

Auswertung der entsprechenden Zeugnisse auf heute nicht mehr vertretbare schematische Urteile stützt und daraus Folgerungen zieht, die keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben können.

Eine letzte kritische Anmerkung ist zur methodischen Anlage des Buches zu machen. So übersichtlich die Listen des 2. Teils gehalten sind, so sehr vermißt man eine klare Heraushebung der tatsächlichen Ergebnisse im dritten Teil. Man muß sie zusammensuchen, man erfährt viel Bekanntes, durch das man sich hindurchzulesen hat und das häufig in Zitate gekleidet ist, und man nimmt Wiederholungen in Kauf. Es wäre angebracht gewesen, das rein statistische Material (mit jeweils einem kurzen Resümee) in einem eigenen Band herauszugeben (vgl. die zweiteilige Arbeit von H. Wolff über die *Constitutio Antoniniana*, Diss. Köln 1975). Im einzelnen vermißt man ein Quellenverzeichnis mit genauen Hinweisen auf die benutzten Ausgaben. Was als Quellenregister titulierte ist, ist in Wahrheit ein Stellenregister. Das Personenregister beschränkt sich leider auf die Namen der behandelten Beamten. Weiter wäre im Detail anzumerken: Der Aufsatz von A. H. M. Jones: „The social background of the struggle between Paganism and Christianity“ liegt seit längerer Zeit in deutscher Übersetzung vor (WdF-Band CCLXVII, Darmstadt 1971, 337 ff.). S. 453 vermißt man eine Heranziehung der Arbeit von W. Rau: *Die römischen Heermeister des 4. Jahrhunderts n. Chr.* (mit einer prosopographischen Dokumentation), Diss. Erlangen-Nürnberg 1974. S. 244 wäre der gründliche RE-Artikel über Paulus von A. Lippold heranzuziehen (Suppl. X 510 ff.). Die Angabe zur RE (S. 620) „Stuttgart 1950 ff.“ ist natürlich falsch (Verwechslung mit RAC).

Zusammenfassend ist zu sagen, daß der Verfasser mit außerordentlicher Mühe und vorbildlicher Akribie eine statistische Aufreihung zahlreicher hoher Beamter der Spätantike und eine Kommentierung vorgelegt hat, die in Zukunft unentbehrlich sein wird. Das starke Anschwellen der Arbeit wäre durch Straffung des Inhalts (in Teil III) sowie durch eine Trennung von Teil I/II und Teil III zu vermeiden gewesen. Gegenüber der Hauptthese einer bewußten Christianisierung des Reiches durch Bevorzugung christlicher Beamter sind ebenso erhebliche Zweifel angebracht wie gegen die wenig kritische Interpretation gewisser Zeugnisse vor allem aus der Feder des Athanasius. Hier wären über die Statistik hinaus umfangreiche Vorstudien nötig gewesen.

*Wendelstein*

*Richard Klein*

François Decret: *L'Afrique Manichéenne (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles). Etude historique et doctrinale. Tome I, Texte, 388 S. Tome II, Notes, 320 S.* Paris (Etudes Augustiniennes) 1978.

F. Decret, ein ausgezeichnete Kenner des Manichäismus, erweitert in dem vorliegenden Buch seine Studien über den nordafrikanischen Manichäismus<sup>1</sup> zu einer Gesamtdarstellung und Geschichte des Manichäismus im römischen Nordafrika. Er will feststellen, wie der Manichäismus beschaffen war, der es vermochte, Augustin fast ein Jahrzehnt lang festzuhalten.

Unsere fast einzige Quelle ist die Polemik Augustins gegen die Manichäer, die sich von 388/89 (*De moribus Manichaeorum* – Augustin begann die Schrift schon bei seinem zweiten Aufenthalt in Rom) über etwa fünfzehn Jahre bis zu *C. Felicem Manichaeum* hinzieht. So analysiert Decret zunächst Augustins antimanichäische Schriften (eine Übersicht der antimanichäischen Predigten Augustins findet sich Bd. II S. 72 A. 14) und versucht, aus der Polemik die Aussagen, welche die wahre Gestalt des afrikanischen Manichäismus zeigen, herauszufiltern. Obgleich eine gewisse Abneigung gegen Augustin erkennbar wird, geht der Vf. vorsichtig und besonnen vor.

Augustin verteidigt die heiligen Schriften der Kirche, insbesondere das Alte Te-

<sup>1</sup> F. Decret: *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine. La controverse de Fortunatus, Faustus et Félix avec S. Augustin.* Paris 1970.

stament und den Schöpfungsbericht der Genesis gegen die Angriffe der Manichäer und wertet die manichäische Ethik, die werbend für die manichäische Mission wirkte, gegenüber der katholischen Ethik ab. Er legt dann seit *De duabus animabus* und *Contra epistolam quam vocant Fundamenti* das Schwergewicht auf den Angriff gegen manichäische Lehren und die „Fabel“ des manichäischen Mythos. Die *Epistula Fundamenti*, welche der manichäischen Katechese in Nordafrika zugrundegelegt wurde, ist wahrscheinlich mit dem bei Ibn an-Nadim genannten Brief Manis an Fataq (*Patticius*), der aber nicht mit dem gleichnamigen Vater Manis zu verwechseln ist, gleichzusetzen. Es handelt sich um einen Jünger Manis, der mit Addas in Ägypten missionierte.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die aus *C. Secundinum* und der *Epistula Secundini Manichaei* zu gewinnenden Aufschlüsse über das manichäische Verständnis von Gnosis.

Der zweite Teil des Buches gibt, soweit dies bei der schlechten Quellenlage möglich ist, einen Abriss der Geschichte und Organisation des nordafrikanischen Manichäismus. Er reicht von dem nach Karthago gerichteten Verfolgungsreskript Diokletians, welches der Vf. mit Mommsen auf 302 setzt, bis zur letzten Nachricht aus dem letzten Viertel des 8. Jahrhunderts, als ein nordafrikanischer Manichäer zur Schlichtung eines Schismas nach Seleukia-Ktesiphon geholt wurde.

Die Lehre Manis ist schon etwa 20 Jahre nach dem Tode des Propheten († 277) nach Nordafrika gelangt. Es ist möglich, daß der Manischüler Addas (*Adimantus*) von Ägypten aus nach Karthago kam. Der Manichäismus verbreitet sich hauptsächlich unter den Christen Nordafrikas und bot ihnen das „reine Christentum“ an, ohne judaistische Befleckung. Trotz der Behauptungen Augustins, die Zahl der Manichäer sei gering, stellte der Manichäismus durch seine rührige Werbung eine Gefahr dar. Vor allem Kaufleute, wie der bei Possidius genannte Firmus, tragen den Manichäismus weiter und unterstützen ihn finanziell. Die Manichäer versuchen auch, sich in den katholischen, und in der Vandalenzeit in den arianischen Klerus einzuschmuggeln.

Die Gemeinden bestehen aus einem Kern von „Erwählten“ und einem weiteren Kreise von „Hörern“. Dazu ist eine hierarchische Organisation mit (wandernden) Bischöfen und Priestern vorhanden, deren Mittelpunkt Karthago ist. Im Schoße dieser kleinen Gemeinde fand der Manichäer Augustin menschliche Wärme und vertrauten Umgang. Es gibt wegen der Verfolgung, die auch unter den Vandalen fort dauert, keine Kultgebäude. Die gottesdienstlichen Versammlungen, deren Höhepunkt das Bemafest im März ist, finden in Privathäusern statt. Den *electi* und *electae* werden Kinder zur Erziehung im Manichäismus anvertraut.

Die wenigen Orte, an denen manichäische Gemeinden nachweisbar bestanden, sind von Karthago bis nach Mauretanien und auch bis ins Innere des Landes verstreut. Bei den Verhören von Manichäern in Karthago im Jahre 428 kam die Sonderrichtung der Katharisten zutage, welcher unsittliche Praktiken zugeschrieben wurden. Ob die manichäische Sekte der *Mattarii* (so genannt, weil sie auf Matten schliefen), der *Faustus* von Mileve in Rom angehörte, auch in Afrika vertreten war, läßt sich nicht ausmachen.

Im dritten Teil beschäftigt sich *Decret* aufgrund des von Augustin gebotenen Materials mit der Lehre des nordafrikanischen Manichäismus. Er untersucht die Rolle des Mythos, den „Materialismus“ des Manichäismus und die Lehre von der Sünde und den beiden Seelen. Dieser Teil ist eine geschickte Verteidigung des Manichäismus gegen die Angriffe Augustins.

Augustin, der sich vom Manichäismus *scientia*, Wissen statt Pochen auf Autorität erhoffte, und sich dann mit den Fabeln des Mythos abgespeist sah, sei selbst an seiner Enttäuschung schuld. Er habe etwas erwartet, was der Manichäismus gar nicht geben wollte. Die *scientia*, welche Mani verhiess, ist nicht eine rational beweisbare Wahrheit, sondern eine Gnosis, eine Erleuchtung, in welcher die Wahrheit geschaut und offenbart wird, eine charismatische Erkenntnis. Die manichäische Unterweisung kann nur den Weg dorthin zeigen, indem sie den Gläubigen den Zugang zu den

Schriften Manis vermittelt und zur Meditation über ihre Botschaft anleitet. Die Botschaft tritt in der Form des Mythos auf, der sich erst von der inneren Erleuchtung her entschlüsselt. Der Mythos sei nur ein Überbau über einer höheren, unaussprechlichen Erkenntnis, um diese zu bedecken. In der Erleuchtung wird das Geheimnis des Mythos geschaut. Der Mensch erkennt Gott und seine eigene Vergangenheit, seine jetzige Lage und seine Zukunft. In der Erkenntnis Gottes vollzieht sich die Selbsterkenntnis des Menschen. Das ist Wiedererkenntnis und Wiedergeburt. Augustin habe statt dessen – obwohl er über das Wesen der manichäischen Gnosis Bescheid wußte – eine irdisch-rationale Erkenntnis verlangt.

Die Ambivalenz des manichäischen Mythos erscheint unbestreitbar. Er drückt zweifellos existentielle Tatsachen (das Empfinden der Gefangenschaft der Seele) aus und enthält auch einen gewissen Symbolismus. Schon F. Chr. Baur hatte beobachtet, daß in den antiken Darstellungen des manichäischen Systems der eine Typ mehr die mythische Gestaltung und Ausführung bietet, während der andere den abstrakten Begriff, die logische Seite des Systems herauskehrt.<sup>2</sup> Auch in der valentinianischen Gnosis entsprechen den mythologischen Äonen Denkvorgänge innerhalb Gottes (Irenäus, Adv. haer. 1, 12, 1 S. 109 Harvey). Daß aber der manichäische Mythos in keiner Weise wörtlich aufzufassen sei und jenseits der wirklichen Dinge stehe, deren Namen er sich borgt, scheint nicht so sicher, wie es Decret hinstellt.

Der Mythos bietet die ontologische Grundlage für Lehre, Selbstverständnis und Leben des Manichäers. Wenn Mani nach Aussage des Manichäers Felix lehrt, warum es Tag und Nacht ist und über den Lauf der Sonne und des Mondes Aufschluß gibt (C. Fel. 1, 9); wenn das Ernten von Früchten und Gemüsen eine Verletzung der *pars Dei*, welche in der Natur zerstreut ist, bedeutet; wenn die Erwählten durch ihr Essen und ihre Verdauung die Lichtteile in den Früchten „befreien“ – mag dabei auch eine geistig-asketische Leistung mitwirken – dann muß auch ein „wörtliches“ Verständnis des Mythos bei den Manichäern festgestellt werden. Anders ist ihre Ratlosigkeit gegenüber Augustins Einwänden gar nicht verständlich. Soweit die kosmologischen Aussagen des Mythos wörtlich genommen werden, sind die rationalen Bedenken Augustins vollauf gerechtfertigt. Da hilft auch keine Berufung auf „Erleuchtung“.

Es ist Decret zuzugeben, daß das manichäische Gebet in Richtung der Sonne kein Beweis für „Materialismus“ und Anbetung sinnlicher Gestirne ist. Sonne und Mond sind Sitz des kosmischen Christus und die Sonne ist Symbol des höheren, „geistigen“ Lichtes. Der Manichäismus will durchaus Spiritualismus sein. Aber es ist nicht viel gewonnen, wenn Decret sagt, es liege ein anderer Begriff des „Geistigen“ vor, als bei Plato und Aristoteles. Indem man beides einfach nebeneinander stehen läßt, verzichtet man auf eine Bestimmung dessen, was „Geist“ sei. Die oben angeführten Beispiele zur Bindung und Befreiung des geistigen Lichtes legen jedoch nahe, daß die Manichäer den „Geist“, ähnlich wie die Stoa, als feinkörperliche Substanz auffaßten.

Es sei noch auf die interessante Behandlung des manichäischen Sündenbegriffes hingewiesen (Bd. I S. 337 ff.). Von dem Zustand der Versklavung der Lichtseele unter die Substanz des Bösen (*anima carnis*) ist die „Sünde“ zu unterscheiden, deren die gute Seele erst nach der Erleuchtung fähig ist und für die Buße geleistet werden kann. Hier sei ein schönes Wort des Manichäers Sekundinus wiedergegeben: *Non enim punitur (anima) quia peccavit, sed quia de peccato non doluit* (zitiert S. 346).

Als Anhang ist eine Prosopographie der für Nordafrika bezeugten Manichäer beigegeben.

<sup>2</sup> F. Chr. Baur: Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt, Tübingen 1831, S. 8 f. Die Behauptung Decrets (Bd. II S. 15 a. 78), Baur spreche dem Zeugnis Augustins über den Manichäismus jeden Wert ab, ist falsch.

Das gründliche, etwas breit geschriebene Buch *Decrets* wertet Augustins Antimanichäica erschöpfend aus. Zu unterstreichen ist die Feststellung, daß der nordafrikanische Manichäismus sich in seiner Lehre durchaus nicht von den übrigen Zweigen dieser Religion unterscheidet. Der Vf. verzichtet zwar auf eine Untersuchung des manichäischen Einflusses auf Augustins Theologie, bietet jedoch viel Stoff für eine solche dar.

Mainz

R. Lorenz

Pier Franco Beatrice: *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale* (Studia Patristica Mediolanensia. Collana diretta da Giuseppe Lazzati e Raniero Cantalamessa. Bd. 8). Mailand (Vita e Pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore) 1978. VI, 332 S.

1. Die Erbsündenlehre Augustins ist – aus ähnlichen Gründen, wie in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts – in den beiden letzten Jahrzehnten viel erörtert worden.<sup>1</sup> Ausdruck der kritischen Haltung zu dieser Lehre ist die große Monographie von J. Groß „Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas“, München 1960. Groß hält Augustin für den Vater dieses Dogmas. Gegen diese Meinung, welche schon von J. Turmel vertreten wurde,<sup>2</sup> wendet sich Beatrice. Der Pelagianer Cälestius beruft sich 411 in Karthago für seine Leugnung der Erbsünde auf den Syrer Rufin, und der Mailänder Diakon Paulinus, Ankläger des Cälestius, verteidigt die Erbsünde und wird dabei vom afrikanischen Episkopat unterstützt. Die Erbsündenlehre spielt also im Orient und in Rom schon eine gewisse Rolle, sie ist voraugustinisch.

Um die möglichen Quellen der augustinischen Erbsündenlehre herauszufinden, gibt der Vf. zunächst eine Darstellung derselben, wobei die Probleme der Gnade und des freien Willens nur „soweit nötig“ berührt werden sollen. Dann untersucht er die biblischen und patristischen Texte, welche von Augustin als Beleg für seine Anschauungen angeführt werden und stellt schließlich Berührungen zwischen Augustin und solchen Autoren, die der Afrikaner nicht erwähnt, zusammen.

2. Aus der pelagianischen Kritik an Augustins Erbsündenlehre geht hervor, daß der Streit sich nicht um die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen, sondern um die Übertragbarkeit der Sünde (*tradux peccati*) drehte. Augustins Lehre erschien den Pelagianern verwandt mit dem manichäischen Dualismus.

Augustins Erbsündenlehre taucht schon in *De div. quaest. ad Simplicianum* 1, 2, 20 auf (im Jahre 397): *tunc facta est una massa omnium veniens de traduce peccati*. Der Begriff *massa peccati* sei weder von Ambrosiaster noch aus dem Manichäismus abzuleiten, sondern beruhe auf einer Umdeutung des paulinischen *φύραμα* von Rm. 9, 21 in der kirchlichen und liturgischen Tradition.

Für Augustin sei die Erbsünde wesentlich dasselbe wie die Konkupiszenz. Sie beherrscht den Zeugungsakt, in dem sich die Verderbnis fortpflanzt. Die Einheit Adams mit seinen Nachkommen sei nicht juristischer, sondern physiologischer Natur und begründe sich auf der Weitergabe des Samens. Die Übertragung der Erbsünde ist an die geschlechtliche Zeugung und ihre libido gebunden.

Erbsündenlehre und Kindertaufe hängen miteinander zusammen. Augustin führt als Beweis für die Erbsünde den kirchlichen Brauch der Säuglingstaufe „zur Vergebung der Sünden“ an.

3. Die Durchmusterung der von Augustin genannten biblischen Zeugnisse für die Erbsünde – insbesondere Hiob 14, 4; Ps. 50 (51), 7 (diese beiden Stellen können, wie der Vf. zeigt, als eine Art Ariadnefaden durch die patristische Literatur zur Auffindung von Aussagen über die Folgen von Adams Sünde dienen); Eph. 2, 3;

<sup>1</sup> Vgl. den betreffenden Abschnitt in meinem Forschungsbericht „Zwölf Jahre Augustinusforschung“, *Theol. Rundschau* 40 (1975) 16 ff.

<sup>2</sup> Außer in Zeitschriftenartikeln von 1900–1904 in seiner *Histoire des dogmes*, Bd. I *Le péché originel. La rédemption*, Paris 1931.