

reich der sethianischen Gnosis, zählt, ist die Zugehörigkeit zur Gruppe, ist die Identifikation mit ihr. Im Vergleich hierzu hat in der Valentianischen Gnosis eine Akzentverschiebung stattgefunden. Die Erleuchtung stellt einen Individuationsprozeß dar. Verlangt ist individuelles Engagement und Bemühen. Der Gnostiker muß die eigene psychische Dimension zu überwinden suchen aufgrund eigener Willensanstrengung und freier Entscheidung. Beschränkt sich die Erleuchtung in der sethianischen Gnosis auf Kosmo- und Theogenese, so verlagert sie sich hier, in der Valentianischen Schule, zur Anthropologie hin. Diese Akzentverschiebung in der Konzeption der Erleuchtung ergibt sich aus der zentralen Stellung, die der Heilbringer in der Valentianischen Gnosis einnimmt, die ihrerseits vom Neuen Testament her bedingt ist. – Das Schlußkapitel (123–145) untersucht auf dem Hintergrund der beiden herausgearbeiteten Typen von Erleuchtung die „Illumination in anderen gnostischen Systemen“ und unterscheidet dabei zwischen kosmologischer, anthropologischer und eschatologischer Erleuchtung.

H. J. Sieben S. J.

Die Gnosis. Dritter Band: Der Manichäismus. Unter Mitwirkung von *Jes Peter Asmussen*, eingel., übersetzt und erläutert von *Alexander Böhlig* (Bibliothek der Alten Welt). Zürich und München: Artemis 1980. 462 S.

Die ‚Bibliothek der Alten Welt‘ vervollständigt mit vorliegendem dem Manichäismus gewidmeten Band ihre Quellensammlung zur Gnosis (Bd. I: „Zeugnisse der Kirchenväter“, 1. Aufl. 1969, 2. Aufl. 1979; Bd. II: „Koptische und Mandäische Quellen“, 1971). Die Einleitung gibt bei der Vorstellung der Quellen einen ausgezeichneten Bericht über die verschiedenen Etappen der Erforschung dieser Weltreligion. Es schließen sich Abschnitte über den Lebensweg Manis, seinen Glauben und seine Theologie, eine spezielle Darstellung der manichäischen Ethik und ihre Verwirklichung in der Kirche und eine kurze Vorstellung der kanonischen Schriften an. Zum Schluß geht der Hrsg. auf die durch den Missionswillen bedingte Anpassung des Manichäismus an die verschiedenen Weltreligionen seines Verbreitungsbereiches ein. – Die Quellentexte selber sind auf 7 Kap. verteilt: 1. Aus dem Leben Manis, 2. das manichäische System, 3. die Verarbeitung des Mythos im Lehrvortrag, 4. Ethik, Liturgie und Hierarchie der Manichäer, 5. aus Manis Schriften, 6. Manichäische Hymnen und 7. Abschwörmungsformeln gegenüber dem Manichäismus. An die Quellentexte selber, bei deren Auswahl Wert darauf gelegt wurde, „aus allen Literaturgattungen und allen Regionen, in denen der Manichäismus verbreitet war, nicht nur kurze Auszüge, sondern möglichst abgeschlossene Stücke, also z. B. ganze Psalmen und ganze Kephalaia, zu bieten“, schließen sich fast 50 Seiten Anmerkungen und eine fast 9seitige „Literaturauswahl“ an. Als besonders nützlich erweist sich ein über 80seitiges, hervorragend aufgeschlüsseltes Namen- und Sachregister. Der verantwortliche Leiter der Textsammlung, der international bekannte Gnosisforscher und Herausgeber der Kephalaia, Alexander Böhlig, bietet die Gewähr für die wissenschaftliche Zuverlässigkeit vorliegender Textsammlung.

H. J. Sieben S. J.

Valero, Juan B., *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositio- nes* (Publicaciones de la universidad Comillas Madrid, Estudios 18). Madrid: UPCM 1980. 398 S.

In seiner Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius „Gnade als konkrete Freiheit“, die weit über den Kreis der Patrologen hinaus lebhaftes Interesse fand, hatte G. Greshake 1972 die entgegengesetzten Auffassungen des englischen Mönchs und seines großen Gegenspielers Augustinus im wesentlichen aus dem völlig verschiedenen Lebensgefühl der beiden Kontrahenten abgeleitet. In der epochalen Umbruchsituation dieser Jahre erscheint Pelagius gegenüber dem neuen personalen Subjektivismus Augustins als ein Konservativer, als ein Vertreter der altchristlichen heilsgeschichtlich-kosmologisch orientierten Soteriologie. Ohne Zweifel fällt von dieser ideen- und geistesgeschichtlichen Betrachtung her interessantes Licht auf die beiden Theologen. Aber man wird sich andererseits sehr davor hüten müssen, ihren Antagonismus auf diese verschiedenen Grunderfahrungen zu reduzieren. Andere, wichtige Faktoren, die wohl auch für die kirchliche Verurteilung maßgebend waren, entgehen naturgemäß dieser

Betrachtungsweise. Wie schriftgemäß ist z. B. der theologische Entwurf des Pelagius? Wer von den beiden Kontrahenten hat nun wirklich die paulinische Anthropologie und Soteriologie rezipiert? Obwohl vorliegende These ein umfassenderes Ziel verfolgt als die Beantwortung dieser Frage nach der Paulusrezeption des Pelagius und damit der Schriftgemäßheit seiner Gnadenlehre, so möchten wir doch gerade darin ihren großen Wert sehen, daß sie diese kapitale Frage auf überzeugende Weise beantwortet: von einer Rezeption der entscheidenden Motive paulinischer Anthropologie kann bei Pelagius keine Rede sein!

Der eigentliche Gegenstand der These, sagten wir, ist umfassender. Es geht dem Autor um eine systematische Darstellung der pelagianischen Anthropologie (er nennt sein Projekt vorsichtig „Grundlagen der pelagianischen Anthropologie“, weil in seinem Aufriß die seiner Meinung nach für eine Anthropologie unverzichtbaren Kapitel „Gnaden- und Erbsündenlehre“ fehlen). Die Natur seiner Textbasis, der *Expositiones XIII epistularum Pauli* (Ausg. A. Souter, 3–539), eben eines Kommentarwerkes zu den Paulusbriefen, bringt es nun mit sich, daß jedes einzelne Element dieser Anthropologie vor dem Hintergrund der Aussage des Paulus selber erhoben wird! Und da werden denn die fundamentalen Diskrepanzen überdeutlich. Immer wieder weist der Autor im Laufe seines Exposé darauf hin, wie Pelagius seiner Anthropologie straks zuwiderlaufende Aussagen des Paulus umbiegt und uminterpretiert – und dies in einem Text, der vor die eigentliche Kontroverse mit Augustinus zu datieren ist. Die fundamentale Kategorie, in der Paulus und sein Kommentator divergieren, ist vor allem der Begriff „Fleisch“. Ihm widmet V., übrigens ein Schüler von P. Orbe in Rom, entsprechend das erste Kap. seiner sehr gründlichen methodisch überzeugend angelegten und durchgeführten Dissertation. Pelagius entschärft den paulinischen Fleisch-Begriff durch eine geschickte Unterscheidung. Als (abstrakter) Wesensbestandteil des Menschen ist das Fleisch gut. Der Mensch wird Fleisch im pejorativen Sinn, er gerät unter die Herrschaft des Fleisches, ausschließlich kraft seines eigenen freien Willens. Fleisch in der ersten Bedeutung nennt unser Autor Fleisch/Substanz, Fleisch in der zweiten Bedeutung Fleisch/Actio. So wie dieses 1. Kap. aus äußerst minutiösen Bedeutungsanalysen des Begriffs caro und seines Umfeldes („caro“ in den verschiedenen Casus, „secundum carnem“, „sensus carnalis“, „consuetudo carnalis“, „concupientia carnalis“ usw.) besteht, enthalten die fünf folgenden entsprechend präzise Begriffsuntersuchungen. Ähnlich wie das Fleisch ist der Geist sowohl Wesensbestandteil des Menschen, als auch actio (opera spiritus, 2. Kap.). Aber Geist ist nicht nur integrierender Bestandteil des Menschen, der den Menschen mehr oder weniger bestimmt, Pelagius kennt den Geist natürlich auch als etwas, das zum Wesen des Menschen hinzukommt. Die dritte Person der heiligen Dreifaltigkeit ist Geist, der auf den Menschen einwirkt, in ihm wohnt, ihm besondere Gaben schenkt (3. Kap.). Der Mensch wird Geist oder Fleisch, je nachdem er sich für die Unterwerfung unter den einen oder anderen Wesensbestandteil entscheidet. Das 4. Kap. untersucht unter der Überschrift „Paradigma und Realisierung“ den Menschen, insofern er sich in einer der beiden Alternativen, eben als homo spiritualis oder homo carnalis verwirklicht. Pelagius konzipiert diese Selbstverwirklichung des Menschen keineswegs ahistorisch, sie vollzieht sich vielmehr in drei Heilszeiten (tempus naturae, legis, christianitatis), die sich zwar charakteristisch voneinander unterscheiden, aber kaum die Rolle Christi und des Glaubens gebührend zur Geltung kommen lassen (5. Kap.).

Das letzte analytische Kap. ist dem Herzstück der pelagianischen Anthropologie, seiner Lehre über die Freiheit des Menschen, gewidmet. Verf. unterstreicht hier den soteriologischen Charakter des pelagianischen Freiheitsbegriffs; es handelt sich keineswegs um ein bloß philosophisches Konzept. Das Schlußkapitel faßt die in den langen und manchmal etwas ermüdenden Analysen gewonnenen Ergebnisse in vier Punkte zusammen: 1. ein Abriss des anthropologischen Systems des Pelagius, 2. der antimanichäische Ansatz und Charakter dieses Systems, 3. die Grenzen dieser Anthropologie sowohl was das Geschichtsverständnis angeht als auch die Vorstellung von der Mittlerschaft Christi, die Rolle des Glaubens für die Rechtfertigung, des Heiligen Geistes usw., 4. die Weiterentwicklung über die *Expos.* hinaus und die Reaktion Augustins. Ein gewisses von Augustinus entworfenes Pelagiusbild hat man, so der Autor abschließend, zu Recht als Karrikatur bezeichnet. Aber andererseits kann man nicht sagen, daß der Bischof von Hippo den Mönch völlig mißverstanden hat. Augustinus hat sich in seiner Kontroverse mit Pelagius auf einige wesentliche Punkte beschränkt. Der Grund, wegen beide Theologen letztlich unvereinbare Standpunkte vertreten, ist nicht ein ver-

schiedener philosophischer Ansatz, sondern geleistete, bzw. nicht geleistete Paulusrezeption. Da diese, weniger durch brandneue, dafür aber solide Ergebnisse sich auszeichnende Studie über eine wichtige Frage christlichen Selbstverständnisses sicher nicht ausschließlich für Pelagiuspezialisten gedacht ist, wäre eine ausführlichere Vorstellung der Textbasis der *Expos.* in der Einleitung (Datierung usw.) sehr wünschenswert gewesen. Vor dem Druckfehlerteufel hat Verf. leider viel zu früh die Waffen gestreckt!

H. J. Sieben S. J.

Goetz, Hans-Werner, *Die Geschichtstheologie des Orosius* (Impulse der Forschung 32). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. VI/180.

Die Väter schrieben für ihre Zeit, wie wir für die unsrige. Aber die eine oder andere ihrer Schriften kam erst Jahrhunderte später zu ihrer eigentlichen Wirkung. Ein solcher Spätzünder ist bekanntlich das Commonitorium des Vinzenz von Lerin, praktisch eine Entdeckung des 16. Jh.s. Ähnliches widerfuhr dem Werk eines anderen Zeitgenossen des Augustinus, seinem „Schüler“ Paulus Orosius. Dessen *Historiarum adversus Paganos libri VII* (CSEL 5, 1–564) werden zum Geschichtsbuch des Mittelalters schlechthin. Davon zeugen die außerordentlich hohe Zahl der Handschriften, die mittelalterlichen Bibliothekskataloge, vor allem die fleißige Benutzung durch die Geschichtsschreiber, die mit wenigen Ausnahmen (z. B. Regino von Prüm und Bernold von Konstanz) alle auf ihm fußen, davon zeugt schließlich auch seine lobende Erwähnung in den spätantiken und mittelalterlichen Literaturgeschichten. Der Stern des O. beginnt eigentlich erst mit der Aufklärung im 18., und mit der Quellenkritik im 19. Jh. zu sinken. Aber was die Forschung im vergangenen Jh. an ihm rügte, nämlich seine mangelnde Originalität und seine Tendenzschriftstellerei, macht ihn heute gerade interessant, weniger natürlich als Quelle für historische Nachrichten, um so mehr als Zeuge für das Geschichtsbild und -denken seiner Zeit und des Mittelalters, das er entscheidend mitgeprägt hat.

Ziel vorliegender Studie, aus deren Schlußkap. (148–165) wir im vorausgehenden schon referierten, ist die Untersuchung eben dieses Geschichtsbildes, eben dieses Geschichtsdenkens. Verf. absolviert sein Programm in fünf Kapiteln. Im Kap. 1 („Grundtendenzen im Werk des Orosius: die Hist. adv. Paganos zwischen Apologie und Mission“, 9–44) behandelt G. den Anlaß für die Abfassung des Geschichtswerks, die Einordnung in die Tradition der Historiographie, die Quellenbenutzung, vor allem aber das eigentliche Ziel und Anliegen, nämlich die Verteidigung des katholischen Glaubens mit Hilfe historischer Argumente und die sich hieraus ergebenden apologetischen Grundtendenzen der Schrift. Das 2. Kap. („Die Grundlagen des Geschichtsablaufs: die Geschichte als Werk Gottes“, 45–70) befaßt sich konkret mit dem Gottesbild des Spaniers, seiner Vorstellung vom Geschichtsablauf, das ein Ineinander von göttlichem Heilswirken und menschlicher Sünde darstellt, Gottes Eingriffe in den aktuellen Geschichtslauf usw. Mit diesen mehr allgemeinen Ausführungen zur christlichen Eigenart seines Geschichtsbildes ist dann der Grund gelegt zur Herausarbeitung der spezifisch orosianischen Elemente innerhalb dieses Geschichtsdenkens. Kap. 3 („Der Entwicklungsgedanke in der Geschichte: die Geschichte auf dem Weg zur felicitas“, 71–121) geht entsprechend auf die Weltreichlehre des Spaniers ein, seine Auffassung von der heilsgeschichtlichen Rolle des römischen Reiches, sein Kaiserbild und seine Staatsidee, seinen auffallend ausgeprägten Fortschrittsglauben (Rückgang der Unglücksfälle und Friedensideal der tempora christiana), sein Einheitsdenken (Ideal einer Synthese von Römer- und Christentum), seine überaus positive Einschätzung der Gegenwart (Zwar ist es unmöglich ein „Paradies auf Erden“ zu verwirklichen, aber im Vergleich mit der Vergangenheit ist die Gegenwart – und zwar wegen des christlichen Glaubens – unendlich glücklicher als alle vergangenen Zeiten!). – Zwei Kap. runden die Studie ab: ein „Ausblick in die Zukunft“ (122–135), in dem es konkret um die Haltung des O. zum Kaisertum seiner Zeit und zur Barbarenfrage geht, und ein sehr gelungener Vergleich mit Augustinus (136–147). Bei aller Ähnlichkeit gibt es zwischen dem Afrikaner und dem Spanier tiefgreifende Unterschiede: „Jene unabänderliche Synthese zwischen Römertum und Christentum, die Orosius zum Angelpunkt seines Fortschrittsgedankens und seines historischen Gottesbeweises gemacht hat, ist Augustinus fremd... Augustinus glaubt zwar nicht an einen Untergang Roms, doch er hält ihn auch nicht für unmöglich; anders als Orosius will er sich nicht auf vorausblickende Prognosen