

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.¹ 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,² 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;

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

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

Hebr. 7, 4–10; Rm. 5, 12 – ergibt, daß keine dieser Stellen die Lehre Augustins enthält. Der Gedanke der Erbsünde fehlt vollständig in der paulinischen Theologie. Die Heilige Schrift ist nicht die Quelle des augustinischen Erbsündengedankens.

Nicht viel besser steht es mit Augustins Berufung auf die kirchlichen Väter. Doch kann er sich mit verhältnismäßig mehr Recht auf die Lateiner beziehen, als auf die Griechen. Der Ambrosiaster hat den Begriff der *massa peccati* und führt Ps. 50 (51), 7 für seine traduzianistische Hamartologie an. Andere Aussagen jedoch widersprechen dem und nähern sich Pelagius. So urteilt Beatrice (mit Groß), daß der Ambrosiaster kein direkter Vorläufer Augustins sei. Der Ambrosiaster arbeitet mit exegetischem Material, welches den Begriff der Erbschuld enthält, will sich aber dessen Konsequenzen (Prädestinarianismus, Abwertung der Ehe) nicht aneignen. Dieses Material möchte Beatrice nicht vom Manichäismus, sondern von enkratitischen Gruppen, die sich nach Philastrius (*haer.* 120) auf Ps. 50 (51), 7 berufen, herleiten.

Eine ähnliche Spannung wie beim Ambrosiaster findet sich bei Ambrosius und Cyprian:³ einerseits der Gedanke der Erbschuld, die sich von Adam her über die geschlechtliche Zeugung fortpflanzt und alle Menschen befleckt; andererseits eine abschwächende Reihe von Aussagen: die neugeborenen Kinder sind unschuldig, Ehe und Zeugung dürfen nicht verurteilt werden und die Freiheit der sittlichen Entscheidung ist festzuhalten. Beatrice zieht aus diesem Befund den Schluß, daß die Lehre von der Erbsünde und ihrer geschlechtlichen Übertragung in der abendländischen Theologie verbreitet war, man aber die ihr innewohnenden Gefahren für die Schöpfungstheologie und Ethik vermeiden wollte. Diese Spannung zwischen Schöpfungsoptimismus und Geschlechtspessimismus kehrt bei Augustin wieder.

Die griechischen Vätertexte, welche Augustin anzieht, sagen nur, daß durch die Schuld Adams die Strafe des Todes und des physischen und moralischen Übels den Menschen trifft. Doch sieht Beatrice bei Didymus dem Blinden und Origenes – die beide die freie sittliche Verantwortung des Menschen betonen – Hinweise, daß die Erbsündenlehre auch im Orient bekannt war. Origenes behandelt das Erbsünden-thema (befleckte Geburt des Menschen durch die „Samenidentität“, d. h. die Gegenwart aller Menschen in Adams Schoß, und durch den vorzeitlichen Fall der Seele) in Homilien vor dem Volk und erwähnt Diskussionen über die Frage, welche Sünden den getauften Kindern vergeben werden. Auch wenn man Groß' abweichende Auslegung der von Beatrice angeführten Stellen in Betracht zieht, ist der Gedanke, daß Origenes und Didymus (Beatrice nennt noch Isidor v. Pelusium und Hesychius von Jerusalem) sich auf Erbsündenlehren, die in ihrer Zeit umliefen, beziehen, an sich erwägenswert.

4. Der Vf. sucht diese Hypothese mit einem Text Klemens' von Alexandrien zu stützen. Im 3. Buch der „Teppiche“ zieht Klemens gegen Julius Kassianus und die enkratitische Häresie zu Felde. Nach Julius Kassianus sind Ehe und Geschlechtsverkehr zu verwerfen. Daher hatte Christus nur einen Scheinleib. Die Kinder werden unter dem Adamsfluch geboren. Er begründet das mit Hiob 14, 4 und Ps. 50 (51), 7 (Strom. 3, 100, 5). Auch die Seele ist befleckt und zwar durch einen Fall in ihrer Präexistenz (Strom. 3, 93, 3) und durch die Geburt (Strom. 3, 100, 6) – wobei mir letzteres (gegen Beatrice) eine von Klemens gezogene Folgerung zu sein scheint. Julius Kassianus, den Beatrice nicht als Gnostiker ansehen möchte, obwohl er Schüler Valentins war, bietet die erste uns bekannte Darstellung der Erbsündenlehre, die bei Augustin ihren Abschluß erreicht. Wir finden (so Beatrice) denselben Begriff der Erbschuld und die Zitate Hiob 14, 4–5a und Ps. 50 (51), 7 wie bei Augustin; dieselbe negative Wertung der Fortpflanzung; die Verdammung der Neugeborenen, die unter den Fluch Adams fallen.⁴ Diese Anschauung von der Beflecktheit der Neugeborenen habe die Kindertaufe nach sich gezogen. Die geschichtlichen Wurzeln des

³ Meines Erachtens sieht Groß, der eine Vererbung der Adamsünde bei Cyprian in Abrede stellt (S. 121 ff.), hier richtiger.

⁴ Allerdings ist für Kassian der „Adamsfluch“ das Kinderzeugen (Strom. 3, 98, 5), und das ist nun wirklich etwas anderes als die augustinische Erbsünde.

augustinischen Erbsündendogmas liegen in der enkratitischen Bewegung, welche Ehe und Zeugung verurteilt. Die Behauptung Julians von Aeclanum, Augustins Erbsündenlehre sei manichäisch, sei nur eine Übernahme orientalischer Polemik gegen die Erbsünde und historisch nicht ernstzunehmen.

Der Enkratismus setze sich im Messalianismus fort. Für Enkratiten, Messalianer und Augustin falle die Erbsünde wesentlich mit der sexuellen Begierde zusammen. Das Böse hängt dem Menschen *φύσει* an.

5. Wie ist die enkratitische Erbsündenlehre zu Augustin gekommen? Hier ergänzt der Vf. seine bereits bei der Besprechung des Ambrosiaster und Ambrosius gemachten Andeutungen über einen abendländischen Enkratismus. Man müsse das Verbindungsglied zu Augustin in judenchristlich-enkratitischen Kreisen Nordafrikas suchen, welche durch die pseudo-cyprianische Schrift *De centesima*⁵ – von Beatrice im Gefolge Daniélous ins 2.–3. Jahrhundert gesetzt – bezeugt würden. Nach De cent. tilgt die Taufe das *delictum primae nativitatis*. Der judaistische Enkratismus habe die Erbsündenlehre und die mit ihr verbundene Kindertaufe ins Abendland übertragen. Tertullian wende sich mit seiner Polemik gegen die Kindertaufe gegen ihn, Cyprian sei von ihm beeinflusst. Vor allem habe Augustin die enkratitische Erbsündenlehre, die ihm durch das afrikanische Volk und die liturgische Tradition (Kindertaufe) vermittelt wurde, aufgenommen.

Ein Schlußabschnitt ist dem Nachweis gewidmet, daß weder Papst Innozenz I. noch Zosimus in seiner *Tractoria* die augustinische Erbsündenlehre ohne Einschränkung anerkannten.

6. An die musterhaft klare und sehr zielstrebig durchgeführte Untersuchung von Beatrice sind einige Fragen zu richten.

a) Ist es richtig, den tradux peccati, die Übertragung der Erbsünde bei Augustin ausschließlich unter physiologischem Gesichtspunkt zu sehen? Die Einheit Adams mit seinen Nachkommen, so sagt Beatrice (S. 95 f.), ist strikt physiologischer Natur und beruht auf der Weitergabe des Samens in der Zeugung. Dieser Same ist durch den Fall Adams verderbt und überträgt die Sünde. Der Vf. verweist auf Stellen wie *op. imp.* 2, 123 (CSEL 85/1, 254): *natura bona sunt semina, sed vitiantur et semina eisque vitiatas propagantur et vitia*. Aber will Augustin damit die Übertragung der Erbsünde als physiologischen Vorgang hinstellen? Natürlich bildet die körperliche Zeugung die Grundlage für diese Übertragung, denn durch sie entsteht der wiederum sündige Mensch. Aber die Sünde und auch die Konkupiszenz, die bei Augustin mehr ist als bloß Geschlechtslust, sondern deren Kern in der *superbia*, dem *amor sui* besteht, sind geistige Vorgänge in der Seele. Der Vf. bemerkt selbst (S. 102), daß für Augustin die geistige Natur der Seele mit ihrer physischen Weitergabe unvereinbar ist. Augustin zieht an Stellen, wie der oben zitierten, biologische Vererbung als Analogie für die Übertragbarkeit der Sünde auf die Nachkommen heran. Zur Annahme eines Seelensamens hat Augustin sich nicht entschließen können.⁶ Hat Beatrice im Blick auf Julius Cassianus Augustins Erbsündenlehre zu sehr ins Physiologische verschoben? Rächt sich hier die Darstellung dieser Lehre unter Absehen von ihrem Zusammenhang mit der Gnadenlehre und der religiösen Erfahrung Augustins?

b) Ist die Schrift *De centesima* wirklich das Bindeglied, für das sie der Vf. hält? Ihre Datierung ins 2.–3. Jahrhundert ist umstritten, ja unwahrscheinlich. H. Koch⁷ hat mit guten Gründen ihre Abhängigkeit von Cyprian vertreten. Und M. Heer⁸ entschied sich für die Mitte des 4. Jahrhunderts und für Herkunft aus arianischen Kreisen. Es ist also ein sehr unsicheres „missing link“.

c) Die enkratitisch-judenchristliche Bewegung mit ihrer pessimistischen Erbsündenlehre, die im Osten bald als häretisch abgelehnt wurde, im Abendland da-

⁵ Zuerst veröffentlicht von R. Reitzenstein, ZNW 13 (1914) 69–90.

⁶ Vgl. A. Mitterer: Die Entwicklungslehre Augustins, Wien 1956, S. 114–21.

⁷ ZNW 31 (1932) 248–72.

⁸ Pseudo-Cyprian vom Lohn der Frommen und das Evangelium Justins, Röm. Quartalsschrift 22 (1914) 97–186.

gegen tief ins kirchliche Christentum eingedrungen sei, bleibt ein nebelhaftes Gebilde. Schließlich ist jede Geschlechtsaskese eine Art von „Enkratismus“. Daß judaisierende (oder gnostisierende) enkratische Gruppen im Abendland nicht anders als im Morgenland als Häretiker eingestuft wurden, zeigt das Beispiel der Abelaiten in Nordafrika (Augustin, *De haer.* 87). Es ist kaum anzunehmen, daß Augustin, welcher messalianische Mönche (die nach Beatrice diesem Enkratismus zuzurechnen sind) in Karthago bekämpfte, seine Erbsündenlehre von solchen Gruppen bezogen haben sollte. Wann soll ihm eigentlich das afrikanische Volk (S. 302 und 308–9) enkratische Überzeugungen eingepflanzt haben? Nach seiner Bekehrung war er auf kirchliche Orthodoxie bedacht; vorher lebte er im Konkubinat. Noch in Mailand stimmte er der Einfädeler Ehe zu (*Conf.* 6, 13, 23). Zur geschlechtlichen Enthaltbarkeit bewog ihn das Beispiel des Mönchtums.

d) Der Vf. zieht einen Trennungsstrich zwischen der augustianischen und (in seiner Sicht) enkratischen Erbsündenlehre einerseits und dem Manichäismus beziehungsweise der Gnosis und zwar, weil weder Augustin noch die Enkratiten den gnostischen und manichäischen Dualismus übernommen hätten. Aber zeigt nicht das Beispiel des Origenes, daß trotz der Ablehnung des gnostischen Dualismus doch mancherlei aus der Gnosis entlehnt werden kann? Und von Augustin wissen wir, daß er Manichäer war.

e) Paulin von Mailand und Rufin der Syrer sind keine Zeugen für eine vor-augustinische Erbsündenlehre. Paulin kannte zweifellos die 397 nach Mailand übersandte Schrift Augustins *De div. quaest. ad Simpl.*, wo von der Erbsündenlehre die Rede ist. Und Rufins Polemik gegen dieselbe erklärt sich als Echo von Erörterungen, die in Rom über Augustins Lehre stattfanden und deren Niederschlag sich in dem Pauluskommentar des Pelagius erhalten hat.⁹

f) Es ist unwahrscheinlich, daß die Erbsündenlehre die Kindertaufe hervorgebracht habe und nicht umgekehrt. Zu diesem Problem verweise ich auf den Artikel von E. Ferguson: *Inscriptions and the Origin of Infant Baptism*,¹⁰ den Beatrice noch nicht kennen konnte.

Mainz

Rudolf Lorenz

Saint Patrick: Confession et Lettre à Coroticus. Introduction, texte critique, traduction et notes par Richard P. C. Hanson avec la collaboration de Cécile Blanc (=Sources Chrétiennes No. 249). Paris (Éditions du Cerf) 1978. 210 S., geb., frs. 109.–.

Die *Confessio* und die *Epistola ad milites Corotici* (zu diesem von L. Bieler vorgeschlagenen Titel, hier S. 134) sind die Schriften, deren Abfassung durch Patrick nicht angezweifelt wird und die Hanson (mit D. A. Binchy) als die einzigen Quellen der biographischen Tradition des Heiligen betrachtet. Von diesen beiden Schriften wird hier der lateinische Urtext mit Handschriftenapparat und (jeweils auf der gegenüberliegenden Seite) einer neuen (der zweiten) französischen Übersetzung mit über 200 Anmerkungen geboten. Eine Einleitung behandelt Quellen, Daten und Weg des Lebens Patricks und Handschriften und Ausgaben seiner Schriften. Den Anhang bilden je eine Abhandlung zu Patricks Latein und zu dem kirchlichen Vokabular in der Bretagne und in Irland zur Zeit Patricks (*sacerdos, presbyter, monachi, familia, fratres, virgines, confirmare* etc.; interessant die Bemerkung, daß *Conf.* 49, 4 die einzige Anspielung auf die Eucharistie ist. Ferner sei auf S. 97 Anm. 3 zu der weiten Bedeutung von *sanctus*, deren Bewahrung Irland seinen Ruf als *insula sanctorum* mitverdankt, hingewiesen). Auf diese Abhandlungen nimmt leider das Wörterverzeichnis (177–198) keinen Bezug; S. 187 fehlt *iturus* (*Conf.* 17, 2).

Seitdem (1968) Hanson sein Buch *Saint Patrick, his origin and career* veröffentlichte, ist die Literatur zu dem Thema weiter angewachsen. Die *bibliographie concise* (66 f.) führt neben einigen Spezialuntersuchungen allgemeine Literatur auf,

⁹ Siehe meinen Forschungsbericht, *ThR* 40 (1975) 144 f.

¹⁰ *JThS* 30 (1979) 37–46.