibt.

Wie das «getaufte» und im Typos von der Eucharistie genährte Israel zwar durch die Gottlosigkeit Glieder verlor, diese aber als Glieder des Volkes verlor, so können die Glieder der Kirche Christi, trotz der Teilnahme an den Sakramenten fallen und zugrunde gehen; sie sind dann tote Glieder, aber verlieren ihren Charakter als Glieder der Kirche Christi nicht, weil der Getaufte mit dem Geiste «versiegelt» wird und ohne dieses «Siegel» nicht mehr sein kann²⁶.

«Die Christen haben fortan durch ein sündloses Leben dafür zu sorgen, daß sie mit dem Siegel der Heiligkeit vor Gott erscheinen. Ob sie die Heiligkeit seit der Taufe ununterbrochen bewahrt oder ob sie sie zeit-

²³ Vgl. den Abschnitt der Arbeit über «Die Taufe als Ritus der Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft» (Initiationsritus).

²⁴ Vgl. hierzu *A. Wikenhauser* a. a. O. 53/54.

²⁵ *M. D. Koster*, a. a. O.

²⁶ Vgl. 2 Kor. 1, 21; Eph. 1, 13 f.; 4, 30 und die oben S. 101 ff. skizzierte Sphragislehre der Väter.

weilig verloren haben und durch eine «Neuformung» wiedererhalten, bedingt dabei keinen Unterschied. Wesentlich als Vorbedingung zum Leben ist nur, daß sie das Siegel der Heiligkeit tatsächlich besitzen . . . Denn die Taufe ist und bleibt für immer das Fundament und der Rechtstitel der Heiligung»: Mit diesen Worten charakterisiert B. Poschmann²⁷ die Lehre des zweiten Clemensbriefes und des Pastor Hermae.

Wie bei Behandlung der Beziehung von Taufe und Bußinstitut dargetan wurde²⁸, kam der richterliche Charakter der altchristlichen Buße in ihrer Regelung und Benennung nach den Rechtskanones zum Ausdruck und die «kanonische» Buße wäre — wenigstens nach der Auffassung *Poschmanns* — nicht etwas von der sakramentalen Buße Verschiedenes oder neben ihr Einhergehendes, sondern mindestens ein integrierender Bestandteil von ihr gewesen. So habe dann auch die «Exkommunikation», in der die dem Sünder zudiktierte Strafe — neben persönlichen Bußleistungen — bestand, nicht den Sinn einer Trennung von der Kirche als solcher. An patristischen Zeugnissen bleibt nunmehr — unabhängig von Poschmanns Thesen — im Folgenden nachzuweisen, wie weit dieses gilt.

An der «klassischen» Stelle zum Verhalten der Kirche gegenüber den Sündern, 1 Kor. 5, 1 ff., die dem Ausdruck nach auf die Bannvorschriften des Alten Testamentes Bezug nimmt²⁹, wird V. 11 das spezielle Verbot der Tischgemeinschaft ausgesprochen. Während die alttestamentliche Formel auf die Ausrottung oder Tötung des Bösen geht, besagt die Maßnahme an der vorliegenden Stelle den Abbruch des Verkehrs und den Ausschluß aus der Gemeinschaft. Auch der Ausdruck des «Übergebens an den Satan» darf nicht zur Annahme verleiten, als habe Paulus der von der Gemeinde vollzogenen Exkommunikation die Wirkung des Todes zuschreiben wollen. «Übergabe an den Satan» ist «schlechthin dasselbe wie die ordnungsmäßig von der Gemeinde vorzunehmende Exkommunikation»³⁰. Da derjenige, der «dem Satan übergeben» ist, mehr als bisher im Machtbereich des Satans steht und mehr unter den von ihm zugefügten körperlichen und geistigen Übeln zu leiden hat, bringt die Formel die Wirkung der Exkommunikation deutlich zum Ausdruck³¹.

2 Thess. 3, 6 14/16 fordert Paulus in diesem an sich leichter zu beurteilenden Fall den Abbruch des Verkehrs, d. h. die Exkommunikation. Der äußere Verkehr mit dem Sünder wird untersagt und um so mehr auch

²⁷ *Paenitentia secunda*, 127/128. Ob *Poschmanns* Erklärung des sakramentalen Charakters dabei die richtige sei, kann hier dahingestellt bleiben.

²⁸ Siehe oben S. 332/333.

²⁹ 1 Kor. 5, 13. Vgl. Dt. 13, 6; 17, 7; 19, 19; 22, 21; 22, 24; 24, 7. Dazu J. Döllner, *Der Bann (Herem) im Alten Testament und im späteren Judentum*, ZkTh. 37 (1913), 1/24. E. Kalt, *Biblisches Reallexikon* I², 192.

³⁰ B. Poschmann, a. a. O., 28.

³¹ a. a. O.

die innere Gemeinschaft, die Teilnahme an der Eucharistie zumal einbegriffen³².

Die Stelle 2 Kor. 2, 5/11, so umstritten sie in der Auslegung sein mag, zeigt jedenfalls in aller Klarheit, «daß die Wiederaufnahme eines Exkommunizierten nicht bloß möglich, sondern daß sie auch das ausgesprochene Ziel des Exkommunikationsverfahrens ist»³³.

Clemens Romanus zählt die Bösen, auch wenn sie äußerlich noch so viel gelten, nicht mehr zur «Herde», womit die irdisch-kirchliche Gemeinschaft gemeint ist, unter dem von der Offenbarung gebotenen Bild für den Tatbestand der *Ecclesia-docens-discens*. Sie seien ausgeschlossen von der Hoffnung, die in der Zugehörigkeit zur Kirche beruht. Daß sie aber ohne lange Buße, bloß durch den Akt der Unterwerfung die Vergebung zugesichert bekommen und im Falle der Auswanderung bei jeder Gemeinde Aufnahme erhalten sollen (1 Clem. 54, 3), läßt in der Exkommunikation nicht mehr als eine Beraubung gewisser Rechte sehen³⁴.

Ignatius von Antiochien fordert nachdrücklich, die Exkommunikation über die Irrlehrer und Schismatiker zu verhängen: Jeder Lebensverkehr mit ihnen ist abubrechen, jede Begegnung mit ihnen zu meiden und lediglich für sie zu beten³⁵; so sicher eine Exkommunikation vorliegt, so wenig steht jedoch eine Abtrennung oder endgültige Scheidung zur Debatte. Auch die ἑριστοὶ und ἑθεροί (Trall. 10) genannten Häretiker sind noch Christen, sonst würde er sich nicht soviel mit ihnen abgeben³⁶.

Polykarp verlangt Phil. 11, 4 von der dortigen Gemeinde, sie sollten die Unglücklichen nicht wie endgültig aus ihnen Ausgeschiedene betrachten, vielmehr als leidende und irrende Glieder, die sie wieder zurückrufen wollten³⁷. Es ist in ihnen demnach immer noch die Kirche realisiert, aber sie sind nur zum Teil von ihren belebenden Energien angeregt.

³² a. a. O., 29/30. Das Verkehrsverbot entspricht der *excommunicatio maior*; Versagung der sakramentalen Gemeinschaft bedeutet die *excommunicatio minor*. Das gesamte, den Sünder beschämende Verhalten der Gemeinde ist ein «Zurechtweisen»; ein dauernder Anspruch an den guten Willen dessen, der in Zucht genommen wird.

³³ Poschmann, a. a. O., 35. K. Adam vertrat die Ansicht, daß Paulus die *excommunicatio* als solche sakramental gemeint habe, im Sinne eines bedingten absolvo. Theol. Quartalschrift 109 (1928), 21 f., 24.

³⁴ ed. Bihlmeyer 64 Z. 8: καὶ πᾶς τόπος ῥέζεται αὐτόν.

³⁵ Smyrn. 4, 1; ed. Bihlmeyer 107 Z. 1/4: προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατόν μὴδὲ συναγᾶν, μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ἵνα πῶς μετανοήσωσιν, ὅπερ θύσκολον. Smyrn. 7, 2; ed. Bihlmeyer 108 Z. 9/11: πρέπον οὖν ἐστὶν ἀπέχεσθαι τῶν τοιούτων καὶ μήτε κατ' ἰδίαν περὶ αὐτῶν λαλεῖν μήτε κοινῇ. Eph. 7, 1; a. a. O. 84 Z. 23/24: οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίπειν. εἰσὶν γὰρ κύνας λυσσῶντες, λαθροζῆνται.

³⁶ J. Hoh, Die kirchliche Buße im zweiten Jahrhundert, 73.

³⁷ Phil. 11, 4; ed. Bihlmeyer 119 Z. 9/11: Sobrii ergo estote et vos in hos; et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut pōssibilia membra et errantia eos revokeate, ut omnium vestrum corpus salvetis.

Nach dem Pastor Hermae ist der Unbußfertige bis zur späteren Bekehrung sich selbst zu überlassen und aus der Gemeinde auszuschließen³⁸. Nicht nur eine rein «innerkirchliche Buße (das ist eine solche ohne Exkommunikation) für sämtliche Vergehen»³⁹, sondern eine Exkommunikation hat statt und wird ausdrücklich in Mand. IV, 1, 8, 9 bestätigt⁴⁰. Trotzdem sind die in Vis. III Sim. VIII, IX als bußbedürftig vorgeführten Sünder als Gläubige, Auserwählte bezeichnet⁴¹.

In der Kirche *Nordafrikas* gab es zur Zeit Tertullians zwei Arten von Exkommunikation: die partielle und die totale.

Für erstere zeugen gewisse Tatsachen: Nach De paenitentia war die öffentliche Buße *einmal* für die größten Sünden möglich und gestattete eine gewisse Gemeinschaft mit der Kirche⁴². Marcion und Valentin, die ein erstes und zweites Mal aus der Kirche vertrieben und dann wegen ihrer unruhigen Neuerungssucht endgültig exkommuniziert wurden, wurden sicher nicht unter die Paenitentes zugelassen, unter deren Zahl sie nur Irrtümer verbreitet hätten⁴³.

In dieser Lage der partiellen Exkommunikation kümmert sich die kirchliche Gemeinschaft um die in Zucht Genommenen mit der größten Sorgfalt, regelt die Weise ihrer Buße und hilft ihnen, die Verzeihung zu erlangen. Wahrscheinlich durften sie die Eucharistie nicht empfangen und auch der anderen liturgischen Akte nicht teilhaftig werden. Doch wurden ihnen wohl die Unterstützungen gegeben und die Empfehlungsbriefe nicht verweigert. Sicher wurde in besonderer Weise für sie gebetet: Obwohl sie also nicht voll am Leben der Kirche teilnahmen⁴⁴, die mit Schärfe gegen sie vorgeht und sie von den Gläubigen scheidet, bleiben sie *Glieder* der Kirche⁴⁵; die

³⁸ Sim. VIII, 2, 7; ed. *Funk* 560 Z. 10/13: εἶτα δὲ πειράσωμεν καὶ ὕδωρ αὐταῖς παρέχειν. ἐὰν τις αὐτῶν θυνηθῇ ζῆσαι, συγχάρησομα: αὐταῖς. ἐὰν δὲ μὴ ζῆσῃ, οὐχ εὐρεῖσθαι ἐγὼ ἀμελῆς.

³⁹ K. Adam, Theol. Quartalschrift 109 (1928), 26.

⁴⁰ ed. *Funk* 476 Z. 11/12: ἀπέχου ἀπ' αὐτοῦ καὶ μὴ συζῆθι αὐτῷ.

⁴¹ Vgl. J. Hoh, a. a. O., 32.

⁴² paen. 9; ed. *Borleffs* 106 Z. 8/11: Huius igitur paenitentiae secundae et unius quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur.

⁴³ praescr. 30; ed. *Kroymann* CSEL 70, 36. Vgl. zum Ganzen C. Chartier, L'excommunication, 335.

⁴⁴ paen. 7, 10; ed. *Borleffs* 103 Z. 6: conlocavit in vestibulo paenitentiam secundam quae pulsantibus patefaciat, sed iam semel quia iam secundo, sed amplius nunquam quia proxime frustra.

⁴⁵ paen. 10, 5, 6, 7; a. a. O., 108 Z. 9/15: non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere: condeat universum et ad remedium conlaboret necesse est in uno et in altero ecclesia est, ecclesia vero Christus: ergo cum te ad fratrum genua protendis Christum contrectas, Christum exoras; aequae illi cum super te lacrimas agunt Christus patitur, Christus patrem deprecatur; facile inpetratur semper quod filius postulat.

Mitgliedschaft der Kirche wird ihnen gelassen, aber die Teilnahme am Kult wird ihnen versagt, bis zur Vollendung der vorgeschriebenen Bußübungen.

Bei den Montanisten bemüht sich die Kirche um die in der dauernden und *totalen* Exkommunikation Stehenden⁴⁶ in keiner Weise. Sie sind außer der Herde, außer der Kirche⁴⁷. Man hält sie draußen⁴⁸ und wenn sie Buße tun wollen, sind sie gezwungen, es vor der Kirche zu tun⁴⁹. Sie werfen sich zu Füßen der zum Gottesdienst sich begebenden Gläubigen nieder. Die Kirche vollzieht jedoch keinen Akt an ihnen; weder ermahnt sie zur Buße, noch legt sie sie ihnen in irgend einer Weise auf.

Demgegenüber sind in der katholischen Kirche, wie De paenitentia bezeugt, alle schweren Sünden ohne Ausnahme zur öffentlichen Buße zugelassen⁵⁰.

Tertullian spricht vom *Verlust* der Taufe⁵¹. Daß dies jedoch nicht wörtlich zu nehmen ist, zeigt er, indem er die Wiederholung der Taufe nicht zuläßt und andererseits den Sünder durch die Buße allein die Taufgüter wieder gewinnen läßt, die er verloren hatte⁵², und ihn als Glied der Kirche und Christi betrachtet⁵³. An anderer Stelle tritt er allerdings in Gegensatz zu dieser seiner Lehre, muß jedoch auch hier im Zusammenhang des Ganzen gesehen werden⁵⁴. Wenn er etwa bapt. 15 von den trotz der Taufe aus der

⁴⁶ Zur totalen Exkommunikation vgl. apol. 39, 4; ed. Hoppe CSEL 69 Z. 16/18: ... ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegatur.

⁴⁷ pud.; ed. Kroymann CSEL 20, 232, Z. 26; S. 233 Z. 23/24: ... extra gregem datus est; de ecclesia expellitur nec illic manet.

⁴⁸ pud. 1; a. a. O., 222 Z. 6: foris sistimus.

⁴⁹ pud. 3; a. a. O., 225 Z. 6: adsistit enim pro foribus eius.

⁵⁰ C. Chartier, a. a. O., 506, nimmt an, daß die Disziplin auch in katholischen Provinzen unter dem Einfluß der Verfolgung und der Montanisten eine Verschärfung erfahren habe, so sehr, daß die Kapitalsünden bei Montanisten und Katholiken zur Zeit von De pudicitia von der öffentlichen Buße ausgeschlossen gewesen seien. Die Verschärfung müsse zwischen 204 (Abfassung von De paenitentia) und 217 eingetreten sein. Vgl. Chartier, Discipline, Antonianum 14 (1939), 24. B. Poschmann, Paenitentia sec., 321 Anm. lehnt diese Ansicht ab. All dies ist jedoch noch immer nicht bewiesen, weder von den einen, noch den andern.

⁵¹ pud. 9, 9, 11, 16; 13, 23; 14, 17; bapt. 16; paen 7, 11; apol. 44.

⁵² bapt. 15; ed. Borleffs 70 Z. 70/72: Unum omnino baptismum est nobis ... semel ergo lavacrum inimus, semel delicta abluuntur quia ea iterari non oportet ... felix aqua quae semel abluit ... paen 7, 11; ed. Borleffs 103 Z. 9/12: habes quod iam non merebaris: amisisti enim quod acceperas. si tibi indulgentia domini adcommodat unde restituas quod amiseras, iterato beneficio gratus esto, nedum ampliatio.

⁵³ paen. 10, 5, 6; ed. Borleffs 108 Z. 8/15: quid consortes casuum tuorum ut plausores fugis? non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere: condoletur universum et ad remedium conlaboret necesse est. in uno et in altero ecclesia est, ecclesia vero Christus ... aequae illi ... Christus patitur ... patrem deprecatur.

⁵⁴ pud. 9, 9, 11, 16.

Gemeinschaft ausgeschiedenen Häretikern spricht, hebt er auf das dogmatisch-trinitarische Moment ab, daß die Häretiker nicht denselben Gott haben wie die Großkirche und auch nicht denselben Christus, und daß darum «auch ihre Taufe nicht die *eine*, weil nicht die nämliche ist»⁵⁵.

Hinsichtlich des ewigen Heiles hatte die von der Kirche ausgesprochene Exkommunikation nicht einmal im Gedankenkreis der Kirche eine absolut sichere Wirkung für das Forum internum, stellte aber eine äußerst schwerwiegende Präsumpion dar, deretwegen man da sehr um das ewige Heil fürchten mußte, wo der Tod ohne vorgängige Aussöhnung mit der Kirche eintrat⁵⁶.

So ist die Didascalia auch schwankenden Urteils hinsichtlich der Wirkung einer ungerecht erfolgten oder ungerecht aufrechterhaltenen Exkommunikation. Während sie einerseits betont, daß eine solche Maßnahme vor Gott keine Gültigkeit habe (II, 48, 2/3)⁵⁷ und den ungerecht Exkommunizierenden dem Gerichte verfallen lasse (II, 43, 5)⁵⁸, wird andererseits der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß eine ungerechte Exkommunikation, die den Ausgeschlossenen in die Hölle stürze (II, 21, 7/8; II, 42, 5/6; 56, 2), dem Exkommunizierten mehr Schaden bringe als der an einem Gerechten geschehene leibliche Mord⁵⁹.

⁵⁵ bapt. 15; a. a. O., 71 Z. 3/8: ... haeretici autem nullum consortium habent nostrae disciplinae quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debeo in illis cognoscere quod mihi est praeceptum quia non idem deus est nobis et illis nec unus Christus, id est idem: ergo nec baptismum unum quia non idem.

⁵⁶ apol. 39, 4; ed. Hoppe 92 Z. 14/18: Nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegatur. — pud. 7; ed. Reifferscheid-Wissowa CSEL 20, 233 Z. 2/3: Quod potest recuperari non perit nisi foris permanserit.

⁵⁷ ed. Funk 144 Z. 2 ff.: Si quis vero innocens est et a iudicibus per acceptionem personae condemnatur, iudicium iudicum iniquorum nihil ei apud Deum damni afferet, sed eum etiam iuvabit, quoniam exiguum tempus iudicatus est inique ab hominibus, postea vero die iudicii pro eo, quod inique condemnatus erat, iudex erit iudicum iniquorum. Vos enim iudicii iniusti mediatores fuistis; ideo a Deo mercedem accipietis et eiciemini ex ecclesia Dei catholica, et implebitur in vobis illud: Quo iudicio iudicaveritis, iudicabimini.

⁵⁸ ed. Funk 136 Z. 26 ff.: Si vero ... aut expellitis et eicitis ex ecclesia bene conversantes ... vobismetipsis autem periculum mortis attulistis et privati estis vita aeterna ...

⁵⁹ II 21 7/8; ebda. 78 Z. 21 ff.: Qui enim de ecclesia pellit eum, qui convertitur, interficit eum pessime et sanguinem eius effundit sine misericordia. Si autem iustus a quoquam gladio interfectus fuerit, apud Deum in requie est in refrigerium. — II 42, 5/6; ebda. 134 Z. 10 ff.: Si frater est mendax ... ut ... interficiat illum, quem accusavit, expellens eum ex ecclesia et tradens gladio ignis ... igne interficit fratrem. — II 56, 2; ebda. 156 Z. 11 ff.: Qui litem agit vel inimicus est proximi sui, minuit populum Dei; nam aut accusatum eiciens ex ecclesia minuit eam et facit, ut Deus animam hominis amittat, quae vivebat; aut per litem eicit et removet se ipsum ex ecclesia, et sic iterum adversus Deum peccat. — Vgl. K. Rahner, Bußlehre der Didascalia, 266/267.

Jedenfalls ist der Widerstreit zwischen innerem und äußerem Bereich nicht unbeachtet⁶⁰.

Da es das Ziel der «Exkommunikation» ist, die Einheit der Kirche und die Unversehrtheit ihrer Lehre zu schützen, wird sie gegen die Schismatiker und die Häretiker angewandt. Von der Zeit des Apostels Paulus an erscheinen Häresie und Schisma als zwei Typen mehr oder weniger gleichartiger schwerer Sünden, insofern beide mit christlichem Glauben und christlicher Gemeinschaft brechen⁶¹. Im Anfang noch wenig klar von einander abgesetzt, scheinen beide Termini auswechselbar gewesen zu sein⁶². Doch ist schon für Clemens Romanus⁶³, Ignatius von Antiochien⁶⁴, für Cyprian⁶⁵ der Unterschied erkennbar.

Die Schwere der Sünde des Häretikers ist von Anfang an nicht gering geschätzt worden. Ignatius von Antiochien geißelt mit schärfsten Ausdrücken die doketischen und judaistischen Irrtümer seiner Zeit und deren Urheber⁶⁶. Dionysius von Korinth betont ihre besondere Schwere⁶⁷. Irenäus bezeugt die lange Buße der Häretiker⁶⁸. Für den montanistischen Tertullian fällt die Häresie unter den Begriff der Blasphemie⁶⁹. «Die Häresie gehörte im Bewußtsein der Kirche immer zu den schwersten Sünden»⁷⁰.

Trotzdem sind für Ignatius die Häretiker noch Christen; sonst würde er sich nicht soviel mit ihnen abgeben und es nicht als besondere Pflicht des Bischofs ansehen, sich ihrer anzunehmen⁷¹. Die Häretiker werden zudem ähnlich wie die Sünder schlechthin gewertet und behandelt — und durch die Buße wieder aufgenommen, so daß es schon darum *nicht* abwegig ist,

⁶⁰ Vgl. Augustinus, der De bapt. I 17, 26 und c. Cresc. 21, 26 noch Exkommunizierte unterscheidet, die ohne eigene Schuld aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen sind.

⁶¹ 1 Kor. 1, 10; 11, 18/19; 12, 25. Vgl. F. Prat, La théologie de Saint Paul¹², Paris 1924, I, 144 und 402/403. F. de Saint-Palais d'Aussac, Réconciliation, 3.

⁶² F. de Saint-Palais, a. a. O., 5.

⁶³ 1. Clem. 46, 5; ed. Bihlmeyer 60 Z. 12; 46, 9; a. a. O., 60 Z. 21/23. 54, 2; a. a. O., 64 Z. 4. 2, 6; a. a. O., 36 Z. 17.

⁶⁴ Smyrn. 8; a. a. O. 108 Z. 16/17.

⁶⁵ Ep. 66, 8; ed. Hartel 733 Z. 4/11: quando ecclesia scissa non sit, neque divisa. Vgl. oben S. 127 f.

⁶⁶ Eph. 7, 1: «tolle, heimlich beißende Hunde»; 10, 3: «Teufelsgewächse». Trall. 6, 2: «Giftmischer». Smyrn. 5, 2 ist doketische Lehre als Blasphemie gebrandmarkt.

⁶⁷ Eusebius, Kirchengesch. IV. 23, 6; ed. Schwarz 374 Z. 27 — 376 Z. 2: τοὺς ἐξ οἵας δ' οὐκ ἀποπτῶσεως εἶτε πλημμελείας εἶτε μὴν αἰρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας δεξιῶσθαι προστάττει.

⁶⁸ Hierzu G. Esser, Behandlung der Ketzler, Theol. u. Gl. 8, 472/483; ferner J. Hoh, a. a. O., 95 Anm. 1.

⁶⁹ pud. 13, 20; 19, 25. Vgl. Hermas, Sim. VIII, 6, 4; VI, 2, 3. Vgl. B. Poschmann, Paenitentia, 177.

⁷⁰ Poschmann, a. a. O., 367.

⁷¹ Phil. 8, 1; Sm. 4, 1; Pol. 1/3. Vgl. J. Hoh, Buße, 73.

im Hinblick auf die Zugehörigkeit der Häretiker zur Kirche die gleiche Antwort zu geben wie für jene der Sünder schlechthin. Ob die Häretiker auf Grund der Lehre oder der Sakramente noch irgendwie zur Kirche gehören, beantwortet er freilich nicht ausdrücklich: Es genügt ihm, zu wissen, daß die Kirche nach der Schrift *eine* sein muß. Beachtenswert ist jedoch, daß er Phil. 8, 1 an die Texte Mt. 18, 18 und Jo. 20, 20 ff. anzuspielen scheint, die beide in der Tauf- und Bußgeschichte (vgl. hierzu den Standpunkt von B. Poschmann) und in der Ekklesiologie wichtig sind⁷².

Tertullian macht einen Unterschied zwischen Häretikern von Geburt oder aus dem Heidentum zur Häresie Bekehrten und Häretikern, die aus der katholischen Kirche ausgetreten bzw. ausgeschlossen waren⁷³. Die ersten wurden unter leichteren Bedingungen aufgenommen, aber, da ihre Taufe als ungültig galt — aus Gründen unrichtiger Spendung — nach vorgängiger Buße getauft. Wurden die häretischen Gemeinschaften als solche nie wieder aufgenommen⁷⁴, so wurde den einzelnen Häretikern bisweilen die Rückkehr sogar leichter gemacht, als den Sündern die Sündenvergebung (die Häresiarchen ausgenommen)⁷⁵.

Von der milderen Behandlung der Häretiker und Schismatiker bei ihrer Konversion spricht im Hinblick auf den Nutzen der Kirche Cyprian in der Epistula 64, 1⁷⁶. Dementsprechend ist es auch zu werten, wenn bei Ter-

⁷² Phil. 8, 1; ed. *Bihlmeyer* 104 Z. 10/14: Ἐγὼ μὲν οὖν τὸ ἴδιον ἐποίουν ὡς ἄνθρωπος εἰς ἑνώσειν κατηρτισμένος . . . πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἂν μετανοήσωσιν εἰς ἐνότη· α θεοῦ καὶ συνέδριον τ. ἐπισκόπου . . . I. X., ὅς λύσει ἅψ' ὑμῶν πάντα δεσμόν.

⁷³ pud. 19; ed. *Reifferscheid-Wissowa* 262 Z. 16/24.

⁷⁴ praescr. 32; ed. *Kroymann* 40. nec recipiuntur in pacem et communicationem ab ecclesiis quoquo modo apostolicis, scilicet ob diversitatem sacramenti nullo modo apostolici.

⁷⁵ Vgl. *St. W. J. Teeuwen*, Sprachlicher Bedeutungswandel, 59. Die «Sünde zum Tode» wird vielfach zu Unrecht schlechthin mit dem Abfall vom Glauben identifiziert. Vgl. *F. Düsterdick*, Die drei Johannesbriefe II, 1854, 432; *O. Baumgarten*, Die Schriften des NT, Göttingen 1918, 222; *W. Vrede*, Der erste Brief des hl. Johannes⁴, Bonn 1932, 197. *B. Poschmann*, Paenitentia, 75 Anm. 1. Johannes hat sicher auch sündhafte Taten, die einen vollendeten Gegensatz zur Liebe in sich schließen, zu den Sünden zum Tode gerechnet. Zur vorliegenden Frage zitiert *C. Chartier*, L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien, 325 f.; 355, der wohl am besten über Tertullians Lehre zur Exkommunikation gehandelt hat, pud. 19, 5, 6; bapt. 15; praescr. 30 (Beispiele Marcions, Valentins); pud. 5, 14.

⁷⁶ *K. Rahner*, Die Zugehörigkeit zur Kirche, 134, schreibt, die gesamte Tradition und Praxis der Kirche in der Wiederaufnahme von Häretikern und Schismatikern betrachteten formelle Häretiker als nicht mehr zur Kirche gehörig. Schon der ganze Ketzertaufstreit im dritten Jahrhundert und zur Zeit des Donatismus habe sich um die Frage gedreht, wie die Taufe oder Priesterweihe gültig sein könne, obwohl sie außerhalb der Kirche gespendet und empfangen wurden. In dieser ganzen Problematik sei bei beiden Parteien des Streites als selbstverständlich vorausgesetzt worden, daß die in der Häresie Getauften oder Ordinierten nicht zur Kirche gehören; denn das theologische Problem sei es ja gerade gewesen, ob und in welchem Ausmaße das Sakrament dennoch gültig oder

tullian der «familia» Gottes, des «pater familias»⁷⁷, die andere Größe der «extranei» gegenübergestellt wird. Sind die Christen die Hausgenossen Gottes (domestici fidei)⁷⁸, so heißen die Nichtchristen extranei fidei⁷⁹ oder einfach extranei, womit dann zwar unterschiedslos sowohl der Häretiker als auch der Heide bezeichnet wird. Dennoch ist der Unterschied wieder hervorgehoben, wenn das dem Worte „extraneus“ gleichsinnige „alienus“ durchweg an den Heiden denkt⁸⁰.

Auffallend ist, daß kurz nach dem Jahre 300 das Konzil von Elvira von dem Häretiker als einem fidelis spricht⁸¹, dem damit also schon terminologisch ein christlicher Wert und die Qualität von Gliedern der katholischen Kirche zugesprochen wird.

In der Christenheit, Kleinasien und ein Teil Afrikas ausgenommen, kannte man es bei den Häretikern und Orthodoxen nicht anders, als daß der Getaufte kraft seiner Taufe der Kirche angehöre. Wie der Entscheid des Papstes Stephanus zeigt, der sich ausdrücklich auf die Häretiker beruft und darin das Nachwirken der katholischen Überzeugung sieht⁸², gibt es schon vor der Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft eine Einheit der Getauften. Zu diesem die Einheit begründenden und durch die Taufe

sogar fruchtbar sein könne. Die historische Prämisse scheint zu einfach aufgefaßt zu sein: Cyprian, der in der Primatsfrage eigene Wege einhält, gelten Papst und Bischöfe dennoch als Träger der Jurisdiktion: Außerhalb der Kirche gibt es kein Recht und keine Gewalt über die Sakramente. Weil er die Taufe ganz im Lichte von Jo. 20, 22/23 betrachtet, verweist er im Taufstreite auf Petrus und seine Mitapostel, denen die Vollmacht zur Sündenvergebung übertragen wurde; nur deren Nachfolger, die rechtmäßigen Vorsteher der Kirche, können darum jetzt durch die gültige Spendung der Taufe die Sünde nachlassen. Vgl. Ep. 73, 7; 70, 2; 69, 7. Auch die deponierten Bischöfe können wegen mangelnder Jurisdiktion nicht mehr gültig taufen: Vgl. Ep. 69, 1; 74, 7; 75, 22; 66, 5. Conc. Carth. III, Sent. 72. Der Sachverhalt spricht also eher für eine Auslegung der Häretiker-exkommunikation im Sinne einer Beschneidung der Rechte.

⁷⁷ scorp. 6; ed. *Reifferscheid-Wiss.* 157 Z. 11/12; idol. 18; ed. *Reiff.-Wiss.* 52 Z. 18.

⁷⁸ fuga 2; ed. *Oehler* I 466: Ceterum in domesticos dei nihil illi licet ex propria causa.

⁷⁹ cult. fem. 2, 11; ed. *Oehler* I 731: Cur non vestris armis indutae procedatis, tanto magis, quanto ad extraneas fidei? ut sit inter dei ancillas et diaboli discrimen. uxor 2, 3; *Oehler* I 688: delictum quidem esse extraneo nubere.

⁸⁰ *Teuwen*, Bedeutungswandel. ⁸¹ *C. J. Hefele*, Conciliengeschichte I², 178.

⁸² Cyprian, Ep. 74, 1; ed. *Hartel* 799 Z. 17/18: ... cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum. Vgl. Ep. 74, 4; a. a. O., 802 Z. 8 ff. Cyprian will bezüglich der schismatischen novatianischen Taufe keine Ausnahme zugeben, weil auch Novatian sich außerhalb der Kirche befinde. Ep. 69, 1; ed. *Hartel* 749 Z. 13. Dagegen sagt nach dem Zeugnis des Basilius der «Kanon der Alten», daß es mit den Schismatikern eine andere Sache sei als mit den Häretikern, weil jene noch zur Kirche gehörten: Migne, PG 32, 665: ὡς ἔτι ἐκ τῆς ἐκκλησίας ὄντων.

Der Erlaß des von Basilius angezogenen Taufkanons dürfte in die Zeit zwischen 257 und 264 zu setzen sein. *J. Ernst*, Der angebliche Widerruf des hl. Cyprian in der Ketzertauffrage, ZkTh. 19 (1895), 267 f. Anm.

gegebenen Besitz kommt als Neues die Gemeinschaftsgewährung hinzu (communicent tantum). Ob diese formlos ist oder in eigener Aufnahmebehandlung ausgesprochen wird, ist zunächst nicht von Bedeutung.

Für Augustinus ist später der Taufcharakter das bleibende Siegel, das den Häretiker als zu Christus gehörig bezeichnet⁸³.

Auch er kennt eine unterste Stufe der äußeren Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, ohne Rücksicht auf jeden inneren persönlichen Wert eines Menschen, auf der das «intus esse» und das «intus videri» sich decken, wie das «foris esse» und «foris videri»⁸⁴, so daß hier die gültig getauften Häretiker und Schismatiker ein engeres Verhältnis zur Kirche haben als Heiden und Juden.

Ein Heide und Jude kann nach seinem Urteil nicht Glied der Kirche Christi sein und ein Häretiker im Vollsinn des Wortes andererseits nicht das Heil erlangen. In der Frage, ob die gutgläubigen Häretiker und Schismatiker, die sog. Mitläufer, das Heil erlangen können, legen neben einigen protestantischen Autoren die meisten katholischen Forscher⁸⁵ (Specht, Schwane, Romeis, Mausbach, Walter, Zähringer, Krebs, Portalié, Weinand, Göller, Mersch) Augustinus in positivem Sinne aus. Zurückhaltender urteilt P. Batiffol⁸⁶ und in verneinendem Sinne F. Hofmann⁸⁷.

Für Augustinus gehören indessen die Wassertaufe, der wahre Glaube und die aktuelle Wahrung der kirchlichen Einheit zu den Konstitutiven der fruchtbaren Kirchenmitgliedschaft. Wenn freilich K. Wittkemper⁸⁸ für eine strengere Auslegung Augustins eintritt und mit Hinweis auf De bapt. I, 4, 5 f., auf den Brief 43 und andere Stellen es für wahrscheinlicher hält, daß es für Augustinus (abgesehen vom Fall des schuldlos Exkommunizierten) ein unvollziehbarer Gedanke gewesen sei, daß einer in gutem Glauben außerhalb der katholischen Kirche blieb und so sein Heil erlangen konnte, wären doch noch einige Einschränkungen zu machen.

Wohl ist De bapt. I, 4, 5/6 eine strengere Auslegung vorzuziehen, wegen der Sünden der Unwissenheit, die für ihn wahre Sünden sind, Folge der Erbsünde, also mit dieser aufs engste verwachsen. So sündigen die Vollhäretiker viel schlimmer, aber die gutgläubigen Häretiker sündigen deshalb *doch nicht nicht schwer* (non ideo non graviter). Aber Ep. 43 dürfte kaum bloße captatio benevolentiae sein, wenn am Anfang ein gütigeres Urteil

⁸³ Ad Bonifacium 98 n. 5; PL 33, 362: Christiani baptismi sacramentum etiam apud haereticos valet et sufficit ad consecrationem; quamvis ad vitae aeternae participationem non sufficiat etc. Siehe oben S. 3 Anm. 18.

⁸⁴ F. Hofmann, Kirchenbegriff, 235/236.

⁸⁵ Die Zusammenstellung der Autoren verdanke ich dem eingangs Seite 2 erwähnten Vortrag von K. Wittkemper.

⁸⁶ Le catholicisme de saint Augustin, Paris 1920, 237/250, vor allem 250.

⁸⁷ ebda. 226.

⁸⁸ Im angeführten Vortrag S. 7.

begegnet⁸⁹. Schließlich ist aus dem Fall des ungerecht Exkommunizierten⁹⁰ zu ersehen, daß eine unbewußte Zugehörigkeit zur Kirche als Heilsmöglichkeit bestehen bleiben kann. Die Unterscheidung von *votum explicitum* und *votum implicitum* hat Augustinus kaum gekannt. Doch ist anzunehmen, daß seinem Denken ein *votum implicitum* im heutigen Sinn nicht ungenügend erschienen wäre, da ja die Liebe entscheidend ist⁹¹.

Auf das Ganze gesehen weiß also die Väterzeit um die Konstitutiven der Mitgliedschaft an der Kirche: Taufe, wahrer Glaube und aktuelle Wahrung der kirchlichen Einheit. Zumal weiß man um die Unwiederholbarkeit der Taufe, die darum jederzeit gestattet, an dieses Sakrament neu anzuknüpfen⁹². Man kennt daneben die Schwere und Tragweite der Verfehlung, die in der Häresie gelegen ist und an sich die Mitgliedschaft raubt. Jedoch auch hierin kennt man die ausschlaggebende Rolle der *Contumacia*: Man urteilte milder, wo diese nicht ausgesprochen vorlag und sofern ein fragwürdiges Glied irrtümlich meinen konnte, daß eine Wahrheit nicht zum unveräußerlichen Bestande des *depositum fidei* gehöre. Des weiteren hielt man im Falle der *simplex inoboedientia* den Fehlenden noch für ein Glied der kirchlichen Gemeinschaft. Und wenn schon von einem Ausschluß die Rede ist, spricht in den Dokumenten der Patristik noch die alte Bußordnung, die mit dem Büsserstand eine *separatio a communione fidelium* verband, mit dem Ziele der Aussöhnung jedoch und der vollen Heimführung in die kirchliche Gemeinschaft.

Der vorstehende Beitrag würde also in die Richtung einer möglichen Lösung der Frage führen, wie sie neuestens A. Gommenginger angegeben hat⁹³.

⁸⁹ Der Brief 43 ist etwa um 397 verfaßt, also vor *De bapt.*, zur Zeit, da Augustinus noch glaubte, durch Güte zum Ziele zu kommen, und an Gewissen und guten Glauben der Gegner appellierte.

⁹⁰ Siehe oben S. 176 Anm. 60.

⁹¹ Vgl. *De bapt.* I, 26.

⁹² Vgl. oben S. 105.

⁹³ Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft. Eine dogmatisch-kanonistische Untersuchung, *ZkTh.* 73 (1951) S. 63 ff.

ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS

Das frühe Christentum sieht sich vor die Notwendigkeit gestellt, auf die beiden Sondererscheinungen des Lebens, die Macht und die Liebe, eine Antwort zu geben. Während Macht das Wollen und Handeln des andern in die eigenen Bestrebungen einzufügen sich bemüht und sie zu den eigenen Zielsetzungen erheben will, läßt die Liebe die Bestrebungen des andern so zum Bestandteil des eigenen Handelns werden, daß der eine dem andern selbstlos dient und in diesem Dienste die Erfüllung des Lebenssinnes sieht.

Das im Christentum tätige Grundprinzip offenbart sich als die Liebe, und so ist im Neuen Testament das Liebesgebot als entscheidend für das Verhältnis von Mensch zu Mensch herausgehoben und für die Beziehung des Menschen zu Gott: Neben der Gottesliebe ist die Nächstenliebe dem Jünger Christi als größtes der Gebote aufgetragen. Doch steht auch der neutestamentliche Mensch in der Mitte zwischen Macht und Liebe. Nicht scheidet für ihn aus die Gerechtigkeit, die den Menschen zuteilt, was ihnen im Verhältnis zueinander nach ihren Leistungen, Opfern und Taten gebührt, was sie von der gemeinsamen Ordnung empfangen und fordern dürfen und was sie miteinander für ein gemeinsames Ganzes zu leisten haben. Des Gedankens der Gegenseitigkeit, welcher der Ordnung von Rechten und Pflichten zugrundeliegt, kann auch die Gemeinschaft der *Ekklesia* nicht entraten.

Die biblisch-neutestamentlichen Schriften unterscheiden «zwischen dem Menschengeschlecht und seiner Verbindung mit Christus auf der einen und dem ‚neuen Volk Gottes‘, dem ‚wahren Israel‘ und ‚gehal Jahve‘, der ‚Kirche Gottes‘ und dem ‚Leib Christi‘ und ihrem Verhältnis zu Christus auf der anderen Seite»¹.

Wenn in scheinbarem Gegensatz dazu später ein Theologe wie Irenäus von Lyon an die einheitliche Menschennatur erinnert, deren Not den Sohn Gottes bewegt, ihr zu Hilfe zu eilen², so ist damit die Heilsbedeutung des

¹ M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, 39/40. Man vergleiche Röm. 5, 12/21; 1. Kor. 15, 20/27; 45/49 mit Kol. I, 18; Eph. 5, 23; Kol. 2, 19; Eph. 4, 15 f.

² Adv. haeres. I, 10, 1; ed. *Stieren* I, 121: *ad recapitulanda universa, et resuscitandam omnem carnem humani generis, ut Christo Jesu Domino ... omne genu curvet ...*

historischen Christentums in keiner Weise gezeugnet oder verflüchtigt⁵. Selbst wenn für Augustinus die Überzeugung gilt, daß vor dem Erscheinen Christi der Glaube an den kommenden Erlöser genüge und keine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft erfordert war, gelten trotzdem nach Christi Kommen andere Notwendigkeiten. Für die Zeit nach Christus nimmt er den Grundsatz Cyprians auf: «Extra ecclesiam nulla salus — Non habebit Deum patrem qui ecclesiam noluerit habere matrem» und gibt gleichzeitig dem Akt der Taufe seine besondere Notwendigkeit, weil sie erst den guten Katechumenen in die Kirche eingliedere und ins Himmelreich führe: «Dem guten Katechumenen fehlt die Taufe zur Erreichung des Himmelreiches, dem schlechten Getauften fehlt die wahre Bekehrung.»⁶

Die ‚Temperatur‘, in der die Taufe der frühen Christenheit beheimatet war, war ohne Zweifel eine andere als von K. Barth in seinem massiven Angriff gegen die altkirchliche Tauflehre behauptet wurde⁶.

Sie hat in den ersten drei Jahrhunderten ohne Unterbrechung ihre Geltung als Initiationsakt inne. Ihre gemeindebildende Wirkung nimmt, so sehr mit ihr Gnadenvermittlung und Sündennachlassung verbunden sind, in keiner Weise ab.

Die Taufe, für die nicht der subjektive, sondern der objektive Vorgang konstitutiv ist, ist der Ritus, durch den der Neugetaufte in den Sozialverband der Ekklesia aufgenommen wird, deren soziologische Struktur stiftungsgemäß und von den Anfängen an einer rechtlichen Formung zugänglich ist.

Die Untersuchung umschrieb, woraus der Rechtsakt der Taufe *entsteht*, worin er *besteht*, d. h. was er formell-inhaltlich bedeutet, und welche Wirkungen er nach sich zieht. Da er^{6a} die Mitgliedschaft in der Ekklesia gewährt, haben die Erfordernisse, die zur Gültigkeit des Sakramentes gehören, zugleich rechtliche Bedeutung: Sind die Erfordernisse nicht erfüllt, kann ebensowenig wie die sakramentale auch die rechtliche Wirkung, d. h. die Mitgliedschaft in der Kirche, eintreten.

Die Erfordernisse werden dieserhalb im Einzelnen frühzeitig umschrieben und damit gleichzeitig die Taufe und ihr geistlich-rechtliches Wesen.

Da mit dem Sakramentalen das Institutionelle im rechtlich-bindenden Sinne gegeben ist, wenn auch nur *ein* Sakrament *conditio sine qua non* des Heiles sein kann, entläßt gerade dieses ein Sakrament der Taufe aus

⁵ Vgl. A. d'Alès, La doctrine de la récapitulation en Saint Irenée, Rech. d. sc. rel. 6 (1916), 197/198. Iren. Adv. haeres II, 22, 4; ed. *Stieren* I, 358: Omnes enim venit per semetipsum salvare; omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores.

⁶ bapt. 4, 28; ed. *Petschenig* 256: sicut autem bono catechumeno baptismus deest ad capessendum regnum caelorum, sic malo baptizato vera conversio.

⁶ Die kirchliche Lehre von der Taufe.

^{6a} Wenn unter den rechten Voraussetzungen vollzogen.

sich eine Rechtsordnung unter *wirklichen* Personen und läßt Geltungspunkte und Geltungslinien tatsächlicher Art entstehen. Sie ergibt den Ansatzpunkt für die Ordnung des kirchlichen Lebens: Was dabei über zwingendes göttliches Gesetz hinausgeht, ist freilich sekundärer Natur und historisch begründetes Ordnungsprinzip, um das flutende Leben aufzufangen.

Die Taufordnung beschränkt sich also nicht auf das Sakrament als solches und ist nicht ausschließlich Sakramentenrecht im engen Sinne des Wortes, das übrigens selbst schon eine über das äußere, die Gnade versinnbildende und bewirkende Zeichen hinausgehende Ordnung verlangt: so bedürfen z. B. Ort, Zeit, Gestaltung der liturgischen Feier und Ausübung der Vollmacht einer Ordnung.

Aus einem solchen in die ganze Breite des bürgerlichen Lebens hineinwirkenden Taufrecht ergibt sich eine enge Verbindung der sakralen Rechtspflege mit dem Kult⁷: Die kirchliche Ordnung ist gewissermaßen in der Taufe begründet bzw. in ihr verankert, ohne indessen des personalen Bindegliedes der Hierarchie zu entbehren.

Seit apostolischer Zeit ist eine dem Getauften im kirchlichen Bereich verliehene allgemeine Rechtsfähigkeit nachweisbar; dazu wurden ihm gewisse Einzelbefähigungen aktiver und passiver Art von der kirchlichen Ordnung zuerkannt, sei es im Augenblick des Gliedwerdens, sei es mit Erreichung einer bestimmten Altersgrenze oder auf Grund rechtserheblichen Handelns.

Die durch die Taufe verliehene Rechtsfähigkeit ist eine *übernatürliche*⁸, die auf der «neuen Kreaturschaft in Christus»⁹ beruht, wie denn die kirchliche Ordnung überhaupt «etwas von dieser Wiedergeburt und neuen Kreaturschaft» erkennen lassen muß¹⁰. Es gibt also keine Eingliederung in die Kirche ohne das Wirken des Heiligen Geistes, das etwas Statisches mit sich bringt: Es liegt demnach keine bloß rechtsgesetzliche Konstituierung kirchlicher Personalität vor, wie sich ergibt aus der inneren Verknüpfung der liturgischen Akte und ihrer gültigen Setzung mit einem «Etwas von bleibendem Bestand», das seit der Taufe im Menschen ist und eine seinsmäßige Umschaffung der Seele des Getauften bewirkt.

Dieses Ruhende und Zuständliche ist etwas Personales, das — nicht nur durch einen *neuen* Zivilstand den alten ersetzend¹¹ — das Sein des

⁷ Vgl. K. Hofmann, Die Kirche der freien Gefolgschaft?, 11: «Der Ursprung des KR aus dem Kult muß wohl von uns Kanonisten noch mehr beachtet werden». Dies wird gesagt unter Verweisung auf 1. Klem. 40.

⁸ Vgl. M. d. Koster, Ekklesiologie im Werden, 127, wo die übernatürliche Rechtsfähigkeit der Kirche erwähnt und ihre mangelhafte Behandlung in der modernen ekklesiologischen Literatur gerügt wird.

⁹ E. Wolf, Rechtsgedanke und biblische Weisung, 88.

¹⁰ a. a. O.

¹¹ Stand eines Menschen meint etwas mit dem Sein seiner Persönlichkeit Zusammenhängendes: Tätigkeit, Lebensansprüche, Schätzung in der Umwelt und Selbstschätzung gehören zum «Standesgemäßen». Wenn von den verschiedenen

Menschen bestimmt und normative Auswirkungen für Tätigkeit und Geltung innerhalb der kirchlichen Gesamtordnung zeitigt.

So begründet die sakramentale Ordnung den im kirchlichen Recht wirk-samen Positivitätsfaktor¹², der bewirkt, daß die Taufauffassung im Ganzen durch den Heilskollektivismus bestimmt ist.

Sie ist die Grundlage für die zwischen den Gliedern der Ekklesia bestehende eigentümliche Gemeinschaftsbeziehung, die die Kirche gerade als diese und nur diese Gemeinschaft faßbar macht. Auf dem Grunde dieser Sozialverbindung der einzelnen Glieder untereinander wird die Kirche zur Gemeinschaft mit eigenem Gemeinwohl und eigener, echter Gemeintätigkeit, die umso charakteristischer ist, als das verknüpfende Band sich nicht in rein juristischen Eigenschaften erschöpft¹³. Die Frage nach der Ordnung des Seins, in die letzteres gehört, wird allerdings von keinem der Väter, nicht einmal von Augustinus, gestellt¹⁴.

Das subjektive Prinzip der Kirchlichkeit liegt in einem seinsmäßig begründeten, von der Leib-Christi-Lehre vorausgesetzten Christusgepräge, in der die Mitgliedschaft an der Kirche begründet ist. Dieses ist die Grundlage für die *Nichtwiederholung* der Taufe, die, im Prinzip von allen christlichen Kirchen festgehalten, deshalb nicht als eine willkürliche Satzung kirchlicher Praxis gelten kann.

Die Rechtserheblichkeit des Taufaktes, hinreichend zum Ausdruck gebracht durch seine Gemeinschaftsbezogenheit, durch seine Bindung an eine objektive Handlung, durch seine typische Ausprägung in der Liturgie, Ständen im üblichen Sinne gesprochen werden soll, d. h. von Geburtsstand, Berufsstand, Lebensstand, so bedeuten die Klosterleute mit ihrer eigenen Lebensweise (*vita communis*), mit eigener Bindung einen Stand im weiteren Sinne von «Lebensstand». In nicht unzutreffender Vereinfachung wird nach heutiger Lage der Dinge vom «Priesterstand» gesprochen, obwohl der scharfe kirchliche Trennungsstrich nicht zwischen *Priestern* und *Laien*, sondern zwischen *Klerikern* und *Laien* gezogen ist. *A. Hagen*, Prinzipien des katholischen Kirchenrechts, Würzburg 1949, 101/102. Bei letzterem spielt schon die juristische Auffassung von «Stand» herein. In diesem letzteren Sinne könnte von der altchristlichen Taufe gesagt werden, daß sie einen *Stand* begründet habe. Zum Ganzen vgl. *G. Gundlach*, Staatslexikon 5, Bd. V, Sp. 45.

¹² *E. v. Kienitz*, Schuld und Sühne im kirchlichen Strafrecht, Hochland 35 (1937/38), 121. Wenn *J. Klein*, Modernes Rechtsdenken und kanonisches Recht, Scientia sacra, Düsseldorf 1935, 388, der Ansicht ist, daß die Taufe «jedenfalls nicht ein Rechtsakt» sei und auch nicht durch einen Rechtsakt ersetzt werden könne, und andererseits *A. Hagen*, Prinzipien des kath. Kirchenrechts, 165 Anm. 1, dagegen zu bedenken gibt, daß, wenn die Taufe Rechtswirkungen habe, sie ein Rechtsakt sein müsse, und darum die These *J. Kleins* als unhaltbar bezeichnet, liegt ein nicht so sehr im Sachlichen begründeter Gegensatz vor. Die Differenzen sind im Methodischen begründet. In jedem Falle sagt das Zeugnis der frühen Christenheit aus, daß die Taufe ein *rechtserheblicher sakramentaler Akt* ist.

¹³ *G. Ebeling*, Kirchenzucht, 34, spricht von einem forensischen Taufakt und einem ein für alle Mal mit der Taufe verliehenen character indelebilis, der ein forensisch begründeter sei und nicht der Natur des Täuflings anhafte. Der ganze Ketzertaufstreit ist bei einer solchen Annahme jedenfalls nicht deutbar.

¹⁴ Siehe *P. Pourrat*, La théologie sacramentaire³, Paris, 1908, 208 f.

durch schützende Sanktionen und den Anspruch auf Verpflichtungskraft, wird unterstrichen durch die dazutretende Sinngebung als Weiheakt bzw. Eid und als Vertrag¹⁵.

Der Getaufte findet die Kirche als eine Rechtsgemeinschaft vor, nicht nur weil das Leben in ihr nach Gesetzen geordnet ist, sondern auch insofern die Glieder der Kirche Rechtssubjekte und Träger unverletzlicher Rechte sind.

Der Getaufte tritt in die Gemeinschaft der Ekklesia ein, die ein eigenes, im gemeinsamen, an die Verlesung und Verkündigung des Gotteswortes angeschlossenen Beten sich äußerndes Leben führt, die einen vom Einzelnen unabhängigen, ihm als Norm gegebenen Kult hat. Die eigentliche Gemeindebildung geschieht in der Eucharistie, die nur den Christen gehört und an der die Taufe Anteil gibt.

Sicher seit Ignatius von Antiochien erfolgt die Eheschließung in Verbindung mit dem Kult. Die sittliche Unerlaubtheit ist von der rechtlichen Ungültigkeit geschieden: Ehen, die früher unerlaubt waren und ungültig zugleich, werden von einem bestimmten Zeitpunkt an als gültig und erlaubt erklärt. Die Abhängigkeit des Ehesakramentes von der Taufe erscheint größer als bei einem anderen Sakrament, indem das Getauftsein beider Nupturienten den Ehevertrag sakramental werden läßt.

Nicht sind in der alten Kirche zu trennen Taufe und Buße. Jegliche Aussöhnung ist ein Zurückführen zur Taufverpflichtung und ein Zurückführen zur rechtlichen Bindung an die kirchliche Gemeinschaft. So ist die kanonische Buße nicht etwas neben der *paenitentia secunda* Einhergehendes, sondern ihr Bestandteil und die Exkommunikation als deren Mittel ein Entzug kirchlicher Rechte (ein Beschneiden derselben). Die Frage, ob diese soviel bedeute als die «Ausschließung aus der äußeren und inneren Gemeinschaft der Kirche, als die vollständige Entziehung aller Gnaden und Wohltaten, die durch die Taufe erworben werden»¹⁶, was einer Aufhebung der kirchlichen Mitgliedschaft gleichkäme¹⁷ und einer radikalen Lösung des Bandes mit der Kirche¹⁸, beantwortet das Zeugnis der christlichen Frühzeit in verneinendem Sinne.

¹⁵ Wie die Vorstellung von dem in der Taufe geleisteten Vertrag bis in die Neuzeit weiterlebte, zeigt eine Stelle bei dem Laientheologen des 19. Jahrhunderts, *Friedrich Pilgram*, *Physiologie der Kirche*, Ausgabe Mainz 1931, 253: «Wie in jedem Bunde, sind auch in dem der Taufe unter den beiden kontrahierenden Teilen die beiderseitigen Verpflichtungen und Verleihungen, die Rechte, Pflichten und Gewährungen, also hier speziell die Gnadengewährungen Gottes, gleichsam nur die eingeschlossenen Mittel und Momente, die zum Bunde notwendig gehören, aber ihn nicht ausmachen, sondern von ihm sozusagen ausgemacht werden, in ihm enthalten sind.»

¹⁶ *F. Kober*, *Der Kirchenbann*, Tübingen 1857, 32.

¹⁷ *J. Hollweck*, *Die kirchlichen Strafgesetze*, Mainz 1899, 115.

¹⁸ Vgl. *A. Hagen*, *Mitgliedschaft*, 79.

So gibt es Glieder, die durch die Taufe der Kirche noch unvollständig angehören, aber *wirklich*. Die Unvollständigkeit liegt im nicht vollen Anteilnehmen an den Rechten und Pflichten der Getauften. Wegen des im Christen durch die Taufe grundgelegten «Etwas von bleibendem Bestand» und seines ethischen Zieles ist das kanonische Recht von Anfang an nicht über eine Verminderung der Rechtspersönlichkeit hinausgekommen¹⁹.

Derartige Glieder sind auf Grund einer «materiellen» Verbindung mit der Kirche vereint, während die formelle Einheit in der Gnade ihnen fehlt.

Die Frage, ob die Häretiker Glieder der Kirche seien, ist^{19a} im Wesentlichen ebenso zu beantworten wie diejenige nach der Zugehörigkeit der Sünder schlechthin. Worin beide sich unterscheiden, ist der *Grund* der Entziehung äußerer Rechte durch Verhängen der Exkommunikation: Der Häretiker hat durch persönliche, qualifizierte Sünde gegen den Glauben als soziales Band, also die Sünde der Häresie, die Gemeinschaft verlassen, in der sich die Gesamtheit der Mittel der Versöhnung und der Vereinigung mit Gott befinden. Der Schismatiker hat dieses durch qualifizierte Sünde gegen die Liebe als soziales Band getan. Während der Sünder sich der Mittel *nicht bedient*, darf der Schismatiker, Häretiker und Exkommunizierte sich ihrer *nicht bedienen*²⁰.

So ist die persönliche Lage des gutgläubigen Häretikers, Schismatikers und Exkommunizierten der persönlichen Lage des schlechten Katholiken vorzuziehen: Darum die bisweilen leichtere Aufnahme der Häretiker in der alten Kirche.

Aus der realen Bezogenheit zu Christus und damit zur Kirche, die selbst bei Exkommunizierten und Apostaten nicht aufgehoben wird, erfließt das Recht der Kirche auch über die Abtrünnigen. Dieser aus dogmatischen Gründen erhobene Rechtsanspruch bleibt bestehen, auch wenn er sich erst in späterer Epoche verwirklichen läßt bzw. geltend gemacht wird.

Die Taufe ist nach der Lehre Pauli das Einheitsprinzip der christlichen Gemeinde und darüber hinaus aller christlichen Gemeinden zusammen und zählt für ihn zu den grundlegenden Einheitsprinzipien des Gemeindelebens: *ein* Kyrios, *ein* Glaube, *eine* Taufe (Eph. 4, 5)²¹.

Die Beziehung zwischen Glaube und Taufe ist nicht einfach dahingehend zu bestimmen, daß der Glauben zur Taufe führe. So wichtig jener für die Umstellung dessen ist, der aus persönlichem und aktuellem Unglauben kommt, so wenig ist er konstitutiv für die Taufe.

¹⁹ Vgl. J. Klein, Kanon. und moralth. Normierung, 83.

^{19a} Für die alte Kirche.

²⁰ Vgl. M. J. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*, Paris 1937, 293. Zur Vereinbarkeit dieser Auffassung mit der von der Enzyklika *Mystici Corporis* vorgetragenen Lehre vgl. Eichmann-Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*⁶, Paderborn 1949, I, 175 f.

²¹ R. Schnackenburg, *Das Heilgeschehen bei der Taufe nach Paulus*, 17/18.

Wenn schon gültig vollzogen, ist diese als Heilszeichen der einen, wahren Kirche betrachtet²² und im Hinblick darauf die Unterwerfung unter diese Kirche aus dogmatischen Gründen als selbstverständlich verlangt. Aber trotz der bei richtiger Setzung des sakramentalen Zeichens wirksam bleibenden, für die Kirchengliedschaft grundlegenden seinsmäßigen Prägung ist der Glaube nicht ohne Belang. «Ist das Erlöserhandeln auch *vor* dem Glauben und unabhängig von ihm da, so doch zugleich nur *für* ihn.»²³

Von dem fixierbaren Augenblick der Taufe an datiert die²⁴ Glaubenspflicht, ebenso wie die Pflicht des Bekenntnisses zur Rechtseinheit: Die in der Ebene der freien personalen Entscheidung liegenden Akte des rechten Glaubensbekenntnisses und der Unterwerfung unter die Kirchenführung sind bei der Erwachsenentaufe als Voraussetzungen für die Fruchtbarkeit des Sakramentes betont und bleiben eine zu verwirklichende Aufgabe. Das bezeugen die Verpflichtungen mannigfaltiger Art, die über den engeren Bereich des Sakramentenrechtes weit hinausgehen und in die Breite des praktischen Lebens hineinwirken: der christliche Name, der Bruch mit den familiären und sozialen Bindungen. Die Urgierung dieser Pflichten ist jedoch eher eine kirchenrechtliche Maßnahme aus pastoralen Gründen und kein dogmatisches Prinzip.

Weniges vom altchristlichen Taufrecht ist zwingendes göttliches Recht, das andere aus praktischen Erwägungen geboren und historisch bedingt. In allem aber offenbart sich die kultisch-sakramentale Grundlegung des Kirchenrechts überhaupt und sein theologischer Standort, nicht minder als Inhalt, Sinn und Kraft des frühchristlichen Kirchenrechts.

Die Erkenntnisse dieser Art könnten noch erweitert und vertieft werden. Doch steht die christliche Rechtsgeschichte der Antike in Wirklichkeit noch in den Anfängen.

²² Die Frage, ob und wie weit die Verpflichtung der Nichtkatholiken, die doch geistlich nicht zur Kirche gehören, in der Verknüpfung des kirchlichen mit dem weltlichen Recht begründet ist, muß mindestens offen bleiben.

²³ P. Althaus, Der Brief an die Römer⁵, Göttingen 1946, 51, zitiert bei R. Schnackenburg, Heilsgeschehen 188/189.

²⁴ Von der Kirche kontrollierte.

SACHVERZEICHNIS

- Agapen** 145
Albigenser 19
Almosen 66
Amtsgewalt 156 ff.
Anglikanische Kirche 8 f.
Apostelbegriff 45
Asperionstaufe 37
Attritio 66 ff.
- Beamtenstand (Taufe und -)** 121 f.
Beschneidung 81 f.
Bruderschaftsprinzip 16 f.
Büßer 136, 140
Bußfrage 154 ff.
- Calvinische Tauflehre** 7 f.
Communicatio 129 f.
Consensus (neuer C. in der Lehre von der Kirche) 28
- Diakon** 46
Diakonisse 135
- Ebionitische Taufe** 80
Eheschließung 145 ff.
Ehe, zweite 149 f.
Enzyklika Mortalium animos 23 f.
 Mystici Corporis 23
Erzwingbarkeit des kirchlichen Rechtsanspruches 78
Eucharistiefeyer 141 ff.
Exkommunikation 158 ff., 171 ff., 185 f.
Exorzismen 91 f.
- Familienbindungen der Getauften** 118 ff.
- Fasten** 46, 66, 150
Firmung 69
Frau, Rechtsstellung der getauften bzw. nichtgetauften Frau 164 f.
- Gelasianum** 44
Gemeinschaft 127 ff.
Glaube und Taufe 58 ff.
Gläubigengebet 139
Gnosis 61, 65
- Hadestaufe** 78
Häresie 61 f., 176 ff.
Heilskollektivismus 166 ff., 184
Hirte, Symbolgestalt des Guten H. 104
Hystaspesapokalypse 125
- Infusionstaufe** 37
Initiationsritus, Taufe als I. 79 ff.
Instructio 57 ff.
Integritas sacramenti 63 f.
Intentio 55 ff.
- Johannestaufe** 80
- Kanon der Wahrheit** 106 ff.
Katechumenat 51, 59 f.
Katechumenatsprüfungen 113, 161 f.
Katechumenatszeugen 51 f.
Katechumenen 124, 134, 145
Ketzertaufstreit 1, 49, 62 f., 78, 86 ff.
Kindertaufe 4, 19 ff., 54, 65, 69 f.
Kirchenordnungen 30 ff.
Klinikertaufe 56, 68, 70 ff.

- Konzil von Arles 78
 Carthago 36
 Elvira 48, 178
 Florenz 6, 9
 Trient 9 f., 57
 Valence 4
 Kultakte 137 f.
 Lutherische Tauflehre 6 f.
 Mandäer 36
 Mitgliedschaft, kirchliche 170 ff.
 Mysterium 93
 Name des Christen 114 ff.
 Öffentlichkeitscharakter der Taufe
 72 ff., 75, 96
 Orientalische Kirchen 4
 Pax, Bedeutungsgehalt von P. im
 christlichen Bereich 130 ff.
 Photizomenat 47, 54, 68
 Pneumatikertum 29
 Pompa diaboli 98 f.
 Proselytentaufe 45, 53, 79 f.
 Qahal-Begriff 168
 Rechtsfähigkeit des Getauften
 160, 183
 Religionsgeschichtliche Forschung
 10/14
 Rügeverfahren 140, 159
 Sacramentum, Bedeutungsgehalt
 des Wortes 93 ff.
 Schisma 61 f.
 Sittenformel 111
 Sklaven 160 ff.
 Soldatenstand 122 ff.
 Sozinianer 19
 Sphragislehre 5, 101 ff., 114, 150
 Sponsores 54
 Sündenbekenntnis 68
 Taufbefehl 26 f., 44, 57
 Taufcharakter 3/5; 157, 179
 Taufformel 38 ff., 58, 103 f.,
 Taufgehilfen 52 ff.
 Taufritual Hippolyts 32 f.
 Taufelement 34 ff.
 Taufe im Namen Jesu 38 ff.,
 Tauffragen 41 ff., 54
 Taufpaten 49 ff.
 Taufrecht 47
 Taufspender 44 ff.
 Tauftitel 47
 Typus der Taufliturgie 75 f.
 Taufvertrag 96 ff.
 Verbindlichkeitsanspruch der Taufe
 77
 Vollmacht der Taufspendung 45
 Waldenser 19
 Weihecharakter 48
 Wicliff 19
 Wiedertaufe 86 f.
 Wiedertäufer 7, 19
 Wortgottesdienst 133 f.

NAMENREGISTER

- Abel, F. M. 38⁷⁴
 Abraham I., Bischof 40, 70²⁶⁹
 Achelis, H. 31³⁶, 31³⁷, 42⁹⁹
 Acta Agapes, Chioniae et Irenes 118³⁰
 Acta Agathonices 118³⁰
 Acta Andreae 52¹⁰⁰
 Acta Jrenaei 118³⁰
 Acta Mariani et Nicandri 118³⁰
 Acta Pauli et Theclae 40⁸⁷, 52¹⁶⁰,
 101⁴⁵⁸
 Acta Pauli 118³⁰, 125, 135⁴⁷
 Acta Petri 104⁴⁷⁹
 Actus Petri cum Simone 137⁵⁶
 Acta Philippi 101⁴⁵⁷
 Acta Thomae 40⁸⁷, 52¹⁶⁰, 99, 101⁴⁵⁴
 104⁴⁷⁹, 137⁵⁶
 Acta Sanctorum 162
 Acta Saturnini et Dativi 118³⁰, 137⁵⁶
 Adam, K. 47¹²¹, 157¹⁷⁴, 173³⁹
 Agrippinus 86
 Alès d', A. 67²⁵⁴, 67²⁵⁶, 88³⁷⁴, 98, 136,
 136¹⁵³, 152, 182³
 Algermissen, K. 19¹⁵⁴
 Allo, E. B. 44¹¹⁰, 90³⁹⁰, 146¹⁰⁵, 146¹⁰⁶,
 146¹⁰⁹
 Altaner, B. 30²⁹, 31³², 73²⁸⁷, 124⁸¹,
 124⁸³, 126¹⁰¹, 137⁵⁶, 143⁸⁶
 Althaus, P. 19¹⁵⁵, 187²³
 Ambrosius 73, 152¹⁵⁰, 160
 Ananias 46¹¹⁵
 Andrutsus 4²²
 Anizet 129⁹
 Anzilotti, D. 105⁴⁸²
 Aphraates 71²⁷⁵, 85³⁶¹
 Apuleius 113⁵³²
 Archbishops of Canterbury and York
 8⁵¹
 Arbela 71
 Armitage, T. 14, 14¹⁰⁷
 Arnobius 137⁵⁶
 Arnold, A. 108⁵⁰⁴
 Aristoteles 128³
 Arrangio-Ruiz V, 147¹¹⁵
 Ascensio Isaiae 104⁴⁷⁹
 Asmussen, H. 19¹⁵⁵
 Assemani, J. S. 74²⁹¹, 126¹⁰⁸
 Athanasius 117²⁶, 157¹⁷⁵
 Athenagoras 116¹⁸, 149
 Augustinus 2, 3, 48, 54, 63, 79, 90,
 134⁴¹, 157, 179, 180, 182
 Badcock, F. J. 129⁸
 Bakes, J. 65²³⁴
 Bardenhewer, O. 64²³¹, 69²⁶³
 Bardesanes 71
 Bardy, G. 60²⁰⁸
 Bareille, G. 2¹³, 59¹⁹⁹
 Barion, H. 15¹⁰⁸, 19¹⁵³
 Barnabasbrief 99
 Barth, K. 8, 19, 19¹⁵⁴, 19¹⁵⁵, 20, 21,
 74²⁹⁵, 75, 77³¹⁰, 83, 182
 Barth, M. 44¹⁰⁷
 Bartsch, H. W. 19¹⁵⁵, 139⁶²
 Basilius von Cäsarea 56, 62, 63²²³,
 71²⁷¹, 87, 89³⁸⁷, 129⁹, 152¹⁵⁰,
 178⁸²
 Batiffol, P. 28¹⁴, 179
 Bauer, W. 38⁷⁴, 82³⁴⁰, 85³⁵⁵, 94¹¹⁰,
 107⁵⁰², 139⁶², 142⁸³
 Baumgärtel, F. 166³
 Baumgarten, O. 177⁷⁵
 Beck, A. 109⁵¹⁴, 159¹⁹¹
 Berhouwer, G. C. 19¹⁵⁵
 Bernardakis 4²¹
 Bernhart, J. 3¹⁷
 Bertrams, W. 78³¹⁸
 Beumer, J. 23¹⁷⁹
 Bichlmair 65²³⁴

- Bicknell, E. J. 8⁵⁰
 Bigelmair, A. 159¹⁰⁰
 Bikermann, E. 115
 Billerbeck, P. 53¹⁶⁴
 Biondi, B. 164, 164²¹⁷
 Bonnucci, A. 129⁸
 Bousset, W. 11
 Botte, B. 41⁹¹
 Brandt, A. J. H. W. 36⁸³, 80³³¹
 Braun, F. M. 28^{14, 15}, 28^{17, 18}, 29¹⁹,
 29²², 29²³, 34⁴⁹, 58¹⁸⁵, 156¹⁷²
 Brommer, F. 157¹⁷⁵
 Brightmann, F. E. 60²⁰⁸
 Brugmann, L. 131²²
 Brunner, P. 6³⁵, 7³⁸, 38⁷⁵, 57, 57¹⁸⁷,
 57¹⁸⁸, 78³¹⁷
 Busch, B. 2¹⁴, 3^{15/17}, 37⁶⁶, 54¹⁷⁴, 55¹⁷⁶

 Caecilius Natalis 119
 Caesarius von Arles 46¹¹⁸
 Caietan, 5²⁷
 Caius 46
 Callistus 124⁸³, 129⁸, 148
 Calvin 7, 8
 Campenhausen, H. v. 45¹¹³
 Capelle, B. 32, 33⁴⁴, 33⁴⁷, 51¹⁵⁰, 75²⁹⁶,
 92³⁰⁷, 92³⁹⁸
 Casel, O. 88³⁹¹, 103⁴⁷⁰, 103⁴⁷², 103⁴⁷³,
 111⁵²⁰, 134³⁵, 134³⁹, 139⁶²
 Caspari, M. 99⁴⁴⁰
 Caspar, E. 108, 109⁵¹²⁺⁵¹³
 Celsus 125
 Chartier, C. 130¹¹, 130¹³, 153¹⁵⁸, 154¹⁸²,
 173⁴³, 174⁵⁰, 177⁷⁵
 Chrysostomus, Johannes 135⁴⁷, 146¹⁰⁷,
 152⁵⁰, 157¹⁷⁵
 Cicero 160¹⁹³
 Clemen, C. 13
 Clemens Alexandrinus 49¹³⁹, 53¹⁶⁸,
 67, 101⁴⁵⁶, 104⁴⁷⁹, 108, 112⁵³⁰, 121,
 125, 136⁴⁹, 145, 152, 169²¹
 Clemens Romanus 35⁶¹, 74²⁹⁵, 99, 101,
 106, 122, 138, 138⁵⁹, 172, 176
 Commodianus 137⁵⁸
 Congar, M. J. 23¹⁷⁷, 186²⁰
 Conolly, H. R. 31³¹, 41⁹¹, 42¹⁰⁰
 Coppens, J. 68²⁶², 88, 102, 103⁴⁶⁹

 Corblet, J. 53
 Crehan, J. H. 43¹⁰²
 Crispus 46
 Cullmann, O. 19, 21, 29²³, 49, 50¹⁴⁵,
 50¹⁴⁶, 59¹⁰⁷, 65²³⁷, 65²³⁸, 65²³⁹, 66²⁴¹,
 82³³⁸, 83, 143⁹⁰
 Cyprian 1, 2⁷, 2⁸, 2¹⁰, 3¹⁵, 29, 36⁶⁵,
 37, 37⁷⁰, 39, 43, 48¹²⁹, 50, 62, 63,
 69, 71, 78, 86³⁸², 87, 88, 89, 123,
 130, 132, 137⁵⁶, 151¹⁴², 152¹⁴⁸, 155,
 176, 177, 177⁷⁸, 178⁸², 182.

 Damalas 4²¹
 Dausch, P. 77³⁰⁸
 Deißmann, A. 13, 90³⁸⁹
 Dekkers, E. 32⁴¹
 Delaye, E. 23¹⁷⁷
 Der - Balyzeh 60
 Didache 26⁵, 30, 35, 39, 46, 59, 66,
 76, 111, 143, 150
 Diaconus, Johannes 31⁶
 Dick, E. 51¹⁴⁹, 51¹⁵¹⁺¹⁵², 52¹⁵⁶, 53¹⁶¹,
 113⁵³⁴, 136⁴⁸
 Dibelius, M. 81²³², 82³⁴⁰, 118³³, 119,
 120⁵¹
 Dieckmann, Th. 85³⁶¹
 Dillersberger, J. 146¹⁰⁸
 Dionysius v. Alex. 42¹⁰⁰, 43, 86, 117,
 145
 Dionysius von Korinth 141, 176
 Dix, G. 35⁵⁷
 Dölger, F. J. 1⁴, 1⁵, 37⁷⁰, 42¹⁰⁰, 101,
 54¹⁷¹, 56¹⁸⁰, 71²⁷², 92⁴⁰¹, 94⁴⁰⁸, 98,
 102⁴⁶³, 102⁴⁶⁶, 111⁵²³
 Döllner, J. 171²⁹
 Drews, P. 60²⁰⁸, 144⁹³
 Duchesne, L. 113
 Düsterdick, F. 177⁷⁵
 Duncan, E. J. 71²⁷⁵
 Duovumiotis 4²²

 Ebeling, G. 17, 184¹³
 Eger, J. 169
 Eger, O. 163²¹⁵
 Eichmann-Mörsdorf 22¹⁶⁸, 169²², 186²⁰
 Eisenhofer, L. 31⁶
 Elfers, H. 41⁹², 68²⁶², 145

- Endenburg, P. I. T. 128³
 Epiphanius 46¹¹⁶, 50¹⁴⁰, 56¹⁸³
 Ernst, J. 63²²², 178⁸²
 Esser, G. 149¹²⁷, 176⁸⁸
 Eusebius 42¹⁰⁰, 56¹⁸⁰, 56¹⁸¹, 68, 86³⁸⁵,
 117²⁷, 127, 129, 140, 141⁷², 144,
 169²¹, 176⁸⁷
 Ewald, P. 82³⁴⁰
 Eynde, D. van den 107⁴⁹⁸, 107⁵⁰⁰,
 108⁵⁰³
 Fabian, Papst 56
 Faustinus 93⁴⁰⁴
 Flavius Josephus 128³
 Federer, K. 107⁴⁹⁸
 Feinc, P. 11, 12
 Ferrari, A. 13
 Ferrini, C. 162¹⁰⁰
 Firmilian, Bischof von Cäsarea 1, 43,
 62, 86³⁸²
 Flemming, J. 31³⁶, 73²⁸⁵
 Flüge 19¹⁵⁴
 Foerster, W. 45¹¹³
 Foucart, G. 55¹⁷⁹
 Francisci, de 162²¹²
 Frey, J. B. 149¹²³
 Fries, P. A. 166², 167⁸, 169¹⁹
 Fuchs, H. 130¹⁵
 Fuchs, V. 49¹³⁸, 49¹³⁹, 156¹⁷³
 Funk, F. X. 31³³, 31³⁵, 159¹⁸⁹

 Galtier, P. 152¹⁵⁰
 Gatterer, K. 59
 Gerke, F. 113⁵³³
 Gloege, G. 27¹¹, 29²³, 141⁷⁸
 Goetz, C. 130¹⁴
 Goetz, K. G. 46¹¹⁶
 Gommenginger, A. 180
 Gottlob, Th. 100⁴⁴⁸
 Gratian 4
 Greeven, H. 93⁴⁰⁸
 Gregor I. 160
 Gregor von Nazianz 56, 71²⁷¹, 135⁴⁷,
 157¹⁷⁵
 Gregor von Nyssa 71²⁷¹, 74²⁹⁰
 Grillmeier, A. 143⁸⁷, 147¹¹⁸
 Groenewald, E. P. 128³
 Großmann, H. 19¹⁵⁵

 Guinness, J. Mc. 23¹⁷⁹
 Gundlach, G. 183¹¹

 Haase, F. 85³⁵⁵
 Haas, J. 66²⁴²
 Hagen, A. 23, 183¹¹, 184¹², 186¹⁸
 Hahn, A. 43¹⁰⁴, 43¹⁰⁶
 Harder, G. 19¹⁵⁵
 Harnack, A. v. 28, 28¹⁰, 40⁸⁶, 70²⁸⁹,
 71²⁷³, 76³⁰⁴, 81³³², 85^{354, 355}, 104⁴⁸¹,
 108⁵⁰⁸, 110⁵¹⁵, 114⁷, 117, 122, 123,
 125, 50³⁵
 Hauler, E. 31³³, 41⁹¹
 Haupt, E. 82³⁴⁰
 Hefele, C. J. 4¹⁹, 47¹²³, 71²⁷⁷, 135¹⁵,
 178⁸¹
 Hegesipp 109⁵¹³
 Heitmüller, W. 10, 11, 38⁷², 38⁷⁵,
 101⁴⁶⁰, 102⁴⁶¹, 102⁴⁸⁴, 102⁴⁸⁵, 103⁴⁷¹,
 114⁵
 Hennecke, E. 36⁸⁵, 52¹⁸⁰, 80³²⁷
 Hermas 40, 67, 77, 84, 85, 99, 101,
 101⁴⁵⁴, 101⁴⁵⁵, 102⁴⁶⁸, 104⁴⁷⁹, 114,
 114², 114³, 149, 151, 152, 169²¹,
 171, 173, 176⁸⁹
 Hertling, L. v., 129⁸, 132²⁷
 Hertling, L. und Kirschbaum, E. 131¹⁹,
 144⁹⁵
 Heumann-Seckel 97⁴²⁸
 Heylen, V. 84³⁴⁹
 Hieronymus 120⁴⁹, 146¹⁰⁷
 Hillel 79
 Hippolyt 31⁵, 31³⁰, 32, 35, 35⁵⁷, 35⁸¹,
 41, 41⁹¹, 41⁹², 42¹⁰¹, 46¹¹⁸, 47¹²³,
 48, 52¹⁵³, 54¹⁷², 54¹⁷⁵, 66²⁴⁹, 67, 68,
 73²⁸⁶, 76, 92³⁹⁸, 107, 113⁵³⁴, 124, 126,
 129⁸, 135⁴⁷, 140, 140⁸⁴, 144⁹³, 145,
 145⁹⁶, 148, 148¹¹⁸, 148¹¹⁹, 149, 161,
 162²⁰⁷
 Hofmann, F. 21⁴, 62²¹⁷, 79
 Hofmann, K. 74²⁹⁵, 138⁵⁹, 183, 183⁷
 Hofmann, L. 9⁶¹, 10⁸²
 Hoh, J. 112⁵³⁰, 141⁷¹, 151¹³⁸, 151¹³⁸,
 172³⁶, 176⁸⁸, 176⁷¹
 Holl, K. 83, 109⁵¹³
 Hollweck, J. 186¹⁷
 Holstein, G. 5³⁰, 7, 19, 27⁹

Holtzmann, H. J. 10, 11
 Holzmeister, U. 80³²⁴, 80³²⁵, 93⁴⁰⁶
 Iacono, V. 12⁸³, 34⁴⁹, 58¹⁹⁵, 150¹³²
 Ignatius von Antiochien 36⁶¹, 46, 76,
 84, 104⁴⁷⁹, 114³, 121⁵⁴, 139, 139⁶²,
 147, 172, 176, 185
 Ignatius, Soldatenmartyrer 123
 Irenäus 14, 26⁵, 36⁶⁴, 39, 40, 50, 53¹⁶⁸,
 60, 61²¹³, 62²²¹, 67²⁵⁶, 99, 102⁴⁶⁸,
 107, 108, 109, 129⁸, 129⁹, 136⁴⁹,
 152¹⁵⁰, 181, 182
 Isaak von Antiochien 71
 Isidor von Sevilla 31⁶
 Iturgaitz, F. X. 129⁸
 Ivanka, E. 59¹⁹⁸
 Jakob von Edessa 74
 Jeremias, A. 19, 69, 70²⁶⁹, 80³²⁴, 82³³⁸
 Jongle, M. de 30⁷⁶, 45¹¹², 58¹⁹⁶, 83³⁴⁵
 Jüon, P. 115
 Jüssen, K. 24¹⁸⁰
 Jugie, M. 4²⁰, 4²¹
 Jungklaus, E. 32⁴¹, 33⁴⁴, 33⁴⁶,
 48¹²⁹, 130, 131, 52¹⁵⁷, 73²⁸⁶, 140⁸⁴,
 159¹⁸⁶
 Jungmann, J. A. 59, 68²⁶¹
 Jung, P. 34⁴⁹
 Justinus 39, 51, 59, 60, 66²⁴⁸, 67, 76,
 91, 95, 99, 107, 108⁵⁰⁴, 111, 118,
 125, 125⁹⁸, 133³³, 134, 143, 148, 150
 Kaerst, J. 165²²¹
 Käsemann, E. 141⁷⁸
 Kalt, E. 171²⁹
 Kattenbusch, F. 28, 29²³, 106, 107⁴⁹⁸
 Kaufmann, C. M. 131¹⁹
 Kayser, H. 76³⁰⁴
 Kennedy, H. A. A. 13
 Kempf, Th. 104⁴⁷⁷
 Kerrigan, A. 129⁸
 Khamudopolus 4²¹
 Kirchgässner, A. 66²⁴²
 Kienitz, E. v. 184¹²
 Kirsch, J. P. 137⁵⁶
 Kittel, G. 46¹¹⁶, 68²⁶², 81³³², 105⁴⁸⁴,
 114¹
 Klauser, Th. 30²⁵, 35⁵¹, 52, 35⁵⁴, 35⁵⁶,

36⁶³, 36⁶⁴, 99⁴⁴¹
 Klein, J. 22, 23, 64, 78³¹⁶, 110⁵¹⁵,
 110⁵¹⁹, 138⁵⁹, 184¹², 186¹⁰
 Klevinghaus, J. 147¹¹⁶
 Kober, F. 186¹⁶
 Koch, H. 71²⁷⁴, 85³⁶¹
 Koch, W. 26⁵, 38⁷², 90³⁸⁹, 106⁴⁶⁹, 111⁵²²
 Köhne, M. J. 98, 149¹²⁷
 Koester, W. 28¹⁴
 Kötting, B. 150¹²⁹
 Koffmane, G. 62²¹⁹
 Kolping, A. 43¹⁰², 73²⁸², 81³³², 91³⁹⁴,
 92⁴⁰⁰, 93⁴⁰³, 404, 94⁴¹¹, 95⁴¹⁵, 416, 417,
 98⁴³⁰, 116²³, 120⁵⁰, 124
 Kosnetter, J. 45¹¹⁴, 53¹⁶³, 80³²⁴, 325
 Koster, M. D. 1¹, 23¹⁷⁷, 30²⁰, 27, 169,
 169²⁰, 21, 170²⁵, 181¹, 183⁸
 Kovacev, A. 31⁸
 Kreck, W. 744, 845
 Kümmel, W. G. 29²³
 Kurtscheid, B. 159¹⁸⁹
 Kuss, O. 70²⁷⁰, 82³³⁸, 339
 Lämmle, N. 27⁸, 77³⁰⁸
 Labriolle, M. de 98
 Lactantius 104⁴⁶¹
 Lagarde, P. de 36⁶³
 Lagrange, M. I. 84^{349a}, 90, 101⁴⁶⁰,
 110⁵¹⁹
 Lake, K. 11, 12
 Landgraf, A. 4²⁴
 Laurentius 123⁷⁷
 Lebreton, J. 39⁷⁶, 61²¹⁴, 108⁵⁰⁴
 Leclercq, H. 28¹⁴, 71²⁷⁷, 117²⁴
 Leenhardt, F. J. 19¹⁵⁵, 26⁵, 29²³, 44¹⁰⁷
 Leipoldt, J. 19
 Lejai, M. P. 98
 Lenz, J. 65²³⁴
 Lietzmann, H. 39⁷⁸, 43¹⁰², 60²⁰⁸, 60²¹⁰,
 90³⁸⁹, 94⁴⁰⁹, 410, 95⁴¹², 101⁴⁵³, 114⁷,
 135⁴⁷
 Lightfoot, J. 108⁵⁰⁸, 139⁶²
 Linton, O. 15¹⁰⁹, 28¹⁰
 Livius 95⁴¹², 120
 Loisy, A. 12, 26⁵
 Luther, M. 6, 63², 7, 14, 57¹⁸⁷
 Lyonnet, St. 129⁸

- Machen, J. G. 13
 Macchioro, V. 12
 Marcellus 36⁶⁵
 Marcellinus 93⁴⁰⁴
 Marcion 71, 76
 Marshall, J. T. 13
 Mausbach, J. 62²¹⁷, 179
 Mayer, J. 59
 Melanchthon 7³⁸
 Menou, Philippe-Henri 19¹⁵⁵
 Meschîchâ-Sechâ 85
 Mesolaras, I. 4²¹
 Metzger, M. 43¹⁰²
 Mingana, A. 85^{356/359}, 85³⁶¹
 Minucius, Felix 119⁴³
 Mitteis, L. 97¹²⁴
 Mörsdorf, K. 22, 100⁴⁴⁸, 156¹⁷⁰, 158¹⁷⁸
 Mohlberg, K. 94¹⁰⁹, 111⁵²⁵
 Mor, C. C. 162²¹¹, 162²¹³, 163²¹⁵
 Morin, G. 55¹⁷⁶

 Nautin, P. 31³³, 95⁴¹⁴, 103¹⁷⁸
 Novatian 1, 56
 Nestle, W. 130¹⁷
 Neundörfer, K. 100⁴¹⁶
 Neunhäuser, B. 37⁶⁶
 Niceta, Bischof von Remesiana 73, 163
 Nielen, J. M. 127², 128³, 128⁴
 Niftrik van G. C. 19¹⁵⁵
 Norden, E. 39⁷⁸

 Oden Salomons 114
 Ogara, F. 121⁵³
 Oepke, A. 19, 19¹⁵⁵, 26⁵, 44¹⁰⁹, 80³²⁵,
 82, 84³⁵⁰, 168¹⁰
 Optatus von Mileve 61
 Origenes 26³, 35⁶¹, 39, 60, 93,
 121, 123, 125, 151¹⁴³, 152¹⁵⁰
 Orosius, Paulus 93⁴⁰⁴
 Ortiz de Urbina, I. 85³⁵⁵
 Otto, A. J. 163²¹⁶

 Pacian 152¹⁵⁰
 Pantaleo, P. 107
 Papaphilus 4²¹
 Partsch, S. 162²¹³
 Pauly-Wissowa-Kroll 94⁴¹¹
 Peitz, W. 31³², 43¹⁰²

 Pekhîdhâ 85
 Perler, O. 30²⁹, 32³⁹, 152¹¹⁷, 155
 Peterson, E. 36⁶³, 46¹¹⁵, 52¹⁶⁰, 60²¹⁰,
 60²¹¹, 73²⁸⁸, 74²⁹¹, 82³⁴⁰, 101⁴⁵⁰,
 110⁵¹⁵, 115, 115⁹, 115^{11.12}, 135⁴⁷
 Pettazoni, R. 12
 Pfleiderer, O. 10⁶³
 Pfister, R. 7³⁹
 Philostratus 119³⁹
 Pilgram, F. 110⁵¹⁹, 185¹⁵
 Piolanti, A. 3¹⁸
 Pirngruber, A. 122
 Pius XI. 23
 Plato 50¹⁴⁵
 Plinius 39, 39⁷⁸, 94, 95¹¹², 111⁵²⁴,
 116¹⁸, 118
 Pölzl, F. X. 29²⁰
 Polykarp 60, 114³, 121, 129⁹, 147,
 169²¹, 172
 Poschmann, B. 84³⁵³, 100⁴⁴⁹, 112⁵³⁰,
 136, 151¹⁴³, 151¹⁴⁴, 152¹⁴⁷, 152¹⁴⁸,
 152¹⁴⁹, 154, 155, 156, 156¹⁷⁰, 158¹⁸⁴,
 171, 172³³, 174⁵⁰, 176^{69.70}, 177, 177⁷⁶
 Pourrat, P. 88³⁷⁵, 184¹⁴
 Prat, F. 176⁶¹
 Praxeas 132
 Prayer-Book 8
 Preisker, H. 77, 147^{113.114}
 Preiß, Th. 19¹⁵⁵
 Preysing, K. 148¹¹⁸, 148¹²¹
 Paribeni, R. 116¹⁶
 Probst, F. 135¹⁶
 Prümm, K. 43¹⁰², 61²¹⁴, 65²³⁴, 91³⁹⁸,
 113⁵³², 149¹²²
 Puniet, E. de 59, 60²⁰⁸

 Quasten, J. 104⁴⁷⁷

 Rahner, H. 98, 99
 Rahner, K. 22, 64, 88³⁷⁹, 141⁷⁴, 153¹⁵⁴,
 155, 156¹⁷⁰, 159¹⁸⁶, 159¹⁸⁷, 175⁵⁹,
 177⁷⁸
 Recognitiones Clementinae 137⁵⁸
 Reinach, A. 92⁴⁰², 96⁴¹⁸
 Reinach, S. 98
 Rheinfelder, H. 104⁴⁸¹
 Reitzenstein, R. 11, 11⁷²

- Roetzer, W. 54¹⁷⁴, 116²¹
 Rooke, T. C. 14
 Rücker, A. 42⁹⁹
 Ruinart, Th. 36⁶³
- Sachau, E. 85^{358, 359}
 Sagnard, F. 61²¹³, 109⁵¹¹
 Saint-Palais d'Aussac F., de 61²¹⁵, 63²²⁵,
 87³⁷¹, 88³⁸¹, 89³⁸³, 176^{61, 62}
 Salûphâ 85
 Schädelin, A. 19¹⁵⁵
 Schäder, H. H. 11⁷²
 Schammai 79
 Scheeben, M. J. 26⁵
 Schermann, Th. 76³⁰⁰
 Schildenberger, J. 129⁸
 Schlatter, A. 93⁴⁰⁶, 106⁴⁸⁶
 Schlier, H. 1², 19¹⁵⁴, 39⁷⁷, 58¹⁹⁵, 65²³⁶,
 74²⁹², 77³⁰⁷, 82³³⁷, 94⁴¹⁰, 100⁴⁴⁶,
 101⁴⁵⁰, 103⁴⁷⁵, 133³⁴, 146¹¹⁰,
 156^{172, 173}
 Schloßmann, S. 104⁴⁸¹
 Schmaus, M. 155
 Schmidt, C. 36⁸², 46¹¹⁵, 60^{210, 211},
 109⁵¹¹, 144⁹³
 Schmidt, K. L. 28, 29²³
 Schnackenburg, R. 30²⁴, 37⁷¹, 44¹⁰⁷,
 45¹¹², 77³¹³, 100⁴⁴⁷, 141⁷⁵, 142⁸⁵,
 150³⁰, 163²¹⁴, 187²¹, 187²³
 Schoeps, J. 80^{328, 329, 330}
 Schroeter, F. 19¹⁵⁵
 Schrenk, G. 110⁵¹⁹
 Schwarz, E. 162²¹³
 Schweitzer, A. 13
 Seeberg, A. 34⁵⁰, 58, 66²⁴⁶, 106, 111⁵²¹,
 150¹³³
 Seeberg, R. 102, 108⁵⁰⁶
 Seesemann, H. 127², 128³
 Serapion von Thmuis 134
 Sickenberger 38⁷⁵, 146¹⁰⁷
 Silvanos von Tarsos 30²⁹
 Simson, Bischof von Arbela 85
 Soden, H. v. 95⁴¹²
 Sohm, R. 15, 16, 19, 28, 30²⁶, 49, 108⁵⁰⁶,
 108⁵⁰⁸
 Sohm-Mitteis-Wenger 148¹¹⁷
 Sozomenos 162²¹³
- Stärk, A. 4²⁰
 Stammer, R. 26⁴
 Stauffer, E. 105⁴⁸⁵, 109⁵¹⁴
 Stephan I., Papst 1, 63, 87, 88, 89, 178
 Stephanas 46
 Steidle, B. 53¹⁶⁸, 136⁴⁹
 Steinmann, A. 162²⁰⁸
 Stickler, A. 31³², 166¹
 Stirnimann, J. K. 64²³¹, 109⁵¹²
 Stoll, C. 19¹⁵⁵
 Stolz, A. 24¹⁸⁰
 Strack-Billerbeck 79³²², 80³²⁴, 90³⁰¹,
 160¹⁹⁸
 Stromberg, Freiherr v. 13, 75²⁹⁸, 97⁴²²
 Strong, A. H. 14
 Stufler, J. 153¹⁵⁶
- Tacitus 118
 Tatian 71
 Teeuwen, St. W. J. 62²¹⁹, 98⁴²⁸, 130¹¹,
 130¹⁵, 131^{22, 23}, 132²⁸, 133³¹, 177⁷⁵,
 178⁸⁰
 Tellenbach, G. 160¹⁰², 160¹⁹⁴
 Ternus, J. 156¹⁷⁰
 Tertullian 31⁵, 26⁵, 29, 35, 35⁵⁵, 35⁵⁹,
 36, 36⁸³, 37, 37⁸⁶, 39, 41, 42, 42¹⁰⁰,
 46¹¹⁸, 47, 48, 54, 60, 62²¹⁹, 64, 66²⁴³,
 67, 67²⁵⁶, 69, 71²⁷³, 76, 86, 91, 92⁴⁰⁰,
 93, 94, 96⁴¹⁹, 97, 98, 98⁴²⁸, 103,
 104⁴⁸¹, 107⁴⁹⁵, 112, 115⁸, 118, 119,
 120, 121, 124, 129, 130, 131²⁰, 131²⁴,
 132, 134^{10, 41}, 135⁴⁷, 136⁵², 137⁵⁶,
 144, 145, 149, 153, 154, 154¹⁸²,
 156¹⁷⁰, 157, 173, 174, 177, 178
 Theodor von Mopsvestia 54¹⁷⁰, 99,
 99⁴⁴³, 116, 165²²
 Theophilus von Antiochien 99, 121⁵³
 Thomas, Apostel 52
 Thomas von Aquin 5, 6³⁵, 38⁷⁵, 55¹⁷⁷
 Thomas, J. 14, 26⁵, 80³²⁴, 81³³³
 Tischleder, P. 147¹¹¹
 Tixeront, J. 61²¹⁴, 87³⁷¹
 Toletanus, Ildefonsus 31⁶
- Uhlhorn, W. 80³³¹
 Umberg, J. B. 85³⁶¹
 Usener, H. 135⁴³

- Valpertz, L. 23¹⁷⁰
 Vetter, M. 62²¹⁷
 Voelkl, L. 127¹⁰⁹, 137⁵⁶
 Völker, K. 145⁹⁹
 Vogels, H. J. 127², 129¹⁰
 Voigt, M. 104⁴⁸¹
 Vrede, W. 177⁷⁵

 Watkins, A. 148¹²⁰
 Waszink, J. H. 98, 99⁴⁴²
 Weber, S. 39⁸²
 Weiß, J. 38⁷⁵, 110⁵¹⁷
 Weiß-Knopf, Joh. 11, 12
 Weizsäcker, C. 38⁷²
 Wenger, L. 107⁵⁰²
 Wikenhauser, A. 25², 26³, 45¹¹³, 58¹⁹²,
 77³¹¹, 83³⁴⁴, 90³⁹¹, 106⁴⁸⁷, 110⁵¹⁶,
 110⁵¹⁷, 110⁵¹⁸, 138⁵⁷, 168¹¹⁺¹²⁺¹³,
 169¹⁴, 169¹⁷, 170²⁴
 Wilpert, J. 106⁴⁹²
 Wilson, H. A. 44¹⁰⁷
 Windisch, H. 19, 19¹⁵⁵, 125⁹⁰
 Wittenberg, M. 19¹⁵⁵
 Wittkemper, K. 2¹⁴, 3¹⁷, 179, 179⁸⁵
 Wolf, E. 16, 16¹²⁴, 17, 17¹³⁴, 25¹, 105⁴⁸⁸,
 110⁵¹⁹, 163²¹⁵, 183⁹
 Wordsworth, H. J. — White, J. 50¹⁴⁸

 Xiberta, B. 111⁵²⁰, 154
 Xystus II 86

 Zähringer, D. 48¹³⁴, 64²²⁹, 157¹⁷⁵, 179
 Zeiger, J. 30²⁸
 Zerwick, M. 90³⁹¹
 Zwingli 7, 7³⁹

Druckfehler-Berichtigung

- 46¹¹⁵: S. 60²¹¹
 53¹²⁹: Irenäus
 80²⁸⁴: V (1949), 418 ff.
 85³⁵⁴: S. 101 ff.
 129⁸: en las inscripciones
 35⁶¹, 60 Z. 9, 98 Z. 9, 121 Z. 24, 123 Z. 1, 125 Z. 24, 151¹⁴³, 152¹⁹⁰: Origenes

IN DER GLEICHEN SAMMLUNG
SIND ERSCHIENEN :

- I. LEONHARD WEBER : Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. 1947.
xii + 288 S. Fr. 9.—
- II. ANDREAS SCHMID O. S. B. : Die Christologie Isidors von Pelusium. 1948. xii + 114 S. Fr. 5.—
- III. JOSEPH-K. STIRNIMANN : Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie. 1949. xii + 180 S. Fr. 6.50
- IV. KARL FEDERER : Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. 1950. viii + 144 S. Fr. 6.—
- V. ALOIS MÜLLER : Ecclesia-Maria. Die Einheit Mariens und der Kirche. 1951. xvii + 240 S. und Tafel Fr. 8.80
- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O. P. : Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle. 1952. 172 pages Fr. 7.50
- VII. HUBERT MERKI O. S. B. : 'Ομοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. 1952. xx + 188 S. Fr. 7.80
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER : Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. 1953. ix + 196 S. Fr. 8.—

In Vorbereitung :

- IX. MARK DORENKEMPER C.PP.S. : The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles.
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O.E.S.A. : Recherches sur la Christologie de saint Augustin.

