

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Jacob Albert van den Berg / Annemaré Kotzé/ Tobias Nicklas / Madelaine Scopello (ed.), 'In Search of Truth'. *Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes von Oort at Sixty*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hoffmann, Andreas

Secundinus in der Diskussion mit Augustinus über das *Malum*: Beobachtungen zu den augustininischen Quellen der *Epistula Secundini*

in: Jacob Albert van den Berg / Annemaré Kotzé/ Tobias Nicklas / Madelaine Scopello (ed.), 'In Search of Truth'. *Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes von Oort at Sixty*, pp. 481–517

Leiden: Brill 2011 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74)

<https://doi.org/10.1163/ej.9789004189973.i-730.112>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill Publishers:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Jacob Albert van den Berg / Annemaré Kotzé/ Tobias Nicklas / Madelaine Scopello (Hg.), 'In Search of Truth'. *Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes von Oort at Sixty* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hoffmann, Andreas

Secundinus in der Diskussion mit Augustinus über das *Malum*: Beobachtungen zu den augustininischen Quellen der *Epistula Secundini*

in: Jacob Albert van den Berg / Annemaré Kotzé/ Tobias Nicklas / Madelaine Scopello (Hg.), 'In Search of Truth'. *Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes von Oort at Sixty*, S. 481–517

Leiden: Brill 2011 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74)

<https://doi.org/10.1163/ej.9789004189973.i-730.112>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

Secundinus in der Diskussion mit Augustinus über das malum

Beobachtungen zu den augustinischen Quellen der Epistula Secundini

Andreas Hoffmann
Universität Siegen

1. Einleitung und Fragestellung

Der Brief des Manichäers Secundinus¹ ist eine wichtige Primärquelle des westlich-lateinischen Manichäismus. Er ist unter vielen Gesichtspunkten von großem Interesse, doch hat er bisher nur begrenzte Aufmerksamkeit gefunden. In neuerer Zeit hat der Jubilar eine Spezialuntersuchung über die biblischen Zitate und Anspielungen im Secundinusbrief vorgelegt.² Er zeigt, dass Secundinus sehr stark auf die christlich-biblische Tradition Bezug nimmt – allerdings in typisch manichäischer Vorgehensweise und Interpretation. Dies geschieht sicherlich im Blick auf den Adressaten, den weithin bekannten katholischen Bischof von Hippo Regius, zum anderen aber auch aufgrund der bereits im Ursprung begründeten christlichen Prägung des Manichäismus, die in seinen christlich dominierten Ausbreitungsgebieten nochmals verstärkt ist.³

¹Zu Person und historischem Kontext vgl. F. Decret, L’Afrique Manichéenne (IV^e - V^e siècles). Étude historique et doctrinale 1, Paris 1978, 141-145; J. K. Coyle, Art. Secundinum Manicheum, Contra, in: A. Fitzgerald (Hrsg.), Augustine Through the Ages, Grand Rapids 1999, 759f.; G. Sfameni Gasparro, Introduzione, in: Agostino, Polemica con i Manichei (NBA 1,13,2), Rom 2000, 504-506; J. Desmulliez u.a. (Hrsg.), Secundinus 2, in: Prosopographie de l’Italie chrétienne (313-604) 2, Paris 2000, 2008f.; A. Hoffmann, Art. Secundinus, Manichäer, in: LACL (32002), 627f.

²Vgl. J. van Oort, Secundini Manichaei Epistula. Roman Manichaean ‘Biblical’ Argument in the Age of Augustine, in: J. van Oort / O. Wermelinger / G. Wurst (Hrsg.), Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS) (NHMS 49), Leiden 2001, 161-173. Überblick über die Literatur ebd. 161 Anm. 1. Besonders ist zu verweisen auf die verschiedenen Arbeiten von Decret, vor allem L’Afrique (Anm. 1) 1,141-150; 2,99-104; Sfameni Gasparro, Introduzione (Anm. 1) 503-518. Eine mit kurzen Anmerkungen versehene englische Übersetzung des Briefes von M. Vermes findet sich in I. Gardner / S. N. C. Lieu (Hrsg.), Manichaean Texts from the Roman Empire, Cambridge 2004, 136-142. Leider unveröffentlicht: M. Vermes, Epistula Secundini and contra Secundinum: a translation with commentary of the Epistula Secundini and the contra Secundinum of St Augustine of Hippo (typescript), University of Warwick 1997.

³Die neuere Forschung – besonders seit der Auswertung des CMC – betont die originäre Nähe des Manichäismus zum Christentum, vgl. z.B. J. van Oort, Augustinus und der Manichäismus, in: A. Van Tongerloo / J. van Oort (Hrsg.), The Manichaean NOYΣ. Proceedings of the International Symposium organized in Louvain (Manichaean Studies 2), Louvain 1995, 296-298; ders., Epistula (Anm. 2) 164; ders., The Emergence of Gnostic-Manichaean Christianity as a Case of Religious Identity in the Making, in: J. Frishman u.a. (Hrsg.), Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The foundational Character of authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism, Leiden 2004, 285: „Originally, Manichaeism and Catholicism were far from alien religions; rather, they were ‘frères ennemis’. In describing Manichaeism not as a foreign religion but as a *secta*, therefore, all Catholic Christian authors have basically been right.“ Etwas zurückhaltender S. N. C. Lieu, Christianity and Manichaeism, in: A. Casiday / F. W. Norris (Hrsg.), Constantine to c. 600 (Cambridge History of Christianity 2), Cambridge 2007, 279-295. – Zum christlichen Anspruch der nordafrikanischen Manichäer vgl. G. Wurst, Der lateinische Manichäismus im 4. Jahrhundert in Nordafrika und Italien, in: V.H. Drecoll (Hrsg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 91f.; J. K. Coyle, Characteristics of Manichaeism in Roman Africa, in: J. D. BeDuhn (Hrsg.), New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism (NHMS 64), Leiden 2009, 104 Anm. 17; M. Bierbaums, Zur Geltung von Freiheit oder Unfreiheit des Willens (Augustinus, Contra Felicem Manichaeum II), in: A. Van Tongerloo / L. Cirillo (Hrsg.), Il Manicheismo. Nuove prospettive della ricerca. Quinto congresso internazionale di studi sul manicheismo. Atti (Manichaean Studies 5), Louvain 2005, 32f. Anm. 16.

Doch viele andere Probleme, so bereits die Datierung⁴, sind noch weitgehend offen und bedürfen näherer Untersuchungen. Hierzu gehört auch die Frage nach den Quellen des Secundinus. Nach eigener Aussage hat er „ziemlich viele Schriften“ wiederholt und intensiv gelesen, in denen Augustinus „der Wahrheit so zürn(e) wie Hortensius der Philosophie“.⁵ Pierre Courcelle hat wahrscheinlich gemacht, dass Secundinus die augustianischen Confessiones kannte, und versteht den Brief als Reaktion auf deren Veröffentlichung.⁶ Da bestimmte alttestamentliche Stellen, die Secundinus aufgreift, von Augustinus in contra Faustum behandelt werden, vermutet Pierre-Marie Hombert, dass Secundinus auch diese umfangreiche Schrift Augustins kannte.⁷

Dennoch erfordert diese Frage weitergehende Studien.⁸ Hierzu wollen die folgenden Ausführungen einige Beobachtungen beitragen. Sie konzentrieren sich, da eine umfassende Behandlung hier nicht möglich ist, auf das Problem des „malum“ (des „Schlechten“ im Sinne des physischen Übels und des ethisch Bösen). Damit geht es nicht nur um dessen Ursprung („unde malum“) – für Mani und die manichäische Mission die „Fundamentalfrage“⁹ – und Wesen, sondern auch um die Struktur der Wirklichkeit, das Wesen Gottes¹⁰, die Seele und die Sünde, also um zentrale ontologische, anthropologische und ethische Probleme. Die malum-Problematik spielt sowohl in der intellektuellen Biographie des jungen Augustinus als auch in seiner späteren Auseinandersetzung mit den Manichäern eine zentrale Rolle und hat starken Einfluss auf die Entwicklung seiner Theologie.¹¹ Auch Secundinus schneidet sie wiederholt

⁴Die Angaben schwanken zwischen 399 und 411. Die Frühdatierung ist wohl kaum haltbar; konsensfähig ist die immer noch breite Spanne von 404/405-411. Vgl. van Oort, *Epistula* (Anm. 2) 162f. mit Anm. 5; P.-M. Hombert, *Nouvelles Recherches de Chronologie Augustinienne*, Paris 2000, 31f.

⁵Vgl. Sec., ep. 3 (895,8-12): „Legit enim aliquanta exile meum et quaecumque Romani hominis ingenium reuerendae tuae dignationis scripta, in quibus sic irascere ueritati ut philosophiae Hortensius. haec itaque cum suspenso animo agilique oculo iterum iterumque repetissem ...“ Gemeint sind primär – allerdings nicht zwingend ausschließlich – die antimanichäischen Schriften Augustins.

⁶Vgl. P. Courcelle, *Recherches sur les confessions de Saint Augustin*, Paris² 1968, 236-238. Nicht alle Indizien sprechen ausschließlich für die confessiones – auch in den frühen Bezügen auf den eigenen Werdegang erwähnt Augustinus seine weltliche Karriere, die Begeisterung für den Hortensius, die Annäherung an die Akademische Skepsis, wiewohl dies alles in den conf. wesentlich deutlicher ausgeführt wird. Vgl. weiter van Oort, *Epistula* (Anm. 2) 171f. sowie die wiederholten Beobachtungen von R. Jolivet / M. Jourjon, *Six traités anti-manichéens* (BA 17), pass., bes. 516 Anm. 3. Für die Lektüre der conf. spricht m.E. vor allem die kurze Anspielung auf den Vater Augustins (vgl. Sec., ep. 3 [896,3f.]): „tanto tempore cum parente tuo in medio tenebrarum constitutus numquam subsannasti ...“

⁷Vgl. Hombert (Anm. 4) 32 Anm. 73. Entscheidend sei die Behandlung von Hos 1,2 in c. Faust. 22,80.89. Die These erfordert eine gesonderte Prüfung, zwingend scheint sie allerdings nicht. Secundinus muss nicht notwendigerweise durch augustianische Ausführungen angeregt worden sein, sondern könnte durchaus ein antijüdisches „Florilegium“ bieten, vgl. van Oort, *Epistula* (Anm. 2) 165 mit Anm. 16. Zweitens muss man beachten, dass Secundinus seine Einwände als Fragen formuliert. Drittens spricht sein Hinweis, dass Augustinus dies alles „schon immer verabscheut habe“ (Sec., ep. 3 [897,2f.]), nicht für den Bezug auf konkrete positive Wertungen dieser Stellen in Augustins Schriften.

⁸Vgl. van Oort, *Epistula* (Anm. 2) 163 mit Anm. 7.

⁹Vgl. J. K. Coyle, *Manichaeism and Its Legacy* (NHMS 69), Leiden 2009, XIV. Zur Bedeutung dieser Frage in der manichäischen Mission vgl. Aug., mor. 2,2 (89,5-7): „Saepe atque adeo paene semper, Manichaei, ab his quibus haeresim uestram persuadere molimi, requirit unde sit malum.“

¹⁰Zu diesem Konnex vgl. J. K. Coyle, *God's Place in Augustine's Anti-Manichaean Polemic*, in: *Augustinian Studies* 38 (2007) 87-102, bes. 102 (= ders., *Manichaeism* [Anm. 9] 265-282, bes. 282): Augustinus ziele bei den Überlegungen zum malum-Problem, bei denen er immer (auch) die Manichäer im Auge habe, zentral auf die Frage nach dem Wesen Gottes ab.

¹¹Zum Überblick vgl. nur die einschlägigen Abschnitte im Augustin Handbuch (Anm. 3) mit weiterführender Literatur, bes. G. Wurst, *Augustin als ›Manichäer‹*, 148-153; V. H. Drecoll, *Die ›Bekehrung‹ in Mailand*, 153-164; W. Löhr, *Sündenlehre*, 498-506; zur Bedeutung der Frage in der Hinwendung Augustins zu den Manichäern vgl. E. Feldmann, *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, Diss. masch. Münster 1975, 599-616; zum anti-/manichäischen Kontext vgl. bes. F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec Saint*

an und grenzt sich dabei nachdrücklich gegen augustinisch-katholische Positionen ab. Daher bietet sie sich als Untersuchungsgegenstand an. Im ersten Schritt werden die Äußerungen des Secundinus zum Problem des *malum* analysiert. Im zweiten Schritt wird untersucht, welche Äußerungen Augustins die Grundlage für Secundinus bilden könnten. Dabei beschränken sich die Ausführungen auf die in diesem Zusammenhang wichtigsten antimanichäischen Schriften.¹²

2. Wesen und Ursprung des „malum“ aus der Sicht des Secundinus¹³

2.1 Die Aggressivität des „malum“

Die fundamentale Differenz zwischen „katholischer“ und manichäischer Lehre und damit auch der für Secundinus „neuralgische Punkt“¹⁴ liegt im Dualismus von Licht und Finsternis. Secundinus vertritt hier die bekannte Grundposition manichäischer Lehre, dass das „malum“ ein eigenständiges, dem Guten entgegengesetztes Prinzip darstellt.¹⁵ Besonders betont er dessen aggressiven Charakter. Wie es im Anfang „kam“, um „in fremdes Eigentum einzudringen“¹⁶, ist es auch jetzt stets „bereit zu kommen“¹⁷. Je nach Kontext erscheint das Abstraktum „malum“ in unterschiedlicher Personifizierung: als „grausamer Geist“ (*atrox spriritus*)¹⁸, der seine Angriffe – so Secundinus im Anschluss an Eph 6,12 – durch „principes“¹⁹, „potestates“ und „spiritalia nequitiae“ ausführen lässt²⁰, als „spiritus uitiorum“²¹ oder als „diabolus“²². Sein Angriffsziel bleibt die Lichtsubstanz, und das ist in der mittleren Zeit der Vermischung vornehmlich die menschliche Seele. Der Körper, an den sie gefesselt ist, ist die Waffe der Finsterniswelt.²³ Die Seele muss sich gegen den „Feind“

Augustin, Paris 1970, 271-310; G. Sfameni Gasparro, *Introduzione generale*, in: *Agostino, Polemica con i Manichei* (NBA 1,13,2), Rom 2000, XXVI-XXXII (Lit.!); K. E. Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good* (*Patristic studies* 2), New York 1999, 41-59; R. van Vliet, *Der Manichäismus. Geschichte und Zukunft einer frühchristlichen Kirche*, Stuttgart 2007, 186-196; Coyle, *Gods's Place* (Anm. 10) 93-101 (= *Manichaeism* [Anm. 9] 272-281).

¹²Weitgehend ausgeklammert wird *lib. arb.*, da Augustinus selbst voraussetzt, dass Secundinus diese Schrift nicht kennt. Zu *lib. arb.* vgl. J. Brachtendorf, *Einleitung*, in: *Augustinus, De libero arbitrio – Der freie Wille* (AOW 9), Paderborn 2006, 7-69, bes. 11-36.44-63; Sfameni Gasparro, *Introduzione generale* (Anm. 11) XXXVIII-XLIII; als Zusammenfassung der frühen Sündenlehre vgl. Löhr (Anm. 11) 498-500. – Die Schriften Augustins werden nach den gängigen Ausgaben zitiert (vgl. AL 2 [1996-2002] XI-XXIV). In Klammern werden bei CSEL-Ausgaben Seiten (p.) und Zeilen (l.), beim CCL Kapitel (c.) und Zeilen angegeben. Textgrundlage des Secundinusbriefes ist die Ausgabe von J. Zycha (CSEL 25,2 [893,2-901,13]) mit der Paragrapheneinteilung von Jolivet / Jourjon, BA 17, 510-525.

¹³Zum Folgenden vgl. bes. *Decret, L’Afrique* (Anm. 1) 1,334-336.343-346; Sfameni Gasparro, *Introduzione* (Anm. 1) 507-513. Zur Antwort Augustins vgl. bes. c. Sec. 9-11 (Ontologie und Seelenlehre), 12-18 (Wesen der Sünde); 19 (*malum* als willentliche Sünde und gerechte Sündenstrafe).

¹⁴Vgl. Sfameni Gasparro, *Introduzione* (Anm. 1) 506.

¹⁵Vgl. Sec., ep. 6 (900,8): „*contraria natura*“.

¹⁶Vgl. Sec., ep. 6 (900,6-8): „*quod nisi primo coincias, quia ... ultimum ... facinus est inuadere aliena, ad hoc uero cum uenerit contraria natura ...*“

¹⁷Vgl. Sec., ep. 1 (893,15f.); zur Grundlage im Diatessaron vgl. van Oort, *Epistula* (Anm. 2) 168.

¹⁸Vgl. Sec., ep. 1 (893,23).

¹⁹Dies erinnert an die „*principes*“ im Finsternisreich und deren „*princeps et dux*“, vgl. ep. fund. frg. 6b Feldmann (*Die „Epistula Fundamenti“ der nordafrikanischen Manichäer. Versuch einer Rekonstruktion*, Altenberge 1987) = 2,9 Stein (*Manichaica Latina 2. Manichaei epistula fundamenti. Text, Übersetzung, Erläuterungen*, Paderborn 2002).

²⁰Vgl. Sec., ep. 1 (894,1-5).

²¹Vgl. Sec., ep. 2 (894,15).

²²Vgl. Sec., ep. 2 (894,26). Zum Satan / Diabolos in koptischen Manichaica vgl. P. Van Lindt, *The Names of Manichaeon Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources* (*Studies in Oriental Religions* 26), Wiesbaden 1992, 196f.

²³Vgl. Sec., ep. 1 (894,7f.). Nach ep. fund. frg. 9 Feldmann (= 6,7 Stein) (Anm. 19) ist die „*natura mali*“ die „Bildnerin der Körper“ (*corporum formatrix*) (vgl. dazu Stein 2,95f. mit Parallelen). Intention der „Formung“

rüsten²⁴ und darf ihm keinerlei (Angriffs-)Möglichkeit bieten²⁵. Das malum ist ein Dieb (fur), der es darauf abgesehen hat, die Seele um ihr Erbe zu bringen.²⁶ Es jagt den Menschen Angst ein, verleitet sie (wie im Fall Augustins) zur Treulosigkeit und bringt sie vom schmalen Pfad des Erlösers ab.²⁷

Mit Recht sieht sich Secundinus hier in Übereinstimmung mit der Lehre Manis.²⁸ Die Aggression der Finsterniswelt ist einer der bestimmenden Grundgedanken des kosmogonischen Mythos. Dies zeigt allein schon die für den lateinischen Manichäismus höchst wichtige Epistula fundamenti, die den Hörern die rettende „Erleuchtung“ brachte.²⁹ Die Erzählung von dem Angriff der Finsternis, ihrem Kampf und vorläufigen Sieg über das Licht³⁰ belegt bereits hinreichend den aggressiven Charakter der Finsternis. In der einleitenden Anrufung der drei göttlichen Größen wird darum gebeten, dass die „Rechte des Lichtes“ alle Hörer dem „übelwollenden Ansturm und den Fallstricken der Welt entreiße“.³¹ Für Secundinus ist der aggressive Charakter des malum aber auch in den neutestamentlichen Schriften belegt. Besonders stützt er sich auf Eph 6,12.³² Wenn der Apostel hier vom Kampf gegen „Fürsten und Mächte“ (principes et potestates), gegen die „Geister der Bosheit“ (spiritalia nequitiae) spricht, deutet Secundinus dies auf die Auseinandersetzung der Seele mit dem „malum“ als dem „Geist der Laster“ (spiritus uitiorum), der sie auf seine Seite zu ziehen versucht; er ist der „Feind“ (inimicus), gegen den sich die Seele bewaffnen muss.³³ Er „zwingt“ Petrus, den Herrn dreimal zu verleugnen, hindert Thomas daran zu glauben, mischt unter den guten Samen des Sämanns Unkraut und „raubt“ Judas aus dem Kreis der Jünger, betreibt die erniedrigende, grausame Kreuzigung, die allerdings den „geistigen Erlöser“ nicht treffen kann, sorgt nach der Himmelfahrt für Differenzen unter den Gläubigen, wodurch zugleich der Anspruch des „Katholischen“ untergraben wird, und verursacht in der Gegenwart das unsittliche Verhalten der breiten Menge.³⁴ Somit ergibt sich insgesamt bei Secundinus das Bild vom malum als einer persönlichen negativen Kraft, die in der Gesamtwirklichkeit aktiv ist und aggressiv gegen das Gute vorgeht.

Secundinus grenzt sich damit bewusst gegen Augustins ontologisch fundierte Bestimmung des malum ab. Unmittelbar nach dem Dank an die „trinitarische“ Gottheit lehnt er bereits im zweiten Satz die Vorstellung ab, das malum sei das Nichts, und betont dagegen dessen

des ersten Menschenpaares und damit des menschlichen Körpers ist die Bindung des Lichtes, vgl. Aug., nat. b. 46 (884,29-886,17); c. Faust. 20,22 (565,28-566,1).

²⁴Vgl. Sec., ep. 2 (894,19).

²⁵Vgl. Sec., ep. 1 (893,16).

²⁶Vgl. Sec., ep. 1 (893,19f.).

²⁷Vgl. Sec., ep. 1 (893,23f.).

²⁸Vgl. Sec., ep. 1 (894,9): „... hoc ipse testatur Manichaeus.“

²⁹Vgl. Aug., c. ep. Man. 5,6 (197,7-10); 25,28 (224,26-28).

³⁰Vgl. frg. *4 (Stein), dazu Stein 2 (Anm. 19), 88f.

³¹Vgl. ep. fund. frg. 3 Feldmann (= 1,3 Stein) (Anm. 19) : „dextera luminis tueatur et eripiat uos ab omni incursione maligna et a laqueo mundi“.

³²Vgl. Sec., ep. 1 (894,1-9) mit dem Schluss (ebd. l. 9): „hoc Paulus, hoc ipse testatur Manichaeus“. Vgl. van Oort, Epistula (Anm. 2) 164f. Zur möglichen Anspielung in Keph. 38 (101,3-8a) vgl. J. Ries, Saint Paul dans la formation de Mani, in: J. Ries / F. Decret / W. H. C. Frend / M. G. Mara, Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino, Rom² 2000, 27.

³³Vgl. Sec., ep. 2 (894,15-20). Auch Fortunatus verweist auf diesen Vers. Er deutet ihn – in Kombination mit Mt 10,16 – auf den leidvollen Kampf des Guten, d.h. der Lichtteile, in der bösen Welt (Aug., c. Fort. 22 [107,8-14]). Im Vergleich mit Secundinus spricht er deutlicher vom Kampf des Guten sowohl gegen Fleisch und Blut als auch gegen die geistigen Mächte des Bösen. Secundinus legt den Akzent stärker auf letztere, da sie die eigentlichen Gegner sind und das Körperliche als Kampfmittel benutzen. Nach Aug., agon. 4 (106,18-107,4) beziehen sich die Manichäer in ihrer Mission auf diesen Vers, um daran die Frage nach dem Ursprung des malum zu knüpfen.

³⁴Vgl. Sec., ep. 4 (897,10-898,12).

aggressiven Charakter.³⁵ Am Ende seiner Ausführungen über den Kampf des guten und bösen Prinzips um die Seelen, die damit verbundenen Gefahren bis hin zur Möglichkeit, dass die Seele endzeitlich von der Rückkehr in das Lichtreich ausgeschlossen bleibt, nimmt Secundinus das neutestamentliche Wort vom Teufel und seinem Feuer (Mt 25,41) auf.³⁶ Er sieht bei Augustinus zwei mögliche Erklärungen für den Teufel: Entweder hält er ihn für einen gefallenen Erzengel – dies ist für einen Manichäer durchaus akzeptabel, da Mani selbst die Henoch-Tradition in seinem Buch der Giganten verarbeitet hat³⁷ – oder aber er räumt ein, dass der *diabolus* „das Nichts“ sei.³⁸ Secundinus lässt keinen Zweifel daran, dass er letzteres für völlig abwegig hält. Er verweist auf die „Gerechten“, denen die Herrschaft verheißen ist, sowie auf die Apostel und Märtyrer, die die Siegeskrone erhalten.³⁹ Die Formulierungen spielen mit biblischen Anklängen und nehmen in christlichem und manichäischem Schrifttum gängige Wendungen einer Kampfmetaphorik auf.⁴⁰ Das „Nichts“ hat keinerlei „Kraft“ (*uirtus*) oder „Eigenschaften“. Wenn dies der Gegner der Apostel und Märtyrer ist, wird ihr „Vermögen“ und ihre Leistung (*potentia*), die ja bis zur Hingabe des eigenen Lebens geht, völlig entwertet.⁴¹

2.2 Die Seele und die Sünde – Zwang und Willensentscheidung

Secundinus verwirft ebenfalls schon zu Beginn seines Briefes die Vorstellung, das *malum* entstehe durch menschliches Tun und Erleiden.⁴² Im Kontext des Briefes ist deutlich, dass er damit zwei Teilgedanken ablehnt, nämlich die Bindung des *malum* letztlich allein an den Menschen sowie die Vorstellung, dass es hervorgebracht wird. Dagegen betont der Manichäer die eigenständige, gesamtkosmische Existenz des *malum*, das bereits vor der Entstehung des Menschen vorhanden war, ja seine Schaffung betrieben hat und weiter von außen und über den körperlichen Anteil auf ihn einwirkt.

³⁵Vgl. Sec., ep. 1 (893,14): „... (illud malum), non quod nihil est ...“

³⁶Vgl. Sec., ep. 2 (894,26f.). Die Stelle ist ein Beispiel der manichäischen Technik, den biblischen Text im eigenen Sinn abzuwandeln: Statt vom Feuer, das dem Teufel und Sündern „bestimmt“ ist, spricht er vom Feuer, „aus“ dem der Teufel „stammt“ (vgl. Sfameni Gasparro, *Introduzione* [Anm. 1] 511f.). – Felix zitiert richtig (Aug., c. Fel. 2,2 [829,30f.]).

³⁷Zum Gigantenbuch vgl. bes. J. C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony*. *Studies in the Book of Giants Traditions* (Monographs of the Hebrew Union College 14), Cincinnati 1992. Allerdings bezeugt Augustinus in *Io. eu. tr.* 42,12 (l. 9-20), dass sich Manichäer mit der Erklärung des Teufels als gefallenem Engel nicht zufrieden geben, sondern nach dessen Ursprung weiterfragen (vgl. u. Anm. 124). Grundlage ist eine Missdeutung von Joh 8,44, vgl. dazu K. Kaatz, *The Light and the Darkness: The two Natures, free Will, and the Scriptural Evidence in the Acta Archelai*, in: J. BeDuhn / P. Mirecki (Hrsg.), *Frontiers of Faith. The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus* (NHMS 61), Leiden 2007, 116.

³⁸Vgl. Sec., ep. 2 (894,27-895,1): „quem (sc. diabolum) tua mira prudentia aut ex archangelo factum memorat aut nihil esse fatetur.“

³⁹Vgl. Sec., ep. 2 (895,1f.). Vgl. van Oort, *Epistula* (Anm. 2) 170f.

⁴⁰Zum Herrschen der Gerechten vgl. z.B. Röm 5,17; 1 Kor 6,9. Zur Siegeskrone der Heiligen und Märtyrer (*corona martyrii / martyrio coronari*), angeregt durch Apk 2,10; 3,11; 1 Kor 9,25; 2 Tim 4,7f.; Phil 3,14 u.ö. vgl. z.B. Mart. Polyc. 17,1; 19,2; Cypr., ep. 37,3,1 (l. 63); Aug., *conf.* 6,2 (c. 2,24f.); c. Faust. 20,21 (562,15) und häufig in den *sermones*, vgl. dazu Th. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (MBT 45), Münster 1980, 198.214.254f.; F. Gahbauer, *Der Kranz (Krone) – ein vieldeutiges Symbol in der Alten Kirche*, in: *Orthodoxes Forum* 23 (2009) 32f. Zur Verwendung des Motivs in manichäischer Literatur vgl. nur die ausgewiesenen Texte bei A. Böhlig, *Die Gnosis 3. Der Manichäismus*, Zürich/München 1980, 414f. s.v. „Kranz“ und „Krone“.

⁴¹Vgl. Sec., ep. 2 (895,3f.). Zum manichäischen Gebrauch von „*uirtus*“ für Kräfte des Licht- und Finsternisreiches vgl. Stein 2 (Anm. 19), 90f.96.97f.; E. Rutzenhöfer, *Contra Fortunatum Disputatio*. Die Debatte mit Fortunatus, in: *Augustiniana* 42 (1992) 67-72; J. van Oort, *Heeding and Hiding their Particular Knowledge? An Analysis of Augustine's Dispute with Fortunatus*, in: Th. Fuhrer (Hrsg.), *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike. Texte, Personen, Institutionen* (Philosophie der Antike 28), Stuttgart 2008, 117.118f.

⁴²Vgl. Sec., ep. 1 (893,14f.): „(illum malum) ... non ... quod factione passioneque mortalium gignitur.“

Secundinus stellt in einem recht ausführlichen Teil des Briefes sein Verständnis von Sünde systematisch und klar geordnet dar.⁴³ Im Anschluss an Eph 6,12 sieht er die Seele in einer Mittelstellung zwischen dem „Geist der Tugenden“ und dem „Geist der Laster“.⁴⁴ Er unterscheidet grundsätzlich zwei Wege. Im Idealfall stellt sich die Seele auf die Seite des Geistes der Tugenden – dann gewinnt sie das ewige Leben und nimmt das vom Herrn verheißene Reich in Besitz. Andernfalls gibt sie dem Geist der Laster nach. Hier unterscheidet Secundinus wiederum mehrere Möglichkeiten. Den entscheidenden Einschnitt bildet die Gnosis, die Secundinus als Selbsterkenntnis der Seele umschreibt.⁴⁵ Vor der Gnosis handelt die Seele bei Fehlverhalten nicht aus eigenem Willensentschluss, sondern aufgrund der „Vermischung mit dem Fleisch“. Auch wenn sie dem Bösen zustimmt, wird sie doch durch die Verlockungen des bösen Geistes angezogen. Die Hauptschuld liegt bei der Finsternismacht⁴⁶, die Seele ist entlastet. Secundinus verwendet in diesem Zusammenhang – ob absichtlich oder unbewusst – das Stichwort der Sünde nicht. Allerdings spricht er von der möglichen späteren „Reue“ der Seele. Sie setzt eine Erkenntnis der Verfehlung (durch den Licht-Nous) voraus, die jedoch nicht ausdrücklich erwähnt wird. Die Reue jedenfalls ermöglicht die Vergebung (*indulgentia*). Nach der Gnosis jedoch⁴⁷ gehen die Zustimmung und das Fehlverhalten auf den eigenen Willen zurück; hier spricht Secundinus von „Sünde“ (*peccare*). Auch in diesem Fall ist nach der Reue Vergebung möglich. Der Manichäer lässt erneut durchblicken, dass das Fehlverhalten letztlich auf die bösen Mächte zurückzuführen ist. Die eigentliche Schuld der Seele liegt darin, dass sie sich nicht hinreichend gegen den Feind geschützt hat. Bestraft wird nicht das Fehlverhalten, sondern die fehlende Reue. Somit ergeben sich nochmals zwei mögliche Fälle. Wenn die Seele ihre Verfehlung bereut, erhält sie Vergebung und wird gerettet. Verweigert sie aber bewusst diese Reue – wie Augustinus⁴⁸ – bis zum Ende des menschlichen Lebens, geht sie der endzeitlichen Verdammung im Bolos entgegen.

⁴³Vgl. Sec., ep. 2 (894,10-27), zu Parallelen bei Fortunatus vgl. u. 3.6. Vgl. Decret, L’Afrique (Anm. 1) 1,343-346; Sfameni Gasparro, Introduzione (Anm. 1) 508-512. Zum manichäischen Verständnis des Bösen und der Sünde vgl. nur die grundlegenden Arbeiten von H.-Ch. Puech, Der Begriff der Erlösung im Manichäismus, in: G. Widengren (Hrsg.), Der Manichäismus (WdF 168) 1977, 145-213, bes. 189-191 (erstveröffentlicht 1936); ders., Die Religion des Mani, in: F. König (Hrsg.), Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte 2, Freiburg 1951, 546f.; Decret, L’Afrique (Anm. 1) 1,323-346; A. Böhlig, Das Böse in der Lehre des Mani und des Markion, in: ders., Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte 2 (WUNT 48), Tübingen 1989, 612ff., bes. 613-623 (erstveröffentlicht 1983).

⁴⁴Decret, L’Afrique (Anm. 1) 1,334-336 unterstreicht, dass es demnach nicht um einen einfachen Gegensatz zwischen Licht und Materie geht. Die Finsternis wirkt innerhalb des Menschen durch eigene Kräfte, die mit dem Guten im Kampf liegen. Decret sieht hierin einen Beleg für die von Augustinus behauptete manichäische Lehre von den „zwei Seelen“; sie sei nicht etwa eine „spiritualisierende“ (ebd. 336) Sonderlehre des Secundinus, sondern habe Parallelen in anderen manichäischen Quellen (bes. Fortunatus). Allerdings sprechen manichäische Quellen und auch Secundinus nicht explizit von einer zweiten, schlechten „Seele“, sondern von „*terrenae uirtutes*“ (z.B. ep. fund. frg. 9 Feldmann = 6,9 Stein [Anm. 19]). Secundinus und Fortunatus betonen ausdrücklich, dass das „*malum*“ eine äußere Kraft darstellt, von der mit dem menschlichen Körper „ein Teilchen“ mit der lebendigen, guten Seele verbunden sei und einen schädlichen Einfluss auf sie ausübe (insbesondere durch die Begierden). Die Lehre der „zwei Seelen“ ist eher eine „wohl polemische Verzeichnung“ durch Augustinus (G. Wurst, Augustins Auseinandersetzung mit den Manichäern, in: Augustin Handbuch [Anm. 3] 168; vgl. Sfameni Gasparro, Introduzione [Anm. 1] 508 Anm. 18).

⁴⁵Vgl. Sec., ep. 2 (894,18): „... cum se ipsam cognouerit ...“

⁴⁶Decret, L’Afrique (Anm. 1) 1,334f. verweist als Hintergrund auf Keph. 6: Alle Schlechtigkeit und Bosheit, alle Angriffe auf das Licht gehen vom „König der Welt des Rauches“ aus, einer der fünf „Welten“, die aus der Finsternis hervorgehen. Mani warnt abschließend die *Electi* vor der Knechtschaft dieser Finsternismächte, „auf daß ihr entgehet ihrer Fessel und ihrer Strafe ewiglich“ (p. 34,11f.).

⁴⁷Vgl. den scharfen Gegensatz: „... at si ...“ (Sec., ep. 2 [894,22]).

⁴⁸Entsprechend ruft Secundinus, ep. 5 (898,20-899,2) den Adressaten zur Umkehr auf und stellt ihm die Vergebung in Aussicht.

In dieser differenzierten Position verbindet Secundinus die These von der verführerischen Macht der Finsternis, die sie über die körperliche „Beimischung“ auf die Seele ausübt, mit der Möglichkeit einer willentlichen Entscheidung nach Erlangung der Gnosis. Beide Ansätze liegen in manichäischer Tradition vor, werden aber, wenn überhaupt, nur andeutend in einem Gesamtkonzept verbunden.⁴⁹ Im Vordergrund steht die Überzeugung, dass die Seele durch die Vermischung mit der Finsternismaterie so in Mitleidenschaft gezogen ist, dass sie ihr Bewusstsein verloren hat und ihr falsches Verhalten nicht erkennt oder aber so geschwächt ist, dass sie von den Finsternismächten überwältigt wird.⁵⁰ Die Position des Secundinus hat deutliche Parallelen in den Kephalaia 138 und 38.⁵¹ Im Menschen „wohnt“ die lebendige Seele in der Verbindung mit dem Körper, sie „befindet sich in der Vermischung“.⁵² Sie ist nämlich in ihren „Gliedern“ an bestimmte Teile des Körpers gefesselt. Dieser ist der „alte Mensch“. In ihm „wohnt eine mächtige Kraft“, die Sünde.⁵³ Kephalaion 138 differenziert zwei Fälle, die die Grundlage für die Unterscheidung zwischen der Sünde vor der Gnosis und nach der Gnosis bilden können, wie sie Secundinus vornimmt. Im ersten Fall „zwingt“ der Körper die Seele zur Verfehlung. Daraufhin gibt ihr der Licht-Nous das Bewusstsein, falsch gehandelt zu haben; als der „neue Mensch“ wendet sie sich von der Sünde ab, bittet um Vergebung und ihr wird verziehen.⁵⁴ Im zweiten Fall kommt es nach der „Belehrung“ zur Sünde.⁵⁵ In der „Bedrängnis“ durch den alten Menschen „vergisst“ die Seele die Belehrung durch den Licht-Nous, der sie an ihr wahres Wesen „erinnert“ hat. Der Licht-Nous belehrt sie erneut, veranlasst sie zur „Buße“ (μετάνοια, eig. „Umdenken“ mit neutestamentlichem Anklang [Mk 1,15 u.ö.]), reinigt sie und weist ihr den Weg der Rückkehr in ihre Heimat.⁵⁶ Kephalaion 38 bestätigt, dass die Versuchung zur Sünde auch nach der Gnosis immer wieder

⁴⁹Vgl. Stein 2 (Anm. 19), 113-115 mit weiterer Literatur, der von einem Widerspruch im Denken ausgeht; ähnlich Coyle, Manichaeism (Anm. 9) 61-63, bes. Anm. 56. Für Bierbaums (Anm. 3) 32-35 sind beide Ansätze zumindest im Konzept des Felix vermittelbar, da sich nach der Gnosis „Zwang“ durch die böse Natur und Willensfreiheit nicht ausschließen.

⁵⁰Vgl. z.B. den Beichtspiegel für Hörer nach X^astvānīft, ed. J.P. Asmussen, 167-199, hier zitiert nach Böhlig, Gnosis 3 (Anm. 43) 198-207: Im Kampf mit den Finsternismächten wurde der „Fünfgott“ und damit zugleich die Seele des einzelnen Menschen verwundet, mit den bösen Mächten und ihrem schlechten Wissen, vor allem ihrer Gier (personifiziert im „Äz-Teufel“) vermischt und dadurch „verstandeslos und willenlos“ (ebd. 199). Entsprechend flehen die Beter in jedem Abschnitt ihres Bekenntnisses um die Vergebung mit der Formel: „wenn wir jemals, ohne es zu wissen, irgendwie ... gesündigt haben“ (ebd. 200 u.ö.). Zur Begierde (Äz, concupiscentia) der Finsternismächte, die die in ihrem Wesen gute Seele „infiziert“ und überwältigt, vgl. M. Stein, Manichaica Latina 1. epistula ad Menoch. Text, Übersetzung, Erläuterungen, Köln 1998, 67 (zu ep. Menoch. frg. 2,4 mit Bezug auf 1 Tim 6,10, allerdings mit „concupiscentia“ als Übertragung von φιλαργυρία!) mit Parallelen bes. der lateinischen Manichaica. Die „concupiscentia“ ist das zentrale Thema der epistula ad Menoch (so weit sie erhalten ist), vgl. dazu fragg. 2-6 ed. Stein; vgl. auch die vorige Anm. Zur „concupiscentia“ im augustinisch-manichäischen Kontext vgl. J. van Oort, Augustine and Mani on concupiscentia sexualis, in: J. den Boeft / J. van Oort (Hrsg.), Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht 13-14 novembre 1986, Paris 1987, 137-152; Lee (Anm. 11) 53-59; Sfameni Gasparro, Introduzione generale (Anm. 11) XLIII-XLIX.

⁵¹Vgl. Keph. 138 (ed. W.-P. Funk) (340,20-341,24); 38 (94,17-97,26), zum Inhalt vgl. I. Gardner, The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary (NHMS 37), Leiden 1995, 93f.

⁵²Keph. 138 (341,3).

⁵³Vgl. Keph. 38 (94,17-22). Zum „alten“ und „neuen Menschen“ vgl. weiter Keph. 136; 146 („Speisen“ des alten und neuen Menschen) u.ö.; Traité Chavannes-Pelliot 546-548 (E. Chavannes / P. Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine, Paris 1912).

⁵⁴Vgl. Keph. 138 (341,3-10); Keph. 91 (232,8-17): Die „ersten Sünden“ vor der Gnosis sind vergeben, sofern der Bekehrte in der Gnosis bleibt.

⁵⁵Allerdings ist die Einzelseele auch schon vor dem Weckruf durch die Vermischung in „Schlaf“ und „Trunkenheit“ versunken. Daher ist schon die (erste) Belehrung eine „Erinnerung“ an das ursprüngliche Wissen, vgl. z.B. Fortunatus in Aug., c. Fort. 20 (99,21f.).

⁵⁶Vgl. Keph. 138 (341,11-24).

neu aus dem Körper heraufkommt und auch diese Verfehlung durch Belehrung und Vergebung in der Gemeinschaft gesühnt werden kann.⁵⁷ Diese Möglichkeit steht grundsätzlich auch denen offen, die „verleugnet“ haben.⁵⁸ Es kann aber auch zur bewussten Verweigerung gegenüber der Gnosis oder zur Abwendung von ihr kommen. Wer sich von der Kirche Manis trennt, ja zu ihrem Feind wird und dem bösen Geist dieser Welt Raum gibt, wird vom Nous verlassen.⁵⁹ „Lästerern“ und Feinden der Kirche Manis drohen die ewige Verdammnis und der ewige Tod.⁶⁰ Auch hier geht der „Angriff“ vom Finsternisreich aus. Die Verantwortung des Menschen liegt in mangelndem Widerstand, fehlender Vorsicht oder zu geringem Bemühen um Erkenntnis.⁶¹ Secundinus erhebt ebenfalls diesen Vorwurf für die Sünde nach der Gnosis, betont aber wesentlich deutlicher den Eigenanteil des Menschen aufgrund seiner Willensentscheidung.⁶²

3. Grundlagen bei Augustinus

3.1 Problemstellung

Nach Augustins eigenem Zeugnis zieht sich die Frage nach dem Wesen und Ursprung des malum wie ein roter Faden durch seine intellektuelle Biographie.⁶³ Sie beschäftigt ihn schon in der Jugend „bis zur Erschöpfung“ und ist einer der ausschlaggebenden Gründe für den Anschluss an die Manichäer.⁶⁴ Neben dem Versprechen, Rationalität und wahres Christentum miteinander zu verbinden, war es ganz offensichtlich die manichäische Erklärung des malum durch den dualistischen Ansatz, den die Manichäer in ihrer Mission in den Vordergrund stellten⁶⁵ und der auch Augustinus anzog.⁶⁶ Die Annahme einer schlechten, gottfeindlichen Natur erklärte die täglich erfahrbare Wirkmacht des malum, entlastete den guten Gott, da das malum und die Sünden nun nicht mehr „wie mit einer Kette“ an ihn gebunden erschienen⁶⁷, und entband (zu einem beträchtlichen Teil) den Menschen von der Verantwortung für die eigenen Fehler. Nach den Confessiones stellt die Frage des malum in der allmählichen Ablösung von den Manichäern das größte Problem dar.⁶⁸ Den Schlüssel zu ihrer

⁵⁷Vgl. Keph. 38 (97,26-100,6); vgl. Keph. 86 (bes. 215,1-25; 216,14-21): Unruhe und Verwirrung im „neuen Menschen“ entstehen durch den Körper und die falsche Nahrung, die er aufnimmt; Keph. 88 (220,6-10.15-22). Keph. 128 (304,18-306,26) unterstreicht die Möglichkeit der Buße und rät zur – wiederholten – Vergebung, damit die Seele „ohne irgendwelche Behinderung“ zum Lichtreich zurückkehren kann (305,23f.). – Die Beicht- und Bußpraxis der Manichäer ist durch zahlreiche Dokumente belegt, vgl. Sfameni Gasparro, *Introduzione* (Anm. 1) 510f. mit Anm. 26 (Lit.); G. Wurst, *Das Bemaifest der ägyptischen Manichäer*, Altenberge 1995, 142f.

⁵⁸Vgl. Hom. 23,7-9.

⁵⁹Vgl. Keph. 38 (99,2-17). Vgl. dazu den manichäischen Spruch: „lumen per illum transitum fecit“ (Aug., *util. cred.* 3 [6,4]). Zum positiven Gegenbild des vollkommenen Katechumenen vgl. Keph. 91.

⁶⁰Vgl. Keph. 41 (106,11-13): „... damit ihr entrinnt dem schlimmen Ende der Verleugner und Lästerer, die gesehen haben die Wahrheit mit ihren Augen und sich zurückgewandt haben von ihr“; 39 (104,6-20); 150 (363,6-17): Zur ewigen Strafe wird die (der Kirche Manis) „fremde Sippe“ verdammt, d.h. die Verräter und Kreuziger, diejenigen, die zu den „Sekten“ und „Spaltungen“ gehen, der Kirche (Manis) schaden und Verfolgungen auslösen, und schließlich die Leugner und Lästerer.

⁶¹Vgl. Keph. 38 (99,2f.); *thes. frg.* 2 (Stein 2 [Anm. 19], 113) (= Aug., *c. Fel.* 2,5 [832,22-27]); *ep. fund. frg.* 11 Feldmann (= *frg.* 8 Stein, dazu Stein 2,100-103) (Anm. 19); die Seelen erhalten daher das, was sie „verdient“ haben (*frg.* 8,3 Stein).

⁶²Vgl. *Sec.*, *ep.* 2 (894,18-20).

⁶³Deutlich zu verfolgen in den *conf.*, vgl. Coyle, *God's Place* (Anm. 10), 91-93 (= *Manichaeism* 269-271).

⁶⁴Vgl. *Aug.*, *lib. arb.* 1,4 (c. 2,2-5): E. „... dic mihi unde malum faciamus. A. Eam quaestionem moues, quae me admodum adolescentem uehementer exercuit et fatigatum in haeticos impulit atque deiecit.“ Nach dem Kontext sind eindeutig die Manichäer gemeint.

⁶⁵Vgl. *Aug.*, *mor.* 2,2 (89,5-7) (o. Anm. 9); *util. cred.* 36 (46,17f.); *agon.* 4 (106,14-18).

⁶⁶Neben *Aug.*, *lib. arb.* 1,4 (o. Anm. 64) vgl. *conf.* 3,12 (c. 7,1-3).

⁶⁷Vgl. *Aug.*, *duab. an.* 10 (63,15-21).

⁶⁸Vgl. *Aug.*, *conf.* 5,18 (c. 10,6-12); 5,20 (c. 10,58-63); 7,4 (c. 3,5-12); 7,7.

intellektuellen Überwindung findet Augustinus mit der Lektüre der „libri Platonici“ in der neuplatonischen Ontologie mit ihrer Annahme einer gestuften Seinsordnung, die vom höchsten immateriellen, unwandelbaren, unvergängliche Sein mit dem nicht mehr qualifizierbaren „Einen“ bis zum Nichtsein reicht.⁶⁹ Diese Neuentdeckung bildet von Beginn an die philosophische Basis in der Auseinandersetzung mit den Manichäern.

Daher können die *confessiones* durchaus Grundlage für die Äußerungen des Secundinus sein. Bereits im Bericht über seine Begeisterung für den Manichäismus merkt Augustinus reflektierend an, er habe seinerzeit noch nicht gewusst, dass das *malum* lediglich in der „Minderung an Gutem bis hin zum Nichtsein“ besteht.⁷⁰ Dies führt er im Kontext der Platonikerlektüre deutlicher aus. Sie habe ihn erkennen lassen, dass das *malum* keine eigene Substanz, sondern „(boni) priuatio“ bzw. „*corruptio*“ ist. Sofern etwas „ist“, ist es auch (in abgestuften Graden) gut; wenn das Gutsein vollständig fehlt, bedeutet dies das Nichtsein.⁷¹ Dabei verwendet er allerdings nicht das Stichwort „*nihil*“, sondern drückt das Nichtsein stets verbal aus. Augustinus erzählt auch von der allmählich gewonnenen Einsicht, dass der freie Wille (*liberum arbitrium*) in seiner Wendung zu niederen Gütern der Ursprung des *malum* ist, wobei er zwischen dem bösen Handeln (*facere*) und dem Erleiden (*pati*) der gerechten Strafe unterscheidet.⁷² Im Zusammenhang mit der Gartenszene reflektiert er, wiederum in antimanichäischer Ausrichtung, ausführlich über die Willensproblematik.⁷³ Schließlich erwähnt Augustinus in den *confessiones* auch die Entstehung des Teufels durch den Engelsturz und dessen Macht, den Menschen zur Sünde zu verleiten.⁷⁴

Dennoch ist damit die Frage nach den augustininischen Quellen des Secundinus noch nicht hinreichend beantwortet. Insbesondere die pointierte Formulierung vom *malum* als dem „Nichts“ wirft – sofern man nicht von einer eigenständigen Formulierung des Secundinus ausgeht – die Frage auf, ob sich Hinweise auf andere Schriften Augustins erkennen lassen. Im Folgenden werden daher Augustins Positionen zum *malum*-Problem in antimanichäischen Schriften analysiert. Leitend ist dabei die Frage, inwieweit sie Grundlagen für die Reaktion des Secundinus geboten haben könnten.

3.2 de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum

Bereits in seiner ersten antimanichäischen Schrift behandelt Augustinus in Verbindung mit der Frage nach dem höchsten Gut das *malum*-Problem ausführlich.⁷⁵ Es ist dem Bereich der

⁶⁹Vgl. V. H. Drecoll, Neuplatonismus, in: Augustin Handbuch (Anm. 3) 79f.; ders., Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins (Beiträge zur historischen Theologie 109), Tübingen 1999, 106-121, bes. 114-118; Th. Fuhrer, Augustin in Mailand, in: dies. (Hrsg.), Diskurse (Anm. 41), 63-79; W. Geerlings, *Libri Platoniorum*. Die philosophische Bildung Augustins, in: Th. Kobusch / B. Mojsisch (Hrsg.), Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus, Darmstadt 1997, 60-70; Sfameni Gasparro, *Introduzione generale* (Anm. 11) XXVII-XXVIII mit Anm. 92 (Lit.). Zur „*corruptio*“ bei Augustinus vgl. Ch. Müller, Art. *Corruptio* – *incorruptio*, in: AL 2 (1996-2002) 47-53 (Lit.).

⁷⁰Vgl. Aug., conf. 3,12 (c. 7,7f.): „... non noueram malum non esse nisi priuationem boni usque ad quod omnino non est.“ Zur notwendigen Trennung von Narration und Reflexion in den conf. vgl. Feldmann, Einfluss (Anm. 11) 1, 364.375ff., bes. 529-540.

⁷¹Vgl. Aug., conf. 7,18 (c. 12,1-14); weiter 7,7 (c. 5,21-23); 7,19 (c. 13,1). Zur Abstufung des Gutseins ebd. 7,19.

⁷²Vgl. Aug., conf. 7,5 (c. 3,13-15): „Et intendebar, ut cernerem quod audiebar, liberum uoluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum ut pateremur“ (vgl. ebd. I. 21f.); 7,22 (c. 16,7-9).

⁷³Vgl. Aug., conf. 8,20-24 mit Ablehnung der den Manichäern zugeschriebenen Zwei-Seelen-Lehre (dazu o. Anm. 44); zu conf. 8,24 vgl. c. Sec. 13.

⁷⁴Vgl. Aug., conf. 7,5 (c. 3,28-31); 7,27 (c. 21,34-38).

⁷⁵Zur Schrift vgl. E. Rutzenhöfer, Einleitung, in: Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer (AOW 25), Paderborn 2004, 7-40, sowie die Kommentierung; F. Decret, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. Livre II: *De moribus Manichaeorum*, in: ders., *Essais sur l'Église manichéenne en Afrique du Nord et à Rome au temps de saint Augustin*. Recueil d'études (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 47), Rom

Ethik zuzuordnen⁷⁶, erfordert aber zunächst eine ontologische Fundierung, die der Frage nach dem Ursprung des malum vorausgehen muss.⁷⁷ Augustinus definiert das summum bonum als das „höchste und ursprüngliche Sein“ (summe ac primitus esse), das sich durch Unveränderlichkeit, Unzerstörbarkeit und Überzeitlichkeit auszeichnet.⁷⁸ Dieses identifiziert er mit Gott. Wenn nach dem negativen Gegenteil zu Gott gefragt wird, „gibt es überhaupt nichts“, oder pointierter übersetzt: „ist da überhaupt nur das Nichts“.⁷⁹ Dass letztere ontologische Akzentuierung zutrifft, zeigt der Folgesatz: „Denn das Sein hat kein Gegenteil außer dem Nichtsein.“⁸⁰ Er greift damit eine Position auf, die er zu Beginn der Soliloquien knapp formuliert: Gott schenkt den Wenigen, die zum wahren Sein Zuflucht nehmen, die Erkenntnis, dass das „malum das Nichts ist“.⁸¹

Nachfolgend diskutiert er drei mögliche manichäische Bestimmungen des malum: das, was gegen die Natur ist, das, was Schaden bringt, oder allgemein die „corruptio“.⁸² Die drei Antworten werden im Kontext manichäischen Denkens erläutert und als unhaltbar erwiesen, um dann im zweiten Schritt die richtige Position der catholica zu entwickeln. In der Grundaussage münden alle Beweisführungen in die These, das malum an sich bestehe in der Minderung des Seins und der Annäherung an das Nichtsein.⁸³ Die Eingangsthese, das „malum“ an sich sei das Nichts, wird also bereits hier präzisiert durch den Hinweis, dass die konkret existierenden „mala“ zwar auf das Nichtsein zustreben, aber nicht darin übergehen. Diese Präzisierung ist notwendig aufgrund des anderen Axioms, dass alles Seiende in abgestuften Graden gut ist; denn es geht auf den einen guten Schöpfer zurück, hat positive Eigenschaften und fügt sich in die harmonische Ordnung ein.⁸⁴ Dies hat im übrigen auch zur Konsequenz, dass Gott nicht der Urheber des malum ist.

Nur kurz schneidet Augustinus die Frage des freien Willens in der Diskussion des malum als corruptio an.⁸⁵ Die vernunftbegabten Seelen entscheiden sich u.U. für ein niederes Gut in der Schöpfungsordnung und fallen so von sich selbst ab. Entsprechend erhalten sie aufgrund göttlichen Urteils die ihnen zukommende Stufe in der Seinsordnung. Damit ist zwar der

1995, 159-193 (= *Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese*, „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum“, „De quantitate animae“. *Commento*, Palermo 1991, 59-119).

⁷⁶Vgl. Aug., mor. 2,1 (88,2-4).

⁷⁷Vgl. Aug., mor. 2,2 (89,10-15).

⁷⁸Aug., mor. 2,1 (88,6-14), dazu ausführlicher bereits mor. 1,10.21-24; vgl. Rutzenhöfer, Einleitung (Anm. 75) 14f.

⁷⁹Vgl. Aug., mor. 2,1 (88,16-18): „Hanc (sc. manentem in se atque incommutabiliter sese habentem naturam) nihil aliud quam deum possumus dicere, cui si contrarium recte quaeras, nihil omnino est.“

⁸⁰Aug., mor. 2,1 (88,18f.): „Esse enim contrarium non habet nisi non esse.“

⁸¹Vgl. Aug., sol. 1,2 (4,12f.): „Deus, qui paucis ad id quod vere est refugientibus, ostendis malum nihil esse“; ord. 2,46 (c. 17,31ff., bes. 42-50 mit antimanichäischer Perspektive); ord. 2,23 (c. 6,81f.) ist textkritisch sehr unsicher und vermutlich sekundär (vgl. J. Trelenberg, Augustins Schrift *De ordine*. Einführung, Kommentar, Ergebnisse, Tübingen 2009, 259). In der Aussage des Licentius ebd. 1,15 (c. 6,8-13) ist „nihil“ wohl nicht ontologisch aufzufassen, vgl. Trelenberg 110. Augustinus vereinfacht damit – wohl selbständig – die Neuplatoniker, vgl. Drecoll, Gnadenlehre (Anm. 69) 116.

⁸²Vgl. Aug., mor. 2,2 (89,15-17) (quod contra naturam est); 2,5 (91,5f.) (quod nocet); 2,7 (93,1f.) (corruptio); vgl. *Decret*, *De moribus* (Anm. 75) 166f. Zu „corruptio“ vgl. u. Anm. 170.

⁸³Vgl. Aug., mor. 2,2 (90,1-3); 2,3 (90,7-9); 2,6 (92,12-14); 2,8 (94,2-4; 95,1f.); 2,9 (95,5-8.17.21). Das malum wird in diesen Ausführungen nicht ausdrücklich als das nihil bezeichnet, statt dessen verwendet Augustinus verbale Wendungen (non esse oder auch den „neuen“ Begriff „essentia“, vgl. 2,2 [89,24-26]) oder prozessuale Termini wie z.B. „deficere a ...“ (2,8 [94,2f.]), „conari perducere (ad ...)“ (ebd. [94,1]), „mutari in ...“ (ebd. [94,6f.]), auch bereits hier „tendere ad ...“ (ebd. [95,1f.; vgl. 94,12f.]).

⁸⁴Vgl. Aug., mor. 2,10 (96,6-11); 2,14 (100,12-14). Eine der positiven Eigenschaften ist z.B. der ordo, vgl. 2,8 (94,11-22). Für die manichäische Natur der Finsternis ergibt sich daraus: Wenn sie vollkommen schlecht war, konnte sie keine corruptio erleiden – dem Lichtreich dagegen drohte nach dem Mythos die corruptio, vgl. 2,7 (93,5-18).

⁸⁵Vgl. Aug., mor. 2,9 (bes. 95,8-12). Ausführlicher mit gleichem Grundgedanken c. Sec. 11; 15 (927,4-928,2).

Zusammenhang zwischen der Willensentscheidung und den Straffolgen angedeutet, aber nicht ausführlich thematisiert und zudem stark ontologisch fundiert.

Secundinus kann also in der Ablehnung der These, das „malum“ sei das „Nichts“, wörtlich (neben den Soliloquien) auf die Einleitung des zweiten Buch *de moribus* zurückgreifen. Hierfür spricht weiter die Aufforderung des Secundinus an seinen Adressaten, er solle sich nicht als tastend Suchenden (*palpans*) darstellen. Diese nicht sehr häufig gebrauchte Vokabel verwendet Augustinus, wenn er in *mor.* 2,1 direkt nach der These, das *malum* sei das Nichts, die Manichäer auffordert, vorsichtig und schrittweise „nicht wie Sehende, sondern wie Tastende“ nach der Einsicht in die Wahrheit zu suchen.⁸⁶ Die doppelte Parallele spricht sehr dafür, dass Secundinus Augustins Schrift „*de moribus Manichaeorum*“ kannte.

3.3 *De Genesi aduersus Manichaeos*

Augustins erster Versuch, die Schöpfungserzählungen auszulegen und gegen manichäische Angriffe zu verteidigen⁸⁷, beruht auf den ontologischen Grundlagen der Frühdialoge, die hier differenzierter als in *mor.* zum Ausdruck kommen. Der ewige Gott hat allein den Sohn aus sich gezeugt, alles andere aber aus freiem Entschluss aus dem Nichts geschaffen. Somit steht die Schöpfung ontologisch unter dem Vater und dem Sohn, sie ist aber in sich gut.⁸⁸ Alles Geschaffene hat Maß, Zahl und Ordnung, was auf Gott als die Quelle und das Höchstmaß dieser Qualitäten verweist; es ist in sich schön und trägt zum harmonischen Ganzen bei.⁸⁹

Auf diesen Grundlagen begegnet Augustinus manichäischen Angriffen auf *Gen* 1,3. Wenn Gott das Licht schuf, so die Manichäer, gab es zuvor die Finsternis. Woher stammte sie, war sie ewig oder wer schuf sie bzw. brachte sie hervor? Als Hintergrund macht Augustinus den manichäischen Dualismus deutlich, indem er kurz auf die Erzählung vom Reich der Finsternis (*gens tenebrarum*) samt den in ihr lebendigen Kräften und vom Kampf gegen das Lichtreich verweist. Dagegen bestimmt er – dem ontologischen Ansatz der „*priatio*“ folgend – die Finsternis als Fehlen des Lichts.⁹⁰ „Wie also die Stille ein (das) Nichts ist, so ist auch die Finsternis ein (das) Nichts.“⁹¹ Die manichäische These einer eigenständigen Existenz der Finsternis verweist Augustinus daher in den Bereich der „*uanitates*“. In polemischem Ton leitet er zur manichäischen Vorstellung vom Angriff des Finsternisreiches über und unterstreicht so die Diskrepanz zwischen beiden Ansätzen. Secundinus hebt sie ebenso scharf hervor, wenn er die These vom *malum* als dem Nichts mit dem Schicksal der Apostel und Märtyrer kontrastiert.⁹²

Den ethischen Aspekt des *malum*-Problems greift Augustinus im Zusammenhang mit der manichäischen Kritik an den negativen Erscheinungen der Schöpfung auf. Letztlich ist die menschliche Sünde der ursächliche Grund aller *mala*. Sie wurden erst nach dem Sündenfall ein Bestandteil der Weltordnung und sind als göttliche Strafe, als Mahnung zur Abkehr von

⁸⁶Vgl. *Aug.*, *mor.* 2,1 (89,1-4): „... conemur ... ad qualemcumque tantae rei notitiam peruenire pedetemptim atque caute, non ut uidentes sed ut palpantes solent quaerere“; *Sec.*, ep. 5 (899,2f.): „noli te fingere palpate, qui dudum uidisti, noli uelle discere, qui potes docere“.

⁸⁷Zur Schrift vgl. D. Weber, *Art. Genesi aduersus Manicheos (De -)*, in: *AL* 3,1-2 (2004) 132-140 (Lit.); dies., *Einleitung*, in: Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos (CSEL 91)*, Wien 1998, 9-29, bes. 11-18; dies., Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos. Zu Augustins Darstellung und Widerlegung der manichäischen Kritik am biblischen Schöpfungsbericht*, in: van Oort u.a. (Hrsg.), *Augustine (Anm. 2)* 298-306; *Decret, L’Afrique (Anm. 1)* 1,41-50.

⁸⁸Vgl. *Aug.*, *Gn. adu. Man.* 1,4.

⁸⁹Vgl. *Aug.*, *Gn. adu. Man.* 1,26 (l. 1-12); 1,32.

⁹⁰Vgl. *Aug.*, *Gn. adu. Man.* 1,7 (l. 1-8). Dies erläutert er durch weitere Beispiele: Stille = Fehlen eines Geräusches, Nacktheit = Fehlen von Bekleidung, Leere = Fehlen eines Körpers.

⁹¹Vgl. *Aug.*, *Gn. adu. Man.* 1,7 (l. 17f.): „Sicut autem silentium nihil est, sic et tenebrae nihil sunt.“

⁹²Vgl. oben Anm. 39.

der Sünde oder auch als „Herausforderungen“ (exercitationes) für die Menschen intendiert.⁹³ Aufgabe des Menschen ist es, gehorsam gegenüber den Geboten Gottes zu leben, die inneren Regungen zu beherrschen und statt der Unüberlegtheit und Sünde der Vernunft und Gerechtigkeit zu folgen.⁹⁴

Im Kontext der Sündenfallerzählung verbindet Augustinus dies mit dem ontologischen Ansatz. Die Seele steht in der Mitte zwischen der körperlichen Welt und Gott. Sie soll sich auf Gott hin ausrichten und die Körperwelt mit ihren Begierden verlassen. In der Sünde aber wendet sich die Seele von Gott ab, richtet sich statt dessen auf sich selbst und will die eigenen Fähigkeiten genießen, d.h. selbst über alles herrschen und so wie Gott sein. Der Urgrund der Sünde ist also der Hochmut.⁹⁵ In den abschließenden Kurzantworten auf kritische Anfragen der Manichäer an die alttestamentlichen Schöpfungserzählungen vertieft Augustinus diesen Ansatz nochmals sehr konzentriert und verdeutlicht den philosophischen Hintergrund.⁹⁶

In der Ausdeutung der Sündenfallerzählung fügt Augustinus das Wirken des „diabolus“ in diesen Ansatz ein.⁹⁷ Der diabolus „fiel“ aus seiner Glückseligkeit, da er nicht in der Wahrheit blieb (vgl. Joh 8,44), d.h. sich von Gott abwandte.⁹⁸ Er „schuf“ sich damit selber durch die willentliche Sünde.⁹⁹ Durch verlockende „Eingebungen“ (suggestiones) beeinflusste er Eva, die wiederum Adam zur Sünde verleitete. Dies hebt Augustinus durch allegorische Deutung auf eine allgemeinmenschliche Ebene.¹⁰⁰ Durch das Wirken des diabolus üben gedankliche Vorstellungen oder Sinneseindrücke einen Anreiz (suggestio) auf den Menschen aus. Falls dadurch die Begierde (cupiditas, libido¹⁰¹) nicht geweckt wird, begeht der Mensch keine Sünde. Wenn die cupiditas jedoch auflebt, hat die List des Teufels zunächst im nichtrationalen Teil des menschlichen Geistes Erfolg. Dieser Teil, den Augustinus in Eva symbolisiert sieht, soll unter der Kontrolle und Führung des Verstandes (ratio), repräsentiert durch Adam, stehen. Wenn der Verstand dieser Aufgabe nachkommt, sündigt der Mensch nicht. Gibt er jedoch der Begierde nach und entscheidet sich für die entsprechende Handlung, wird er aus der Glückseligkeit wie aus dem Paradies vertrieben. Grund der Sünde und damit auch der mala ist allein die willentliche Entscheidung des Menschen.¹⁰² Augustinus beschreibt sie als ein „Ringens“. Wenn sich der Verstand durchsetzt, gewinnt der Mensch die „Siegeskrone“.¹⁰³

Für einen Manichäer sind hier durchaus Anknüpfungspunkte vorhanden, insofern das Böse als eine verlockende Kraft dargestellt wird, gegen die der Mensch ankämpfen muss.¹⁰⁴ Auch Secundinus geht von einer Mittelstellung der Seele zwischen dem Guten und dem Bösen

⁹³Vgl. Aug., Gn. adu. Man. 1,19; 1,26 (l. 16-20); 2,5.8 u.ö.; zur Strafe ausführlich ebd. 2,26-29. Zur Entstehung des „malum“ nach der Schöpfung vgl. bereits ord. 2,23.46.

⁹⁴Vgl. Aug., Gn. adu. Man. 1,43 (l. 25-30).

⁹⁵Vgl. Aug., Gn. adu. Man. 2,12 (l. 30-35); 2,22 (zur Versuchung, wie Gott sein zu wollen).

⁹⁶Vgl. Aug., Gn. adu. Man. 2,43 (l. 25-35).

⁹⁷Vgl. Aug., Gn. adu. Man. 2,20-22. Zum „diabolus“ und Engelfall bei Augustinus vgl. C. Bianchi / Chr. Müller, Art. Diabolus, in: AL 2 (1996-2002) 381-396 (Lit.!), bes. 382f.385-388; J. den Boeft, Art. Daemon(es), in: AL 2 (1996-2002) 213-222, bes. 214; G. Madec, Art. Angelus, in: AL 1 (1986-1994) 303-315.

⁹⁸Vgl. Aug., Gn. adu. Man. 2,20 (l. 5-7); 2,24 (l. 15-19).

⁹⁹Vgl. Aug., Gn. adu. Man. 2,42 (l. 19f.; vgl. 31f.).

¹⁰⁰Zum Folgenden vgl. Aug., Gn. adu. Man. 2,21.

¹⁰¹Sie sind die Triebfedern des Schlechten, vgl. Aug., lib. arb. 1,6-11.

¹⁰²Damit ist Gott vom malum entlastet. Vgl. auch die Kurzantworten auf die manichäische Genesiskritik: Der Mensch hätte nicht sündigen sollen, Eva und Adam hätten den Teufel nicht an sich heranlassen sollen. Die von Gott aus dem Nichts geschaffene gute Natur (des Menschen) wurde durch den Willensentscheid verändert (Aug., Gn. adu. Man. 2,42f.). – Zur notwendigen Kontrolle der ratio gegenüber den Verlockungen der libidines vgl. Aug., c. Faust. 22,27-29.

¹⁰³Vgl. Gn. adu. Man. 2,21 (l. 10f.): Wenn wir die „cupiditas“ im Zaum halten, „non labimur in peccatum, sed cum aliquanta luctatione coronamur.“

¹⁰⁴Zur Diskussion, ob sich hier ein manichäisches „Erbe“ bei Augustinus andeutet, vgl. Lee (Anm. 11) 41; 108 Anm. 2.

aus.¹⁰⁵ Auch er spricht – wengleich in martyriologischem Kontext – von der „Krönung“ (coronari) für den Sieg des Menschen über das Böse.¹⁰⁶ Sein Hinweis, dass der Teufel auch von Augustinus als gefallener „archangelus“ verstanden werden könne, der für das Böse verantwortlich ist, kann als Versuch eines Brückenschlages für die „Wiederbekehrung“ Augustins verstanden werden.

3.4 de uera religione

In seiner ausdrücklich antimanichäisch motivierten Schrift¹⁰⁷ de uera religione spricht Augustinus mehrere der von Secundinus aufgegriffenen Themen an, wobei Ontologie und Ethik jetzt noch enger miteinander verbunden werden. Ausgangspunkt ist der manichäische Anstoß an den „mala“ in der Welt und damit die Frage nach der Verantwortung Gottes für das Schlechte, womit wiederum die Frage „unde malum“ gestellt ist.¹⁰⁸ Augustinus begegnet dem zunächst mit ontologischen Überlegungen, die aber sogleich mit dem ethischen Aspekt verbunden werden. Wie Gott das Leben schlechthin und Quelle allen Lebens, der Tod dagegen der Verlust des Lebens ist, so ist Gott das höchste Sein und das höchste Gut.¹⁰⁹ Auch alles von ihm Geschaffene ist, insofern es eine (innere) Form (forma) und Merkmale (species) besitzt¹¹⁰, grundsätzlich gut, wengleich in Abstufungen höheren und niederen Gut-Seins bis hin zur Annäherung an das Nichts (nihil, nihilum), aus dem Gott alles Seiende geschaffen hat.¹¹¹

Dass dieser ontologische Ansatz ethisch gewendet wird, deutet sich an, wenn der Tod für das Leben als „nequitia“ bestimmt und eine Parallele zu den „nequissimi homines“ gezogen wird. Man nennt sie, so Augustinus, auch „nihili homines“. Ihre „nequitia“ besteht in der willentlichen Abwendung von Gott hin zum Körperlichen. Ihr Streben richtet sich vom Sein weg auf das Nichts hin (uergit ad nihilum).¹¹² Die Liebe zur Körperwelt verstrickt die Seele und die Lebensvollzüge in das niedere körperliche Sein. Folgen wie der körperliche oder geistige Schmerz¹¹³ über den Verlust des Wohlbefindens bzw. des Genusses sind bereits Strafen für dieses Verhalten. Diese Gedanken wird Augustinus in seiner Antwort auf Secundinus aufgreifen.¹¹⁴ Damit gelangt Augustinus zu der Bestimmung des malum als Sünde und Sündenstrafe, wobei er mit antimanichäischer Zielrichtung unterstreicht, dass es darüber hinaus kein malum gibt.¹¹⁵ Er greift dies wenig später in etwas veränderter Formulierung wieder auf: Das hauptsächliche „uitium“ der mit Vernunft ausgestatteten Seele liegt im Willen, das zu tun, was die höchste, innerste Wahrheit verbietet.¹¹⁶ Da dieser

¹⁰⁵Vgl. Aug., Gn. adu. Man. 2,12 (l. 20-23): „Lignum autem vitae plantatum in medio paradisi sapientiam illam significat, qua oportet intellegat anima in medio quodam rerum se esse ordinatam ...“ mit Sec., ep. 2 (894,11f.): „... horum (sc. spirituum) in medio posita est anima ...“

¹⁰⁶Vgl. Sec., ep. 2 (895,2), dazu oben Anm. 39f.

¹⁰⁷Vgl. Aug., uera rel. 16f., dazu J. Lössl, Einleitung, in: Augustinus, De vera religione – Die wahre Religion (AOW 68), Paderborn 2007, 9f.53f. Zur Schrift vgl. weiter Decret, L’Afrique (Anm. 1) 1,66-72; Lee (Anm. 11) 44-51 (zur „consuetudo“); Drecoll, Gnadenlehre (Anm. 69) 106-121.

¹⁰⁸Vgl. Aug., uera rel. 16 (c. 9,6-8).

¹⁰⁹Vgl. Aug., uera rel. 21 (c. 11,19); 26 (c. 13,13); 28 (c. 14,21-25); 35 (c. 18,4f.) u.ö.

¹¹⁰Vgl. Aug., uera rel. 35. Zur Differenzierung vgl. Lössl, AOW 68 (Anm. 107), 141 Anm. 202.

¹¹¹Vgl. Aug., uera rel. 22.35; vgl. diu. qu. 6.21. Zum neuplatonischen Hintergrund Lössl, AOW 68 (Anm. 107), 30-37, bes. 33f. mit weiterer Lit.

¹¹²Vgl. Aug., uera rel. 21 (c. 11,1-8). Zum „uergere ad nihilum“ vgl. Lössl, AOW 68 (Anm. 107), 119 Anm. 144.

¹¹³Vgl. dazu Lössl, AOW 68 (Anm. 107), 55f.

¹¹⁴Zu „uergere / tendere ad nihilum“ vgl. Aug., c. Sec. 8 (916,7-9); 11 (922,20-27) (zur „Verkörperlichung“ des Geistigen durch Hinwendung zur Körperwelt); 15 (927,15-21); 17 (931,7-9).

¹¹⁵Vgl. Aug., uera rel. 23 (c. 12,14f.): „Et hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum et poena peccati“.

¹¹⁶Vgl. Aug., uera rel. 38 (c. 20,1f.).

Entschluss ohne jeden Zwang frei gefasst wird¹¹⁷, folgt die gerechte Strafe. „Der Fehler der Seele ist also das, was sie tat, und die aus diesem Fehler folgende Beschwernis ist die Strafe, die sie erleidet. Hierin besteht das Schlechte insgesamt.“¹¹⁸ Augustinus verwendet hier wie auch im Auftakt von *de libero arbitrio* und späteren *Antimanichaica*¹¹⁹ zur Bestimmung des *malum* die Stichworte „*facere*“ und „*pati*“. In ihrer substantivischen Form mit deutlich verbaler Grundbedeutung nimmt sie *Secundinus* auf, um die zweite der aus seiner Sicht falschen augustinischen Antworten auf das *malum*-Problem wiederzugeben.¹²⁰

Dem Sünder stellt Augustinus den „geistlichen Menschen“ (*homo spiritalis*) gegenüber und spekuliert über dessen Zustand nach dem Tod.¹²¹ Durch Christi Gabe des Heiligen Geistes wird die Seele gesund, sie macht auch den Körper rein und erfüllt ihn mit neuem Leben. Mit der Sünde ist auch die Sündenstrafe beseitigt. Augustinus schließt die Frage nach dem Verbleib des *malum* an, den er durch das Zitat von 1 Kor 15,55 als den Tod konkretisiert. Die Antwort wechselt wieder auf die ontologische Ebene: „Denn es siegt das Sein über das Nichts.“¹²² Die Formulierung erinnert stark an die rhetorische Frage des *Secundinus*, warum denn die Apostel und Märtyrer die Siegeskrone erhalten haben – „*totum propterea, quia uicerunt nihil?*“¹²³ Der Kontext ist zwar bei *Secundinus* deutlich anders akzentuiert; ihm geht es um den realen Kampf von Menschen mit dem Bösen während ihres Lebens, Augustinus aber um den Zustand in den Eschata. Und doch verbindet beide die Frage nach dem Wesen des „*malum*“. *Secundinus* kann diese Äußerungen auch ohne Beachtung des Kontextes als Position Augustins zum *malum*-Problem im Gedächtnis behalten haben.

Unmittelbar anschließend kommt Augustinus auf den *diabolus* zu sprechen. Er sieht in ihm einen gefallenen Engel, wie *Secundinus* es als eine Denkmöglichkeit Augustins voraussetzt.¹²⁴ Bei der weiteren Erklärung des Engelfalls hebt Augustinus neben der ontologischen Einordnung des *diabolus*¹²⁵ stark auf die Willens- und Entscheidungsfreiheit ab. Durch den allmählichen Übergang zum „*wir*“ der Menschheit wird deutlich, dass in diesem Punkt Engel und Menschen ihrem Wesen nach gleich sind.¹²⁶ Sünde und gerechte Strafe setzen die Freiwilligkeit der Tat voraus. Mit Blick auf die Manichäer widerspricht Augustinus demjenigen, der einerseits die Freiwilligkeit der Sünde bestreitet, andererseits jedoch darauf beharrt, dass sie sich durch Buße bessern und Gnade erhalten kann bzw. bei

¹¹⁷Die Entscheidungs- und Willensfreiheit begründet Augustinus wiederum mit klar antimanichäischer Zielrichtung in *uera rel.* 27.

¹¹⁸Aug., *uera rel.* 39 (c. 20,21f.): „*Vitium ergo animae est quod fecit, et difficultas ex uitio poena quam patitur. Et hoc est totum malum*“; das *malum* ist also keine eigene Substanz (ebd. l. 22-24); 38 (c. 20,16f.).

¹¹⁹Vgl. *lib. arb.* 1,1 (ebd. c. 1,4-6): „*Duobus enim modis appellare malum solemus: uno, cum male quemque fecisse dicimus, alio, cum mali aliquid esse perpessum*“; c. *Adim.* 26 (184,22-24): „*dupliciter enim appellatur malum: unum quod homo facit, alterum quod patitur; quod facit, peccatum est; quod patitur, poena*“; c. *Faust.* 22,22 (616,19-21): „*a uoluntate ... initium peccati; unde autem initium peccati, inde initium mali uel faciendi contra iustum praeceptum uel patiendi secundum iustum iudicium*“; ebenso c. *Sec.* 19 (935,4-6): „*et hoc est totum malum, partim quod iniuste facit, partim quod iuste patitur*.“

¹²⁰Vgl. *Sec.*, ep. 1 (893,14f.): „... (*illud malum*), non ... quod factione passioneque mortalium gignitur.“

¹²¹Vgl. Aug., *uera rel.* 24f.

¹²²Aug., *uera rel.* 25 (c. 12,43-45): „*Ablato ergo peccato auferetur poena peccati; et ubi est malum? Vbi est, mors, contentio tua? Vbi est, mors, aculeus tuus? Vincit enim essentia nihilum et sic absorbetur mors in uictoria*“.

¹²³*Sec.*, ep. 2 (895,2f.).

¹²⁴Vgl. Aug., *uera rel.* 26 (c. 13,7-10); *Sec.*, ep. 2 (894,27-895,1). Allerdings spricht *Secundinus* vom „*archangelus*“. Augustinus verwendet diese Bezeichnung für den früheren Stand des *diabolus* nur selten, vgl. *Gn. litt.* 3,10,14 (73,16-18); 11,26,33 (358,26-359,2). Zum Engelfall gegen die manichäische Lehre vom Ursprung des Teufels aus dem Finsternisreich vgl. *Io. eu. tr.* 42,10-13 (bes. 10 l. 33-36) (Oktober 413) (vgl. o. Anm. 37).

¹²⁵Vgl. Aug., *uera rel.* 26: Da er sich selbst mehr liebte als Gott und sich somit vom höchsten Sein abwandte, sinkt er selbst in der Seinsordnung ab und „*ist weniger, als er (vorher) war*“ (c. 13,14f.).

¹²⁶Vgl. bes. Aug., *uera rel.* 26,29; Lössl, *AOW* 68 (Anm. 107), 126 Anm. 163.

fortgesetztem Verstoß gegen das göttliche Gesetz mit der Verdammung rechnen muss.¹²⁷ Die Ausführungen des Secundinus zum manichäischen Sündenverständnis lesen sich wie eine direkte Antwort auf diesen Einwand. Indem er zwischen unfreiwilliger Sünde vor der Gnosis und der wissentlich-willentlichen Sünde nach der Erkenntnis unterscheidet, bestätigt er genau die These, die Augustinus bestreitet.

3.5 de duabus animabus

In duab. an. vertieft Augustinus mit antimanichäischer Zielrichtung die (vorwiegend) ethische Seite der malum-Problematik.¹²⁸ Die Kernthesen sind nicht neu: Die lebendige Seele ist als Teil der intelligiblen Welt allem Körperlichen, sinnlich Wahrnehmbaren ontologisch überlegen (1-8), alles Seiende, so auch die Seele, geht allein auf den einen Schöpfergott zurück (9), dieser Gott ist das höchste Gut, ihn zu erkennen führt zum ewigen Leben, die Abwendung von der Erkenntnis Gottes bringt den geistlichen Tod (10). Es rückt dann die Frage nach der Sünde in den Mittelpunkt. Mit klar antimanichäischer Tendenz verdeutlicht Augustinus zunächst durch Beispiele, dass Taten, die im Schlaf oder unter Zwang getan werden, allgemein als nicht schuldhaft angesehen werden.¹²⁹ Ziel ist die pointierte These, dass die Sünde allein im Willen begründet ist.¹³⁰ Die beiden zentralen Stichworte werden nachfolgend definiert und in Abgrenzung gegen manichäische Positionen erläutert. Der Wille (uoluntas) ist demnach ein Antrieb des Geistes ohne jeden Zwang, etwas nicht zu verlieren oder etwas zu erhalten.¹³¹ Augustinus unterstreicht besonders den Freiheitsaspekt: Wer gezwungen wird, handelt nicht aus freiem Willen, wer aber nicht unter Zwang steht, vollzieht oder unterlässt eine Handlung willentlich.¹³² Sünde (peccatum) ist der – laut erster Definition: freie – Wille, etwas zu behalten oder zu erhalten, was die Gerechtigkeit verbietet und von dem man sich frei fernhalten kann.¹³³ Mit dem Begriff „Gerechtigkeit“ ist ein bewusst offen formulierter ethischer Maßstab eingeführt.¹³⁴

Aus der Sicht Augustins ist mit diesen beiden Definitionen der ganze „Fall“ der Auseinandersetzung mit den Manichäern erledigt.¹³⁵ Die manichäische Auffassung von den „zwei Seelen“, d.h. den guten geistigen Kräften des Lichtes und den schlechten der Finsternis, stellt sich als unsinnig heraus. Die Finsterniswelt hat durchaus gute Eigenschaften; da die schlechten geistigen Kräfte substantiell mit der Finsternis identisch sind, können sie nicht völlig schlecht sein. Wenn sie aber von Natur aus schlecht sein sollen, sind sie es folglich nicht aufgrund einer Willensentscheidung und können daher nicht als „sündig“ bezeichnet werden.¹³⁶ Die guten geistigen Kräfte, substantiell göttliche Lichtelemente, sündigen nach manichäischer Lehre, denn sie bedürfen der Reue und Vergebung.¹³⁷ Andererseits begehen sie diese Taten in und aufgrund der Vermischung. Sie stehen also unter Zwang, gegen den sie

¹²⁷Vgl. Aug., uera rel. 27 (c. 14,8-11): „Non autem recte negat peccasse animam, qui et paenitendo eam corrigi fatetur et ueniam paenitenti dari et perseuerantem in peccatis iusta dei lege damnari.“

¹²⁸Zur Schrift vgl. F. Decret, Art. Duabus animabus (De -), in: AL 2 (1996-2002) 667-672; ders., L’Afrique (Anm. 1) 1,81-92.

¹²⁹Vgl. Aug., duab. an. 12 (66,19-68,2).

¹³⁰Vgl. Aug., duab. an. 12 (68,2f.): „quibus concessis colligerem nusquam scilicet nisi in uoluntate esse peccatum.“

¹³¹Vgl. Aug., duab. an. 14 (68,23-25; 70,9-11): „uoluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid uel non amittendum uel adipiscendum.“

¹³²Vgl. Aug., duab. an. 14 (69,7-19).

¹³³Vgl. Aug., duab. an. 15 (70,15-17; 71,4-6): „peccatum est uoluntas retinendi uel consequendi quod iustitia uetat et unde liberum est abstinere.“

¹³⁴Vgl. Aug., duab. an. 15 (70,18): „... malui grossius quam scrupulosius definire.“

¹³⁵Vgl. Aug., duab. an. 16 (71,7-14).

¹³⁶Vgl. Aug., duab. an. 16f.

¹³⁷Vgl. Aug., duab. an. 18 (74,14-20); 22f.

sich nicht wehren können. Daher kann man auch hier nicht von Sünde sprechen. Unter beiden Gesichtspunkten ist das Göttliche, das höchste Gut, mit großen „mala“ versehen.¹³⁸

Demgegenüber entwickelt Augustinus die eigene Position von der einen Seele, die – wie bereits in Gn. adu. Man. ausgeführt – in der Mitte zwischen Gut und Böse steht und sich frei entscheiden kann. Dabei wird sie einerseits vom „Fleisch“ durch die Begierde, d.h. durch die äußeren, niederen, sinnlich wahrnehmbaren Dinge, andererseits vom Geist durch das Empfinden für das moralisch Richtige, d.h. durch die innere, intelligible, geistige Wirklichkeit beeinflusst. Hier führt Augustinus allerdings eine Einschränkung der Willensfreiheit ein. Nach dem Sündenfall ist diese Seele durch die schlechte Gewohnheit (*consuetudo*), die zusammen mit dem „Fleisch“ entstanden ist, und die Sünden geschwächt. Sie „kämpfen in gewisser Weise“ gegen die guten Bestrebungen des Menschen und machen ihnen Schwierigkeiten.¹³⁹

Verbindungslinien zum Secundinusbrief liegen in der Sündenlehre. Secundinus geht ebenfalls von einer Mittelstellung der Seele zwischen Gut und Böse aus. Dass er die Möglichkeit der willentlichen Sünde herausstellt, kann man als Reaktion auf Augustins Kritik am manichäischen Sündenverständnis in *duab. an.* verstehen. Dennoch drängt sich der Eindruck einer Kenntnis dieser Schrift bei Secundinus nicht auf. Er bestätigt zwar, dass auch die Finsternis durch geistige Kräfte (*spiritus uitiorum*) wirkt, doch geht er stets von der einen guten Seele im Menschen aus, ohne auf die These der zwei Seelen zu reagieren.¹⁴⁰

3.6 contra Fortunatum

In der Diskussion mit Fortunatus ist die Frage nach dem malum, somit auch nach dem Wesen des Menschen und der Sünde, der zentrale Streitpunkt.¹⁴¹ Während Fortunatus dem dualistischen Ansatz entsprechend alles Schlechte strikt von Gott trennt¹⁴², führt Augustinus die gesamte Wirklichkeit auf den einen, guten Gott zurück.¹⁴³ Da die Schöpfung in sich wohlgeordnet ist und aus (gestuften) „bona“ besteht, ist Gott nicht Schöpfer von „mala“.¹⁴⁴ Innerhalb dieser Schöpfung steht der vernunftbegabte Mensch. Aufgrund seines freien Willens (*uoluntas, liberum arbitrium*) kann er sich für oder gegen die Befolgung des göttlichen Gesetzes entscheiden.¹⁴⁵ In der weiteren Diskussion wird Augustinus unter dem Eindruck (!) der von Fortunatus zitierten Paulusstellen (Röm 8,7; 7,23-25a; Gal 5,17; 6,14) wie in *duab. an.* die Freiheit des Willens unter Verweis auf die von Adam ausgehende

¹³⁸Vgl. Aug., *duab. an.* 18 (74,14-75,7).

¹³⁹Vgl. Aug., *duab. an.* 19 (75,27-76,8); vgl. dazu *lib. arb.* 3,51ff. mit den (späteren) Überlegungen zu den Folgen der Sünde Adams, die Augustinus hier noch als eine „Art ›Erbschaden‹“ (W. Löhr, *Sündenlehre*, [Anm. 11] 500) versteht. Zur Bedeutung der „*consuetudo*“ in der Auseinandersetzung mit den Manichäern vgl. Lee (Anm. 11) 42-53. Wollen, Begierde, Gewohnheit und Zwang bringt Augustinus in *conf.* 8,10 (c. 5,10-12) in einen Folgezusammenhang.

¹⁴⁰*Decret, Duabus animabus* (Anm. 128) 671f. wertet dies als stillschweigende Zustimmung.

¹⁴¹So Aug., *retr.* 1,16,1 (8-11). Zur Schrift vgl. bes. die Einleitung und Kommentierung von F. Decret sowie die Übersicht über manichäische Termini und Konzepte von J. van Oort in: Augustinus, *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (CFM SL 2), Turnhout 2004; Rutzenhöfer, *Contra Fortunatum* (Anm. 41) 5-72; F. Decret, *Art. Acta contra Fortunatum Manicheum*, in: *AL 1* (1986-1994) 53-58; G. Wurst, *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (Akten der Verhandlung gegen den Manichäer Fortunatus), in: *Augustin Handbuch* (Anm. 3) 309-312; zu Augustins Aufnahme manichäischer Terminologie vgl. van Oort, *Heeding* (Anm. 41) 113-121.

¹⁴²Vgl. Aug., *c. Fort.* 19 (97,15-21).

¹⁴³Vgl. zum Folgenden Aug., *c. Fort.* 15.20-21.

¹⁴⁴Vgl. Aug., *c. Fort.* 15 (91,21-92,3); 20 (97,22f.).

¹⁴⁵Vgl. Aug., *c. Fort.* 20 (98,4f.); vgl. *c. Faust.* 22,27 (621,12-15): „*Ergo peccatum est factum uel dictum uel concupitum aliquid contra aeternam legem. lex uero aeterna est ratio diuina uel uoluntas dei ordinem naturalem conseruari iubens, perturbari uetans ...*“

schlechte „consuetudo“ einschränken.¹⁴⁶ Die Freiheit der Entscheidung ist dadurch lediglich erschwert, sie bleibt aber logische Voraussetzung der Möglichkeit, gut oder schlecht zu sein und Lohn oder Strafe zu erhalten.¹⁴⁷ Im Übrigen spricht die Notwendigkeit der Sündenvergebung, die der entscheidende Grund für das Kommen des Erlösers Christus ist, wie Augustinus aus Eph 2,1-18 ableitet, für den Verdienstcharakter menschlichen Verhaltens, und eben dies setze wiederum den freien Willen voraus.¹⁴⁸

In diesem Rahmen unterscheidet Augustinus zwei Arten des malum, nämlich die Sünde als willentlicher Verstoß des Menschen gegen das göttliche Gesetz und die Strafe von dem Gott, der nicht nur der gute Schöpfer, sondern auch der gerechte Richter ist.¹⁴⁹ Da sie jedoch lediglich die gerechte Folge der Sünde ist, geht das malum – entgegen der manichäischen These – letztlich allein auf den Menschen zurück.¹⁵⁰

Aufgrund dieser Voraussetzungen kritisiert Augustinus die manichäische Position. Die Manichäer gehen, wie Fortunatus später bestätigt, vom Zwang zur Sünde aus.¹⁵¹ In einer sermocinatio lässt Augustinus die „manichäische“ Seele fragen, warum ihr die Sünden überhaupt angerechnet werden.¹⁵² Wenn sie zum Kampf gegen die Finsterniswelt ausgesandt, von dieser überwältigt und in der Vermischung so geschädigt wurde, dass der freie Wille nicht gewahrt wurde und sie unter dem Zwang (necessitas) der gegnerischen Macht steht¹⁵³, warum wird sie dann für die Sünde bestraft? Warum soll sie Buße tun und wofür wird ihr Vergebung versprochen?¹⁵⁴ Hierfür besteht, so Augustinus, kein Grund, da die Seele eben nicht frei entscheiden kann. Zudem fällt die Sünde als Folge der Vermischung nach manichäischer Logik auf Gott zurück, weil er die Seele in den Kampf geschickt hat, obwohl er von ihren kommenden Leiden wusste und ihm der Angriff der Finsterniswelt nichts anhaben konnte.¹⁵⁵ Mit letzterem greift Augustinus das Nebridius-Argument wieder auf, das jedem manichäischen Argument für die Aufnahme des Kampfes durch Gott den Boden entzieht. Nach dem Ursprung der Sünde gefragt nennt Augustinus unter Berufung auf 1 Tim 6,10 die cupiditas, die nach den Worten des Apostels die eine Wurzel aller „mala“ sei.¹⁵⁶

In seiner Antwort erläutert Fortunatus Grundsätze manichäischer Sündenlehre.¹⁵⁷ Er unterscheidet wie Secundinus zwischen dem Zustand vor und nach der Gnosis. Vor der Gnosis steht die Seele unter dem Einfluss der Finsternismächte und sündigt unwissend. Fortunatus spricht ausdrücklich vom Zwang zur Sünde durch die feindliche Natur.¹⁵⁸ Mit Nachdruck betont er gegen Augustinus, dass das Schlechte nicht auf den Menschen und seinen körper-

¹⁴⁶Vgl. Aug., c. Fort. 22, dazu Lee (Anm. 11) 52f. Daher gilt zwar weiterhin, dass der Mensch (zunächst) einen freien Willen im Sinne der Entscheidungsfreiheit hat, diese wird dann aber durch die negativen Folgen des „Falls“ gemindert, vgl. Aug., c. Fort. 25 (108,18-20).

¹⁴⁷Vgl. Aug., c. Fort. 15 (92,5-9, dazu Rutzenhöfer, *Contra Fortunatum* [Anm. 41] 32-34); 20 (98,5-10.15f.19-21); 21 (100,9-11). Vgl. Aug., lib. arb. 1,1 (c. 1,22f.).

¹⁴⁸Vgl. Aug., c. Fort. 17 (94,4-8).

¹⁴⁹Vgl. Aug., c. Fort. 15 (91,22-92,5).

¹⁵⁰Vgl. Aug., c. Fort. 20 (97,22f.); 21 (100,23f.).

¹⁵¹Vgl. Aug., c. Fort. 17 (93,24-26); vgl. auch u. Anm. 158.

¹⁵²Vgl. zum Folgenden Aug., c. Fort. 17 (94,8-95,4); 21 (101,8-102,1); weiter c. Faust. 22,22, bes. p. 614,8-12 mit dem Gegenstück einer Bitte Gottes an die Seelen, ihm zu vergeben.

¹⁵³Vgl. Aug., c. Fort. 17 (94,13f.); 21 (101,24-26).

¹⁵⁴Vgl. Aug., c. Fort. 17 (94,15-17); 21 (101,8-102,1). Vgl. bereits Aug., Gn. adu. Man. 2,40 (l. 8f.): „... qui libenter audiunt, quod lascive quicquid faciunt non ipsi faciunt, sed gens tenebrarum.“

¹⁵⁵Vgl. Aug., c. Fort. 17 (94,16-20); 21 (101,22-24).

¹⁵⁶Vgl. Aug., c. Fort. 21 (100,23-101,8).

¹⁵⁷Vgl. hierzu Decret, CFM SL 2 (Anm. 141) 66-68; Rutzenhöfer, *Contra Fortunatum* (Anm. 41) 44-53; Sfamini Gasparro, *Introduzione* (Anm. 1) 509f.

¹⁵⁸Vgl. Aug., c. Fort. 20 (99,20-22): „nam quia inuiti peccamus et cogimur a contraria et inimica nobis substantia, idcirco sequimur scientiam rerum. qua scientia admonita anima et memoriae pristinae reddita recognoscet ...“; 21 (102,4f.).

lichen Anteil beschränkt ist, sondern eine universell-kosmische Macht darstellt.¹⁵⁹ Dieses allgemeine malum, das über den Körper auf die einzelne Seele einwirkt, ist die eigentliche Quelle der cupiditas. Secundinus spricht etwas zurückhaltender von der „(Ver-)Führung“ der Seele aufgrund der Vermischung.¹⁶⁰ Auch für ihn ist das malum eine äußere, selbständige Kraft.¹⁶¹ Eine entscheidende Wende tritt durch die „Erkenntnis der Dinge“ (scientia rerum) ein, die der Erlöser (saluator) vermittelt.¹⁶² Durch die Gnosis wird die Seele an ihren Ursprung und ihr früheres Wissen „erinnert“, sie erkennt ihr jetziges Elend und die Möglichkeiten, ihre unfreiwilligen Sünden auszugleichen, d.h. sich von Schmutz und Lastern der Welt zu reinigen, und kann so zur Heimat des göttlichen Reiches zurückkehren.¹⁶³ Erst wenn sie *nach* dieser Erkenntnis – wiederum unter dem Einfluss der lichtfeindlichen Mächte – falsch handelt, begeht sie eine „Sünde“ im eigentlichen Sinn, für die Reue und Buße notwendig sind. Veranlasst wird sie wiederum durch die feindliche, dem Gesetz Gottes nicht unterworfenen Natur, nicht „durch eigenen Antrieb“.¹⁶⁴ Auch hiermit stimmt Secundinus überein. Seine Ausführungen erscheinen insgesamt wie eine konzentrierte und systematisierte Zusammenfassung dessen, was Fortunatus vorgebracht hat, die Secundinus allerdings – unter dem Eindruck der Kritik Augustins, wie er sie vielleicht gerade gegen Fortunatus vorgebracht hat – im Punkt der bewussten Ablehnung der Gnosis weiterführt und verdeutlicht. Kurz geht Augustinus auf den Teufel als gefallen Engel ein. Er reagiert damit auf das Zitat von Eph 6,12 durch Fortunatus. Wie Secundinus nutzt Fortunatus die Paulusstelle als Beleg für die Existenz einer selbständigen, Gott und der göttlichen Seele feindlich gegenüberstehenden Kraft. Augustinus deutet dagegen die „Fürsten und Mächte“ auf den Teufel und seine Engel, die wie die Menschen durch Sünde zu Fall gekommen sind und das Irdische, d.h. die Menschen als Wirkungs- und Herrschaftsbereich erhalten haben.¹⁶⁵

3.7 contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti

Ähnlich wie in mor. macht Augustinus auch in seiner Widerlegung der epistula fundamenti die methodische Voraussetzung, gemeinsam mit den manichäischen Adressaten wie Unwissende nach der Wahrheit zu suchen und die eigene Sicht der „Wahrheit“ auszuklammern.¹⁶⁶ Er wolle die Manichäer nicht belehren, sondern gleichsam jetzt von ihnen lernen, was ihm während seiner Zugehörigkeit zur Kirche Manis nicht gelungen sei.¹⁶⁷

¹⁵⁹Vgl. Aug., c. Fort. 21 (102,4-21); 22 (107,11-14). Zur Differenzierung zwischen der Sünde im einzelnen Menschen und der bösen Natur vgl. auch ebd. 20 (99,17-19).

¹⁶⁰Vgl. Sec., ep. 2 (894,15f.17f.).

¹⁶¹Sie benutzt den Körper als Waffe, vgl. o. Anm. 23.

¹⁶²Vgl. Aug., c. Fort. 21 (103,7), vgl. 20 (99,21). Mit „Erlöser“ ist Christus gemeint, wobei allerdings klar ist, dass die Botschaft Christi auf dem Hintergrund der Lehre des „Parakleten“ Mani interpretiert wird, was Fortunatus an dieser Stelle tunlichst unerwähnt lässt.

¹⁶³Vgl. Aug., c. Fort. 20 (99,21-100,3); vgl. 21 (103,6-10). Unverkennbar sind die typisch gnostischen Elemente, wie sie etwa in den Fragen des Theodot oder auch im Perlenlied deutlich werden, vgl. nur H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums 2. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart 1996, 145-148.196-198; A. Henrichs / L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780), in: ZPE 5 (1970) 171-182, bes. 178-181 zu Schlaf/Trunkenheit und erweckendem Ruf.

¹⁶⁴Vgl. Aug., c. Fort. 21 (103,6f.13f.): „unde paret recte esse paenitentiam datam post aduentum saluatoris et post hanc scientiam rerum ... paret ergo his rebus, quod anima bona factione illius, quae legi dei non est subiecta, peccare uidetur, non sua sponte.“ Zur Buße bei den Manichäern vgl. Decret, CFM SL 2 (Anm. 141) 68; Sfameni Gasparro, Introduzione (Anm. 1) 510 mit Anm. 26.

¹⁶⁵Vgl. Aug., c. Fort. 23 (107,19-25).

¹⁶⁶Vgl. Aug., c. ep. Man. 3,4 (195,20-23). Zur Schrift vgl. F. Decret, Art. Epistulam Manichaei quam uocant fundamenti, in: AL 2 (1996-2002) 1070-1078 (Lit.); ders., L’Afrique (Anm. 1) 1,107-124.

¹⁶⁷Vgl. Aug., c. ep. Man. 10,11 (206,5-8).

Hierauf könnte Secundinus antworten, wenn er Augustinus auffordert, nicht lernen zu wollen, obwohl er doch lehren könne.¹⁶⁸

Das malum-Problem behandelt Augustinus im letzten Teil von c. ep. Man. Er bestimmt das malum ontologisch konsequent als „corruptio“¹⁶⁹ im Sinne der Minderung des Guten bzw. des Gutseins.¹⁷⁰ Sie „tendiert“ zum Nichtsein, ohne allerdings im Nichts aufzugehen.¹⁷¹ Die Frage nach dem Ursprung der „corruptio“ („unde malum“) erhält eine doppelte Antwort. Ontologisch ist sie dadurch begründet, dass der „inkorruptible“ Gott die Welt nicht aus sich „gezeugt“, sondern geschaffen hat, und zwar aus dem Nichts.¹⁷² Zum anderen ist das malum im Sinne der corruptio durch die Sünde des Menschen verursacht.¹⁷³ Der Mensch hat durch die Sünde selbst begonnen, sich zu schädigen (corrumpere), und hat daher die „corruptio“ als Strafe verdient.¹⁷⁴ Diese Sünde hat mit Adam ihren Anfang genommen.¹⁷⁵ Sie besteht im Ungehorsam gegen Gott, und so liegt auch die Strafe darin, dass das, was ontologisch unter der Seele steht, ihr nicht mehr gehorcht oder sie unter dessen Herrschaft gerät.¹⁷⁶ Dass diese Sünde auf dem freien Willen des Menschen beruht, wird zwar erwähnt, aber nicht weiter ausgeführt.¹⁷⁷ Sowohl das Leiden an der Strafe wie auch die Freude über die Ordnung der Güter deutet Augustinus als pädagogische Maßnahmen, um die Seele zu Gott zurückzuführen.¹⁷⁸ Diese Überlegungen wird Augustinus in c. Sec. stringenter formuliert aufnehmen.¹⁷⁹

Das Hauptinteresse Augustins liegt in c. ep. Man. offenbar weniger bei der Existenz des Menschen als vielmehr beim Wesen Gottes sowie bei der ontologischen Struktur und Ordnung seiner Schöpfung. Ihm liegt besonders daran, Gott vom Vorwurf zu entlasten, ein „Verderbergott“¹⁸⁰ zu sein. Insgesamt ist auch hier der innere Zusammenhang zwischen „malum“ und „nihil“ zwar klar, doch meidet Augustinus die einfache Identifizierung und spricht präziser von „corruptio“. Secundinus bezieht sich demnach wohl eher auf frühere Äußerungen Augustins, die er allerdings hier (bei weniger genauer Lektüre) bestätigt sehen konnte.

3.8 contra Faustum

¹⁶⁸Vgl. Sec., ep. 5 (899,3).

¹⁶⁹Vgl. Aug., c. ep. Man. 35,39 (239,18f.): „Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum nihil esse aliud quam corruptionem“.

¹⁷⁰Vgl. Aug., c. ep. Man. 35,40 (bes. 240,11f.21-25). Die häufig verwendete Übersetzung „Zerstörung“ impliziert die völlige Vernichtung und ist daher nicht passend. Eher angemessen ist „Schädigung“; hierzu findet man jedoch keine parallele Adjektivbildung bei der Übertragung von „corruptibilis“.

¹⁷¹Vgl. Aug., c. ep. Man. 38,44 (244,15-21): Wenn von einer „natura corruptibilis“ gesprochen wird, verweist das Wort „natura“ auf Gott, „corruptibilis“ aber auf das Nichts („... [pertineat] ad nihilum“); 39,46 (246,10-26): Niemand dürfte so blind und begriffsstutzig sein, „ut ... non sentiat, quanto magis quidque corrumpitur, tanto magis ad interitum tendere; omne autem quod ad interitum tendit, non esse tendere. cum ... id ..., quod dicitur nihil, penitus non esse manifestum sit ... et cum ... cognoueris, ... quanto magis augetur corruptio, tanto magis tendere, ut non sit ...; corruptio ... aucta cogit non esse, et constat, quod non est, nihil esse ...“

¹⁷²Vgl. Aug., c. ep. Man. 36,41 (241,23-26); 37,42; 38,44 (244,1-3).

¹⁷³Vgl. Aug., c. ep. Man. 37,43 (243,16-27).

¹⁷⁴Vgl. Aug., c. ep. Man. 38,44 (244,21-26).

¹⁷⁵Vgl. Aug., c. ep. Man. 37,43 (243,18-20) ohne nähere Ausführung.

¹⁷⁶Vgl. Aug., c. ep. Man. 37,43 (243,16-18).

¹⁷⁷Vgl. Aug., c. ep. Man. 38,44 (244,25f.); 39,45 (245,4-6) (in der Ausdeutung von 1 Kor 3,17).

¹⁷⁸Vgl. Aug., c. ep. Man. 37,43 (243,20-29); 38,44 (244,4-8).

¹⁷⁹Vgl. Aug., c. Sec. 11 (bes. 922,20-27 mit der pointierten Formulierung, dass der Geist durch die Hinwendung zur Körperwelt in der Sünde „verkörperlicht“ [corporascit] [l. 26f.]).

¹⁸⁰Vgl. Aug., c. ep. Man. 39,45 (245,8-10.13-20).

Augustins Erwiderung auf Faustus¹⁸¹ kann hier nicht im Einzelnen analysiert werden und erfordert eine eigenständige Untersuchung. Eine grobe Durchsicht fördert jedoch kaum klare Berührungspunkte mit dem Secundinusbrief zu Tage. Auf die These des Faustus, Gott sei nicht unendlich, weil das malum existiere und ihn begrenze¹⁸², lässt sich Augustinus nicht näher ein. Diese Diskussion sei sinnlos, solange die Manichäer rein materiell-körperlich denken.¹⁸³ Im Übrigen wiederholt Augustinus seine bekannten Auffassungen: Die Sünde setzt den freien Willen voraus.¹⁸⁴ Sie besteht im Handeln, Sprechen und Wollen, das gegen das göttliche Gesetz verstößt.¹⁸⁵ Die Sünde zieht die gerechte Sündenstrafe nach sich. Das malum in seiner Gesamtheit bestimmt Augustinus daher wie in früheren Schriften als Handeln und Erleiden.¹⁸⁶ Somit ist der Mensch, nicht eine böse Natur der Ursprung des malum.¹⁸⁷ Weiter ausgebaut ist jetzt die Lehre von der Ursünde Adams und deren Aufhebung durch Christus.¹⁸⁸

3.9 contra Felicem

Die Diskussion mit Felix¹⁸⁹ kreist am zweiten Tag zentral um das Nebridius-Argument. Primär will Augustinus das Gottesbild der Manichäer problematisieren, das aus seiner Sicht die „corruptibilitas“ Gottes impliziert. Felix vermeidet zunächst eine direkte Antwort. Statt dessen setzt er beim Problem des Dualismus ein¹⁹⁰ und stellt damit die Frage nach dem Ursprung des „malum“. Augustins Antwort fasst seine bekannte Position konzentriert zusammen.¹⁹¹ Er erwähnt recht knapp die Herkunft der gesamten Wirklichkeit von dem einen Schöpfergott, legt aber nach der Zitation von 2 Kor 4,4 und 12,7-9a durch Felix den Hauptakzent auf das Problem der Sünde und ihre Folgen. Der Schöpfer hat alle geistbegabten Wesen, d.h. Engel und Menschen mit der Entscheidungsfreiheit (*liberum arbitrium*) ausgestattet. Sie können daher frei zwischen Gehorsam und Ungehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz wählen. Dass dies auch für die Engel gilt, zeigt sich an dem Engel, der zum „diabolus“ wurde.¹⁹² Im ersten Fall erhalten sie als Lohn die ewige Glückseligkeit oder, wie Augustinus später sagt und ähnlich auch Secundinus formuliert, die „Krone“¹⁹³, im anderen Fall die gerechte Strafe. In für manichäische Ohren provozierender Offenheit stellt Augustinus fest, dass die Sünde allein von der freien Entscheidung gegenüber dem göttlichen Gebot abhängt. Bei der anschließenden Gegenauslegung der von Felix zitierten Schriftstellen vertieft Augustinus seinen Ansatz in zwei Richtungen.¹⁹⁴ Zum einen präzisiert er den ontologischen Hintergrund durch den Hinweis auf die Stufenordnung der Güter, insbesondere die Unterscheidung zwischen den höheren „himmlischen“, „unvergänglichen“ und niederen „irdischen, vergänglichen“, unter denen die Seele wählen kann. Zum anderen verdeutlicht er

¹⁸¹Zur Schrift vgl. F. Decret, Art. Faustum Manicheum (Contra -), in: AL 2 (1996-2002) 1244-1252; G. Wurst, Contra Faustum Manicheum (Gegen den Manichäer Faustus), in: Augustin Handbuch (Anm. 3) 312-316; zum Inhalt J. E. Rotelle, Introduction, in: The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century, 1,20. Answer to Faustus, a Manichean (Contra Faustum Manichaeum), Hyde Park (NY) 2007, 9-63.

¹⁸²Vgl. Faustus in Aug., c. Faust. 25,1 (726,25-727,2).

¹⁸³Vgl. Aug., c. Faust. 25,2 (727,3-24).

¹⁸⁴Vgl. Aug., c. Faust. 22,22 (614,16-615,13; 616,6-21).

¹⁸⁵Vgl. Aug., c. Faust. 22,27 (621,12-15), vgl. o. Anm. 145.

¹⁸⁶Vgl. Aug., c. Faust. 22,22 (616,19-21), vgl. o. Anm. 119.

¹⁸⁷Vgl. Aug., c. Faust. 22,22 (616,21-617,3).

¹⁸⁸Vgl. Aug., c. Faust. 14,4-6; 24,2 u.ö.

¹⁸⁹Zur Schrift vgl. F. Decret, Felicem Manicheum (Contra -), in: AL 2 (1996-2002) 1256-1263.

¹⁹⁰Vgl. Aug., c. Fel. 2,2. Im Zentrum steht die These, dass der manichäische Dualismus durch Aussagen des NT (bes. Mt und Paulus) bestätigt wird.

¹⁹¹Vgl. Aug., c. Fel. 2,3 (831,7-25).

¹⁹²Vgl. Aug., c. Fel. 2,11 (839,22-840,4).

¹⁹³Vgl. Aug., c. Fel. 2,12 (842,7).

¹⁹⁴Vgl. Aug., c. Fel. 2,4.

den Aspekt der Sünde und Sündenstrafe: Wenn sich die Seele den niederen Gütern zuneigt, bekommt sie die Strafe „vom Niederen her“ zu spüren.¹⁹⁵

Für Augustinus vertreten die Manichäer grundsätzlich die Auffassung vom „Zwang“ (*necessitas, cogi*) zum Fehlverhalten. Andererseits habe aber Mani selbst ungewollt die Willensfreiheit eingeräumt, wenn er in seinem „Schatz“ von den Seelen spricht, die das vom Erlöser gegebene Gesetz nicht einhalten wollten.¹⁹⁶ Der Bischof hat das Zitat gut vorbereitet, indem er selbst vorausgehend immer wieder vom „Wollen“ und „Nichtwollen“ gesprochen hat. Er verdeutlicht den Unterschied zwischen „*nolle*“ und „*non posse*“ bzw. „*cogi*“; dem entspreche die Differenzierung zwischen „*uoluntas*“ und „*necessitas*“.¹⁹⁷ Der freie Wille ist aus Sicht Augustins die notwendige Voraussetzung dafür, überhaupt von Sünde, Strafe, Reue, Vergebung und Erlösung sprechen zu können.¹⁹⁸

Mit dem eingestreuten Zitat von Röm 7,23 führt Augustinus die bereits bekannte Begrenzung der Willensfreiheit ein. Das „Gesetz der Sünde“, von dem Paulus spricht, erklärt er nachfolgend als die von Adam ausgehende „schlechte Gewohnheit“ (*consuetudo mala*¹⁹⁹), die Menschen freiwillig aufnehmen, dann aber nur schwer wieder überwinden können. Daraus resultiert die menschliche „Schwäche“ (*infirmitas*), das gewollte Gute zu tun. Sie erfordert die Heilung durch Gott, die aber nur den Demütigen zuteil wird, die ihre Sündhaftigkeit eingestehen.²⁰⁰ Die „Hochmütigen“, in denen man unschwer die Manichäer erkennt, gehen dagegen dem ewigen Feuer entgegen.²⁰¹

3.10 de natura boni

Die Schrift zielt gegen die Manichäer und wird in den *retractationes* unmittelbar vor *contra Secundinum* einordnet.²⁰² Augustinus formuliert zunächst sehr konzentriert seinen ontologischen Ansatz einer gestuften Ordnung veränderlicher *bona*, die von Gott, dem höchsten, unveränderlichen Gut, aus dem Nichts geschaffen wurden.²⁰³ Alles Seiende ist durch die grundlegenden guten Qualitäten („*tamquam bona generalia*“) von Maß (*modus*), äußeren Merkmalen (*species*) und Ordnung (*ordo*) qualifiziert.²⁰⁴ Entsprechend bestimmt er das *malum* als „*corruptio*“ im Sinne der Minderung in diesen drei Grundqualitäten und damit des Gutseins.²⁰⁵ Die ontologische Perspektive wird dann um die ethische erweitert. An der

¹⁹⁵Vgl. Aug., c. ep. Man. 37,43-38,44, dazu o. Anm. 173-176.

¹⁹⁶Vgl. Aug., c. Fel. 2,5 (832,17-27); 2,12 (841,30-842,1); zum Zwang zur Sünde 2,5 (832,30-833,5); 2,8 (836,23-29). Nach Felix „konnten“ die zum Bolos verurteilten Seelen nicht die Gebote halten (2,8 [836,3f.]). Nach Bierbaums (Anm. 3) 32 widerspricht er damit nicht der Lehre Manis, da er so „die Wirkung mangelnder Anwendung der Freiheit des Willens“ bezeichne: „Wenn die Seele den Willen zur Erlösung nicht in entschiedenes Wirken umsetzt und trotz Aufrufen zur Umkehr sich in die Welt verstrickt oder sich gar zur Hyle bekennt, verliert sich ihr Vermögen, sich zum Licht zu lenken“.

¹⁹⁷Vgl. Aug., c. Fel. 2,5 (832,28-833,7); vgl. c. Faust. 22,22 (616,8-21).

¹⁹⁸Vgl. Aug., c. Fel. 2,8 (836,12-29).

¹⁹⁹Vgl. dazu bereits Aug., mor. 1,3 (5,18-21); Gn. adu. Man. 2,29; uera rel. 3 (c. 3,24) u.ö.

²⁰⁰Vgl. Aug., c. Fel. 2,8 (836,30-837,11).

²⁰¹Vgl. Aug., c. Fel. 2,8 (837,11-17). Sie machen die Gruppe derer aus, die sagen „*quia non peccant ipsi, sed aliud in illis peccat et alia natura de illis peccat*“ (837,11-13).

²⁰²Vgl. Aug., retr. 2,9. Zur antimanichäischen Ausrichtung vgl. auch nat. b. 2: Es geht um diejenigen, die an Bosheit und Sterblichkeit Anstoß nehmen und daher eine zweite Natur einführen, die nicht von Gott geschaffen sei. Vgl. weiter ebd. 12.41. Zur Schrift vgl. *Decret, L’Afrique* (Anm. 1) 1,125-140, zur antimanichäischen Tendenz ebd. 126.

²⁰³Vgl. Aug., nat. b. 1.3.10 (859,12f.).

²⁰⁴Vgl. Aug., nat. b. 3 (856,17-21) mit weiteren Differenzierungen ebd. 5.8; vgl. Gn. adu. Man. 1,26 (o. Anm. 89); uera rel. 35 (oben Anm. 110); c. Faust. 26,3 (731,6f.) (von Gott, dem Schöpfer, stammt „*omnis modus, numerus, ordo naturae*“).

²⁰⁵Vgl. Aug., nat. b. 4 (857,4f.); 6 (857,25-27; 858,1f.). Ausdrücklich widerspricht er ebd. 25 manichäischen Deutungen, die in Joh 1,3 („*sine ipso factum est nihil*“) einen Beleg für das „*nihil*“ als real vorhandenes Gegenprinzip zum Guten (also ein „Etwas“) sehen wollen.

Spitze der geschaffenen Dinge steht der vernunftbegabte Geist. Nur er hat die Möglichkeit, in seinem Gutsein nicht gemindert zu werden und die Glückseligkeit zu erlangen. Grundlage ist sein Wille, der es ihm ermöglicht, sich frei für den Gehorsam gegenüber Gott und damit für das höchste Gut zu entscheiden oder aber dagegen. In letzterem Fall wird sein Gutsein gemindert, zum einen in der Sünde durch den eigenen Willen, zum anderen durch die Strafe des gerechten Gottes, die der Geist gegen den eigenen Willen hinnehmen muss.²⁰⁶ Später ergänzt Augustinus, dass die Sünde nicht in der Hinwendung zu an sich „schlechten Naturen“, sondern zu geringeren Gütern besteht, die somit falsch gebraucht werden.²⁰⁷

Augustinus sucht in einem zweiten Hauptteil seinen Ansatz biblisch zu untermauern.²⁰⁸ In diesem Zusammenhang geht er auch auf den diabolus und seine Begleiter ein.²⁰⁹ Deutlicher als zuvor betont er die „Macht“, die Gott ihnen zugeteilt habe, um die Beharrlichkeit der guten Menschen zu prüfen und die bösen zu strafen.²¹⁰ Im Blick auf den Secundinusbrief ist von besonderem Interesse, dass sich Augustinus hier (kurz) auf Eph 6,12 bezieht und die „Geister der Bosheit in den himmlischen Regionen“ mit dem Teufel und den bösen Engeln identifiziert.²¹¹ In diesem Zusammenhang bezieht er sich zudem auf Mt 25,41 (mit dessen Wiederaufnahme in 2 Petr 2,4), um die endzeitliche Strafe des Teufels zu belegen.²¹² Beide Stellen sind für Secundinus im Kontext der malum-Problematik wichtig. Außerdem ist anzumerken, dass Augustinus – besonders im Kontext der Sündenproblematik – nachdrücklich auf die Gerechtigkeit als ein Wesensmerkmal Gottes hinweist.²¹³ Mit ihr argumentiert Secundinus wiederum in seiner Antwort auf das Nebridiusargument.²¹⁴

Schließlich startet Augustinus im Schlussteil als Konsequenz der vorausgehenden Argumentation einen Generalangriff auf fundamentale Aussagen des manichäischen Mythos. Der Ton fällt sehr scharf aus – Secundinus könnte hier ausreichenden Grund finden, um von einem „wütenden Angriff“ sprechen. Er richtet sich gegen die nach den augustinischen Voraussetzungen unhaltbaren Qualifizierungen der schlechten und der guten „Natur“ (bzw. der beiden Reiche).²¹⁵ Er kritisiert das Leiden des Lichtes in der Vermischung bis hin zum Verlust der göttlichen Substanz im endzeitlichen Bolos und stellt dabei wiederum die Nebridius-Frage, die Secundinus zu beantworten sucht.²¹⁶ Wie in der Diskussion mit Felix findet er bei Mani selbst das Wissen um die Willensfreiheit der Seele, das dieser allerdings, wie Augustinus jetzt deutlicher formuliert, nur gezwungenermaßen und ungewollt zu erkennen gebe, da er sonst die Sünde als Zwang der feindlichen Natur verstehe.²¹⁷ Augustinus bezieht sich weiter auf die Lehre vom Dritten Gesandten, von der Ausläuterung des Lichtes durch die Nahrungsaufnahme der Electi sowie von der Entstehung des ersten Menschen,

²⁰⁶Vgl. Aug., nat. b. 7 (858,7f.) in einer prägnant parallelen Formulierung: „... quoniam uolentes corrumpuntur in peccatis, nolentes corrumpantur in poenis“. Vgl. weiter nat. b. 35.

²⁰⁷Vgl. Aug., nat. b. 36 (873,5-8) mit dem „Merksatz“: „malum est enim male uti bono“ (l. 7f.).

²⁰⁸Zum Ursprung der Sünde allein im freien Willen des Menschen vgl. Aug., nat. b. 28; zur gerechten Sündenstrafe ebd. 31.

²⁰⁹Vgl. Aug., nat. b. 32f.

²¹⁰Vgl. Aug., b. nat. 32 (870,24-871,6).

²¹¹Vgl. Aug., nat. b. 33 (871,24-27). Zur näheren lokalen Bestimmung der „caelestia“ vgl. ebd. (871,19-24).

²¹²Vgl. Aug., nat. b. 32 (871,9-11); 33 (871,18f.).

²¹³Vgl. Aug., nat. b. 1 (855,12); 32 (871,6-8); 37 (873,15-19) u.ö. Dass die Gerechtigkeit ein Wesensmerkmal Gottes ist, vertritt Augustinus bereits seit den Frühschriften, vgl. z.B. ord. 2,22.

²¹⁴Vgl. Sec., ep. 6 (900,5-13).

²¹⁵Vgl. Aug., nat. b. 41. Vgl. dazu duab. an. 16-18 (o. Anm. 136-137); c. ep. Man. 30,33; c. Faust. 21,13-16.

²¹⁶Vgl. Aug., nat. b. 42 (876,24-878,3); 43; vgl. dazu Sec., ep. 6 (900,5-14).

²¹⁷Vgl. Aug., nat. b. 42 (878,7-9). Als Beleg dient ihm hier ep. fund. frg. 11 Feldmann (= frg. 8,1 Stein) (Anm. 19), in c. Fel. 2,5 der Thesaurus, vgl. dazu oben Anm. 61.196.

wobei er sehr bewusst auf die anstößigen Elemente abhebt.²¹⁸ In der abschließenden Bitte an Gott äußert er die Hoffnung, dass sich auch die Anhänger des Manichäismus, die trotz besseren Wissens nur aus Gewöhnung an zeitlich-irdische Vorteile in dieser Gemeinschaft bleiben, dem einen wahren Gott zuwenden. Wie eine Entgegnung liest sich die Mahnung des Secundinus, Augustinus solle seine Abwendung von der Kirche Manis rückgängig machen, die durch Angst oder durch die Hoffnung auf irdischen Erfolg motiviert sei.²¹⁹

4. Schluss

Die Durchsicht zeigt, dass Secundinus mit dem malum-Problem einen zentralen Punkt der augustinisch-manichäischen Kontroverse aufgreift. Für den Manichäer geht es um das Basisaxiom der „zwei Prinzipien“ und – das ist Secundinus besonders wichtig – um die gefährliche, unheilvolle Macht, die von der Finsternisnatur in der Welt und im Menschen ausgeübt wird. Im Kampf gegen die Verkündigung der Manichäer muss das Thema daher für Augustinus im Zentrum stehen, es erhält aber zusätzliches Gewicht durch seine besondere Bedeutung in Augustins intellektueller Biographie. Entsprechend großen Raum nimmt es in den antimanichäischen Schriften Augustins ein und lässt sich vom Beginn der Auseinandersetzung bis zur Abfassung von *contra Secundinum* kontinuierlich verfolgen. Secundinus hatte daher neben den *confessiones* genügend Ansatzpunkte für seine Reaktion. Er verwirft explizit die augustinische These, das malum sei das Nichts bzw. es entstehe durch die willentliche Entscheidung des Menschen und die nachfolgende Strafe. Einen Anknüpfungspunkt sieht er im Konzept vom Teufel als gefallenem Engel. Secundinus formuliert dabei absichtlich äußerst knapp und zusammenfassend.²²⁰ Daher bleibt jeder Versuch, die augustinischen Vorlagen zu ermitteln, unsicher. Unter diesen Voraussetzungen lässt sich mit aller Vorsicht folgendes feststellen:

1. Grundlage für die These, das „malum“ sei das „Nichts“, sind offenbar die frühen antimanichäischen Schriften. Die deutlichsten Parallelen zeigt neben den einleitenden Gebetsanrufungen der Soliloquien die Eröffnung des zweiten Buches *de moribus*. Eine Bestärkung und zugleich eine Provokation kann Augustins Gleichsetzung der „Finsternis“ mit dem Nichts in der Ausdeutung von Gen 1,3 dargestellt haben, die ausdrücklich die manichäische Erzählung vom Finsternisreich als „uanitates“ verwirft. Die Provokation für den Manichäer liegt nicht nur im polemischen Ton, sondern vor allem in der völligen Verkennung der gefährlichen Wirkmacht, die der Finsternisnatur in der Welt zukommt. Schließlich liegt die Annahme nahe, dass Secundinus mit der rhetorischen Frage, ob denn die Apostel und Märtyrer das Nichts besiegt haben, auf *de uera religione* 25 reagiert. Dort hatte Augustinus unter Bezug auf 1 Kor 15,54f. vom Sieg des Seins über das „Nichts“ gesprochen, wenn nach dem körperlichen Tod durch den Heiligen Geist Sünde und Sündenstrafe aufgehoben und somit das „malum“ beseitigt werden. – Augustinus vermeidet zunehmend die ausdrückliche Identifikation des malum mit dem nihil. Stattdessen spricht er präzisierend von Seinsminderung (*corruptio, priuatio*), die auf das Nichtsein zustrebt. Offenbar will er, wie er in der Antwort auf Secundinus nochmals unterstreicht, gerade gegenüber manichäischer Kritik deutlich machen, dass jeder Teil der Wirklichkeit ein „bonum“ ist. Secundinus kann hierin die These, das malum sei das nihil, immer wieder bestätigt sehen, die Formulierung selbst aber dürfte auf die genannten frühen Antimanichaica zurückgehen. Die Differenzierung zwischen „Nichts“ und Annäherung an das Nichtsein deutet er nicht an.

²¹⁸Vgl. Aug., *nat. b.* 44-47. Er betont u.a. die sexuellen Motive bis hin zu Andeutungen, dass *Electi* auch menschliches Sperma zu sich nehmen oder dies zumindest in der Logik manichäischen Denkens liege (ebd. 47 [886,20-887,11]).

²¹⁹Vgl. Sec., *ep.* 2 (895,5-7); 5 (899,3f.).

²²⁰Vgl. Sec., *ep.* 7 (901,9f.): Er habe nur „*eximios ... sensus summatim tetigisse*“ und Weitschweifigkeit gemieden.

2. Während in den ersten antimanichäischen Schriften die ontologische Perspektive dominiert, gewinnt die ethische Dimension mit der Frage nach Sünde und Willensfreiheit langsam an Bedeutung und findet in *de uera religione, de duabus animabus* und vollends in *de libero arbitrio* deutlichen Niederschlag. Augustinus wie auch die Manichäer gehen grundsätzlich von einer Mittelstellung der Seele zwischen Gut und Böse aus, kommen jedoch zu völlig unterschiedlichen Folgerungen. Grundpfeiler der augustinischen Argumentation sind die Willens- und Wahlfreiheit der vernunftbegabten Seele, die für Augustinus die notwendige Voraussetzung für die Sünde ist und an der er immer offensiver die manichäische Sündenlehre misst, sowie die göttliche Sündenstrafe. Damit sieht er die Ursache und Verantwortung für das ethische und physische malum letztlich allein beim Menschen. Secundinus charakterisiert die augustinische Position sehr präzise und pointiert durch die beiden Begriffe Tun (*factio*) und Erleiden (*passio*). Neben den *confessiones* und *de libero arbitrio* können hier *de uera religione, contra Adimantum* oder vielleicht auch *contra Faustum* Grundlage sein.

In der Sündenproblematik zeigen sich deutliche Übereinstimmungen zwischen Secundinus und Fortunatus. Beide stehen auf den Grundlagen manichäischer Lehre. Daher ist eine direkte Abhängigkeit zwischen ihnen nicht eindeutig nachzuweisen. Dennoch scheint Secundinus die Position des Fortunatus zu systematisieren und unter dem Eindruck der augustinischen Kritik im entscheidenden Streitpunkt der Willensentscheidung fortzuführen. Um den Adressaten zur Kirche Manis zurückzuführen, hebt er besonders die Möglichkeit der willentlichen Abkehr von der Gnosis hervor, die zur endzeitlichen Verdammung führt.

3. Augustinus recurriert in seinen antimanichäischen Schriften immer wieder auf den Teufel als Beispiel der willentlichen Entscheidung gegen Gott und seine Gebote sowie als böswillige Kraft, die den Menschen wie bereits Eva und Adam zum Bösen zu verleiten sucht. Letzterem kann Secundinus durchaus zustimmen. Für ihn ist der *diabolus* die führende Gestalt der Finsternismacht, deren unheilvolles Wirken die Menschheitsgeschichte und auch die neutestamentlichen Schriften klar bezeugen. Unter den *Antimanichaica* Augustins verdienen *de uera religione* (26f.) sowie *contra Fortunatum* (23) und *de natura boni* (32f.) besondere Beachtung. Letztere sind von besonderem Interesse, da Augustinus hier Eph 6,12 sowie Mt 25,41 verwendet, auf die Secundinus im Kontext der malum-Problematik ebenfalls recurriert. Die Beobachtungen zum malum-Problem deuten somit darauf hin, dass Secundinus mit hoher Wahrscheinlichkeit die frühen antimanichäischen Schriften Augustins, insbesondere *de moribus Manichaeorum*, vermutlich auch *de uera religione* sowie die Akten der Diskussion mit Fortunatus kannte. Die Untersuchung müsste für weitere Themen fortgeführt werden, die Secundinus am Ende seines Briefes aufgreift²²¹, so das Verhältnis der beiden Reiche in der Anfangszeit, die Gründe für den Kampf (*Nebriusargument*) und die Eschatologie. Dadurch wird sich das Ergebnis dieser Untersuchung insbesondere im Blick auf *contra Fortunatum, contra epistulam Manichaei* und *contra Felicem* erhärten, aber auch ausweiten.

²²¹Vgl. Sec., ep. 6 (899,16-901,2).