

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

43

ANDREAS KESSLER

REICHTUMSKRITIK UND PELAGIANISMUS

Die pelagianische Diatribe *de divitiis*:
Situierung, Lesetext, Übersetzung,
Kommentar

1999

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

BEGRÜNDET VON
OTHMAR PERLER

HERAUSGEGEBEN VON
OTTO WERMELINGER

1999
UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

ANDREAS KESSLER

REICHTUMSKRITIK UND PELAGIANISMUS

Die pelagianische Diatribe *de divitiis*:
Situierung, Lesetext, Übersetzung,
Kommentar

1999

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kessler, Andreas:

Reichtumskritik und Pelagianismus: die pelagianische Diatribe *de divitiis*: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar/Andreas

Kessler. - Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl., 1999

(Paradosis ; 43)

Zugl.: Freiburg (Schweiz), Univ., Diss., 1997

ISBN 3-7278-1172-2

Veröffentlicht mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung,
des Hochschulrates Freiburg Schweiz
und des Rektorats der Universität Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen der Textseiten
wurden vom Autor als reprofähige
Vorlagen zur Verfügung gestellt.

© 1999 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-1172-2
ISSN 1422-4402 (Paradosis Fribg.)

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	1
I PELAGIANISMUS: VERSUCH EINER DEFINITION	
A DIE AUSGANGSLAGE	4
B WEG VON EINER DOGMENGESCHICHTLICHEN HIN ZU EINER HISTORISCHEN DEFINITION DES PELAGIANISMUS	6
1. Pelagianismus als sinnvoller Sammelbegriff	6
2. Pelagius: Person und Schriften als Referenzpunkt einer Definition von Pelagianismus	6
3. Kriteriologie zur Definition pelagianischen Schrifttums	9
3.1 Kriterium der Zeit: Anfang und Ende des Pelagianismus: "385"-418	9
3.2. Kriterium des Ortes: Rom und die Villenlandschaft der römischen Oberschicht	11
3.3. Weitere Kriterien ausgehend von Pelagius: Das Profil des Autors, sein Publikum, die Absicht und Umsetzung seiner Botschaft	12
3.4. Inhaltlich theologische Kriterien	18
4. Definition von Pelagianismus und die Kriterien eines pelagianischen Textes	22
4.1. Definition	22
4.2. Kriteriologie	23
5. Pelagianische Texte	24
II QUELLEN PELAGIANISCHER REICHTUMSKRITIK	
A. ZUR PROBLEMATIK	25
1. Einige Quellen und die <i>opinio communis</i>	25
2. Summarische Kritik des Forschungsstandes zur pelagianischen Reichtumskritik	26
2.1. Pelagianische Reichtumskritik: ein Konzept in drei Spielarten	27
a) Reichtumskritik als integraler Bestandteil des Pelagianismus (=A)	27
b) Radikale Reichtumskritik als Position einer pelagianischen Splittergruppe auf Sizilien (=B)	28
c) Pelagianische Reichtumskritik als Teil eines sozial-reformerischen, britischen Pelagianismus (=C)	29
2.2. Kritik	29
a) Mangelnde Quellengrundlage	29
b) Mangelnde Quellenscheidung	30
c) Mangelnde kritische Distanz zu den antipelagianischen Quellen	30
d) Ideologiekritik oder die Frage der Methode	30
e) Mangelnde historische Kontextualisierung	31
f) Die Kategorie Pelagianismus	31
3. Weiteres Vorgehen und Methode	32

B REICHTUMSKRITIK IM PELAGIANISCHEN SCHRIFTTUM? MATERIAL

1. Rufinus der Syrer	33
1.1. Lebensführung	33
1.2. Schriften	34
2. Caelestius	34
1.1. Lebensführung	34
1.2. Schriften	35
3. Ps. Caelestius	36
4. Pelagius	36
4.1. Lebensweise	36
4.2. Schriften	39
4.3. Ergebnis	48
5. Ps. (?) Pelagius	49
6. Julian von Aeclanum	56
6.1. Lebensweise	56
6.2. Schriften	56
7. Anianus de Cele(n)da	59
7.1. Lebensweise und Schriften	59
8. Fastidius	60
8.1. Lebensweise	60
8.2. Schriften	60
9. Ps. Fastidius	62
10. Ps. Sixtus II = Anonymus Romanus (AR)	63
10.1. Lebensweise	63
10.2. Schriften	64
11. Ps. Hieronymus	68
12. Ps. Ambrosius	72
13. Ambrosius von Kalzedonien = Ambrosius von Altinum?	72
14. Ps. Sulpicius Severus	73

C PELAGIANISCHE REICHTUMSKRITIK? ERGEBNISSE

1. Lebensweise der Autoren	74
2. Schriften	74
2.1. Quantitative Aspekte	74
2.2. Sitz im Leben pelagianischer Reichtumskritik	
a) Adressaten der Reichtumskritik: der christliche, römische Oberschicht (der Senatsadel) zu Beginn des 5. Jh.s	75
b) Ort des zu übenden Reichtumsverzichts: aristokratische (Haus-) Askese	75
c) Form der Reichtumskritik: (ekklesiologischer) Individualismus bzw. Elitarismus	75
2.3. Inhaltliche Schwerpunkte	76
2.3.1. Gemeinsame inhaltliche Charakteristika der Reichtumskritik im pelagianischen Schrifttum	76
a) <i>Christus exemplum</i> -Theologie	76
b) Die Befolgung aller Gebote	76
c) <i>avaritia</i> -Reichtumskritik im Dienst eines umfassenden asketischen Anliegens	77
d) Die Welt als Fremde, Exil	77

e) Reichtumskritik und die Rede vom jüngsten Gericht	78
f) Reichtum und eschatologischer Lohn	78
g) Reichtum als Metapher wahren Christentums	78
h) Die Armut und die Armen	79
i) Mangelnde Konkretheit	80
2.3.2. Partikuläre Charakteristika der Reichtumskritik im pelagianischen Schrifttum	81
a) Almosenkritik	81
b) Die Denkfiguren <i>sufficientia, aequitas</i> bzw. <i>iniquitas</i>	81
c) Die Forderung des <i>vende omnia</i>	82
2.4. Sprachliche Gestalt der Reichtumskritik: <i>exhortatio</i>	82
3. Ergebnisse	83
 D PELAGIANISCHE REICHTUMSKRITIK AUSSERHALB DES PELAGIANISCHEN SCHRIFTTUMS	 85
1. Die offiziellen pro- und antipelagianischen Entscheidungen	85
1.1. Die Verurteilung des Caelestius in Karthago 411	85
1.2. Die Synode von Diospolis 415	85
1.3. Die Konzilien von Karthago und Mileve, Frühsommer 416 und die Verurteilung des Pelagius und Caelestius durch Innozenz am 27.1.417	85
1.4. Der Freispruch des Pelagius und Caelestius durch Zosimus im Spätsommer 417	85
1.5. Das antipelagianische Libell in Augustins <i>ep.</i> 186 (Ende 417)	86
1.6. Das Konzil von Karthago vom 1. Mai 418	86
1.7. Die Verurteilung des Pelagius und Caelestius und ihrer Häresie durch das kaiserliche Reskript vom 30. April 418	86
1.8. Die Tractoria des Zosimus Juni/Juli 418	87
1.9. Die antipelagianische Quellensammlung der Afrikaner	87
1.10. Der <i>Libellus fidei</i> einiger Bischöfe an den Metropoliten Augustinus von Aquileja	87
1.11. Römische und gesamtkirchliche Entscheidungen gegen die Pelagianer	88
1.12. Ergebnis	88
2. Hilarius	88
3. Hieronymus	90
3.1. <i>adversus Pelagianos</i>	90
a) Mt 19,21ss. bzw. Mt. 19,24 in <i>dial</i>	90
b) Übertreibung und unehrlicher Enthusiasmus bei Pelagius	90
c) Kleiderluxus und Schmuck	92
4. Augustinus	93
4.1. <i>ep.</i> 156 von und <i>ep.</i> 157 an Hilarius	93
4.1.1. Ergebnis	98
4.2. Die Schriften zwischen 416 und 417	98
4.3. <i>ep.</i> 186 und das sog. antipelagianische Libell	99
4.4. Ergebnis	100
5. Orosius	100
6. Marius Mercator, Prosper von Aquitanien, Praedestinatus, Hypomnesticon	101
7. Ergebnis	101

III: DAS CORPUS CASPARI, SEIN AUTOR (=ANONYMUS ROMANUS) UND DIE GRUNDZÜGE SEINER THEOLOGIE	102
A HINFÜHRUNG	102
B DIE FRAGE NACH DEM AUTOR	104
1. Die Quellen und das Problem einer "Biographie" des An. Rom.	104
2. Versuch einer biographischen Annäherung	105
2.1. Biographisches Kurzporträt	105
2.2. Eine phänomenologisch wie historisch typische Bekehrungsgeschichte	107
2.3. Approximative Lebensdaten - Datierung der Schriften	108
a) Der Stand der Forschung	108
b) Der <i>terminus post quem</i>	109
c) Der <i>terminus ante quem</i>	111
d) Ergebnis	113
2.4. Die Frage nach der Herkunft des Autors	113
a) In unmittelbarer Nähe von <i>Francia, Saxonía</i> und <i>omni Barbaria</i> ?	113
b) Die Schilderungen der langen, mühsamen und gefährlichen Reise	114
c) Rom als Herkunftsort	116
d) Das hypothetische Itinerar: Rom-Sizilien (Syrakus)	118
2.5. Die Ausbildung	118
2.6. Das soziale Umfeld - Direkte und indirekte Adressaten der Schriften	119
2.6.1. <i>hon.</i>	120
a) Adressat(en)	120
b) Sonstige Personen	121
c) Gegner	125
2.6.2. <i>hum.</i>	125
a) Adressat	125
b) Sonstige Personen	127
c) Supponierte Gegner	127
2.6.3. <i>div.</i>	127
a) Adressat(en) und supponierte Gegner	127
2.6.4. <i>poss.</i>	129
a) Adressat	129
2.6.5. <i>cast.</i>	130
a) Adressat(en)	130
b) Gegner	130
2.6.6. <i>mal. doct.</i>	131
a) Adressaten	131
b) Supponierte Gegner	132
2.6.7. Ergebnisse - Der An. Rom. und sein Publikum im Umfeld nobler Askese	134

EXKURS DIE VERFASSERHYPOTHESE SIXTUS III	136
1. Sixtus III: Neue Lancierung einer alten Hypothese	136
2. Die Argumente Nuvolone's und der Zusatz Wermelingers	136
3. Indizien für die Unwahrscheinlichkeit der Verfasserhypothese Sixtus III	136
3.1. Vorbemerkung: die Quellen zu Sixtus III	137
3.2. Die Pseudepigraphie <i>sanctus Sixtus episcopus et martyr</i>	137
3.3. Ein chronologisches Problem	138
3.4. Ist der Autor des <i>C. Casp.</i> ein <i>patronus</i> ?	140
3.5. Der Autor des <i>C. Casp.</i> als asketischer Laie, Sixtus als <i>presbyter</i>	140
3.6. Inhaltliche Schwerpunkte des CC im Vergleich mit ep. 194 des Augustinus und den übrigen Werken von Sixtus III	141
a) Die verlorenen Briefe des Sixtus an Aurelius und Augustinus	141
b) Die Briefe des Sixtus	142
c) Inschriften	142
d) Die Mosaiken von Santa Maria Maggiore	143
e) Die die dem Julian von Aeclanum verweigerte Wiederaufnahme in die Kirche	143
f) Die <i>Gesta de Xysti purgation</i>	143e
C GRUNDZÜGE DER THEOLOGIE DES AN. ROM.	145
1. Einführung	145
2. Der Problemhorizont und die entsprechenden theologische Leitlinien des An. Rom: <i>Scientiam veritatis reperi</i> - Theologie als praxisrelevante Erkenntnis	146
2.1. <i>quomodo</i>	146
2.2. Die Erkenntnis göttlichen Willens	147
2.3. Erkenntnis als Gesetzeskenntnis	148
2.4. Eine erste Bilanz	150
a) Das Problem	150
b) Die Lösung	151
3. Gott und Mensch	152
3.1. Gott als Schöpfer einer vollkommenen Natur in Gerechtigkeit und Gleichheit	152
3.2. Die Sorge Gottes für seine Schöpfung	153
3.3. Der Mensch als <i>imago dei</i>	154
3.4. Die mögliche Sündenlosigkeit als Aktualisierung des dem Menschen geschenkten prinzipiellen Vermögens (<i>posse</i>)	155
a) <i>Sapientia naturalis</i>	155
b) <i>Posse esse sine peccato</i>	156
c) Vermögen (<i>posse</i>) und eigener Wille (<i>liberum arbitrium</i>)	158
d) Die Macht der Begierde und das Laster der Gewohnheit	159
3.5. <i>Adam praevaricator legis</i>	160
4. Christus: normatives Vorbild, Lehrer, Gesetzesgeber und Richter	161
4.1. Das gnadenhafte Kommen Christi	161
4.2. <i>Christus dominus et salvator</i>	162
4.3. <i>Christus exemplum</i>	163
a) Präzisierungen zum Sprachgebrauch	163
b) Christus als normatives pädagogisches <i>exemplum</i>	164
c) Christus und das <i>exemplum</i> in der Rhetorik	165
d) Die Reduktion auf das <i>exemplum Chrtisti</i>	166

4.4. <i>Christus magister, doctor</i>	167
4.5. <i>Christus legislator - Christus iudex</i>	169
4.6. Ergebnis	170
5. <i>Christianus: nomen sit omen</i>	170
5.1. Der Eintritt ins christliche Leben: die Taufe	170
5.2. Der Name verpflichtet: <i>christianus</i>	172
a) <i>christinaus - vere christianus</i>	172
b) <i>vere Christianus</i> : der Asket aus der Oberschicht	173
c) <i>christianus: veritas, non fama!</i>	175
d) <i>christianus: nulla acceptio personarum</i>	175
5.3. Der Schüler Christi als <i>vir sapiens et prudens</i>	177
6. Ekklesiologie? <i>Christianitas</i> und die Ideologie der <i>happy few</i>	178
7. Das Religionsverständnis des An. Rom.	180
7.1. Religion als Gesetz	180
7.2. Konkreter Ausweis korrekter Religionsausführung: <i>iustitia</i>	182
7.3. Der ideale Zustand gelebter Gerechtigkeit: <i>simplicitas</i>	183
7.4. Vollkommenheitsstreben	184
7.5. <i>dies retributionis</i>	184
 TEIL IV: DE DIVITIIS: HISTORISCHE SITUIERUNG, STRUKTUR UND GATTUNG, TEXT UND ÜBERSETZUNG, KOMMENTAR	 186
A HISTORISCHE SITUIERUNG	186
1. Hinführung	186
2. Adressaten, Zeitpunkt und Ort der Abfassung von <i>div</i>	187
3. Historische Situierung der in <i>div.</i> erkennbaren Reichtumskritik und Armutsforderung	187
3.1. Hinführung	187
3.2. <i>div.</i> und die Tradition christlicher Reichtumskritik	188
3.3. Radikale Reichtumskritik und strikte Armutsforderung?	189
3.4. Welcher Reichtum?	190
3.5. Welche Armut? Welcher Besitzverzicht?	192
3.6. Mangelndes Interesse an konkreten ökonomischen Massgaben als Indiz der primären Funktion des Textes	199
3.7. Warum diese ethische Sorge? Zum Motivationshintergrund des Reichtums- und Besitzverzichts in <i>div.</i>	200
3.7.1. Religiöse Motivierung von Reichtums- und Besitzverzicht	200
a) Nachfolge Christi	201
b) Eschatologischer Lohn	202
c) Reichtumsverzicht als dreifaches Gut: <i>misericordia,</i> <i>exemplum virtutis, perfectio</i>	204
3.7.2. Der in <i>div.</i> geforderte Reichtumsverzicht im Kontext der asketischen Bemühungen der lateinischen, näherhin italienischen Oberschicht des 4./5. Jh.	207
a) Reichtumsverzicht als Teil nobilitierter Askese	207
b) Die Unsicherheit der Zeiten	209
c) Die "Ketten des Reichtums"	210
d) Reichtums- und Nobilitätskritik	211

e) Reichtumsverzicht und Euergetismus	212
f) Reichtumsverzicht und traditionelle <i>otium</i> -Kultur	214
3.8. Umsetzung und Konsequenzen radikalen Reichtumsverzichts: das Beispiel Melania und Pinian	215
3. 9. Ergebnis: die historische Bedeutung der Reichtumskritik des An. Rom.	218
 B STRUKTUR UND GATTUNG VON <i>DIV</i>	220.
1. Struktur	220
1.1. "Besonders hat mir daran die Einteilung gefallen"	220
1.2. Der Grobaufbau (<i>dispositio</i>) von <i>div</i> im Schema	221
1.3. Die Gliederung von <i>div</i> auf dem Hintergrund der rhetorischen Theorie	221
2. Die Frage nach der Gattung von <i>div</i> .	222
2.1. <i>de divitiis</i> als ursprünglicher Titel	223
2.2. <i>div</i> ein Brief?	223
2.3. Gattungsbegriffe innerhalb des Textes?	224
2.3.1. <i>sermo</i>	225
2.3.2. <i>tractatus</i>	225
2.3.3. Ergebnis	226
2.4. <i>div</i> als Diatribe	227
2.4.1. Kriterien der Diatribe nach Berger an <i>div</i> überprüft	228
a) Abgrenzung zum Dialog	228
b) Formale Realisierung des Dialoghaften	229
ba) Formen des Umgehens mit dem Gegenüber	229
bb) Betonung des Ichs des sprechenden Lehrers	232
c) Sitz im Leben	232
d) Verarbeitung kleinerer Gattungen	234
e) Typische Formen	235
f) Inhaltliche Merkmale	236
g) Formen der Argumentation	236
h) Sprache	237
2.4.2. Ergebnis	237
 C TEXT UND ÜBERSETZUNG	238
1. Handschriften (Hss)	238
2. Editionen	238
3. Der vorliegende Lesetext	239
4. Übersetzungen	240
5. Sigelliste	241
6. Lesetext und Übersetzung	242

D	KOMMENTAR ZU <i>DIV.</i>	332
1.	Einleitung	332
2.	Kommentar	332
I	<i>exordium</i> (1,1-1,4)	332
II	<i>narratio</i> (2 - 6,3)	342
	<i>egressus</i> (6,1-6,3)	353
III	<i>propositio</i> (7,1)	367
IV	<i>argumentatio</i> (7,2 -20,2)	369
	<i>probatio</i> (7,2 -10,10)	369
	<i>refutatio</i> (11,1 -20,2)	387
V	<i>peroratio</i> (20,3-5)	421
V	BIBLIOGRAPHIE	422
1.	Abkürzungen	422
2.	Antike und mittelalterliche Literatur	422
3.	Moderne Sekundärliteratur	431
VI	STELLENREGISTER	443
1.	Quellen aus Antike und Mittelalter	443
2.	Bibelstellen	454

EINLEITUNG

"Ille recte tractat qui dicta sua exemplo confirmat: ornamentum enim vitae doctrina; firmamentum vero verbi est opus."

Pelagius, *exp.* 2Tim 2,15 (Souter;514,2-4)

"Non est vulgare quod quaerimus, non debet vulgare esse, quod vivimus."

Anonymus Romanus, *mal. doct.* 24,1 (Caspari;111,34-112,1)

Im Jahr 400 n.Chr. wurde zwischen Neapel und Nola eine ausgesuchte Gruppe nobler Römerinnen und Römer Teil eines Spektakels, das in dieser Form noch 50 Jahre zuvor weder möglich noch vorstellbar war: Die aus nobler Familie stammende Melania d. Ältere (ca. 340-410 n. Chr.), Mutter von drei Söhnen, seit ihrem 22. Lebensjahr Witwe und schon bald danach christliche Asketin, kehrte als 60-jährige von einem mehrjährigen Aufenthalt im Orient nach Italien zurück¹. Die wüstenerprobte Heldin wurde dabei mit einem merk- und denkwürdigen *adventus* gefeiert: Söhne, Verwandte und Bekannte aus den gehobenen Kreisen der römischen Gesellschaft begleiteten mit ihren exquisiten Karossen die alte Frau, die in ärmlicher Kleidung auf einem elenden Klepper sass und ebenso stolz wie demütig auf ihren Begleittross niederschaute, welcher sich diesen Blick heiliger Arroganz nicht nur gefallen liess, sondern die Begleiter waren durch die ostentative Demut und Armut Melanias ebenso verwirrt wie beschämt und angezogen: In diesem nach ihren traditionellen Kategorien eigentlich unwürdigen Spektakel sahen sie den Ruhm Christi (*gloria Domini*) erstrahlen, so dass einzelne sogar versuchten, das Kleid der Asketin zu berühren, sie legten ihre kostbaren Kleider vor ihr nieder und versuchten, irgendeine Reliquie der alten Frau zu ergattern².

Diese Art der Feier des Sieges Melanias über die Welt und ihre *pompa* bringt in eindrücklicher Weise eine für den Beginn des 5. Jh.s insbesondere im Westen des römischen Reiches typische neue Form von gesellschaftlichem Ansehen und entsprechender Macht zum Ausdruck: das Prestige einer christlich motivierten, strengen Askese, gelebt von zur Oberschicht Roms (insbesondere zum Senatsadel) gehörenden, ehemals weltliche *nobilitas* repräsentierenden Frauen und Männern³. Diese neue Form von Macht und Ansehen war gleichsam das Resultat eines historisch bedeutsamen, komplexen Transformationsprozesses: Ehemals traditionelle heidnisch-römische und insbesondere dem Senatsadel entsprechende (Standes-)

¹ vgl. zu Melania kurz PLRE I, 592-593.

² Paul. Nol. *ep.* 29,12 (CSEL29;258,24-260,5); vgl. dazu DUFRAIGNE 1994, 288-289.

³ Wenn ich in der Folge meiner Arbeit von "Oberschicht", "Senatsadel" und "Nobilität (*nobilitas*)" spreche, meine ich jeweils - bekräftigt durch die Arbeit von SCHLINKERT 1996 (der jedoch den Begriff Oberschicht ablehnt) - Folgendes: Als Oberschicht verstehe ich Leute, die nicht nachweislich dem Senatsadel zugehören, jedoch aufgrund ihres Reichtums oder ihrer Bildung faktisch zu den einflussreichen und einflussnehmenden Leuten Ende des 4., Anfang des 5. Jh.s gehören; der Gebrauch dieser nicht sehr präzisen Definition drängte sich mir bei der Lektüre der pelagianischen Texte auf, wo der Adressatenkreis ein reiches, gebildetes Milieu ist, ohne jedoch dieses immer mit Sicherheit mit dem Senatsadel identifizieren zu können. "Senatsadel" umgreift jene Personen, die zum *ordo senatorius* gehörten und entsprechend "Nobilität (*nobilitas*)" waren und verkörperten, wobei *ordo senatorius* wie *nobilitas* in zwei Profilen den Senatsadel beschreibend konstituieren und dabei je einem spezifischen Normenkatalog unterliegen (z.B. für *nobilitas* vor allem adlige Geburt); vgl. dazu SCHLINKERT 1996, vor allem 220-233.

Werte, Einstellungen und Mentalitäten wurden in christlich-asketische Denk- und Handlungsstrukturen gegossen, wobei diese Umformung ein ebenso komplexes wie kompliziertes System von Kontinuität und Diskontinuität ebendieser Werte, Einstellungen und Mentalitäten zeitigte. Diese auf dem Hintergrund der allmählichen Christianisierung der Oberschicht gediehene *transformatio christiana* eines elitären Lebensvollzugs zeigte sich konkret darin, dass der heroische Akt eines noblen Christen des 4./5. Jh.s in der sichtbaren Absage an Sexualität und Familie, Karriere und Ehre sowie Reichtum und Besitz bestand. Die eben erwähnte Melania d. Ältere war kein Einzelfall: Im festen Glauben daran, sich durch eine so geartete Askese nicht nur von der Welt freizumachen, sondern sich als authentische Nachfolger Christi einen guten Platz im Himmelreich zu verdienen, haben nicht wenige Mitglieder berühmter römischer Familien ihren Ruhm in ebensolcher asketischer Existenz gesucht. Dabei waren die Formen der je gelebten Askese sehr verschieden und entsprechend heterogen (auf allen Ebenen) war etwa die Szene der *Italia ascetica*⁴. Ungeachtet dieser Heterogenität der Umsetzung asketischer Ideale, beruhte die bei einigen römischen Oberschichtschristen begeistert aufgenommene Askese als neue Form herausragender Existenz grundsätzlich auf einer Anthropologie, die dem Menschen die Möglichkeit, das angestrebte Ziel (Vollkommenheit) zu erreichen, prinzipiell zutraute, was theologisch gesprochen der Möglichkeit entsprach, ohne Sünde sein zu können. Die Asketen (Lehrer wie Schüler) waren überzeugt, über sexuelle Enthaltensamkeit, Fasten, Gebet, karitative Tätigkeiten etc. den Status der Vollkommenheit erreichen zu können und dafür entsprechend bereits auf Erden aber vor allem im Himmel belohnt zu werden. Als gute Römer gingen die asketischen Athleten davon aus, dass ihr Vollkommenheitsideal umsetzbar war und dass sie so ein lebendiges Vorbild (*exemplum*) konsequenter Nachfolge des Vorbildes Christi (*exemplum Christi*) abgeben konnten und entsprechend (himmlischen) Ruhm erlangen konnten: eine Art und Weise das Christentum zu leben, die Paulinus von Nola mit den berühmten Worten *resonare Christum corde Romano*⁵ prägnant einfing.

Einer der Bereiche, in denen es sich als der Christusnachfolge verpflichteter Asket zu beweisen galt, war der Umgang mit Reichtum und Besitz. Da es in der nur lose strukturierten, nicht generell monastisch organisierten asketischen lateinischen Szene des 4./5. Jh.s keine allgemein rezipierten, geschweige denn verbindlichen Meinungen gab, was es (ökonomisch) genau hieß, Reichtum zu verachten, bzw. ein Armer zu sein, wurden verschiedene Positionen vertreten und gelebt. In diesen offenen Diskurs zum Problem christlichen, näherhin asketischen Umgangs mit Reichtum und Besitz hat sich zu Beginn des 5. Jh.s (um das Jahr 414 herum) ein wohl aus Rom stammender, namentlich unbekannter Autor (deshalb von mir als Anonymus Romanus = An. Rom. bezeichnet) mit einer den neutralen Titel *de divitiis* (= *div.*) tragenden Schrift eingeschaltet, worin er mittels rationalen wie biblischen Argumenten jegliche christliche Rechtfertigung von Reichtum und Besitz verwirft bzw. die Abschaffung des Reichen fordert (*tolle divitem!*) und seine Adressaten auf das Beispiel des *pauper Christus* verpflichten will. Dieser bisher in der Forschung wenig beachteten Schrift gilt das Hauptinteresse der vorliegenden Arbeit, indem sie in Teil IV einleitend in ihrem historischen Kontext geortet, auf Struktur und Gattung hin untersucht, sodann (im Sinn eines Lesetextes) ediert, übersetzt sowie zuletzt kommentiert wird. Voran gehen diesem Hauptteil in Teil III im Sinn

⁴ Vgl. hierzu das materialreiche (Standard-)Werk von JENAL 1995.

⁵ Paul. Nol. *carm.* 17,262-263 (CSEL30;93).

einer allgemeinen Einleitung die ebenfalls bisher nur ungenügend behandelten Fragen rund um die Person des An. Rom. und dessen insgesamt sechs Schriften, sowie auch eine kurze Darstellung der Hauptzüge seiner Theologie nützlich erschien. Wer sich bisher über die Schrift *div.* informieren wollte, bekam meist die Antwort, dass *div.* das Produkt einer Reichtumskritik widerspiegelt, die typisch für die Haltung der Pelagianer gegenüber Reichtum und Besitz gewesen ist. Es galt, dieses Urteil zu prüfen, indem alle als (traditionell) pelagianisch geltenden Schriften auf reichtumskritische Passagen hin untersucht wurden (Teil II), was aber seinerseits bedingte, dass die traditionellen Definitionen von Pelagianismus und die von ihr abhängigen Listen pelagianischer Literatur zuvor kritisch gesichtet werden mussten (Teil I).

Die vorliegende Arbeit ist bis auf einige kleine Korrekturen identisch mit der Dissertation, die im Dezember 1997 von der theologischen Fakultät der Universität Fribourg/CH angenommen wurde (seither erschienene Sekundärliteratur ist lediglich bibliographisch aufgenommen worden). Geschrieben habe ich diese Doktorarbeit während meiner Anstellung als Assistent am Patristischen Seminar in Fribourg (1992-1997).

Zu danken habe ich Prof. Otto Wermelinger, der mir das Thema der Untersuchung unterbreitet, mit Interesse meine Ergebnisse verfolgt und schliesslich die Publikation in der Reihe *Paradosis* ermöglicht hat. Mein herzlicher Dank gilt auch Prof. Alfred Schindler (Zürich), der als Zweitensor ein präziser Leser meiner Studie war. Ein besonderes *merci* geht an Dr. Werner Steinmann, der sich viel Zeit für die Diskussion rund um meinen Lesetext und die Übersetzung von *div.* genommen hat. Verbunden bleibe ich Dr. Flavio G. Nuvolone: In ihm fand ich stets mehr als den Pelagiusspezialisten, als den ihn die Wissenschaftswelt kennt und schätzt. Zu gerne hätte ich meine *defensio* zusammen mit Prof. Dirk van Damme (†) gefeiert ...

Wie so viele Dissertationen vor ihr, wäre natürlich auch die vorliegende Arbeit ohne die Unterstützung des unmittelbaren Umfeldes nicht geglückt. So danke ich meiner Frau Franziska Martin Kessler und unseren Söhnen Arvo Santiago und Gawan Orlando: Sie haben mich mit ihrem Charme immer wieder überzeugt, die Arbeit ohne schlechtes Gewissen ruhen zu lassen. Ihnen und allen anderen, die wissen, wo die Wissenschaft zu hocken hat, sei dieses Buch gewidmet.

A DIE AUSGANGSLAGE

Die im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehende Schrift "Über den Reichtum" (*de divitiis* / *div.*) eines anonymen Römers (*Anonymus Romanus* / *An. Rom.*) gilt gemeinhin als Produkt eines pelagianischen Autors, wenn er auch kein "correcter" Pelagianer gewesen sein soll sowie auch nicht den pelagianischen Caelestianern zugeordnet werden könne, die ihrerseits auch wieder vom Pelagianismus des Pelagius zu unterscheiden seien¹ ..., womit wir mitten im Problem sind: nämlich dem nach Sinn, Möglichkeit und Bedeutung einer Definition von Pelagianismus / pelagianisch.

"Pelagianismus" ist als dogmengeschichtlicher Begriff eine Häresie, die ihren Namen von Pelagius, einem um 390-410 in Rom tätigen, ursprünglich aus Britannien stammenden christlichen Theologen und Lehrer hat und inhaltlich "zumeist als ein pauschaler Sammelname für jene Formen der abendländischen theologischen Anthropologie (Gnadenlehre) gebraucht (wird), welche das sittliche Vermögen des Menschen sowie seine freie Selbstbestimmung vor Gott hervorheben und die Notwendigkeit einer heilenden und heiligenden Gnade leugnen oder unterbewerten"². In dieser inhaltlichen Bestimmung wird "Pelagianismus" im Laufe der Geschichte in verschiedenen Konflikten als dogmatisches Kampfmittel wiederholt instrumentalisiert. Bereits zur Zeit des Pelagius war es jedoch schwierig, die dem Pelagius vorgehaltenen Lehren ihm auch tatsächlich anzulasten, und in der modernen Forschung ist man zur Einsicht gekommen, dass die dogmengeschichtliche Definition des Pelagianismus in Spannung zu Schriften und Lehre des Pelagius steht³, so dass etwa Bonner einen kleinen Vortrag signifikanterweise mit der Frage betiteln konnte: "How Pelagian was Pelagius?"⁴. In der Folge gilt es deshalb zu fragen, wie diese Spannung zu beschreiben ist, oder anders gewendet: Gab es neben dem von einzelnen Theologen und der Kirche fabrizierten, in die Dogmengeschichte als verurteilte Lehrmeinung eingegangenen "Pelagianismus" auch einen historischen Pelagianismus, der sich als Definition aus den Quellen des Pelagius und seinem Kreis erheben lässt. Oder noch anders gefragt: Gibt es eine Kriteriologie zur Bestimmung pelagianischen Schrifttums? Die verschiedenen existierenden Schriftenlisten pelagianischer Literatur insinuierten dies⁵, doch befragt man sie nach einer solchen, bleiben sie die Antwort schuldig. Eine Kriteriologie scheint zum heutigen Zeitpunkt jedoch umso dringlicher, als gerade in jüngster Zeit von verschiedener Seite die "Diffusheit" des Begriffs Pelagianismus angemahnt wurde, so dass man z.B. pelagianisch nur noch in Anführungs- und Schlusszeichen schreibt, d.h. den Begriff uneigentlich verwendet⁶.

Beim Versuch der Beantwortung der Frage nach einer Kriteriologie pelagianischen Schrifttums geht es nicht um eine theologische Rehabilitierung des Pelagius bzw. um den Aufweis, ob Pelagius richtig oder falsch gedacht hat, ob die Verurteilungen

¹ So ERNST 1884, 234-248.

² GRESHAKE 1989, 234.

³ Hierbei haben sich vor allem BOHLIN 1957 und GRESHAKE 1972 verdient gemacht.

⁴ BONNER 1966.

⁵ Vgl. vor allem NUVOLONE 1986; GROSSI 1988; WEISMANN 1994/95; BONNER 1996.

⁶ Z.B. bei SOLIGNAC 1986, 2936.

gegen ihn zu Recht oder zu Unrecht ausgesprochen wurden⁷ (gleichwohl gerade im Kontext der Reichtumskritik das eine oder das andere richtigzustellen ist), sondern es geht um den Versuch, eine Textmasse kriteriologisch zu fassen und ihr dadurch beschreibbare Konturen zu geben, die frei von Vorzeichen häretischer Diskreditierung sind, unter denen die pelagianischen Texte bisher fast exklusiv gelesen und entsprechend klassiert wurden⁸.

Um die Frage nach der Definition des Pelagianismus, d.h. nach der Eigentlichkeit des Begriffs beantworten zu können, muss die Geschichte des Streits rund um Pelagius nicht neu geschrieben werden, dies wurde bereits in minutiöser Art und Weise geleistet⁹ und seither dazugekommene Erkenntnisse, wie z.B. aufgrund der neuen Augustinus-Briefe und -Predigten haben das überlieferte Bild des Ablaufs der pelagianischen Streitigkeiten nicht einschneidend verändert, sondern durch neue Details vielmehr ergänzend bestätigt¹⁰.

⁷ Meine Perspektive entspricht nicht der z.B. Solignacs, der meinte, dass es nicht darum gehe, den Pelagianismus zu rehabilitieren, da dies betreffs dogmatischen Ansichten und asketischen Forderungen der Pelagiana nicht möglich sei, dass man aber seinem ursprünglichen Anliegen Gerechtigkeit widerfahren lassen und den spirituellen Wert der besten Schriften der pelagianischen Bewegung anerkennen müsse: SOLIGNAC 1986, 2936; in diesem Sinn ist etwa der Abdruck des Demetriasbriefes auch bei der Sammlung geistlicher Quellen von GEERLINGS/GRESHAKE 1980, 139-178 anzutreffen, wohlgemerkt begleitet mit einer sanften Vorwarnung.

⁸ Gerade beim Text An. Rom. *div.* lässt sich die ungerechtfertigte Isolierung der Schrift als ein Stück häretischer Literatur besonders gut zeigen: s.u. zusammenfassend IV A 3.9.

⁹ WERMELINGER 1975; vgl. zusammenfassend: WERMELINGER 1989, 202-204.

¹⁰ Zu den Augustinusbriefen: BERROUARD 1981b; BONNER 1983; zum *sermo* gegen Pel.: DOLBEAU 1995.

B WEG VON EINER DOGMENGESCHICHTLICHEN HIN ZU EINER HISTORISCHEN DEFINITION DES PELAGIANISMUS

1. Pelagianismus als sinnvoller Sammelbegriff

Die Klassifizierung von Texten mittels einer generalisierenden Terminologie, die von aussen (und nicht selten von den Gegnern ebendieser Texte) an die Schriften herangetragen wird, ist immer heikel, und so bedarf auch das Vorhaben einer Kriteriologie pelagianischen Schrifttums einer Rechtfertigung, umso mehr als *pelagiani* bzw. das moderne Pelagianismus häresiologische Etiketten sind, die sich in den Texten der pelagianischen Autoren als Selbstbezeichnung nicht finden¹. Es sind die Gegner des Pelagius und seiner Theologie, namentlich Hieronymus, Augustinus, Orosius, Marius Mercator etc., die diesen verketzernden Sprachgebrauch von *Pelagiani* oder *haeresis Pelagiana* in ihren Schriften im vorerst lateinisch sprechenden Mittelmeerraum (mit Erfolg) verbreiten. Sollte dieser ursprünglich parteiische, verketzernde Sprachgebrauch nicht aufgegeben werden? Wenn ja, was machen wir dann mit Texten wie jenen des Pelagius, Ps. Pelagius, eines An. Rom etc., die bei einer Untersuchung auf das in ihnen ausgedrückte (theologische, philosophische, literarische, gesellschaftliche etc.) Selbstverständnis² erstaunliche Verwandtschaften und Parallelen untereinander zeigen, ohne nachweislich vom selben Autor zu stammen? Es macht deshalb durchaus Sinn, diese Texte als Gesamt zu charakterisieren und ihnen so einen Rahmen zu geben, der ihrer historischen Interpretation - und allein darum geht es hier - insgesamt förderlicher ist, als wenn sie entweder in ein häresiologisches Korsett eingebunden oder als Einzelschriften unverbunden klassiert würden. Es scheint mir auch sinnvoll, diese Texte weiterhin mit der Etikette Pelagianismus / pelagianisch zu bezeichnen, denn Pelagius kann zu Recht als ihr kriteriologischer Referenzpunkt festgemacht werden.

2. Pelagius³: Person und Schriften als Referenzpunkt einer Definition von Pelagianismus

Pelagius stammte aus Britannien⁴, er kam aus unbekannten Gründen nach Rom⁵ und war dort 410 als ein schon seit längerer Zeit erfolgreich wirkender Laie, Asket

¹ Aug. ist der erste (Ende 412), der Pel., wenn auch scheinbar wohlwollend, beim Namen nennt: *pecc. mer.* III,1,1 (CSEL60;129,6) / III,2,4 (CSEL60;131 15) / III,3,6 (CSEL60;132,15) / III,12,21 (CSEL60;148, 23); in seinen *retr.* II 38 (CCL57;117,17-18) behauptet Aug., er habe im 3. Buch von *pecc. mer.* den Namen Pel. nicht ohne Lob wegen seines Lebenswandels erwähnt (*Pelagii ipsius nomen non sine aliqua laude posui*), und tatsächlich stellt er daselbst Pel. nicht als Vertreter irriger Meinungen dar, sondern lediglich als deren kritischer Referent; mit dieser geschickten Vorgehensweise hat Aug. den Namen Pel. aber ganz bewusst mit den irrigen Lehren bereits in eine leicht verdächtige Beziehung gesetzt: Wendungen wie *Iam ceteris, quae Pelagius insinuat dicere, qui contra originale peccatum disputant...* (III,2,4) sind das Resultat dieser ersten behutsamen aber entschiedenen literarischen Attacke mit "misstrauischem Unterton" (WERMELINGER 1975, 23) Aug.s gegen Pel. Aus all dem geht hervor, dass die 415 gemachte Aussage des Oros. in *apol.* 1 (CSEL5; 604,10-13), Aug. und Hier. hätten bislang ohne Namensnennung (*absque designatione haeticorum*) gegen Pelagius und seine Anhänger geschrieben, nicht ganz korrekt ist.

² Das ist wahrlich kein neuer methodologischer Anspruch und namentlich Bonner und Nuvolone haben ihn zuletzt bzgl. des Pelagianismus eingefordert und auch z.T. umgesetzt, doch durchgesetzt hat er sich (noch) nicht: vgl. BONNER 1970; 1972; 1992; NUVOLONE 1986, 2889/2923; SOLIGNAC 1986, 2924.

³ Vgl. zu Pel. biographisch kurz und bündig MARROU/PALANQUE 1967, 22-27; REES 1988 (Lit.); Neuere Kurzdarstellungen in Lexika: FRANK 1994; HOPING 1994 (Lit.); BONNER 1996.

⁴ Vgl. z.B. Aug. *ep.* 186,1 (CSEL57;45,9-12): "Pelagium, quem credimus, ut ab alio distingueretur, qui Pelagius Terenti dicitur, Brittonem fuisse cognominatum,..."; für mehr Stellen: MARROU/PALANQUE 1967, 22, Anm. 1.; die seit BURY 1905 nicht abbrechenden Spekulationen über

und Lehrer bekannt, d.h. er wird ab den 80er Jahren des 4. Jh.s in Rom tätig gewesen sein. Ebenso plötzlich wie er in Rom auftaucht, verschwindet er nach den gegen ihn gerichteten Verurteilungen von 418 gänzlich von der historischen Bühne. Pelagius genoss in seiner Qualität als asketischer Lehrer in Rom den Ruf, ein heiliger Mann, Knecht Gottes, oder ganz einfach ein wahrer Christ⁶ zu sein und er machte diesen Ruf als Lehrer christlicher Existenz entsprechend geltend, insbesondere bei den christianisierten Oberschichten Roms⁷. Auch wenn er vielleicht keine kämpferische Leaderfigur war wie etwa ein Hieronymus oder Caelestius⁸, so steht fest, dass er als pointierter Theologe im Ruf eines *vir sanctus* Funktionen des (geistlichen) Führens und Beratens übernommen hatte, durch die er zu einer zentralen Figur im asketisch gesinnten christlichen Rom Ende des 4. Anfang des 5. Jh.s avancierte und dementsprechend zum Mittelpunkt eines Wirkungsradius wurde, dessen Grösse und Beschaffenheit in einem ihm verwandten Schrifttum nachvollziehbar ist, das ich deshalb zu recht meine als pelagianisch betiteln zu dürfen. D.h., dass ich in der Folge als pelagianischen Text betrachte, der sowohl chronologisch, geographisch, soziokulturell, inhaltlich und formal in einer erkenn- und beschreibbaren (Abhängigkeits-)Beziehung zu den sicher echten Schriften des Pelagius steht, die in Anlehnung an Greshake Unterscheidung als pelagische bezeichnet werden⁹. Gleichzeitig bin ich mir bewusst, dass eine solche Grenzziehung künstlich scharf ist, denn etwa ein Briefpartner des Pelagius wie Paulinus von Nola oder der in Gallien schreibende Salvian von Marseille haben vieles mit Pelagius gemeinsam¹⁰, ohne jedoch im strengen, gleich zu definierenden Sinn als pelagianisch gelten zu können. Es muss sich denn auch zeigen, dass diese künstliche Schärfe mehr leistet als eine offene Beschreibung des (von niemandem geleugneten) Phänomens Pelagianismus. Es stellt sich sodenn die seit jeher kontrovers diskutierte Frage: Was sind die sicher echten Schriften des Pelagius und die damit verwandten Texte? Spätestens nach Nuvolones¹¹ äusserst vorsichtig abwägenden Zusammenstellung pelagianischen Schrifttums ist die die Forschung der 30-80er Jahre bestimmende allzu grosszügige

die genaue Herkunft des Pel. sind allesamt abenteuerliche Hypothesen; zuletzt z.B. FORTHOMME NICHOLSON 1989, der Pelagius im keltischen Milieu orten will.

⁵ Oft wird vermutet, er kam zum Rechtsstudium nach Rom, was sich jedoch nicht beweisen lässt; dass er von juristischem Denken stark beeinflusst war, zeigt jedoch z.B. schon nur sein Umgang mit dem NT als einem Gesetzbuch.

⁶ Vgl. Aug. *ep.* 186,1 (CSEL57;45,9-12): "Pelagium, ... , quod ut servum dei dilexeris, novimus."; *pecc. mer.* III,1,1 (CSEL60;129,6-7): "Verum post paucissimos dies legi Pelagii quaedam scripta, sancti viri, ut audio, et non parvo propectu Christiani, ..."; *pecc. mer.* III,3,6 (CSEL60;133,10): "... vir ille tam egregie Christianus..." / III,10,18 (CSEL60;144,13): "... vir circumspetus Pelagius ..." / III,3,5 (CSEL60;131,25-26): "... bonum ac praedicandum virum ..."; Zosim. *ep.* 2 (CSEL35;104,20-22): "Mirum est, si isti laicum virum ad bonam frugem longa erga deum servitute nitentem falsis litteris percellere voluerunt ..."; Seit Diospolis 415 wurde ihm auch der Titel *monachus* zugelegt, dem aber in der lateinischen Literatur immer noch das Etikett des Aussenseiters und des Ungepflegten anhing und deshalb in der Verwendung bei Aug. oder Mar. Merc. als polemische Verunglimpfung des Pelagius zu verstehen ist: Aug. *gest. Pel.* 36/43/44/58/60 (CSEL42;92,12/98,19/99,5/113,25/115,7u.10); Mar. Merc. *comm.* I (Schwartz:5,39); dass dieses *monachus* im lat. Sprachraum und insbesondere auch in der pelagianischen Literatur als Bezeichnung asketischer Existenz zurückgewiesen wird vgl. z.B. Ps. Pel. *div. leg.* 9 (PL40;115): "Ego te Christianum volo esse, non monachum dici, et virtutem propriae laudis possidere magis quam nomen alienum; quod frustra a Latinis in turba commorantibus imponitur, cum a Graecis solitarie viventibus legitime deputetur."; was als Mönch galt, wird klar aus den Worten des Hier. *ep.* 22,7 (CSEL54;152-153). vgl. dazu WERMELINGER 1975, 114, Anm. 162.

⁷ Wie BROWN 1968 gezeigt hat.

⁸ So auch BONNER 1996, 177.

⁹ GRESHAKE 1972, 27 Anm. 3 / 38-39.

¹⁰ Vgl. zu Paulinus von Nola LIENHARD 1977, 111-115; zu Salvian BADEWIEN 1980, 176-199.

¹¹ NUVOLONE 1986.

Zuschreibung von Schriften an Pelagius von De Plinval nicht mehr haltbar¹². Dennoch kann auch Nuvolones Liste der Schriften des Pelagius und der Pelagianer nicht als endgültig betrachtet werden, denn sie führt noch zu viele Texte auf, die nichts mit Pelagius zu tun haben (wie Nuvolone zuweilen selber bemerkt), sie belässt nachweisliche Pseudo-Schriften dennoch unter einem spezifischen Autorentitel und ihr fehlt letztlich eine positive Kriteriologie zur Bestimmung dessen, was Pelagianismus ist¹³, sie ist letztlich zu "arbiträre"¹⁴.

Haben als Basis für eine Kriteriologie von Pelagianismus / pelagianisch also die sicher echten Schriften des Pelagius zu dienen, sind dies:

- 1) die Fragmente aus den *Libri tres de fide Trinitatis. trin.*
- 2) die Fragmente aus dem *Eclogarum ex divinis scripturis liber. ecl.*
- 3) die *Expositiones XIII Epistularum Pauli Apostoli: exp.*
- 4) die Fragmente aus dem *Libellus (exhortatorius) ad quandam Livaniam viduam: Liv.*
- 5) die *Epistula ad sacram Christi virginem Demetriadem: Dem.*
- 6) die Fragmente aus dem *Liber de natura. nat.*
- 7) die Fragmente aus den *Dicta Pelagii in ecclesiastico iudicio Palaestino: dicta*
- 8) die Fragmente aus der *Chartula defensionis suae: chart.*
- 9) das Fragment aus der *Epistola ad amicum suum quandam presbyterum: ep. amic.*
- 10) die Fragmente aus *Pro libero arbitrio libri IV: lib. arbitr.*
- 11) die Fragmente aus der *Epistula purgationis ad Innocentium papam: ep. purg.*
- 12) der *Libellus fidei ad Innocentium papam: lib. fid.*

Wir wissen zudem noch, dass Pelagius je einen Brief an die Bischöfe Paulinus von Nola, Constantius und Augustinus geschrieben hat, von denen jedoch keine Fragmente erhalten sind¹⁵. Unsicher in Bezug auf die Verfasserschaft des Pelagius sind jedoch die bei Nuvolone unter den Nr. 19-23 angeführten Schriften, die ihrerseits zweifellos eng miteinander verbunden sind (ohne jedoch vom selber Autor sein zu müssen). Will man im Sinn des *in dubio pro reo* und auch in Blick auf die als ehrlich zu betrachtende Antwort bzgl. der Reichthumsproblematik (s.u. II B 4.) Pelagius Glauben schenken, als er in Diospolis gewisse ihm zur Last gelegte Sätze, worunter sich auch ein Zitat aus Ps. Pel. *vita* befand, als nicht aus seiner Feder stammend verwarf¹⁶, so ist auch auf eine weitere Zuschreibung von Schriften an Pelagius aus Gründen historischer Vorsicht zu verzichten. Ist der Jargon dieser Texte sehr ähnlich, erlaubt dies noch keineswegs, sie als pelagische Schriften zu bezeichnen, obwohl sie ganz deutlich pelagianische Texte sind.

Die eben erstellte Schriftenliste des Pelagius macht mehreres deutlich, was für eine Kriterienbasis von Bedeutung ist:

¹² Vgl. z.B. DE PLINVAL 1943, 44-45, eine Liste, an der er nur mit kleinen Abweichungen auch in späteren Arbeiten festhielt.

¹³ NUVOLONE 1986, 2889 bietet eine negative Kriteriologie: "D'autre part il fallait éviter de réduire la théologie 'pelagienne' à une réaction antiaugustinienne, à une spiritualité individualiste, à un mouvement d'inspiration sociale, ou d'en faire un système monolithique et clos, déraciné de son contexte socio-théologique, à l'intérieur duquel se trouveraient confondues les positions diversifiées d'inspirateurs, amis, disciples et simples imitateurs."

¹⁴ Treffend NUVOLONE 1986, 2923: "Ce dernier inventaire doit nous rappeler que, pour différentes raisons, les textes et les noms transmis par l'histoire ne sont qu'un choix limité et bien arbitraire opéré à l'intérieur d'un mouvement complexe et riche, se confondant en bonne partie avec la production théologique de son époque."

¹⁵ Vgl. dazu DE BRUYN 1992, 43-44 ; ID. 1993, 24 Anm. 164.

¹⁶ Vgl. dazu WERMELINGER 1989, 205-214.

1. Ausser dem Pauluskommentar, dem Brief an Demetrias und dem Glaubensbekenntnis zuhänden des Bischofs Innozenz besitzen wir nur Fragmente, was z.B. eine Analyse einzelner Texte in ihrem ursprünglichen Kontext verunmöglicht.
2. Nicht nur die vollständig überlieferten drei Texte sind alle je einem ganzen anderen literarischen *genus* zugehörig, sondern auch die Fragmente stammen aus verschiedenen literarischen *genera*; d.h., dass Pelagius offensichtlich keine bestimmte literarische Form bevorzugte, sondern sich in allen Sparten versuchte: Kommentar, Brief, Abhandlung, Testimoniensammlung. Es gibt von daher kein typisch pelagisches literarisches *genus*.
3. Die uns bekannte literarische Produktion hört mit der Verurteilung des Pelagius von 417/18 auf. Viele der überlieferten Texte bzw. Textfragmente hat Pelagius im Kontext des Konflikts um seine Person geschrieben, d.h. sie sind stärker apologetisch geprägt als etwa der Paulusbriefkommentar oder der Demetriasbrief, in welchen wir jenen Pelagius vorliegen haben, der als bekannter theologischer Lehrer in Rom Zuspruch gewonnen hatte.

3. Kriteriologie zur Definition pelagianischen Schrifttums

3.1. Kriterium der Zeit: Anfang und Ende des Pelagianismus: "385"-418

Über Geburts- und Todesdatum des Pelagius wissen wir nichts, doch deutet einiges darauf hin, dass Pelagius ab den 80/90er Jahren des 4. Jh.s als asketischer Lehrer in Rom tätig war. In diese Zeit sind auch die Anfänge des Pelagianismus anzusetzen. Genauer noch scheint mir das Jahr 385 ein Datum zu sein, das den Beginn des Pelagianismus als eine von Pelagius inspirierte, in freien Zirkeln organisierte, asketische Denk- und Handlungsweise zwar nicht genau festsetzen, aber sinnvoll markieren kann: 385 ist das Jahr, in dem Hieronymus mehr oder weniger freiwillig Rom verliess und somit ein Vakuum hinterliess, das Pelagius zu füllen wusste. Denn ungeachtet des Problems, ob die mehrfachen polemischen Angriffe des Hieronymus gegen einen ihm unliebsamen Gegner Pelagius zum Ziel hatten oder nicht¹⁷, wird aus anderweitigen Äusserungen des in Rom gescheiterten Karrieristen deutlich, dass seine Abwehrhaltung gegenüber Pelagius weniger auf theologischen Differenzen beruhte, sondern einem Ressentiment der Rivalität entsprang¹⁸: Pelagius hat mit demselben Selbstverständnis (d.h. dem eines asketischen Lehrers) an Stelle des Hieronymus dieselbe soziale Schicht (d.h. die Reichen und Nobeln von Rom) für dasselbe Anliegen (d.h. die Kreation einer asketischen Elite) zu gewinnen versucht und konnte dabei durchaus ähnliche Erfolge wie zuvor Hieronymus verbuchen¹⁹. Anders gesagt: Ab 385 kann sich der Asket und Askeseexhortator Pelagius dank dem Wegzug eines auf demselben Arbeitsfeld tätigen, gewichtigen Konkurrenten freier bewegen und so seinen Einflussradius erweitern, eine Erweiterung, die der heutige Historiker vor allem aufgrund einer bestimmten Anzahl von inhaltlich sehr ähnlich gelagerten, jedoch von verschiedenen Autoren stammenden Schriften aus ebendieser Zeit mit gutem Recht annehmen und entsprechend konstruieren kann.

¹⁷ Z.B. Hier. *ep.* 50,2 (CSEL54;389,18-390,6); *in Ier.* I, prol. 4 (CCL74;2,15-25); DUVAL 1980 hat mit viel Aufwand zu bestreiten versucht, dass hier Pel. visiert sei, doch sind die Argumente von DE PLINVAL 1943, 50-56 / 65-68 sowie EVANS 1968a, 31-37 insgesamt überzeugender, wofür auch REES 1988,4-5 (die Diskussion zusammenfassend) optiert.

¹⁸ Genau hat dies zuletzt FÜRST 1995 gezeigt; so auch SOLIGNAC 1986, 2934, der von einer "animosité jalouse" des Hier. Pel. gegenüber spricht.

¹⁹ So auch z.B. FEICHTINGER 1995, 76-77.

Das Ende des Pelagianismus wird bereits um 410 eingeläutet, als Pelagius sich aufgrund der Gotengefahr gezwungen sah, seinen eigentlichen Arbeits- und Wirkort (d.h. Rom) zu verlassen, sich in neue geographische wie auch theologische Landschaften begab und dabei in jene Schwierigkeiten geriet, die schliesslich 418 zu seiner ewigen Verbannung aus Rom und zur Verurteilung seiner Ansichten führten²⁰. Konnte Pelagius in den Jahren 410-418 durchaus noch mittels Briefverkehr und persönlichen Besuchen seinen Einfluss in der christlich asketisch gesinnten Elite halten (wie der Demetriasbrief von ca. 414 deutlich zeigt), war seine Machtposition durch die von verschiedenen Instanzen gesprochenen Verurteilungen endgültig gebrochen: Ab 418 hatte es keinen Sinn mehr, auf die Karte Pelagius zu setzen, seine ehemaligen Freunde mussten sich von ihm distanzieren, wollten sie nicht ihres Vermögens verlustig gehen oder in die Verbannung geschickt werden²¹. Die Verurteilung von 418 entzieht Pelagius einerseits seine Klientel, andererseits verlieren aber auch gewichtige Personen einen heiligen Mann in ihrem Umfeld, d.h. die konstituierenden Elemente einer offenen, gegenseitigen, umeinander werbenden Lehrer-Schüler / Patron-Klient-Beziehung - m.a.W. die soziologischen Wirkungsbedingungen der Reform des Pelagius - sind ab 418 zerstört, Pelagianismus als entsprechende Denk- und Handlungsweise verunmöglich; dass diese, massiv von afrikanischen Kräften herbeigeführte Verurteilung des Pelagius in Rom dementsprechend nicht ohne Aufruhr vonstatten ging, ist nur allzu verständlich²².

Endet der Pelagianismus um 418, wie sind denn ein Anianus, Julian von Aeclanum oder die Bischöfe aus Oberitalien, die gegen die Verurteilung des Pelagius und Caelestius anschrieben, einzuordnen²³? Sind sie keine Pelagianer? Die Bischöfe wie Julian und Anianus stehen nach der Verurteilung des Pelagius auf verlorenem Posten. Julian muss selbst im Osten immer wieder neue Kontakte knüpfen, um geschützt weiterarbeiten zu können, und sein vergeblicher Versuch, wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen zu werden, ist vielleicht der Wunsch, einem solchen steten Wandel in Unsicherheit ein Ende setzen zu können²⁴. Auch von den Bischöfen werden bald einige wieder um Eingliederung in die Kirche verlangen, da sie wohl gemerkt haben, dass sie (strategisch) auf der falschen Seite gekämpft haben²⁵. D.h. sowohl Julian wie jenen Bischöfen fehlt das für den Pelagianismus konstitutive soziale Milieu jener sich in freien Zirkeln zu Lehre und Leben zusammenfindenden Nobelasketen. Doch nicht nur das unterscheidet sie von Pelagius und anderen pelagianischen Schriften, sondern auch der Umstand, dass sowohl Julian wie die Bischöfe zu einem Zeitpunkt und mit einem gewissen Erkenntnisinteresse in den Konflikt eingestiegen sind, der nicht mehr als pelagianisch gelten kann, reflektiert er doch bereits einen Streit um einzelne theologische Sätze, ohne etwa von dem Problem bewegt zu sein, was ein wirklicher Christ sei und wie er zu

²⁰ Eine präzise Kurzfassung dieser Ereignisse bei MARROU/PALANQUE 1967, 22-27.

²¹ Vgl. das Edikt des I.Q. Pallad. (PL56;492C-493B): "Iulius Quartus Palladius, Monaxius, et Agricola, iterum praefecti praetorio, edixerunt. In Pelagium atque Caelestium catholici dogmatis fidem scaevius tractatibus destruentes sententia principatus incaluit, ut venerabili Urbe submoti bonorum concilio multarentur. Hoc igitur omnes admoneri oportet edicto, ne quis sinistrae persuasionis erroribus credulum praestat assensum. Et si sit ille plebeius aut clericus, qui in calignis hujus obscena reciderit, a quocunque tractus ad iudicem sine accusatricis discretionis personae, facultatum publicatione nudatus, irrevocabile patietur exsilium. Nam superna majestas ut colligit ex secreti ignoratione reverentiam, ita ex ineptae disputationis praesumptione injuriam."

²² Prosp. *chron.* a. 418 (MGH/AA9,1;468,1265).

²³ Vgl. zu diesen Bischöfen: MARROU/PALANQUE 1967, 9-11.

²⁴ Prosp. *chron.* a. 439 (MGH/AA9,1;477,1336).

²⁵ Namentlich etwa Turbantius; vgl. dazu MARROU/PALANQUE 1967, 10.

leben habe. Auch darf nicht unterschätzt werden, dass Julian und die Bischöfe auch einen Kampf auf kirchenpolitischer Ebene austragen, indem sie sich gegen eine allzu starke Beeinflussung durch afrikanische Theologie zur Wehr setzen. Dieser Konflikt ist aber ebenfalls erst ein Produkt der Streits rund um Pelagius und seine Theologie, gehört aber keineswegs zu einem Charakteristikum des Pelagianismus *in nuce*, um den es hier geht.

Es macht also Sinn, den Pelagianismus in die Jahre 385-418 zu setzen. Das Problem besteht jedoch dann darin, dass es bei vielen Texten kaum möglich ist, sie sicher in dieser Zeitspanne festzumachen. Bei diesen Fällen müssen die anderen Kriterien darüber entscheiden, ob der Text als pelagianisch zu gelten hat oder nicht, was zwar nicht garantiert, dass er folglich zwischen 385-418 geschrieben wurde, aber doch recht grosse entsprechende Plausibilität beanspruchen kann.

3.2. Kriterium des Ortes: Rom und die Villenlandschaft der römischen Oberschicht Pelagius wirkte primär in Rom und hat dabei ein Oberschichtenpublikum angesprochen. Rom ist sodenn als geographischer Referenzpunkt des Pelagianismus zu betrachten, umso mehr die Stadt Pelagius offensichtlich am Herzen lag, wie seine mehrfachen Versuche zeigen, nach Rom zurückzukehren um sich dort Gehör zu verschaffen; umso stärker muss ihn die Verbannung aus der ewigen Stadt getroffen haben. Neben Rom sind als erkennbare Wirkstätten des Pelagius und der Pelagianer die Villenlandschaft der römischen Oberschicht, insbesondere der Senatorialaristokratie zu bezeichnen, und mit dem seit Jahren in Westen, Osten und Norden des römischen Reichs steten Vordringen der "Barbaren" und speziell mit dem Anrücken Alarichs sind es vor allem die Gebiete südlich von Rom, d.h. die klassischen Villenlandschaften der reichen Römer auf Sizilien und Afrika, wo sich einzelne Asketen zu pelagianischen *coetus* zusammenfinden; dazu kommt noch die Stadt und die Region rund um Jerusalem, wo sich asketisierte lateinische Nobelpelagianer seit Mitte des 4. Jh.s mit Vorliebe aufzuhalten begannen. Mit Blick auf Fastidius ist auch mit einer Verbreitung in Britannien zu rechnen, doch ist nicht auszuschliessen, dass Fastidius nicht in Britannien, sondern in Rom mit Pelagius und den pelagianischen Kreisen in Kontakt kam. Genauere Angaben zu Aufenthaltsort oder Anzahl pelagianischer *coetus* sind jedoch kaum möglich, haben wir doch keine Einblicke in konkrete Lebenssituationen. Wer z.B. die Pelagianer gewesen sind, die bei Hieronymus einen Brand gelegt haben sollen, bleibt ebenso im Dunkeln wie die Frage nach den treibenden Kräften bei den Tumulten in Rom anlässlich der Verurteilung des Pelagius²⁶. Lediglich über die verschiedenen Pelagianer auf Sizilien haben wir zumindest einige Informationen ihre Denkweise betreffend, einerseits über Ps. Caecilius, *def.* andererseits über das *C. Casp.* Für die Aussage des Hieronymus, dass sich Pelagianer auch auf Rhodos und anderen Inseln im Mittelmeer aufgehalten haben sollen²⁷, gibt es keine anderweitigen Belege, vielmehr scheint seine Behauptung eines Inselpelagianismus häresiologischer Polemik verpflichtet zu sein. Ebenfalls ist das, was als britischer Pelagianismus gilt, mit Pelagius nur schwer in Zusammenhang zu bringen, umso mehr nicht klar ist, welche Form von Pelagianismus 429 und später 448 in Britannien bekämpft wurde²⁸. Dasselbe gilt für die von Leo erwähnten Pelagianer bei Venedig²⁹, sowie

²⁶ Aug. *gest. Pel.* 66 (CSEL42;121,21-122,4); Prosp. *chron. a.* 418 (MGH/AA9,1;468,1265).

²⁷ Hier. *in Ier.* 4,1,2 (CCL74;174,5-9).

²⁸ Const. *vita Germ.* 12 (SC112;144,1-4): "Eodem tempore ex Britanniis directa legatio Gallicanis episcopis nuntiavit Pelagianam perversitatem in locis suis late populos occupasse et quam primum fidei

für jene von Coelestinus brieflich bekämpften *Pelagiani* in der Region Galliens, des Picenum und Dalmatiens³⁰.

3.3. Weitere Kriterien ausgehend von Pelagius: Das Profil des Autors, sein Publikum, die Absicht und die Umsetzung seiner Botschaft

Lehrer

Pelagius war Lehrer, d.h. nach seinem Verständnis einer, der durch die Vermittlung des Gesetzes sittliche Lebensführung lehrt³¹ und dabei die Schüler lobend, sie zu immer grösserem Fortschritt in dieser Aufgabe anhält³², was das Lehren überhaupt zu einer der edelsten Tätigkeiten des Menschen macht: Es ist gleichsam die Anwendung eines *sermo sapientiae per spiritum*³³. Dieses bei Pelagius stark ausgebildete Lehrerselbstverständnis³⁴ gründet bei ihm letztlich im perfekten Lehrer Christus, demgegenüber sich alle Christen als gefolgsame Schüler zu beweisen haben, um selber für ihr Umfeld zu Lehrern christlicher Existenz zu werden³⁵. Als ein solcher Lehrer fühlte sich Pelagius und entsprechend die übrigen pelagianischen Autoren, wobei Pelagius sein Wirken in die Idealperspektive einer himmlischen Schule setzte³⁶.

Die Schüler, das Publikum

Pelagius wurde nicht nur von christlichen Mitgliedern des römischen Senatsadels unterstützt, sondern seine Schriften und seine lehrhafte und um ein asketisches Leben werbende exhortatorische Tätigkeit richteten sich präferentiell auch an diese, wie sein Einfluss z.B. auf Timasius und Jakobus, seine Kontakte mit Melania und Pinian, Pammachius, den Aniciern etc. zeigen³⁷.

Der Ort der Lehre

Als asketischer Lehrer wirbt Pelagius im christianisierten Teil der hohen Gesellschaft um praktische Umsetzung seiner Lehren, ohne dabei eine spezifische Organisationsform (etwa ein Kloster) im Blick zu haben; vielmehr lehrt Pelagius seine Theologie in ausgewählten, sporadisch sich in den Häusern der Oberschicht in, um und ausserhalb Roms zusammenfindenden Kreisen, Zirkeln bzw. *coetus* von Asketen, die im Ruf von *servi dei* stehen; dabei ist das noble Privathaus als Ort der gelebten Askese und der Vermittlung theologischer Lehre der eigentliche Wirkort des Pelagius, ohne dass diese Askese in regelrechte monastische Strukturen eingebunden war³⁸.

catholicae debere succurri." (spricht von Ereignissen vor 428); bzgl. 448: *vita Germ.* 25-27 (SC112;171-173).

²⁹ Leo *ep.* 1 (PL54;593) / 2 (PL54;597-598) / 18 (PL54;706-709); vgl. dazu JAMES 1989.

³⁰ Vgl. Gel. *ep.* 4-6 (Thiel;321-335); *tract.* 5 (Thiel;571-598).

³¹ *exp.* 1Cor 12,28 (Souter;200,20-21): "Hic doctores qui per legem mores instituunt."

³² *exp.* Rm 15,14 (Souter;116,6-7): "Bonus doctor laudando provocat ad profectum, ut erubescerent tales non esse quales ab apostolato esse credebantur."

³³ *exp.* 1Cor 12,8 (Souter;196;8-13).

³⁴ Dies zeigt sich u.a. darin, dass Pel. Stellen als auf Lehrer bezogen versteht, ohne dass dies die jeweiligen Stellen zwingend nahelegen: z.B. *exp.* 1Cor 11,19 (Souter;190,14-15): "Ut et qui probati sunt manifesti fiant in vobis. Sive doctores in resistendo, sive fideles in permanendo."

³⁵ *exp.* 2Cor 1,14 (Souter;235,19-236,1): "Quia gloria vestra sumus, sicut et vos nostra. Sic est gloria discipulis de bono doctore, quo modo et magister in bonis discipulis gloriatur."; so auch *exp.* 2Cor 7,13 (Souter;272,12-15); *exp.* 1Cor 1,2 (Souter;128,9-10): "quia ex ipsis doctor erat, ..."

³⁶ Dem. 23 (PL30;37D): "Quae maturanda sunt, frequenter revolve, ut divinum hoc studium, et coelestis schola, et mores simul virginis ornent et sensum, tradantque tibi cum sapientia sanctitatem."

³⁷ BROWN 1968.

³⁸ Vg. z.B. Pel. Dem. 22-23 (PL30;37A-38A).

Asket, sanctus, servus dei

Pelagius fordert und fördert in seinen Schriften ein Christentum, das - praktisch gelebt - ein asketisches Christentum ist: dies meint in erster Linie eine Absage an den Pomp weltlichen Lebens im weitesten Sinne, konkret z.B. Absage an Ämterkarriere und Reichtum. Dabei folgt er einerseits einem allgemeinen, in Rom etwa von Hieronymus vorbereiteten Trend hin zur Askese³⁹, andererseits versucht er auch innerhalb der asketischen Szene Klarheit zu schaffen, indem er anhand der sowohl Denken wie Handeln regulierenden *mandata* des NT ein Instrumentarium der Differenzierung propagiert, um zwischen falschen und echten Asketen unterscheiden zu können. Sein ihn dabei führendes Leitbild ist der heilige, gerechte, perfekte Mann, der Knecht Gottes⁴⁰, ein Leitbild, das er bekanntlich selber in den Augen seiner Umwelt eingelöst hat⁴¹.

Laie

Als asketisch lebender Theologe und Lehrer selbst Laie, richtet sich Pelagius präferentiell an Laien⁴², ohne jedoch Berührungängste mit der kirchlichen Hierarchie zu haben, von Spuren antiklerikalen Ressentiments ganz zu schweigen. Die Kirche und ihre Amtsträger spielen vor allem deshalb bei Pelagius keine Rolle, weil er im Gegensatz etwa eines Priesters oder Bischofs seine Tätigkeit auf wenige Individuen abgestimmt hat, die es für sein Anliegen zu gewinnen galt. Gegen Brown und die sich ihm anschliessende Tradition⁴³ sehe ich in den Quellen nirgends einen Anhaltspunkt, dass Pelagius konkret eine Reform der ganzen Kirche als *ecclesia sine macula et ruga* im Sinn hatte und dass darin eine besondere Sprengkraft des Pelagianismus lag, sondern die makellose Kirche war für Pelagius zwar ein grundsätzliches, tauftheologisch grundgelegtes Leitbild, das er jedoch primär für die kleinen Zirkel zitiert und entsprechend aktualisiert, in denen er sich bewegte. Von grösseren Anstrengungen in Bezug auf eine Reform im Sinn einer geplanten Massenbekehrung zur Askese ist weder bei Pelagius noch seinen Gegnern je die Rede⁴⁴.

Reformer

De Plinval sprach von der Reform des Pelagius und mehrere Gelehrte haben diesen Begriff aufgenommen, um theologisches Anliegen und effektive Tätigkeit des

³⁹ BROWN 1968, 105, Anm. 7 sah in der Askese des Pelagianismus den am wenigsten originellen Zug, was m.M. nicht nur nicht stimmt, sondern die Askese als Konstitutivum der Lehre des Pelagius und der Pelagianer in ihrer Wichtigkeit zu niedrig einstuft; nicht wegen seiner Originalität ist Pelagius berühmt wie verurteilt worden, sondern wegen seines strikte durchgehaltenen und pointiert gelebten (Askese) sowie vorgetragenen (Theologie) Traditionalismus: so auch ähnlich BOHLIN 1957, 109.

⁴⁰ *exp. Gal* 1,10 (Souter;309,5-7): "sancti autem deo tantum et deum amantibus placent, qui plus quam homines esse meruerunt."; *iustus / sanctus*: sind daran zu erkennen, dass sie verfolgt, unterdrückt werden: *exp. Gal* 4,29 (Souter;330,20-331,4).

⁴¹ s.o. I B 2. Anm.16.

⁴² *exp. Col* 3,16 (Souter;468,2-5): "Et hic ostenditur verbum Christi non sufficienter, sed abundanter etiam laicos habere debere et docere se invicem et monere [in omni sapientia], ut sapienter et rationabiliter proferatur."; auffällig auch der Kommentar in *exp. 1Thess* 4,18 (Souter;433,11-13): "*Itaque consolamini [in] invicem in his verbis*. Notandum quod laicis hoc praecepit, ut alterutrum se doctrinis suis instituant." / 5,11 (Souter;435,6-8); vgl. zu Pel. als Laie: FAIVRE 1992, 245-249.

⁴³ BROWN 1968; FISCHER 1976, 39-43 u.v.a.

⁴⁴ Vgl. typisch *Dem.* 24 (PL30;38C): "Non minorem sponsus tuus requirit ornatum, qui cum universam Ecclesiam salutaris aquae lavacro purificatam sine macula rugaque reddiderit, quotidie cupit eam fieri pulchriorem, ut semel a vitiis peccatisque mundata, semper ornetur decore virtutum. Et si hoc a tota requirit Ecclesia, in qua et viduae continentur et nuptae: quantum, putas, exspectat a virgine, quae ex pulcherrimo hoc Ecclesiae parato, velut angustior quidam flos videtur electa!"; *exp. 1Cor* 1,2 (Souter;128,11-15).

Pelagius zu charakterisieren⁴⁵. Dies trifft m.E. zu, wenn man Reform im Sinn einer Wiederherstellung, erneuten Formgebung von etwas versteht, das im weitesten Sinn formlos geworden, aus den Fugen geraten ist. Dieses Formlose stellt sich für Pelagius in der Frage nach der Form authentischer Glaubens- und Lebensweise des Christen, nannten sich doch mittlerweile sehr viele *christiani*, ohne dass der Name allein für eine deutlich konturierte Lebensweise garantierte. Diesen *christianus* wieder zu definieren und entsprechend zu leben, darin bestand das pelagische Reformvorhaben. Dieses richtete sich implizit zwar an alle Christen (und somit die ganze Kirche), explizit trug es Pelagius jedoch seinem Oberschichtenpublikum an und innerhalb dieses Publikums ging es ihm insbesondere um eine Unterscheidung von *sancti* und Pseudochristen bzw. Pseudoasketen⁴⁶. Das in Rom zu Beginn des 5. Jh.s noch lebhaftes Heidentum spielt im Kontext dieses exklusiv an Christen gerichteten Reformvorhabens für Pelagius praktisch keine Rolle, er übergeht es, indem er es verschweigt bzw. sein primäres Anliegen liegt nicht im Konvertieren von Heiden, sondern im Neuformen von allzu lasch lebenden Christen: Der Konflikt Heidentum-Christentum ist bei Pelagius kaum mehr präsent, sein Problemfeld sind die binnenchristlichen Abgrenzungen und Differenzierungen sowie seine Distanznahme zum Manichäismus. Vor allem die in Rom stark nachwirkenden Positionen Iovinians und die des Manichäismus dienten dem Pelagius quasi als Negativfolie seiner Reform, d.h. es ging ihm darum, gegen den Manichäismus die Gutheit der Schöpfung und die Willensfreiheit des Menschen zu beweisen und gegen den anti-asketisch eingestellten Iovinian und seine Nachfolger wollte er zeigen, dass die Taufgnade allein nicht ausreiche, dass letztlich die guten Werke und nicht der Glaube allein entscheidend seien, und dass nach dem Tod durchaus Unterschiede in Belohnung und Bestrafung bestehen werden.

Inhaltlich war die pelagische Reform ebenso simpel wie schwer erfüllbar, sie lässt sich in dem von Pelagius gern zitierten biblischen Imperativ zusammenfassen: *serva mandata*⁴⁷! Der Rückbezug auf Ge- und Verbote⁴⁸ des NT im Sinn eines Rekurses auf ein seit der Taufe für alle Christen geltendes Gesetz jener *nova vita*, die in Christi Lehre und Leben exemplarisch Form angenommen hatte, bildet den inhaltlichen Kern der pelagischen Reform, um freilich auf dieser Basis die Christen noch weiter anzuspornen, so dass sie auch die freiwilligen *consilia* des NT befolgen, ohne dabei jedoch die allen zu gleichen Teilen gebotenen *mandata* zu übergehen⁴⁹.

Das pelagische Reformvorhaben ist von seinem Ziel her ehrgeizig, denn es zielt auf einen von allen sowohl gedachten wie vollzogenen Sünden freien Menschen ab, und dementsprechend ist der Weg zu diesem Ziel hin streng: Für Demetrias bedeutet das z.B. eine klare temporale wie lokale Strukturierung des Tages, die darauf hin operationalisiert ist, Gedanken- wie Tatsünde zu meiden⁵⁰, um so letztlich gegen aussen in strahlender Reinheit und zur Nachahmung anderer sichtbar zu werden⁵¹. Dies kann nur gelingen, wenn in der "reformierten" Person christliche Worte

⁴⁵ DEPLINVAL 1943, bes. 207-252.

⁴⁶ *Dem.* 20 (PL30;34C-D).

⁴⁷ *exp.* Rm 10,5 (Souter;82,4-10); *exp.* Rm 8,39 (Souter;72,1-7).

⁴⁸ Nachdruck auf Ge- und Verboten: *exp.* Phil 1,11 (Souter;390,10-13); *Dem.* 9 (PL30;24B-C): "Prohibetur mala, praecipuntur bona: conceduntur media, perfecta suadentur. ... Et non solum praecipere, sed et prohibere ipsum, iubentis est."; *Dem.* 15-16 (PL30;29C-31A).

⁴⁹ Vgl. z.B. *Dem.* 9-10 (PL30;24A-25A-B); *exp.* 1Cor 4,10 (Souter;148,10-15); *exp.* 1 Cor 4,15 (Souter;149,12-13): "Nam in Christo Iesu per evangelium ego vos genui. In novam vitam, me primum praedicante, reformatos vos esse meministis."

⁵⁰ *Dem.* 19 (PL30;34B-C) / 23 (PL30;37A-38A).

⁵¹ Vgl. z.B. *Dem.* 17 (PL30;31C-D).

mit entsprechenden Taten übereinstimmen⁵², wenn der Glaube durch Taten evidenziiert wird⁵³, gilt doch bei Gott letztlich allein die konkrete Lebensführung⁵⁴.

Exhortator

Pelagius warb um sein Reformvorhaben in der (biblischen⁵⁵) Form der *exhortatio*: Er wollte "erkaltete und träge Herzen durch christliche Ermahnungen zum rechten Leben anreizen und entflammen"⁵⁶, d.h. zu einem wahrhaft christlichen, asketischen, letztlich vollkommenen Christentum⁵⁷, und es ist diese erfolgreiche exhortatorische Tätigkeit gegenüber Christen aus der Oberschicht, die etwa einem Augustinus auf die Nerven ging, würden doch durch die überrissenen pelagianischen *exhortationes* die Christen überfordert⁵⁸. Pelagius stufte zwar den Lehrer allgemein höher ein als den *exhortator*⁵⁹, dennoch hat er auch diese Rolle gern übernommen. Will man die Schriften des Pelagius wie der Pelagianer verstehen, muss man dieses exhortatorische Anliegen stets im Auge haben, denn wie man denselben Gedanken als *exhortatio* sagt oder im Kontext einer Abhandlung ist sehr unterschiedlich: Die *exhortatio* will *per se* einen enthusiastischen, eindeutigen Akt wahren Christentums provozieren und dabei wäre es äusserst unklug, diese exhortatorische Dynamik durch Relativierungen und Kompromisse zu brechen. Inwieweit die dabei gemachten Äusserungen als bare Münze zu nehmen sind, muss jeweils geprüft werden. Am besten zeigt sich dies bei der pelagischen Behauptung, der Mensch könne ohne Sünde sein im Verhältnis zu seiner Erklärung, er habe nicht gesagt, dass ein Mensch dies je auch tatsächlich voll und ganz realisiert habe⁶⁰. Diese spezifizierende Erklärung ist keine billige, letztlich unehrliche Ausflucht, sondern zeigt, dass einerseits Pelagius in Affirmation wie Verteidigung seiner Theologie nicht willens war, die grundsätzliche Möglichkeit der Sündlosigkeit zu bestreiten, dass er aber andererseits sich der Schwäche des Menschen bewusst war, der - quasi gelähmt durch die Macht lasterhafter Gewohnheit - faktisch den Zustand der Sündlosigkeit nicht erwerben kann. Nun wäre es aber seitens des Pelagius nicht nur ungeschickt, sondern seinem ganzen reformerischen und exhortatorischen Anliegen widersprechend, würde er bei einem Brief an Demetrias, aber auch bei der Kommentierung der Paulusbriefe, die Adressaten von vornherein frustrieren, indem er den Akzent auf die schiere Unmöglichkeit eines Lebens in Sündlosigkeit setzt, als sie vielmehr anzuspornen, mit ihren alten Gewohnheiten zu brechen und sie auf ihr prinzipielles Vermögen (*posse*) zu verpflichten. Genau diese Taktik legt er in *Dem.* denn auch klar zu Tage:

⁵² *Dem.* 21 (PL30;35D).

⁵³ Glaube allein genügt nicht: *exp. Rm.* 3,28 (Souter;34,7-22).

⁵⁴ *exp. Col* 3,11 (Souter;466,6-8): "Aput deum non praeiudicat sexus vel genus vel patria vel condicio, sed conversatio sola: nam carnalis est ista diversitas."

⁵⁵ Oft steht die *exhortatio*-Forderung des Pel. im Zusammenhang mit entsprechenden Schriftstellen: z.B. *exp. Tit* 2,15 (Souter;532,14-15): "*Haec loquere et exhortare. Omnis tuus sermo in hac exhortatione consistat.*"

⁵⁶ Pel. in *Aug. nat. et gr.* 82 (CSEL60;297,1-2): "Si ergo volumus 'animos ad recte vivendum frigidos et pigros christianis exhortationibus excitare et accendere'."

⁵⁷ Vgl. z.B. vor allem *Dem.* 2 (PL30;16C-17A); *exp. 2Cor* 13,11 (Souter;304,14-17): "De cetero, fratres, [gaudete et] perfecti estote, [et] consolamini. Notandum quod omni ecclesiae scribens dicit eos omnes debere esse perfectos, et quod laicos iubet se invicem exhortari."

⁵⁸ *Aug. ep.* 157,37 (CSEL44;483,19-20).

⁵⁹ *exp. Rm* 12,8 (Souter;96,16-17): "Qui docet maior est eo qui exhortatur: exhortari enim pro viribus suis possunt etiam minus periti."

⁶⁰ Pel. in *Aug. gest. Pel.* 6,16-17 (CSEL42,68,8-69,25).

Sooft ich über sittliche Erziehung und heiligen Lebenswandel zu sprechen habe, pflege ich zunächst auf das Wesen der menschlichen Natur und ihre Beschaffenheit einzugehen und nachzuweisen, was sie vermag, und von daher den Zuhörer zum Ideal der Tugenden anzuspornen: Nur so bringt es Nutzen, zu dem herauszufordern, was ihm zunächst vielleicht unmöglich erschien. Denn wir können nur dann den Weg der Tugend einschlagen, wenn die Hoffnung uns geleitet, weil Resignation jedes Mühen um Tugend zunichte macht.⁶¹

Vor allem bei modernen Autoren schreibt man entsprechend dieser exhortatorischen Tätigkeit des Pelagius gerne von Propaganda. Dieser eher negativ belastete Ausdruck scheint mir ungeeignet, denn er reproduziert fast ausschliesslich die häresiologischer Polemik verpflichteten Angaben eines Augustinus oder Hieronymus⁶². Beim Studium der Kontroverse rund um Pelagius hat man vielmehr den Eindruck, dass vor allem seine Gegner, insbesondere die Afrikaner unter der Führung des Augustinus, eine regelrechte Kampagne und Propaganda gegen Pelagius und Caelestius führen⁶³, währenddem die sogenannt pelagianische Kampagne in den entsprechenden Schriften nichts mehr - aber auch nichts weniger - als eine durchaus dringliche, in ihrer Form jedoch traditionelle, u.a. biblisch fundierte *exhortatio* für ein wahrhaft christliches Leben ist⁶⁴.

Transformator

Wollte Pelagius mit seinem exhortatorisch der christlichen Elite angetragenen Reformvorhaben erfolgreich sein, musste er dieses in einer Art und Weise formulieren, die für sein Publikum akzeptabel war, d.h. er wollte und musste eine ihnen entsprechende Alternative bieten können. Pelagius löste dieses Problem, indem er sein Oberschichtenpublikum bei dessen elitären Selbstverständnis abholte, diesem ein christlich elitäres Selbstverständnis zur Seite stellte, das gleichzeitig eine gangbare Alternative zur bisherigen Lebensweise darstellte und somit auch elegant eine Kritik dieser beinhaltete⁶⁵. In diesem Sinn war Pelagius (wie auch Hieronymus) ein Transformator⁶⁶: Er überführte Mentalität und Selbstverständnis seines Oberschichtenpublikums in neue Verstehenszusammenhänge, womit er gleichzeitig neue Formen von gesellschaftlicher Macht wie von Christentum zu kreieren half: er propagierte eine *nova conversatio*, deren Glücks- und Prestigepotential sich jedoch mit der alten Lebensführung seiner noblen Adressaten nicht nur messen konnte, sondern diese in nobler Heiligkeit bzw. heiliger *noblesse* übertraf. Konkret christlich zu transformieren galt es⁶⁷:

⁶¹ Dem. 2 (PL30;16C), s. den lat Text u. II B 4.1. Anm. 83.

⁶² Vgl. z.B. DE PLINVAL 1943, 220, Anm. 1.

⁶³ Vgl. dazu BURNS 1979a.

⁶⁴ Vgl. Dem. 17 (PL30;31B), wie Pel. die biblische Aufforderung Kinder Gottes zu sein kommentiert: "Non est exhortatio vehementior, quam qua nos Scriptura divina filios Dei vocat."

⁶⁵ Vgl. z.B. *exp. Eph* 4,5 (Souter;363, 6-9): "Si unum spiritum habetis et ex uno patre deo nati estis, nolite vobis de terrena nobilitate aliquot adrogare, ne veram gloriam amittatis."; ich meine, dass Pel. für seine noblen Adressaten durchaus ein asketischen Leben skizziert, das ihnen spezifisch zu entsprechen vermag, wie das Beispiel Demetrias gleich zeigen wird; gegen SALAMITO 1997, 156: "il applique au christianisme le vocabulaire du prestige social, mais n'offre pas aux aristocrates un modèle de sainteté spécifiquement adapté à leur rang."

⁶⁶ Mein Verstehen des pelagischen Vorhabens im Sinne einer Reform als Transformation knüpft auch sprachlich an eine paulinisch inspirierte Sprachwahl des Pel. an: *exp. 2Cor* 3,18 (Souter;249,15-250,1): "Ad eandem imaginem reformamur. Quam Christus ostendit in monte, sicut [al]ibi dicit: 'qui transformavit corpus humilitatis nostrae conforme [fieri] corporis claritatis suae.' Sive: Transformamur, cotidie enitumur transformari."

⁶⁷ Ich folge hier dem Katalog von NÄF 1995, 277-278.

- Stolz auf die Verkörperung von Tugendkatalogen und deren Anforderungen,
 - Stolz auf die Bildung, die Förderung der Bildung und das mit entsprechenden Tätigkeiten ausgefüllte *otium* (wozu auch Zeitvertreib und Sorge um die Güter gehören konnten),
 - statusbewusstes Auftreten und statusbewusster Lebensstil, Akzeptieren des kaiserlichen Vorrangs, Definition der eigenen *dignitas* unter derjenigen des Kaisers und Herleitung solcher *dignitas* aus der Nähe zum Kaiser oder durch dessen Fürsorge und Gnade,
 - Stolz auf senatorische Würden und die Zugehörigkeit zum Senat und zum Senatorenstand,
 - Anspruch auf materiellen Besitz und die Ausübung des *patrocinium*; Forderung nach Versorgung mit Ämtern und die Anerkennung des Senats,
 - theoretische Annahme eines eigenen *ordo* und Abgrenzung von anderen sozialen Schichten,
 - Stolz auf Herkunft und dabei verbunden unter anderem auf die Ausübung senatorischer Ämter durch Vorfahren,
 - Stolz auf die Familie und Freundschaftsbeziehungen sowie Pflege dieser Beziehungen."
- Dieser ganze idealtypische Katalog senatorischen Standesbewusstseins findet sich gänzlich transformiert im Brief des Pelagius an Demetrias:
- Demetrias wird gelobt als Verkörperung christlicher Tugend, indem sie die Gebote erfüllt, ja sie sogar übertrifft⁶⁸.
 - Pelagius lobt sie aufgrund ihrer bereits grossen Kenntnis göttlicher Weisheit und hält sie an, ein durch Beten, Fasten und Studieren geprägtes Leben in ihrem Zimmer zu führen und sich dabei mit Freude um ihre himmlischen Güter zu sorgen⁶⁹.
 - Pelagius lobt an Demetrias das nun durch ihre *virgo*- und somit Asketenexistenz normierte statusbewusste Auftreten und den dementsprechenden Lebensstil⁷⁰.
 - Er betont ihre neue *nobilitas*, die sich von Gott herleitet und entsprechend ihm untergeordnet und von ihm abhängig ist⁷¹.
 - Er lobt ihre Zugehörigkeit zur neuen *nobilitas*, die noch viel höher einzustufen ist als die von ihr verworfene Zugehörigkeit zum Senatorenstand⁷², ist sie doch jetzt *cohaerens Christi*⁷³.
 - Pelagius lobt den Verzicht der Demetrias auf materiellen Besitz, durch den sie ihrem *virgo*-Stand entsprechend viel Gutes tun kann, um gleichzeitig ihr Bemühen um den ewigen Besitz im Himmelreich zu rühmen⁷⁴.
 - Er streicht ihr Christsein heraus im Sinn der Erfüllung des klaren Konturen gebenden und somit Abgrenzung ermöglichenden Namens *christiana*⁷⁵.
 - Pelagius lobt ihre senatorische Herkunft, um jedoch viel stärker die grössere Dignität der Familie, nämlich ihr Christsein hervorstreichen, indem er Demetrias in die Tradition ihrer sich als Christinnen ausgezeichneten Grossmutter und Mutter stellt⁷⁶.

⁶⁸ *Dem.* 1 (PL30;15C): "Quam utique, pro tam insignis admiratione virtutis, ut laudare omnibus facile, ita docere difficile est." / 22 (PL30;36C-D).

⁶⁹ Vgl. etwa die Auslassung von weiteren Beweisen durch Pel., da die für die fleissige in den hl. Schriften lesende Demetrias nicht vonnöten sei: *Dem.* 7 (PL30;22D): "... maxime cum sciamus te sacrae lectioni deditam, de ipso uberius fonte portare."

⁷⁰ *Dem.* 1 (PL30;16B-C).

⁷¹ *Dem.* 1 (PL30;16A): "In saeculo nobilis, apud Deum cupit esse nobilior." / 14 (PL30;29C) / 19 (PL30;33A-C); *Dem.* 24 (PL30;38B): "quidquid sanctius est atque perfectius, quidquid magis Deo te commendare potest, et maiorem in coelo facere, id semper sequere, id semper amplectere."

⁷² *Dem.* 14 (PL30;28C-29C).

⁷³ *Dem.* 22 (PL30;36D): "magisque illa nobilitate gloriaris, quae filios Dei et cohaerens Christi facit."; die biblisch Verheissung Miterbe Christi zu sein auch in *exp. Rom* 8,17 (Souter;64,23-24).

⁷⁴ *Dem.* 10 (PL30;26B-C) / 14 (PL30;29A).

⁷⁵ *Dem.* 10 (PL30;25A-26C).

⁷⁶ *Dem.* 1 (PL30;16B-C): "Scribimus enim petente sancta matre ejus, immo iubente, ... : quae facile ostendit, quo studio quantaque cura in filia germen coeleste plantaverit, dum illud tam sollicito cupit ab aliis irrigari. Nec de mediocritate diffidimus ingenii, quod credimus, et fide matris, et merito virginis adjuvari."; *Dem.* 14 (PL30;28C-D).

- Er bekräftigt in Demetrias den Stolz auf ihre Familie und ihre Freundschaftsbeziehungen, indem er sie und ihre Familie als Teil eines neuen Netzes von erstaunlichen Menschen vorführt, die miteinander ein gleiches Ziel verfolgen und entsprechend von der Welt bestaunt werden⁷⁷.

Literaler Schriftdeuter

Pelagius war trotz Origeneslektüre zeit seines Lebens ein literaler Schriftdeuter. In seinen Texten wird das biblische Wort wörtlich ausgelegt, Allegorese wird nur am Rande betrieben⁷⁸. Insbesondere das NT als handfestes Vermächtnis der mit Christus angebrochenen Zeit der Gnade⁷⁹ darf gemäss Pelagius nicht allegorisch ausgelegt werden, würde ihm doch dadurch quasi der innerste Nerv gezogen⁸⁰. Das NT ist für Pelagius ein das Verhalten eines jeden Christen normierendes Gesetz, das das Gesetz des AT erfüllt, indem es dieses integriert, kurz und traditionell: *Non figura, sed veritas*⁸¹. Allein das AT muss und darf gelegentlich allegorisch und zwar vor allem in typologischer Allegorese verstanden werden⁸².

3.4. Inhaltlich theologische Kriterien

Bonner hat zuletzt das hier anzustrebende Vorhaben einer inhaltlich theologischen Kriteriologie als nicht gerade vielversprechend erscheinen lassen, als er schrieb: "Gemeinsames Merkmal aller pelagianischer Theologen ist die Ablehnung jeder Übertragung der Erbsünde, aber von da an trennen sich ihre theologischen Wege."⁸³ Diese Aussage bestätigt sich denn auch, wenn man etwa die von Nuvo-lone zusammengetragene pelagianische Literatur liest, die sich durch Vielfältigkeit und auch zuweilen inhaltliche Widersprüchlichkeit auszeichnet. Doch gerade das muss doch stutzig machen und führt zur Frage: Macht es Sinn, Texte unter einem Sammelbegriff zu klassieren, die fast nur einen gemeinsamen (wenn auch theologisch äusserst relevanten) Nenner haben und selbst dieser in vielen Schriften nirgends explizit ausgesagt, sondern oft nur implizit erschlossen werden kann? Wohl kaum. Wenn ein Text pelagianisch sein soll, muss er neben den bereits genannten Kriterien auch eine Vielzahl von inhaltlichen Berührungen mit der Theologie des Pelagius haben. Diese Theologie soll deshalb kurz skizziert werden, wobei das Fol-

⁷⁷ *Dem.* 1 (PL30;16B-C).

⁷⁸ *exp. Rm* 10,18 (Souter;84,2-3) / 10,21 (Souter;85,1-2).

⁷⁹ *exp. Col* 4,6 (Souter;471,4-5): "*Sermo vester gratia*[e]. In novo scilicet testamento"; entsprechend der Dreiteilung der Geschichte in eine Zeit vor dem Gesetz, eine unter dem Gesetz und in eine Zeit der Gnade (die ihrerseits ein Gesetz hat, das NT): Pel. in Aug. *gr. et pecc. or.* II,26,30 (CSEL42;190,5-6): "Primum vixisse iustos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia."; *Dem.* 8 (PL30;23D).

⁸⁰ Jeweils bezeichnet als *enervare virtutem*. *exp. 2Cor* 3,6 (Souter;246,3-14); *exp. Gal* 4,24 (Souter;329,7-9).

⁸¹ *exp. 1Cor* 5,8 (Souter;152,17); *exp. Rm* 3,27 (Souter;34,6-7): "Legem dicit statutum fidei terminum, hoc est, Novum Testamentum". *exp. Rm.* 3,31 (Souter;35,13-17): "Legem ergo quae circumcidi praecepit, superfluum iudicamus? absit! immo stare facimus, dum probamus verum esse quod dixit, legem legi, testamentum testamento, circumcisionem circumcisioni successuram."; *exp. 1Cor* 10,6 (Souter;181,5-24); *exp. Rm* 9,28 (Souter;79,11-15); gegen den Vorzug des AT gegenüber dem NT: *exp. Gal* 1,7 (Souter;308,5-7).

⁸² Melchisedek hat die Eucharistie und das Priestertum Christi vorgebildet: *Dem.* 5 (PL30;;20A-B); zur Vorschrift der Beschneidung: *exp. Rm.* 2,26 (Souter;26,14-16); allgemein: *exp. Rm.* 2,29 (Souter;27,11-13): "Ipse est verus: omnia enim quae antea circa exteriorem hominem gerebantur, figuram interioris habebant."; *exp. Gal* 4,24 (Souter;328,12-329,8).

⁸³ BONNER 1996, 183.

gende keineswegs eine erschöpfende Darstellung der Theologie des Pelagius ist⁸⁴, sondern es werden allein die Grundpfeiler pelagischer Theologie im Sinn eines Basiskriteriums pelagianscher Schriften dargestellt.

Der gute und gerechte Gott und der zum Guten und Gerechten fähige Mensch

Der Mensch weiss von Gott natürlicherweise, dass Gott existiert und dass er gerecht ist. Als gerechter Gott ist er Schöpfer einer guten, tadellosen Natur⁸⁵, d.h. einer wohlgeordneten, vernünftigen, rational eingerichteten Natur⁸⁶. Der Mensch hat innerhalb der Schöpfung einen besonderen Platz, ist er doch nach dem Bildnis Gottes geschaffen⁸⁷ und hat durch das Gut seiner Menschennatur eine besondere Dignität⁸⁸. In dieser Würde liegt gleichzeitig die spezielle Verpflichtung des Menschen: Er soll wie Gott gerecht, heilig und wahrhaftig sein⁸⁹. Gott liegt es nicht daran, dem Menschen bei dieser Aufgabe Steine in den Weg zu legen, im Gegenteil: Er hat den Menschen als einziges Geschöpf seiner Kreation einerseits mit der Fähigkeit der Vernunft geschaffen, die es ihm erlaubt, Gott und somit dessen in der Natur des Menschen implizit wie in der Bibel explizit formulierten Ansprüche an den Menschen zu kennen. Diese Vernunft zu gebrauchen, sie tätig dahin zu aktualisieren, den Willen Gottes zu erkennen und ihn entsprechend auszuführen⁹⁰, ist sodenn die spezifische Gabe und Aufgabe des Menschen⁹¹. Andererseits hat Gott in seiner Gnade der Natur des Menschen eine grundlegende, vom Menschen auch nicht durch seine Willensentscheidung tilgbare Fähigkeit, ein Können (*posse*) eingepflanzt, heilig, gerecht, ohne Sünde zu sein⁹², d.h. der Mensch kann ein seiner

⁸⁴ Neben der grundlegenden Arbeit von BOHLIN 1957 überzeugen vor allem der stark auf Bohlin aufbauende GRESHAKE 1972 und der sich allein mit dem Paulusbriefkommentar im Detail auseinandersetzende VALERO 1980.

⁸⁵ *exp. Rm* 1,18 (Souter;13,15-16): "Quod potest naturaliter sciri de deo, quod sit et quod iustus est."

⁸⁶ Natur als Massregel für Gutes und Schlechtes: *exp. Eph* 4,26 (370,13-16); *exp. Phil* 2,15 (Souter;401,3-4): "*In medio nationis pravae et perversae. Quae omnem rationabilis naturae ordinem pervertit et perdidit.*"

⁸⁷ *Dem. 2* (PL30;17A): "Quem (scil. hominem) dum ad imaginem et similitudinem suam facere disponit, antequam faciat, qualem sit facturus, ostendit." Mann als *imago* die, Frau als *similitudo* des Mannes: *exp. 1Cor* 11,7 (Souter;188,8-11).

⁸⁸ Das hohe Gut der menschlichen Natur: *Dem. 2* (PL30;16D): "bonum natura" / *Dem. 2* (PL30;17A): "Primum itaque debes naturae humanae bonum de ejus auctore metiri, Deo scilicet, qui cum universa mundi, et quae intra mundum sunt, opera bona, et valde bona fecisse referatur: ..."; *Dem. 2* (PL30;17B): "quem vel ex hoc voluit naturae suae intelligere dignitatem"; *Dem. 4* (PL30;19B): "nisi quod testimonio sibi est ipsa natura, quae hoc ipso declarat bonum suum."; *Dem. 4* (PL30;19D): "quantum sit naturae bonum, cum eam legis vice docuisse justitiam probaveris."

⁸⁹ *exp. Eph* 4,24 (Souter;369,8-11): "Exposuit quid sit hominem ad imaginem dei esse creatum, ut scilicet iustus [sit] et sanctus [sit] et verax [sit], [sic] ut deus."

⁹⁰ Im Gesetz ist der Wille Gottes: *exp. Eph* 5,17 (Souter;376,4-5): "Scrutamini legem, in qua eius voluntas agnoscitur."; wer den Willen Gottes kennt, muss ihn dann auch tun: *exp. Eph* 5,8 (Souter;374,14-16); *Dem. 23* (PL30;37C); dazu müssen die Leute zuerst aus ihrem Schlaf der Unwissenheit geweckt werden: *exp. Eph* 5,14 (Souter;375,13-14).

⁹¹ *Dem. 2* (PL30;17B): "Sed quem inermem extrinsecus fecerat, melius intus armavit: ratione scilicet atque prudentia, ut per intellectum vigoremque mentis, quo caeteris praestabat animalibus, factorem omnium solus agnosceret: et inde serviret Deo, unde alius dominabitur."; vor allem *Dem. 3* (PL30;17C-18D); *exp. Rm* 12,1 (Souter;94,16-20); alles liegt im Denken: *Dem. 26-27* (PL30;41A-42A); Gott zu kennen heisst, ihm zu folgen: *exp. Eph* 4,18 (Souter;367,17-18).

⁹² Pel. in *Aug. nat. et gr.* 52-53 / 56-58 (CSEL60;271,13-14, 18-20, 27-28 / 272, 1-2, 3-6,7-13 / 274,7-9, 23-24 / 275,4-6, 20-21): "sed hoc est quod multos movet, inquires, quod non per dei gratiam hominem sine peccato esse posse defendis. ... o ignorantiae caecitas, ..., o inperitia mentis ignavia, quae id sine dei gratia defensari existimat, quod deo tantum audiat debere reputari! ... nam cum dicitur, ..., ipsum posse arbitrii humani omnino non esse, sed naturae, sed auctoris naturae, dei scilicet, ecqui fieri

Natur entsprechendes Leben führen sowie die Ge- und Verbote Gottes kraft des von Gott ihm geschenkten, seinem Zugriff entzogenen *posse* halten, und entsprechend sind seine Natur wie näherhin die Ge- und Verbote auf dieses *posse* abgestimmt⁹³. Jeder Mensch kommt mit dieser grundlegenden Fähigkeit zur Welt, es gibt keine Urschuld oder Erbsünde, die das *posse* in irgendeiner Weise negativ beeinträchtigt hat⁹⁴.

Der gerechte Gott hat dem Menschen neben dem ihm unverfügbaren *posse* ein von ihm selbst zu gebrauchendes Wollen (*velle, voluntas*) als freie Wahlmöglichkeit (*liberum arbitrium*) gegeben, so dass der Mensch sich frei dem ihm eigentlichen Guten oder dem ihm nicht entsprechenden, ihm schadenden Bösen zuwenden kann⁹⁵. Als Hilfen beim Wählen für das Gute oder das Böse hat der Mensch einerseits natürlicherweise sein Gewissen⁹⁶, andererseits kann er sich an den Ge- und Verboten orientieren.

Ob der Mensch, selbst wenn er sich für das Gute entscheidet, auf Erden je gerecht, d.h. ohne Sünde sein kann (*esse*), ist damit nicht automatisch mitgesagt, denn die Macht der Gewohnheit und der täglichen Sachzwänge, die Begierden und die Ignoranz hindern den Menschen daran⁹⁷, sein naturhaftes *posse* über das von seiner Entscheidung abhängige *velle* in "reines" *esse* zu überführen⁹⁸.

potest ut absque dei gratia intellegatur, quod ad deum proprie pertinere censetur? ... sed ut hoc manifestius, ..., fiat, paulo latius disputandum est. dicimus enim cuiuscumque rei possibilitatem non tam in arbitrii humani potestate quam in naturae necessitate consistere. ... ut puta, ..., loqui possum. quod loqui possum meum non est; quod loquor meum est, id est propriae voluntatis; et quia quod loquor meum est, utrumque facere possum, id est loqui et non loqui. quia vero quod loqui possum meum non est, id est arbitrii mei atque voluntatis, necesse est me semper loqui posse; et si voluerim non posse loqui, non possum tamen non posse loqui, nisi forte membrum illud adimam, quo loquendi impleri officium potest. ... simili ergo modo de non peccandi possibilitate intellegendum est, quod non peccare nostrum sit, posse vero non peccare non nostrum. ... Quia non peccare, ..., nostrum est, possumus peccare et non peccare. ... quia vero posse non peccare nostrum non est, et, si voluerimus non posse non peccare, non possumus non posse non peccare."

⁹³ Gott der Gerechtigkeit liebt uns und kennt unsere Natur und hat uns entsprechend Gebote aufgetragen; zu sagen, die Gebote seien nicht erfüllbar ist sakrilegisch, denn dabei wird Gott *iniquitas* zugeschrieben! *Dem.* 16 (PL30;30A-31A).

⁹⁴ Pel. in *Aug. nat. et gr.* 21 (CSEL60;246,12-18): "Primo, ..., de eo disputandum est, quod per peccatum debilitata dicitur et immutata natura. unde ante omnia quaerendum puto, ..., quid sit peccatum: substantia aliqua an omnino substantia carens nomen, quo non res, non existentia, non corpus aliquod, sed perperam facti actus exprimitur. ... credo ita est. et si ita est, ..., quomodo potuit humanam debilitare vel mutare naturam, quod substantia caret?"

⁹⁵ Pel. in *Aug. gr. et pecc. or.* I,5 (CSEL42;128,19-128,23): "et ut generaliter universa complectar: quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare illius est, qui hoc posse donavit, qui hoc posse adiuvat; quod vero bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est, quia haec omnia vertere in malum etiam possumus."; *Dem.* 1 (PL30;15D): "Quae florem adhuc ipsum ineuntis aetatem, quodam fidei gladio, id est, voluntate succiderit?" / 2 (PL30;17B): "Quem tamen iustitiae executorem Dominus voluntarium esse voluit, non coactum." / 3 (PL30;17C-18B) / 7 (PL30;22C-D): "Ubi velle videmus et nolle, eligere et refutare, ibi non vis naturae, sed libertas intelligitur voluntatis." / 24 (PL30;38A): "Intra unius horae spatium mutatur habitus; jejunare, abstinere, psallere, vigilare, non tam studio opus habent, quam voluntate."; Eva hätte widerstehen können: *Dem.* 25 (PL3040C); *exp.* 1 *Cor* 3,23 (Souter;146,1-3); *exp.* *Col* 1,10 (Souter;452,16-453,7); 1 *Tim* 2,4 (Souter;480,5-8): "*Qui omnes homines vult salvos fieri.* Hinc probatur deum nemini ad credendum vim inferre nec tollere arbitrii libertatem; ..."

⁹⁶ *exp. Rm.* 2,15 (Souter;23,16-17): "Natura agit legem in corde [illis] per conscientiae testimonium"; *Dem.* 4 (PL30;19B): "Est enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam sanctitas: quae per velut in arce animi praesidens, exercet mali bonique iudicium."; *exp. Rm.* 7,23 (Souter;60,4-5): "Legi mentis meae. Conscientiae scilicet naturali, vel legi divinae quae in mente consistit."

⁹⁷ Zur *consuetudo* nach beiden Seiten hin: *Dem.* 13 (PL30;28A); *Dem.* 17 (PL30;31D): "Nam si etiam illi qui longo peccandi usu, bonum quodammodo bruere naturae, instaurari per poenitentiam possunt: et mutata voluntate vivendi, consuetudinem consuetudine extinguere, ac optimi quique de pessimis fieri."; *exp. Col* 1,11 (Souter;453,7-9): "Virtus magna est inveteratam vitiorum consuetudinem vincere

Christus exemplum und das Profil des Christen

Um den Menschen von seinen Sünden zu befreien, hat Gott seinen Sohn geschickt, der in seinen Taten und Worten für alle, die durch die Taufe Christen geworden sind⁹⁹, normatives, lebensleitendes *exemplum* ist, d.h. Christsein ist allem voran die im NT verpflichtend fassbare Nachfolge bzw. Nachahmung Christi. Hierin fokussiert sich der Auftrag des Menschen, sichtbar gerecht, heilig, ohne Sünde zu sein¹⁰⁰, d.h. der Mensch soll durch sein Handeln ein lebendiges Abbild seines Schöpfers und dessen Sohnes sein¹⁰¹. Konkret nimmt diese Christusbefolgung bei Pelagius die Form der Askese an, sie ist schwierig und wird entsprechend nur von wenigen tatsächlich praktiziert¹⁰², denn vom *exemplum Christi* her gefordert ist die Übereinstimmung von Taten und Worten, bzw. dass das Bekenntnis, der Glaube, durch eine entsprechende Lebensweise abgedeckt ist¹⁰³. Umso herrlicher und grossartiger, jede menschliche Ehre und Ruhm übersteigend ist es¹⁰⁴, wenn man sich entschlossen und bewusst auf die *imitatio Christi* einlässt, denn der gute und gerechte Gott wird am Ende der Zeiten jedem proportional zu seinen guten und schlechten Taten und Gedanken einen entsprechenden Platz im Himmel oder in der Hölle berei-

vel in passionibus carnis infirmitatem superare."; *exp. Rm* 7,18 (Souter;59,5-6) / 7,20 (59,12-13) / 11,24 (90,19-22); *exp. Eph* 4,18 (Souter;367,15-16): "Habent quidem naturaliter intellectum, sed ignorantiae et mundanarum sollicitudinem caligine ac tenebris obscuratum."

⁹⁸ Entsprechend der Dreiteilung des Pel. in Aug. *gr. et pecc. or.* 1,5 (CSEL42;127,29-128,6): "Nos sic tria ista distinguimus, et certum velut in ordinem digesta partimus. primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. primum illud, id est, posse ad deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vere reliqua, hoc est velle et esse ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt."

⁹⁹ *exp. Eph* 2,10 (Souter;353,15-17): "Quia nuper sumus in Christo renati, ut in bonis operibus ambulemus, quae in evangelio sunt ostensa."

¹⁰⁰ Christus: Erlöser und Vorbild wahrer Gerechtigkeit: *exp. Rm* 5,16 (Souter;47-19-20); Lehre und Leben Christi sind zu erfüllen: *exp. Rm* 6,18 (52,20-21): "In doctrin[a] e[st] exemplo Christi, qui non solum peccata sed etiam occasiones auferri docuit delictorum."; *exp. 2Cor* 5,18 (Souter;261,12-13): "Per [Iesum] Christum. Per Christi doctrinam pariter et exemplum."; *exp. Eph* 5,28 (Souter;378, 1-4): "et verbo et exemplo"; *exp. 1Thess* 1,10 (Souter;420,5-8); wir müssen Christus in allem nachahmen: *exp. Eph* 5,30 (Souter;378,13-15): "... Membra eius debent eum in omnibus imitari."; Christus nachfolgen heisst dem Fleisch absterben, eine asketische Existenz übernehmen: *exp. Rm* 8,4 (Souter;62,2); *exp. Col* 2,6 (Souter;458,12-14): "Exemplum Christi [in] vobis sufficit ad vitam, etiam si aliquid [et] interim minus scientiae habeatis."; *Christus exemplum. exp. 1Cor* 1,29 (Souter;136,4-10); *exp. Phil* 2,9 (Souter;398,16-399,5); *exp. Phil* 1,11 (Souter;390,10-13); *exp. Phil* 1,12 (Souter;399,14-15); *1 Io* 2,6 als wichtige Stelle: *exp. Rm* 13,14 (Souter;105,16-18) / 15,3 (Souter;112,17-20).

¹⁰¹ Ziel: Gott durch seine Lebenswandlung zu ehren: *exp. 1Cor* 6,20 (Souter;158,22-23): "Glorificate deum actibus vestris, et portate eum eius imaginem conservando, ..."; *exp. Phil* 1,11 (Souter;390,13-14): "In gloriam et laudem dei. Ut glorificetur deus in actibus vestris."; *exp. 1Thess* 5,17-18 (Souter;436,12-17).

¹⁰² *Dem.* 10 (PL30;26A): "Fugienda tibi lata illa via est, quam multorum ad mortem euntium comitatus erit. Et ad vitam aeternam, angustius illius itineris, quod pauci reperiunt, callis tenendus est."

¹⁰³ Pathos der Ausweisbarkeit: *exp. 2Cor* 6,4 (Souter;263,14-15): "Dei ministri deum debent, prout possibile est, imitari, ut ex actu cognoscantur dei esse cultores."; *Dem.* 14 (PL30;29B) / 18 (PL30;33A); Worte und Taten zusammen: *exp. 1Cor* 12,3 (Souter;195,14-16): "sed nemo potest in spiritu sancto dominum appellare, nisi qui eum et verbis et operibus confitetur."; *exp. 2Tim* 2,15 (Souter;514,2-4): "Recte tractantem verbum veritatis. Ille recte tractat qui dicta sua exemplo confirmat: ornamentum enim vitae doctrina; firmamentum vero verbi est opus."; *exp. 2Tim* 1,10 (Souter;509,1-2): "Per inlumenationem domini nostri Iesu Christi. Verbi scilicet atque exempli."; Glaube beweist sich durch Werke: *exp. Gal* 3,10 (Souter;319,7-18); *exp. 1Tim* 1,5 (Souter;476,1-2): "Est enim fides ficta, quae solo ore promittitur, et actu negatur."; *exp. 1Tim* 5,8 (Souter;494,14-15).

¹⁰⁴ *exp. Tit* 2,16 (Souter;529,12-15): "Confitentur se nosse deum, factis autem negant. Se melius Christum dicunt nosse, ut ex lege promissum, sed factis eius adventum negant, cum [sc] sine legis auxilio putant iustificari non posse."

ten¹⁰⁵. Deshalb ist der Mensch zeit seines Lebens dazu aufgefordert, immer nach Höherem zu trachten, nie stehenzubleiben¹⁰⁶, angetrieben von der ihm eigenen Aufgabe, ein Vollkommener (*perfectus*) zu sein¹⁰⁷.

4. Definition von Pelagianismus und die Kriterien eines pelagianischen Textes

4.1. Definition

Unter Pelagianismus ist eine christliche, näherhin asketisch ausgerichtete Denk- und Handlungsweise zu verstehen,

- die am Ende des 4. Jh.s vor allem in Rom aber auch in den südlich von Rom gelegenen Gebieten, sowie Afrika und Jerusalem (und vereinzelt Britannien) unter dem (direkten wie indirekten) Einfluss des Asketen, Lehrers, Exhortators, Reformers und Transformators Pelagius vor allem unter den christlichen Oberschichtskreisen insbesondere des Senatsadels Roms aufkam und ab 418 durch die von Kirche und Staat gleichermaßen herbeigeführten Verurteilungen ihrer sozialen wie theologischen Bedingungen beraubt war.

- die insofern zeittypisch war, als sie *eine* Variante jenes seit Mitte des 4. Jh.s unter östlichem Einfluss auch im Westen vor allem unter den Christen aus der Oberschicht immer beliebter werdenden Hangs zur Askese repräsentierte und entsprechend in dieser durch (theologische, strukturelle, soziologische etc.) Vielfalt geprägten asketischen Szene Roms bzw. in der Kritik an ebendieser Szene und ihrer Theologie(n) ihren Sitz im Leben hatte und *primär* von dort her historisch eingebettet werden muss.

- deren Spezifikum

1. darin lag, dass das Ziel der pelagianischen Autoren eine Reform des Christen anstrebte und zwar insofern, als der authentische Träger des Namens *christianus* durch klare, am Beispiel Christi und dem NT sich orientierende, gesetzlich formulierte Kriterien definiert wurde, und so der Christ jene einmalige, in ihrer Eindeutigkeit als Differenz zur Umwelt erkennbare Form und Gestalt wiederbekommen sollte, eine Eindeutigkeit, die für die Pelagianer selbst innerhalb der asketischen Szene nicht mehr auszumachen war, ganz zu schweigen vom Volks- oder Massenchristentum. Der Pelagianismus war insofern eine aus dem Bedürfnis der Differenzierung und somit der Selbstvergewisserung innerhalb des (z.T. schon asketisch gelebten) Christentums der Oberschichten gewachsene asketische Denk- und Handlungsweise.

2. darin lag, dass die pelagianischen Autoren - getragen von diesem mit asketischem Enthusiasmus gepaarten Reformwillen - *nachdrücklich* die (implizit oder explizit ausgesagte) Überzeugung vertraten, dass jeder Mensch kraft seiner (allein durch

¹⁰⁵ Bei Gericht wird jedem nach seinen Verdiensten verteilt: *Dem.* 17 (PL30;31C-D); *lib. fid.* 16 (PL48;490D): "Unam esse vitam sanctorum omnium, sed praemia pro labore diversa; e contrario pro modo delictorum, peccatorum quoque esse supplicia."; der Lohngedanke ist bei Pel. zentral: *Dem.* 28 (PL30;42D) / 30 (PL30;45A); *exp. Rm* 11,5 (Souter;86,7-10); *exp. 1 Cor* 15,42 (Souter;223,5-8); die Gewissen werden gerichtet werden: *exp. Rm* 14,11 (Souter;109,1-2); die Herrlichkeit des himmlischen Reiches: *exp. Rm* 5,4 (Souter42,19-22).

¹⁰⁶ *Dem.* 22 (PL30;36D) / 23 (PL30;23B): "et nullam prorsus horam a spirituali profectu vacuam esse conveniat, cum tibi in lege Domini die ac nocte meditandum sit." / 27 (PL30;42D): "Obliviscere omne praeteritum: et quotidie inchoare te puta: ne pro praesenti die, quo debes servire Deo, praeteritum imputes. Optime quaesita custodies, si semper inquiras. Damnum parata sentient, si parare cessaveris." / 27 (PL30;42B): "At ubi coeperimus stare, descendimus."

¹⁰⁷ *Dem.* 10 (PL30;26B); Definition: *exp. Rm* 13,10 (Souter;104,6-7): "Plenitudo ergo legis est dilectio. Hoc est perfectio."; Schüler Christi müssen perfekt sein: *exp. Phil* 3,15 (Souter;408,10-15); *exp. Col* 1,29 (Souter;457,3-5); *exp. 2Tim* 3,17 (520,19-521,1): "Ut perfectus sit homo dei, ad omne opus bonum instructus. Ideo est data legis instructio, ut eius consilio [cuncta] facientes iuste iusta faciamus."

besiegbare Leidenschaften und entsprechende schlechte *consuetudo* getrübt) Qualität als *imago dei* prinzipiell ohne Sünde sein kann, indem er Ge- und Verbote Gottes befolgt bzw. als Christ das ihn verpflichtende *exemplum Christi* in Wort und Tat nachahmt, und dass darin die eigentliche Bestimmung des Christen liegt. Der überzeugte Glaube an ein gottgegebenes *posse sine peccato esse* ist das grundlegende und primäre pelagianische Anliegen, das Pelagius bis am Schluss nie aufgegeben hat. Die Traduzianismus-Frage, die Problematik der Kindertaufe in der Auseinandersetzung mit Caelestius, die Reichtumsproblematik eines An. Rom. sind innerpelagianische Weiterentwicklungen, die je auf verschiedene Weise die Überzeugung des *posse sine peccato esse* beweisen, aktualisieren, umsetzen etc.. Demgegenüber sind die durch die Konfrontation mit Augustinus aufgetretenen Fragen rund um die Bedeutung der Gnade ein von aussen an die Pelagiana gerichtetes Problem.

3. darin lag, dass diese an ein Oberschichtenpublikum gerichtete Reform die Form einer christlichen Transformation des elitären Selbstbewusstseins ihrer Adressetannahm, d.h. der Pelagianismus bietet ein christliches Referenzsystem von Lehren, Verhaltensweisen und Erlebnissen, die der althergebrachten römischen Mentalität ihrer Adressaten transformatorisch zu entsprechen vermochte: Die Theo- und Anthropologie des Pelagius nahm das urrömische Bedürfnis auf, kraft seines eigenen Willens zu einem Beispiel (*exemplum*) an Tugend (*virtus*) zu werden (konkret: z.B. *misericordia*), stets dem Ideal der Vollkommenheit (*perfectio*) verpflichtet zu sein und sich so Ehre und Ruhm (*gloria*) zu erwerben. Östlich beeinflusst ist der Pelagianismus insofern, als er die Askese als *exercitium* dieses christlichen Elitarismus ebenso dankbar aufnahm wie die positive Bewertung des freien menschlichen Willens eines Origenes¹⁰⁸ und die literale (sog. antiochenische) Exegesetradition eines Theodor von Mopsuestia, die jedoch Pelagius nicht originär beeinflusste, sondern ihn und die Pelagianer in ihrer römischen Art, an Gesetze (und als ein solches betrachteten sie die hl. Schrift) heranzugehen, zusätzlich bestätigte¹⁰⁹.

4.2. Kriteriologie

Ein Text gilt als pelagianisch, wenn er

1. zwischen 380/5 - 418 verfasst wurde
2. dessen Publikum die lateinische christliche Oberschicht, insbesondere der römische Senatsadel ist und als solche näherhin zu der seit Mitte des 4. Jh.s zunehmend fassbaren lateinischen asketischen Szene der *Italia ascetica* gehört, die noch nicht monastisch organisiert ist, sondern in losen religiösen *coetus* von (mehrheitlich) Laien zu situieren ist.
3. in den Lebensgebieten dieses Publikums zu lokalisieren ist, d.h. vor allem Rom, aber auch Süditalien, Sizilien, Afrika, Jerusalem und auch vereinzelt Britannien.
4. dessen Autor als Lehrer christlicher Denk- und Lebensweise, Reformator wahren Christentums, *exhortator* dieses Christentums sowie Transformator eines Oberschichtsselbstverständnisses in ein christlich definiertes elitäres Selbstverständnis

¹⁰⁸ Vgl. dazu BOHLIN 1957, 77-103; Orig. hat Pel. vielmehr darin bestärkt, dass der Mensch einen freien Willen hat, ohne diese Überzeugung bei ihm zu generieren; vgl. dazu auch CLARK 1991; Bammel 1992.

¹⁰⁹ Von starkem östlichem Einfluss ging etwa MARROU 1969 aus, und FREDE 1973, 196-217 hat den indirekten Einfluss von Theodor auf Pel. aufgezeigt.

auftritt und als solcher das Ideal des als Asket definierten *homo sanctus / iustus* seinem Publikum anträgt¹¹⁰.

5. in dem die Bibel insgesamt, aber insbesondere das NT primär als literal zu verstehendes, Denken und Leben regulierendes Gesetz gilt und entsprechend Allegorie am NT verworfen wird.

6. in dem explizit gesagt oder implizit davon ausgegangen wird, dass der Mensch prinzipiell über eine gute, vom guten Gott geschaffene Natur verfügt, d.h. er besitzt ein durch keine Urschuld getrübtetes Vermögen, das ihm Eigentliche = Gottgewollte zu tun, d.h. er kann gerecht = ohne Sünde sein, d.h. er kann alle Ge- und Verbote befolgen und dementsprechend sind alle Menschen angehalten, alle Ge- und Verbote zu halten, m.a.W. perfekt zu sein.

7. in dem betont Christus als normatives *exemplum* bzgl. Lehre und Leben die zentrale Referenz für das vom Autor angestrebte Reform- Transformations- Exhortations-Vorhaben ist. Es ist nicht übertrieben, diese geforderte Gesetzeserfüllung als Christusbefolgung bzw. -nachahmung¹¹¹ als den Dreh- und Angelpunkt aller dieser Schriften und der in ihnen behandelten Probleme zu bezeichnen¹¹², findet sie doch auch in unmissverständlichen, prägnanten Sätzen, man könnte fast sagen Slogans, ihren genuinen Ausdruck¹¹³.

8. der mehrheitlich praxisorientiert ist, d.h. von der Frage nach der richtigen christlichen Lebensweise bestimmt ist und entsprechende Lösungen präsentiert; konkret wird eine asketische Existenz angestrebt.

5. Pelagianische Texte

Neben den sicher pelagischen Texten können entsprechend der erarbeiteten Krite-riologie folgende Schriften als pelagianisch gelten¹¹⁴.

Cael. *prop.*, *lib. brev.*, *lib. fid.* / Ps. Cael. *def.* / Ps. Pel. *matr.* / Ps. Pel. *Vita* / Ps. Pel. *Cel.* / Ps. Pel. *div. leg.* / Ps. Pel. *virg. Laus* / Fastid. *Fat.* / Ps. Fastid. *Pamm.* / An. Rom. *hon.*, *hum.*, *pos.*, *div.*, *mal. doct.*, *cast.* / Ps. Hier. *paen.* / Ps. Hier. *Ocean.* / Ps. Hier. *Marc.* / Ps. Ambr. *virg. dev.* / Ps. Sulp. Sev. *Claud.*

¹¹⁰ Bei Schriften, die keinen Adressatenbezug im genannten Sinn erkennen lassen, wie etwa ein *libellus fidei*, muss über die übrigen Kriterien entschieden werden, ob der Text als pelagianisch bezeichnet werden kann.

¹¹¹ GRESHAKE 1972, 117 Anm. 135 bemerkt zu Recht, dass Pelagius zwischen *Christum sequi* und *Christum imitari* nicht unterscheidet; dies gilt auch für die übrigen sog. pelagianischen Schriften.

¹¹² So auch GRESHAKE 1972, 124-125.

¹¹³ Pel. *exp. Rm.* 6,11 (Souter;51,9-12) / 8,36 (Souter;71,2-5) / 15,3 (Souter;112,17-18); *exp. 1Cor* 1,28 (Souter;136,4-10); *exp. Eph* 5,1 (Souter;372,14-17); *exp. Gal* 4,19 (Souter;327,16-18) / 2,20 (Souter;316,16-18); Ps. Pel. *matr* 14 (Duval;229,311-320) / 15 (Duval; 231,361-362): "Fugienda itaque nobis est, ut saepius diximus, si non in solo nomine christiani esse volumus, omnis malitia, omnis pompa, omnisque superbia; et sectanda Christi bonitas, sectanda humilitas, sectanda paupertas."; *vita* 1 (PL50;385A-B): "Qui Christianus dicitur, Christum se habere Dominum profitetur. Et vere habet, si ei in omnibus obsequatur et serviat." / 6 (PL50;389C): "Christianus ille est, qui non nomine tantum, sed opere est; ille qui Christum in omnibus imitatur et sequitur." / 14 (PL50;400A): "Nec quisquam se Christianum iudicet, nisi qui Christi et doctrinam sequitur et imitatur exemplum."; *virg. laus* 15 (CSEL1;245,4-7); Fastid. *Fat.* (PLS1;1700): "Si spiritu vivimus, Christi vestigiis inhaeremus. Si Christum sequimur, debet in actibus apparere."; Ps. Fastid. *Pamm.* 5 (PL30;240D-241A); An. Rom. *hon.* 1 (Caspari;5,7-8) "Christiani non sunt, nisi qui Christi formam doctrinamque sectantur, ..."; *hum.* 3 (Caspari;17,17): "Christianum enim non nomen, sed actus facit."; Ps. Hier. *Ocean.* 7 (PL30;284B-C) / 15 (PL30;286C-D); *Marc.* 8 (PL30;54C-D); Ps. Sulp. Sev. *Claud.* 3 (CSEL1;220,21-221,5).

¹¹⁴ Im Gegensatz zu NUVOLONE 1986 nenne ich nur die erhaltenen Schriften.

A ZUR PROBLEMATIK

1. Einige Quellen und die *opinio communis*

Syrakus 414/415: Ende 414 bzw. Anfang 415 schreibt ein nicht näher bekannter Hilarius aus Syrakus einen Brief an Augustinus, worin er den Bischof von Hippo bzgl. der Lehren einiger Christen in Syrakus (*quidam Christiani apud Syracusas*) um instruktive Hilfe bittet¹. Diese Christen behaupten nämlich,

... dass der Mensch ohne Sünde sein kann und die Gebote Gottes leicht befolgen kann, wenn er will; dass das vom Tod überraschte ungetaufte Kind, nicht mit Recht stirbt, da es ohne Sünde geboren wurde; dass ein Reicher, der in seinem Reichtum verharret, nicht in das Reich Gottes gelangen kann, wenn er nicht all seinen Besitz verkauft haben wird, und auch wird es ihm nicht nützen, wenn er mit diesem Reichtum die Gebote erfüllen würde; dass man keinesfalls schwören darf; Und von der Kirche, welche diejenige sei, von der geschrieben ist, sie sei ohne Runzeln und Flecken, ob jene in der wir hier und jetzt zusammenkommen, oder jene die wir (für die Zukunft) erhoffen. Einige glauben, dass es diese Kirche ist, die jetzt von den Menschen besucht wird, und dass sie nicht ohne Sünde sein kann.²

Hilarius berichtet hier von Christen, die das Postulat gänzlichen Reichtumsverzichts mit Lehrmeinungen verbinden, die z.T. der karthagischen Kirche bereits in der Auseinandersetzung mit Caelestius 411 Kopfzerbrechen verursachten. Die Urheber dieser Lehren bleiben unbekannt, Hilarius will oder kann keine Namen nennen und die von Augustinus in seinem Antwortschreiben an Hilarius geäußerte Vermutung, der 411 in Karthago verurteilte Caelestius oder Leute aus seinem Umkreis könnten für diese Lehren in Syrakus verantwortlich sein, verfolgt vor allem das Ziel, über diese Ansichten so schnell wie möglich den Schatten der Irrlehre zu werfen³.

Sizilien 411-414/5: Die Unwissenheit des Hilarius bzgl. Autor bzw. Urheber dieser Meinungen ist auch zum heutigen Zeitpunkt der Forschung nicht zu beheben. Hingegen liegt seit 1890 ein Textkorpus von 6 Schriften eines Autors vor (das sog. *Corpus Caspari* = *C. Casp.*), dem eine Asketin - ebenfalls auf Sizilien und auch in der Zeit um 411-415 - den Weg wahren Christentums wies, dessen Inhalte sich z.T. mit den von Hilarius referierten Positionen decken⁴. Inhaltliche Konstante dieser 6 Schriften ist u.a. die strenge Verurteilung des Reichtums, die insbesondere im Text *De divitiis* (*div.*) monographisch durchexerziert wird.

Hippo - Jerusalem - Diospolis 415: Augustinus antwortet in *ep.* 157 auf die Anfragen des Hilarius und gleichzeitig gibt er diesen Brief zusammen mit dem des Hila-

¹ Hilarius war wohl Laie, wie die Anrede "filius" in *Aug. ep.* 157,1 (CSEL44;449,9) nahelegt; ansonsten wissen wir über ihn nichts; vgl. auch DPAC 2, 1753; MORGENSTERN 1993, 28-29; nicht klar ist mir, worauf REES 1988, 11 seine Aussage gründet, Hilarius sei Anwalt gewesen.

² *Aug. ep.* 156 (CSEL44;448,10-449,1): "Proinde rogo, ut mei memor in sanctis orationibus tuis esse digneris atque inperitiam nostram informare de eo, quod quidam Christiani apud Syracusas exponunt dicentes posse esse hominem sine peccato et mandata dei facile custodire, si velit; infantem non baptizatum morte praeventum non posse perire merito, quoniam sine peccato nascitur; divitem manentem in divitiis suis regnum dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit, nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis fecerit indata; non debere iurare omnino; et de ecclesia, quae sit, de qua scriptum est non habere rugam neque maculam, utrum haec sit, in qua nunc congregamur, an illa, quam speramus; quidam autem posuit ecclesiam hanc esse, in qua nunc frequentamus populos, et sine peccato esse non posse."

³ *Aug. ep.* 157,22 (CSEL44;471,7-11/22-23); ein Sizilienaufenthalt des Cael. ist, wie *Aug.* später selber zugibt, nicht verbürgt: *perf. inst.* I,1 (CSEL42;3, 8-11).

⁴ Vgl. CASPARI 1890, 1-167/223-389; die Schriften sind aufgenommen im PLS 1.

rius dem spanischen Priester Orosius mit, der zur Aufgabe hat, Pelagius u.a. mit diesen Meinungen in Jerusalem zu konfrontieren. Einem offiziellen Gespräch in Jerusalem folgt in Diospolis ein offizielles Konzil, auf dem Pelagius freigesprochen wird, nachdem er zu einer Vielzahl von Lehren Stellung beziehen musste, so auch zum reichtumskritischen Satz, der durch Hilarius *via* Augustinus, Orosius und den Anklägern Heros von Arles und Lazarus von Aix Eingang in die Anklageschrift fand. Pelagius distanziert sich von diesem Satz und bestreitet dessen Autorschaft⁵. Pelagius hatte vor Diospolis in seinem Paulusbriefkommentar (406-409) und auch in seinem Brief an die junge Demetrias (ca. 414) aus dem Haus der Anicier bzgl. des Reichtums Positionen vertreten, die sich zwar nicht mit der ausschliesslichen Reichtumskritik des "syrakusischen" Satzes decken, aber die deutlich eine asketisch gesinnte Distanz zum Reichtum erkennen lassen.

Hippo 417: Augustinus schreibt 417 einen Brief an Paulinus von Nola (*ep.* 187), der u.a. ein antipelagianisches Libell enthält, in dem der Bischof von Hippo auch den von Pelagius verworfenen reichtumskritischen Satz aus *ep.* 156/157 aufnimmt⁶, der in dieser Form auch in die antipelagianische Quellensammlung der Afrikaner Eingang gefunden hat⁷.

Diese wenigen, aus einer relativ kurzen Zeitspanne stammenden Quellen vermitteln den Eindruck, dass die Frage des Reichtums ein integraler Bestandteil des Streits rund um die Theologien des Caelestius, Pelagius und weiterer Vertreter ähnlicher Denkweise war, der in den Jahren 411-431 die Gemüter der lateinisch sprechenden Christen bzw. einiger kirchlicher Amtsträger und (Laien-)Theologen erhitze. Tatsächlich bilden die Informationen der hier unverbunden rapportierten Quellen denn auch gemeinhin die Basis für die in der 'modernen Forschung'⁸ oft getroffene Annahme einer spezifischen, typischen, wenn auch in ihrer jeweiligen Ausprägung unterschiedlich veranschlagten (heterodoxen) pelagianischen Reichtumskritik. Die in Teil I geleistete Aufarbeitung und Kritik der dogmengeschichtlichen Kategorie Pelagianismus hat bereits die Problematik der adjektivischen Bestimmung (pelagianisch) dieser Annahme aufgezeigt, so dass im Folgenden zu prüfen ist, ob sich innerhalb der Schriften des Pelagius, Caelestius, Anonymus Romanus etc. eine beschreibbare, konzeptuelle Reichtumskritik findet lässt oder nicht. Basis und Kriterium einer solchen Prüfung soll zunächst die Kritik des Forschungsstandes sein.

2. Summarische Kritik des Forschungsstandes zur pelagianischen Reichtumskritik

Eine regelrechte Erhebung des Forschungsstandes ist problematisch, weil es wenige Arbeiten gibt, die sich intensiv und ausser dem Aufsatz von Scaglioni⁹ keine, die sich exklusiv mit der Frage der Reichtumskritik im besagten Schrifttum beschäftigen, so dass die Fragestellung in der Regel entweder eher am Rande in den Arbeiten

⁵ Vgl. die Schilderung bei WERMELINGER 1975, 29-31/57-87.

⁶ Aug. *ep.* 186, 31-33 (CSEL 57; 70,13-73,23).

⁷ coll. *Quesn.* 6-20 (PL 56; 453-500); vgl. WERMELINGER 1975, 217-218.

⁸ Unter 'moderner Forschung' verstehe ich die Literatur zum Pelagianismus ab der 2. Hälfte des 19. Jh., d.h. ab den Pelagianismus-Darstellungen von WÖRTER 1874 und KLASSEN 1882; Die Künstlichkeit dieser Markierung ist mir bewusst, denn Vieles wurde schon weit früher entdeckt und gesehen (vgl. z.B. die Bibliographie "Sonstige Quellen bis ca. 1860" bei GRESHAKE 1972, 314-315), so dass die Eingrenzung einerseits vor allem pragmatischer Natur ist (u.a. Zugänglichkeit der Literatur, unnötige Aufblähung des bibliographischen Apparates), andererseits sich aber auch mit der zu dieser Zeit zunehmenden Durchsetzung historischer-kritischer Arbeitsweise rechtfertigen lässt.

⁹ SCAGLIONI 1986, dessen eigentliches Anliegen die Auseinandersetzung der Pelagianer mit Mt 19,16-30 ist, dabei aber allgemein ihre Haltung zum Reichtum (besonders mittels *div.*) aufzeigt.

zu Pelagius abgehandelt wird¹⁰ oder vielmehr überhaupt nicht¹¹. In Voraussetzung eines der Resultate der folgenden Untersuchung ist festzuhalten, dass Reichtumskritik im zur Debatte stehenden Schrifttum tatsächlich 'nur' einen Teilaspekt eines weiter gefassten asketischen Ideals darstellt, doch als solcher seinen Platz hat, d.h. für die jeweiligen Autoren durchaus ein Thema ist. Eine Darstellung von Leben und Theologie dieser Autoren sollte deshalb die Reichtumsproblematik nicht unbeachtet lassen. Andererseits birgt gerade die relative Randständigkeit des Problems (noch stärker als üblich) die Gefahr in sich, ihm nicht näher nachzugehen, sondern sich auf die geleisteten Vorarbeiten zu stützen. Würde diesen bisherigen Forschungsergebnissen gefolgt, gäbe es folgende drei mögliche Darstellungsweisen einer pelagianischen Reichtumskritik:

2.1. Pelagianische Reichtumskritik: ein Konzept in drei Spielarten

a) Reichtumskritik als integraler Bestandteil des Pelagianismus (=A)

Die eine, bis auf Baronius (16./17Jh.) zurückzufolgende Forschungstradition sieht in der Reichtumskritik einen integralen Bestandteil des Pelagianismus, ein veritables "dogma Pelagii"¹². Die Fortschreibung dieser Richtung in der modernen Forschung betrieb Klasen 1882, der den reichtumskritischen Satz aus Syrakus (er kannte *div.* noch nicht) einerseits als dem Pelagianismus systemimmanent betrachtete und andererseits darin den Reflex eines verführerischen propagandawirksamen "pelagianistischen Communismus" sah¹³, eine Sicht der Dinge, die z.B. auch Pöhlmann (mit *div.* bekannt) oder Schilling sowie Roland-Gosselin etwas später bekräftigten¹⁴. In der Folge war es aber vor allem De Plinval (er schreibt *div.* Pelagius zu), der die Reichtumskritik als festen Bestandteil der Reformtheologie des Pelagius wie überhaupt der pelagianischen Propaganda wertete¹⁵, wobei er jedoch bzgl. deren inhaltlichen Gewichtung widersprüchliche Ansichten vertrat¹⁶. Er beschrieb die pelagianische Reichtumskritik historisch als eine um 414-5 aktuelle, kurze aber nicht weniger lebhaft und offensive Episode innerhalb der Streitigkeiten um Pelagius¹⁷, indem er von einer regelrechten pelagianischen Kampagne gegen den Reichtum

¹⁰ DE PLINVAL 1943, 67-8/160-1/188-90; FERGUSON 1956, 148-53; PRETE 1961a, 38-44/77-9; PIRENNE 1961, 63/71; BONNER 1972, 39-40; GRESHAKE 1972, 35-37.

¹¹ So z.B. BOHLIN 1957; WERMELINGER 1975; GARCIA-SANCHEZ 1978; erstaunlicherweise HUBER 1979; VALERO 1980; STORTZ 1984; REES 1988; LAVENDER 1991.

¹² Stellen von Baronius, Natalis Alexander, Petavius und Vossius bei ERNST 1884, 236, Anm. 1-4.

¹³ KLASSEN 1882, 50-52: "Neu in diesen Sätzen ist die Lehre, dass Niemand einen Reichtum besitzen dürfe. Man hat gemeint, es sei dieser ein fremder Zusatz zum Pelagianismus, allein Augustin hat schon die durchaus richtige Antwort gegeben: dass hier nur ein Beispiel der geforderten Selbstgerechtigkeit vorhanden sei. ... Übrigens gehen wir vielleicht nicht irre, wenn wir in diesem pelagianistischen Communismus auch einen Grund des grossen Anhangs finden, den die neue Lehre sich schnell erwarb."

¹⁴ PÖHLMANN ³1925, 507 Anm. 3: "In dieser Beziehung (*sic* radikaler christlicher Sozialismus) repräsentiert der unbekannte Autor eine ganze Richtung, die der Pelagianer."; SCHILLING 1910, 202: "Man kann den Standpunkt des Anonymus, ..., als extrem sozialistisch, mitunter als kommunistisch bezeichnen."; ROLAND-GOSSELIN 1925, 178-181, bes. 179: "Au temps de saint Augustin, outre les attaques des manichéens contre la richesse, circulait une littérature pélagienne sur la propriété, dont on trouve l'essentiel dans un opuscule *De divitiis*, ...".

¹⁵ DE PLINVAL 1943, 188-190/220-223; vgl. auch ID. 1966, 589: "A cette thèse des Pélagiens..."

¹⁶ Vgl. Z.B. DE PLINVAL 1936, 439 u. in wörtlicher Übernahme 1943, 223: "La polémique des richesses n'avait été qu'un épisode très vif mais rapide, l'un des à-côtés de sa campagne de réformation." und dagegen ID. 1966, 588 (ohne sich gegenüber früherer Arbeiten abzusetzen): "L'anathème jeté sur la possession des richesses paraît avoir été le thème le plus spectaculaire et le plus contagieux de l'apostolat de Pélagie."

¹⁷ DE PLINVAL 1943, 221-223.

ausging, die die Reichen verunsichert und auch in den sozial niederen Klassen Unterstützung gefunden haben soll¹⁸. De Plinval hat mit diesem Bild einer von Pelagius ausgehenden Reichtumskritik, die als integraler Bestandteil der Ideologie der Pelagianer durch Propaganda verbreitet wurde, eine breit rezipierte Meinungstradition gefestigt¹⁹, so dass bis heute wie selbstverständlich pauschal z.B. vom "Armutsradikalismus der Pelagianer"²⁰ gesprochen wird.

b) Radikale Reichtumskritik als Position einer pelagianischen Splittergruppe auf Sizilien (=B)

Die andere Forschungstendenz geht dahin, die Reichtumskritik, wie sie in *div.* und im sizilianischen Satz ihren Niederschlag findet, als Radikalposition einer (jedoch immer noch) pelagianischen Splittergruppe auf Sizilien zu werten, die sich in dieser Frage weder mit der Position des Pelagius noch mit der des Caelestius deckt, dennoch aber als pelagianische Gruppierung zu werten ist, so dass der reichtumskritische Satz wie auch *div.* letztlich dem Pelagianismus quasi systemimmanent sind. Diese durch Ernst und Caspari²¹ initiierte Sicht der Dinge wurde und wird ebenfalls parallel zu jener von A bis in jüngste Zeit rezipiert²².

¹⁸ DE PLINVAL 1941, 393: "La campagne pélagienne,..., a exercé sur les riches un effet d'intimidation. Elle les a amenés à douter de la légitimité de leur condition."; ID. 1966: "Ce n'est pas seulement dans les milieux prolétaires que cette doctrine avait trouvé écho; même les classes aristocratiques avaient été ébranlées."

¹⁹ Vgl. z.B. FERGUSON 1956, 147-153: "Pelagius was emphatic in preaching the renunciation of riches." (147); RONDET 1954, 214: "Pélage et les siens, entre diverses erreurs, enseignent que nul ne peut entrer dans le royaume des cieux s'il ne commence par se dépouiller de ses biens terrestres." u. 215; CHRISTOPHE 1964, 199: "La condamnation des riches devaient cependant connaître une singulière fortune chez les Pélagiens, et dans un écrit qui semble imputable à Pélage lui-même (sc. *div.*)"; GRESHAKE 1972, 36 nimmt Bezug auf *div.* und macht dessen Argumente auch zu denen des Pelagius: "Dieses vom christlichen Glauben her begründete sozialreformerische und sozialkritische Konzept des Pelagius und seiner Anhänger musste eine Bedrohung der damaligen Gesellschaft darstellen."; ARIMOKU 1983, 5: "In particular Pelagius damns the rich who do not renounce their wealth. ... This rigorism ... led astray austere souls and was a powerful force in promoting the spread of Pelagianism."; SCAGLIONI 1986, 361-398 (vgl. 361, Anm. 2, wo seine Abhängigkeit von DePlinval deutlich wird).

²⁰ KRUMEICH 1993, 119; so auch GESSEL W. 1992, 86: "... dass in der Kirchengeschichte des ersten Jahrtausends eine grundsätzlich ablehnende Einstellung zum Reichtum der Kirche keinen Platz hatte, es sei denn, man rechnet Pelagianer und Manichäer zur Kirche."; CATELLANI 1992, 63 Anm. 22: "Dall'altra si trattava di prendere le distanze da certe sette, più o meno eretiche, ad esempio manichei e pelagiani, che davano una valutazione estremamente negativa delle ricchezze, ..."; FEICHTINGER 1995, 83: "Auch die bis dahin paganen Familienväter der römischen Aristokratie wandten sich dem Christentum zu. Man konnte kaum erwarten, dass die Ideale des Pelagius, der jeglichen Reichtum als Zeichen vergangener Schuld ansah und eine völlige Absage forderte, von all diesen Männern geteilt wurde."

²¹ ERNST 1884, 234-248, bes. 248: "Der Verfasser des Buches "De divitiis" war, ... , kein correcter Pelagianer und insbesondere kein correcter Cälestianer. ... Wir haben darum auch keinen Anlass, die Theorie unseres Anonymus - der überhaupt gern den "Freischärler" spielt und seine eigenen Wege geht - ohne weiteres anderen Pelagianern, speciell dem Cälestius und seinen Schülern in die Schuhe zu schieben."; CASPARI 1890, 265-268, bes. 268 Anm. 1: "Nach dem Allem dürfte es das Vorsichtigste sein anzunehmen, dass allein die sizilianischen Pelagianer, zu denen der Verfasser des Tractats "De divitiis" gehörte, die Ansicht hegeht, ein Reicher müsse, um in das Reich Gottes eingehen zu können sich seines Reichthums entäussern, indem sie über das, was Pelagius vom Reichthum gelehrt, hinausgingen."

²² PRETE 1961a, 39-40: "Nella lettera alla virgo dives Demetriade, Pelagio non impone di vendere i beni... Si può credere pertanto che quest' ultima rappresenti la prassi e la norma conformi al pensiero di Pelagio, che più tardi, da gruppi zelanti, furono portate verso forme di rigorismo esagerato."; EVANS 1968a, 28: "... the 'Sicilian Briton' develops, intensifies, transforms the materials in his sources." ID. 1968b, 77: "We now know that Sicilian Pelagianism had its own theologian, a figure who was called the 'Sicilian Briton'... But he carried Pelagian teaching to a degree of ascetic extremism which would have

c) Pelagianische Reichtumskritik als Teil eines sozial-reformerischen, britischen Pelagianismus (=C)

Myres²³ und Morris²⁴ haben - vor allem aufgrund der Schrift *div.*, die sie in der Tradition Casparis einem britischen Autor zuschrieben- die Existenz eines nach sozialer Gerechtigkeit strebenden, reichtumskritischen und (sozialistisch) reformerischen britischen Pelagianismus angenommen, der u.a. für die pelagianischen Unruhen auf der Insel in den Jahren um 429 verantwortlich gewesen sei und dort bis in die Bewegung der keltischen Mönche in der Mitte des 6. Jh.s weiterexistiert habe²⁵. Diese Sicht der Dinge wurde von Liebeschütz, Brown und Cameron m.E. gründlich widerlegt²⁶.

2.2. Kritik

Die referierten Darstellungsweisen A, B und C sind bzgl. folgenden Punkten zu kritisieren:

a) Mangelnde Quellengrundlage: Die Anzahl der herangezogenen Quellen für die Annahme einer pelagianischen Reichtumskritik ist generell (bei A, B und C) ungenügend: sie reicht von der referenzfreien Behauptung²⁷ bis zu den am breitesten abgestützten Untersuchungen von De Plinval, Ferguson und Scaglioni. Doch selbst diese Arbeiten sind in ihrer Auswahl wie Erschließung der Quellen keineswegs erschöpfend²⁸.

caused Pelagius no small dismay had he known of it"; WERMELINGER 1975, 29-30: "Es ist durchaus möglich, dass sich in Sizilien unter dem Einfluss des Pelagius ein eigener theologischer Kreis gebildet hat, der die asketischen Ideale des Pelagius verlängerte und radikalisierte. Die Thesen der Christen aus Syrakus, ... , stehen in der Verlängerung der echten pelagischen Schriften, in denen allerdings radikale Positionen vermieden sind."; FISCHER 1976, 39-43. bes. 39: "Die Thesen des Autors der Sammlung Casparis stehen nicht im Mittelpunkt der pelagianischen Theologie." u. 41 spricht der Autor von dem "Gegensatz, der zwischen den Auffassungen der sizilischen Pelagianer und der Meinung des überwiegenden Teils der christlichen Bevölkerung bestand." WEISMANN 1994/5, 56: "Non todos los Pelagianos compartían la moderación de Pelagio. El Anónimo Siciliano proponía la vida de prueba y continencia con un entusiasmo que habría satisfecho a cualquier Maniqueo."

²³ MYRES 1960, 27: "The Pelagians were revolted at a social and political regime which permitted and encouraged such injustice." Der Autor kommt p.26 aufgrund seiner *gratia*-Analyse im *Cod. Theod.* zum Schluss, dass *gratia* ein negativ besetzter Begriff ist, der irrationales und unverantwortliches Handeln, ungerechte Bevorzugung, Korruption im Gerichtswesen und "official hanky-panky of all kinds in public life" beinhalte, so dass die als *inimici gratiae* betitelten Pelagianer Kämpfer gegen diese Form von *gratia* und somit für soziale Gerechtigkeit waren. Als Reflex für diesen Widerstand gegen Ungerechtigkeit in den Gerichten deutet MYRES (ähnlich wie vor ihm DEPLINVAL 1941) *div.* 6,2.

²⁴ MORRIS 1965, 50-51: "But the crisp argumentation that wealth and property had arisen in the past through 'oppression'; that the existence of the rich, the fact that society is divided into such 'genera', is the cause of poverty, cruelty, and violence; and that society should be wholly reshaped, now and in this present substance, by abolishing the rich and redistributing their property to the poor - is by any textbook definition socialism."

²⁵ MORRIS 1965, 57-58.

²⁶ LIEBESCHÜTZ 1963 u. 1967, 444-445; BROWN 1968, 11; CAMERON 1968.

²⁷ So etwa GESSEL 1992, 86; KRUMEICH 1993, 119.

²⁸ Auswahl: FERGUSON 1956, der 29 Titel als Schriften des Pelagius auflistet (186-187), zieht zur Analyse der Reichtumsproblematik 7 pelagianische Schriften (Pel. *exp.*, *Dem.*, An. Rom. *hum.*, *div.*, *cast.*, Ps. Pel. *Cel.*, *virg. laus*) und den reichtumskritischen Satz des Hilarius-Briefes (Aug. *ep.* 156 mit seinen entsprechenden Aufnahmen bei Augustinus) heran. Am breitesten abgestützt ist SCAGLIONI 1986: 13 pelagianische Texte (Pel. *exp.*, *Dem.*, An. Rom. *hon.*, *hum.*, *div.*, *poss.*, *cast.*, Ps. Pel. *vita*, *div. leg.*, *virg. laus*, *Cel.*, *matr.*, Ps. Hier. *Ocean.*) werden zitiert dazu der sizilianische Satz in Aug. *ep.* 156/157. Ausschöpfung der Quellen z.B. bzgl. Pel. *Dem.* und *exp.*: FERGUSON 1956 zitiert 11 *exp.*- und 1 *Dem.*-Stelle während SCAGLIONI 1986 6 *exp.* und 3 *Dem.* heranzieht. Bei meiner Lektüre der Quellen bin ich demgegenüber sowohl bzgl. Auswahl wie Ausschöpfung viel zusätzlichem Material begegnet (s. u. II B 4.2.)

b) Mangelnde Quellenscheidung: Während die Autoren von B in quellenkritischer Hinsicht meist vorsichtiger verfahren, treffen jene von A explizit oder implizit folgende Annahmen: Sie identifizieren Pelagius mit dem Autor von *div.*, machen Pelagius für den sizilianischen reichtumskritischen Satz verantwortlich und halten dessen Distanznahme auf Diospolis für unehrlich. Dagegen ist einzuwenden, dass *div.* mit grösster Wahrscheinlichkeit nicht von Pelagius selbst stammt, sondern Teil eines Schriftkorpus ist, dessen Einheitlichkeit sowie Inkompatibilität mit der Biographie des Pelagius Caspari bereits 1890 aufzeigen konnte²⁹. Vom sizilianischen Satz hat sich Pelagius auf dem Konzil von Diospolis distanziert, indem er dessen Autorschaft verneinte³⁰, wobei die Ehrlichkeit dieser Zurückweisung als sehr wahrscheinlich zu beurteilen ist³¹. An der historischen Verbindung zwischen *div.* und Pelagius ist hingegen kaum zu zweifeln, ihre Qualität muss aber noch beschrieben werden. C schliesslich geht seinerseits von der Annahme britischer Herkunft des Autors des *C. Casp.* aus, eine Annahme, die bereits Bonner und vor allem Nuvolone widerlegen konnten, womit der Ansatz C überhaupt in sich zusammenfällt³².

c) Mangelnde kritische Distanz zu den antipelagianischen Quellen: Vor allem bei den Autoren von A (bes. De Plinval) wird bzgl. der Reichtumskritik die problematische Annahme einer pelagianischen Propaganda getroffen. Diese Annahme stützt sich jedoch (fast) ausschliesslich auf die ihrerseits häresiologischer Polemik verpflichteten Angaben eines Augustinus oder Hieronymus³³. Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus gilt jedoch die kritische Distanznahme zu den antipelagianischen Autoren Augustinus, Hieronymus, Orosius etc. als ein gemeinhin anerkanntes Postulat, das es bzgl. dem Problem der Reichtumskritik im pelagianischen Schrifttum noch einzuholen gilt.

d) Ideologiekritik oder die Frage der Methode: Die Auseinandersetzung mit ökonomischen Problemen der Alten Kirche ist seit dem späten 19. Jh. stark von den modernen Denkkategorien Marxismus, Kommunismus, Sozialismus, Kapitalismus, Sozialreform etc. geprägt, wobei die ersten Diskussionen vor allem rund um die Problematik eines "urchristlichen Kommunismus" kreisten³⁴. Auch bei der Arbeit an den pelagianischen Texten (besonders bzgl. *div.*) wurden diese Kategorien herangezogen, so dass die entsprechenden Darstellungen und Urteile zeitweilen eher die ideologischen Grabenkämpfe des 20. Jh.s widerspiegeln als die Problemlage des 5. Jh.s beleuchten: Das reicht vom negativen Urteil des "pelagianistischen Communismus" Ende des 19. und während des 20. Jh.s (auf dem Hintergrund des realexistierenden Sozialismus) bis zur positiven Einschätzung pelagianischer Reichtumskritik (bezeichnenderweise) in den 70er Jahren als ein "vom christlichen Glauben her begründete(s) sozialreformerische(s) und sozialkritische(s) Konzept"³⁵. Als Forscher einer sogenannt postmodernen Zeit, in der selbst der Geschichte ernsthaft ihr Ende nachgesagt wird³⁶, versteht sich jedoch ein Bemühen um (freilich

²⁹ Dennoch spricht wie viele andere z.B. auch noch BOGAERT 1976, 893 ohne Bedenken von *div.* als einer Schrift des Pel.

³⁰ Vgl. *Aug. gest. Pel.* 24 (CSEL 42; 77,22-78,1)

³¹ Vgl. u. II B 4.2. 4)/5).

³² BONNER 1972; NUVOLONE 1983.

³³ Vgl. z.B. die entsprechenden Verweise bei DEPLINVAL 1943, 220, Anm. 1.

³⁴ Vgl. dazu allgemein FARNER 1969, 81-87 (Lit.).

³⁵ GRESHAKE 1972, 36.

³⁶ Vgl. dazu NIETHAMMER 1989.

immer illusorische) Objektivität im Sinn ständiger Ideologiekritik von selbst und dies erst recht in Bezug auf die eigenen methodischen Annahmen und Entscheidungen. Mein beschränktes Interesse als Theologe wie Historiker ist im Folgenden problemgeschichtlicher Natur, die leitende Fragestellung lautet: Wann, wie, von und für wen ist der christliche Umgang mit Reichtum als moralischer und theologischer Bereich problematisiert worden? Warum diese ethische Sorge, warum diese theologische Problematisierung³⁷?

e) Mangelnde historische Kontextualisierung: Mit dem methodischen Problem eng verbunden ist die Frage nach dem historischen Kontext der pelagianischen Reichtumskritik. Die Annahme ideologischer Kriterien (Kommunismus, Sozialismus, freilich auch Pelagianismus) war dieser Fragestellung nicht gerade förderlich. Erst De Plinval machte einen breiter abgestützten Versuch in diese Richtung, indem er die reichtumskritischen Tendenzen im Pelagianismus historisch aus einer allgemeinen Stimmung in der aristokratischen Gesellschaft zu erklären versuchte, die sich in den Jahren zwischen 395-418 in einem "veritable débâcle des grandes fortunes chrétiennes"³⁸ manifestierte und zwar hervorgerufen durch eine Art Psychose, in der Momente religiöser Angst, ernstgenommene Christusnachfolge, egoistische Flucht vor der Verantwortung, existentielle Unsicherheit und politische Instabilität zusammenkamen³⁹. Wenn auch in den Einzelheiten fraglich, so hat de Plinval insbesondere mit der Annahme der römischen Aristokratie als soziologisches Problemfeld der Reichtumskritik im pelagianischen Schrifttum den richtigen Weg eingeschlagen, wie später auch die Arbeiten von Liebeschütz und vor allem Brown allgemein bzgl. des Pelagianismus bestätigten⁴⁰. Diese christianisierte römische Aristokratie (vor allem deren weibliche Mitglieder) hat in letzter Zeit grosses Interesse gefunden, speziell auch die Bedeutung der Askese in ihren hier interessierenden Aspekten wie z.B. Besitzverzicht, Armenpflege, Euergetismus⁴¹. Diese Arbeiten referieren merkwürdigerweise ihrerseits jedoch kaum die pelagianischen Quellen, so dass die von Plinval ansatzweise vorgeführte Einbettung der pelagianischen Reichtumskritik in die aristokratische (Reichtums-)Askese detailliert und präzisiert werden kann.

f) Die Kategorie Pelagianismus: Die Probleme der dogmengeschichtlichen Kategorie Pelagianismus stellen sich auch in der Beurteilung der pelagianischen Reichtumskritik: die Behauptung weitgehend inhaltlicher Homogenität der Pelagiana ohne diese kriteriologisch näher zu fassen⁴², die soziologischen Annahmen von Bewegung, Gruppe, Splittergruppe, das Schema Lehrer-Schüler/Anhänger, die

³⁷ Paraphrase von FOUCAULT 1989, 17-18, der (18) treffend bemerkt: "Schliesslich ist das die Aufgabe einer Geschichte des Denkens - im Gegensatz zu einer Geschichte der Verhaltensweisen oder Vorstellungen: die Bedingungen zu bestimmen, in denen das Menschenwesen das, was es ist, was es tut, und die Welt, in der es lebt, 'problematisiert'; dies gilt m.E. nicht nur für eine Geschichte des Denkens.

³⁸ DEPLINVAL 1942, 388.

³⁹ DEPLINVAL 1942, 388; mit Beispielen 388-89.

⁴⁰ LIEBESCHÜTZ 1963 u. 1967; BROWN 1967 u. 1970

⁴¹ Vgl. z.B. nur die jüngere Literatur: FOX 1987; HICKEY 1987; CONSOLINO 1986; CONSOLINO 1989; MELLON 1989; LIZZI 1989; SALZMAN 1989; SARDELLA 1991; KRUMEICH 1993; PETERSEN-SZEMEREDY 1993; JENAL 1995; FEICHTINGER 1995; DISSELKAMP 1997.

⁴² Vgl. z.B. zuletzt SCAGLIONI 1986, 360, Anm. 1: "Nella presente ricerca, quando si fa il nome di Pelagio, ci si riferisce normalmente anche agli scritti pelagiani, ossia a quegli scritti che non sono unanimemente attribuiti a Pelagio."

ideologische Kategorie einer pelagianischen Gesellschaftskritik, der kommunikationstheoretische Begriff der Propaganda u.a.m. werden zur Beschreibung dieser pelagianischen Reichtumskritik herangezogen. Dabei ist die Forschungstendenz B insofern derjenigen von A noch vorzuziehen, weil sie vor allem in quellenkritischer Hinsicht die nötige Vorsicht bei der Zuschreibung der Pelagiana übt und unterschiedliche Tendenzen im entsprechenden Schrifttum zulässt. Ihre Schwäche liegt im Festhalten an einem nicht näher definierten Konzept von Pelagianismus bei gleichzeitiger Wertung über den Pelagianismus des Autors von *div.*, so dass dessen Reichtumskritik z.B. als Ansicht eines nicht "correcten Pelagianers" oder von "sizilianischen Pelagianern" betrachtet wird, die einen "rigorismo esagerato" vertreten und "in der Verlängerung der echten pelagischen Schriften stehen, in denen allerdings radikale Positionen vermieden werden"⁴³.

3. Weiteres Vorgehen und Methode

Dieser summarische Forschungsüberblick hat gezeigt, dass die Selbstverständlichkeit, mit der von einer charakteristischen pelagianischen Reichtumskritik gesprochen wird, durch keine entsprechende Spezialuntersuchung gedeckt ist. Die vorliegende Studie zur Problematik von Reichtum und Armut im pelagianischen Schrifttum bzgl. Umfang, Inhalt, eventuellen gegenseitigen Abhängigkeiten und historischer Verortung versucht, diese Forschungslücke zu schliessen. Dazu werden folgende Schritte unternommen:

1. Die Lebensweise der Autoren ist (soweit das überhaupt möglich ist) auf ihr Verhalten bzgl. Reichtum und Armut zu untersuchen.
2. Es werden alle Belege in den pelagianischen Schriften erhoben, die eine, wenn auch nur schwache Reichtumskritik erkennen lassen, wobei die Zuschreibung der einzelnen Schriften zu den verschiedenen Autoren so vorsichtig wie zum jetzigen Zeitpunkt der Forschung möglich vorgenommen wird. Ich folge dabei nicht exklusiv der von mir in Teil I erarbeiteten Schriftenliste, sondern ziehe auch alle von Nuvolone aufgeführten Schriften nach dessen Nummerierung in Betracht, so dass auch kein Text übergangen wird, der unter anderen Vorzeichen als den meinen auch als pelagianisch gelten kann. Die Autorenzuschreibungen jedoch folgen meinen in Teil I getroffenen Entscheidungen.
3. Erst nachdem das Material aller Schriften und die entsprechenden biographischen Details erhoben wurden, lassen sich präzise Aussagen zu einer allfälligen charakteristischen Reichtumskritik in Lehre und Leben bei den pelagianischen Autoren machen.
4. Falls es eine spezifische pelagianische Reichtumskritik gegeben hat, die sich von der Ende des 4. Anfang des 5. Jh.s verbreiteten, asketisch motivierten Reichtumskritik signifikant unterschied, müssten entsprechende Spuren in den antipelagianischen Werken eines Augustinus, Hieronymus, Orosius oder Marius Mercator wie auch in den antipelagianischen Entscheidungen der Kirche zu finden sein. Es ist deshalb angebracht, auch diese Schriften und Dokumente nach Reflexen pelagianischer Reichtumskritik zu durchforsten. Dieser 4. Schritt erlaubt es auch, die Resultate von 1.-3. nachträglich noch einmal ins rechte Licht zu rücken.

⁴³ Zitatensreihenfolge: ERNST 1884, 248; CASPARI 1890, 268 Anm. 1; PRETE 1961a, 40; WERMELINGER 1975, 30; so auch MORRIS 1965, 45: "The concept is latent in Pelagius."

1. Rufinus der Syrer

1.1. Lebensführung

Selbst wenn - wie zuletzt mehrfach angenommen¹ - die Hypothese stimmt, dass der Rufinus, der im Kolophon der einzigen Handschrift des *liber de fide* als *Rufinus presbyter Provinciae Palaestinae* aufgeführt wird², mit jenem *sanctus presbyter Rufinus* identisch ist, der als Gast des Senators Pammachius in Anwesenheit des Caelestius das Theologoumenon der *tradux peccati* verwarf³, der zudem kein anderer ist als der von Hieronymus nach Rom geschickte Rufinus⁴ sowie sich auch noch mit dem von Marius Mercator als Vater der pelagianischen Häresie dargestellten Rufinus *qu[i]dam natione Syrus* deckt⁵, wissen wir immer noch herzlich wenig über ihn, geschweige denn über seine gelebte Haltung zum Reichtum. Dass er mit dem Problem christlich motivierter Armut persönlich konfrontiert wurde, ist sehr wahrscheinlich, sei es nun als Mitglied eines (hieronymianischen) Klosters oder als Gast des Senators Pammachius⁶, wo er mit den asketischen Tendenzen im Milieu christlicher Aristokratie Roms unweigerlich in Berührung kam, wie z.B. auch mit Caelestius und vielleicht Pelagius. Rufins Charakterisierung durch Caelestius als *sanctus*⁷ deutet vielleicht auf eine asketische Existenz. Weder diese eventuelle Askese noch der Kontakt mit Pammachius haben jedoch in seinen Schriften deutliche Spuren hinterlassen.

¹ Vgl. NUVOLONE 1986, 2890 (Lit.); seither so auch REES 1988, 9; WERMELINGER 1989, 204-205; Kritik an dieser Hypothese (vor allem bzgl. der Information des Mar. Merc.) zuletzt bei DUNPHY 1992.

² Bei MILLER 1964, 36 Anm. 2: "Explicit Rufini presbyteri provinciae Palaestinae Liber de fide, translatus de Graeco in Latinum sermonem."

³ Aug. *gr. et pecc. or.* II,3,3 (CSEL42;168,12-15): "Caelestius dixit: sanctus presbyter Rufinus Romae qui mansit cum sancto Pammachio; ego audiui illum dicentem, quia tradux peccati non sit."

⁴ Informationen zu diesem Rufinus bei Hier. *adv. Ruf.* 3,24 (CCL79;96,14-20); *ep.* 51,2 (CSEL54; 399,3-5); *ep.* 81,2 (CSEL55;107,9-16).

⁵ Mar. Merc. *comm.* I (Schwartz;5,36-40): "Hanc ineptam et non minus inimicam rectae fidei quaestionem sub sanctae recordationis Anastasio Romanae ecclesiae summo pontifice Rufinus quondam natione Syrus Romam primus invexit et, ut erat argutus, se quidem ab eius invidia muniens, per se proferre non ausus, Pelagium gente Brittanum monachum tunc decepit eumque ad praedictam adprime imbuit atque instituit impiam vanitatem."; die Zuverlässigkeit dieser Quelle wurde zuletzt von DUNPHY 1992 (der eine kritische Edition von *fid.* in Arbeit hat) in Anlehnung an Schwartz bezweifelt: Mar. Merc. habe hier die hieronymianische Tradition (die Rufin. mit Pel. in Verbindung bringt) zur Grundlage gehabt, doch aus diesem Rufin. einen Syrer gemacht, um somit 1) eine Verbindung zum bereits verurteilten Theodor von Mopsuestia herzustellen und 2) den in lateinischen Klöstern des Ostens angesehenen Rufin. nicht als Mentor des Pel. auszugeben. Dazu nur soviel: 1) Die absichtliche Verbindung zu Theodor von Mopsuestia durch die Bezeichnung Syrus ist im Kontext des *comm.* I sehr wohl gewollt, doch ganz erfunden ist sie nicht: Als Mönch und/oder Presbyter der Provinz Palästina konnte Rufin. auch als Syrer gelten, nannte man doch die Gebiete Syrien, Palästina und Mesopotamien wegen der Mittellage Syriens pauschal *Syria* (vgl. MILLER 1964,6). 2) Warum sollte der Scharfmacher Mar. Merc. in Sachen Rufin. vorsichtiger sein als Hier.?

⁶ Zu Pammachius vgl. PLRE I, 663.

⁷ Gegen MARROU 1976, 333 glaube ich nicht, dass hier *sanctus* Ehrentitel eines bereits toten Menschen ist, sondern vielmehr im christlichen Kontext als schon zu Lebzeiten 'vergebene', ehrwürdige Auszeichnung für ein wahrhaft christliches, näherhin asketisches Leben zeugt; für Pammachius trifft dies ebenso zu (vgl. PLRE I,663) wie auch z.B. bzgl. Pel., der nach Aug. ebenfalls den Ruf eines *vir sanctus* genoss: *pecc. mer.* III,1,1 (CSEL60;129,6-7): "Verum post paucissimos dies legi Pelagii quaedam scripta, sancti viri, ut audio, et non parvo propectu Christiani, ...". Dieselbe Bezeichnung auch bei Hier. *ep.* 81,2 (CSEL55;107,11): "sanctum quoque presbyterum Rufinum ob quondam causam per Romam Mediolanum misimus ...".

1.2. Schriften⁸

1) *liber de fide* (19): *fid.* ist als Darlegung des rechten Glaubens gegen Theologen wie Origenes, Arius oder Eunomius in erster Linie ein im eigentlichen Sinn theologischer Text, so dass moraltheologische Fragen oder sonstige Probleme praktischen Christentums kaum in den Blick geraten. Dementsprechend wird auch der materielle Reichtum nicht problematisiert, sondern Reichtum findet vielmehr als verherrlichendes Attribut Gottes Eingang in den Text¹⁰. Die mit der Möglichkeit konkreter Handlungsanweisungen verbundene Frage nach dem gut- bzw. schlechtsein des Menschen bekommt bei Rufin die generelle Antwort: "Gut sind sie freilich, wenn sie das, was Gott will, tun, schlecht aber, wenn sie die Gebote keineswegs beachten"¹¹. Dass mit dem Willen Gottes bzw. mit seinen *mandata* auch der in den hl. Schriften mehrmals geforderte Verzicht auf Reichtum und Besitz mitgemeint ist, kann zwar angenommen werden¹², aber das genügt nicht, um Rufin als einen (und schon gar nicht entschiedenen) Reichtumskritiker zu bezeichnen.

2) *libellus de fide* (2): Falls dieser *libellus* (ACO I,5,1; 4,23-5,27) von Rufin stammt, so zeigt er, dass sich Rufinus bzgl. keiner reichumsproblematischen Aussage zu rechtfertigen hatte, d.h. auf diesem Gebiet wohl auch keine aussergewöhnliche oder extreme Positionen vertrat.

2. Caelestius

2.1. Lebensführung

Trotz der sich über 30 Jahre hin erstreckenden Kontroversen rund um die Lehren des Caelestius, wissen wir über seine Lebensumstände oder gar Lebensführung wenig¹³. Es gibt einen Hinweis, der darauf hin zu lesen ist, dass der bis 415 Laie¹⁴ gebliebene Caelestius einen asketischen Lebensstil gewählt hat, zu dem ein wie auch immer gearteter Verzicht auf Reichtum dazugehören könnte: Der aus guter Familie stammende Jurastudent Caelestius schreibt als junger Mann 3 (verlorengegangene) Briefe in Form von *libelli* über das monastische Leben (*de monasterio*), die eine Auf-

⁸ Zu *Vulgatae Versionis textus Actuum Ap., Epistularum, Apocalypsis* (3) nur soviel: aus der vermuteten Übersetzungstätigkeit Rufins an der Vulgata lassen sich keine Aussagen zur Auseinandersetzung mit dem Reichtum ableiten.

⁹ Da ich im Folgenden aus den genannten Gründen der Schriftenliste von NUVOLONE 1986 folge, gebe ich jeweils die Nummer an, unter denen er die einzelnen Schriften abgelegt hat.

¹⁰ *fid.* 10 (Miller;62,30-34): "Quod autem in sapientia et cum sapientia, hoc est, cum Spiritu Sancto, Deus omnia facit, testis est sanctus David propheta, cum praedicando Deum et amplitudinem virtutis eius enarrando et divitias sapientiae eius mirando, vociferetur, haec dicens,..." / 18 (Miller;76,16-19): "Haec autem omnia dixi ut divitias Dei virtutis ostenderem, nam si omnipotens divinitas est, necesse est etiam praedives habeatur."

¹¹ *fid.* 19 (Miller;76,29-32): "Boni quidem cum id quod Deus vult faciunt; pravi autem quod mandata Domini minime custodiunt."

¹² Vgl. z.B. *fid.* 20 (Miller;78,19-21), wo auf *Mt* 25,41ff. offensichtlich als *mandata* rekurriert wird, um anzuzeigen, welche Verhaltensweisen u.a. zu ewigen Strafen führen; entsprechend galten für Rufin wohl auch die Sprüche Jesu zum reichen Jüngling (*Mt* 19,21ff.) als Gebot.

¹³ Nach NUVOLONE 1986, 2891-2893 haben BONNER 1992 und zuletzt DUNPHY 1994 die biographisch einschlägigen Quellen einer präzisen *relecture* unterzogen, über die man ohne Annahme weiterer Hypothesen (denn bereits Dunphy kann, wie er selber sagt [36 Anm. 10] in vielem nur Vermutungen anstellen) nicht hinauskommt.

¹⁴ Gemäss Mar. Merc. *comm.* II (Schwartz;66,22-24) wurde Caelestius (Ende 415) in Ephesus zum Priester geweiht. Dass dieser Priesterweihe aber vor allem eine autoritätssichernde und weniger eine konkret pastorale Absicht zu Grunde lag, ist, wie auch DUNPHY 1994, 45-46 aufzeigt, sehr wahrscheinlich [vgl. etwa den rechtfertigenden Rückbezug des Laien Caelestius auf die Meinung des Priesters Rufin: Aug. *gr. et pecc. or.* II,3,3 (CSEL42;168,12-15)].

forderung zur Tugend (*virtutis incitamentum*) seien und als solche lebensnotwendige Moral (*necessarias morales*) enthielten¹⁵. Diese Information des Gennadius erlaubt die Annahme, dass Caelestius sich (ähnlich wie vielleicht Pelagius) nach Abschluss oder Aufgabe des Jurastudiums für ein christlich-asketisches Leben entschieden hatte, was u.a. seine Präsenz im Theologenzirkel des Pammachius wenn nicht erklärt so doch einsichtig macht¹⁶. Wenn denn Caelestius tatsächlich Schüler des Pelagius war, so ist anzunehmen, dass Pelagius die für ihn selber sicher belegte asketische Lebensform auch von Caelestius verlangte¹⁷. In der Folge der Kontroverse um Person und Lehre des Caelestius wird aber nie dessen Äusseres oder sein Lebensstil in irgendeiner Weise hervorgehoben oder gar kritisiert, sondern die Angriffe gelten ausschliesslich seinen theologischen Positionen, mit Ausnahme vielleicht der - jedoch mit Vorsicht zu geniessenden - Bezeichnung als Eunuch durch Mercator¹⁸.

2.2. Schriften¹⁹

Die wenigen erhaltenen Fragmente oder Schriftchen des Caelestius befassen sich nirgends mit dem Problem des Reichtums, weshalb es wenig Sinn hat, sie hier einzeln aufzuführen. Über diese Tatsache der Nichtproblematisierung vor allem während der Auseinandersetzungen in Karthago 411²⁰ und in Rom (*libellus fidei* von 418²¹) kann kaum hinausgespekuliert werden. Vielleicht darf noch mit einiger Wahrscheinlichkeit das *argumentum e silentio* vorgebracht werden, dass Caelestius keine spezielle oder gar extreme Position zum Problem des Reichtums vertreten hat, weil ansonsten seine Gegner es sicher nicht unterlassen hätten, eine weitere Angriffsfläche in seinen Lehren ungenutzt zu lassen. Selbst Augustinus, der anfänglich noch Caelestius hinter den durch Hilarius überlieferten sizilianischen Lehren vermutet²², nennt wenig später als Informant der Ankläger von Diospolis den Namen Caelestius bzgl. der aus Sizilien kommenden Meinungen nicht mehr²³, sowie er auch bzgl. der aus Sizilien stammenden *definitiones* vermerkt, dass ein Aufenthalt des Caelestius in Sizilien nicht verbürgt sei²⁴.

¹⁵ Gennad. *vir. ill.* 45 (Richardson;77,28-78,3): "Caelestius, antequam Pelagio concurreret, immo adhuc adulescens, scripsit ad parentes suos *De monasterio* epistolas in modum libellorum tres, omni Deum desideranti necessarias morales siquidem in eis dictio nihil vitii postmodum prodiit, sed totum ad virtutis incitamentum tenuit."; Die Information zum Jurastudium des Caelestius bei Mar. Merc. *comm.* I (Schwartz;6,9-10): "huic Pelagio adhaesit Caelestius, nobilis natu quidem et illius temporis auditorialis scholasticus, sed naturae vitio eunuchus matris utero editus."

¹⁶ Als Hörer Rufins (des Syrsers?): Aug. *gr. et pecc. or.* II, 3,3 (CSEL42;168, 12-15).

¹⁷ Zu vergleichen etwa mit dem Einfluss des Pel. auf Timasius und Jakobus: vgl. Aug. *ep.* 179,2 (CSEL44; 692,3-6); *ep.* 177,6 (CSEL44; 675,1-8); *gest. Pel.* 23,47 (CSEL 42;101, 3-4).

¹⁸ Mar. Merc. *comm.* I (Schwartz;6,9-10): "huic Pelagio adhaesit Caelestius, ... , sed naturae vitio eunuchus matris utero editus."; *comm.* II (Schwartz;66,1): "Caelestius quidam, eunuchus matris utero editus, ..."; DUNPHY 1994, 37-38 kommt zum (wohl richtigen) Schluss: "Mercator's penchant for invective points to the conclusion that the comment was made out of spite."

¹⁹ Trotz der von DUNPHY 1995 neu erstellten Schriftenliste folge ich weiterhin derjenigen von NUVOLONE 1986, 2893-2894, zumal die Unterschiede bzgl. der echten Caelestius-Schriften keine Veränderung des überlieferten Textmaterials zeitigen.

²⁰ Vgl. die *propositiones in concilio Carthaginiensi damnatae* (5) bei Mar. Merc. *comm.* II (Schwartz;66,9-17) sowie den *libellus brevissimus* (6), fragmentarisch bei Aug. *pecc. mer.* I,34,63 (CSEL60;64,12-20).

²¹ Vgl. die Zusammenstellung der Fragmente aus Aug. *gr. et pecc. or.* II,5 (CSEL42;169,26-170,3) / II,26 (CSEL42;185,11-17) bei BRUCKNER 1906, 78-79.

²² Aug. *ep.* 157,3 (CSEL44;471, 7-23); diese Vermutung stützt sich aber wohl vor allem auf die ersten zwei Sätze bzgl. der potentiellen Sündlosigkeit des Menschen und der Sündlosigkeit der Kinder.

²³ Aug. *gest. Pel.* 23 (CSEL42;77, 7-16).

²⁴ Aug. *perf. iust.* 1,1 (CSEL42;3,8-11). Dieser Aufenthalt des Caelestius auf Sizilien lässt sich auch zum heutigen Stand der Forschung nicht beweisen, doch wird er von vielen vermutet, was u.a. davon

3. Ps. Caelestius²⁵

1) *definitiones* (9)²⁶: Die dem Caelestius nicht sicher zuzuschreibenden *def.* sind u.a. insofern interessant, als sie Augustinus ebenso aus Sizilien empfangen hat²⁷ wie die ihm zuvor durch Hilarius übermittelten Sätze einiger Christen aus Syrakus. Tatsächlich finden sich einige Parallelen zwischen den beiden Texten, jedoch bzgl. des Reichtums wird in den *def.* explizit nichts gesagt²⁸. Auch hier kann zwar vermutet werden, dass die in den *def.* behauptete Möglichkeit, dass der Mensch nicht nur die von Gott erhobenen Verbote achten, sondern auch die erlassenen Gebote befolgen kann und muss, den in den hl. Schriften geforderten Reichtumsverzicht miteinschliesst, doch bleibt dies eine Vermutung²⁹.

Die Nichtproblematisierung des Reichtums bei einer Schrift aus Sizilien ist insofern von Belang, als der in der Forschung oft getroffenen Annahme einer reichtumskritischen, radikalen sizilischen Splittergruppe eine weitere Spielart sizilischen 'Pelagianismus' an die Seite gestellt werden muss, so dass der 'sizilianische Pelagianismus' seinerseits keine einheitliche Grösse gewesen zu sein schien.

4. Pelagius

4. 1. Lebensführung

Der asketischen Lebensweise des Pelagius entsprach sehr wahrscheinlich eine kritische Haltung zum Reichtum: Er, der gegen die blossen Namenchristen polemisiert, wird es sich nicht geleistet haben können, konträr zu dem zu leben, was er in seinen Schriften verteidigt, d.h. er wird mit dem für seinen Lebensstandard notwendigen Besitz gelebt haben³⁰. Weder ist ein provozierend reichtumskritisches Auftreten seinerseits bekannt, noch hat er den Reichtum als absolutes Hindernis für den Eintritt ins Himmelreich betrachtet, doch hat sein asketischer Lebensstil und seine Theologie eine starke Wirkung sowohl auf den römischen Klerus³¹ wie auf einige Familien der römischen Aristokratie ausgeübt³² und somit auch deren Verhältnis zu Reichtum und Besitz beeinflusst. Zeugnis hierfür sind z.B. Timasius und Jakobus, zwei junge Männer aus vornehmen Familien, die nach dem Abschluss ihrer Studien

abhängt, ob die dem Augustinus aus Sizilien zugeschickten *definitiones* für ein Werk des Caelestius bzw. seines engsten Wirkungskreises gehalten werden: BONNER 1992, 693-694.

²⁵ Es handelt sich hier um die Schriften bei NUVOLONE 1986, 2894 Nr. 9, 15, 16 und 17, weil aber nur 9 in einer anzunehmenden Beziehung zu Caelestius und der 'pelagianischen' Problematik steht, sowie auch sonstige inhaltliche Übereinstimmungen von 15-17 mit den übrigen hier behandelten Texten sehr gering sind, werden sie zur Erhebung des Problems nicht herangezogen.

²⁶ Rekonstruktion der *def.* aus Aug. *perf. iust.* (CSEL42;3,3-48,20) bei BRUCKNER 1906, 70-78; NUVOLONE 1986, 2894 hält die *def.* für fragmentarisch widergegeben, während DUNPHY 1995 deren Vollständigkeit annimmt.

²⁷ Aug. *perf. iust.* 1,1 (CSEL42;3,4-11).

²⁸ Das Zitat aus Tob 4,21 in Aug. *perf. iust.* 13,31 (CSEL42;31,10-13) hat keine reichtumskritische Funktion.

²⁹ Aug. *perf. iust.* 5,11 (CSEL42;9,21-10,3).

³⁰ Es gibt jedoch keine expliziten Quellen für die Behauptung von DE PLINVAL 1943, 102: "Pelage renonce aux biens terrestres..."

³¹ Pel. hatte gute Beziehungen zum römischen, ja zum gesamten italischen Klerus; so unterhielt er Beziehungen z.B. zum späteren Bischof von Rom Sixtus III: Aug. *ep.* 191 (CSEL57; bes. 163,26-164,1) und zu Paul. Nol.: Aug. *ep.* 186,1 (CSEL57; 45,9-12).

³² Vgl. z.B. wie sich Hier. beklagt, dass ein *nobilis domus* bzw. ein *illustris domus* sich für Pel. stark macht und ihn offensichtlich auch finanziell unterstützt: *ep.* 133,13 (CSEL56;260,11-19); *ep.* 151,1 (CSEL56;363,16-22). Schon nur z.B. der Auftrag an Pel., für Demetrias einen Brief zu schreiben, zeigt seinen Einfluss in diesem Milieu; vgl. dazu allgemein BROWN 1968 u. 1970.

auf Anraten des Pelagius einen asketischen Lebensstil pflegten, der sie in den Ruf von *servi dei* und *continentes* brachte³³.

Man kann sich die Frage stellen, wovon Pelagius, der die persönliche Arbeit zur Bestreitung des Lebensunterhalts schätzte³⁴, gelebt hat, zumal nichts darauf hinweist, dass er aus sehr vermögender Familie stammte³⁵. Wenn Hieronymus beklagt, dass eine vornehme Familie sich der Häresie (des Pelagius) angeschlossen habe und dieselbe davor warnt, die Repräsentanten dieser Häresie finanziell zu unterstützen³⁶, ist dem Polemiker für einmal nicht zu misstrauen, sondern er beschreibt dabei ein für jene Zeit gängiges Patronatsverhältnis, in das wohl auch Pelagius eingebunden war³⁷. Wie alle Patronatsverhältnisse war auch dieses reziprok, und im Falle des Pelagius verdiente sich der Brite seine Begünstigung im weitesten Sinne durch die Arbeit als theologischer Lehrer. Wenn er im Epheserbriefkommentar schreibt: "Hirten sind die Priester, Lehrer aber sind alle, die zur Belehrung anderer geeignet sind"³⁸, so beschreibt er sein Selbstverständnis eines Laien, der als Lehrer, d.h. als Theologe und Exeget, andere belehrt und zu einem christlichen Lebenswandel anspornt bzw. ihnen hilft, sich von der Welt zu befreien³⁹. Diese "anderen" sind vor allem, wie z.B. der Brief an Demetrias oder das Schicksal der o. erwähnten Timasius und Jakobus zeigen, Leute aus dem Senatsadel, wo ihrerseits die Patrone des Pelagius zu suchen sind. Deutlich kommt dieses (Lebens-) Lehrerselbstverständnis in *Dem.* 2 zum Ausdruck, wo Pelagius einen kurzen Einblick in seine Pädagogik gewährt, nach der er offensichtlich bereits mehrmals gefragt wurde und auch verfahren ist:

Sooft ich über sittliche Erziehung und heiligen Lebenswandel zu sprechen habe, pflege ich zunächst auf das Wesen der menschlichen Natur und ihre Beschaffenheit einzugehen und nachzuweisen, was sie vermag, und von daher den Zuhörer zum Ideal der Tugenden anzuspornen. Nur so bringt es Nutzen, zu dem herauszufordern, was ihm zunächst vielleicht unmöglich erschien. Denn wir können nur dann den Weg der Tugend einschlagen, wenn die Hoffnung uns geleitet, weil Resignation jedes Mühen um Tugend zunichte macht. Wenn ich diesen Aufbau meiner Darlegungen schon in den

³³ Vgl. Aug. *ep.* 179,2 (CSEL44;692,3-6); *ep.* 177,6 (CSEL44;675,1-8); *gest. Pel.* 23,47 (CSEL42;101,3-4).

³⁴ *exp. 2Cor* 12,15 (Souter;300,17-18); *exp. 1Thess.* 4,11 (Souter;431,16-432,1).

³⁵ Zu Herkunft und frühem Leben des Pel. lässt sich nicht mehr sagen als REES 1988, XIV: "In sum, all we are able to say with any conviction about his origins and early life is that he was a Briton, was born sometime in the early part of the second half of the fourth century, emigrated to Rome in the early eighties and was neither a monk nor a priest." Die für dieses *curriculum vitae* notwendigen finanziellen Mittel waren sicher nicht gering, doch heisst das noch nicht, dass Pel. aus sehr reicher oder sozial hochstehender Familie stammte (so z.B. SOUTER 1926, 3-4). Einzige, auf eine eher niedere soziale Herkunft des Pel. verweisende, aber mit Vorsicht zu genießende Information in Oros. *apol.* 29,2 (CSEL5;652,14-16): "..., cui neque natales dederunt ut honestioribus studiis erudireris neque naturaliter provenit ut saperes, ...".

³⁶ Hier. *ep.* 133,13 (CSEL56;260,16-18): "sciantque se, qui huiusce modi hominibus opes suggerunt, hereticorum multitudinem congregare, et Christi hostes facere et nutrire adversarios eius ...".

³⁷ Vgl. dazu BROWN 1968 u. 1970; namentlich etwa der spätere Bischof von Rom Sixtus III, der von Aug. als *magni momenti patronus* der Pelagianer bezeichnet wird: *ep.* 191 (CSEL57;163,26-164,1).

³⁸ *exp. Eph* 4,11 (Souter;364,19-365,2): "Pastores sunt sacerdotes, doctores vero omnes qui sunt idonei ad alios instruendos."

³⁹ *exp. 1Cor* 10,6 (Souter;181,8-10): "sicut enim illi per Moysen ex Aegypto liberati sunt, sic nos per quemlibet sacerdotem vel doctorem de saeculo liberamur."; *exp. Eph.* 3,16 (Souter;468,2-5): "Et hic ostenditur verbum Christi non sufficienter, sed abundanter etiam laicos habere debere et docere se invicem et monere [in omni sapientia], ut sapienter et rationabiliter proferatur."; vgl. auch die für das Lehrerselbstverständnis bezeichnende Erklärung in *exp. 1Cor* 1,20 (Souter;134,4): "*Ubi sapiens? ubi scriba?* Id est, doctor."; diese Lehrertätigkeit des Pel. wird indirekt von Hier. angegriffen: *adv. Pel.* 1,29 (CCL80;37,48-50): "Tu ipse qui Catoniaca nobis inflaris superbia et Milonis humeris intumescis, qua temeritate, peccator, magistri nomen assumis?"

anderen kleinen Werken eingehalten habe, so ist er hier, glaube ich, ganz besonders zu beachten. Denn das Gut der Natur ist umso umfassender hervorzuheben, je vollkommener die Lebensweise ist, für die es Anweisungen zu geben gilt, damit das sittliche Streben nicht in dem Mass nachlässiger und träger wird, als jemand glaubt, er schaffe es nicht, da er meint, das nicht zu haben, von dessen innerem Besitz er (in Wirklichkeit) nur nichts weiss. Das, was man verwirklichen möchte, ist immer ins Bewusstsein zu heben; es ist zu entfalten, was die Natur alles Gutes vermag. Denn was man erwiesenermassen vermag, ist auch zu erfüllen. Dies sollte also die Grundlage eines heiligen, geistlichen Lebens sein: die Jungfrau soll ihre Kräfte erkennen. Wenn sie gelernt hat, dass sie solche besitzt, vermag sie diese auch gut einzusetzen. Denn die beste Triebfeder für den Willen ist die Belehrung darüber, dass einer kann, wonach er strebt. Auch im Krieg hat ja die Ermunterung den grössten Einfluss und das grösste Gewicht, die den Kämpfer an seine Kräfte erinnert.⁴⁰

Diese Belehrungs- und somit Lehrerfunktion eines Pelagius wird in dem Masse mehr gefragt, als er im Ruf eines heiligen Mannes steht, der sowohl in Lebensführung und Lehre ein lebendiges christliches *exemplum* ist; sich in seine Lehrerobhut zu begeben bzw. ihn in seinem Lehrerberuf zu unterstützen, bedeutete stolzer Schüler bzw. Patron eines lebendigen Heiligen zu sein und es ist bezeichnend, wie sich die Patrone nach der Verurteilung des Pelagius von ihm deutlich distanzieren⁴¹.

Diesem an eine oder mehrerer Patronatsfamilien gebundenen Lehrerselbstverständnis entspricht im Falle des Pelagius auch eine bestimmte Lebensform, nämlich die der im 4./5. Jh. in Rom gängigen Hausaskese unter autoritärer, spiritueller Leitung⁴². Pelagius Moraltheologie ist für die ökonomische Einheit 'Familie' bzw. 'Haus' und nicht für Einsiedler, aber auch nicht für die Grosskirche geschrieben⁴³. Dabei hat die elterliche Autorität (und die des Mannes vor der Frau) bei Pelagius ihren traditionellen Wert, aber nur solange, als die Eltern wirkliche Christen, d.h. gut sind: "Man muss die Eltern ehren, aber die guten."⁴⁴ Sein Ideal ist somit eine hierarchisch strukturierte Hausgemeinschaft, die sich gegenseitig zu einem asketisch definierten Christentum ermahnt⁴⁵, wobei die finanzielle Grundlage für Haus und Familie ihren Masstab an der *sufficientia* findet⁴⁶. Doch darf man sich nicht täuschen lassen: diese persönlich gelebte *sufficientia* bedeutet keinen Verzicht auf finanzielle Ressourcen, die es den Aristokraten erlauben, die Hungernden zu speisen, die Nackten zu bekleiden, die Kranken zu besuchen, die Fremden zu beherbergen etc. Diese Institutionen karitativer Nächstenliebe werden von Pelagius nicht grundsätzlich hinterfragt und schon gar nicht gegen einen radikalen Besitzverzicht ausgespielt.

⁴⁰ Dem. 2 (PL30;16C-17A); dt. GEERLINGS/GRESHAKE 1980, 142-143.

⁴¹ So etwa Sixtus III: vgl. dazu BROWN 1968, 110.

⁴² Vgl. dazu LORENZ 1966, bes. 3-12.

⁴³ Dem. 22 (PL30;37A): "Illud admono, ut ipsis quoque salutationibus, quae tibi in cubiculo tuo exhibendae sunt,"; Dem. 23 (PL30;37B): "His tu per singulos dies horis in secretioris domus parte ora, clauso cubiculo tuo. Adhibe tibi etiam in urbe solitudinem, et remota paulisper ab hominibus, propius Domino jungere: aspectuique tuorum reddit, lectionis fructum et orationis ostende."

⁴⁴ exp. Eph 6,2 (Souter;379,11-12): "Iubet honorari parentes, sed bonos."; vgl. auch exp. Rm 1,30 (Souter;18,6-7): "Veri parentes sunt qui per semen verbi generant in lucem et vitam aeternam." Ein schlechter Vater ist zum Beispiel einer, der seine Kinder zum Studium der weltlichen Wissenschaften zwingt: exp. Eph 6,4 (Souter;380,8-9).

⁴⁵ Die gegenseitige Ermahnung ist für Pel. sehr wichtig: z.B. exp. Rm 15,14 (Souter;116,11-12); exp. 2Cor 13,11 (Souter;304,15-17); exp. 1Tim 4,13 (Souter;492,7-8); Dem. 2 (PL 30; 16C-17A).

⁴⁶ exp. 1Tim 5,4 (Souter;493,14-18): "Tam diu regat domum quam diu edocet filios parvulos aut nepotes, ut quod a parentibus pietatis accepit filiis reddat, ita tamen ut non hac excusatione avaritiae studeat, sed sufficientiam tantum sibi servet et liberis, ne eis ipsa occasionem det saeculo serviendi."; exp. 1Tim 5,14 (Souter;496,3-5): "*Matres familias esse*. [Matres familias] dici possunt etiam quae duos habent vel tres servos ancillasque: hoc ideo, ne ex hoc nomine avaritia defendatur."

4.2. Schriften

Wie o. in Teil I gezeigt, ist der Umfang der Schriften des Pelagius trotz intensiver Forschungstätigkeit und entsprechenden Fortschritten immer noch nicht geklärt⁴⁷. Um trotzdem eine aussagekräftige Untersuchung bzgl. der Reichtumsproblematik leisten zu können, werden in einem ersten Schritt nur die sicher Pelagius zuzuschreibenden Werke analysiert⁴⁸. Vorauszuschicken ist, dass Pelagius in zahlreichen Werken überhaupt keine Überlegungen zur Problematik von Reichtum und Armut anstellt: nur in *ecl.*, *exp.*, *Dem.*, *dicta* und *chart.* wird diese Thematik explizit angegangen, weshalb sich die Analyse allein auf diese Werke beschränkt. Diese Tatsache lässt jedoch bereits die Vermutung zu, dass Pelagius vor allem dann auf das Problem Reichtum zu sprechen kommt, wenn er muss: im Falle Demetrias, wenn er einer prominenten, schwerreichen Jungfrau zu Rate stehen muss oder wenn ihn der zu kommentierende Bibeltext dazu herausfordert oder wenn er sich gegen eine diesbezügliche Anklage verteidigen muss. Ein vordringliches Interesse am Thema Reichtum, das ihn zu kohärenten, systematischen Überlegungen gedrängt hätte, hat Pelagius, im Gegensatz etwa zum Autor von *div.* jedoch offensichtlich nicht.

1) *Eclogarum ex divinis scripturis Liber (2)*: Die auch von Gennadius genannte Schrift des Pelagius ist nur noch fragmentarisch bei Hieronymus und Augustinus erhalten⁴⁹. Dabei sind neben der von Pelagius behaupteten generellen Möglichkeit, die Gebote Gottes zu befolgen⁵⁰ vor allem zwei Zitate bzgl. der Reichtumsfrage relevant:

Christianum illius debere esse patientiae, ut si quis sua auferre voluerit, gratanter amittat. ... Gloriam vestium et ornamentorum Deo esse contrariam.⁵¹

Pelagius fordert, wohl in Zusammenhang mit Stellen wie *2Cor* 9,7 / *Rm* 12,8 / *Prv* 22,8 / *Sir* 35,11 nicht nur Indifferenz materiellen Gütern gegenüber, sondern Freude über den Verlust seiner Güter. Diese Freude hat ihren Grund in der negativen Bewertung des Reichtums, der für Pelagius zwangsläufig mit Sorgen, Ungerechtigkeiten etc. verbunden ist⁵². Durch die Kritik an der Pracht von Kleidern und Schmuck als gottwidrig (*Deo contrariam*) wird dem materiellen Gepränge und somit dem Reichtum die theologische Grundlage bzw. Rechtfertigung entzogen.

2) *Expositiones XIII Epistularum Pauli Apostoli (6)*: Pelagius Kommentar zu den Paulusbriefen enthält verschiedene Elemente einer Reichtumskritik, deren Unverbundenheit und vermeintliche Systemlosigkeit durch das literarische Genus des Kommentars bedingt sind. In fast jedem Kommentar zu den Paulusbriefen liefert Pelagius in irgend einer Weise Elemente einer Reichtumskritik, doch sind vor allem seine Ausführungen zu *1Cor* und *1Tim* diesbezüglich am ergiebigsten. Diese Elemente einer Reichtumskritik werden hier nach einzelnen Apekten geordnet, eine

⁴⁷ Vgl. zum *status quaestionis* WERMELINGER 1989, 204-216.

⁴⁸ Entspr. meiner Liste in Teil I B 2.; das sind die Nummern 1-15 bei NUVOLONE 1986, 2898-2900.

⁴⁹ Gennad. *vir. ill.* 43 (Richardson;77,18-21); Zusammenstellung der Fragmente in PL48 (593A-596A).

⁵⁰ Pel. *ecl.* in Hier. *adv. Pelag.* 1,33 (CCL80;40,1-2): "Centesimus titulus est: Posse hominem sine peccato esse, et Dei mandata facile custodire, si velit, de quo abunde dictum est."

⁵¹ Pel. *ecl.* in Hier. *adv. Pelag.* 1,30 (CCL80;38,14-15/23).

⁵² S.u. zu Pel. *exp. c*) und *d*).

fiktive Ordnung, die aber - vergleicht man die entsprechenden Aussagen in *Dem.* - dem Denken des Pelagius nicht fremd ist.

a) Das naturgemässe Auskommen (*sufficientia*)

Die angemessene Lebensweise ist die schöpfungsgerechte, natürliche Lebensnotwendigkeit, die *sufficientia naturae*, als Grundlage des von Pelagius geforderten bescheidenen, massvollen Lebens⁵³. Die Einsicht in diese naturgegebene Genügsamkeit ist auch dem einfachsten Menschen aufgrund seiner ihm eigenen Intelligenz (*sensus humanus*) möglich⁵⁴. Alles, was die naturgegebene Notwendigkeit (*sufficientia naturae* / *modum naturae* / *necessitas naturae*) übersteigt, ist Teil moralisch disqualifizierter *divitiae*, *deliciae*, *luxuria*, *voluptas concupiscentiarum*⁵⁵. Dazu gehören z.B. unnötig teure Kleider oder verschwenderische Marmorverkleidungen⁵⁶.

b) Das Übel der Habsucht (*avaritia*)

Pelagius definiert den Willen, mehr als nötig zu haben, d.h. reich werden zu wollen, als Habsucht (*avaritia*)⁵⁷. Die Habsucht als Streben nach Reichtum ist biblisch gesprochen eine Fessel des Teufels (*occasio temptationis / laquei diaboli*), sie kann nie befriedigt werden, widerspricht einem gottgefälligen Lebenswandel, ja sie ist am Ursprung aller Verbrechen und treibt Früchte der Ungleichheit⁵⁸. Synonym zu *ava-*

⁵³ Der gute Hausherr führt seinen *domus* in diesem Geist der Genügsamkeit: *exp. 1Tim 5,4* (Souter;493,14-18): "Tam diu regat domum quam diu edocet filios parvulos aut nepotes, ut quod a parentibus pietatis accepit filiis reddat, ita tamen ut non hac excusatione avaritiae studeat, sed sufficientiam tantum sibi servet et liberis, ne eis ipsa occasionem det saeculo serviendi."; zum massvollen Leben: *exp. 1Tim 3,3* (Souter;484,15-16): "*Sed modestum*. Qui omnia faciat cum mensura."; vgl. die Stelle *exp. Phil 4,12* (Souter;414,11-12), die diesen Zustand der *sufficientia* treffend beschreibt: "Ut nec abundantia extollar ne[c] frangar inopia."

⁵⁴ *exp. 1Cor 1,19* (Souter;133,12-134,3): "*Et intellectum prudentium reprobabo*. Eligendo piscatores, artem rhetoricam et philosophicam reprobavit. quaeritur plane unde sit haec sapientia quam reprobatur deus: scriptum est enim quod omnis sapientia a domino deo sit, id est, de bona natura ducit exordium. hoc enim habet sensus humanus, ut quocumque eum tetenderis, consequatur et paulatim meditando proficiat. inde est quod multi inlitterati poemata componunt tam exquisita, quae viri eruditissimi admirantur. hunc ergo sensum, quem deus ad se ex creaturis cognoscendum et suam voluntatem inquirendam dederat, illi ad inquirenda superflua et curiosa verterunt. similiter et [de] divitiis ac fortitudine et de omnibus quibus male utimur possumus aestimare."

⁵⁵ *exp. 1Tim 5,6* (Souter;494,3-4): "Quitquit modum naturae excedit, deliciis deputatur."; *exp. 1Tim 6,6* (Souter;500,7-8): "Multum acquirit qui habet pietatem cum sufficientia, non luxuriae, sed naturae."; *exp. 1Tim 6,8* (Souter;500,17-18): "Quod superius dixerat 'sufficientiam': quitquit [enim] his amplius est, divitiis deputatur."; *exp. Eph 4,28* (Souter;370,13-16): "Non quod malum: sunt enim multae vel inhonest[a]e vel mal[a]e artes, ut maleficia et ea quae non ad naturae necessitatem, sed ad concupiscentiarum proficiu[m] voluptatem."

⁵⁶ *exp. 1Tim 2,9* (Souter;482,8-10): "*Vel veste pretiosa*. Quae prae nimia suptilitate nec frigus arceat, et de cuius pretio plurimi vestiri eiusdem naturae homines potuissent."; *exp. 1Tim 5,6* (Souter;494,4-6): "hic maxime nostri temporis viduas tangit, quae cum hominem suae naturae qualicumque panno non vestiunt, parietes pretiosos marmorum crustis exornant."

⁵⁷ *exp. 1Tim 6,9* (Souter;500,18-501,2): "*Nam qui volunt divites fieri*. Voluntatem divitiarum avaritiam definivit, quae voluntas et habentis est et quaerentis."

⁵⁸ *exp. 1Tim 6,9* (Souter;501,2-5): "*Incidunt in temptationem et laqueum diaboli*. Occasio ergo temptationis est et laquei diaboli velle habere divitias. *Et desideria multa*. Numquam ergo divitiarum desideria s[ati]antur."; *exp. 2Th 3,9-10* (Souter;449,1-7): "Ne cui occasionem avaritiae vel otii, qui fons est inquietudinis, praeberemus. ... Aut sedeant quieti, aut, si veri sunt apostoli, nos sequantur, si non avaritiae, sed dei causa ambulare se dicunt."; das *studium avaritiae* mag höchstens den weltlichen *patroni* gefallen: *exp. Eph 5,21* (Souter;376,15-17): "Non humano timore vel avaritiae studio, sicut quidam suis patronis adulari consue[ve]runt."; Ursprung aller Verbrechen: *exp. Eph 4,19* (Souter;368,10-11): "Omnia crimina totius immunditiae et avaritiae nomine comprehendit."; Früchte der Ungleichheit: *exp. 2Cor 9,10* (Souter;283,1-3): "Fruges iustitiae sunt facultates, cum de eis fit iustitia: cum vero aut inique congregantur aut ad avaritiam vel superbiam possidentur, fruges iniquitatis fiunt: ..."

ritia versteht Pelagius in seiner Exegese von 1Tim 6,10 *cupiditas*, die als Wurzel aller Übel ausgerissen werden muss⁵⁹.

c) Reichtum (*divitiae*) als Produkt der Habsucht

So wie die Habsucht unter keinen Umständen entschuldigt wird⁶⁰, so ist auch der materielle Reichtum als Produkt der *avaritia* im Sinn des Besitzes von Überflüssigem nicht nur nutzlos, sondern schädlich⁶¹. Je grösser der Reichtum ist, verursacht er mehr Sorgen, erstickt somit das Wort Gottes, und er steht immer auf dem Spiel, d.h. er ist prinzipiell unsicher⁶². Reichtum ist verbunden mit Schmerzen und Gemeinheit⁶³, macht in den meisten Fällen arrogant bzw. stolz und somit unsensibel für die Nöte der Armen und selbst der Verwandten⁶⁴, ja vielmehr, selbst zwischen Reichtum und Mord besteht ein Zusammenhang⁶⁵. Kurz und bündig: "omnis superabundantia generet vermes."⁶⁶

d) Habsucht, Reichtum und Christentum

Habsucht und Reichtum gehören für Pelagius zu den weltlichen, d.h. zeitlichen Dingen, denen der Christ jedoch in seiner Taufe abgesagt hat, denn jede irdische Erbschaft bzw. jeglicher Reichtum beschmutzt den Christen⁶⁷. Dieser Christ ist ein

⁵⁹ exp. 1Tim 6,10 (Souter;501,10-13): "*Radix enim omnium [malorum] est cupiditas*. Quia aut fons est omnium criminum aut augmentum. radix [autem] excisos semper densius reparat ramos: evellenda est ergo radix, ne rami superflue excidantur."; vgl. die Auslegung von *cupidi* als *avari* in exp. 2Tim 3,2 (Souter;517,14): "*Cupidi [divitiarum], elati*. Avari et in avaritia iactantes." u. auch exp. Eph 5,3 (Souter;373,8-9): "*Fornicatio autem et omnis immunditia aut avaritia*. Omnia crimina breviter comprehendit, duas criminum designando radices."

⁶⁰ Der wahrhafte Christ hält alles aus, weshalb nie der Verdacht der Habsucht stehen darf: exp 1Cor 9,12 (Souter;176,17-21): "*Hoc est, [et] famen [et] sitim et nuditatem libentissime toleramus, ne per nos adversariis occasione accepta devorantibus offendatis, aut ne [cui] praedicatio nostra in aliquo reprehensibilis videatur, avaritiae suspicione maculata*." Die Sorge um Haus oder Familie darf keine Entschuldigung der Habsucht sein: exp. 1Tim 5,4 (Souter;493,14-18); exp. 1Tim 5,14 (Souter;496,3-5): "*Matres familias esse*. [Matres familias] dici possunt etiam quae duos habent vel tres servos ancillasque: hoc ideo, ne ex hoc nomine avaritia defendatur."; *avaritia* gefällt Gott nicht: exp. 1Th 2,6 (Souter;421,14-17): "*Omnis qui adulatur, aut propter avaritiam aut propter vanam gloriam adulatur, ille ergo probatur propter deum docere, qui ista non quaerit*."; exp. 2Cor 11,6 (Souter;291,1-3): "*Ostendit integritatem suam, qu[ia] secundum deum omnia fecerit, cum nec avaritiam nec gulam neque gloriam ab eis aliquando quaesierit*."

⁶¹ exp. 1Tim 6,9 (Souter;501,5-6): "*Inutilia et nociva*. Non solum inutilia, sed [et] nociva."

⁶² exp. 1Tim 6,10 (Souter;501,15-502,2): "*Et inseruerunt se doloribus multis*. Quanto amplius habuerint, tanto plures sollicitudinum sustinent cruciatus: unde et dominus 'divitiarum aerumnis et circa reliqua concupiscentiae verbum' adseruit 'suffocari'."; exp. 1Tim. 6,17 (Souter;504,8-12): "*In incerto divitiarum*. De quibus incertus es utrum ill[a]e tibi an tu illis celerius subtraharis; multis enim cum vita sublatae sunt; alii propriis eas alienari oculis perviderunt; non nulli etiam inviti extraneis reliquerunt."

⁶³ exp. 1Tim 6,11 (Souter;502,4-5): "*Haec fuge*. Quasi causas perfidiae vel dolorum."

⁶⁴ exp. 1Tim 6,17 (Souter;504,3-7): "*Non superbe sapere*. In primis principalem eorum tetigit morbum: difficillime enim invenies divitem non superbum, qui pauperes vel parentes agnoscat, et qui non graviter ferat minime sibi ab inferiore, ut putat ipse, delatum."

⁶⁵ exp. 1Tim 6,9 (Souter;501,6-10): "*Quae [de]mergunt hominem in interitum et perditionem*. ... Sive: Desiderantes alienas opes, ut A[c]hab, usque ad homicidii perveniunt factiones."

⁶⁶ exp. 2Cor 8,15 (Souter;277,10).

⁶⁷ exp. Col. 2,20 (Souter; 462,9-11): "*Si [ergo] mortui estis cum Christo ab elementis [huius] mundi*. Elementa mundi possunt intellegi etiam avaritia et luxuria et cetera his similia."; exp. 1Tim 6,12 (Souter;502,14-17): "*Vitam aeternam in qua vocatus es*. Ut illi tenere cupiunt temporalem. *Et confessus es bonam confessionem*. In baptismo 'renuntiando saeculo et pompis eius'. Der Zusammenhang macht klar, dass unter den illi die gemeint sind, die *student in divitiis omnes vincere*. Vgl. auch die Definition von *saeculare desiderium* in exp. Tit 2,12 (Souter;532,2-3), dem das Streben nach und der Reichtum als solcher zugeschrieben werden muss: "*Saeculare est omnium desiderium carnale et omnis ambitio temporalis*."; exp. Eph 1,18 (Souter;349,20-350,3): "*Si scieritis ad quantam spem vocati estis, omnem spem saeculi*

Pilger auf Erden und als solcher braucht er nur das Nötigste zum Leben, denn er weiss, dass er, nackt geboren, auch wieder nackt sterben wird, weshalb es sich nicht lohnt, irgendwelche vergängliche weltliche Reichtümer anzuhäufen, sondern vielmehr alles daran zu setzen, sich jenen Reichtum zu verschaffen, der es erlaubt, in die himmlische Heimat (*patria caeleste*) zu gelangen⁶⁸. Pelagius will deshalb, dass der Mensch sich nicht dem Reichtum verschreibe und zum Diener des Mammons werde, sondern sich als Diener Christi bewähre⁶⁹, d.h. er soll reich an Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Glaube (*iustitia, pietas, fides*) sein⁷⁰. Was die gewöhnlichen Menschen mit Reichtum zu erreichen versuchen, soll der Christ kraft seines Glaubens erwirken⁷¹. Der Mensch soll deshalb seine Energie nicht in den Handel stecken und versuchen, an Gold und Silber reich zu werden, sondern sich vielmehr in guten Taten beweisen⁷². Dazu gehört z.B., dass einer durch den Lohn seiner Arbeit die Notleidenden beschenkt, der früher durch Diebstahl Menschen zu Bedürftigen machte⁷³. Pelagius schätzt die einfache Arbeit zum Lebensunterhalt (womit er gleichzeitig die Musse kritisiert), doch wer die vollkommene Liebe verwirklichen will, gibt in der Not mit Freude das von ihm Erarbeitete weg⁷⁴.

e) Christus als normgebendes Beispiel (*exemplum*)

Nur Spott hat Pelagius für jene Christen übrig, die die Heiligen des AT allein in ihrem Reichtum imitieren⁷⁵. Vorbild (*exemplum*) bzgl. des richtigen Umgangs ist für jeden Christen natürlich Christus selbst, der - von einer armen Mutter geboren - stets Habsucht und Reichtum verachtet hat und diese Verachtung des Reichtums seinem Gefolge als Gebot (*mandatum*) übertragen hat, so töricht das auch in den Augen der Umwelt erscheinen mag⁷⁶. Töricht um Christi willen, rühmen sich die Christen, die freiwillige Armut gewählt zu haben⁷⁷.

facile contemnetis; et si divitias hereditatis dei videritis, omnis terrena vobis sordebit hereditas: nemo enim, regnum cum opibus suis sperans, curator esse et mediocrem substantiam possidere dignatur."

⁶⁸ exp. 1Tim 6,7 (Souter;500,10-15): "*Nihil [enim] intulimus in hunc mundum: verum quia nec auferre [quid] possumus. Nudi nati sumus, nudi etiam morituri. quitquit hic inventum [est], hic relinquitur. non est nostrum quod non semper nostrum est: tamquam peregrini ergo sufficienti usu contenti, illas divitias adquiramus quas nobiscum ad caelestem patriam ferre possimus.*"; exp. 2Cor 5,7 (Souter;258,1-5): "*ut peregrini ergo non debemus de huius saeculi rebus magnopere curare, sed necessariis contenti desiderium omne et studium perveniendi ad patriam habeamus, quam fide adhuc speramus necdum specie possidemus.*"; exp. 1Tim 6,17 (Souter;503,21-504,3): "*Divitibus huius saeculi praecipe. Sunt enim et alterius saeculi divites, qui 'emunt' sibi 'aurum ignitum' a deo, et qui 'habent thesaurum in caelo', nec non et 'qui proferunt nova et vetera'.*" vgl. auch exp. Eph 3,8 (Souter;358,17-359,2).

⁶⁹ exp. 1Tim 6,11 (Souter;502,2-4): "*Tu autem, o homo dei. Non divitiarum homo, sed dei, nec mam[m]onae servus, sed Christi, cuius sunt omnia etiam quae videntur.*"

⁷⁰ exp. 1Tim 6,11 (Souter;502,5-6): "*Sectare vero iustitiam, pietatem, fidem. In his te cupio esse divitiis locupletem.*"

⁷¹ exp. 1Tim 6,12 (Souter;502,12-13): "*Ut illi student in divitiis omnes vincere, [ita] tu in fide.*"

⁷² exp. 1Tim 6,18 (Souter;504,17-18): "*Ad fruendum, in voluntate operum bonorum. Non ad occultandum vel negotiandum. Divites fieri in operibus bonis. Non in auro argentoque.*"

⁷³ exp. Eph 4,28 (Souter;370,9-12): "*Qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret. Alienos labores aliquando direptos nunc suo labore compenset, et operando tribuat indigentibus, qui multos furando fecit egentes.*"

⁷⁴ exp. 2Cor 12,15 (Souter;300,17-301,1): "*Quod habeo, laborem meum impendo, et plus quam possum impendar: perfecta enim dilectio non solum totum quod habet gratis impendit, sed [etiam] ipsa libenter superimpendit, si necesse est.*"

⁷⁵ exp. 1Cor 1,13 (Souter;132,7-9): "*Potest ita dici his qui, relicto Christi exemplo, sanctos Veteris Testamenti in solis divitiis cupiunt imitari.*"

⁷⁶ exp. 1Cor 1,28 (Souter;136,4-6): "*..., sed [et] ipse dominus quod per prophetam dixerat, in se [ad] nostrum complevi[t] exemplum. nascendo enim de matre paupere divitias reprobavit.*"; exp. 1Cor 2,14 (Souter;140,2-5): "*Stultitia [enim] illi videtur primo deus natus et passus a mortuis [re]surexisse,*

f) Praktische Konsequenzen

Die geforderte Praxis in Bezug auf Reichtum und Armut ist simpel: Wer sein Hab und Gut verteilt, d.h. es verschenkt, wird schnell aufhören, reich zu sein⁷⁸. Ein leicht verschiedener Umgang mit Reichtum ist *communicare* als *mutuum dare*, d.h. teilen bzw. sich gegenseitig beschenken, zwar im Sinn eines ursprünglichen Gemeinbesitzes aller⁷⁹, konkret wohl aber als Almosen geben: Jeder gibt dem anderen das, was er selber zuviel hat⁸⁰. Dabei kommt es nicht auf die Menge an, sondern indem jeder gibt, soviel er aufgrund seiner finanziellen Situation kann, tut er das von ihm Geforderte⁸¹. Dieses Geben muss zudem mit Freuden geschehen, will man sich nicht der Habsucht bezichtigen lassen⁸², und als einziges Kriterium des Gebens gilt die Not des Empfängers, nicht aber seine Person⁸³. Indem man den Armen Almosen zukommen lässt, gibt man nichts Eigenes weg, sondern man gibt lediglich Christus das zurück, was ihm sowieso gehört⁸⁴. Wenn der Almosenspender materielle Güter verteilt, bekommt er geistige zurück, und für Pelagius ist dieses auf zwei gesellschaftlichen Stufen beruhende Almosenmodell gültig und wird von ihm nicht kritisiert⁸⁵. Vielmehr sieht er das Almosen quasi als obligate Abgabe, im Sinne einer Steuer⁸⁶.

secundo contemnere propria bona, alteram praebere maxillam, et cetera his similia Christi mandata."; *exp. 2Cor 4,5* (Souter;252,2-5): "*Nos vero servos vestros p[ro]pt[er] Iesum. Quia vestrae utilitati omnia procuramus, exemplo Christi, qui formam servi accepit, non gloriae nec avaritiae causa docemus.*"

⁷⁷ *exp. 1Cor 4,10* (Souter;148,10-15): "*Nos tamquam stulti propter Christum omnia sustinemus; ... nos nihil [h]abentes, voluntaria paupertate deieci; vos vobis etiam nobilitatem terreni generis vindicatis.*"

⁷⁸ *exp. 1Tim 6,18* (Souter;504;18-19): "*Facile tribuere, communicatores esse. Qui facile tribuit, cito dives esse cessabit.*" Spiritualität dieser Almosenpraxis: *exp. 2Cor 6,10* (Souter;265,14-19): "*In hoc ipso quo nobis egemus aliis abundamus, dum per nos elimosinae fiunt.*"

⁷⁹ *exp. 1Tim 6,18* (Souter;504,18-505,1): "*tribuere donare est, communicare vero mutuum dare.*" *exp. 2Cor 8,15* (Souter;277,10-15): "*simul et ostenditur quae deus dat omnibus aequalia esse debere, et propter huius testimonii auctoritatem vult nobis apostolus praesentia omnia esse communia, ut [et] perfecti doctrinam non abscondant et habentes substantiam mundi non denegent eis victum: 'dignus est enim operarius cibo suo'.*"; *exp. 1Cor 12,13* (Souter;197,15-20).

⁸⁰ *exp. Rm 15,27* (Souter;120,5-9): "*[Quo]n[i]am si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent et [illi] in carnalibus ministrare eis. Quia et doctores ex ipsis habebant, et 'socii facti fuerant radicis et pinguedinis olivae', ideoque unus quisque in quo abundat debet alteri impertire.*"

⁸¹ *exp. 2Cor 8,2* (Souter;273,18-274,4): "*Multum quidem in terrena facultate sunt pauperes, sed in magna simplicitate sunt divites, plus cupientes dare quam habent. ac propter ea deus animum magis probat quam quod dextera porrigit: qui enim quantum potest facit, totum fecit. similiter dives et pauper, quamvis dives amplius dare videatur.*"; *exp. 2Cor 8,12* (Souter;276,11-15): "*'Ne putetis me aliquem supra vires cogere aut tantum in hac causa a paupere, quantum a divite, expetere; omnes enim aequaliter dabunt, si unus quisque tantum dederit quantum potest. Non secundum [id] quod non habet. Hoc et Tobias dicebat ad filium: 'prout habueris, fili, fac elimosinam.'*"

⁸² *exp. 2Cor 9,5* (Souter;281,6-8): "*Benedictio erit, si grato animo tribuatur: 'hilarum enim datorem diligit deus'; avarus autem hilariter dare non novit.*"

⁸³ *exp. 2Cor 9,11* (Souter;283,8-9): "*'Ut sine discretione omnibus simpliciter indigentibus tribuatis, non quaerentes cui, sed qua re detis.'*"

⁸⁴ *exp. 2Cor 8,10* (Souter;275,14-276,2): "*Non ignoratis Christum propter vos pauperem factum, qui universorum erat conditor et dominus, ut eius exemplo bonis caelestibus ditaremini. si ergo ille propter vos temporaliter universa contempsit, quanto magis vos propter vos dare debetis parva, non vestra, immo sua ei reddere! ipsi enim datur quidquid eius causa porrigitur [pauperibus]. simul et contra Fotinum facit quod, prius quam pauper fieret [Christus], dives erat ...*"

⁸⁵ *exp. 2Cor 8,14* (Souter;277,2-6): "*'Date illis carnalia, ut et illi[s] vacantes possint vobis reddere spiritualia. isti enim duo gradus sine alterutro esse non possunt: tam enim ille perfectus non erit de carnalibus cogitando, quam is misericors, cum non habet cui dare vel a[li]quo dare doceatur.'*"

⁸⁶ *exp. Rm 13,7* (Souter;102,24-103,5): "*'Potest etiam elemosina debitum appellari, dicente scriptura: 'Inclina pauperi aurem tuam et redde debitum tuum.' Cui tributum tributum, cui vectigal vectigal. Vectigal*

1Tim 6,19 kommentiert Pelagius mit Mt 19,21 und fügt hinzu: *quod perfectionis est fundamentum*⁸⁷, d.h. er scheint auch hier (wie in *Dem.*) den totalen Besitzverzicht einem vollkommenen Lebensstil zuzuschreiben, den er aber nicht (jedenfalls nicht explizit) von allen fordert, auch wenn eigentlich alle zur Vollkommenheit aufgefordert sind: Pelagius ist diesbezüglich nicht ganz klar⁸⁸. Die Unvereinbarkeit von Reichtum und Vollkommenheit bzw. Heiligkeit bringt Pelagius prägnant zum Ausdruck wenn er das "Es grüssen euch alle Heiligen" (*Salutant vos sancti omnes!*) des Paulus und seiner Freunde auf ihr Gegenteil hin erläutert: "Nicht hohe Amtspersonen oder Reiche!" (*Non honorati aut divites*)⁸⁹.

Pelagius wehrt sich gegen jene, die sich mit verschiedenen Argumenten darum bemühen, Mt 19,21 aus dem Evangelium zu verbannen, indem sie die Forderung des "verkaufe alles!" (*vende omnia*) nur für die Zeit der Verfolgung gelten lassen⁹⁰. Als Vorbild dienen ihm jene Heiligen, die all ihr Hab und Gut den Aposteln zu Füßen legten und sich nur noch dem Lehren, Lesen und Beten verschrieben hatten. Indem Paulus nach Jerusalem ging, um eben diesen Heiligen zu dienen, richtete er sich gegen jene, die zur Zeit des Pelagius gegen das Vollkommenheitsstreben polemisierten⁹¹. Doch was für Pelagius "nichts haben" bzw. "alles verkaufen" heisst, definiert er in *exp. 2Cor 6,10*: "nichts haben" ist synonym mit "das Lebensnotwendige haben"⁹². Wieviel das ist, geht aus den Schriften des Pelagius nicht genau hervor, doch scheint etwa ein Leben mit nicht mehr als 2 oder 3 Sklaven einer der Ansprüche an einen solchen Lebensstil gewesen zu sein⁹³.

3) *Epistula ad sacram Christi virginem Demetriadem* (8): In einem Brief an die aus dem alten Geschlecht der reichen Anicii stammenden jungen Demetrias, die sich für ein Leben in Jungfräulichkeit als *virgo* entschieden hat, kommt man um die Problematisierung von Reichtum und sozialer Stellung kaum herum, wie neben den Briefen

nostrum est, ut transeuntibus donemus vel nos transeuntes sedentibus ad viam et inde viventibus largiamur."

⁸⁷ *exp. 1Tim 6,19* (Souter;505,1-4). Die Vollkommenen können aber nur die Reichtümer Gottes anstreben: *exp. Phil 4,19* (Souter;416,3-6): "Quia [a]ut perfecti alia desiderare non poterant nisi [qui] qu[a]e [sunt] secundum divitias dei, non saeculi, [et quae] ad gloriam pertinent [Christi]."

⁸⁸ Vgl. z.B. *exp. 2Cor 13,11* (Souter;304,14-17): "Notandum quod omni ecclesiae scribens dicit eos omnes debere essere perfectos, et quod laicos iubet se invicem exhortari."

⁸⁹ *exp. 2Cor 13,12* (Souter;305,3-4); ebenso *exp. Rm 16,15* (Souter;123,18-124,3): "Suo exemplo nos docet quales amicos debeamus nostris litteris salutare, non divites saeculi [scilicet] facultatibus, vel dignitatibus honoratos, sed gratia ac fide locupletes."

⁹⁰ *exp. 1Cor 13,3* (Souter;203,3-21): "Notandum quod contemptus mundi martyrio copuletur, contra eos qui illud de evangelio variis argumentis nituntur excludere, ubi dicitur ad divitem: 'Vade, vende omnia tua', et cetera.... quod illorum sententiam destruit, qui renuntiandum rebus saeculi certo tempore, persecutione cogente, volunt esse praeceptum, ut et apostolis gloriam tollant, qui id non voluntarii fecerint, sed inviti, et nostri acvi perfectos vanos constituent, qui rem alterius temporis frustra nunc voluerint exercere."

⁹¹ *exp. Rm 15,25* (Souter;119,9-17): "Nunc igitur profiscar in Hierusalem. [Hoc mihi restat. Ministrare sanctis. Sancti erant in Hierusalem,] qui omnibus suis distractis et ante apostolorum pedes depositis, orationi lectioni ac doctrinae vacabant. quales autem fuerint ex hoc cognoscitur, ut ipse apostolus per se illis pergeret ministrare, et quibus oblationem suam esse obtat acceptam, id est, ut eam dignentur accipere, ostendens hoc non tam accipientibus prodesse quam dantibus. hoc contra illos facit qui gloriam perfectionis impugnant."

⁹² *exp. 2Cor 6,10* (Souter;265,20-266,4): "*Quasi nihil habentes et omnia possidentes*. Sicut ait Solomon: 'eius qui fidelis est totus mundus divitiarum': nam, excepto quod omnia nostra dei sunt, nemo plus habet quam qui nullius indiget: ille vero nullus eget qui praeter necessaria nil requirit."

⁹³ Vgl. *exp. 1Tim 5,14* (Souter;496,3-5).

des Augustinus oder Hieronymus auch jener des Pelagius zeigt⁹⁴. Bereits zu Beginn von *Dem.* rückt Pelagius denn auch den Verzicht der Demetrias auf Reichtum, Luxus und Ehren in den Vordergrund⁹⁵, denn diese ostentative Verwerfung der ihr gebührenden gesellschaftlichen Standards ist ein Spektakel (*spectaculum*), das nicht nur vom Senatsadel Roms staunend wahrgenommen wird⁹⁶. Die anfängliche Akzentuierung dieses Verzichts kommt zwar in der Folge keiner Vorrangstellung der Reichtumskritik bzw. der Armutsforderung im asketischen Programm des Pelagius gleich, wie es in *Dem.* fassbar wird, doch kommen reichtumskritische Aspekte regelmässig zur Sprache, wenn auch nicht breit und systematisch, bleibt doch das Hauptanliegen des Pelagius die Unterstützung der jungen Frau in ihrem Entschluss, ein Leben als Jungfrau zu verbringen⁹⁷.

Grundlage der Reichtumskritik wie überhaupt der moraltheologischen Forderungen bei Pelagius ist sein Verständnis von Gerechtigkeit als Zusammenfassung aller Tugenden⁹⁸, die in *Mt* 7,12 im Kern (*breviter ... , sed plenissime*) vorliegt :

Prohibentur mala, praecipuntur bona: conceduntur media, perfecta suadentur. In duobus illis quae priori loco sunt, peccatum omne concluditur: in utroque enim Dei continetur imperium. Et non solum praecipere, sed et prohibere ipsum, iubentis est. Generaliter namque omnibus mandatur iustitia: quam Salvator in Evangelio, breviter quidem, sed plenissime comprehendus, ait: *Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, haec et vos facite illis.*⁹⁹

Die Ausrottung der Habsucht und somit die Verwerfung der Begierde nach Reichtum sind Teil dieser Gerechtigkeit und somit allen Christen geboten¹⁰⁰, doch hat auch vor Christus z.B. bereits Hiob ein eindrückliches Beispiel reichtumsverachtender Lebensweise abgegeben¹⁰¹. Mit den Gerechtigkeitsforderungen verbindet sich in *Dem.* die Geringachtung des Reichtums (*despiciantur divitiae*¹⁰²) und das Lob

⁹⁴ Aug. *ep.* 150 (CSEL44;380.17-382,8); zur Haltung des Pel. und Hier. bzgl. der Nobilität der Demetrias in den entsprechenden Briefen: CONSOLINO 1987.

⁹⁵ *Dem.* 1,1 (PL30;15C-16A): "Scribendum tamen est ad Demetriadem, virginem Christi, virginem nobilem, virginem divitem, et, quod his majus est, ardore fidei nobilitatem divitiasque calcantem. ... Cui enim oratio deesse possit in ejus laude celebranda: quae summo loco nata, in summis opibus deliciisque nutrita, tantis tamque variis hujus vitae blandimentis, velut tenacissimis quibusdam irretita vinculis, subito eruperit, cunctaque simul corporis bona animi virtute mutaverit? ... Meminit enim, recteque meminit, quas mundi opes gloriamque respuerit, quibus voluptatibus renuntiaverit, quas denique contempserit vitae praesentis illecebras."

⁹⁶ *Dem.* 14 (PL30;29B): "Haec professionis tuae gloria rumore celebri vulgata est per cunctos, et ita ad conversationem tuam totus exsultavit orbis, ut quod prae ingenti gaudio vix adhuc homines credere poterant, id semper videantur optasse. ... In te nunc puta cunctorum ora oculosque conversos, et ad spectaculum vitae tuae totum consedis mundum."

⁹⁷ *Dem.* 9 (PL30;24A): "Prima igitur virginis cura, primumque studium sit, scire voluntatem Domini sui, ..."; Diese Sorge ist um so dringlicher, als Demetrias im heiratsfähigen Alter ist und somit die Jungfräulichkeit im wahrsten Sinn des Wortes auf dem Spiel steht.

⁹⁸ *Dem.* 5 (PL30;19D): "Omnis enim virtutum species, uno iustitiae nomine continetur."

⁹⁹ *Dem.* 9 (PL30;24B-C).

¹⁰⁰ *Dem.* 12 (PL30;27C-D): "Delinquere autem non in causa castitatis tantum esse potest, sed etiam in quaecumque parte iustitiae. Quamvis enim virgo corpore, virgo sit spiritu: et nihilominus aut manibus, aut oculis, aut auribus, peccet, aut lingua: quomodo corpore sancta dicenda est? Deinde si vel odio infecta, vel invidia, vel avaritia, vel iracundia sit: quomodo spiritu obtinet sanctitatem?"; *Dem.* 22 (PL30;36D): "Quid enim hac servitute animi indignius, quidve turpius, quam cum in eo, aut dominatur odium, aut regnat invidia? quam cum eum aut avaritia possidet, aut captum ira tenet, vel certe caetera sibi vitia vindicant?"

¹⁰¹ *Dem.* 6 (PL30;21D): "Priusquam idem Apostolus praeciperet divitibus non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum: sic habuit ille divitias ut se alibi divitem esse monstraret. In divitiis, inquit, non confidebam, nec in lapide pretioso."

¹⁰² *Dem.* 29 (PL 30;43B): "Respuantur honores, despiciantur divitiae."

dieser Geringachtung bei Demetrias¹⁰³. Zwar fehlt in *Dem.* eine Aufforderung zum Reichtumsverzicht, der ja bei Demetrias auch nicht mehr nötig ist, doch das *vende omnia* von Mt 19,21 ist gemäss *Dem.* 16¹⁰⁴ wohl eines dieser für alle Christen verpflichtenden Gebote.

Die Gründe und Vorteile eines solchen Reichtumsverzichts sind: a) Der das moralisch integre Leben gefährdenden Unersättlichkeit der Liebe zum Reichtum wird ein Riegel vorgeschoben¹⁰⁵ und gleichzeitig wird b) die Unersättlichkeit auf geistige Bahnen gelenkt, als stetes Suchen nach den durch eigene Anstrengung zu erreichenden geistigen Reichtümern (*divitiae spirituales*), der Weisheit Gottes und dem vollkommenen Leben, um am eschatologischen Lohn entsprechend teilzuhaben¹⁰⁶. c) Reichtum provoziert ständige Furcht und Sorge, weshalb man besser an himmlischen Schätzen reich wird, als aufgrund materiellen Reichtums schlaflose Nächte durchzumachen¹⁰⁷. d) Der persönliche Verzicht auf Reichtum kommt in Form von Almosen den Armen zu Gute und damit ist e) auch eine Neuorientierung der gesellschaftlichen Verhaltensweisen angezeigt: Geld wir nicht mehr z.B. für die Kosten der Schauspiele ausgegeben, sondern wird unter den Armen verteilt¹⁰⁸.

Der Sieg über die Begierde nach Reichtum, die Ausrottung der Habsucht und der materielle Reichtumsverzicht sind für Pelagius alles gute Dinge, für die jedoch allgemein gilt: "Alles, was im Guten das Mass übersteigt, ist Sünde."¹⁰⁹ Auf dem Hin-

¹⁰³ *Dem.* 10 (PL30;26B): "Deposuisti jam impedimenta vel maxima, et omne quidquid a spiritualis vitae cursu vel retardat, vel revocat, prima statim conversione vicisti. Respuisti conjugii voluptatem, posteritatis curam, illecebras deliciarum, saeculi pompam, divitiarum cupidinem, et cum Paulo potes dicere: *Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo*. ... Certe si saecularis vita tibi placuisset, dares operam, ne quis te divitiis, ne quis corporalibus ornamentis, ne quis rerum omnium pompa, et honore praecederet: nunc quoniam diversum studium diversam vitam desiderat."

¹⁰⁴ *Dem.* 16 (PL 30;30A-B): "Non enim quasi ad arbitrium nostrum, quaedam ex mandatis Dei debemus eligere, sed generaliter universa complere."

¹⁰⁵ *Dem.* 11 (PL 30; 27A): "Divitiarum amor insatiabilis est, expleri nescit honorum cupido."

¹⁰⁶ *Dem.* 11 (PL30; 26C-27B): "Habes ergo et hic per quae merito praeponaris aliis, immo hic magis. Nam corporalis nobilitas atque opulentia, tuorum intelleguntur esse, non tua. spirituales vero divitias nullus tibi, praeter te, conferre poterit. ... Nos divinam sapientiam, coelestes divitias, immortales honores pigra quadam dissimulatione negligimus: et spirituales divitias aut ne attingimus quidem, aut si leviter degustaverimus, continuo nos putamus esse satiatos. ... Nullus umquam talibus expletur epulis: nec aliquando patitur de satietate fastidium: tanto unusquisque capacior, tanto avidior erit, quanto inde plus hauserit. Dominus in Evangelio, *Beati, ait, qui esuriunt et sitiunt iustitiam; quoniam ipsi saturabuntur*, vult enim esurire nos hic semper, ac sitire iustitiam, ut in futuro, iustitiae retributione satiemur."

¹⁰⁷ *Dem.* 25 (PL30;39B): "Vacuus viator et nudus non timet latronis insidias. Securus a nocturnis furibus dormit pauper, etiam si claustra non muniat. Diviti vero opes suae latronis semper imaginantur occursum, et iugi sollicitudine noctium somnum adimunt. Unde tuae quoque divitiae, coelestis thesaurus, ista cautione indigent atque custodia. Quanto ditior es, tanto debes esse vigilantior. Qui enim plus possidet, plus debet timere ne perdat."

¹⁰⁸ *Dem.* 14 (PL30;29A): "Per te enim non meretriculae locupletantur, sed aluntur virgines Christi: non venator et auriga ditantur, sed sustentantur pauperes Christi."; Der *continentia*-Lebensstil der Demetrias kommt den Armen direkt zu Gute: *Dem.* 22 (PL30;36B): "Laborem jejunii tui, misericordiae opera commendent, et abstinencia tua, pauperum refectio sit gratior." Um die junge Demetrias auf ihrem Weg zur Vollkommenheit nicht unnötig zu belasten, wünscht sich Pel. jedoch, dass Mutter und Grossmutter der Demetrias an ihrer Stelle die konkrete Armen- Kranken- und Pilgerpflege übernehmen: *Dem.* 22 (PL30;36C). Sie muss sich deshalb von allen Verpflichtungen frei machen, damit sie gar nicht mehr weiss, dass sie reich (gewesen) ist: *Dem.* 22 (PL30;36C): "Quibus ita vacare debes, et totam occupare mentem, ut non divitem te sentias esse, nec dominam."

¹⁰⁹ *Dem.* 24 (PL30;38A): "Generaliter quidem, sed breviter strictimque dicendum est: in bonis quoque rebus quidquid modum excesserit, vitium est."; dt. GEERLINGS/GRESHAKE 1980, 169.

tergrund dieser Masshalteideologie¹¹⁰ ist es für Pelagius selbstverständlich, dass Demetrias weiterhin in ihrem elterlichen Palast wohnen wird und dort ein zwar asketisches, aber massvolles und behütetes Leben führen soll¹¹¹.

Aufgabe von Reichtum und Ehren erscheinen somit in *Dem.* als gebotene, lobenswerte Handlungen, doch warnt Pelagius im gleichen Zug vor falschem Stolz und predigt eine Askese der Gedanken und Worte¹¹²: Für Demetrias steht von nun an die lebenslange, progressive Kontrolle über den Bereich ihrer Innerlichkeit im Vordergrund¹¹³, die Absage an Reichtum und Ehren erscheint dagegen als eine zwar nötige und grossartige, aber einmalige, klar begrenzte Aktion.

4) *dicta Pelagii in ecclesiastico iudicio Palaestino* (10): An der Synode von Diospolis hatte sich Pelagius u.a. auch zu folgendem Satz zu äussern:

Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis neque regnum dei posse eos habere.¹¹⁴

Pelagius will zu diesem und anderen inkriminierten Sätzen nicht Rede und Antwort zu stehen, weil er so etwas nie gelehrt habe, doch zur Befriedigung der Synode anathemisiert er u.a. auch dieses Diktum¹¹⁵.

5) *chartula defensionis* (11): Die *chart.* ist die von Pelagius selbst zusammengestellte Konzilsakte von Diospolis, die bei Augustinus fragmentarisch überliefert ist und offensichtlich sich kaum von den offiziellen Akten unterschied¹¹⁶. Eine der Abweichungen ist die in der *chart.* fehlende Anathemisierung "gewisser Sätze des Caelestius", worunter Augustinus fälschlicherweise auch den reichtumskritischen Satz subsumiert. Wie ist dies zu bewerten? Pelagius behauptet auch in *chart.* weiterhin, dass er so etwas nicht gelehrt habe. Die Analyse der Schriften *exp.* und *Dem.* hat gezeigt, dass Pelagius nirgends eine solche offensive Reichtumsverzichtsforderung verbunden mit der Zu- bzw. Absprache ewigen Lebens formuliert, weshalb seine Verneinung der Autorschaft dieses Satzes als ehrlich zu beurteilen ist¹¹⁷.

¹¹⁰ Vgl. auch *Dem.* 21 (PL30;36A): "Optimus est in omni re modus, et laudabilis ubique mensura. Corpus non frangendum, sed regendum est."

¹¹¹ *Dem.* 22 (PL30;36B-C); *Dem.* 23 (PL30;37B): "His tu per singulos dies horis in secretioris domus parte ora, clauso cubiculo tuo. Adhibe tibi etiam in urbe solitudinem, et remota paulisper ab hominibus, propius Domino jungere: aspectuique tuorum reddit, lectionis fructum et orationis ostende."

¹¹² Gedanken: *Dem.* 26 (PL30;41A): "Hic namque fons est boni, et origo peccandi, omnisque ingentis delicti in corde principium est cogitatio, quae unumquodque opus velut in quadam cordis tabula depingit, antequam faciat." Worte: *Dem.* 19 (PL30;34A-B): "Non enim est quidam in nobis, quo facilius peccare possimus quam lingua. ... Mentiri autem, maledicere atque jurare lingua tua nesciat."

¹¹³ *Dem.* 27 (PL30;42A-C): "Excitandus est enim spiritualibus stimulis semper animus, et majori quotidie ardore renovandus. Orationis instantia, illuminatio lectionis, sollicitudo vigiliarum, et diurna, et nocturna eius incitamenta sunt. ... Quotidianis ac recentibus virtutum incrementis mens instauranda est: et vivendi nobis hoc iter, non de transacto, sed de reliquo metiendum. Quamdiu sumus in hoc corpore, numquam nos ad perfectum venisse credamus: sic enim melius pervenitur. Tamdiu non relabimur retro, quamdiu ad priora contendimus. At ubi coeperimus stare, descendimus: nostrumque non progredi, jam reverti est. Cesset omnis ignavia, et inutilis de praeterito labore securitas. Si volumus non redire, currendum est."

¹¹⁴ *dicta* in: Aug. *gest. Pel.* 24 (CSEL42;77,14-16).

¹¹⁵ *dicta* in Aug. *gest. Pel.* 24 (CSEL42;77,22-78,1): "Reliqua vero et secundum ipsorum testimonium a me dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo; sed tamen ad satisfactionem sanctae synodi anathematizo illos qui sic tenent aut aliquando tenuerunt."

¹¹⁶ Aug. *gest. Pel.* 32.57 (CSEL42;111,6-114,14).

¹¹⁷ So auch schon ERNST 1884, 240; EVANS 1968b, 77.

Auch das fehlende Anathem lässt sich vielleicht erklären: Wie sich Pelagius bereits gegen "eine rigoristische Interpretation seiner asketischen Lehrschriften und mündlichen Äusserungen, wie sie in den einzelnen Anklagen unterstellt ist"¹¹⁸ wehrt, so könnte er auch den reichtumskritischen Satz gutheissen, vorausgesetzt, die totale Aufgabe des Beitzes (*nisi omnibus abrenuntiaverint*) wird näher definiert. Pelagius setzt bekanntlich die Forderung des *vende omnia* bzw. das "nichts haben" mit dem lebensnotwendigen Auskommen der *sufficientia* gleich¹¹⁹, und dieses Gebot natürlicher Lebensweise ist z.B. in der wohlbehütet in ihrem elterlichen Palast lebenden Demetrias verwirklicht. Auf der Basis einer solchen Definition des "totalen" Reichtumsverzichts könnte Pelagius dem verurteilten Satz durchaus zustimmen, zumal er ein strenger Verfechter der Befolgung aller Ver- und Gebote ist¹²⁰.

4.3. Ergebnis

Zusammenfassend lässt sich sagen:

Solignac, der ebenfalls dem hier adoptierten, von Nuvolone erstellten Schriftenverzeichnis des Pelagius folgt, schrieb zu dessen Reichtumskritik: "A vrai dire, les écrits de Pélagie insistent peu sur ce point (*scil.* la condamnation des richesses); même en *Dem.*, le mépris des richesses sert surtout à la recherche des biens spirituels. Mais l'enseignement oral du maître comportait sans doute une instruction en ce sens."¹²¹ Die *relecture* der Quellen des Pelagius kam demgegenüber zu einem anderen Resultat:

1. Reichtumskritik nimmt in der Moral des Pelagius materiell wie inhaltlich zwar keinen herausragenden aber dennoch wichtigen Platz ein und lässt sich als solche recht präzise beschreiben, ohne z.B. eine mündliche Tradition anzustrengen.
2. Die Reichtumskritik ist Teil einer asketisch ausgerichteten Lebensweise als Nachfolge Christi, die sich als Exhortation zur Askese für den Senatsadel Roms präsentiert, und zu der neben dem Reichtumsverzicht auch die Aufgabe weltlicher, gesellschaftlicher Ehren und die sexuelle Abstinenz d.h. der Verzicht auf Familie und Stammbaum gehören.
3. Pelagius verurteilt den aus der moralisch disqualifizierten Habsucht (*avaritia*) entstandenen Reichtum im Sinne der Überschreitung des Lebensnotwendigen als naturwidrig, lebenshindernd, gefährlich, schädlich und vor allem letztlich unchristlich, ist doch erster und letzter Masstab jedes Christen Christus selbst. Diese an sich radikale *avaritia*- und somit Reichtumskritik mündet bei Pelagius aber nirgends in eine offensive Forderung nach totaler Besitzaufgabe als Verzicht auf jegliche materielle Lebensgrundlage im Sinn eines Kriteriums zukünftiger Teilhaberschaft am Reich Gottes. Das von Pelagius propagierte *nihil habere* ist synonym mit der seit alters her (vor allem aus der stoischen Philosophie) bekannten Forderung eines Lebens gemäss der *sufficientia naturae*, und in dieser Weise versteht er offensichtlich auch die Armut Christi. Daraus kann auch geschlossen werden, dass die Distanznahme zum inkriminierten Satz anlässlich der Synode in Diospolis ehrlich war, zumal dort die Aufgabe allen Besitzes nicht näher definiert wurde. Da Pelagius nirgends den totalen Besitzverzicht explizit fordert, ist es auch verständlich, dass er einerseits am Almosenwesen keine Kritik anbringt - im Gegenteil - und andererseits die persönliche Arbeit zur Gewinnung des Lebensunterhaltes voraussetzt.

¹¹⁸ WERMELINGER 1975, 79.

¹¹⁹ *exp.* 2Cor 6,10 (Souter;265,20-266,4)

¹²⁰ *Dem.* 16 (PL 30;30A-B): "Non enim quasi ad arbitrium nostrum, quaedam ex mandatis Dei debemus eligere, sed generaliter universa complere."

¹²¹ SOLIGNAC 1986, 2933.

5. Ps. (P) Pelagius¹²²

Unter den nicht sicher dem Pelagius zuzuschreibenden Schriften bilden neben dem allein stehenden *matr.* die Schriften *vita*, *div. leg.*, *Cel.*, *virg. laus* eine (jedoch noch unsicher zu beschreibende) Einheit und müssen entsprechend analysiert werden, besonders auch hinsichtlich der Fragestellung, in welchem Verhältnis deren Reichtumskritik zu jener des Pelagius steht, geht doch die Tendenz in der Forschung eher dahin, ein Teil dieser Schriften dem Pelagius zuzuschreiben¹²³.

1) *Fragmenta pelagiana Vindobonensia/Ad quamdam matrem familias christianam* (17-18)¹²⁴: Der an eine Adlige und Mutter gerichtete unvollständige Brief ist ein Appell für ein Leben in echter Christlichkeit (*christianitas*). Dazu gehört, dass wer sich Christ nennen will, auch die Lebensweise Christi nachvollziehen muss, die u.a. durch Armut geprägt war, so dass sich der Christ selbst auch in dieser *paupertatis disciplina* beweisen muss¹²⁵. Nur dieses wahrhaftige Christentum, das keinen Platz für die unstillbare Begierde nach Reichtum bietet¹²⁶, erlaubt es, an der verheissenen himmlischen Belohnung teilzuhaben, währenddem die nach äusserem Besitz Strebenden die enge Pforte des ewigen Lebens nicht passieren werden¹²⁷. Im Hinblick auf den das irdische Leben bei weitem übertreffenden eschatologischen Lohn ist es sehr dumm, sich für irdischen Besitz einzusetzen¹²⁸. Wer im irdischen Leben reich ist, wird entsprechend arm im Himmel sein, wie das mahnende Beispiel von Lazarus und dem Reichen lehrt¹²⁹. Deshalb besteht z.B. auch die wahre Erbschaft, die eine Mutter

¹²² Unergiebig für unsere Fragestellung sind die Nr. 16 und 20: *Fragmenta e Collectaneo Sedulii Scotti*, und *Liber primus ad viduam*.

¹²³ EVANS 1968b; NUVOLONE 1986.

¹²⁴ Ich übernehme hier die Edition von DUVAL 1993, der nicht der Zweiteilung der Fragmente durch MORIN 1934 folgt, die NUVOLONE 1986 zu Grunde legt. Die Neuedition Duvals war nur dank der Entdeckung von Ferrari möglich: FERRARI 1990. Als Letzter hat FREDE 1996 den Text ediert; da er jedoch kaum von dem von Duval abweicht, habe ich die Zitierung nach dem Text von Duval belassen.

¹²⁵ *matr.* 15 (Duval;231,353-233,370): "Fugienda itaque nobis est, ut saepius diximus, si non in solo nomine christiani esse volumus, omnis malitia, omnis pompa, omnisque superbia; et sectanda Christi bonitas, sectanda humilitas, sectanda paupertas. Neque enim ille, ut nudum nobis, id est absque virtutibus, christianitatis nomen conferret, ad crucem usque descendit; sed ut secundum qualitatem nominis etiam actus existeret. Quid, inquam, facit sub tam sancto nomine vita vulgaris et misera? quid, sub pietatis vocabulo, conversatio crudelis et impia? quid, sub humilitatis titulo, superbia adhuc et gloriosa grassatur elatio? quid, sub paupertatis disciplina, locum sibi adhuc cupiditas multis farta iam copiis et numquam satianda defendit?"

¹²⁶ *matr.* 15 (Duval;233,367-370).

¹²⁷ *matr.* 17 (Duval;235,421-435): "*Quam lata et spatiosa est via, quae ducit ad mortem, et multi sunt qui intrant per eam; quam arcta et angusta via est, quae ducit ad vitam et pauci sunt qui inveniunt eam*; paucorum nempe aeternae vitae praemium esse contestans, illorum scilicet qui inlecebrosam vitam cupiditatibus et ambitionibus plenam atque omnibus saeculi voluptatibus affluentem execrando devitant, seseque ad illam, quae solis virtutibus patet et quae paucorum intellegitur esse, convertunt. Et nos, si creditur, nihilominus, qui per multorum spatiamur viam, contra Christi sententiam, praemium audemus sperare paucorum."

¹²⁸ *matr.* 17 (Duval;235,442-451): "Supra hominem est, ut ita dixerim, vita illa, quae quidquid humana cupiditas pro magno nititur possidere contemnit et solam sibi per virtutem animi caelestem possessionem sufficere posse persuadet. Stultissimum namque est super hominem aliquid expectare, et infra hominem vivere: grande praemium grandis vita percipiet, et caeleste bonum non nisi caelestis conversatio consequetur."

¹²⁹ *matr.* 18-19 (Duval;237,484-487/238,505-521): "Quocirca, quanto quis in praesenti caeteris superior fuerit, tanto magis elaborare debet, ne in futuro inveniatur esse inferior. ... eo quod satius esset, de paupere divitem, de misero felicem, quam aut de divite pauperem, aut de felice miserum fieri; quia miseriam levius ferre poterit, qui nullam deliciarum aut prosperarum rerum expertus fuerit voluptatem. Et nunc quid tibi magis conveniat intueri: ut bonis perfruaris praesentibus, terrenis scilicet ac caducis et nimia celeritate perituris, an ut, his contemtis, futuris potius te potiri debere censeas atque

ihren Söhnen hinterlassen kann, nicht aus materiellem Reichtum, sondern aus dem von ihr ihren Söhnen vorgelebten Beispiel eines guten, heiligen Lebens¹³⁰, wozu u.a. auch das Fasten gehört, dessen ungebrauchtes Material (Geld, Lebensmittel etc.) den Bedürftigen zuzukommen hat¹³¹.

In *matr.* schimmert somit eine asketische, im Ton exhortatorische Reichtumskritik in der Art eines Pelagius durch¹³², deren Hauptmerkmale sind: Christusnachfolge, eschatologischer Transfer, karitative Nächstenliebe, Transformation und Spiritualisierung des Reichtumsbegriffs.

2) *Liber de vita christiana* (19): Gegenstand der an eine (als *dilectissima soror* angeredete) Witwe¹³³ gerichteten Schrift *vita* ist die Definition des Christen bzw. der christlichen Existenz¹³⁴. Im Zentrum dieser Definition steht das doppelte Liebesgebot und die damit unbedingt verbundenen Handlungen (ist doch Glaube ohne entsprechende Taten nutzlos): "Christianum est, qui potest juste voce dicere: neminem nocui hominum, juste vixi cum omnibus."¹³⁵ Dieses *iuste vivere cum omnibus* hat auch Konsequenzen im Umgang mit dem Reichtum, denn wer keine Werke der Barmherzigkeit tut, wird dem Feuer der Hölle nicht entgehen¹³⁶. Der Reiche kann den geforderten Qualitäten wahren Christseins kaum entsprechen:

Illum Christianum putas, qui opprimit miserum, qui pauperem gravat, qui res concupiscit alienas, qui ut se divitem faciat, plures efficit indigentes, qui lucrie gaudet iniustus, qui de alienis lacrymis cibum capit, qui miserorum ditatur interitu, cuius os assidue mendacio violatur, cuius labia non nisi indigna et obscena et scelestia loquuntur et turpia, cui cum iubeatur distribuere sua, invadit aliena?¹³⁷

Reichtum scheint unweigerlich verbunden mit Unterdrückung von Armen, Diebstahl, Lüge und einer Falschheit, die sich vor allem in der Almosenpraxis dieser Reichen zeigt: Sie rühmen sich, diesen oder jenen grosszügig beschenkt zu haben und glauben so, den Forderungen der Gerechtigkeit nachgekommen zu sein, währenddessen sie gleichzeitig eine Vielzahl anderer arm und bedürftig gemacht haben, weshalb wahres, gottgefälliges Almosen nicht auf Kosten anderer beruhen darf,

divinis et perpetua semper aeternitate mansuris, sicut de divite et paupere in evangelio protestatum legimus: *Recordare, fili, quia recepisti bona in vita tua, et Eleazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris.*"

¹³⁰ *matr.* 11 (Duval;227,243-251): "Filios quoque tuos secundum Dei educa voluntatem et iustitiam magis elabora eis conferre quam cenum; qualiter se agere debeant, domestic matris informantur exemplo. Nulla igitur bona vita maior haereditas est. Multo praestantius probari eos sanctam matrem habuisse quam divitem, et haeredes iustitiae potius quam cupiditatis existere."

¹³¹ *matr.* 4 (Duval;217,61-67): "Hac, obsecro te, quidquid potueris minus ieiunare compensa: *esurientibus cibum*, potum sitientibus largire; *nudos vesti*; peregrinos ac pauperes suscipe, opitulare tribulantibus, ut et tu inter ceteros merearis audire: *Venite benedicti patris mei*,... (Mt 25,34-36)."

¹³² Auch DUVAL 1993, 213 lässt die Autorenfrage offen.

¹³³ *vita praef.* (PL50;384B): "Ita et tu, dilectissima soror, ..."; *vita* 15 (PL50;400D): "Haec tibi, soror dilectissima, quid Christianum agere conveniat, prout potui, explicavi. Si ergo omnes generaliter qui Christianam nuncupantur, esse tales oportet; nunc tuae prudentiae est aestimare qualem tu te viduam debes exhibere, ...".

¹³⁴ *vita praef.* (PL50;384C): "Nunc ergo dicam sermonem prout valeo, et quid Christianum agere conveniat, si potero, explicabo."

¹³⁵ *vita* 6 (PL50;389D).

¹³⁶ *vita* 10 (PL50;394B): "Quisquis iustitiae et misericordiae opera non fecerit, non potest regnare cum Christo. Quisquis non fuerit humanus, pius, hospitalis, benignus, clemens, gehennae non evadet incendium."; *vita* 5 (PL50;388D): "Iusti de pressuris, tribulationibus et angustiis vocantur ad requiem, impii vero de luxuriis et opibus et deliciis rapiuntur ad poenam."

¹³⁷ *vita* 11 (PL50;396A).

sondern nur aus dem Verdienst eigener Arbeit geleistet werden soll¹³⁸. Der Wert eines Almosens, dessen Substanz sich der Enteignung einer Drittperson verdankt, ist gleich null¹³⁹.

Für den reichen Christen gilt dasselbe wie für jeden anderen Christen: Er muss dem Beispiel Christi in Wort und Tat folgen¹⁴⁰, und wenn er dies nicht tut, muss er sich gefallen lassen, dass sein Christentum in Zweifel gezogen wird:

Sed tu illum Christianum putas, cuius numquam pane ullus saturatur esuriens, cuius potu nullus reficitur sitiens, cuius mensam nemo cognoscit, sub cuius tecto nec advena nec peregrinus aliquando succedit, cuius nemo nudus tegitur vestimentis, cuius pauper nullus fovetur auxilio, cuius bonum nemo sentit, cuius misericordiam nemo cognoscit; qui in nullo imitatur bonos, sed irridet potius et subsannat, et pauperes persequi non cessat?¹⁴¹

Der Christ jedoch ist vom Elend der anderen betroffen, er weint mit den Weinen, lässt keinen Armen darben, sein Haus ist für alle offen, er kleidet die Nackten, nährt die Hungrigen etc., er verachtet alles Irdische und somit den Reichtum, er ist in den Augen der Welt ein Armer, um vor Gott reich zu sein¹⁴². In diesem Sinn fordert der Autor denn auch seine Adressatin zur tätigen Nächstenliebe auf, als Gegenbeispiel zu jenen reichen, noblen und mächtigen Frauen (*aliquae divites, nobiles et potentes*), die solch karitative Arbeiten für ihres Standes unwürdig erachten¹⁴³. Diese Kritik an Standesdünkel und weltlichen Ehrenpositionen dringt auch bei der Schilderung des grausamen Richters durch, dessen Unchristlichkeit sich u.a. in seinen aus reiner Habsucht motivierten, ungerechten Enteignungen von Personen zeigt, so dass diese Hunger und Elend leiden¹⁴⁴.

¹³⁸ *vita* 12 (PL50;397A): "Alii vero hoc se iustificari existimant, quod de substantia pauperum exiguum eleemosynam faciunt; et de eo quod plurimis abstulerunt, uni quiddam minimum largiuntur. Cibatur unus unde plures esuriunt, et de multorum spoliis vix pauci teguntur. Non talem eleemosynam Deus quaerit, nec vult pietatem uni de alterius crudelitate praestari. Melius est enim te non facere eleemosynam, quam unde paucos tegis, inde plurimos facias denudare; et ut unum vestias, plures spoliare vestitos. Illam eleemosynam Deus comprobatur, quae de iustis laboribus ministratur, sicut scriptum est: *Honora Deum de tuis iustis laboribus, et deliba ei de tuae iustitiae fructibus.*"

¹³⁹ *vita* 12 (PL50;397B): "Vel quid confert tibi illa eleemosyna quae de substantia praestatur alterius? Revera timendum est quod Deus non habeat unde pauperes suos pascat, nisi tu aliena diripias."

¹⁴⁰ *vita* 14 (PL50;400A): "Nec quisquam se Christianum iudicet, nisi qui Christi et doctrinam sequitur et imitatur exemplum."

¹⁴¹ *vita* 14 (PL50;400A-B).

¹⁴² *vita* 14 (PL50;400B-D): "Christianus est, qui omnibus misericordiam facit, qui omnino non movetur, qui opprimi pauperem se praesente non patitur, qui miseris subvenit, qui indigentibus succurrit, qui cum moerentibus moeret, qui dolorem alterius quasi proprium sentit, qui ad fletum fletibus provocatur alienis, cuius omnium communis est domus, cuius ianua nemini clauditur, cuius mensam pauper nullus ignorat, cuius cibis cunctis offertur, cuius bonum omnes norunt, et nemo sentit iniuriam; qui deo die noctuque deservit, qui eius praecepta indesinenter meditatur et cogitat; qui pauper mundo efficitur, ut Deo locuples fiat; qui inter homines habetur inglorius, ut coram Deo et angelis gloriosus appareat; qui in corde suo nihil videtur habere simulatum vel fictum; cuius simplex et immaculata est anima, cuius conscientia fidelis et pura est, cuius tota in deo mens, cuius omnis spes in Christo est; qui coelestia potius quam terrena desiderat, qui humana spernit, ut possit habere divina."

¹⁴³ *vita* 15 (PL50;402A): "Sed sunt aliquae divites, nobiles et potentes, quibus forsitan videtur indignum, ut aut filios Deo, et non saeculo educant, aut hospitio recipiant advenam, aut sanctorum pedes laboriosos, lutulentos et horridos lavent, et delicatis et nitidis manibus tangant."

¹⁴⁴ *vita* 3 (PL50;387C): "Et quorum iudicio maritis injuste peremptis multae effectae viduae, multi orphani patribus occisis derelicti, quibus praeter orbitatem mendicitas inferebatur et nuditas [nam addebant impietati et crudelitati quod deerat, ut eorum quos fecissent occidi spoliarent et liberos], nunc vero ipsorum conjuges viduae et filii orphani alienis quotidie egent panibus."

3) *Epistula ad Celantiam* (21): *Cel.* ist ein auf Anfrage der Adressatin beratender, zu christlicher Askese auffordernder Brief an eine verheiratete Mutter, was insofern problematisch ist, als die Mutter offensichtlich in eine reiche und noble Familie eingebunden ist¹⁴⁵. Diese Konfliktsituation drängt den Autor u.a. zu Überlegungen bzgl. des Wertes von Familie, Nobilität, Reichtum in Konfrontation mit den in gleicher Weise zu befolgenden christlichen Ver- und Geboten¹⁴⁶, will er doch verhindern, dass seine Adressatin eine dieser Christen wird, die sich zwar so nennen, aber weiterhin ein vornehmes, heidnisches Leben (*vita gentilis*) führen,

nec imitandi nobis illi sunt, qui sub Christiano nomine gentilem vitam agunt et aliud professione, aliud conversatione testantur atque, ut apostolus ait, *deum confitentur se nosse, factis autem negant*. inter Christianum enim atque gentilem cum fides tum debet etiam vita distinguere et diversam religionem per diversa opera monstrare.¹⁴⁷

Als paralleles, autoritatives Beispiel einer solchen Anfrage nach richtiger Handlungsweise verweist der Autor seine Adressatin auf die biblische Perikope mit dem reichen Jüngling, wo kontinuierlich die einzelnen Gebote genannt werden, d.h. der Autor ordnet wohl auch das die Perikope abschliessende *vende omnia* diesen Geboten zu¹⁴⁸.

Dem Verweis auf den reichen Jüngling entspricht in der Folge zwar kein spezifisches Interesse an der Reichtumsproblematik, doch wird z.B. dem mit dem Laster der Habsucht behafteten Christen ebenso eindeutig der enge Weg der Wenigen versagt¹⁴⁹, wie überhaupt Reichtum, Herkunft, Status nichts gelten, denn Gott achtet nur auf die Unterschiede bzgl. der Tugenden: Der Autor verweist etwa auf den armen Fischer Petrus und die arme Zimmermannsfrau Maria, die durch Gott Macht und Berühmtheit erlangten, wohinter u.a. ein pädagogisches Programm liegt: Gott wählt die Armen und Geächteten dieser Welt aus, damit auch die Reichen und Mächtigen zur Demut (*humilitas*) gedrängt werden¹⁵⁰, doch führt dieser Gedanke der Indifferenz vor Gott in Bezug auf gesellschaftlichen Status und materiellen Besitz in

¹⁴⁵ *Cel.* 2 (CSEL56;330,16-21): "Petis namque et sollicite ac vigilanter petis, ut tibi certam ex scripturis sanctis praeфинiamus regulam, ad quam tu ordines cursum vitae tuae et cognita Domini voluntate inter honorem saeculi et divitiarum illecebras morum magis diligas suppellectilem atque ut possis in coniugio constituta non solum coniugi placere sed etiam ei, qui ipsum coniugium indulsit."

¹⁴⁶ *Cel.* 5 (CSEL56;333,11-13): "Duo autem sunt genera mandatorum, in quibus clauditur tota iustitia: prohibendi unum est, iubendi alterum. ut enim mala prohibentur, ita praecipuntur bona."

¹⁴⁷ *Cel.* 8 (CSEL56;335,22- 336,5).

¹⁴⁸ *Cel.* 2 (CSEL56;330,26-331,4): "ipse itaque te informet, ipse te doceat, qui interroganti in euangelio adolescenti, quid faceret, ut vitam mereretur aeternam, divina continuo mandata proponit ostendens nobis eius voluntatem esse faciendam, a quo speramus et praemia."

¹⁴⁹ *Cel.* 11 (CSEL56;338,1-3): "Si igitur odio atque invidia possidemur, si cupiditati et avaritiae cedimus, si praesentia commoda futuris praeferimus: per spatiosam viam incedimus."

¹⁵⁰ *Cel.* 21 (CSEL56;347,3-19): "Nulli te umquam de generis nobilitate praeponas nec obscuriores quasque et humiliore loco natas te inferiores putes. nescit religio nostra personas nec conditiones hominum sed animos inspicit, serum et nobilem de moribus pronuntiat. sola apud deum libertas est non servire peccatis, summa apud eum nobilitas clarum esse virtutibus. quid apud deum in viris nobilibus Petro? quid in feminis beata Maria illustris, quae fabri sponsa describitur? sed illi piscatori et pauperi caelestis regni a Christo creduntur claves, haec sponsa fabri illius meruit esse mater, a quo ipsae claves datae sunt. elegit enim deus ignobilia et contemptibilia huius mundi, ut potentes ac nobiles ad humilitatem facilius adduceret. nam et alias frustra sibi aliquis de nobilitate generis applaudit, cum universi parvis honoris, et eiusdem apud deum pretii sint, qui uno Christi sanguine sunt redempti, nec interest, qua quis condicione natus sit, cum omnes in Christo aequaliter renascamur. Nam etsi obliviscimur, quia ex uno omnes generati sumus, saltem id semper meminisse debemus, quia per unum omnes regeneramur."

Cel. zu keinen weiteren theoretischen Überlegungen oder praktischen Forderungen, die ein spezifisches Verhalten zum Problem Armut und Reichtum erkennen lassen.

4) *Epistula (ad Thesiphontem) de scientia divinae legis* (22): Dieser Brief an eine gesellschaftlich hochstehende Person (*honorabilis et dilectissime parens*)¹⁵¹, die offensichtlich in einem vormaligen hitzigem Disput bereits kritische Fragen zu den Meinungen des Autors geäußert hatte¹⁵², ist eine engagierte, mahnende Aufforderung (*exhortatio nostra*¹⁵³), das vor allem im NT geoffenbarte göttliche Gesetz in allen seinen Ge- und Verboten zu befolgen¹⁵⁴, wobei u.a. auch die Reichtumsproblematik angeschnitten wird.

Die diesen Brief und auch die Haltung zu Armut und Reichtum bestimmende asketische Grundhaltung fasst die lapidare Metapher aus der Militärsprache zusammen: "Ein Söldner der Welt kann den Lohn Christi nicht erhalten."¹⁵⁵ Jegliches Bemühen um weltliche Güter wie Reichtum, Ruhm, Ehre, Popularität, Prunk, Häuser etc. verhindert die Nachfolge Christi¹⁵⁶. Wer diesen asketischen Verzicht auf alles Weltliche nicht leistet und reich bleibt, wird vom selben Schicksal wie der Reiche in *Lc* 16,25 eingeholt, d.h. er wird nach dem Tod entsprechende Strafen erleiden¹⁵⁷. Diese prinzipiell behauptete Unchristlichkeit weltlicher Ambition jeglicher Art (somit auch das Streben nach Reichtum) kontrastiert der Autor auf dem Hintergrund des jüngsten Gerichts mit christlichem Lebenswandel, und diese Antithese fällt im Hinblick auf seinen noblen Adressaten unmissverständlich hart aus:

Consideremus quod in hac terra hospites sumus, et peregrinorum more pro diebus novissimis habitamus. *Vos enim de hoc mundo non estis*, dicitur nobis. Quid ergo in aliena satagimus? quid turbamur? Nemo in deteriori et extranea patria plus eligit possidere, quam in sua. de his tantum sollicitudinem habere debemus et curam, quae nobiscum transferre possumus. Ambient terrena gentiles, quibus coelestia non debentur. Concupiscant praesentia, qui futura non credunt. Christianis divitiae et haereditas, sit divinitas Christi.¹⁵⁸

Dieser generellen Absage an traditionell gesellschaftliches Prestige wird u.a. durch die Überzeugung begleitet, dass die Christen wissen, nur Fremde und Gäste auf

¹⁵¹ *div. leg.* 9 (PL30;114D): "Verum, quia tibi, honorabilis et dilectissime parens, per novam gratiam omnis lacrymarum causa deteresa est, age, cave, curre, festina."

¹⁵² *div. leg.* 10 (PL30;115D): "De quaestionibus autem tuis, ut pace tua loquar, quia turbulentius proponebas, ego simpliciter respondere nolebam, quia bellanti dexteram pacis dare non poteram; ..."; es geht vor allem um das vom Autor bekräftigte Schwurverbot.

¹⁵³ *div. leg.* 1 (PL30;105C): "Accedit insuper quod exhortatio nostra habet ex simplicitate fiduciam, et ex veritate virtutem: ...".

¹⁵⁴ *div. leg.* 4 (PL30;108D-110A).

¹⁵⁵ *div. leg.* 6 (PL30;112B): "Mercenarius saeculi non potest accipere praemium Christi."

¹⁵⁶ *div. leg.* 6 (PL30;112A): "Et revera, si amator pecuniae sum, si gloriae, si superbiae, si ambitionis aut pompae: dum illi omne studium meae voluntatis impendo, Domino servire non possum, quia duobus dominis neminem servire posse, scriptum est."; *div. leg.* 8 (PL30;114A-B): "Nulla cura tunc est saeculi, nulla villarum: nemo de patrimonio cogitat, nemo de foro: omnes calumniae, omnia lucra in periculis corporis conquesunt. Curritur ad medicos, et pro remedio carnali promittuntur munera, aurum, argentum: interdum etiam mancipia traduntur, et pene totum patrimonium, aut negligitur, aut donatur, ut consulatur vitae quandoque periturae: et pro aeterna salute omnis admodum homo negligens est, omnis avarus: illic omnis frugalitas largitoris, animi tenacitate constringitur, ubi promtior voluntas et copiosior largitas debet operari."

¹⁵⁷ *div. leg.* 8 (PL30;114C): "Si causa discriminis, quae vicina timetur, dum despecta eliguntur, et pretiosa vilescent, vitae illius quae post mortem permutatio figuratur: ubi jam et Lazarus pauper recipitur in requiem, et dives in hac vita pomposus vexari fertur in poenis."

¹⁵⁸ *div. leg.* 9 (PL30;115B-C).

dieser Erde zu sein, und ihr Reichtum und Erbe nicht materiell ist, sondern eschatologisch transferierbare Güter sind, d.h. in der Göttlichkeit Christi oder im Reichtum an Weisheit gründen, weshalb der Autor in seiner Vorliebe für prägnante, eingängige Formeln konstatiert: "Sollen diejenigen jetzige Güter begehren, die nicht an die zukünftigen glauben"¹⁵⁹.

5) *Epistula ad Claudiam de virginitate* / *Ad Mauriti filiam laus Virginitatis* (23): Der Brief an eine aus nobler Familie stammende Jungfrau ist Lob und vor Hybris warnende Aufklärung über den Status der Jungfräulichkeit¹⁶⁰. Die Jungfräulichkeit als die höchste Form der Enthaltensamkeit ist aber nur ein Teil eines weiter gefassten, dreiteiligen asketischen Lebensprogramms als Nachfolge Christi¹⁶¹, das den Eintritt ins Himmelreich gewährt:

Tres enim species sunt virtutum, per quas caelestis regni possessio introitur. prima est pudicitia, secunda mundi contemptus, tertia vero iustitia, quae ut conexae plurimum se possidentibus praestant, ita divisae prodesse difficile possunt: dum unaquaeque earum non propter se tantum, sed propter aliam efflagitur.¹⁶²

Alle drei Verhaltenskonzepte (*pudicitia*, *contemptus mundi*, *vera iustitia*) sind mit dem Problem Reichtum und Armut verbunden, d.h. die Haltung zu Reichtum und Armut ist für die *possessio regni coelestis* relevant. Die Keuschheit bedingt z.B. eine Haltung der Zurückhaltung und Bescheidenheit und somit einen Verzicht auf ausgesuchte, teure Kleider und Schmuck¹⁶³. Die Weltverachtung fordert eine Haltung der Geringschätzung materieller Güter, verbunden mit einer (wiederholten) Absage an das Verbrechen der Habsucht (*crimen avaritiae*) als von Gott verordnetes Gebot¹⁶⁴. Die wahre Gerechtigkeit zeigt sich darin, dass man nicht nur das tut, was verboten ist, sondern auch all das gebotene verwirklicht, wie der Autor mit Listen von *mandata* exemplarisch aufzeigt¹⁶⁵; in diesem Zusammenhang fordert der Autor tätiges Mitleid mit den Armen (Beherbergung, Bekleidung, Speisung) als eine gern

¹⁵⁹ *div. leg.* 9 (PL30;115B-C); *div. leg.* 3 (PL30;108C-D): "Qanto a terrena cogitatione remotior est, tanto Deo vicinior et coelo est. Quem non immerito divinus sermo et collaudat, et vere ditiores divitibus praefert, dicens: Beatus homo qui invenit sapientiam. Melius est enim eam mercari, quam auri et argenti thesauros: pretiosior est lapidibus pretiosis. Item: *Omne aurum in comparatione illius arenae est exigua, et tamquam lutum existimabitur argentum ab illa.*"

¹⁶⁰ *virg. laus* 14 (CSEL1;244,15-16): "Agnosce te non hominis tantum, sed et Dei filiam et divinae nativitatis nobilitate decoratam."; *virg. laus* 8 (CSEL1;234,8): "An tibi de virginitatis praerogativa blandiris?"

¹⁶¹ Die Normativität des *exemplum Christi* für einen wahrhaftig christlichen Lebenswandel bestimmt die ganze Schrift, gemäss dem Diktum in *virg. laus* 15 (CSEL1;245, 4-5): "Si vis ergo esse cum Christo et partem habere cum Christo, Christi tibi exemplo vivendum est, ...".

¹⁶² *virg. laus* 5 (CSEL1;229,21-230,1).

¹⁶³ *virg. laus* 13 (CSEL1;243,1-244,2).

¹⁶⁴ *virg. laus* 7 (CSEL1;233,11-234,1): "et qui dixit Adae ut de arboris fructu non ederet, ipse tibi praecepit, ut ... non sis avarus, ... ut si quis tua auferre voluerit, gratanter amittas ..., ut crimen avaritiae fugias, ..., ut cum fornicatoribus aut avaris aut maledicentibus aut invidis aut detractoribus aut ebriosis aut rapacibus nec cibum capias."; *virg. laus* 8 (CSEL1;234,19-235,1): "ergo, ut diximus, quae conubia deserunt, non illicita, sed licita spernunt. eiusmodi autem, si iurent, si maledicant, si detrahant, si detrahentes patiantur audire, si malum pro malo reddant, si cupiditatis in alienis aut avaritiae in propriis crimine incurrant, ..., quid proderit eis sprevisse quod licuit et exercere quod non licet?"

¹⁶⁵ *virg. laus* 6 (CSEL1;231,7-12); *virg. laus* 7 (CSEL1;233,11-234,1); *virg. laus* 8 (CSEL1;234,14-235,1); allgemein und somit auch für die reichumsrelevanten Stellen der Bibel gilt in Anlehnung an *Mt* 19,17 *virg. laus* 4 (CSEL1;228,19-20): "vitam ergo non habet nisi qui cuncta legis mandata servaverit, ...".

(*libenter*) zu lösende Aufgabe¹⁶⁶, eine Sorge um die Armen, die der Autor gerade einer noblen und/oder elitär-asketischen Gesinnung (seiner Adressatin) einschärfen muss¹⁶⁷. Überhaupt kritisiert der Autor in radikaler Weise die weltliche Nobilität, indem er ihr schöpfungstheologisch nicht nur ihre Rechtfertigung entzieht, sondern sie sogar als Ausdruck ungebotener Begierde erklärt¹⁶⁸.

Die in den vier nicht sicher Pelagius zuzuschreibenden Schriften erkennbare Reichtumskritik unterscheidet sich inhaltlich nicht stark von der des Pelagius, d.h. es finden sich dieselben reichtumskritischen Argumente und Optionen: Die Schlechtigkeit des aus der Sünde der Habsucht entstandenen Reichtums, geforderte Christusnachfolge in Armut, gebotene Befolgung aller Be- und Verbote, Gerechtigkeit gegenüber allen und somit aus dem Reichtum zu bestreitende karitative Nächstenliebe, Hochschätzung der Arbeit, eschatologische Bestrafung der Reichen bzw. Belohnung der Armen. Dennoch gibt es auch Unterschiede inhaltlicher wie sprachlicher Natur: Die Invektive gegen eine heuchlerische (nicht prinzipielle), weil auf Kosten anderer und somit auf Diebstahl beruhende Almosenpraxis in *vita* ist z.B. bei Pelagius ebenso nicht präsent, wie auch die z.T. recht aggressive Kritik an der Adelsideologie in allen vier Schriften bei Pelagius zwar Parallelen hat, aber nicht mit derselben Dringlichkeit und Härte formuliert wird. Es ist denn auch in erster Linie die direktere, engagiertere Sprache der vier Schriften, die sich bzgl. der Reichtumskritik von der des Pelagius abhebt. Doch sind das keine genügenden Kriterien, um diesen Schriften die Autorschaft des Pelagius ab- oder zuzusprechen, ist doch die Vergleichsbasis eher dünn: Wenn etwa auffällt, dass die ganze Masshalteideologie nicht derart präsent ist wie in *Dem.* oder *exp.* so kann dies damit erklärt werden, dass diese Schriften als Aufforderungen und Ermahnungen zu einem integren Christsein eine ganz andere Funktion zu erfüllen haben als ein Kommentar zu den Paulusbriefen oder der Brief an Demetrias, in dem die junge Frau nicht nur in ihrem Entschluss gefeiert und angespornt werden soll, sondern ebenso sehr in ihrem Enthusiasmus zum richtigen Mass zurückgerufen werden muss.

¹⁶⁶ *virg. laus* 6 (CSEL1;231,5-;166): "si a malo recesseris et non feceris bonum, transgressor es legis, quae non tantum in malorum actuum abominatione, sed et in bonorum operum perfectione completur. neque enim hoc solum tibi praecipitur, ut vestitum suis non spoliis indumentis, sed et ut spoliatum operis tuis, neque ut habenti panem non auferas suum, sed et non habenti tuum libenter impertias, neque solum ut pauperem suo non pellas hospitio, sed ut pulsum et non habentem recipias tuo. praeceptum enim nobis est *flere cum flentibus*."

¹⁶⁷ *virg. laus* 10 (CSEL1;238,3-6): "Munda oculos, dum eos ab omni concupiscentia retrahis et ab intuitu pauperum numquam avertis et ab omnibus fucis liberos ea qua a Deo facti sunt sinceritate custodis."

¹⁶⁸ *virg. laus* 16 (CSEL1;246,10-20): "quid tibi, o stulta, in generis nobilitate blandiris et conplacēs? duos homines [in exordio] fecit Deus, ex quibus totius humani generis silva descendit: mundanam nobilitatem non naturae aequitas praestitit, sed cupiditatis ambitio. certe omnes per divini lavacri gratiam aequales efficitur, et nulla inter eos potest esse discretio, quos nativitas secunda generavit, per quam tam dives quam pauper, tam liber quam servus, tam nobilis quam ignobilis Dei efficitur filius, et terrena nobilitas splendore caelestis gloriae obumbratur et nusquam omnino iam comparet, dum qui retro in saecularibus honoribus in pares fuerant, caelestis et divinae nobilitatis gloria aequaliter vestiuntur."

6. Julian von Aeclanum¹⁶⁹

6.1. Lebensweise

Julian wurde - als Sohn eines Bischofs und einer aus guter Familie stammenden Mutter - selbst Bischof (von Eclanum), nachdem er zuvor die Tochter eines Bischofs geheiratet hatte¹⁷⁰. Die Familie hatte u.a. auch Verbindungen zu Paulinus von Nola und Augustinus und diesem bischöflich-adligem Milieu entspricht ein Lebensstil, bei dem der freiwillig gewählte Verzicht auf den standesgemässen Luxus, wie ihn z.B. Paulinus von Nola dem Ehepaar Julian und Titia in seinem Hochzeitsgedicht nahelegt¹⁷¹, in den bedeutenden kirchlichen oder persönlichen finanziellen Reserven seinen Rückhalt findet. In dieses adlig-episkopale Modell christlichen Umgangs mit Geld und Besitz passt auch die einzige konkrete (nicht näher datierbare¹⁷²) Episode aus Julians Leben, die Einblick in sein diesbzgl. Verhalten erlaubt: Bei einer Hungersnot soll er (als Bischof?) den Bedürftigen geholfen haben, indem er seinen (ganzen?) Besitz verschenkte, mit dem Resultat, dass viele Adlige und *religiosi* sich seiner Theologie anschlossen¹⁷³. Auch wenn Gennadius hier tendenziös versucht, das offensichtlich breit abgestützte Ansehen des Julian und somit seiner Häresie (*haeresi suae*) allein als Produkt einer zufälligen, ökonomischen Hilfeleistung zu erklären, muss die Episode als solche in ihrer Historizität nicht bezweifelt werden: Einerseits handelt Julian exakt so, wie das der z.B. von Ambrosius geforderten Praxis eines für seine Gemeinschaft verantwortlichen Bischofs entspricht¹⁷⁴, eine Praxis, die ihrerseits in der Tradition weiser Amtsführung und noblen Euergetismus steht¹⁷⁵, der in dem aus eben diesem Milieu stammenden Julian weiterlebt. Auch die Reaktion der *nobili* und *religiosi* erstaunt nicht, sondern sie ist gängige, ja erwartete Reaktion eines Klienten gegenüber einem generösen *patronus*. Wie wir gleich sehen werden, verwirklicht Julian zudem durch sein Verhalten die Tugenden der Barmherzigkeit und Menschlichkeit, die er in seinen Schriften mit Nachdruck von den Reichen einfordert.

6.2. Schriften

In den meisten erhaltenen Schriften problematisiert Julian Reichtum und Armut nicht¹⁷⁶, insbesondere scheint die Fragestellung während den 'pelagianischen' Auseinandersetzungen mit Augustinus und den kirchlichen wie staatlichen Autori-

¹⁶⁹ Kurzinformationen: MARROU 1967, 16; monographisch immer noch unentbehrlich: BRUCKNER 1897; vgl. zuletzt auch MARANDINO 1987; ALEXANDER 1988.

¹⁷⁰ Vgl. MARROU 1967, 16.

¹⁷¹ Paul. Nol. *carm.* 25,39-48 (CSEL30;239): "nulla superuacuis ornentur fercula donis; moribus ornatur, non opibus probitas./ sancta sacerdotis nurus et matrona sacrati/ iam pueri dotem luminis accipiat. horreat inlusas auro uel murice uestes; aurea vestis huic gratia pura dei est./ respuat et uariis distincta monilia gemmis,/ nobilis ut domino gemma sit ipsa deo./ceruicem Christi domini iuga ferre dicatam/non premat inuisae pondus avaritiae."

¹⁷² Vgl. z.B. MARANDINO 1987, 48, der auf dem Hintergrund der Goteninvasion für die Jahre 411-412 optiert (d.h. als Julian noch nicht Bischof war), doch die durch Gennadius gemachte Verbindung von Julian und Häresie scheint mir eher auf die Zeit nach 418 zu passen, was auch die tendenziöse Schilderung der Episode durch Gennadius besser erklärt.

¹⁷³ Gennad. *vir. ill.* 46 (Richardson;78,11-13): "Hic Julianus eleemosynis tempore famis et angustiae indigentibus prorogatis multos miserationis specie nobilium praecipueque religiosorum, incliciens haeresi suae sociavit." Erst eine kritische Edition wird zeigen, was ursprünglich ist: ob *omnibus erogatis* (PL58;1084), *prorogatis* (Richardson;78) oder *prorogatus* (Bernoulli;77); vgl. zur Episode MARANDINO 1987, 47-49.

¹⁷⁴ Vgl. z.B. Ambr. *off.* 3,7,46-48 (I'etard;103-104).

¹⁷⁵ Vgl. z.B. DUNCAN-JONES 1974, 111 / 209.

¹⁷⁶ Dies gilt für die Nr. 1-10, 13,14 bei NUVOLONE 1986, 2906-2907.

täten keine Rolle gespielt zu haben¹⁷⁷. Zwar betont Julian verschiedentlich, dass die allen aufgetragene Christus-Nachfolge die Erfüllung der evangelischen Vorschriften beinhalte¹⁷⁸, ein ausdrücklicher, ein spezifisches Interesse bezeugender Verweis auf ein reichumsrelevantes Gebot fehlt allerdings. Ansätze einer Reichtumskritik bei Julian sind lediglich in den Kommentaren zu Hiob und den Propheten Hosea, Joël und Amos auszumachen:

1) *Expositio libri Iob* (11): Ein Hiobkommentar böte viele Möglichkeiten dezidierter Reichtumskritik. Die Überlegungen zu Armut und Reichtum in Julians Kommentar sind dafür eher spärlich, dennoch sind gewisse Schwerpunkte erkennbar:

Julian definiert die Habsucht traditionell als unstillbares Laster und die Armut als ein Produkt der Unmenschlichkeit¹⁷⁹. Diese Definitionen führen jedoch nicht zu einer Forderung nach Reichtumsverzicht zur Wiederherstellung eines von Julian wohl angenommenen ursprünglichen Gleichgewichts. Die völlige materielle Aufhebung der Diskrepanz von arm und reich ist nicht in seinem Blickfeld, dennoch versucht er die Ungleichheit auf zwei Ebenen anzugreifen: Einerseits betont er wiederholt die Unbeständigkeit und somit Eitelkeit materiellen Reichtums, der mit dem Tod, vor dem kein Unterschied von arm und reich ins Gewicht fällt, gleichsam untergeht und er versucht so, dem Streben nach Reichtum grundsätzlich seinen Sinn zu nehmen¹⁸⁰. Gleichzeitig fordert Julian andererseits von Seiten der Reichen eine karitative Kultur der Menschlichkeit, Barmherzigkeit und Grosszügigkeit: Der Reiche soll stets ein Auge für die Untergebenen und Armen haben¹⁸¹, umso mehr

¹⁷⁷ So bereits von ERNST 1884, 240 bemerkt.

¹⁷⁸ Julian. in cant. 7 (CCL88;400,70-77): "Sed postquam salutare mysterium Dei et hominum Mediator arripuit ut, consummatissimae virtutis daturus exemplum, naturam hominis mortalis assumeret, ostendit omnia crimina morum fuisse, non seminum: denique voluntatibus ad meliora conversis, non solum Legis, sed etiam evangelicae praecepta posse compleri."; *epistula Juliani communis cum pluribus pelagianis episcopis ad Rufum Thessalonicensem* 26 (CCL88;340,113-118): "(... Dicentes ...) in futuro autem tempore mercedem esse tam bonorum operum quam malorum; ceterum neminem posse quae hic contemperit illic mandata perficere, quia dixerit Apostolus, *Oportet nos manifestari ante tribunal Christi, ut reportet unusquisque propria corporis, secundum quod gessit sive bonum sive malum.*"; sowie im nicht sicher dem Julian. zuzuschreibenden *Libellus fidei s. Iohannis (Constantinopolitani)*, bzw. *epistula ad Augustinum Aquileensem episcopum* 2,1 (PL48;514A-515A): "divinae legis mandata, ob Dei iustitiam, possibilia dicimus; et fatemur universa posse compleri per gratiam Christi, quae omnibus bonis actibus adiutrix semper et comes est, et per liberum arbitrium hominis, quod et ipsum donum Dei est."

¹⁷⁹ in Iob 20,21 (CCL88;56,94-96): "*Non remansit de cibo eius, et propterea nihil remanebit de bonis eius.* Avaritiae in eo vitium vult notare, et quod inhumanitas causam paupertatis intulcrit."; in Iob 24,4 (CCL88;66,27-32): "*Subverterunt pauperum viam.* Dum nihil avaritiae sufficit, etiam tenuem pauperum quaestum, quem de cotidiano opere in sustentationem sui continuo labore quaerebant, census sui augmenta fecerunt. Aliter. Cum in eorum iudicium pauperis causa venisset, allegationes iustitiae calumnia obiecta pellebat."

¹⁸⁰ in Iob 3,14 (CCL88;11,48-12,53): "*Qui aedificant sibi solitudines.* Quorum divitiae in usus superfluos erogantur, dum crebris aedificationibus locos solitarios contendunt facere frequentes qui condunt aliqua in memoriam sui nominis propagandam. Vanitatem studiorum mortalium praetereundo contigit, quorum magnos conatus mors festina dissolvit."; in Iob 21,26 (CCL88;60,109-111): "Cum fuerit inter pauperem et divitem vitae longa diversitas, similis tamen finis et par utrumque suscipiet."; in Iob 24,24 (CCL88;69,131-132): "*Elevati sunt ad modicum.* Brevis prosperitas improborum non potest eis longam status sui conferre securitatem."; in Iob 27,19 (CCL88;73,51-54): "*Dives cum dormierit nihil secum aufert.* Quae sint propriae, quae externae divitiae, ultimo fine produntur: nam ut nobiscum eunt bona morum, ita remanet quicquid in carnis fuerit solacia vel instrumenta quaesitum."; Der Reichtum hat vor Gottes sententia keinen Bestand: in Iob 4,10 (CCL88;14,52-55): "*Rugitus leonis et vox leaenae et dentes catulorum leonum contriti sunt.* Hoc est quod voluit ascitis nominibus indicare, quod nullum hominum potentia sua, nullum divitiae contra Dei possint sententiam vindicare."

¹⁸¹ in Iob 31,16-19 (CCL88;85,56-73): "*Si negavi quod volebant pauperibus.* Ne videretur humane tractans servos non liberalitatem exercuisse sed patrimonio providisse, dicit quod etiam in extraneos

als letztlich jeder Mensch, ob reich oder arm, immer der Abhängige eines anderen ist¹⁸².

2) *Explanaciones duodecim prophetarum* (12): Die Erklärungen zu den zwölf Propheten, von denen nur jene zu Hosea, Joël und Amos erhalten sind, lassen ebenfalls keine explizite Reichtumskritik Julians erkennen, obwohl auch hier gerade ein Kommentar wie der zu Amos eine günstige Grundlage geboten hätte. Die wenigen Bemerkungen zur Problematik Reichtum und Armut entsprechen auf weiten Strecken jenen von *in Iob*:

Reichtum und Geld gehören zu den Gütern, die nicht in den Himmel transferiert werden können und vor Gott auch keinen Wert an sich haben und so endültig in Vergessenheit geraten¹⁸³. Julian klagt u.a. deswegen Habsucht, Ausbeutung und Unterdrückung der Armen sowie Gleichgültigkeit denselben gegenüber an, weil sie der Fürsorge, Rechtschaffenheit, Menschlichkeit und Barmherzigkeit widersprechen¹⁸⁴. In einer Passage im Kommentar zu Hosea beschwört Julian zudem das in der Apostelgeschichte überlieferte Bild des Gemeinbesitzes der Jerusalemer Urgemeinde, in der niemand durch Armut erdrückt oder mittels Reichtum erhöht wurde, sondern aller Besitz gemeinsam war und je nach den Bedürfnissen der Einzelnen verteilt wurde¹⁸⁵. Diese Stelle hat weniger eine 'revolutionäre' Funktion

manum misericordiae et benignitatis extenderit. Aliter sine cunctatione largitur, qui desideris egentium satisfacere non moratur. *et oculos viduae expectare feci*. Sollicitus misericordis affectus ultro offert quod a se aestimat postulandum. *Si comedi bucellam meam solus*. Non solum se larga manu dicit foris operatum, sed, quod maioris est benignitatis, ad communionem mensae suae ascivisse ait eos quos condicio sua exponerebat potentum iniuriae vel rapinae. *Quia ab infantia mea crevit mercurio miseria*. Ut continuum sibi et satis familiare studium beneficentiae ostenderet. virtutem sibi humanitatis dixit esse congenitam. *Si desepi praetereuntem eo quod non habuerit indumentum, et absque operimento pauperem*. Etiam ad fortuitos pauperum excursus dicit se intentos ad bene faciendum oculos semper habuisse, et alienis aerumnis viscera sua esse pulsata."

¹⁸² *in Iob* 7,2 (CCL88;22,12-23): "*Sicut servus desiderat umbram, et sicut mercenarius praestoletur finem operis sui*. Nihil omnes homines a servorum condicione differimus: nullus enim est hominum qui sine metu vitam ducat. Nam pauper divitis potentiam timet, dives alterius aut paris aut superioris invidiam, superior regum proscriptionem, reges rebellionem tyrannicam et subiectorum insidias coniurantem. Quod ergo praestat servis *umbra*, id est nox, ut laboris onere et domini praesentia non graventur, hoc confert in commune mortalibus, quos variae vexant curae, vitae ultimus finis. Item aliter. ad brevis vitae condicionem etiam onera diversi angoris accedunt, ut quod parum vivitur etiam cum maxima afflictione vivatur."

¹⁸³ *in Os.* 9,5-6 (CCL88;187,80-84); *in Os.* 12,8 (CCL88;212,172-175); materielle Güter und Gericht Gottes *in Am.* 2,13-16 (CCL88;272,162-169).

¹⁸⁴ Habsucht der Villenbesitzer: *in Am.* 3,15 (CCL88;278,198-209); Habsucht als Berufskrankheit der Richter: *in Am.* 3,10 (CCL88;276,128-131); geforderte Armenfürsorge: *in Am.* 2,6 (CCL88;269,53-61): "*Haud igitur diutius, inquit, censura nostra tolerabit ut in eo statu maneat in quo impudens nequaquam ad meliora respirans, sed superveniet eis de prosperis in adversa mutatio, ut quod noluerunt discere moniti, incipiant nosse damnati: agere me videlicet curam pauperum, nec providentiae meae defensione privari eos, qui saeculi istius sunt opibus destituti; vigeat apud illos tantum cura probitatis, et ipsa, qua humiliores ceteris egerant, acceptos mihi reddet carosque mediocritas.*"; Diebstahl an den Armen: *in Am.* 5,10 (CCL88;290,193-209); die Reichen nützen die ihnen gegebene Möglichkeit nicht, sich für die Religion einzusetzen, im Gegenteil, mit dem Reichtum nimmt auch die *impietas* zu: *in Am.* 6,1 (CCL88;299,14-23); Der Umgang der Reichen mit den Armen ist gegen Menschlichkeit und Barmherzigkeit: "*Ut possideamus in argento egenos, et pauperes pro calceamentis*. Cum ergo ita gesseritis humanitatis inimicos, ut, quo eratis ceteris ditiores, hoc vos crudeliores civium turba sentirent, et nec ipsa vos rerum copia ad largiendum vocaret, debetis profecto nullam consequi ab aeterno iudice misericordiam, quam proximis vestris tanta obstinatione tantaque impudentia denegastis."

¹⁸⁵ *in Os.* 2,21-24 (CCL88;144,458-470): "*Haec autem, ut diximus, suavitas gaudiorum et in illa aetate praelusit, cum est Babylonis soluta captivitas, et reddita est apostolorum tempore cumulator, cum ita omnis credentium multitudo sobrius rerum copiis uteretur, ut esset eis anima et cor unum, atque*

im Sinn der aktuell zu verwirklichenden Wiederherstellung dieses Status, sondern sie ist vielmehr ein etwas wehmütig erinnertes geschichtliches Datum einer, wenn auch vorbildhaften, so doch endgültig vergangenen Einheit und Unkompliziertheit des Christentums als Volk Gottes.

Die hier skizzierte Reichtumskritik bei Julian unterscheidet sich sowohl von der des Pelagius wie jener des Ps. Pelagius recht deutlich: Zwar finden sich bei ihm die gängige Kritik der Habsucht und der schlechten Reichen verbunden mit einer Aufforderung karitativer Nächstenliebe, doch sucht man bei Julian vergeblich nach einer *exhortatio* freiwilliger Armut, wie überhaupt der ganze asketische *impetus* bei ihm viel schwächer ist als bei den genannten Autoren, und genauso wenig verbindet sich seine Reichtumskritik mit einer Auseinandersetzung adligen Wertsystems. Freilich hat dieser Umstand z.T. mit der Gattung des Kommentars zu tun, doch gerade die Vorliebe für den Kommentar oder für im strengen Sinn theologische, systematische Werke bei gleichzeitigem Fehlen von der Askese dienenden, exhortatorischen Briefen oder Traktaten in seinem Schrifttum zeigen den Interessen- und Konfliktunterschied Julians im Vergleich etwa mit Ps. Pelagius oder dem Autor von *div.* Die von Julian vor allem vertretenen Werte z.B. der *humanitas* verfolgen somit weniger den Ansporn zu individueller Spitzenaskese, sondern dienen vor allem der Konstituierung eines seine Sklaven und die Armen gut behandelnden Grossgrundbesitzers (*humaniter tractans*), wobei der materiell real bleibende Unterschied zwischen arm und reich durch eine humanere und barmherzigere Art der Beziehungen zwar nicht aufgehoben, doch innerhalb eines christlichen Horizonts erträglich abgeschwächt wird: Nicht die intellektuelle, städtische, christianisierte, asketische Oberschicht, sondern den im Alltag steckenden gebildeten Landesitzer hat Julian bei seinen reichtumskritischen Überlegungen vor Augen.

7. Anianus von Cele(n)da¹⁸⁶

7.1. Lebensweise und Schriften

Die biographischen Quellen zu dem von Hieronymus *pseudodiaconus Cele(n)densis*¹⁸⁷ genannten Anianus sind spärlich und erlauben keine Aussagen bzgl. einer allgemein asketischen oder spezifisch durch Reichtumsverzicht gekennzeichneten Lebensweise seitens des vor allem als Übersetzer und Dolmetscher tätig gewesenen Verteidiger des Pelagius und dessen Sache.

Ebenso unergiebig ist eine Untersuchung seiner Schriften auf reichtumskritische Elemente: Von den Schriften des Anianus sind primär Übersetzungen der Werke von Chrysostomus erhalten¹⁸⁸, in denen die Thematik von Armut und Reichtum zwar ihren Platz hat, doch lässt die Übersetzungstätigkeit des Anianus, so wichtig sie zur Meinungs- und Problembewusstseinsbildung von Armut und Reichtum gewesen sein mag, keinen Aufschluss über seine persönlichen Position zu dieser Frage zu, zumal seine selbstständig erarbeiteten Schriften keine diesbezüglichen Informationen liefern¹⁸⁹.

tunc primum exaequatio a cunctis sapientibus praedicata colluxit, ut in tanto discipulorum coetu nemo esset divitiis erectior, nemo paupertate depressior, ceterum sicut una cunctorum in virtute consensio, ita communi esset iure possessio: *Neque enim aliquis eorum, quae possidebant, suum quicquam esse dicebant, sed cum essent illis universa communia, agrorum etiam pretia apostolorum pedibus offerebant, ut pro singulorum necessitatibus distributio proveniret.*"

¹⁸⁶ Zu Anianus vgl. vor allem NUVOLONE 1986, 2908-2911 (Lit.); Kurzinformation: BREUER-WINKLER 1993, 677 (Lit.).

¹⁸⁷ Hier. *ep.* 143,2 (CSEL56;293,6). Die Ortschaft ist nicht sicher lokalisierbar.

¹⁸⁸ Nr. 3 / 5-25 bei NUVOLONE 1986, 2910-2911.

¹⁸⁹ Nr. 2 / 4 bei NUVOLONE 1986, 2910.

8. Fastidius¹⁹⁰

8.1. Lebensweise

Das biographische Wissen über Fastidius erschöpft sich fast ausschliesslich in der Notiz des Gennadius, der ihn als Bischof der Briten und orthodoxen Schriftsteller zweier Werke vorstellt¹⁹¹. Ob Fastidius mit den durch Pelagianer ausgelösten Unruhen auf Britannien in Verbindung gebracht werden kann, bleibt letztlich leider ungewiss¹⁹², denn gerade im Zusammenhang mit der immer wieder behaupteten sozialreformerischen Qualität britischen Pelagianismus wären (aufgrund der heutigen Quellenlage unmögliche) Rückschlüsse auf das persönliche Verhalten des Fastidius zu Reichtum und Armut möglich gewesen.

8.2. Schriften

Von den bei Nuvolone unter dem Namen des Fastidius aufgeführten Schriften ist nur Nr.1 sicher dem *episcopus Britannorum* zuzuschreiben, währenddem Nr. 2 wahrscheinlich 3-4 aber eher unwahrscheinlich aus dessen Feder stammen¹⁹³, weshalb die Reichtumskritik der einzelnen Schriften nicht zusammengefasst werden kann, und Nr. 3-4 unter Ps.-Fastidius abgehandelt werden.

1) *Epistula s. Fatali de vita christianorum / Admonitio e co. Augiensi CCXXI (1)*: Der unvollständige Brief *Fat.* an einen wohl jungen und reichen Adligen¹⁹⁴ ist eine dringliche Mahnung vor pseudochristlichem Leben¹⁹⁵ verbunden mit einer Aufforderung zur tätigen Nachfolge Christi¹⁹⁶ als asketisches, der Gewöhnlichkeit entzogenes Lebensprogramm:

Si non est vulgare quod quaerimus, non debet esse vulgare quod vivimus.¹⁹⁷

Die (auch in vielen anderen 'Pelagiana' zu findende) Kritik des Namenchristentums unter Ausrichtung am Lebensbeispiel Christi hat auch bzgl. des Umgangs mit Reichtum und Armut seine Konsequenzen: Christus, dem der Christ sein Leben zu verdanken hat, war selbst ein Armer und Diener, weshalb es nicht angeht, dass ein Christ nach Besitz verlangt oder sich von Sklaven bedienen lässt: Wenn der Befehlshaber (*imperator*) arm ist, ist es nicht erlaubt, dass sein Soldat (*miles*) reich sein

¹⁹⁰ Zu Fastid. vgl. vor allem NUVOLONE 1986, 2912-2914.

¹⁹¹ Gennad. *vir. ill.* 57 (Richardson;81,2-4): "Fastidius, Britannorum episcopus, scripsit ad f'atalem quendam *De vita Christiana* librum et alium *De viduitate servanda sana et Deo digna doctrina*."

¹⁹² Vgl. NUVOLONE 1986, 2912.

¹⁹³ So auch NUVOLONE 1986, 2914.

¹⁹⁴ So auch NUVOLONE 1986, 2913: "Adressé ... à un homme, vraisemblablement jeune et aristocrate,..."; Der vom Autor referierte Lebensstil (Villen, Klienten, Erbproblematik etc.), der jenem aristokratischen entspricht, muss auf denjenigen des Adressaten Bezug nehmen, ansonsten hat das ganze Ermahnungsschreiben wenig Sinn. Vielleicht lässt sich die soziale Stellung des Adressaten noch genauer bestimmen, je nachdem wie folgender, sehr wahrscheinlich auf den Adressaten bezogener Satz interpretiert wird: *Fat.* (PLS1;1701): "Corpus ad domum dei venit, et animus *in secretario* aut in foro aut in turpibus sortelogs remansit." Entweder bedeutet *in secretario* a) "im Verhörzimmer des Richters" oder b) "im Sitzungssaal des Senats", beide Interpretationen sind möglich; wie auch immer, beide Funktionen des Richters (natürlich könnte auch ein 'normaler' Beamter *in secretario* sein) oder Senators setzen einen entsprechenden gesellschaftlichen Rang und Reichtum voraus.

¹⁹⁵ *Fat.* (PLS1;1700): "Nolo te, frater, ipse decipias: nolo falso christianitatis nomine gloriaris, nolo fide ficta et non vera iustitia seducaris. Regnum dei non est in nomine, sed in virtute."

¹⁹⁶ *Fat.* (PLS1;1700): "Si spiritu vivimus, Christi vestigiis inhaeremus. Si Christum sequimur, debet in actibus apparere."

¹⁹⁷ *Fat.* (PLS1;1700): "Si non est vulgare quod quaerimus, non debet esse vulgare quod vivimus."

will¹⁹⁸. Auch beklagt sich Fastidius, dass der Besitzverzicht der Apostel und deren grosszügige Besitzverteilung von den Christen nicht imitiert wird, im Gegenteil: Sie begehren fremden Besitz und distanzieren sich dabei von Christus und dem Glauben, die kein weltliches Verlangen dulden¹⁹⁹.

Der wahrhaftige Christ ist vielmehr in allen weltlichen Belangen enthaltsam (*castus*), d.h. es bedeutet ihm auch nichts, eine Villa, Land und Besitz zu haben, zumal diese Güter nur Sorgen, Ärger und Steuern (!) mit sich ziehen und mit der sicheren Hoffnung auf den Besitz des Paradieses nicht konkurrieren können²⁰⁰.

Nicht nur aus christlicher Warte, sondern auch in seinem Wesen selbst schildert Fastidius den Reichtum als schädliches 'Gut':

Nemo me ad illas divitias provocet, quarum possessio generat servitutem, quarum dulcedo, dum delectat, occidit. Est pompa, quam oculi videant; sed est sollicitudo, quae discruciet mentem.²⁰¹

Diese phänomenologische Reichtumskritik zusammen mit der geforderten Christusbefolgung führt zwar nirgends zu einer expliziten Forderung totalen Reichtumsverzichts, dennoch zielt das asketische Ansinnen des Briefes insgesamt darauf, den zweifellos reichen Adressaten (der u.a. Klienten von sich abhängig weiss) aus seinen hergebrachten staatlichen, familiären sowie freundschaftlichen und somit finanziellen Verpflichtungen völlig zu entbinden²⁰². Ein vom Adressaten in dieser Weise vollzogener asketischer Verzicht auf seinen standesgemässen Lebenswandel kann durchaus als spür- und erkennbarer, spektakulärer Reichtumsverzicht bezeichnet werden, gleichwohl auch dabei noch Platz zur Ausübung karitativer Armenfürsorge bleibt²⁰³.

2) *De viduitate servanda* (2): *vid.* ist die Aufforderung an eine Witwe, ihren neu gewonnenen Witwenstand für ein wahrhaft christliches Leben zu nutzen, wie es die Frauen in AT und NT vorgelebt haben. Dazu gehört auch - und das ist der einzige

¹⁹⁸ *Fat.* (PLS1;1703): "Mea vita non est mea. Vitam, quam acceperam, perdi. Nunc, quam habeo, mei domini sanguine comparata est. Emptus grandi pretio, non possum meam facere voluntatem. *Non est servus maior domino suo.* Numquid possum illic beatus esse possessor, ubi meus dominus eguit, et servitia famulorum sperare, ubi ille servivit? Ille sanctis pedes lavit apostolis, et ego a melioribus exigo servitutem? Ille, ubi caput reclinarat, non habuit, qui totum merebatur: et ego totum concupisco, cui nihil debetur? Quomodo potest in illa regione dives fieri miles, in qua pauper est imperator?"

¹⁹⁹ *Fat.* (PLS1;1699): "Illi ut inciperent Christum sequi, sua omnia contempserunt: nos ne sequamur, non contemnimus aliena. Illi in rebus propriis largi, nos in extraneis cupidi: cum utique et a Christo alienum et a fide externum sit, quicquid concupiscitur in hoc mundo."; jedes Verlangen nach äusserem Besitz, auch wenn es nicht verwirklicht werden kann, ist Zeichen eines unreinen Herzens und somit der Schuld: *Fat.* (PLS1;1701): "Quanti aliena rapere, non quia nolunt, sed quia non possunt, videntur innoxii? et tamen apud dominum non est innocens, nisi qui etiam corde sit purus."

²⁰⁰ *Fat.* (PLS1;1703): "Non dignatur patrimonium terrenum possidere, quia paradisi possessione spe certa laetatur. Villam non habet, sed nec tributum reddit. Caret proprietate, sed sollicitudine non vexatur."; *Fat.* (PLS1;1703): "Quanti sua taedia magna auri pecunia compararunt? quanti margaritas pro veneno dederunt."

²⁰¹ *Fat.* (PLS1;1703).

²⁰² Offensichtlich in Anlehnung an die gesellschaftlichen Verpflichtungen des Adressaten lässt der Autor fiktive Einredner fragen: *Fat.* (PLS1;1702): "Quid ergo, dicunt, si ista facimus, profuit litteras didicisse? Quis illius patrimonii, quod in spe est, heres existet? quis matrem solabitur? quis familiam reget? quis clientes defensurus est? quis postremo amicorum et civium obprobria tolerabit?"; *Fat.* (PLS1;1704): "Nulla tunc sollicitudo rei publicae, nulla in conviviis iucunditas, nulla in conloquiis lenitas exhibetur..."

²⁰³ *Fat.* (PLS1;1704): "Unde se vestiet nudus, unde se captivus redimet, unde caecus lumen videbit, qui sibi nihil per limosinas pauperum praeparabit?"

Verweis auf die Problematik von Armut und Reichtum - die Forderung der Almo-senspende und die Aufnahme von Fremden²⁰⁴.

9. Ps. Fastidius

1) *Humelia de penetentibus* (3): Dieser aufmunternde Brief an einen Büsser fordert von jedem Christen, dass er die Begierde aus seinem Herzen verbanne und auf Erden sich für die Armen und Fremden einsetze, um dereinst am eschatologischen Lohn teilzuhaben.²⁰⁵

Wohl gegen christliche Scheinaskese gerichtet, polemisiert der Autor gegen rein äusserliche, scheinbar heroenhafte Armut, die sich z.B. in verschlissenen, dreckigen Kleidern zeigt, in deren Taschen dennoch dicke Geldbeutel verstaut sind²⁰⁶. Um nicht solchen Formen der Askese zu verfallen, schlägt der Autor dem Büsser eine Ethik auf zwei Ebenen vor, deren erste Ebene im Sinn einer Konzession zwar keinem perfekten, aber doch einem akzeptablen, weil biblisch abgestützten, christlichen Leben entspricht:

Non possumus audire dicentem Dominum: *Nolite cogitare de crastino*, audiamus apostolum: *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*, non possumus audire cum apostolis Dominum, audiamus cum militibus servum, qui ait: *Redemptio animae propriae divitiae*.²⁰⁷

Der Autor von *pen.* zitiert nicht von ungefähr kurz vorher den heiligen Hieronymus (*sanctus Hieronymus*)²⁰⁸, denn die Kritik falscher äusserlicher Armut und der Rat einer konzessiven Besitzlosigkeit atmet klar hieronymianischen Geist²⁰⁹, sowie auch das die Aufforderung zur Befolgung der Gebote begleitende konzessive *in quantum possumus*²¹⁰ viel eher zum Mann aus Stridon als zu Pelagius, Ps. Pelagius, An. Rom. u.a. passt, die entschieden von einem nicht hinterfragbaren *posse* des Menschen im Hinblick auf die *legis mandata* ausgehen und entsprechend keine Aufteilung der Gebote erlauben²¹¹. Dennoch verteidigt der Autor entschieden gegen die Feinde christlicher Religion bzw. deren asketischen Ausprägung die freiwillig gewählte

²⁰⁴ *vid.* (PL67;1098): "Considera, filia, per quam viam humilitatis hae ipsae mulieres gradiebantur, et ex hoc meritum bonum habuerunt. Esto et tu similis illis in oboedientia, in humilitate, in elemosyna, in susceptione peregrinorum, in vigiliis, in ieiuniis, in omni sobrietate. Haec sunt, quae Christo placuerunt."

²⁰⁵ *pen.* (PLS1;1695): "Si hanc vocem mente libera volumus proclamare, hic in peregrinis atque pauperibus laboremus, ut illic postea in patria remuneremur, hic seminemus in lacrimis, ut illic metamus in gaudiis, secundum id, quod dicit propheta: *Qui seminant in lacrimis, in gaudio metent*. Abscidatur, in quantum possumus, a cordibus nostris cupiditas, evellatur superbia, eradicetur invidia, plantetur humilitas, inseratur caritas, fructificet vera dilectio."

²⁰⁶ *pen.* (PLS1;1696-7): "Parum est deposuisse vestimenta splendida et adsumpsisse mediocra, humiliasse ante homines vultum, si ante deum cupiditate noster animus exardescit. In posterum non est magnum atque utile, sicut sanctus Hieronymus scribit, vilem in scapulis iactare pallium et plenum marsupium habere reconditum."

²⁰⁷ *pen.* (PLS1;1697).

²⁰⁸ *pen.* (PLS1;1697).

²⁰⁹ Vgl. z.B. Hier. in Is. 17,60,6-7 (CCL73A,698).

²¹⁰ *pen.* (PLS1;1697): "... sed, viriliter agentes et ipsius auditorium inplorantes, mandata eius, in quantum possumus, custodire studeamus."

²¹¹ Auch bei Pel. gibt es eine Unterscheidung in Gebotenes, Mittleres und Vollkommenes (vgl. o. zu *Dem.*), doch sind gerade Stellen wie die in *pen.* zitierte (*Mt* 6,34) eindeutige Gebote aus dem Munde Christi, die bei Pel. in keiner Weise nur für einige Spitzenchristen gelten dürfen; zum An. Rom. vgl. z.B. *div.* 12,5 (36-51), wo zwischen Katechumenen und getauften Christen unterschieden wird. Für die getauften Christen gelten aber ausnahmslos dieselben Gebote und ist eine Zweistufenethik inopportun.

Armut (zusammen mit andern asketischen Praktiken)²¹², und zwar wohl im Sinn des vorher angeführten Zitats *1Tim* 6,8, was jedoch kaum Rückschlüsse auf eine bestimmte Praxis erlaubt.

2) *Epistula ad Pammachium et Oceanum de renuntiatione saeculi / Epistula Fastidii ad Fatalem* (4): Pamm. ist eine engagierte, den (offensichtlich reichen) Adressaten hart konfrontierende Aufforderung²¹³, wirkliche Christen zu sein, was sich darin zeigt, von Tugend zu Tugend voranzuschreiten²¹⁴. Der Autor stellt beim Adressaten wie bei vielen Christen jedoch eine gegenteilige Tendenz fest. Am offensichtlichsten zeigt sich diese Verschlechterungstendenz bei der Untugend der unersättlichen Habsucht, die der Briefschreiber heftig bekämpft. Die Habsucht will immer mehr: Genügte einst eine Villa, sind im nächsten Jahr plötzlich fünf Villen unabdinglich, betrachtete man einst zehn *solidi* für viel Geld, haben plötzlich deren hundert kaum Wert etc. Für einen Christen sollte klar sein, dass Gold nur gelber Stein ist und dass er mit dem Erwerb jedes *solidus*, auf dem das Bild des Kaisers geprägt ist, sich vom Bild Christi entfernt, es aufgibt²¹⁵.

Die gefährliche Habsucht illustriert der Autor zudem am Beispiel des Judas, der für Geld den Retter verraten hat. Die allgemeine Empörung über Judas und die Verurteilung seiner Tat stehe aber nicht allen Christen an, und der Autor fragt provokativ: "Wieviele Judasse unter uns verdammen Judas?"²¹⁶

Der Autor bietet auf der Basis seines Verständnis eines wirklichen Christen eine entschiedene Habsuchts- und somit Reichtumskritik, ohne jedoch im Gegenzug explizit Reichtumsverzicht zu fordern oder zur tätigen Nächstenliebe aufzufordern.

10. Corpus Ps. Sixtus II = Anonymus Romanus / An. Rom.

10.1. Lebensweise

Den biographischen Spuren wird u. III B im Detail nachgegangen. Zur Lebensweise des An. Rom. bzgl. des Reichtums ist anzunehmen, dass er, der bereits vor seiner Bekehrung durch die *femina clarissima* einen asketischen Lebensstil pflegte,

²¹² *pen.* (PLS1;1697): "Non nobis opportunum est illos ditare muneribus, quibus christiana religio videtur esse opprobrium, apud quos execrabilis castitas, nequam humilitas, odiosa ieiunia, voluntaria pro Christo paupertas amentia iudicatur."

²¹³ *Pamm.* 1 (PL30;239B-C): "Rem fortem dicturus sum. Ex utroque conturbor. Timeo auditores offendere, sed plus timeo contemptores praeceptorum: qui verbum Dei audire dissimulant, pejoris idolis habentur."

²¹⁴ *Pamm.* 4 (PL30;240D-241A): "Quid de nobis dicendum est, quos temporis ratio, non modicos, sed abortivos invenit? *Ibunt de virtute in virtutem*, de bonis scriptum est Christianis. Videamus si Christiani sumus: quid in nobis (ex quo regenerati sumus in Christo) virtutis accesserit, ...".

²¹⁵ *Pamm.* 5 (PL30;241A-C): "Qui ergo hodie malus, crastina peior: hodie avarus, crastina avarior. Ante annum meae cupiditati una villa suffecerat. iam hoc anno quinta forte non sufficit. Prius extendebatur animus ut decem solidos possiderem: iam nunc centum parvi esse coeperunt. Et cum veri Christiani, veri filii Dei qui vadunt de virtute in virtutem, si perdiderint aliquid, de virtutis occasione laetantur: ego nisi aliena accepero, securus prandere non possum. Quid agis, caeca cupiditas? Quid crudelis in parvulo? Quid saeva in alieno filio? Ordinem naturae an religionis evertis? Iam fecisti in pedibus, quod in capite esse debuerat. Et quid est illud rogo, vel quale est, quod nos avertit a Deo? Quis splendor et quantus est, per quem mihi splendor veri soli amittitur! Aurum et argentum lutum exquisitum ex arena et minera, et ut Propheta ait, *lignum offensionis* est aurum: quia iudicio mentis everso, per aurum libidini mancipatur: qui eodem astu acquirit solidum, quo animam perdit: lucratur imperatoris imaginem, et amittit imaginem Christi."

²¹⁶ *Pamm.* 5-6 (PL30;241C): "Vis nosse quam perniciosus sit amor habendi, et amor requirendae pecuniae? Per hunc Judas tradidit Salvatorem. Et certo quando auditur, aut quando legitur, tantum scelus abhorremus omnes. et quantum in nobis est, impium discipulum condemnamus: et per ignorantiam nostram nostro nos mucrone confodimus. quanti inter nos Judae Judam damnant?"

eine strenge Askese verfolgte, die wohl - entsprechen die Forderungen in seinen Schriften auch nur ein bisschen seiner eigenen Lebensweise - u.a. durch Reichtumsverzicht gekennzeichnet war, der sich vielleicht in einem bedürfnislosen, zurückgezogenen Leben des Typs 'Hausaskese' manifestierte, indem er für sich einen ähnlichen Weg wählte, wie für seine Tochter, die er als Jungfrau der Obhut der asketisch lebenden *femina clarissima* zu übergeben gedachte, die ihrerseits scheinbar keinem Kloster angeschlossen war.

10.2. Schriften

1) *Epistula ad quendam parentem... / Epistula "Honorificentiae" (1)*: In *hon.* teilt der Autor dem Briefpartner seine Bekehrung zum wahren Christsein mit, das er als kompromisslose Nachfolge Christi in Wort und Tat definiert²¹⁷. Teil dieser Nachfolge ist auch das von Christus verlangte *vende omnia* und damit verbunden (bes. bzgl. *Mt* 19,24) eine Kritik der Reichen und des Reichtums²¹⁸, bzw. ein Lob des Lebens als Armer und Fremder in der als Exil empfundenen Welt²¹⁹.

2) *Epistula ad quendam adolsecentem / Epistula "Humana" (1)*: Der Brief ist eine beherzigte Darstellung des in allen Schriften des Autors verfochtenen Anliegens: Nicht der Name macht einen Christen, sondern die Tat²²⁰. In Bezug auf den Reichtum bedeutet das:

Non licet avarum esse, nec superflua possidere, non in terrenis honoribus aut facultatibus gloriari, cui in praesenti tempore paupertas, non divitiae et ignominia magis quam nobilitas convenit, dicente scriptura: *Quanto magnus es, humilia te in omnibus, et coram Deo invenies gratiam.* ... Turpe est ergo Dei filio hominis se filium gloriari et velle, se temporalem divitem dici, cui perpetuae divitiae promittuntur, praesertim cum sciat, huius vitae divitibus regna caelorum Dominum denegasse, in evangelio dicente Domino: *facilius camelus intrabit per foramen acus, quam dives in regna caelorum.* Qui ista servaverit, scias, hunc magnum esse Christianum, qui vero contempserit, non esse eum, sed frustra vocari, intellegas.²²¹

3) (*Epistula*) s. *Sixti episcopi et martyris de divitiis (3)*: Da diese ausschliesslich dem Problem Reichtum und Armut gewidmete Schrift später im Detail analysiert wird, sollen hier lediglich die wichtigsten Argumentationslinien sichtbar gemacht werden.

a) Definition von Reichtum, Armut und natürlicher Lebensgrundlage.

Der Reichtum als solcher, d.h. in seiner reinen Materialität ist weder gut/gerecht/tugendhaft noch schlecht/ungerecht/vorbildlich; Reichtum zu besitzen aber ist in jedem Fall schlecht/ungerecht und ist Sünde bzw. führt (fast) unweigerlich zur Sünde²²². Die Kritik des Reichtums in *div.* richtet sich dementsprechend gegen Reichtum als Besitz des Menschen: Reichtum (*divitiae*) bedeutet, mehr zu haben als lebensnotwendig ist (*plus habere quam necesse est*) bzw. was das Lebensnotwendige (*sufficientia*) übersteigt, das sein Mass an der Natur findet²²³. Armut (*paupertas*) ist konsequenterweise das Fehlen der *sufficientia*, die als lebensnotwendiges

²¹⁷ *hon.* 1 (Caspari;5,7-9): "Christiani non sunt, nisi qui Christi formam doctrinamque sectantur, cum scriptura dicit: *Qui dicit se in Christo manere, debet, quomodo ille ambulavit, et ipse ambulare.*"

²¹⁸ *hon.* 4 (Caspari;10,13-11,20).

²¹⁹ *hon.* 2 (Caspari;9,4-8): "...; et si pro tempore adveno fuero, non moleste fero in praesenti, ne apud Deum semper peregrinus sim in futuro, quamquam Christianus aut nusquam peregrinus esse possit, cum domini sui omnis sit terra, aut etiam inter suos advena, cui ad futurorum conparationem totus mundus exilium est."

²²⁰ *hum.* 3 (Caspari;17,17) : "Christianum enim non nomen, sed actus facit."

²²¹ *hum.* 5 (Caspari;20,4-20).

²²² *div.* 19,3 (55-59).

²²³ *div.* 5,1 (5-8) / 10,9 (126-129) / 8,1 (2-4) / 19,3 (83-85).

Auskommen der dem Menschen natürlicherweise entsprechende Ort der Angemessenheit (*locum temperantiae*) ist. Wer aber die durch die Natur festgesetzten materiellen Bedürfnisse überschreitet, ist reich und gleichzeitig der Untugend der Habsucht verhaftet. Die *avaritia* als Mutter des Reichtums (*mater divitiarum*) hört erst auf, wenn der Besitz von Reichtum aufhört²²⁴. Solange einer nach Reichtum trachtet oder bereits (legal oder illegal) erworbenen Reichtum nicht aufgibt, ist er der Habsucht zu beschuldigen, als dem Willen, etwas Unnatürliches anzustreben oder es zu behalten. Zudem weckt persönlicher Reichtum seinerseits die Begierde der Habsucht (*concupiscentia avaritiae*) bei den Armen und Besitzlosen, d.h. der Reiche schadet mit seinem Festhalten am Besitz auch den Seelen seiner Mitmenschen, so dass es letztlich keine Form von Reichtum geben kann, die nicht Anlass zur Sünde gibt²²⁵.

b) Genese von Reichtum und Armut

Reichtum hat seinen Ursprung nicht bei Gott, sondern in jener auf falschem Gebrauch des prinzipiell freien Willen fussenden menschlichen Vermessenheit und widerrechtlichen Anmassung (*humana praesumptio* / *usurpatio*), mehr als das besitzen zu wollen, was ursprünglich vom gerechten Gott als Urheber der Gleichheit allen Menschen zur Bewährung ihrer Gerechtigkeit in gemeinsamen Besitz übergeben wurde²²⁶. Da also der Reichtum das Produkt eines die göttliche Schöpfungsordnung missachtenden menschlichen Verhaltens darstellt, ist er stets - und dies gilt auch prinzipiell vom Reichtum aus Erbschaft²²⁷ - Ungerechtigkeit, Diebstahl, Verbrechen²²⁸. Diese Ungerechtigkeit zeigt sich drastisch darin, dass eine kleine Zahl von Reichen ihren Reichtum auf Kosten einer Vielzahl von Armen erworben haben und weiterhin behaupten, und so die Armen deshalb Mangel leiden, weil die Reichen zu viel haben, so dass gerechterweise die Forderung der Beseitigung unnatürlichen Besitzes bzw. des Reichen zu stellen ist: "Beseitige den Reichen und du wirst keinen Armen finden!"²²⁹

c) Die Forderung christlich motivierter Armut

Ist die *sufficiencia* ein Gebot natürlicher Notwendigkeit im Sinne einer der Schöpfungsordnung innewohnenden Forderung, wie sie auch im AT verfochten wird, so ist die im NT als Gesetz (*lex*), Gebot (*mandatum*) und Beispiel (*exemplum*) verordnete und gelebte Armut Christi für alle wirklichen Christen verpflichtend²³⁰. Es ist nicht möglich, reich zu sein und sich gleichzeitig Schüler Christi zu nennen²³¹. Der Umgang mit dem Besitz widerspiegelt sich denn auch in einer christlichen Zweistufengesellschaft²³²: Christen, die diesen vollständigen Besitzverzicht nicht leisten können, sind auf der niederen Stufe; dieser niederen Stufe ist auch die Almosenpraxis bei gleichzeitigem Besitzerhalt zuzurechnen, denn diese Praxis widerspricht der Armut Christi, und zudem gilt die primäre Sorge des Almosenspenders nicht der Beseitigung der Armut, sondern vielmehr dem eigenen Ruhm²³³. Allein die besitzlo-

²²⁴ *div.* 2 (1-10), bes.: "Itaque ut quisque avarus esse desinit, esse cessat et dives."

²²⁵ *div.* 19,4 (92-105).

²²⁶ *div.* 9,2 (11-15 / 28-33) / 10,9 (122-133).

²²⁷ *div.* 19,4 (92-105).

²²⁸ *div.* 7,5 (40-41) / 8,1 (1-12) / 17,1-3 (1-58).

²²⁹ *div.* 12,2 (10-16), bes. "Tolle divitem et pauperem non invenias!"

²³⁰ *div.* 5,3 (36-46) / 9,5 (80-116) / 10,1 (1-13) / 19,2 (46-53).

²³¹ *div.* 6,2 (18-70) / 14 (5-29) / 19,2 (45-53).

²³² *div.* 12,5 (33-51).

²³³ *div.* 12,1-4 (1-31).

sen Christen aber gehören zur Stufe der Frömmigkeit und Vollkommenheit (*gradum pietatis et perfectionis*)²³⁴; sie sind wahre Schüler Christi, gläubig vertrauen sie auf Mt 6,25-33²³⁵, sie wollen nicht durch die mit dem Besitz verbundenen Sorgen von den Pflichten ihrer Religion abgehalten werden²³⁶, sie fühlen sich in der Welt lediglich als Gäste und Pilger²³⁷ und leben in materieller wie moralischer Einfachheit (*simpli-citas*)²³⁸. Der Übergang von der niederen Stufe zur Stufe der Vollkommenheit ist letztlich jedem Christen aufgetragen²³⁹.

d) Eschatologische Motivierung des Besitzverzichts

Für den eschatologisch ausgerichteten Christen ist der Besitzverzicht eine der wirk-samen und notwendigen Handlungen, das ewige Leben zu erreichen²⁴⁰. Der auf Erden geleistete Besitzverzicht wird im Sinne eines Transfers im künftigen Leben angerechnet²⁴¹. Deshalb muss der Christ wahren, christlichen Reichtum anhäufen, der sich in guten Werken und einer heiligen Lebensweise²⁴² manifestiert: "Füllen wir den Schatz unseres Körpers mit dem Gold der Heiligkeit und dem Silber der Gerechtigkeit!"²⁴³

4) *Epistula s. Sixti ep. et mart. de malis doctoribus et operibus fidei et de iudicio futuro* (4): Auch in *mal. doct.* werden die Reichen und ihre Habsucht entschieden verurteilt²⁴⁴. Am klarsten kommt diese Verurteilung in der Gerichtsrede Christi am jüngsten Tag zum Ausdruck, wo der Autor Christus harte Worte gegen die Reichen in den Mund legt:

Divitias vobis usque adeo contempnendas mandaveram, ut infinitae difficultatis exemplo regni mei aditum locupletibus denegarem; vos autem adversus doctrinae meae regulam, adversus conversationis exemplum, quo me causa vestri profectus in proprii mundi possessione pauperem prae-bui, ita divitibus adulati estis, ut in illis potissimum omnem spem futurorum collocaretis, et letabili insectaremini odio, quemcunque cerneretis mandatorum meorum defensare velle doctrinam.²⁴⁵

²³⁴ *div.* 12,5 (35).

²³⁵ *div.* 13 (5-8) zitiert nur Mt 6,25 u. 31-33, sowie Anspielung auf 6,26.

²³⁶ *div.* 10,7 (101-107) / 19,2 (24-33).

²³⁷ *div.* 19,4 in Bezug auf 1Ptr 2,11 u. 2Cor 5,6.

²³⁸ *div.* 20,5 (72-81).

²³⁹ *div.* 12,5 (42-48).

²⁴⁰ *div.* 19,4 (113-141) / 20,2-3 (9-60).

²⁴¹ *div.* 19,4 (118-119): "Quicquid illuc (*sail.* in caelum) igitur, dum vivis, transtuleris, perpetuo possidebis, quicquid autem hic (*sail.* in terra) reliqueris, perdidisti."

²⁴² *div.* 20,5 (72-73): "Simus plane locupletes et divites, sed in bonis actibus, sed in conversationibus sanctis et piis."

²⁴³ *div.* 20,5 (73-74): "Repleamus corporis nostri thesaurum sanctitatis auro et argento iustitiae."

²⁴⁴ Vgl. *mal. doct.* 1,2 (Caspari;68,5-18): "Nimis sitiens nullius propinantis respuit ministerium, et in qualicumque bibere contentus est poculo, non quod parum sanctitati vestrae copia doctrinae caelestis exuberet, sed quia tanta aviditate animi eam potare vultis, ut cum ipsis abundetis fontibus, nec desiderantes quidem parvis lentisque roribus rivulos respuatis, et, sicut hi, quos inmoderate avaritiae cupiditas tenet, quamvis ubertim cuncta possideant, et adfatim rerum omnium opulentia polleant, nihilominus tamen pro infinita habendi concupiscentia, si quis ead pauper obtulerit, libenter accipiunt, ita et vos, in quibus eius cupiditatis ardor exaestuat, quae in illo fuisse dinoscitur, cui, quod vir concupiscentiarum esset, angelica protestata responsio est, minorum etiam scientiae studio non aspernanter dicta suscipitis, cum ipsi abundantioribus et optimis caelestis doctrinae thesauris adfluatis."; *mal. doct.* 8,3 (Caspari;79,29-33).

²⁴⁵ *mal. doct.* 18,3 (Caspari;103,29-104,3).

Konträr dazu ist den Söhnen und Töchtern Gottes himmlischer und ewiger Reichtum als Erbe des Glaubens verheissen²⁴⁶.

5) *Epistula de possibilitate non peccandi* (4): Der nur unvollständig erhaltene Brief *poss.* ist eine Verteidigung möglicher Sündlosigkeit; er enthält kaum reichtumskritisches Material²⁴⁷ und er ist auch die einzige Schrift des An. Rom., die nicht auf *Mt* 19,21-24 verweist. Diese Tatsache lässt sich mit der Unvollständigkeit des Briefes erklären, denn die theoretischen Grundlagen für eine biblisch gestützte Reichtumskritik sind insofern vorhanden, als der An. Rom. die Befolgung aller Ge- und Verbote der hl. Schrift (zu der, wie die anderen Schriften zeigen z.B. auch *Mt* 19,21-24 gehört) für möglich hält und entsprechend verteidigt²⁴⁸.

6) *Epistula s. Sixti ep. et mart. de castitate* (6): *cast.* ist eine schon fast fanatische Aufforderung an einen jungen, reichen Christen, den Stand der Ehelosigkeit zu wählen. Auch in *cast.* trägt der Autor reichtumskritische Argumente vor, die aber in Rücksicht auf den Adressaten und das primäre Anliegen der Schrift, d.h. der Keuschheit, in abgeschwächter Form dargelegt werden²⁴⁹. Der Reichtum ist kein absolutes Hindernis, ins Himmelreich zu gelangen, sondern es ist "nur" sehr schwer, als Reicher dorthin zu gelangen, bzw. wird der Reiche in einer gewissen Weise (*quodammodo*) nicht ins *regnum caeleste* eintreten²⁵⁰. Dennoch: Der Autor erinnert den Adressaten in dringlicher Weise an *Mt* 19,21 u. *Prv* 19,17 und will ihn auffordern, seinen Besitz (*patrimonium*) aufzugeben, denn die Unsicherheit weltlichen Besitzes hat keinen Bestand im Vergleich mit dem verheissenen göttlichen Erbe²⁵¹. Auch ist der Reichtum ein Hindernis für den zum perfekten Leben gehörenden Status des ehelosen Lebens²⁵² und verträgt sich letztlich auch nicht mit dem Ideal der Weltverachtung, weshalb auch die Hoffnung auf weltliches Erbe unchristlich ist²⁵³.

²⁴⁶ *mal. doct.* 22 (Caspari;109,10-17): "Ergo, ne divitum personas acciperent, neque eos, quibus tu vae fieri praedixeras et caelestis aulae introitum per ardui exempli formam negaveras, pauperibus a te magis electis et fidei opibus locupletatis et regni tui haeredibus praefinitis, pravo iudicio praeponerent et pretiosae vestis candorem atque aureum magno constantis annuli fulgorem beatitudinis tuae consortibus anteferrent, latiore disputatione suadere non distuli."; *mal. doct.* 24,1 (Caspari;111,26-31): "Grande est Dei filium esse; infinitum est caelum habere post terram; aeternae vitae locuples et copiosa possessio est splendore solis coruscare; omni claritate clarior est cum Deo regnare, omni nobilitate nobilior est; inenarrabile est, quod credimus, quod speramus immensum est."

²⁴⁷ Vgl. einzig *poss.* 3 (Caspari;116,32): "Quando non avarus et cupidus perhorrescet?"

²⁴⁸ Vor allem *poss.* 4 (Caspari;117,33-119,15).

²⁴⁹ Vgl. dazu die Diskussion bei CASPARI 1890, 262 Anm. 1; 283-288.

²⁵⁰ *cast.* 17 (Caspari;160,26-29): "Aut numquid excidit tibi illius sententiae dictum, qua tanta difficultate dives salvus fieri determinatur, ut impossibilia facilius concedantur inpleri, camelum per foramen acus transire, quam divitem caelorum regna conscendere."; *cast.* 17 (Caspari;163,30-32): "Legimus enim, caeleste regnum divitibus quodammodo denegari, scriptura dicente: *Difficile dives intrabit in regnum caelorum*, contra spadonibus et continentibus repromitti."; *cast.* 17 (PLS1;1505): "...inter divites, quos salvare difficile est."

²⁵¹ *cast.* 17 (Caspari;160,17-26): "Sed tu, cum haec tibi aut per cogitatum in mentem venerint, aut alio loquente suggesta sint, memor esto, quos heredes magis Christianum habere conveniat, illos scilicet, de quibus dictum est: *Vade, vende omnia tua et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelis, et veni, sequere me*. Hos qui heredes habuerit, Deum sibi facit heredem, scriptura dicente: *Qui pauperibus miseretur, Deo fenerat*. Nam satis stultum est certis incerta praeponere et in sobolis posteritate sperare, quam utrum habere possis, nescias. Deus sit posteritas tua, illi census tuum trade, patrimonium tuum illi commenda, ut eum in futuro possideas."

²⁵² *cast.* 17 (Caspari;160,30-32): "Cuius dicti (*scil. Mt* 19,24) veritatem hoc iam tempore videmus inpleri, quo virginitatis bono, cui praecipue regnum caeleste promittitur, omnes paene divites carent."

²⁵³ *cast.* 17 (Caspari;163,18-19): "Quo enim nobis humana et terrena hereditas, quibus caelestis et divina promittitur."

Der An. Rom. bietet insgesamt eine dezidierte und in *div.* zudem systematisch vorgetragene Reichtumskritik auf philosophisch-theologischer wie biblischer Grundlage als Teil einer asketischen Lebensweise, die ihr Zielpublikum bei den reichen Christen des römischen Senatsadels hat²⁵⁴. Kernpunkt seiner reichtumskritischen Argumentation ist die kompromisslose Christusnachfolge in Wort und Tat²⁵⁵. Diese Christusnachfolge fordert prinzipiell auch einen radikalen, enthusiastischen Reichtumsverzicht, gemäss dem alle Christen gleichermassen betreffenden Logion in Mt 19,21-24. Was das konkret heisst, kann nur indirekt erschlossen werden²⁵⁶.

11. Ps. Hieronymus²⁵⁷

Die hiehr unter Ps. Hieronymus zusammengetragenen Schriften sind nicht einem Autor zuzuschreiben und somit auch bzgl. ihrer Reichtumskritik gesondert zu behandeln.

1) *De homine paenitente et adhuc in saeculo commorante* / *Epistula de vera paenitentia* (2): *paen.* ist ein unmissverständlich strenger Brief der Mahnung zur Umkehr an einen Pseudobüsser, der nicht nur sein bei der Taufe abgelegtes Versprechen, ein wahrhaft christliches Leben im Sinn asketischer Existenz zu führen, verraten hat, sondern auch in seinem angeblichen Büsserzustand keineswegs erneut asketische Ziele verfolgt. Teil der vom Autor *ex negativo* beschriebenen und allen Christen aufgetragenen Askese ist die Verachtung der Habsucht, ohne jedoch diesen Habsuchtsverzicht in irgend einer Weise zu konkretisieren²⁵⁸. Praktisch fordert der Autor die Reinigung aller Sünden (nicht nur jener der Habsucht) seines Adressaten, u.a. mittels Almosenspende, "weil das Almosen den ganzen Dreck reinigt"²⁵⁹.

Von einer Reichtumskritik in *paen.* zu sprechen, ist sicher übertrieben, doch ist für den Autor das durch die Taufe angenommene Christentum *per se* ein asketisches und weltflüchtiges, das sich auch im Umgang mit Reichtum zu beweisen hat.

2) *Epistula ad Oceanum de ferendis opprobriis* (3): *Ocean.* ist zugleich ein Brief der Bekräftigung wie Ermahnung an christliche Asketen zu einem wahrhaft christlichen Leben, das in seiner Perspektive eschatologischer Belohnung dazu anhalten soll, Leiden christlicher Existenz zu ertragen und die angeblichen Freuden weltlichen Lebens zu meiden²⁶⁰. Eine solche dem menschlichen Lob (*humana laus*) entgegenge-

²⁵⁴ Vgl. zu den Adressaten der einzelnen Schriften u. III B 2.6.

²⁵⁵ Ansonsten bietet der Autor ein breite Palette reichtumskritischer Argumente, wovon die wichtigsten sind: Habsucht als Sünde, grundsätzliche Ungerechtigkeit des Reichtums und Reichtum als eschatologisches Hindernis.

²⁵⁶ Vgl. u. IV A.

²⁵⁷ Kein Material zum Problem Reichtum und Armut: Nr. 1, 5,9-11 und nur sehr schwache Spuren bei 8 [*Ad amicum aegrotum* 8 (PL30;71B): "Saepe itaque potior est paupertas opibus, deformitas forma, contumelia laudibus, servitus potestate..."] bei NUVOLONE 1986, 2920-2921.

²⁵⁸ *paen.* 2 (PL30;242): "Tu qui saeculum deserueras, iterum ibidem inveniris. Qui carnis superbiam deposueras, submittis humerum, ut iterum portes. Qui avaritiae dederas dorsum, denuo illi obviam reverteris. Qui vanitati remedium [*forte* repudium] dederas, iterum reverteris in gratiam ejus. Qui pompam saeculi fugaveras, iterum in manus illius incidisti."

²⁵⁹ *paen.* 2 (PL30;242): "Quia eleemosyna est, quae purgat omnem sordem."; vgl. auch *paen.* 3 (PL30;243): "Poenitentem hominem dico, qui diebus ac noctibus ingemiscit et peccata sua eleemosynis redimit."

²⁶⁰ Z.B. *Ocean.* 3 (PL30;283A): "Grata itaque et desideranda tentatio est, cujus praemium speratur a Christo in caelo: nec maledictio gravis est, quae divina laude mutatur. sustineamus ergo nos paululum in hac vita tentari, ut aeternam postmodum possimus pro temporali capere tentatione mercedem."

setzte christliche Lebensweise hat ihre Richtschnur in Person und Lehre Christi²⁶¹ und dem ihn reflektierenden Gesetz des NT, das u.a. auch Besitz, Reichtum, teure Kleider, Bankette etc. verbietet und verurteilt, indem es z.B. die Reichen entschieden mit dem unmisserverständlichen *Vae vobis divitibus!* konfrontiert²⁶².

Die so vom Autor von seinem Selbstverständnis als (reichtumssverachtender) Asket²⁶³ her aus einem Gemisch aus Ressentiment und eschatologischem Triumphalismus vorgetragene Polemik gegen die Reichen²⁶⁴ hat ihren Sitz im Leben wohl ihrerseits in einer (wohl seitens von Christen formulierten²⁶⁵) hämischen Kritik freiwilliger, christlicher Armut, eine Kritik, die der Autor mit dem Verhalten der Schriftgelehrten und Pharisäer Jesu gegenüber parallelisiert²⁶⁶.

Die Haltung zum Reichtum äussert sich in *Ocean.* somit als eine, vom grundsätzlichen Antagonismus Christus-Welt ausgehende, polemische Kritik der Reichen und des Reichtums, dessen Gegenbild eine dem Beispiel Christi adaptierte, auf der *lex sancta* basierende asketische Lebensweise ist.

3) *Liber de induratione cordis Pharaonis* (4^p²⁶⁷: Der vom Autor im Auftrag eines *domine Christi minister* abgefasste, umfangreiche Text *ind.* ist eine Abhandlung (*sermo*) über verschiedene, aus kontroverser Schriftexegese erwachsenen theologische Fragestellungen, mit dem Ziel, gegen fatalistische Tendenzen die Selbstverantwortung des Menschen²⁶⁸ und vor allem Güte und Gerechtigkeit als unhinterfragbare Wesenseigenschaften Gottes zu verteidigen²⁶⁹. Fragen praktischen Christentums treten dementsprechend in den Hintergrund. Selbst da, wo der Autor wiederholt zu Lebensänderung ermahnt, wird kein konkretes, beschreibbares Bild dieser Lebens-

²⁶¹ *Ocean.* 10 (PL30;285): "Et nos ergo si discipuli, si domestici Christi sumus, debemus opprobra, detractionesque amplecti, et sustinere libenter: et aequo animo ea omnia ferre, quae pro nobis magister et Dominus pertulit noster."

²⁶² *Ocean.* 4 (PL30;283B-C): "Quisquis enim ab hominibus laudatur, culpatur a Christo, sicut scriptum est: *Vae vobis divitibus, qui consolationem vestram habetis. vae vobis qui saturati estis, quia esurietis. vae vobis qui ridetis et gaudetis nunc, quia lugebitis et flebitis. vae cum benedixerint vobis omnes homines.* Vide ergo quam gravis et molesta sit humana laudatio, cui ita Dominus comminatur. homines animales atque terreni, non nisi quae temporalia et terrena sunt, diligunt: et quae diligunt, haec laudare videntur. de illis scriptum est: *Omne animal diligit simile sibi.* et sic omnis homo secundum genus suum laudat opes, epulas, et divitias, et eos qui pretiosis et mollibus gloriantur in vestibus, quae omnia lex sancta prohibet atque condemnat."

²⁶³ Vgl. z.B. *Ocean.* 13 (PL30;286A-B): "Nam quid aliud faciunt, cum vera de sanctis dicunt, nisi ut ea dicant quae facimus, jejunos, abstinentes, sobrios: qui jam deliciis non delectamur et epulis, qui divitias spernimus, et pretiosis non gloriamur in vestibus. Qui auri cupiditate minime captivamur, qui non adipiscimur argentum, et quaecumque humana vanitas videtur complecti, contemnimus."

²⁶⁴ Vgl. z.B. *Ocean.* 5 (PL30;283C): "Sed venit tempus ut eorum risus vertatur in luctum, quibus nunc noster planctus est risus: et ut se fuisse divites lugeant, qui nunc Christi pauperibus impudenter insultant."

²⁶⁵ Wie etwa der Vergleich mit den Schriftgelehrten und Pharisäern nahelegt, bei dem vorausgesetzt wird, dass diejenigen, die die freiwillig armen Christen auslachen, gleichzeitig auch Christus auslachen; vgl. die folgende Anm.

²⁶⁶ *Ocean.* 7 (PL30;284C): "Merito illis irascitur Dominus, qui propter se pauperem factum irridere non metuunt. Irridebant enim scribae et pharisei Christum, quia divitias contempserat: sicut scriptum est: *Haec audientes scribae et pharisei, qui erant avari, irridebant eum.* Habemus et nos scribas, habemus etiam phariseos, qui nunc discipulos Christi spernentes divitias, irrident: sicut illi irrisere Dominum ac magistrum."

²⁶⁷ Zu *ind.* vgl. vor allem die Einleitung von DE PLINVAL 1947, 120-134 und NUVOLONE 1986, 2919.

²⁶⁸ Z.B. *ind.* 41 (De Plinval;187): "Efficitur nempe sua ignavia aut sua solertia unusquisque vas honoris vel contumeliae, et aptat se aut obaediendo Deo ad vitam aeternam, aut obaediendo diabolo ad aeternum interitum."

²⁶⁹ Z.B. *ind.* 35-37 (De Plinval;177-179).

weise gezeichnet²⁷⁰, und auch der mehrfache Verweis auf Christus als Lehrer und Vorbild wird inhaltlich nicht näher angegangen²⁷¹. So formuliert der Autor auch die wenigen Gedanken zu Reichtum und Armut nicht im Zusammenhang eines z.B. praktisch-asketischen Anliegens, sondern sie dienen der Klärung eschatologischer Relevanz von reich und arm. Weder der Reichtum/die Reichen noch die Armut/die Armen werden dabei als solche verurteilt oder gerühmt und auch die gesellschaftliche Stellung hat *per se* keinen heilsrelevanten Wert: Der Kloakenputzer soll nicht murren und der Reiche nicht stolz sein²⁷², denn für die, die wahrhaft Gott lieben, trägt alles zum Guten bei: Armut oder Reichtum, Trauer oder Freude, Krankheit oder Gesundheit etc.²⁷³, d.h. dem Menschen ist es durch seinen freien Willen in je seiner (gesellschaftlichen, materiellen) Situation gegeben, sich im Hinblick auf das Himmelreich zu einem Gefäß der Ehre oder Unehre zu machen²⁷⁴. Von Reichtumskritik in *ind.* kann somit nur insofern gesprochen werden, als der Reichtum *per se* kein Gut darstellt, sondern nur als Mittel zum Zweck (Himmelreich) dient, wobei sich der Autor über die konkrete Art und Weise des Umgangs mit diesem Mittel ausschweigt. Im Vergleich z.B. mit Pelagius, Ps.-Pelagius oder dem An. Rom. fehlt hingegen jegliche (polemische) Invektive gegen Habsucht, Reichtum/die Reichen und auch das Beispiel Christi erfüllt keine reichumsrelevante Funktion. Selbst wenn Nuvolones Annahme nicht stimmen würde, dass der Auftraggeber von *ind.* mit Paulinus von Nola und der zu gleicher Zeit an den Autor gelangte *sub clamyde monachum* mit Pammachius zu identifizieren ist²⁷⁵, so hat *ind.* wohl in diesem zwar asketischen²⁷⁶, aber weiterhin standesbewussten und reichen

²⁷⁰ Z.B. *ind.* 6 (De Plinval;141) / 22 (De Plinval;161).

²⁷¹ *ind.* 4 (De Plinval;141): "Qui exemplo suo et doctrina velut artifex malleo praeceptorum simulque igne Spiritus sancti incandescente renovatam ad pristinum statum reformat ac reparat humanam naturam."

²⁷² *ind.* 39 (De Plinval;183): "Cum propter mundiales necessitates explendas, alius cloacarum stercora purgat, alius sublimi honore supinus bacchatur; et hac de causa videlicet premonere videtur magister Paulus ecclesiae filios figuli exemplo, ne quis, cum se vas honoris viderit, extollatur, aut e contrario deiciatur et murmuret, qui per supra dicta vas contumeliae esse putatur, quoniam habet potestatem Dominus *humilem exaltare*, id est, vas honoris efficere, et *humiliare superbum*, per quod videatur in vas contumeliae perversus."; *ind.* 46 (De Plinval;193): "Qui, cum de vasis honoris tractaret, nec contumeliae vasa reppulit, sed utraque necessaria esse in domo magna edocuit, alia ad laborum, alia ad decoris ornatum, a Domino ordinata, cum ait ad Timotheum: *in magna*, inquit, *domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia; alia in honorem, alia vero in contumeliam*. Per quod docet positos quidem gradus et ordines vasorum propter mundiales necessitates explendas; non tamen secrevit in meritis auri et argenti materiae magnitudinem, sed unumquodque secundum possibilitatem in suo ordine perdurando. Si altiora conscendere non valet, hoc sufficit, ut quae sibi tradita sunt praecepta custodiat, ipso Apostolo iubente qui ait: *in qua vocatione vocatus fuerit frater, in ea permanet apud Deum*."

²⁷³ *ind.* 48 (De Plinval;195): "*Samus enim quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, id est sive divitiae, sive paupertas, sive lucra, sive damna rerum <sive felicitas>, sive orbitas filiorum, sive tristitia, sive gaudium, sive infirmitas, sive sanitas, sive vita, sive mors, omnia his, qui ex toto corde diligunt Deum, cooperantur in bonum."; *ind.* 49 (De Plinval;195-197): "Hi sunt utique qui vere diligunt Deum, qui sive in prosperis sive in adversis sint constituti, nunquam ab eo declinando contristant Deum auctorem suum, sed idem semper sunt: qui in divitiis pauperes sunt, in paupertate laetantur."

²⁷⁴ *ind.* 40 (De Plinval;183): "Nam, secundum rationem qua creati sumus per arbitrii libertatem, efficit se unusquisque vas honoris aut contumeliae, in quo aut actibus bonis Spiritus sanctus portetur aut malis diabolus teneatur inclusus."

²⁷⁵ NUVOLONE 1986, 2919; *ind.* 1 (De Plinval;137): "... ita et te erga nostram imperitiam paratissimum video exactorem, domine Christi minister. Et quasi non sufficient tua imperia, it ille qui saeculum ridet et sub clamyde monachum gerit ad nos accerrimus accessit exactor:..."

²⁷⁶ Z.B. *ind.* 38 (De Plinval;181) ist ein (schwacher) Hinweis auf das asketisch verstandene Christentum: "Quomodo abdicato mundo vestigia Christi sequamur ad caelum? Quomodo in lege Domini meditemur die ac nocte? Quomodo possimus diligere inimicos viros et benefacere his qui nos oderunt?"

Milieu (Roms) seinen Sitz im Leben, in dem vornehemes (Staats?-)gewand (sowie entsprechende öffentliche Funktionen) und Asketenexistenz nicht als Widerspruch empfunden wurden.

4) *Epistula ad Marcellam viduam de sufferentia temptationem* (6): *Marc.* ist ein Brief des Lobes und der Ermunterung an eine *venerabilis soror et benedicta filia* genannte, wohl aus nobler Familie stammende Asketin, die ihrem ehemals weltlichen Ruhm den Rücken kehrte²⁷⁷.

Teil dieses asketischen Verzichts war offensichtlich auch ein bestimmter Verzicht auf Reichtum, der aber noch nicht gefestigt scheint und vielleicht in seiner Vervollkommnung bei der Adressatin auf dem Spiel steht, was u.a. das Insistieren auf der Reichtumsproblematik in *Marc.* erklärt²⁷⁸. Bereits zu Beginn und terminologisch bewusst lobt der Autor in der Metapher des Reichtums seine Adressatin als "reich an segensreichen Werken" bzw. hebt den "heiligen Reichtum ihres Glaubens" hervor²⁷⁹; damit spielt der Autor einerseits auf den ehemaligen materiellen Reichtum seiner Adressatin an, und andererseits ist sein Lob ihrer Existenz Ausdruck christlicher Transformation des Reichtumsbegriffs, indem Reichtum nun adäquat über Glaube und Werke definiert wird. Dementsprechend wird im Brief mehrmals der von der Adressatin begonnene Verzicht auf Reichtum durch reichtumskritische Passagen bekräftigt: Es ist eitel und nutzlos, sich Schätze auf Erden zu verschaffen, denn damit schaffen sich die Reichen Plätze in der Hölle anstatt im Himmel²⁸⁰. Der Christ soll vielmehr so leben wie Christus selbst, d.h. wie die Armen, denen das Himmelreich verheissen ist²⁸¹.

²⁷⁷ *Marc.* 2 (PL30;51B): "Non enim ignoramus, venerabilis soror et benedicta filia, tuam praeteritam in hoc saeculo gloriam. Nam etiam vidimus te in tempore illo, quo domum tuam regalis affinitas ambiebat, eminentem in his honoribus, qui destruuntur: quia etsi ipsi quoque a Domino altissimo tribuuntur, quia *omnis potestas a Domino Deo est*."

²⁷⁸ *Marc.* 7 (PL30;54A): "...: argento et auro et lapidibus pretiosis extruere coepisti in Christo. Et quia perficis hoc aedificium (dei enim aedificatio est) ille sapiens architectus insistit operi tuo ut doceat te percurrere cursum bonum, oblivisci quae retro sunt..."; so auch *Marc.* 3 (PL30;51D): "Quamobrem cum tali magistro et auctore instructa, ad virtutem patientiae et spem gloriae aeternae, confidens esto, filia, sicut esse coepisti, et gloriari in praeteritis passionibus tuis, ...".

²⁷⁹ *Marc.* 1 (PL30;50D): "Magnam humilitati nostrae fiduciam scribendi ad venerationem tuam, Christi charitas dedit: quae te fecit humilem corde pietatis, et divitem operibus benedictionis. Talis etenim de sanctis fidei tuae divitiis fama processit, ut ad nos quoque in longinquo positos penetraverit, et auditu gratiae Dei, tamquam oleo laetitiae impinguaverit ossa nostra."; dieser christliche Reichtum ist im Gegensatz zum weltlichen materiellen stabil und unvergänglich: *Marc.* 7 (PL30;53D): "Nemo enim potest auferre thesauros repositos in sinu Christi, neque evertere domum in ipso angulari lapide fundatam."

²⁸⁰ *Marc.* 4 (PL30;52C): "Sed de quo genere hominum ista dicat, in consequentibus docet: de eis scilicet qui vane conturbantur amore divitiarum suarum, in quas sicut belluae caecae inhiant sine fine cupiendi et congerendi, thesaurizantes in terra, et ignorantes cui congregent eas."; *Marc.* 6 (PL30;53B-C): "Et quidem multis hominibus huius saeculi vanitate captivis, similia Deus auxilia perpiciendae in aeternum salutis offerre dignatur, sed plerique, superantibus sana consilia sollicitudinibus divitiarum, ac delectationibus corporum, nolunt intelligere, ut bene agant: et malunt lata via perditionis spatium cum multis, quam angustam semitam invenire cum paucis."

²⁸¹ *Marc.* 6 (PL30;53C): "Unde et tu, beatissima, cui donatum est non indurari pia castigatione; sed corrigi: neque gloriari in divitiis, sed spem et rem in Deo ponere, et a sorte divitum peccatorum dividi: quorum cor ut coenum est, quia et cor sicut thesaurum suum in terra demergunt: transi ad beatorum pauperum sortem, quorum formam Christus accepit, *et factus est refugium pauperi*. Neque divites, sed pauperes beati quorum esse pronuntiat regnum caelorum."; *Marc.* 8 (PL30;54C-D): "...: ut dum corpore moraris in terra, jam ad Christum mente pervenias: dumque Christum conaris imitari, et vestigio ejus affigeris, depositis oneribus, et impedimentis atque compedibus, quibus saeculi huius divites attinentur, *sedentes in tenebris et umbra mortis*."

Die Reichtumskritik in *Marc.* ist insgesamt Teil einer für eine aus der Nobilität stammende Frau verfasste Bekräftigung asketischer Lebensweise, wobei die wichtigsten reichtumskritischen Motivationen Christusbefolgung und eschatologische Belohnung bzw. Bestrafung sind.

12. Ps. Ambrosius

1) *Epistula ad virginem devotam* (1): Der Brief ist einerseits eine Schelte eines *frater spiritalis* an eine junge Asketin (*Deo devota*), die ihre Askese durch Umgang mit "weltlichen Leuten" gefährdet bzw. aufgegeben hat und andererseits eine durch rhetorische, z.T. biblisch fundierte Fragen gestaltete Aufforderung zu Busse und Rückkehr²⁸². Dabei wird auf dem Hintergrund der Lebensweise jener "weltlichen Menschen" Askese gepredigt, die auch bzgl. der Reichtumsproblematik ihre Relevanz hat: Der Autor moniert, dass weder Gold, Silber noch wertvolle Kleider Gott beeindrucken, sondern nur ein zerknirsches und demütiges Herz²⁸³, und als Kontrapunkt einer Serie christlicher Qualitäten identifiziert der *frater spiritalis* die "weltlichen Menschen" mit einer Reihe von Übeln, inklusive der Habsucht²⁸⁴. Als praktische, reichumsrelevante Konsequenz dieser Aufforderung zu einem erneut asketischen Leben fordert der Autor von seiner *Deo devota* einen Rückzug in ihr Haus, wo sie u.a. mit ihren eigenen Händen arbeiten soll, damit sie entsprechend die den eigenen Schmutz reinigenden Almosen spenden kann²⁸⁵. Durch eine Reihe von Bibelziten werden in der Schlussexhortatio zudem noch einmal Gebet, Fasten, Almosen, Krankenbesuch, Verzicht auf weltliche Kleider, Schwurverbot, gegenseitige Bestärkung u.a.m. als asketische Ziele von der *Deo devota* gefordert²⁸⁶, d.h. die Reichtumsfrage ist ein Aspekt eines weiter gefassten asketischen Programms. Die nicht speziell betonte Reichtumskritik in *virg. dev.* ist somit implizit Teil einer durch strengen gesellschaftlichen Rückzug gekennzeichneten (städtischen) Hausaskese.

13. Ambrosius von Kalzedonien = Ambrosius von Altinum?

1) *Expositio fidei* (1): Das Glaubensbekenntnis des nicht näher bekannten Ambrosius (von Altinum?), enthält genauso wenig wie jenes von Pelagius oder Caelestius explizit reichtumskritische Passagen. Allfällige Reichtumskritik ist implizit lediglich im

²⁸² *virg. dev.* 1 (PL17;579C-580C): "Ipsius (*scil.* Deus) te devovisti esse sponsam, devota Deo diceris. Quid tibi cum hominibus saecularibus, aut quem tractatum habes cum illis? ... Devovisti animam tuam ad destruenda omnia, quae sunt huius saeculi: quomodo autem quaeris saeculum, cui renuntiasti?" biblisch fundierte Fragereihe: *virg. dev.* 2 (PL17;581C-582B); *frater spiritalis. virg. dev.* 1 (PL17;581B): "Rogo, soror, qui sunt isti homines huius saeculi? Fratres tuos spiritaes homines non sequeris, et sequeris carnales: qui si non saturentur, mumurabunt."

²⁸³ *virg. dev.* 1 (PL17;581A): "Si aurum, argentum, si vitam, si vestem splendidam; hoc tibi non placuit cum Deo, hoc Deus non admiratur, sed cor contritum et humiliatum."

²⁸⁴ *virg. dev.* 2 (PL17;581C-D): "Si autem ab ipsis doctrinam accipias, docebunt te, quod faciunt, vel quod sequuntur, concupiscentiam, fornicationem, libidinem, avaritiam, fraudem, immuditiam, impudicitiam, luxuriam, ebrietatem, improbitatem, turpiloquium, stultitiam, maleficia, homicidia, iram, rixam, et omnem malitiam."

²⁸⁵ *virg. dev.* 3 (PL17;584A): "Audi me, remove pedem tuum de illis, sede sedula in domo tua, operare manibus tuis quod bonum est; ut habeas unde communicare possis necessitatibus sustentibus. Ora sine intermissione, nec facilis videaris in plateis."

²⁸⁶ *virg. dev.* 3 (PL17;584A-D): bes. "Da eleemosynam, et ecce omnia munda erunt tibi. ... Ora filia, sine intermissione; ieiuna frequenter, et da eleemosynam; quoniam eleemosyna a morte liberat, et non patitur ire in tenebras. Munus bonum est eleemosyna, quae purgat omnem sordem et squalorem. Beata eris, si haec omnia cum legeris, facias."

Bekenntnis zur Fähigkeit des Menschen, die Gebote des Gesetztes (*legis mandata*) zu erfüllen und sündlos zu sein, einbeschlossen, wenn auch *per gratiam dei*²⁸⁷.

14. Ps Sulpicius Severus

1) *Epistula sancti Severi presbyteri ad Claudiam sororem suam de ultimo iudicio* (1): *Claud.* ist ein Brief der gegenseitigen Bestärkung und Ermunterung, im Gegensatz zu den reinen Namenchristen das asketische Leben gewählt zu haben. Diese Selbstbestätigung geschieht vor allem in Blick auf das drohende Endgericht, indem der Autor Christus selbst eine Gerichtsrede halten lässt, die die Hörer mit einer Vielzahl evangelischer Forderungen und sonstigen Fragen konfrontiert, wie z.B.: "Wo sind nun euer Reichtum, eure Ehrenstellungen, eure Machtfülle, eure Vergnügen?", wobei diese Frage im Anschluss an den Vorwurf des Namenchristentums nahelegt, dass ein christliches Leben mit Reichtum und weltlichen Ehren nicht zu vereinbaren ist, wie der folgende auf entsprechende reichtumskritische Bibelstellen verweisende Schlussatz Christi nahelegt: "Ihr habt das Gerichtsurteil, das ich euch vorausgesagt habe."²⁸⁸ Diese Polemik gegen die Reichen setzt der Autor denn auch im genannten Sinn fort:

O miseri quos ista non permovent: videbunt suam poenam et aliorum gloriam. Utantur saeculo, dum aeternitate illa, quae sanctis praeparata est, non fruantur: affluant divitiis, auro incubent, dum ibi egen-tes, ibi incept deprehendantur: sint in saeculo divites, dum in aeternitate sint pauperes, de quibus scriptum est: *divites egerunt et esurierunt*.²⁸⁹

Der Autor entwickelt seine Reichtumskritik in *Claud.* auf der Basis der literal zu verstehenden Forderungen des NT, die als Lebensnormen nicht nur für alle Christen Geltung haben, sondern auch als Masstab eschatologischer Belohnung bzw. Bestrafung dienen. Die Lebensform dieser strikten Befolgung evangelischer Gebote ist zwingenderweise eine asketische, was bzgl. des Reichtums einen Verzicht beinhaltet, der jedoch nicht näher beschrieben wird. Die Parallelkritik an Reichtum und Ehrenstellungen lässt auch für *Claud.* als Zielpublikum und Erlebnishintergrund des Briefes den Senatsadel vermuten.

²⁸⁷ *exp. fid.* (PLS1;1685): "Cuius legis mandata possibilia discimus. et universa impleri posse quae praecepta sunt per gratiam dei."

²⁸⁸ *Claud.* 6 (CSEL1;223,10-14) : "Quid autem attinet quod me labiis adoratis, si factis et operibus denegetis? Ubi nunc vestrae divitiae, ubi honores, ubi potentia, ubi vestrae sunt voluptates? Nullam novam in vos mando sententiam: habetis iudicium quod ante praedixi'. Tunc illud miseris Evangelista recitabit: *Ite in tenebras exteriores, ubi erit fletus et stridor dentium*."; vgl. entsprechend *Claud.* 3 (CSEL1;220,27-221,5): "ubi tunc mundi istius sapientes videbuntur? ubi avarus, ubi adulter, ubi impius, ubi ebriosus, ubi maledicus recognoscentur. ... :futurum iudicium tuum nemo praedixit, vestire pauperem nemo mandavit, prohibere libidinem nemo praecepit, repugnari avaritiae nemo persuasit: inscientia lapsi sumus, quae fecimus nescientes."

²⁸⁹ *Claud.* 7 (CSEL1;223,16-22).

C PELAGIANISCHE REICHTUMSKRITIK? ERGEBNISSE

1. Lebensweise der Autoren

Der durch die Quellenlage erschwerte Blick auf die Biographien der einzelnen pelagianischen Autoren erlaubte es einerseits für Caelestius, Pelagius, den An. Rom. und weitere Anonymi eine asketische Lebensweise anzunehmen, doch Konkretes bzgl. deren Umgang mit Reichtum und Geld erfahren wir kaum. Andererseits finden sich auch keine Spuren einer reichumsrelevanten Kritik an der Lebensweise der pelagianischen Autoren, eher im Gegenteil: Pelagius Prestige als *vir sanctus* z.B. gründete wohl auch auf einem gewissen asketischen Umgang mit Reichtum und Geld. Die einzige handfeste reichumsrelevante Episode betrifft Julian von Aeclanum und lässt weniger persönlichen asketischen Reichtumsverzicht erkennen als das euergetische Pflichtgefühl eines reichen Bischofs. Insgesamt spiegeln somit die Lebensweisen der pelagianischen Autoren keinen spezifischen, über eine allgemeine asketische Existenz hinausgehenden Umgang mit Reichtum wider, d.h. die Annahme einer typisch pelagianischen Reichtumskritik lässt sich nicht mittels einer entsprechenden Praxis der pelagianischen Autoren beschreiben und somit auch nicht beweisen.

2. Schriften

2.1. Quantitative Aspekte

Die *relecture* der pelagianischen Quellen in Bezug auf pelagianische Reichtumskritik gemäss der Schriftenliste Nuvolones hat gezeigt, dass einerseits tatsächlich eine Vielzahl pelagianischer Texte reichtumskritisches Material beinhalten, wobei *div.* als einzige Schrift sich dieser Problematik exklusiv annimmt, andererseits konnte aber auch das völlige Fehlen dieser Problematik bei gewissen pelagianischen Autoren (Rufinus, Caelestius, Anianus) und anonymen pelagianischen Schriften gezeigt werden. Daraus können bereits einige Schlüsse gezogen werden:

1. Es kann nicht von einer typisch pelagianischen oder den Pelagianismus charakterisierenden Reichtumskritik gesprochen werden, wenn sich in etlichen pelagianischen Texten keine oder nur schwache diesbezügliche Spuren finden.
2. Trotz der relativ grossen Anzahl pelagianischer Schriften befasst sich nur eine einzige, nämlich An. Rom. *div.* exklusiv mit dem Thema Reichtum, womit die Reichtumskritik klar kein erstrangiges Problem innerhalb dieser Textmasse ist.
3. Es gibt in einem Teil des pelagianischen Schrifttums nach Nuvolone eine in unterschiedlicher Breite und Intensität vertretene Reichtumskritik, nämlich bei:

Pelagius *exp.*, *Dem.*

Ps. Pelagius *matr.*, *vita*, *div. leg.*, *virg. laus*, *Cel.*

Julian von Aeclanum *in Iob*, *in Os.*, *in Am.*

Fastidius *Fat.*, *vid. serv.*

Ps. Fastidius *pen.*, *Pamm.*

An. Rom. *hum.*, *hon.*, *div.*, *mal. doct.*, *poss.*, *cast.*

Ps. Hieronymus *paen.*, *Ocean.*, *Marc.*

Ps. Ambrosius *virg. dev.*

Ps. Sulpicius Severus *Claud.*

Eine inhaltliche Analyse muss zeigen, ob die Reichtumskritik in diesen Texten allgemeine, charakteristische Züge erkennen lässt und somit typisiert und in einem gewissen historisch beschreibbaren Umfeld geortet werden kann.

2.2. Adressaten, Ort, Form: Sitz im Leben pelagianischer Reichtumskritik

a) Adressaten der Reichtumskritik: die christliche, römische Oberschicht (der Senatsadel) zu Beginn des 5. Jh.s

Die hier in Frage stehenden Schriften sind im Umfeld der im weitesten Sinne finanzstarken Kreise der Gesellschaft und näherhin des christlichen, zu asketisierenden Senatsadels (Roms) des 4./5. Jh.s anzusiedeln. Dementsprechend ist der in den Texten kritisierte Reichtum oft gekoppelt, ja praktisch synonym mit nobler Herkunft und Ehrenstellungen, und die propagierte Armut ist nicht nur das Fehlen von Reichtum, sondern gleichzeitig das Gegenstück zu *nobilitas* in ihrem allumfassenden Sinn als Merkmal eines luxuriösen, adligen Lebensstils, der ohne entsprechende finanzielle Grundlage gar nicht möglich ist¹.

b) Ort des zu übenden Reichtumsverzichts: aristokratische (Haus-) Askese

Das vor allem in den Briefen an Frauen geforderte Verharren im eigenen *domus* als Ort der körperlichen und geistigen Übungen hat das Organisationsmodell der Hausaskese im Blick, wie sie z.B. in Rom seit Ende des 4. Jh.s bezeugt ist². Keiner der Texte verweist etwa auf Kloster- oder Einsiedeleiähnliche Verhältnisse, sondern man erhält aus den Quellen eher das Bild von asketischen Einzelkämpfern, die mitunter in einer familiären bzw. freundschaftlichen Hausgemeinschaft innerhalb der Stadt oder auf einem Landsitz organisiert bzw. zu organisieren sind³.

c) Form der Reichtumskritik: (Ekklesiologischer) Individualismus bzw. Elitarismus

Es fällt auf, dass die Darstellung der Urgemeinde aus *Act* 4,32-35 in der reichtumskritischen Argumentation (fast⁴) überhaupt keine Rolle spielt, d.h. die Reichtumskritik verfolgt nicht das Ziel der Konstituierung einer (im wahrsten Sinn des Wortes) kommunistischen Gemeinschaft, sondern sie zielt vielmehr auf den Entscheid des einzelnen ab, in die Fußstapfen Christi zu treten, um sich für die himmlische Gemeinschaft zu empfehlen.

¹ Z.B. Pel. *exp.* 1*Cor* 4,10 (Souter;148,10-15); *exp.* 2*Cor* 13,12 (Souter;305,2-4); *exp.* *Rm* 16,15 (Souter;123,18-124,3); Ps. Pel. *vita* 15 (PL50;402A); *Cel* 21 (CSEL56;347,12-17); *div. leg.* 6 (PL40;111A-B); *virg. laus* 16 (CSEL1;246,4-20); An. Rom. *div.* 6,2 (18-70) /14 (12-17).

² Vgl. z.B. Pel. *Dem.* 22 (PL30;37A): "Illud admoneo, ut ipsis quoque salutationibus, quae tibi in cubiculo tuo exhibendae sunt, certissimum modum ponas: ..." / 23 (PL30;37B): "Illis tu per singulos dies horis in secretioris domus parte ora, clauso cubiculo tuo"; *Fastid. vid. serv.* (PL 67;1095A): "Esto sedulo in domo tua orando cum lacrymis, ut det tibi castitatem corporis vel continentiam."; Ps. Pel. *matr.* 11 (Duval;227,243-247); Ps. Ambr. *virg. dev.* 3 (PL17;584A): "Audi me, remove pedem tuum de illis, sede sedula in domo tua, operare manibus tuis quod bonum est; ut habeas unde communicare possis necessitatem sustinentibus. Ora sine intermissione, nec facilis videaris in plateis."

³ So etwa Demetrias mit ihrer Mutter und Grossmutter: Pel. *Dem.* 22 (PL30;36B-C).

⁴ Die Ausnahme bei Julian. in *Osee* 2, 21-24 (CCL88;144), doch vgl. meinen entsprechenden Kommentar; Kein Projekt eines ekklesialen Liebskommunismus liegt jedoch zu Grunde bei Pel. *exp.* 1*Cor* 12,13 (Souter;197,15-20): "Ut unum corpus efficeremur in Christo. Quorum ergo spiritualia et caelestia communia sunt, hi debent terrena et carnalia communiter possidere, secundum sententiae prophetae: *nonne pater unus est omnium.*"; die von CHARLIER 1962,1-10 vorgeschlagene ursprünglichere Lesart der Hs. V als Zitat der Sentenz 228 aus dem *Enchiridion Sexti* (Chadwick; 39) hat zuletzt TAUER 1994, 355-357 überzeugend widerlegt; Wie dem auch sei, das Interesse des Pel. gilt natürlicher Theologie, ursprünglichen, natürlichen und gerechten Verhältnissen: vgl. *exp.* 2*Cor* 8,15 (Souter;277,10-15): "Simul et ostenditur quae deus dat omnibus aequalia esse debere, et propter huius testimonii auctoritatem vult nobis apostolus praesentia omnia esse communia, ut [et] perfecti doctrinam non abscondant et habentes substantiam mundi non denequent eis victum: 'dignus est enim operarius cibo suo.'"; Ebenfalls nicht direkt mit der Reichtumsproblematik verbunden, sondern vielmehr im Zusammenhang der Forderung von Wiederherstellung der frühen Christen eigenen ursprünglichen korporativen und gedanklichen Einheit, ist An. Rom. *mal. doct.* 11,1 (Caspari; 86,35-87,2) zu verstehen.

Dieses Selbstverständnis der Exklusivität begleitet motivierend stets auch den persönlichen Reichtumsverzicht bzw. die gegen aussen formulierte Reichtumskritik und macht sich Schriftstellen zu eigen wie z.B. *Mt* 7,14: "Doch eng ist das Tor und schmal der Weg, der zum Leben hinführt, und wenige sind es, die ihn finden." In den Texten kommt stark das Bewusstsein zum Ausdruck, selber auf diesem engen Weg zu sein, der allein Heil verspricht⁵, und die Art und Weise der Formulierung der Reichtumskritik, ob triumphalistisch-aggressiv, trotzig oder getränkt von Ressentiment, ist denn auch stark von dieser Mentalität des alleinigen Wahrheitsanspruchs in Theorie und Praxis getragen.

2.3. Inhaltliche Schwerpunkte

Die im pelagianischen Schrifttum enthaltene Reichtumskritik der oben aufgeführten Texte- und nur um die geht es im Folgenden- ist jeweils in eine von allen Christen geforderte asketische Praxis als Christusunachfolge zur Erlangung des ewigen Lebens eingebunden. Die Bedeutung der Reichtumskritik innerhalb dieser Askese der Christusunachfolge variiert dabei von Autor zu Autor und zwar zwischen markanter Leit- und eher zufälliger Nebenfunktion: Ist etwa beim An. Rom. *div.* die Reichtumskritik erstrangige, dringliche Forderung wahren Christseins, kommt eine Problematisierung des Reichtums bei Fastidius *vid.* nur über den Umweg der Almosenspende kurz und konturlos ins Blickfeld. Für ein tieferes Verständnis der in Frage stehenden Texte⁶ gilt es nun also die inhaltlich partikulären von den gemeinsamen Charakteristika zu unterscheiden.

2.3.1. Gemeinsame inhaltliche Charakteristika der Reichtumskritik im pelagianischen Schrifttum

a) *Christus exemplum* -Theologie

Die Reichtumskritik in den Texten hat ihren primären und eigentlichen Grund in der für einen Christen unabhinglichen Christusunachfolge in Lehre und Leben; dieser für das pelagianische Schrifttum insgesamt typische Rekurs auf Christus als normatives, lebendigs Beispiel göttlichen Gesetzes, bedeutet bzgl. des Reichtums natürlich die Nachahmung des *pauper Christus*⁷.

b) Die Befolgung aller Gebote

Verbunden mit dieser *Christus-exemplum* -Theologie findet sich in den Texten die Forderung der Befolgung aller im NT gegebenen Gebote, z.T. zusammen mit *Mt* 19, 17: "Si vis ad vitam venire, serva mandata"⁸. Von diesen Geboten richten sich einige gegen Reichtum bzw. fordern eine Praxis der Wohltätigkeit, die den Umgang mit dem Reichtum bestimmt⁹. Diese Verbindung oder Formulierung von Reich-

⁵ Ps. Pel. *matr.* 17 (Duval;235,421-435); *Cel.* 11 (CSEL56;338,1-3); *virg. laus* 10 (CSEL1;239,3-13); An. Rom. *hum.* 3 (Caspari;17,15-17); Ps. Hier. *Marc.* 6 (PL30;53B-C).

⁶ Wenn im folgenden von "den Texten" die Rede ist, bezieht sich das auf die besagte Aufzählung unter II C 2.1.

⁷ Vgl. *exp. 1Cor* 1,13 (Souter;132,7-9); *exp. 1Cor* 1,28 (Souter;136,4-6); *exp. 2Cor* 8,10 (Souter;275,14-276,2); Ps. Pel. *matr.* 15 (Duval;231,353-233,370); Fastid. *Fat.* (PLS1;1699); Ps. Fastid. *pen.* (PLS1;1697); An. Rom. *hum.* 5 (Caspari;20,10-12); *div.* 5,3 (36-46); Ps. Hier. *Ocean.* 7 (PL30;284C); *Marc.* 6 (PL30;53C).

⁸ Vgl. z.B. Ps. Pel. *div. leg.* 4 (PL30;109A); *virg. laus* 4 (CSEL1;228,16-229,1).

⁹ Vor allem: *Mt* 19,21-24; *Mt* 25, 34-36; *Lc* 6,24 / 11,41 / 14,33; *1Io.* 2,15.

tumskritik und/als Almosenforderung zieht sich als praxisrelevante Konstante durch fast alle Texte¹⁰.

c) *avaritia*- und Reichtumskritik im Dienst eines umfassenden asketischen Anliegens
Die in den Texten geforderte Christusnachfolge ist durchwegs als Askese konzipiert, der die Dichotomie von Welt und Geist zu Grunde liegt¹¹. Die Hauptpfeiler dieser Askese sind allgemein: Verzicht auf weltlichen Genuss bzw. Verachtung der Welt überhaupt; spezifisch sind es: Verzicht auf Sexualität, Ehrenstellungen, Reichtum, Nachkommenschaft¹².

Die Definition des Weltlichen durch Pelagius ist stellvertretend für die Mentalität in den übrigen Schriften: "Saeculare est omne desiderium carnale et omnis ambitio carnale."¹³ Der Reichtumsverzicht ist denn auch durchwegs immer nur ein Teil dieser asketischen Absage an "fleischliche Begierde und Ehrgeiz" und spielt ausser beim An. Rom. *div.* keine herausragende Rolle.

Diese auf Weltverachtung beruhende körperliche wie auch geistige Askese artikuliert sich auf dem Gebiet des Reichtums in der auf einer breiten (popular-)philosophischen, psychologischen wie theologischen Tradition ruhenden Kritik der als Laster definierten *concupiscentia* und *avaritia*, und zwar sowohl in ihrer verinnerlichten wie äusserlichen Form¹⁴. Gegen die Habsucht wird vor allem deren Urheberfunktion für (alle) andere(n) Laster sowie deren Unerättlichkeit vorgebracht¹⁵. Der Reiche erscheint im Gefolge dieser *avaritia*-Kritik als ein grundsätzlich schlechter Mensch, und in der Perspektive der *Christus exemplum*-Theologie ist er das Gegenstück zu Christus selbst¹⁶.

d) Die Welt als Fremde, Exil

Die weltverachtende christusförmige Askese führt dazu, dass die ganze Welt als ein Exil gedeutet wird, bzw. der Christ in dieser Welt nur ein Fremder ist, während seine wahre Heimat im Jenseits liegt¹⁷. Innerweltliches, und das ist eben Besitz und

¹⁰ Pel. *exp.* 2Cor 6,10 (Souter;265,14-19); *exp.* 1Tim 6,18 (Souter;504,3-7); Ps. Pel. *matr.* 4 (Duval;217,61-66); *vita* 14 (PL50,400B-D); *virg. laus* 6 (CSEL1;231,5-20); Fastid. *Fat.* (PLS1;1704); *vid. serv.* (PL67,1098A); Ps. Fastid. *pen.* (PLS1;1695); Ps. Hier. *paen.* 3 (PL30;243); Ps. Ambr. *virg. dev.* 3 (PL17;584A-D); Ps. Sulp. Sev. *Claud.* 3 (CSEL1;221,3-5).

¹¹ Vgl. z.B. Pel. *exp.* 1Cor 2,12 (Souter;139,11-12): "Quicumque mundana sapit, non spiritum dei videtur habere, sed mundi."

¹² Es hat keinen Sinn, hier auf einzelne Stellen zu verweisen, sind doch z.T. die Texte als Ganzes Aufforderungsschriften zur Askese.

¹³ *exp.* Tit 2,12 (Souter;532,2-3).

¹⁴ Die *avaritia*- bzw. *cupiditas*-Kritik wird zwar oft in Zusammenhang der wahren Christusnachfolge formuliert, doch steht sie ihrerseits in einer langen Tradition der moralphilosophischen Invektive gegen die als Laster definierten Begierden. Die Grenzen zwischen christlicher und heidnisch-philosophischer Moral waren seit der Zeit der Bibel fließend und auch das 4./5. Jh. hat sie nicht fester beschrieben. Bestes Indiz hierfür sind wohl die pythagoräischen Sextus-Sprüche, die lange für christliche, vom Papst Sixtus II verfasste Lebenswahrheiten galten, und die eine sehr ähnliche Habsuchtskritik wie die Pelagiana bieten: z.B. *ench. Sexti* 137 (Chadwick; 29): "Cupiditas possidendi origo est avaritiae." u.v.a.

¹⁵ Pel. *exp.* 1Tim 6,9 (Souter;500,18-501,2); *exp.* 1Tim 6,9 (Souter;501,2-5); *exp.* 2Th 3,9-10 (Souter;449,1-7); *exp.* Eph 4,19 (Souter;368,10-11); Ps. Pel. *matr.* 15 (Duval;233,367-370); *virg. laus* 8 (CSEL1;234,21-22): "... si cupiditatis in alienis aut avaritiae in propriis crimen incurrant, ..."; An. Rom. *div.* 2 (1-10); Ps. Ambr. *virg. dev.* 2 (PL17;581D); Iulian. *in Iob* 20,20 (CCL 88; 56 / 24,4 (CCL 88; 66).

¹⁶ Vgl. z.B. An. Rom. *div.* 6,2 (18-70).

¹⁷ Z.B. Ps. Pel. *div. leg.* 9 (PL30;115B): "Consideremus quod in hac terra hospites sumus, et peregrinorum more pro diebus novissimis habitamus."

Reichtum, hat keinen Bestand, und so lohnt es sich auch nicht, sich dafür in irgend-einer Weise einzusetzen¹⁸.

e) Reichtumskritik und die Rede vom jüngsten Gericht

Alle pelagianischen Schriften sprechen vom jüngsten Gericht und damit von eschatologischem Lohn bzw. Strafe und zwar in einer bemerkenswerten Intensität und Dringlichkeit. Diese Rede vom Reich Gottes und damit auch vom jüngsten Gericht mit der entsprechenden Hoffnungs- und Angstmake ist ihrerseits letzte Konsequenz der allen aufgetragenen Christusnachfolge¹⁹. Auch die Reichtumskritik bzw. der geforderte Reichtumsverzicht wird in engsten Zusammenhang mit dem jüngsten Gericht gesetzt bzw. motiviert sich zu einem grossen Teil von diesem her, denn der Frage nach dem Umgang mit Reichtum wird sich jeder Christ stellen müssen²⁰.

f) Reichtum und eschatologischer Lohn

Beim Erwerb des eschatologischen Lohnes gilt das Modell des proportionalen Transfers, d.h. worauf man auf Erden materiell verzichtet bzw. was man sich an spirituellem Gut aneignet, das wird einem entsprechend am *dies retributionis* als Lohn für das ewige Leben angerechnet²¹, was gerade in Zusammenhang mit dem Reichtum eindrücklich vorgeführt werden kann. Dementsprechend finden sich in den Texten etliche Aufforderungen zu diesem Transfer, und zwar in einer Sprache, die bewusst von Handel und Gewerbe (die ihrerseits natürlich auch schon biblisch verankert ist²²) entlehnt ist. Grundlegend für diesen Transfergedanken ist, dass man sich nur um das Transferierbare bemüht, d.h. einerseits gibt man sich nicht mit weltlichen Gütern ab, andererseits wandelt man die weltlichen Güter durch Almosen oder totalen Verzicht in Geistiges um²³.

g) Reichtum als Metapher wahren Christentums

Eine in den Texten häufig zu findende Konsequenz dieses ins Eschaton verlegten materiellen Besitzes ist die Spiritualisierung und somit Umorientierung des Reich-

¹⁸ Oft gestützt auf *Sap* 5,3-8, z.B.: Ps. Pel. *matr.* 18 (Duval; 237,483-487); Ps. Hier. *paen.* 1 (PL30;242C); *Ocean.* 5 (PL30;283D).

¹⁹ Vgl. z.B. treffend Ps. Fastid. *Pamm.* 6 (PL30;242A): "Unum dico quod cupio, quia Christiani coelum debent amare, non terram: et verbo Dei plus oboedire quam diabolo: et iudicium aeternum magis timere quam hominum."

²⁰ Eindrücklich vorgeführt im *genus* der Gerichtsreden: vgl. An. Rom. *mal. doct.* 18,3 (Caspari;103-104): "Divitias vobis usque adeo contempnendas mandaveram, ut infinitae difficultatis exemplo regni mei aditum locupletibus denegarem; vos autem adversus doctrinae meae regulam, adversus conversationis exemplum, quo me causa vestri profectus proprii mundi possessione pauperem praebeui, ita divitibus adulati estis, ut in illis potissimum omnem spem futurorum collocaretis, et letabili insectaremini odio, quemcunque cerneretis mandatorum meorum defensare velle doctrinam."; Ps. Sulp. Sev. *Claud.* 6 (CSEL1;223,12-14): "Ubi nunc vestrae divitiae, ubi honores, ubi potentia, ubi vestrae sunt voluptates? Nullam novam in vos mando sententiam: habetis iudicium quod ante praedixi."

²¹ Vgl. z.B. treffend: Ps. Pel. *div. leg.* 6 (PL30;112C): "Unde satis timeo ne forte in illa retributionis die, qua ante tribunal Christi unicuique secundum sua facta reddendum est: his qui in terrenis magis negotiis, quam in coelestibus laboraverunt, iusti iudices responsione dicatur: Ite si potestis: et illic ubi tota devotione servivistis, mercedem vestrae servitutis exigit."

²² Vgl. z.B. *Lc* 10,7 in Ps. Pel. *div. leg.* 6 (PL30; 112B).

²³ Z.B. Ps. Pel. *div. leg.* 9 (PL 30;115B): "De his tantum sollicitudinem habere debemus et curam, quae nobiscum transferre possumus."; Ps. Hier. *paen* 6 (PL30;245A): "Tunc erit merces tua copiosa in coelis..."; Almosen: Fastid. *Fat.* (PLS1;1704); Ps. Hier. *paen.* 2 (PL30;242D); Ps. Ambr. *virg. dev.* 3 (PL17;584C).

tumsbegriffs. Der Christ wird angehalten, sich mit seiner ganzen Energie für den wahren Reichtum einzusetzen, d.h. er soll ein an Glauben und Tugend reiches Leben führen und sich um himmlische und nicht irdische Erbschaft kümmern²⁴. Dabei werden die Ambitionen inhaltlich neu definiert, die Ambitioniertheit als solche aber bleibt für die nach himmlischem Reichtum trachtenden bestehen²⁵.

h) Die Armut und die Armen

Die sozio-kulturelle Herkunft der Pelagiana als Produkte von und für christliche Asketen (Laien) aus den oder für die gehobenen Kreise schlägt sich in der Problematik von Armut und Reichtum in einer einheitlichen Perspektive nieder: Das Verhältnis des Christen zum Reichtum wird vornehmlich aus der Sicht von Reichen für Reiche problematisiert. Die Armen kommen als historische Subjekte kaum in den Vordergrund, sie interessieren nicht wirklich. Die Texte plädieren zwar allesamt für Mitleid und karitative Nächstenliebe den Armen gegenüber, aber sie sind weit davon entfernt so etwas wie eine "Option für die Armen" zu fordern, die am Los der Armen etwas ändern sollte²⁶. Fast vergeblich sucht man z.B. auch nach empathischen Darstellungen der Lebenswelt der Armen, wie sie etwa die Bischöfe Chrysostomus, Basilius oder Ambrosius bieten und die auch eine für die jeweilige Verkündigung inhaltliche Relevanz haben. Der etwa in *div.* 8,1 gezeichnete Gegensatz zwischen einem Reichen und einem Armen verliert gerade wegen seines typisierten, hyperbolischen Charakters an konkreter Relevanz, selbst wenn damit das Los der Bettelarmen durchaus getroffen wird. Die Darstellung ist so angelegt, dass der Arme vor allem das lebendige schlechte Gewissen des Reichen ist, er fungiert als ein wandelnder moralischer Vorwurf, das Interesse aber gilt dem Reichen, der Arme bleibt passiv und gänzlich von einem Gesinnungswechsel des Reichen abhängig. Allgemein lässt sich sagen, dass die Armen, wenn sie denn überhaupt genannt werden, in den Texten die Funktion des Christlichkeitsindikators für die Reichen haben: Am Verhalten ihnen gegenüber kann u.a. die Einhaltung der Gesetze des NT überprüft werden²⁷.

Auf der anderen Seite, wenn die Autoren die biblische Seligpreisung der Armen lesen, denken sie dabei nicht primär an die Masse der Sklaven und Bettelarmen, sondern sie sehen darin vielmehr die persönliche Herausforderung, innerhalb des angenommenen christlichen Symbolsystems durch Verzicht auf Reichtum das ewige Leben zu erlangen und sich vom christlichen Weltkreis dafür auch bereits auf Erden feiern zu lassen²⁸. Die Armutsforderung (in welcher Form auch immer) wird zum Prüfstein christlicher Existenz für die reichen Christen, bzw. ist ein Paradigma des

²⁴ Z.B. Pel. *exp. Eph* 1,18 (Souter;349,20-350,3) / 3,8 (Souter;358,18-359,2); *exp. 1Tim* 6,11 (Souter;502,2-6); Ps. Pel. *matr.* 11 (Duval;227,243-251); *div. leg.* 9 (PL30;115B-C): "Christianis divitiae et haereditas, sit divinitas Christi."; An. Rom. *div.* 20,5 (72-85); Ps. Hier. *Marc.* 6 (PL 30;53C): "Neque gloriari in divitiis, sed spem et rem in Deo ponere."

²⁵ Z.B. Ps. Pel. *Cel.* 1 (CSEL56;330,3-6).

²⁶ Gerade nach An. Rom. *div.* wäre das ja auch kontraproduktiv; die wahren Christen sollen eben Arme sein. D.h. aber auch, dass die Armen nicht verachtet werden dürfen, wenn sie z.B. in lumpigen Kleidern die Wahrheit sagen: *div.* 17,3 (52-58).

²⁷ Ps. Pel. *virg. laus* 10 (CSEL1;238,4-5): "... et ab intuitu pauperum numquam avertis,..."; Fast. *Fat.* (PLS1;1699): "Caveamus in quibuscumque pauperibus ne ante ianuam pulsans diu patiatur iniuriam, et dicat nobis: Hospes fui, et non suscepistis me."; Selbst das in Ps. Pel. *virg. laus* 6 (CSEL1;231,12) geforderte "flere cum flentibus" ist kein Reflex wirklicher Solidarität mit den Armen u. Bedrückten, sondern vielmehr gesetzlich vorgeschriebenes Verhalten: "Praeceptum est enim nobis flere cum flentibus."

²⁸ Ps. Pel. *virg. laus* 14 (CSEL1;244,20-22): "... ut quisquis te viderit, admiretur et dicat: 'quae haec novae inter homines gravitatis patientia est?'"

christlich umdefinierten gesellschaftlichen wie intellektuellen Elitarismus des Senatsadels: Die ehemals Reichen und nun freiwillig Armen erscheinen in den Texten als die wahren Helden bzw. Heiligen, nicht die Armen²⁹. Auch hier zeigt sich das typisch spätantike Denken, für das eine ernstzunehmende Veränderung nur von oben (d.h. von den Noblen und Reichen) ausgehen und normative Kraft erlangen kann³⁰. Das heisst aber auch, dass diese von der ökonomischen, politischen und intellektuellen Führungsschicht formulierten bzw. an sie adressierten asketischen Lebensideale innerhalb dieser Schicht sehr wohl zu grossen Veränderungen führten, die als im wahrsten Sinne des Wortes revolutionär bezeichnet werden können und entsprechend auf die spätantike Gesellschaft wirkten.

i) Mangelnde Konkretheit

Ebenfalls fällt auf, dass die aufgefundene Reichtumskritik kaum auf soziale Missstände oder auf andere konkrete Probleme verweist: So findet sich z.B. in keinem der Texte auch nur die leiseste Zinskritik, wo doch dieses Thema bei fast allen Kirchenvätern, die sich mit Reichtum und Armut beschäftigten, thematisiert wird³¹. Diese Beobachtung stützt einerseits die Annahme, dass die Reichtumskritik in den Pelagiana eben nicht primär von den Armen oder den sozialen Ungerechtigkeiten mit ihren entsprechenden Problemen ausgeht, sondern vielmehr vom Bedürfnis der Reichen, ihr Leben mit der vielversprechenden Christusbefolgung zu harmonisieren; andererseits ist sie Reflex einer Denkweise, die nicht aus den Verantwortungen z.B. eines Bischofs erwächst, sondern eines lediglich für sich und seine asketischen Freunde zuständigen *servus Christi*. Diese individuelle, standesdeterminierte Reichtumskritik wird erst konkret, wenn es um konkrete Probleme innerhalb der eigenen Lebenswelt geht: So fällt z.B. auf, dass das Problem des Erbes in vielen Schriften ebenso eine wichtige Rolle spielt³², wie die Frage nach Qualität und Quantität des Almosens³³. Auch fällt auf, und hier bestätigt sich die o. postulierte Distanz der Autoren zu den konkreten Problemen von Kirche und Klerus, dass die bei anderen zeitgenössischen Autoren thematisierten Problemfelder wie Reichtum der Kirche, korrupte Kleriker, teurer Kirchenschmuck etc. in den pelagianischen Texten keinen Platz haben³⁴.

Doch selbst da, wo zur Beschreibung von üppigem Reichtum und Luxus eine breite pagane wie christliche (polemische) literarische Tradition zur Verfügung steht, bleiben die pelagianischen Texte auffällig zurückhaltend. Gerade die exklusiv dem Reichtum gewidmete Schrift *div.* ist im Vergleich zu Ammianus Marcellinus, Hieronymus, Ambrosius, Basilius u.a. regelrecht arm an polemischen, empörten oder ironischen Beschreibungen der Welt des Reichtums und der Reichen. Dieser Umstand lässt sich geistesgeschichtlich mit dem für das beginnende 5. Jh. im Diktum Browns -"reform has replaced satire"- präzise zusammengefassten Phänomen erklären, das gerade in den pelagianischen Texten durch ihre exklusive Ausrichtung am *exemplum Christi* als lebensnormierendes Vorbild seinen Ausdruck nicht *ex negativo*, sondern *ex positivo* findet.

²⁹ Zur Betonung dieser freiwilligen Armut vgl. z.B. Pel. *exp.* 1Cor 4,10 (148,10-15).

³⁰ Vgl. dazu BROWN 1968, 111-112, bes. 112: "To be a reformer in the Later Roman Empire meant to be an authoritarian - and the Pelagians are no exception."

³¹ Vgl. kurz mit entspr. Quellen BOGAERT 1976, 879-880 / 901-903

³² Vgl. z.B. Ps. Pel. *matr.* 11 (Duval; 227,243-254); Fastid. *Fat.* (PLS1;1702); An. Rom. *div.* 17,2 (14-20) / 19,4 (87-119).

³³ Vgl. z.B. Ps. Pel. *vita* 12 (PL50;397A-B); An. Rom. *div.* 12,1-6 (1-59).

³⁴ Vgl. kurz mit entspr. Quellen BOGAERT 1976, 871-872.

2.3.2. Partikuläre Charakteristika der Reichtumskritik im pelagianischen Schrifttum

a) Almosenkritik

Allgemein findet sich in den Texten die Aufforderung zur Almosenspende, d.h. das Almosenwesen wird prinzipiell gutgeheissen. Bei Pelagius und in Ps. Pelagius *vita* wird diese Almosenpraxis aber näher definiert bzw. kritisiert, währenddem sie in *div.* in einer Weise konsequent durchgedacht wird, dass sie überflüssig wird. Pelagius kritisiert das Almosengeben nicht, aber er stellt an den Geber Anforderungen, die eine implizite Kritik enthalten: Der Geber muss mit Freude jedem Notleidenden, in dem stets Christus selber ist, von der Frucht seiner eigenen Arbeit abgeben, ungeachtet der Person des Empfängers³⁵. Diese Forderung nach Teilung des Ertrags aus der eigenen Arbeit impliziert einen Lebensstil, der sich durch eigene Arbeit finanziert, was in Anbetracht der Adressaten aus der Oberschicht bedeutet, dass hier bereits eine durch Askese bestimmte Situation vorausgesetzt wird. Die Almosenkritik in Ps. Pelagius *vita* geht ihrerseits von der Situation des reichen Euergeten aus, der gegenüber einigen wenigen als generöser Spender auftritt, das Geld dafür aber aus der Ausbeutung anderer stammt³⁶. *Vita* fordert deshalb Almosen, die aus ehrlicher und gerechter Arbeit stammen und trifft sich somit mit der Position des Pelagius. Der An. Rom. geht noch einen Schritt weiter, indem er das Almosenwesen zwar nicht prinzipiell angreift, doch in ihm die Gefahr einer versteckten Entschuldigung der Habsucht ortet, weshalb er in letzter Konsequenz stringente *misericordia* fordert, die einem totalen Reichtumsverzicht gleichkommt.

b) Die Denkfiguren *sufficientia*, *aequitas* bzw. *iniquitas*

Nur bei Pelagius und dem An. Rom. findet sich das Konzept der *sufficientia* als wichtiger Bestandteil ihrer Reichtumskritik³⁷. Für beide Autoren ist die *sufficientia* die dem Menschen natürliche, ausreichende materielle Lebensgrundlage und ihr überschreiten ist das Laster der Habsucht. Während jedoch bei Pelagius die *sufficientia* das Nichts haben im Sinne christlicher Armut umschreibt, steht *sufficientia* beim An. Rom. in einem (nicht immer eindeutigen) Spannungsverhältnis zur gebotenen Armut Christi.

Dass sich die *sufficientia*-Denkfigur nur bei diesen Autoren findet, hängt unter anderem damit zusammen, dass sie als einzige sich näher auch für die Genese und Phänomenologie des Reichtums interessieren.

Der *sufficientia*-Gedanke operiert implizit mit einem natürlichen Zustand von Gleichheit und Gerechtigkeit, wo jeder gemäss seinen Bedürfnissen hat und entsprechend keinen Mangel leidet. Dieser Rekurs auf eine ursprüngliche allgemeine Gleichheit, die durch menschliche Vermessenheit und Begierde zerstört wurde, findet sich denn auch im Kern bei Pelagius³⁸, ausgearbeitet beim An. Rom. in *div.*³⁹ und an einer Stelle in Ps. Pelagius *virg. laus*⁴⁰, wobei dort nicht direkt der Reichtum, sondern die unnatürlichen Standesunterschiede kritisiert werden. Der An. Rom. ist aber der einzige, der in Anlehnung an eine ursprüngliche *aequitas* noch einen Schritt weiter geht und jeglichen Reichen für ungerecht (*iniquus*) hält, wobei er diesen Ge-

³⁵ Pel. *exp.* 2Cor 8,2 (Souter;273,18-274,4); *exp.* 2Cor 8,12 (Souter; 276,11-15); *exp.* 2Cor 9,5 (Souter;281,6-8); *exp.* 2Cor 9,11 (Souter;283,8-9).

³⁶ Ps. Pel *vita* 12 (PL50;397A-B).

³⁷ Bei Iulian. findet sich nur ein Beleg, der das *sufficientia*-Konzept zu Grunde liegen könnte und scheint somit nicht konstitutiv für seine Reichtumskritik: in *Osee* 2, 21-24 (CCL88;144).

³⁸ Vgl. *exp.* 2Cor 8,15 (Souter;277,2-6), wobei Pel. aber den Gedanken der Zerstörung dieser Gleichheit durch den Menschen explizit nicht vertritt.

³⁹ An. Rom. *div.* 8,3 (32-61) / 9,2 (10-33).

⁴⁰ Ps. Pel. *virg. laus* 13 (PL30;173),

danken durch eine theologische wie biblische Argumentation abstützt⁴¹. Diese prinzipielle Ungerechtigkeit des Reichen wird in den anderen Texten zwar auch behauptet und dargestellt, doch nicht im Rekurs auf eine natürliche Theologie, sondern im Vergleich mit dem *exemplum Christi*⁴².

c) Die Forderung des *vende omnia*

Die Reichtumskritik des Autors von *div.* beinhaltet die Forderungen nach Imitation der Lebensweise Christi und in Anlehnung an *Mt* 19,21 Aufgabe bzw. Verkauf des gesamten Besitzes⁴³. Diese Forderungen werden in den Texten explizit nur noch von Pelagius geteilt, der seinerseits aber das biblische Diktum durch seine Definition des *nihil habere* bzw. den *sufficiencia*-Gedanken verstanden wissen will⁴⁴.

Die in den Texten allgemein geforderte Christusnachfolge in Wort und Tat könnte nun aber nahelegen, dass darin die Forderung nach völliger, kompromissloser Aufgabe implizit eingeschlossen ist und deshalb nicht speziell formuliert werden muss. Dass dem nicht so ist, zeigt aber exemplarisch Ps. Pelagius *vita*, wo explizit auf die Nachfolge Christi Bezug genommen wird, doch als Forderung, den Besitz im Sinne der Barmherzigkeit und Nächstenliebe in den Dienst der Armen zu stellen und nicht als ein Appell zur völligen Aufgabe des Besitzes. Obwohl gerade in *vita* die Almosenpraxis z.T. als verlogen gebrandmarkt wird, bleibt der Autor letztlich diesem Teilungs- und Verteilungsmodell bzgl. des Reichtums verhaftet; konkret rechnet er immer noch damit, dass in seinem Haus Arme gespeist werden und Unterschlupf finden und dass nicht er selber der Arme und Obdachlose ist. Diese Reserve gegenüber einer persönlichen Aufgabe des gesamten Besitzes wird konsequent nur in *div.* aufgehoben und auch hier ist ihre genaue Bedeutung schwer fassbar. Die ausser beim An. Rom. zu konstatierende Reserve ist verständlich sowohl auf dem Hintergrund der zum Selbstverständnis gehörenden, nicht leicht ablegbaren euergetischen Tradition innerhalb der Nobilität, als auch als Konsequenz einer Theologie, die für gute Werke auf Erden entsprechende Belohnungen im Jenseits versprach, wonach der Besitzlose ja nichts mehr tun konnte, "ausser" fest auf die evangelische Seligpresung der Armen zu hoffen. Nicht von ungefähr wird in *div.* der Einwand erhoben, dass bei den Leuten, die früher als Euergeten tätig waren und nun selber zu den Empfangenden gehören sollen, Vewirrung (*confusio*) herrsche⁴⁵. So erstaunt es nicht, dass sich der An. Rom. mit dem paulinischen "Geben ist besser als nehmen" mehr als einmal auseinanderzusetzen hat⁴⁶.

Die Forderung nach radikaler Aufgabe des Besitzes ist innerhalb der Reichtumskritik im pelagianischen Schrifttum somit eine Besonderheit des An. Rom., die ihrerseits noch einer näheren Untersuchung bedarf (s.u. IV A).

2.4. Sprachliche Gestalt der Reichtumskritik: *exhortatio*

Auf der Ebene der Reichtumskritik wird die exhortatorische Absicht der Pelagiana durch die Konfrontation mit dem *exemplum Christi*, entsprechenden Schriftstellen sowie mit der Rede vom eschatologischen Lohn erzielt. Da eine *exhortatio* primär Begeisterung, Inanspruchnahme und Veränderung beim Adressaten erreichen will

⁴¹ An. Rom. *div.* 7,5 (40)-9,5 (116).

⁴² Z.B. Ps. Pel. *vita* 10 (PL50; 393C-394D).

⁴³ Vgl. An. Rom. *div.* 5,3 (28-46) / 6,1 (1-16) / 10,1-10 (1-144) / 19,4 (87-115) / 20,5 (72-85).

⁴⁴ *exp.* 2Cor 6,10 (Souter;266,1-4).

⁴⁵ *div.* 14 (1-2).

⁴⁶ An. Rom. *div.* 15,1(1) - 16 (31).

und weniger die Auslotung eines entsprechenden Problems in allen seinen Aspekten anstrebt, ist es nicht erstaunlich, dass die in den Texten erkennbare Aufforderung zur Armut Christi, Armenfürsorge, Wohltätigkeit, Ablegen der Habsucht etc. keine weitläufigen theologischen, philosophischen und schon gar nicht ökonomischen Gedankengänge implizieren: Sie sind ganz der exhortatorischen Dynamik der Christusbefolgung verpflichtet. Selbst *div.* als einziger Text, der sich exklusiv und eingehend mit dem Problem christlichen Reichtums beschäftigt, tut dies u.a. weil er alle Einwände ausmerzen will, die gegen eine kompromisslose Aufforderung zur Christusimitation bzgl. des Reichtums erhoben werden und so die exhortatorische Kraft der Nachfolgeverkündigung brechen wollen⁴⁷.

3. Ergebnisse

1. Ob man meiner Liste pelagianischer Literatur oder derjenigen Nuvolones folgt, hat für die Frage der Reichtumskritik keine entscheidende Bedeutung, doch sind die reichumskritischen Optionen in den von mir als pelagianisch verworfenen Schriften auffällig kaum präsent (z.B. Rufins *lib. fid.*), weshalb im Folgenden unter pelagianisch durchaus allein meine vom Textumfang her restriktivere Liste gelten kann (vgl. I B 5.).

2. Bewusst wurden hier die inhaltlichen Übereinstimmungen in den Pelagiana nach Nuvolone zuerst einmal nur dargestellt, ohne dabei ihre jeweilige Traditionsgebundenheit aufzuzeigen. Ganz allgemein kann jedoch gesagt werden, dass sowohl die allgemeinen wie die spezifischen Charakteristika der untersuchten reichumskritischen Elemente in den pelagianischen Schriften für sich genommen allesamt traditionell sind, wofür sich eine Menge paganer wie christlicher Parallelen anführen ließen. Auf die Inventarisierung dieser Parallelen wurde hier verzichtet, weil sie in der folgenden Analyse von *div.* stellvertretend für die übrigen pelagianischen Schriften erfolgt, zumal in *div.* sich alle allgemeinen wie spezifischen Charakteristika der hier beschriebenen pelagianischen Reichtumskritiken finden.

3. Die historische Bedeutung dieser Texte und der in ihnen zu Tage tretenden Reichtumskritik liegt denn auch vielmehr einerseits in ihrer relativ einheitlichen sozialen Herkunft und andererseits in der Zusammensetzung und Akzentuierung einzelner reichumskritischer Optionen. Insofern liesse sich tatsächlich eine gewisse typisch pelagianische Reichtumskritik beschreiben: Die Reichtumskritik in den Pelagiana ist hauptsächlich für den Umkreis römischer bzw. italischer Oberschicht konzipiert, bzw. geht von diesem sozialen Umfeld aus. In diesen adlig-asketischen Zirkeln sind jene Athleten ernstgemeinter Christusbefolgung zu finden, die sich mittels eines asketischen Lebensstils um die Aura der Heiligkeit bemühen, fest darauf vertrauend, dass der vernünftige Gott mit seinem wörtlich auszuführenden Gesetz des NT, d.h. auch mit den entsprechenden reichumskritischen Geboten, den Möglichkeiten des Menschen entspricht. Inhaltlich bedeutet das, dass die pelagianische Reichtumskritik nicht mehr und nicht weniger ist als die allgemeine Konsequenz einer der Askese verpflichteten Nachfolge-Christi-Theologie, die durch ein wörtliches, legalistisches Verständnis entsprechender Schriftstellen (vor allem NT) begründet und als exklusiver Weg zur Erlangung eschatologischer Belohnung mit dem Stilmittel eindringlicher *exhortatio* dargestellt wird. Konkret werden

⁴⁷ Der Traktat ist wiederholt mit exhortatorischen Einschüben versehen und schliesst auch mit einer recht langen und dringlichen Aufforderung zur Aufgabe des weltlichen Besitzes: An. Rom. *div.* 20,3 (46): "Curramus igitur..." / 20,5 (72-74): "Simus plane locupletes et divites, sed in bonis actibus, sed in conversationibus sanctis et piis; repleamus corporis nostri thesaurum sanctitatis auro argento iustitiae ...".

gefordert: Überwindung der Habsucht und somit Freiheit von allen weltlichen Gütern, Leben in Armut bzw. Genügsamkeit, karitatives Verhalten gegenüber den Mitmenschen.

4. Diese auf einer breiten Quellenbasis ruhende Beschreibung pelagianischer Reichtumskritik verträgt sich mit keiner der o. erwähnten, bislang in der Forschung getroffenen Annahmen einer besonderen, heterodoxen, pelagianischen Reichtumskritik: Weder ist ihr Proprium, gemäss der Tradition A die propagandistisch weitverbreitete bedingungslose Aufgabe allen Reichtums und Besitzes, und schon gar nicht bildet die erhobene Reichtumskritik in irgendeiner Weise sozialreformerische Vorhaben eines britischen Pelagianismus ab, wie das C vorschwebt. Die These B, die *div.* als Zeugnis eines rigoristischen über Pelagius hinausgehenden, sizilianischen reichtumskritischen Pelagianismus betrachtet, verkennet ihrerseits nicht nur den exhortatorischen Charakter von *div.* oder dessen sozialen Sitz im Leben, sondern geht von einer pelagianischen Gruppierung auf Sizilien aus, deren Existenz fast nur durch die Brille häresiologischer Polemik erkannt werden kann.

5. Die soziologische Verortung der Pelagiana als Texte von oder für die christianisierte gesellschaftliche Elite erfordert vielmehr, die pelagianische Reichtumskritik als Teil einer breiten asketischen Denkweise innerhalb der lateinischen, dem Umkreis der christlichen Aristokratie Roms zuzuschreibenden Mentalität Ende des 4. Anfang des 5. Jh.s zu verstehen. Auch die sich dem Autor von *div.* aufdrängende theoretisch radikale Reichtumskritik lässt sich deshalb letztlich als pelagianische Reichtumskritik nur unbefriedigend erklären, sondern vielmehr als ein paränetischer Text, der als Teil des historischen Phänomens von ostentativem Reichtumsverzicht christlich-nobler Zirkel Italiens in der stark eschatologisch geprägten Zeitspanne Ende des 4. Anfang des 5. Jh.s betrachtet werden muss. Dabei gilt es zu fragen, welchen Bedürfnissen dieses reichtumskritische Verhalten innerhalb dieser sozialen Schicht entsprach bzw. welche Perspektiven zur Selbstdefinition es zu eröffnen vermochte. Diesen Fragen soll u. (IV A 3.7.) im Zusammenhang mit *div.* näher nachgegangen werden.

6. Es ist durchaus richtig, *div.* im Korpus der reichtumskritischen Pelagiana einen herausragenden Stellenwert einzuräumen, doch nicht im Sinn einer Schrift, die als typische Vertreterin reichtumskritischer Tendenzen in den Pelagiana zu gelten hat, sondern als die einzige Schrift, die sich exklusiv und breit mit dem Thema Reichtum auseinandersetzt und dabei eine innerhalb der Pelagiana atypische, offensive Reichtumsverzichtsforderung stellt.

D PELAGIANISCHE REICHTUMSKRITIK AUSSERHALB DES PELAGIANISCHENSCHRIFTTUMS?

1. Die offiziellen pro- und antipelagianischen Entscheidungen

1.1. Die Verurteilung des Caelestius in Karthago 411

Der Rekonstruktion der Anklagepunkte gegen Caelestius 411 in Karthago ist zu entnehmen, dass eine wie auch immer geartete Reichtumskritik nicht zur Diskussion stand¹.

1.2. Die Synode von Diospolis 415

415 wird Pelagius auf der Synode von Diospolis formell angeklagt². Die Anklageschrift enthält unter Berufung auf Augustinus u.a. einige Sätze als Anklagepunkte, die dem Bischof von Hippo aus Sizilien, d.h. durch den Brief des Hilarius (*ep.* 156) übersandt wurden, darunter auch folgende Behauptung:

Auch wenn die getauften Reichen etwas Gutes tun, werde ihnen das nicht angerechnet und sie könnten das Reich Gottes nicht erlangen, es sei denn, sie würden auf ihren gesamten Besitz verzichten.³

Dieser Satz wurde von der Synode in Diospolis verurteilt. Pelagius behauptete, dass er so etwas nie vertreten habe, weshalb er sich in dieser Frage auch nicht zu äussern habe. An der Ehrlichkeit dieser Distanznahme des Pelagius kann aufgrund der o. unternommenen Analyse seiner Schriften festgehalten werden, die nirgends die in Diospolis verurteilte Position erkennen lässt.

1.3. Die Konzilien von Karthago und Mileve vom Frühsommer 416 und die Verurteilung des Pelagius und Caelestius durch Innozenz am 27.1.417

Im Frühsommer 416 finden in Karthago und Mileve Konzilien statt, die sich beide mit dem Freispruch des Pelagius auf Diospolis befassen und die beide darin übereinkommen, je einen Brief an Innozenz, den Bischof von Rom zu schicken, die zusammen mit einem Privatbrief in besagter Angelegenheit diesen auch erreichten⁴. Darin wird in Rückgriff auf Bücher des Pelagius und Caelestius deren Theologie als häretische dargestellt und Innozenz über seine diesbezügliche Meinung erfragt. In diesen 3 Briefen spielt weder der in Diospolis verurteilte reichtumskritische Satz noch sonst eine irgendwie geartete pelagianische Reichtumskritik eine Rolle, so dass auch die Verurteilung des Pelagius und Caelestius durch Innozenz diesbezüglich kein Material enthält⁵.

1.4. Der Freispruch des Pelagius und Caelestius durch Zosimus im Herbst 417

Sowohl Caelestius und Pelagius wurden durch Zosimus im Spätsommer 417 freigesprochen, nachdem deren Glaubensbekenntnisse für rechtgläubig befunden wur-

¹ Die 6 Anklagepunkte, die jedoch nicht dem vollen Wortlaut der Anklageschrift entsprechen in: *Aug. gest. Pel.* 11,23 (CSEL42;76,15-25) u. *Mar. Merc. comm.* II (Schwartz;66,5); zum Ganzen vgl. WERMELINGER 1975, 9-18.

² Vgl. dazu WERMELINGER 1975, 46-87.

³ *Aug. gest. Pel.* 11,23 (CSEL42;77,14-16): "Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis neque regnum dei posse eos habere." (Fast) dieselben Worte werden auch beim Inventar der von Diospolis verurteilten Sätze am Schluss von *gest. Pel.* übernommen: *Aug. gest. Pel.* 35,65 (CSEL42;120,13-15): "Quod divites baptizati, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non eis reputetur neque regnum dei posse habere."

⁴ *ep.* 175 -177 (CSEL 44; 652,1-688,14).

⁵ In: *Aug. ep.* 182,2 / 6 (CSEL42;716,13-717,16/721,3-12).

den, und gleichzeitig wurde das Konzil von Diospolis aufgrund eines Formfehlers (die Ankläger Heros und Lazarus waren wegen dem Vergehen der Infamie zur Klage nicht berechtigt) für ungültig erklärt⁶. Bei diesem Freispruch von Pelagius und Caelestius spielt die Reichtumsproblematik keine Rolle, weder in den rekonstruierbaren Glaubensbekenntnissen, noch in den entsprechenden Briefen des Zosimus.

1.5. Das antipelagianische Libell in Augustins *ep.* 186 (Ende 417)

In Brief 186 des Augustinus findet sich ein Libell, der die in Diospolis verurteilten Lehren zusammenfasst und ihnen Punkt für Punkt eine positive Definition folgen lässt. Der beanstandete Satz bzgl. des Reichtums entspricht der Anklage in Diospolis und dessen affirmative Wendung beruht auf der in *ep.* 157 ausgearbeiteten augustinischen Position⁷. Dieses antipelagianische Libell ist insofern von Belang, als es auch unabhängig vom Brief 186 in drei Rechtssammlungen überliefert ist⁸, was darauf schliessen lässt, dass es nicht nur von Augustinus als Mittel zur Klärung der Orthodoxie benutzt wurde. Mit der Abfassung dieses Libells nach dem Freispruch des Caelstius und Pelagius richtet sich Augustinus auch gegen die Ungültigkeitserklärung des Konzils von Diospolis durch Zosimus, wonach nämlich auch Augustins Urteil und Darstellung von Diospolis in *gest. Pel.* indirekt ungültig war. Die Erwähnung des reichtumskritischen Satzes im antipelagianischen Libell ist somit ganz dem Ziel untergeordnet, die Entscheide auf Diospolis als Gesamt für gültig und normativ zu behaupten und damit gleichzeitig die je entsprechende augustinische Position zu bekräftigen; ein spezifisches Interesse an besagtem Satz ist jedoch nicht erkennbar.

1.6. Das Konzil von Karthago vom 1. Mai 418

Obwohl das antipelagianische Libell Augustins den Anklagepunkten des Konzils von Karthago grundgelegt wird, fand die Verurteilung des reichtumskritischen Satzes keinen Eingang in die Konzilskanones⁹. Dies ist mehr als ein Indiz, dass dieses Problem sekundär war und vor allem offensichtlich weder mit Caelestius noch mit Pelagius in Verbindung gebracht werden konnte, gegen die sich das Konzil in erster Linie wendete.

1.7. Die Verurteilung des Pelagius und Caelestius und ihrer Häresie durch das kaiserliche Reskript vom 30. April 418

Die durch afrikanische Intervention erreichte Verurteilung des Pelagius und Caelestius durch das kaiserliche Reskript vom 30. April 418 befasst sich in keiner

⁶ Die Glaubensbekenntnisse des Pel. und Cael. waren wohl aufeinander abgestimmt, lediglich Cael. bringt noch einige Zusätze: Pel. *lib. fid.* (PL48;488-491); die Zusätze des Cael. in: Aug. *gr. et pecc. or.* 5,5-6,6 (CSEL42;169-170).

⁷ Aug. *ep.* 186, 31-33 (CSEL57;70,13-73,23): "Obiectum est enim eum dicere.... 6. et divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntiant, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis nec eos habere posse regnum dei... haec tenere debeat (*scil.* Pelagius), quae semper tenuit catholica ecclesia: 6. confiteatur etiam divites baptizatos, etiam si divitiis suis non careant et sint tales, quales ad Timotheum describit apostolus dicens: *Praecipite divitibus huius mundi non superbe sapere neque sperare in incerto divitiarum sed in deo vivo, qui praestat nobis omnia abundantius ad fruendum; divites sint in operibus bonis, facile tribuant, communicent, thesaurizent sibi fundamentum bonum in futurum, ut adprehendant veram vitam, non eos regno dei posse privari.*"

⁸ Vgl. MAASSEN 1870, 355, Nr. 377,2; vgl. dazu WERMELINGER 1975, 159-163.

⁹ *conc. Afr.* (CCL149; 69); vgl. dazu WERMELINGER 1975, 165-196.

Weise mit der Reichtumsproblematik¹⁰. Dies ändert sich in der Folge weder im Brief des Honorius an Bischof Aurelius vom 9.6.419¹¹ noch in dem durch Valentinian III erfolgten antipelagianischen Erlass vom 9. Juli 425¹².

1.8. Die *tractoria* des Zosimus Juni/Juli 418

Im Juni/Juli 418 wurden Caelestius und Pelagius auch von Zosimus verurteilt; dieser liess die sog. *tractoria* verfassen, ein "Dokument, das im Frühsommer 418 als Zirkularschreiben an die Metropolitankirchen des Ostens und an die massgebenden Bischofssitze des Westens versandt wurde, um die Definitivsentenz der römischen Kirche im Prozess gegen Pelagius und Caelestius anzuzeigen und alle Welt aufzufordern, mit eigenhändiger Unterschrift dem römischen Urteil beizutreten"¹³. Die *tractoria* ist in ihrem vollen Umfang verloren, doch lassen sich einzelne Elemente rekonstruieren¹⁴. Als unklar gilt, ob das ganze antipelagianische Libell aus *ep.* 186 und somit der reichtumskritische Satz oder nur die von Marius Mercator überlieferten, aus dem Libell gezogenen 5 Sätze Teil der *tractoria* waren¹⁵.

1.9. Die antipelagianische Quellensammlung der Afrikaner

Die Afrikaner berufen sich auch nach der Verurteilung des Pelagius und Caelestius durch Zosimus nicht auf denselben, jedenfalls enthält die afrikanische Dokumentensammlung zum pelagianischen Streit, wie sie in der *Collectio Quesnelliana* überliefert ist, weder die *tractoria* noch andere Briefe des Zosimus, sondern an dem Ort, wo die *tractoria* eigentlich plazierte sein sollte, ist das antipelagianische Libell aus Augustins *ep.* 186 aufgenommen und somit auch die Verurteilung des reichtumskritischen Satzes¹⁶.

1.10. Der *Libellus fidei* einiger Bischöfe an den Metropolitane Augustinus von Aquileja

Noch im Jahr 418 verfassen mehrere norditalienische Bischöfe der Provinz Aquileja gegen die *tractoria* des Zosimus einen sog. *Libellus fidei*, der sich aus einem Kommentar eines Glaubensbekenntnisses, einer heilsgeschichtlichen Einordnung des Menschen, der Anathemisierung verschiedener Häresien und schliesslich der Rechtfertigung ihres Anliegens zusammensetzt¹⁷. Die Bischöfe beabsichtigten u.a. das gegen Pelagius und Caelestius verhängte Verdikt der Häresie als falsch darzulegen. Dagegen greifen sie in ihren Anathemismen klar die afrikanischen Kanones vom Mai 418 an. Eine spezifische Haltung bzgl. des Reichtums wird bei alledem weder verteidigt noch verurteilt, ja in keiner Weise erwähnt.

¹⁰ *coll. Quesn.* 16 (PL56; 490-492).

¹¹ *coll. Quesn.* 16 (PL56; 493-494).

¹² *const. Sirm.* 6 (MommSEN; 911-912).

¹³ WERMELINGER 1979, 337.

¹⁴ Ihren Inhalt beschreibt WERMELINGER 1975, 213 wie folgt: "Der Briefkorpus ... enthielt eine Neubeurteilung der Prozesse gegen Pelagius und Caelestius und eine Diskussion ihrer Rechtfertigungsschreiben mit einer Stellungnahme zur Interpretation der Taufformel zur Vergebung der Sünden. Daran schlossen sich die Thesen aus dem antipelagianischen Libell von *ep.* 186, die eigenhändig zu unterschreiben waren. Im Briefanhang befanden sich Auszüge aus Werken des Pelagius, vielleicht auch aus Schriften des Caelestius. Wahrscheinlich lagen auch die Prozessakten von 411 (Karthago) und 415 (Diospolis) bei. Ungeklärt bleibt, ob der Briefwechsel der Afrikaner mit Innozenz miteinbeschlossen war."

¹⁵ *Mar. Merc. comm.* I (Schwartz; 11, 29-36); vgl. WERMELINGER 1975, 212-214.

¹⁶ *coll. Quesn.* 6-20 (PL56; 453-500); vgl. WERMELINGER 1975, 217-218.

¹⁷ In PL 48 (506-526); vgl. dazu WERMELINGER 1975, 220-226;

1.11. Römische und gesamtkirchliche Entscheidungen gegen die Pelagianer

Es gibt keine Hinweise oder auch nur Indizien dafür, dass während der Regierungszeit der römischen Bischöfe Bonifatius, Coelestinus und Sixtus III., die sich verschiedentlich mit der Problematik der Pelagianer auseinandersetzen mussten, eine pelagianische reichtumskritische Position je zur Diskussion stand, und dasselbe gilt für die gesamtkirchliche Verurteilung des Caelestius und somit des Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus, bei dem überhaupt inhaltliche Aspekte der pelagianischen Lehre nicht diskutiert wurden¹⁸.

1.12. Ergebnis

Das Ergebnis der Suche nach Spuren einer Reichtumskritik in den Dokumenten der (halb-) offiziellen pro- und antipelagianischen Entscheidungen der Jahre 411-440 erschöpft sich materiell in einem einzigen reichtumskritischen Satz, den ursprünglich gewisse Christen in Sizilien gelehrt haben sollen und zwar in Verbindung mit sog. pelagianischen Ansichten. Dieser Satz wurde, über die Vermittlung durch Hilarius, Augustinus und Orosius in Diospolis verurteilt, auch von Pelagius. Nach dieser Verurteilung finden sich keine Anzeichen, dass dieser Satz oder die Problematik des Reichtums überhaupt je wieder im Rahmen der pelagianischen Streitigkeiten diskutiert wurde und daran änderte auch dessen Aufnahme ins antipelagianische Libell nichts, das kein besonderes Interesse an diesem Satz hatte. Augustinus ging es bei der Aufnahme dieses Satzes um die Bestätigung seiner Diospolis-Interpretation, und die Aufnahme desselben Libells in die afrikanische Quellensammlung ist ganz dem Ziel untergeordnet, den afrikanischen im Gegensatz zu den römischen Dokumenten primäre Bedeutung zuzuerkennen.

Die (halb-) offiziellen pro- und antipelagianischen Dokumente bieten insgesamt somit kein Material, das die Annahme einer verbreiteten und charakteristischen pelagianischen Reichtumskritik rechtfertigen würde.

2. Hilarius

Hilarius ist im Jahre 414/415 bekanntlich der erste Autor, der in seinem an Augustinus gerichteten Brief explizit von einer radikalen Reichtumskritik in Verbindung mit schon bald als pelagianisch geltenden Thesen spricht. Hilarius berichtet, diese Christen auf Syrakus würden 5 verschiedene Ansichten vertreten, wobei im reichtumskritischen Satz ein zweifaches behauptet wird:

1) ..., dass ein Reicher, der in seinem Reichtum verharrt, nicht in das Reich Gottes gelangen kann, wenn er nicht all seinen Besitz verkauft haben wird,

2) und auch wird es ihm nicht nützen, wenn er mit diesem Reichtum die Gebote erfüllen würde;¹⁹

Diese zweigliederige These lässt sich in keiner der pelagianischen Schriften als Zitat orten, doch wird sie gemeinhin als Zusammenfassung der in *div.* vorgetragenen Argumentation verstanden, was neben der inhaltlichen auch die geographische Verbindung des An. Rom. zu Sizilien nahelegt. Tatsächlich werden in *div.* beide Ansichten vertreten²⁰, jedoch nicht in dieser thesenartigen Form sowie auch nicht in unmittelbarer Verbindung; zudem wird auch in den übrigen Schriften des An. Rom.

¹⁸ Vgl. zum 'Pelagianismus' auf dem Konzil von Ephesus: SPEIGL 1969.

¹⁹ Aug. *ep.* 156 (CSEL44;448,10-449,1): "Proinde rogo, ut mei memor in sanctis orationibus tuis esse digneris atque inperitiam nostram informare de eo, quod quidam Christiani apud Syracusas exponunt dicentes ... divitem manentem in divitiis suis regnum dei non posse ingredi, nisi omnia sua viderit, nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis fecerit mandata; ..."

²⁰ 1) bes. in *div.* 18 mit dem Fazit in 18,8 (117) - 18,9 (127) und 2) bes. in *div.* 19,2 (24-53).

vor allem Thesenteil 1) wiederholt bekräftigt²¹. Die hilarianische Information ist somit nicht aus der Luft gegriffen, sondern hat auf Sizilien durchaus einen Sitz im Leben; gerade die differenzierende Zweigliedrigkeit des Satzes reflektiert eine diesbzgl. spezifische Sorge. Die Art und Weise der Wiedergabe des Satzes verbunden mit der vagen Bezeichnung ihrer Vertreter lässt jedoch vermuten, dass der überlieferte reichtumskritische Satz nicht textgestützt, sondern mündlichen Quellen verpflichtet ist. Als mündlich tradiert einzelner Satz ist er sowohl im systemlosen Zusammenhang mit den anderen 4 Thesen wie auch in seiner argumentativen Kontextlosigkeit kein Produkt eines pelagianischen Autors, sondern ein von Hilarius oder einem seiner Berichterstatter bewusst oder auf Grund mangelnder weiterer Informationen kreierter Slogan, der in seiner Verkürzung als quasi dogmatische Lehrmeinung präsentiert wird. Dafür sprechen die Komprimierung von zwei beim An. Rom. unabhängig diskutierten Fragen, die Tatsache, dass bei ihm Teilsatz 1) immer in Verbindung mit dem Verweis auf bzw. dem Zitat von Mt 19,21ss. (bes. 19,24) steht, wohingegen bei Hilarius diese biblisch abgestützte Rechtfertigung fehlt, und auch bleibt Teilsatz 2) ohne einen erklärenden Zusatz wie etwa in *div.* 19,2 letztlich unverständlich. Der den "gewissen Christen bei Syrakus" in den Mund gelegte Satz muss auf Grund der Quellenlage als Konstrukt betrachtet werden, und das Wissen des Hilarius über die Theologie jener Christen bei Syrakus ging wohl kaum über die 5 Thesen hinaus. Erst recht verbietet sein Brief die Annahme einer reichtumskritischen Propaganda seitens dieser Leute, die Formulierung des Hilarius (*exponunt dicentes*) ist dafür zu neutral.

²¹ *hum.* 5 (Caspari;20,4-8/13-20): "Non licet avarum esse, nec superflua possidere, non in terrenis honoribus aut facultatibus gloriari, cui in praesenti tempore paupertas, non divitiae et ignominia magis quam nobilitas convenit, dicente scriptura: *Quanto magnus es, humilia te in omnibus, et coram Deo invenies gratiam.* ... Turpe est ergo Dei filio hominis se filium gloriari et velle, se temporalem divitem dici, cui perpetuae divitiae promittuntur, praesertim cum sciat, huius vitae divitibus regna caelorum Dominum denegasse, in evangelio dicente Domino: *facilius camelus intrabit per foramen acus, quam dives in regna caelorum.* Qui ista servaverit, scias, hunc magnum esse Christianum, qui vero contempserit, non esse eum, sed frustra vocari, intellegas."; *cast.* 17 (Caspari;160,26-29): "Aut numquid excidit tibi illius sententiae dictum, qua tanta difficultate dives salvus fieri determinatur, ut impossibilia facilius concedantur impleri, camelum per foramen acus transire, quam divitem caelorum regna conscendere."; *cast.* 17 (Caspari;163,30-32): "Legimus enim, caeleste regnum divitibus quodammodo denegari, scriptura dicente: *Difficile dives intrabit in regnum caelorum,* contra spadonibus et continentibus repromitti."; *cast.* 17 (PLS1;1505): "...inter divites, quos salvare difficile est."; *mal. doct.* 1,2 (Caspari;68,5-18): "Nimis sitiens nullius propinantis respuit ministerium, et in qualicumque bibere contentus est poculo, non quod parum sanctitati vestrae copia doctrinae caelestis exuberet, sed quia tanta aviditate animi eam potare vultis, ut cum ipsis abundetis fontibus, nec desiderantes quidem parvis lentisque roribus rivulos respuatis, et, sicut hi, quos immoderatae avaritiae cupiditas tenet, quamvis ubertim cuncta possideant, et adfatum rerum omnium opulencia polleant, nihilominus tamen pro infinita habendi concupiscentia, si quid eis pauper obtulerit, libenter accipiunt, ita et vos, in quibus eius cupiditatis ardor exaestuat, quae in illo fuisse dinoscitur, cui, quod vir concupiscentiarum esset, angelica protestata responsio est, minorum etiam scientiae studio non aspernanter dicta suscipitis, cum ipsi abundantioribus et opimis caelestis doctrinae thesauris adfluatis."; *mal. doct.* 8,3 (Caspari;79,29-31); *mal. doct.* 22 (Caspari;109,10-17): "Ergo, ne divitum personas acciperent, neque eos, quibus tu vae fieri praedixeras et caelestis aulae introitum per ardui exempli formam negaveras, pauperibus a te magis electis et fidei opibus locupletatis et regni tui haeredibus praefinitis, pravo iudicio praeponerent et pretiosae vestis candorem atque aureum magno constantis annuli fulgorem beatitudinis tuae consortibus anteferrent, latiore disputatione suadere non distuli."

3. Hieronymus

Die antipelagianischen Schriften bzw. Auswürfe des Hieronymus bieten (fast) kein Material für die Annahme einer spezifisch pelagianischen Reichtumskritik²². In Richtung kritisierbarer Auffassung von Reichtum und Armut bei Pelagius gehen lediglich einige Passagen in *adv. Pel.*

3.1. *adversus Pelagianos*

Hieronymus kannte bei der Abfassung von *adv. Pel.* im Jahr 415 den Brief des Hilarius und die augustinische Replik darauf, die Orosius im Frühling 415 als Paket nach Bethlehem brachte, d.h. Hieronymus wurde mit einem reichtumskritischen Satz innerhalb des Pelagianismus vertraut, der ihm vorher in der Weise offensichtlich nicht bekannt war. Zwar bezeichnet er die von Hilarius überlieferten Sätze als aus der Lehre des Pelagius resultierende Verkehrtheiten (*multa perversa*), doch kommt er auf den reichtumskritischen Satz als solchen nirgends in *adv. Pel.* im Detail zurück, u.a. auch weil er die augustinische Widerlegung in *ep.* 157 für ausreichend hält²³. Die Quellengrundlage für *adv. Pel.* bildet denn auch nicht in erster Linie die orosische Post, sondern sie setzt sich primär aus Zitaten von Pelagius *ecl.* und dessen Brief an Livanía zusammen.

a) *Mt* 19,21ss. bzw. *Mt* 19,24 in *adv. Pel.*

Bevor die Pelagius betreffenden reichumsrelevanten Passagen diskutiert werden, muss gesagt werden, dass Hieronymus zweimal in *adv. Pel.* auf *Mt* 19,21ss. und näherhin auf 19,24 zu sprechen kommt, jedoch jeweils nicht primär im Kontext von Reichtum und Armut²⁴. Bei beiden Erwähnungen macht er klar, dass das Logion *Mt* 19,24 Unmögliches mit Unmöglichem vergleicht und als Aufforderung zur evangelischen Vollkommenheit seinen literalen Sinn behält, selbst wenn nach Hieronymus im Gegensatz zu Pelagius diese Vollkommenheit für den Menschen letztlich nie erreichbar ist, denn für ihn gab und gibt es keinen Menschen, der je alle Gebote eingehalten hat²⁵. Hätte Hieronymus z.B. die Diskussion von *Mt* 19,24 in *div.* 18 oder sonst eine ähnliche aus pelagianischer Feder geflossene (radikale) Reichtumskritik gekannt, wäre er mit diesem Logion sicher ganz anders verfahren.

b) Übertreibung und unehrlicher Enthusiasmus bei Pelagius

Als stoische Gedankenverfehlung kritisiert Hieronymus in *adv. Pel.* 1,29 die Duldsamkeit, ja Freude seines Gegners (Pelagius) am (selbst gewalttätigen) Verlust des Besitzes:

Aber damit nicht genug, wirst du sofort zum Stoiker, und mit der Ernsthaftigkeit Zenos trägst du uns vor: "Ein Christ muss solche Duldsamkeit besitzen, dass er seine Güter mit Freuden preisgibt, wenn einer sie ihm nehmen will." Genügt es nicht, in Geduld zu verlieren, was wir besitzen? Müssen wir uns

²² Neben *adv. Pel.* vorallem *ep.* 133 (CSEL56), *ep.* 151 (CSEL56) sowie die mehrmaligen polemischen Einwände in *in Ier.* (CCL74), die EVANS 1968a, 126 Anm. 9 auflistet [es fehlt jedoch 3,1,3 (CCL74;8-13)].

²³ *adv. Pel.* 3,19 (CCL80;123,110-14): "Et quantum nuper ad Hilarium contra doctrinam tuam, multa perversa fingentem. Alios quoque specialiter tuo nomini cudere dicitur, qui necdum in nostras venere manus. Unde supersedendum huic labori censeo, ne dicatur mihi illud Horatii: *In silvam ne ligna feras*"; die Nichteinarbeitung der erst neulich (*nuper*) durch Aug. widerlegten sizilianischen Sätze hängt vielleicht auch mit dem Umstand zusammen, dass Hier. bei ihrer Kenntnisnahme zumindest *adv. Pel.* 1-2 bereits verfasst hatte.

²⁴ *adv. Pel.* 1,10 (CCL80;13,15-29); *adv. Pel.* 2,13 (CCL80;71,34-39).

²⁵ Woraus für Hier. folgt: *adv. Pel.* 1,11 (CCL80;1414-15): "Aut enim quod potest fieri, aliquando factum est, aut si numquam factum est, fieri non posse concede."

noch bei einem gewalttätigen Räuber bedanken und ihm allerhand Segenswünsche nachsenden? Das Evangelium lehrt zwar, dass wir auch noch den Mantel hergeben sollen, wenn einer mit uns vor Gericht gehen will, um durch Rechtshandel unser Kleid an sich zu bringen; aber es schreibt nicht vor, dass wir uns dazu noch bedanken und frohen Herzens den Verlust unseres Eigentums auf uns nehmen. Ich bemerke dies, nicht als ob dieser Grundsatz an sich schlimm sei, sondern weil du allorts übertreibst und den Mittelweg verlassend Luftschlösser baust.²⁶

Was Hieronymus hier durch Aufnahme eines Zitats aus dem *liber eclogarum* des Pelagius verurteilt, ist die ostentative Freude am Verlust des Besitzes, die er als falsche Begeisterung und Übertreibung einstuft. Indem Hieronymus diesen Satz des Pelagius beanstandet, greift er eine Auffassung an, die auch sonst nicht nur bei Pelagius²⁷ wie in anderen pelagianischen Schriften vorkommt²⁸ (wobei vor allem die Parallele zu *virg. laus* auffällt²⁹), sondern sich auch mit den Sextussprüchen berührt³⁰, die Hieronymus bekanntlich nicht als Werk des Sixtus II gelten lässt und deshalb ihren Gebrauch bei Rufin und Pelagius verurteilt³¹. Hieronymus verknüpft seine Kritik an diesem Satz jedoch nicht mit einem breiteren Angriff gegen reichumskritische Tendenzen bei Pelagius, die er entweder nicht kennt oder nicht für tadelnswert hält, zumal er selber z.B. in *adv. Pel.* 2,6 es als ebenfalls masslos bezeichnet, wegen Reichtum Freude und wegen Armut Qualen zu empfinden³². In ähnlicher Absicht greift Hieronymus in *adv. Pel.* 2,12 ein enthusiastisches Verständnis von *Mt* 6,34 an, indem er sich über dessen Verwirklichung lustig macht:

Ihr natürlich denket nicht an den morgigen Tag und seid nach Art der Vögel mit dem Gegenwärtigen zufrieden, ihr, deren Briefe, auf Papyrus geschrieben, hinüberfliegen über die Flüsse Äthiopiens, damit neben Affen und Pfauen dem Salomon neue Geschenke aus Ophir übersandt werden möchten.³³

Es scheint so, dass Hieronymus hier auf die in sich widersprüchliche Praxis von Bettelbriefen hinweist, die für solche Leute unabdingbar sind, die vorgeben, sich nicht um ihren Lebensunterhalt zu sorgen³⁴. Diese Polemik des Hieronymus ist nicht ganz aus der Luft gegriffen, sondern nimmt ihr Material aus Schriften wie *div.* (dessen Kenntnis hier jedoch nicht vorauszusetzen ist), worin explizit das biblische Ideal der sorglosen Vogelexistenz als wahrhaft gläubige Lebensweise von den

²⁶ *adv. Pel.* 1,30 (CCL80;38,12-22); dt. BKV 15, 384.

²⁷ *Pel. exp.* 2*Cor* 9,5 (Souter;281,6-8): "Benedictio erit, si grato animo tribuatur: 'hilem enim datorem diligit deus'; avarus autem hilariter dare non novit."; *exp.* 2*Cor* 12,15 (Souter;300,17-301,1): "Quod habeo, laborem meum impendo, et plus quam possum impendar: perfecta enim dilectio non solum totum quod habet gratis impendit, sed [etiam] ipsa libenter superimpenditur, si necesse est."

²⁸ vgl. z.B. *Ps. Pel. vita, praef.* (PL50;383C-384B): "Tu tamen, dum petitior tibi apparere possit et melior, rudibus admonitionibus nostris interim esto contenta, et charitati da veniam, cujus est non considerare quid offerat, nec quod non habet quaerit, sed totum quod habet libenter impertit: ad cujus non tam muneris specie quam animi respice voluntatem, et diligenter adverte quid tibi illa negare poterit, quae totum dare potuit quod habebat."; *An. Rom. div.* 4,1 (23-28).

²⁹ *Pel. ecl.* in *Hier. adv. Pel.* 1,30 (CCL80;3814-15): "Christianum illius debere esse patientiae, ut si quis sua auferre voluerit, gratanter amittat."; *Ps. Pel. virg. laus* 6 (CSEL1;231,10): "Ut si quis tua voluerit auferre, gratanter dimittas."; diese bereits von EVANS 1968b, 51 gesehene Parallele ist in der Edition von Moreschini (CCL80) nicht vermerkt.

³⁰ *ench. Sexti* s. 15 (Chadwick;13): "Quicquid saeculi habes, eiam auferat tibi quis, non indigneris."

³¹ *Hier. ep.* 133,3 (CSEL56; 246,20-247,21); vgl. dazu EVANS 1968a, 43-65.

³² *Hier. adv. Pel.* 2,6 (CCL80;62,5-13).

³³ *adv. Pel.* 2,12 (CCL80;69,3-6).

³⁴ So z.B. auch der Übersetzer der BKV15,424 Anm. 2: "Auf welchen Vorgang hier angespielt wird, bleibt dunkel. Nach dem Zusammenhang denkt man am ehesten an Bettelbriefe."; im Zusammenhang mit Pelagius findet sich die häresiologisch topische Klage über Briefe, die in der ganzen Welt herumgeschickt werden und so die entsprechende Häresie verbreiten auch in *Hier. in Ier* 3,1,3 (CCL74;8-13); 4,53,2 (CCL74;8-16).

Christen gefordert wird, ohne jedoch konkret etwas zu dessen materieller Verwirklichung zu sagen³⁵. Sein Angriff zielt konkret gegen den sich als Asketen und Lehrer christlicher Vollkommenheit profilierenden Pelagius, den Hieronymus jedoch offensichtlich durch ihm günstig gesinnte Patrone finanziell unterstützt weiss³⁶. Der Spott des Hieronymus richtet sich hier also erneut gegen eine überhebliche, realitätsferne und aus seiner Sicht letztlich unehrliche Mentalität christlicher Begeisterung, die das Einhalten der Gebote Gottes für leicht hält, ohne sich der eigenen Widersprüche bewusst zu werden. Dieselbe Kritik in Bezug auf die Reichtumsproblematik findet sich zudem auch in *adv. Pel.* 2,11 und 2,24³⁷. Auch da zielt die Polemik des Hieronymus nicht auf asketischen Reichtumsverzicht als solchen ab, sondern vielmehr gegen eine damit verbundene enthusiastische, sich für heilig wahnende Gesinnung, die für ihn jedoch anthropologisch keine Basis hat³⁸.

c) Kleiderluxus und Schmuck

Der Kommentar des Hieronymus zu einem weiteren Zitat aus Pelagius *ecl.*, in dem Kleider und Schmuck verurteilt werden, vermittelt den Eindruck, dass Pelagius einen regelrechten Krieg gegen Kleider und Schmuck angezettelt haben soll:

So erklärt sich auch deine weitere Behauptung: "Schöne Kleider und Schmuckgegenstände sind Gott zuwider". Wo verrät sich denn, bitte ich, eine Feindseligkeit gegen Gott, wenn ich ein reines Kleid trage, wenn der Bischof, der Presbyter, der Diakon und die übrigen Mitglieder des Klerus bei der Verwaltung des Opferdienstes in glänzendem Gewande einherschreiten? Hütet euch, ihr Kleriker! Hütet euch, ihr Mönche! Ihr Witwen und Jungfrauen, ihr lauft Gefahr, wenn euch das Volk anders als schmutzig und zerlumpt erblickt. Ich schweige ganz von den Weltleuten, denen offen der Krieg erklärt und Feindseligkeit gegen Gott nachgesagt wird, wenn sie sich kostbarer und glänzender Kleidung bedienen.³⁹

Tatsächlich finden sich bei Pelagius neben dem Zitat aus *ecl.* auch sonst Stellen, die allgemein gegen Kleiderluxus gerichtet sind⁴⁰, doch werden dabei nirgends, wie Hieronymus insinuiert, etwa die Klerikerkleider konkret anvisiert, schon vielmehr gilt das Interesse der pelagianischen Schriften den Witwen, Jungfrauen und Weltleuten (*homines saeculi*)⁴¹. Die Kritik an teuren Kleidern und Schmuck ist bei Pelagius durch eine reichtumskritische Reflexion gedeckt, indem etwa der Preis eines teuren Kleides kritisiert wird, hätte man doch mit dem gleichen Betrag weit mehr Menschen bekleiden können⁴²; ein solcher Gedankengang muss auch hinter dem Zitat aus *ecl.* angenommen werden. Hieronymus aber setzt das Zitat aus *ecl.* in keinen (pelagianischen) reichtumskritischen Kontext und entsprechend verzerrt und polemisch fällt seine Interpretation aus. Ebenfalls vielmehr Ausdruck hieronymianischer Polemik als Abbild historischer Realität ist seine Behauptung eines offenen Krieges

³⁵ An. Rom. *div.* 13 (1-11).

³⁶ Vgl. z.B. Hier. *ep.* 133,13 (CSEL56;260,16-18): "sciantque se, qui huiusce modi hominibus opes suggerunt, hereticorum multitudinem congregare et Christi hostes facere et nutrire adversarios eius ..."

³⁷ *adv. Pel.* 2,11 (CCL80;68,38-41); *adv. Pel.* 2,24 (CCL80;89,41-44).

³⁸ vgl. z.B. *adv. Pel.* 3,12 (CCL80;113,11-13): "...: possum iciunare, vigilare, ambulare, legere, psallere, sedere, dormire; numquid in perpetuum?"

³⁹ Hier. *adv. Pel.* 1,30 (CCL80;38,22-39,31).

⁴⁰ *exp. 1Tim* 2,9 (Souter;482,8-10): "Vel veste pretiosa. Quae prae nimia suptilitate nec frigus arceat, et de cuius pretio plurimi vestiri eiusdem naturae homines potuissent."; *exp. 1Tim* 5,6 (Souter;494,4-6): "hic maxime nostri temporis viduas tangit, quae cum hominem suae naturae qualicumque panno non vestiunt, parietes pretiosis marmorum crustis exornant."

⁴¹ Vgl. z.B. auch An. Rom. *div.* 14 (10-17).

⁴² Pel. *exp. 1Tim* 2,9 (Souter;482,8-10): "Vel veste pretiosa. Quae prae nimia suptilitate nec frigus arceat, et de cuius pretio plurimi vestiri eiusdem naturae homines potuissent."

des Pelagius gegen den Kleiderluxus, denn dafür ist dieses Thema bei Pelagius wie auch in den Pelagiana viel zu marginal.

Die Zeugnisse allfälliger pelagianischer Reichtumskritik bei Hieronymus sind spärlich und richten sich nicht gegen eine Reichtumskritik als solche, was ihm als dem Reichtum kritisch eingestellter Asket auch widersprochen hätte⁴³. Seine Polemik zielt vielmehr auf die in seinen Augen anthropologisch unverantwortbare Selbstgerechtigkeit der Leute ab, die mit ihrem augenfälligen Reichtumsverzicht sich im Kreis der Heiligen wännen, währenddem sie in der Tat noch viel schlimmer sind als der Pharisäer von *Lc* 18,11ss.⁴⁴ Konkret polemisiert Hieronymus also gegen enthusiastischen, realitätsfernen, radikalen Reichtumsverzicht in Theorie und deren letztlich uneinlösbaren Praxis. Diese wenigen reichtumskritischen Einwände in *adv. Pel.* müssen jedoch dahin gelesen werden, dass Hieronymus aufgrund seiner Quellen keine charakteristische pelagianische Reichtumskritik kennt, gegen die er sich auf breiter Basis zu antworten gezwungen sieht. Die Kenntnis z.B. von *div.* oder anderer Schriften des An. Rom. ist nicht anzunehmen (wie dies das Stellenverzeichnis in der Edition von Moreschini insinuiert könnte⁴⁵), das hätte dann schon eine breitere Polemik abgesetzt, und auch die orosische Post mit dem Hilarius- und Augustinusbrief (*ep.* 156 u.157) scheint seine Polemik gegen evangelischen Enthusiasmus nicht beeinflusst zu haben.

4. Augustinus

4.1. *ep.* 156 von und *ep.* 157 an Hilarius

Anfangs 412 greift Augustinus im Anschluss an die Verurteilung des Caelestius 411 in Karthago auf Bitten des Tribunen Flavius Marcellinus mit *pecc. mer.* erstmals schriftlich in die Kontroverse um Erbsünde und Kindertaufe ein, ohne dabei in irgend einer Weise auf die Problematik von Reichtum und Armut hinzuweisen und das wird sich bis 414 nicht ändern⁴⁶.

Erst 414 scheint Augustinus erstmals durch den Brief des Hilarius u.a. mit der Meinung einiger Christen in Syrakus konfrontiert worden zu sein, dass der Reiche als solcher nicht ins Himmelreich komme. Diese Meinung ist ihrerseits für Augustinus offensichtlich erstmals verbunden mit Lehren, die er von der Verurteilung des Caelestius 411 in Karthago her kennt. Diese Annahme wird durch eine Passage des Antwortbriefs des Augustinus gestützt: Nachdem Augustinus auf die Fragen bzgl. Sündlosigkeit und Kindertaufe geantwortet hat, beschreibt er in §22 die grassierende Verbreitung dieser irrigen Meinungen und schliesst mit der Vermutung, Caelestius oder einer der *consortes eius erroris* seien für deren Verbreitung auf Sizilien verantwortlich. Erst danach beginnt er in § 23 die Diskussion des Heils des Reichen (§23-39) und später kurz die der Kirche *sine macula et ruga* (§39-40) sowie die des Schwurverbots (§40), d.h. es folgt die Erörterung von Problemen, die in Karthago nicht verurteilt wurden, die ihm in Verbindung mit Erbsünde und Kindertaufe bisher nicht begegnet sind, und die er darum auch nicht in gleicher Weise mit Cae-

⁴³ Vgl. dazu CATELLANI 1992 mit ihrer treffenden Schlussfolgerung (72): "Girolamo non esclude in modo assoluto che sia possibile un uso delle ricchezze per fini buoni, ma il problema in fondo non lo riguarda, la sua personalità e la sua intelligenza sono tutte al servizio di un vangelo sentito soprattutto come richiamo alla radicalità."

⁴⁴ *adv. Pel.* 3,14 (CCL 80;116,8-117,20).

⁴⁵ Die von Moreschini (CCL80) unter dem Autorenindex aufgeführten Parallelen zu An. Rom. *div.*, *poss.*, *cast.* und *mal. doct.* lassen keine direkte Abhängigkeiten erkennen.

⁴⁶ Vgl. dazu WERMELINGER 1975, 18-28.

lestius in Verbindung bringen kann, wie das für die ersten 2 Problemfelder der Fall war⁴⁷.

Wie Augustinus in *ep.* 157 argumentiert, soll nun kurz dargestellt werden. Dabei ist im Kontext der Suche nach pelagianischer Reichtumskritik vor allem zu fragen, ob sich seine Argumentation ausser auf die kurze Information des Hilarius wohl noch auf andere Quellen stützt, zumal er u.a. mit Einwänden von nicht näher definierten Gegnern⁴⁸ arbeitet; ob diese fiktiv sind oder, wie Augustinus nahelegt, wirklich in der Art und Weise vorgetragen wurden, soll durch die Konfrontation mit den Quellen so weit wie möglich geklärt werden.

§23-24: Augustinus will zeigen, dass weder Armut für sich heilssichernd noch Reichtum als solcher verdammenswert ist, sondern dass jeder Mensch an *pietas* bzw. *impietas* gemessen wird, so dass z.B. der arme Lazarus im Schoss des reichen Abraham oder die Erzväter allgemein gleichzeitig reich und gottgefällig sein konnten⁴⁹. Dazu bringt Augustinus den ersten gegnerischen Einwand:

Da sagen sie gewiss, die Altväter hätten all ihr Hab und Gut nur deshalb nicht verkauft und an die Armen ausgeteilt, weil der Herr es ihnen nicht befohlen hatte. Noch war ja die Offenbarung des Neuen Bundes nicht ergangen - das sollte erst in der Zeiten Fülle geschehen. Auch brauchte die sittliche Kraft dieser [Männer] nicht offenkundig werden, in der sie solches spielend leicht hätten vollbringen können, wie Gott in ihrem Herzen wusste; hat er ihnen doch ein gar glänzendes Zeugnis ausgestellt, wenn er - obwohl Gott aller Heiligen - von ihnen wie von seinen besten Freunden sagen wollte: "Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Das ist mein Name in Ewigkeit". "Dann aber wurde das grosse Heilsgeheimnis im Fleische kund" und Christi Ankunft erstahlte allen Völkern, die berufen werden sollten. ... Da also erging die Weisung an den Reichen: "Gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben. Dann komm und folge mir".⁵⁰

Vom pelagianischen Schrifttum diskutieren bzw. erwähnen nur Pelagius und der An. Rom. den Reichtum Abrahams, in anderem Kontext verweist noch Ps. Pelagius *vita* auf die Erzväter⁵¹. Für Pelagius wie auch für den An. Rom. und den Autor von *vita* sind die Erzväter vorbildliche Gestalten von Gerechtigkeit und Glaube, doch haben sie ihre Vorbildsfunktion auf Kosten der Person Christi (fast) völlig eingebüsst, da er allein und nicht die Erzväter heilsbedeutend ist. Pelagius kritisiert deshalb die Leute, die sich auf den Reichtum der Erzväter berufen und nicht Christus nachfolgen wollen, indem er sie fragt: "Ist denn etwa Abraham für euch gekreuzigt worden oder seid ihr im Namen Hiobs getauft worden?"⁵² Der Autor von *div.*

⁴⁷ Zu Beginn von § 23 (CSEL44;472,10-11) macht Augustinus klar, dass nun etwas Neues folgt, indem er einfach der Frageliste des Hilarius folgt, ohne einen Zusammenhang mit den vorangegangenen Fragen zu supponieren: "Audi iam pauca de divitibus, quod in epistula tua sequitur inquirendum."

⁴⁸ Er redet von ihnen stets in der 3. p.pl.: "dicunt" [*ep.* 157,24 (CSEL44;473,13)]; "si dicunt" [*ep.* 157,25 (CSEL44;474,6)]; "putant" / "isti nesciunt" [*ep.* 157,27 (CSEL44;476,2/5)]; "inquiunt" [*ep.* 157,28 (CSEL44;476,11)]; "Haec si dicunt - scio quippe illos ea dicere - ..." [*ep.* 157,29 (CSEL44;476,20)]; "isti desinant" [*ep.* 157,37 (CSEL44;483,19)]. Er bleibt damit noch unbestimmter als Hilarius in *ep.* 156 (CSEL44;448,12): "... quidam Christiani apud Syracusas exponunt...".

⁴⁹ *ep.* 157,23 (CSEL44;472,10-473,12); dieselbe Bekräftigung des Reichtums der Patriarchen (vor allem Abrahams) in Verbindung mit dem Schoss Abrahams aus *Lc* 16, 19-31 in: *en. Ps.* 51, 14 (CCL39;634); 85,3 (CCL39;1178); s. *Guelf.* 30,3-5 (PLS2; 628-632); s. *Denis* 21,5 (PL46;912); vgl. dazu MAYER 1986, 30-31.

⁵⁰ *ep.* 157,24 (CSEL 44; 473,13-474,5); dt. ZUMKELLER 1968, 407.

⁵¹ Pel. *exp. 1Cor* 1,13 (Souter;132,5-12); An. Rom. *div.* 9,1-5 (1-116); 18,10 (129-152); Ps. Pel. *vita* 8 (PL50; 390D-391C).

⁵² *exp. 1Cor* 1,13 (Souter;132,5-10): "Potest ita dici his qui, relicto Christi exemplo, sanctos Veteris Testamenti in solis divitiis cupiunt imitari. Numquid Abraham cruci fixus est pro vobis, aut in nomine Iob baptizati estis?"

beschäftigt sich eingehender mit dem Reichtum Abrahams, wobei er ihn einerseits historisch als eine pädagogische Massnahme Gottes zur Bekehrung der Polytheisten deutet⁵³, andererseits diesen Reichtum als Figur versteht, "damit gezeigt wird, dass der in Zukunft durch Gott himmlische Güter erlangen kann, der in der Gegenwart arm sein wollte, indem er seinen ganzen Besitz verachtete."⁵⁴

Der von Augustinus den Gegnern in den Mund gelegte Einwand findet sich in der Weise im pelagianischen Schrifttum also nicht. Der Haupteinwand gegen eine christliche Indienstrafe des Reichtums der Patriarchen ist bei Pelagius wie beim An. Rom. die exklusive soteriologische Bedeutung Christi; dieses Argument wirkt aber in der augustinischen Gegnerposition nicht nach, genauso wenig wie die historische Auslegung und die Allegorese des Reichtums der Patriarchen beim An. Rom.. Der gegnerische Einwand, wie ihn Augustinus bringt, arbeitet zwar mit einem qualitativen Unterschied zwischen AT und NT, der sich im pelagianischen Schrifttum tatsächlich konstant findet. Diese Kenntnis lässt sich jedoch mit der Lektüre des dem Bischof von Hippo bekannten Paulusbriefkommentares des Pelagius erklären, worin dieser Gedanke öfters vorkommt⁵⁵, so dass die Annahme einer Kenntnis anderer pelagianischer Literatur nicht notwendig ist. Der Einwand als Ganzes muss aufgrund der heutigen Quellenlage deshalb entweder für fiktiv betrachtet werden, oder er bezieht sich auf eine nicht näher zu definierende Quelle. Hätte Augustinus im zweiten Fall nicht in irgendeiner Weise auf diese Quelle verwiesen, wie er das auch sonst zu tun pflegt⁵⁶? Es ist deshalb wahrscheinlicher, dass Augustinus keine entsprechenden Quellen vorlagen, sondern er hat die hilarianische Information weitergedacht und sowohl mit Material aus dem Paulusbriefkommentar des Pelagius angereichert (ohne dabei jedoch wirklich auf Pelagius einzugehen), sowie er auch schon früher entwickelte Argumentationen einfließen lässt⁵⁷.

§25-28: Das von den Gegnern als Norm für alle Christen in Anspruch genommene Herrenwort von Mt 19,21 ist für Augustinus keine *conditio sine qua non* zur Erlangung des ewigen Lebens, sondern es ist im Sinne einer Ethik auf zwei qualitativ unterschiedlichen Ebenen eine nicht allen Menschen mögliche Aufforderung zur Vollkommenheit⁵⁸. Die Reichen können somit auch das ewige Leben erreichen, wenn sie im Sinne von 1Tim 17-19 weder mit Stolz Reichtum besitzen noch in den Reichtum irgendeine Hoffnung setzen⁵⁹, und dem widerspricht auch das Herrenwort vom Kamel und Nadelöhr nicht, das im Satz: *Was für Menschen unmöglich ist, ist leicht für Gott*, gleichsam aufgehoben wird bzw. von daher seine eigentliche Interpretation erhält⁶⁰. Dagegen lässt nun Augustinus die Gegner sagen:

⁵³ An. Rom. *div.* 9,2 (28-33).

⁵⁴ An. Rom. *div.* 9,3 (58-60): "... ut ostenderetur, eum in futuro per Deum caelestes divitias consequi posse, qui propter ipsum in praesenti sua cuncta spernendo pauper esse voluisset."

⁵⁵ Vgl. Pel. *exp. Gal* 4,24 (Souter;328,12-329,19); *exp. 1Cor* 10,1-6 (Souter;180,10-181,24); *Dem.* 5 (PL30;1102).

⁵⁶ Bzgl. der Schrift *nat.*, die Aug. von Timasius und Jakobus erhalten hatte: *ep.* 177,6 (CSEL 44; 675,8-11); vgl. auch *ep.* 188, 4 (CSEL57;122,10-17), wo Aug. von Juliana unbedingt wissen will, wer die ihm bekannte Schrift *Dem.* geschrieben hat, in der er häretische Positionen ausgemacht hat.

⁵⁷ Z.B. die Problematik des Reichtums von Abraham in Verbindung mit Mt 19,21 in: *s. Guelf* 30,5 (PLS 2; 630-632) vom 17. Juli 397?

⁵⁸ *ep.* 157, 25 (CSEL44; 474,6-475,5) / 33 (CSEL 44; 480,9-22)

⁵⁹ Eine Standard-Argumentation des Aug.; vgl. auch *serm.* 36 (CCL41;434,1-443,290); *serm.* 39 (CCL41;489,1-499,112); *ep.* 130,2 (CSEL44; 41,10-42,12).

⁶⁰ *ep.* 157, 26-27 (CSEL44; 475,6-476,10).

Dies Wort, so sagen sie, sei deshalb nur gesprochen worden, weil in der Zukunft geschehen sollte, dass die Reichen die Frohbotschaft vernahmen, durch Verkaufen und Verschenken ihres Erbes an die Armen dem Herrn folgten und ins Himmelreich gelangten, und so Tatsache wurde, was erst schwierig schien. Nicht dadurch [sollte dies geschehen], dass sie - im Besitze ihres Reichtums und in Erfüllung der Gebote des Apostels - ohne Hochmut nicht ungewissem Reichtum, sondern dem lebendigen Gott vertrauten und, gern bereit zum Geben und Verteilen, Bedürftigen Gutes taten, um so das wahre Leben zu erwerben; sondern dadurch, dass sie auch diese Vorschriften des Apostels durch den Verkauf all ihrer Güter erfüllten.⁶¹

Die von Augustinus den Gegnern in den Mund gelegte Exegese von Mt 19,25-26 als einer Möglichkeit für die Zukunft wird in den Pelagiana nirgends vertreten, und die in *div.* vorgetragene Exegese dieser Stelle weist in eine ganz andere Richtung⁶². Hingegen referiert Augustinus, wenn auch polemisch und verkürzt, die Position des Pelagius und des An. Rom. in der Auseinandersetzung mit 1Tim 6, 16-17 als einer Schriftstelle, die letztlich als Aufruf zur Aufgabe des Besitzes zu verstehen ist, während Augustinus den Schwerpunkt auf das *non superbe sapere* legt, als einer innerlichen Haltung bei gleichzeitiger Möglichkeit von Besitz und Reichtum. Doch gerade hier würde sich aufgrund des Pelagiustextes zu 1Tim 6,16-17 eine andere Diskussion aufdrängen: Das eigentliche Problem des Briten ist, dass ein Reicher nur sehr schwer (*difficillime*) kein stolzer (*superbus*) sein kann⁶³. Darauf geht Augustinus aber mit keinem Wort ein, d.h. die Position des Pelagius wird hier, wenn überhaupt, stark verkürzt wiedergegeben.

Ob sich Augustinus auf Pelagius oder den An. Rom. stützt, wenn er im Anschluss an §28 sagt: *scio quippe illos ea dicere*⁶⁴ ist somit sehr fraglich, zumal Augustinus §28 als ein zusammenhängendes Argument vorträgt, das so weder in Pelagius noch beim An. Rom. zu finden ist. Das augustinische "ich weiss" (*scio*) ist wohl besser mit "ich bin sicher" zu übersetzen, im Sinn einer für Augustinus notwendigen Konsequenz der hilarianischen Information, die jedoch keine Quellengrundlage für sich beanspruchen kann.

§29: Augustinus honoriert den Reichtumsverzicht, doch er warnt die Gegner vor Selbstgerechtigkeit und wirft ihnen vor, diesen Verzicht ihrer eigenen Tugend und nicht der Gnade Gottes anzurechnen, ohne die der Mensch strikt nichts machen kann⁶⁵. Augustinus setzt die konsequente Reichtumsverzichtsforderung in Verbindung mit der Frage des Verhältnisses zwischen menschlichem Willen und göttlicher Gnade und versucht so, diese Forderung als eine praktische Konsequenz der in den §2-10 bekämpften Vorstellung darzustellen, d.h., dass der Mensch ohne Sünde sein und die göttlichen Gebote erfüllen kann, wenn er nur will.

Von §30-36 an argumentiert Augustinus sowohl ohne Unterbruch durch gegnerische Einwände wie auch (fast) ohne explizite oder implizite Bezugnahme auf solche, sondern entwickelt seine Konzeption des Verzichts als eine im Herzen

⁶¹ *ep.* 157, 28 (CSEL44, 476,11-19).

⁶² An. Rom. *div.* 18,3-4.

⁶³ Pel. *exp.* 1Tim 6,17 (Souter;504, 3-7): "*Non superbe sapere. In primis principalem eorum tetigit morbum: difficillime enim invenies divitem non superbum, qui pauperes vel parentes agnoscat, et qui non graviter ferat minime sibi ab inferiore, ut putat ipse, delatum.*" Aug. selbst vertritt eine ähnliche, wenn nicht noch rigorosere Position, wenn es um den Privatbesitz geht: *en. Ps.* 131,7 (CCL40;1915,2-5): "*Privata enim res ipsa, ubi homo acquiescit, superbos facit; ideo dixit: Si ascendero. In re quam privatam quisque possidet, necesse est superbus sit.*" vgl. dazu GONZALEZ 1981, 283-288, bes. 283 Anm. 120.

⁶⁴ *ep.* 157,29 (CSEL 44; 476,20).

⁶⁵ *ep.* 157,29 (CSEL 44; 477, 1-2/10-11/15-16/24-25): "...non fieri hominis potentia sed dei gratia ..., gratiae dei tribuant non propriis viribus bonum suum ..., non hoc tribuant virtuti suae sed eidem gratiae divinae ..., de sua tantum voluntate praesumunt nec audiunt dominum."

stattzufindende Weltentsagung, was Besitz und Reichtum nicht zwingendermassen ausschliesst⁶⁶. Damit kritisiert er das gegnerische Verständnis des Verzehrs als einer Aufforderung zur totalen materiellen Aufgabe von Besitz und Reichtum. Die einzige Bezugnahme auf die Gegner ist dabei die Frage nach ihrer Ergriffenheit beim Hören von Mt 19,29⁶⁷. Dass Augustinus die Wirkung dieses Zitats in die Frageform setzt, ist ein Hinweis auf das Fehlen einer entsprechenden Quelle, und tatsächlich wird im gesamten pelagianischen Schrifttum diese Stelle nirgends zitiert. §30-36 bieten somit für die Suche gegnerischer Reichtumskritik kein Material.

§37-39: In §37 kommt Augustinus auf die Gegner zurück, indem er sie zurechtweist:

Deshalb sollen diese Leute der Schrift nicht länger widersprechen und bei der Aufmunterung zum Höheren in der Weise anspornen, dass sie das Geringere nicht verdammen. Können sie denn auch zur heiligen Jungfräulichkeit nicht anders raten und ermuntern als dadurch, dass sie den Ehebund verdammen, obwohl doch der Apostel lehrt, ein jeder habe von Gott seine Gabe, der eine so, der andere aber so? Mögen sie immerhin den Weg der Vollkommenheit wandeln, indem sie all ihr Hab und Gut verkaufen und in Barmherzigkeit verteilen. Doch wenn sie wirklich Arme Christi sind und nicht für sich, sondern für Christus sammeln, was strafen sie dann seine schwächeren Glieder, bevor sie noch die Richterstühle eingenommen haben? Wenn sie zu jenen zählen werden, zu denen der Herr spricht: "Ihr werdet auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten" und von denen der Apostel sagt: "Wisst ihr nicht, dass wir die Engel richten werden", so sollten sie sich vielmehr vorbereiten, damit sie in die ewigen Zelte nicht die gottlosen, sondern die gottesfürchtigen Reichen aufnehmen, von denen sie mit dem Mammon der Bosheit zu Freunden gemacht wurden. Denn manche von ihnen, glaube ich, die solches dreist und unklug reden, empfangen in ihren Bedürfnissen durch reiche, fromme Christen Unterstützung. Denn auch die Kirche hat gewissermassen ihre Soldaten und gewissermassen ihre Provinzialen. Daher sagt der Apostel: "Wer leistet denn auf eigene Kosten Kriegsdienst?" Sie hat ihren Weinberg und ihre Winzer, sie hat ihre Herde und ihre Hirten. Passend sagt er deshalb: "Wer pflanzt denn einen Weinberg und geniesst nicht von seiner Frucht? Wer unterhält denn eine Herde und nimmt nicht von ihrer Milch?" Doch untersuchen wollen, was diese Leute untersuchen, heisst nicht Soldat, sondern Rebell sein, heisst nicht einen Weinberg pflanzen, sondern ihn zerstören, heisst nicht zur Herde führen, um zu weiden, sondern von der Herde trennen, um zu verderben.⁶⁸

Diese polemisch vorgebrachten Vorwürfe unchristlichen Rigorismus, der Selbstgeichtigkeit und der Rebellion sowie die Annahme gegnerischer Unehrlichkeit sind inhaltlich wie formal häresiologische Polemik, die keinen Nachhall einer pelagianischen Quelle erkennen lassen, die wenigen Informationen des Hilarius reichten dazu hinlänglich. Interessant an dieser Passage ist jedoch, dass Augustinus den Unehrlichkeitsvorwurf in die Form der Vermutung kleidet (*puto*), so als hätte er für den von ihm angenommenen Parasitismus der Gegner keine gesicherten Daten⁶⁹. Die Vermutung, dass die Gegner sich von Reichen und frommen Christen unterstützt sehen, ist hier denn eher ein für Hilarius bestimmtes Zuschreiben eines Arguments und eine Warnung vor einer entsprechenden Praxis als der Reflex einer solchen. Jedoch bestreitet Augustinus nicht, dass es Leute gibt, die diesen radikalen

⁶⁶ vgl. z.B. *ep.* 157, 35 (CSEL 44; 482,4-7): "Sed non sunt tales divites Christiani, qui, licet ista teneant, non tamen ab eis ita tenentur, ut haec Christo antepontant, quia veraci corde saeculo renuntiant, ut nullam spem in talibus ponant."

⁶⁷ *ep.* 157, 31 (CSEL 44; 478,14): "An hoc eos movet, quod ait dominus: ...".

⁶⁸ *ep.* 157,37 (CSEL 44; 483,19-484,22); dt. ZUMKELLER 1968, 413-414.

⁶⁹ Falls er Pel. im Visier hat, so ist zu sagen, dass der sich sehr wahrscheinlich in einem Patronatsverhältnis zu reichen Christen befand, das er aber durch seine Arbeit verdiente, ganz abgesehen davon, dass sich gerade bei ihm diese für alle Christen geltende Aufforderung zum radikalen Reichtumsverzicht nicht explizit findet und seine Schriften (z.B. *Dem.*) in keiner Weise einen selbstgerechten, arroganten Mann erkennen lassen, eher einen ebenso bescheidenen wie selbstbewussten.

Reichtumsverzicht verwirklicht haben. Die scharfe augustinische Polemik gegen diese Gruppe von Festenschlossenen zeigt, dass er durch dieses spektakuläre Spitzenchristentum seine eigene theologische Position bedroht sah; deshalb die Charakterisierung der gegnerischen Verkündigung⁷⁰ als Rebellion und radikale Gefährdung der gängigen kirchlichen Sozialstruktur. Als Gegenbeispiel veranschaulicht Augustinus zum Abschluss der Diskussion des Problems christlichen Reichtums an seinem eigenen Lebensstil, wie man mit der evangelischen Aufforderung zur Armut umzugehen hat: er hat zusammen mit anderen diese vollkommene Lebensweise gewählt, doch ist diese Entscheidung einerseits Gottes Gnade zuzuschreiben und andererseits ist sie kein Grund, den je persönlichen Lebensstil anderer Christen selbstherrlich zu kritisieren. M.a.W. Augustinus wirft seinen Gegnern abschliessend noch einmal Arroganz, Besserwisseri und Selbstgerechtigkeit vor⁷¹, u.a. um sich selbst als Gegenbeispiel in den Mittelpunkt zu rücken und seine Position zu stärken. In §38 verteidigt Augustinus gegen den radikalen Besitzverzicht die Arbeit zur Bestreitung des eigenen Lebens. Eine solche Geringschätzung der eigenen Arbeit ist jedoch im pelagianischen Schrifttum nicht ausfindig zu machen, d.h. Augustinus konstruiert hier einen Konflikt zwischen Armut und Arbeit, der aus seiner literalen Exegese der hilarianischen Informationen entsteht, sonst aber keine Grundlage hat.

4.1.1. Ergebnis

Die Analyse von *ep.* 157 hat wahrscheinlich gemacht, dass Augustinus ausser der Information des Hilarius über keine weiteren heute bekannten bzw. über gar keine Quellen verfügt hat, die radikalen Reichtumsverzicht fordern⁷²; *ep.* 157 ist somit für die Suche nach pelagianischer Reichtumskritik unergiebig. Die gegnerischen Einwände im Brief sind wohl fiktiv und die Charakterisierung der Gegner ist häresiologischer Polemik verpflichtet. Ein wichtiger Teil der Argumentation des Augustinus findet zudem ohne irgendeine Bezugnahme auf die Gegner statt und bietet seine bereits vor der Anfrage des Hilarius bekannte Position in Sachen Reichtum und Armut.

4.2. Die Schriften zwischen 416 und 417

Augustinus gibt die beiden Briefe 156 u. 157 dem Orosius auf seine Reise nach Jerusalem mit und die von Hilarius genannten Lehren sind denn auch Teil des Anklagelibells des Konzils von Diospolis Ende Dezember 415. Der inkriminierte reichtumskritische Satz wird bekanntlich vom Konzil verurteilt, und da sich auch Pelagius davon distanziert, trifft ihn diese Verurteilung nicht. Durch den Freispruch des Pelagius auf Diospolis ist Augustinus und mit ihm die afrikanische Kirche unter Zugzwang und ihre Reaktion lässt denn auch nicht lange auf sich warten. Bei den folgenden Interventionen des Augustinus (*ep.* 178, 179, 19*) und der afrikanischen

⁷⁰ *talia disputant* bezieht sich auf die kompromisslose Unmöglichkeit des Reichen an und für sich, das Himmelreich zu erlangen, wie sie Hilarius referiert; Aug. gibt hier aber diesen sizilianischen Gegnern schärfere Konturen, als im gesamtem pelagianischen Schrifttum erkennbar ist.

⁷¹ *ep.* 157, 39 (CSEL44; 486,9-12): "Quod ideo commemoravi, quoniam isti, quando talia dicere prohibentur ab eis, qui hoc domini consilium non ceperunt, respondent eos ideo talia disputari nolle, quoniam vitii suis favent et dominica praecepta implere detractant,..."

⁷² Gegen WERMELINGER 1975, 31: "Die beiden Erklärungen über den Reichtum der Patriarchen und die neutestamentliche Forderung zum Verzicht auf jeglichen Besitz scheinen hingegen aus der sizilianischen Quelle zu stammen.", wobei der Autor nicht klar macht, was diese "sizilianische Quelle" ist und woher Aug. davon Kenntnis gehabt haben soll. Die einzige Möglichkeit, die ich aufgrund der heutigen Quellenlage sehe, die Einwände in *ep.* 157 als "sizilianische Quelle" zu werten ist die, dass Aug. hier mündliche Berichte des Briefüberbringers zu Grunde legt.

Bischöfe (Augustinus, *ep.* 175, 176, 177) von 416 geht es vor allem darum, den Freispruch des Pelagius auf Diospolis als Resultat seiner Unehrllichkeit darzustellen, die durch eine Konfrontation mit seinen Schriften aufgezeigt werden soll. Dabei fällt auf, dass weder in den Briefen des Augustinus noch in denen der Konzilien von Karthago und Mileve an Innozenz der reichtumskritische Satz eine Rolle spielt: Die Problematik ist offensichtlich nicht nur sekundär, sondern es scheint auch nicht möglich, Pelagius in dieser Hinsicht der Unehrllichkeit zu bezichtigen.

Der reichtumskritische Satz spielt wieder eine Rolle im im Frühjahr 417 geschriebenen *gest. Pel.*, worin Augustinus aufgrund der offiziellen Konzilsdokumente seine Diospolisinterpretation bietet, indem er die jeweiligen Antworten des Pelagius diskutiert und mit dessen Schriften konfrontiert⁷³. Im Falle des reichtumskritischen Satzes bietet Augustinus keine Interpretation oder Gegenargumentation, sondern er verweist auf seine genügend ausführlichen Erörterungen im Brief 157 an Hilarius⁷⁴. Dies kann ein Hinweis darauf sein, dass er kein neues entsprechendes Material hat, das z.B. erlauben würde, eine direkte Beziehung zu Pelagius zu erstellen. Augustinus kann in diesem Punkt an der Ehrlichkeit der Verurteilung des reichtumskritischen Satzes durch Pelagius nicht zweifeln.

Die Diospolisinterpretation des Augustinus in *gest. Pel.* mündet schliesslich in einen ersten Entwurf eines antipelagianischen Bekenntnisses, wobei auch noch einmal alle vom Konzil wie von Pelagius verurteilten Lehren inventarisiert werden, darunter auch der bekannte reichtumskritische Satz⁷⁵.

4.3. *ep.* 186 und das sog. antipelagianische Libell

Nach *gest. Pel.* schreibt Augustinus Mitte 417 einen Brief an Paulinus von Nola, worin er u.a. ein sogenanntes antipelagianisches Libell plazierte, das aus 12 zu verwerfenden und entsprechend 12 anzunehmenden Thesen besteht und in dieser Form garantieren soll, dass keine Ausflüchte und Unehrllichkeiten mehr möglich sind⁷⁶. Der reichtumskritische Satz spielt in *ep.* 186 selbst keine Rolle, doch er ist auch Teil des Libells und zwar in der bereits von *gest. Pel.* her bekannten Form⁷⁷. Neu ist die positiv gewendete Formulierung des Satzes:

Man soll bekennen, dass selbst die getauften Reichen, auch wenn sie auf ihren Reichtum nicht verzichten, nicht vom Reich Gottes ausgeschlossen sein werden, solange sie dergestalt sind, wie sie der Apostel dem Timotheus beschreibt, wenn er sagt: "Gebiete den Reichen dieser Welt weder stolz zu sein noch auf den unsicheren Reichtum zu hoffen sondern auf den lebendigen Gott, der uns alles reichlich zum Genuss schenkt; sie sollen reich sein in guten Werken, gerne geben, untereinander teilen, sich selbst einen Schatz anlegen als gute Grundlage für die Zukunft, damit sie das ewige Leben erlangen."⁷⁸

⁷³ WERMELINGER 1975, 108-116.

⁷⁴ *gest. Pel.* 11,23 (CSEL42;77,14-16); die beiden anderen Punkte, die Aug. nicht diskutiert sind die Kindertaufe (weil sie auf Diospolis keine Rolle gespielt hat) und die mögliche Sündlosigkeit des Menschen (weil dieses Problem bereits vorher diskutiert wurde: *gest. Pel.* 6,16 (CSEL42, 68,8-69,14)). Gibt es also für diese beiden Punkte noch je einen zusätzlichen Grund, warum Aug. sie nicht bespricht, fehlt ein solcher beim reichtumskritischen Satz; ein weiteres Indiz dafür, dass Aug. diesem Thema weniger Beachtung schenkte, weil er es nicht direkt mit Pel. oder Cael. in Verbindung bringen konnte.

⁷⁵ *gest. Pel.* 35,65 (CSEL 42; 120, 13-15): "Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis neque regnum dei posse eos habere."

⁷⁶ *ep.* 186, 31-33 (CSEL 57; 70,13-73,23).

⁷⁷ *ep.* 186, 32 (CSEL 57; 71, 9-11).

⁷⁸ *ep.* 186, 33 (CSEL 57; 72, 15-24).

Diese affirmative Umsetzung des reichtumskritischen Satzes in Zusammenhang mit 1Tim 6, 17-19 bietet die Essenz der augustinischen Argumentation von *ep.* 157 und überhaupt seiner moralischen Qualifizierung des Reichtums⁷⁹. Augustinus gibt diese Umsetzung selbstbewusst als die geltende Meinung der *ecclesia catholica* aus und verfolgt somit zwei Ziele: die Anathemisierung des reichtumskritischen Satzes verbunden mit der Autorisierung seiner eigenen Position.

4.4. Ergebnis

Mit der Aufnahme des 414 durch Hilarius vermittelten reichtumskritischen Satzes in das antipelagianische Libell von 417 hörte die Auseinandersetzung Augustins mit der Reichtumsproblematik im Kontext der pelagianischen Streitigkeiten auf. Diese Auseinandersetzung gründet auf einer einzigen Quelle, bestehend aus einem einzigen Satz, sie beschränkt sich inhaltlich auf *ep.* 157 und spielt im antipelagianischen Schrifttum des Augustinus nicht mehr als eine Nebenrolle. Die Schriften des Augustinus bieten somit kein Material einer charakteristischen pelagianischen Reichtumskritik, im Gegenteil: Das unabhängig der kurzen hilarianischen Information Fehlen jeglicher Problematisierung des dem Bischof von Hippo persönlich, theologisch und pastoral wichtigen Themas von Reichtum und Armut ist mehr als ein Indiz dafür, dass Augustinus in denen ihm zugänglichen pelagianischen und antipelagianischen Schriften keine radikale oder sonst wie spezielle Reichtumskritik angetroffen hat.

5. Orosius

Der von Augustin um 415 nach Jerusalem zur Klärung sowohl der pelagianischen wie hieronymianischen Position in Sachen Kindertaufe, Erbsünde und Sündlosigkeit geschickte Orosius, versucht in einem offiziellen Gespräch mit Bischof Johannes von Jerusalem und u.a. Pelagius am 28. Juli 415 vergeblich, Pelagius der Häresie zu überführen. Durch diese Niederlage gerät er in den eigenen Kreisen in Ungnade und reagiert, indem er mit seinem Mitte September begonnenen und noch vor dem Konzil zu Diospolis veröffentlichten *liber Apologeticus* Pelagius angreift und sich gleichzeitig bzgl. des Jerusalemer Gesprächs rechtfertigt⁸⁰.

Bei diesem Jerusalemer Gespräch hat Orosius den an Hilarius in Sizilien gerichteten Brief 157 des Augustinus vorgelesen, worin Augustinus sich u.a. auch gegen die Meinung richtet, ein Reicher komme nicht ins Himmelreich⁸¹. Diese Thematik wird nun aber in *apol.* nicht einmal andeutungsweise gestreift, d.h. sie ist offensichtlich für den Angriff des Orosius belanglos. Dies lässt sich erklären:

Orosius will in erster Linie beweisen, dass die Lehren des Pelagius mit denen des in Karthago verurteilten Caelestius übereinstimmen und somit unter dasselbe Verdikt fallen und zudem den Lehrmeinungen des Augustinus und Hieronymus widersprechen⁸². Die afrikanische Verurteilung des Caelestius richtet sich jedoch nirgends gegen eine spezifische Lehre über den Reichtum, so dass dieser im Brief Augustins erörterte Themenkomplex für Orosius keine direkte Funktion erfüllte. Zudem wusste Orosius, dass sich der Brief von Augustinus gegen Lehren einiger Christen in Sizilien richtet und sie somit nicht direkt mit Pelagius in Verbindung gebracht werden können. Erst auf dem Konzil von Diospolis muss Pelagius auch zu diesen

⁷⁹ 1Tim 6,17-19 nimmt in *ep.* 157 eine zentrale Stellung ein: *ep.* 157,26 / 30 / 33 / 34 / 35 (CSEL 44; 475,6-22 / 478,3-13 / 480,21-22 / 481,10-11 / 482,10-13); diese Argumentationsstruktur ist jedoch schon seit einiger Zeit vorbereitet: vgl. z.B. *ep.* 130,2 (CSEL 44; 41,10-42,12), geschrieben um 411.

⁸⁰ Zum Ganzen vgl. WERMELINGER 1975, 43-45 u. 57-67.

⁸¹ Oros. *apol.* 3 (CSEL 5; 607).

⁸² Oros. *apol.* 3-4 (CSEL 5; 606-609).

sizilianischen Lehren Stellung nehmen und es scheint, dass Orosius am diesbezüglichen Anklagelibell mitgearbeitet hat, doch ein spezifisches Interesse seinerseits an der Reichtumsproblematik lässt sich auch dabei nicht nachweisen⁸³.

Orosius sah also in der durch die sizilianischen Lehren aufgeworfenen Reichtumsfrage keine unmittelbare Hilfe für seinen Angriff gegen Caelestius bzw. Pelagius und offensichtlich aber auch kein spezifisches, unbedingt zu klärendes Charakteristikum des ihm bekannten und von ihm bekämpften "Pelagianismus".

6. Marius Mercator, Prosper von Aquitanien, Praedestinatus, Hypomnesticon

In den späteren antipelagianischen Werken bzw. Passagen von Marius Mercator⁸⁴, Prosper von Aquitanien⁸⁵, dem sog. Praedestinatus⁸⁶ und dem Hypomnesticon⁸⁷ werden z.T. wiederholt die pelagianischen Lehren genannt und neu diskutiert, ohne dass dabei in irgend einer Weise eine spezifisch pelagianische Lehre bzgl. des Reichtums fokussiert oder auch nur erwähnt wird.

7. Ergebnis

Die Suche nach Zeugnissen pelagianischer Reichtumskritik ausserhalb des pelagianischen Schrifttums hat *de facto* 3 Zeugnisse hervorgebracht: 1. Ein einziger Satz, den offenbar eine Gruppe von Christen in Sizilien lehrt und der inhaltlich behauptet: Ein Reicher, selbst wenn er alle anderen Gebote hält und mit seinem Reichtum Gutes tut, kann das Reich Gottes nicht erlangen, wenn er nicht auf seinen gesamten Besitz verzichtet. Dieser Satz hat in der Folge kaum Veränderungen erfahren⁸⁸. 2. Ein Zitat aus Pelagius *eccl.* bei Hieronymus sowie 3. ebenfalls bei Hieronymus eine Anspielung auf geforderten, enthusiastisch-sorglosen Reichtumsverzicht.

Diese spärlichen drei Zeugnisse pelagianischer Reichtumskritik in den Schriften der Pelagius-Gegner verbieten es, in der Reichtumskritik ein spezifisches Merkmal der pelagianischen Schriften zu sehen, und erst recht ist es von der Quellenlage her nicht vertretbar, von der Reichtumskritik als einem der attraktivsten und propagandawirksamsten Einzelzüge des Pelagianismus zu sprechen⁸⁹; dafür ist die Reaktion der Gegner, die gewöhnlich mit Argusaugen die pelagianischen Texte auf problematische Passagen hin durchschauten, viel zu sporadisch und unsystematisch.

⁸³ Vgl. WERMELINGER 1975, 67 Anm. 151.

⁸⁴ *comm.* I (Schwartz;5-23); *comm.* II (Schwartz;65-70).

⁸⁵ *chron. a.* 413 (MGH AA IX, 467,1252).

⁸⁶ PL 53;587-672; bes. 618.

⁸⁷ *hypomn.* (Chisholm;bes.103)

⁸⁸ Hilarius in Aug. *ep.* 156 (CSEL44;448,15-18): "divitem manentem in divitiis suis regnum dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit, nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis fecerit mandata."; Aug. *ep.* 157,23 (CSEL44;472,11-14): "divitem manentem in divitiis suis regnum dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit, nec ei prodesse posse, si forte ex ipsis divitiis mandata fecerit."; *gest. Pel.* 11,23 (CSEL42;77,14-16): "Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis neque regnum dei posse eos habere."; *gest. Pel.* 11,24 (CSEL 42;78, 15-18): "Quod divites baptizati, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non illis reputetur neque regnum dei possint habere."; *gest. Pel.* 35,65 (CSEL42;120,13-15): "Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis neque regnum dei posse eos habere."; *ep.* 186,32 (CSEL57;71,9-11): "et divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis nec eos habere posse regnum dei."

⁸⁹ Gegen: DE PLINVAL, 1966, 588; FERGUSON 1956, 147; ARIMOKU 1983, 5 u.v.a..

III DAS CORPUS CASPARI, SEIN AUTOR UND DIE GRUNDZÜGE SEINER THEOLOGIE

A HINFÜHRUNG

Der Spanier Solanius besorgte 1571 aufgrund der Hs Cod.Vat. 3834 die Erstedition der Schriften *div.*, *mal. doct.* und *cast.*, die er für Werke von Sixtus III hielt und in denen er eine moralische Stütze des Katholizismus sah¹. Die Instrumentalisierung der Texte für den Katholizismus wurde aber durch den zuerst 1591 vom Löwener Professor Gravius entdeckten Pelagianismus der Schriften schon bald verunmöglicht². Dennoch wurde die Ausgabe des Solanius weiter abgedruckt, freilich mit dem Zusatz, die Texte seien pelagianisch und fälschlich Sixtus III zugeschrieben³. Untersuchungen um ihrer selbst willen wurden jedoch keine geleistet und so waren sie bis zu Ende des 19. Jh.s "in den Folianten der Bibliotheca Patrum begraben"⁴; nicht einmal die Pelagianismusforscher Wörter, Klasen oder Reuter haben sie gekannt. Erst Ernst hat 1884 beim Studium der evangelischen Räte im Pelagianismus wieder auf die brachgelegenen Texte aufmerksam gemacht und somit die moderne Forschung an denselben eröffnet⁵. Nach Ernst ist es vor allem Caspari zu verdanken, dass die Texte wieder beachtet und gelesen wurden⁶: er edierte 1890 *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters*, die er mit kritischen Anmerkungen und eigenen Studien begleitete. Darin befinden sich auch sechs Schriften pelagianischen Charakters, die sodann unter den Namen *Corpus Caspari* (*C. Casp.*) oder *Corpus Pelagianum* in der wissenschaftlichen Literatur Aufnahme fanden. Anlass der Edition Casparis waren zwei von ihm je zusammen in einer Salzburger und einer Münchner Handschrift gefundene Briefe (*hon.* und *hum.*), die bis *dato* unediert und völlig unbekannt waren⁷. Dank eines Hinweises von Ernst auf die Caspari seinerseits unbekannten Werke des vermeintlichen Sixtus III⁸, machte sich Caspari daran, "seine" Briefe mit den Ps.-Sixtus-Schriften zu vergleichen. Die "auffällige Verwandtschaft"⁹ der Texte untereinander bewog ihn, sie gemeinsam herauszugeben, wobei er jedoch durch eigenes Studium der Hs. Cod.Vat. 3834 auch den Text von Solanius erheblich korrigierte und verbesserte. Eines der wichtigsten Verdienste der Arbeit Casparis war neben der Beiziehung der beiden Briefe wohl die Entdeckung der (wenn auch unvollständig erhaltenen) Schrift *poss.*, die sich aus dem Text von *mal. doct.* herausisolieren liess, so dass Caspari neu sechs Schriften miteinander vergleichen konnte. Anhand dieser sechs Texte wollte er ein Dreifaches beweisen: erstens, dass alle sechs dem pelagianischen Gedankengut verpflichtet sind; zweitens, dass sie alle ein und denselben Verfasser haben und drittens, dass sie vom Pelagianer Agricola

¹ Vgl. CASPARI 1890, 246.

² Vgl. ID. 1890, 246 Anm. 3.

³ Vgl. dazu: CASPARI 1890, 230-32; 246-47; Die Drucke sind: 1575 (Antwerpen); 1589 (Paris); 1618 (Köln); 1644 u. 1654 (Paris); 1677 (Lyon): vgl. SCHÖNEMANN 1794, 738-746.

⁴ ID. 1890, IV.

⁵ ERNST 1884, 234-251.

⁶ Zu Caspari: WETZEL 1958, 968.

⁷ CASPARI 1890, 224-227.

⁸ Bei einem gemeinsamen Badeaufenthalt *nota bene*. CASPARI 1890, IV.

⁹ CASPARI 1890, V.

geschrieben wurden. Ausser bzgl. der Verfasserhypothese hat ihm die Forschung bis heute trotz einigen gegenteiligen Versuchen Recht gegeben¹⁰.

Seit Caspari galt das Interesse an den edierten Pelagiana vor allem den Problemkreisen: Verfasserfrage, Datierung, Textkritik und Übersetzung, historische Verortung der Texte, und des weiteren sind einige Arbeiten zu Einzelfragen angefallen. Dennoch liegt keine Studie vor, die sich mit dem *C. Casp.* oder auch nur einer seiner Schriften im Detail auseinandersetzt. Es schien mir deshalb sinnvoll - mehr als hundert Jahre nach Caspari- die Fragen nach dem Autor, der Datierung und den Adressaten der Schriften insgesamt erneut anzugehen, genauso wie ich eine erste synthetische Darstellung der Grundzüge seiner Theologie versuche, um dann dem Text *div.* im Rahmen der vorliegenden Untersuchung zur pelagianischen Reichtumskritik besonderes Augenmerk zu widmen.

¹⁰ Vgl. den Forschungsstand bei NUVOLONE 1986, 2915; WERMELINGER 1989, 215-216.

B DIE FRAGE NACH DEM AUTOR

1. Die Quellen und das Problem einer "Biographie" des An. Rom.

Die Schriften des Pelagius und der ihm verwandten Denkrichtung sind "notorisch anonym"¹, wobei diese Unklarheit in der Zuweisung der Texte nicht erst ein modernes Ärgernis ist: Schon Augustinus sah sich z.B. mit dem Problem der Urheberschaft des Briefes an die Witwe Liviana konfrontiert sowie er auch die Mutter der Demetrias aufgeregt fragte, ob Pelagius der Verfasser des Briefes an ihre prominente Tochter sei², während Hieronymus Pelagius auffordert, überhaupt einmal seine Lehre mit Namensnennung schriftlich niederzulegen³. Die Anonymität bzw. Falschzuschreibung der Pelagiana hat sich im Laufe der handschriftlichen Überlieferung dermassen verfestigt, dass auch zum jetzigen Zeitpunkt der Forschung diesbezüglich Vieles unklar bleibt⁴. Die Texte des *C. Casp.* machen dabei keine Ausnahme: Die Briefe *hon.* und *hum.* sind in den Hss in Sammlungen dem Hieronymus zugeschriebener Briefe überliefert, währenddem die Texte *mal. doct.* (darin *poss.*), *div.* u. *cast.* einem *Sixtus Episcopus et Martyr* zugewiesen werden, womit (wegen dem Märtyrertitel: s. u. EXKURS) sehr wahrscheinlich Sixtus II (257/8) gemeint ist, so dass beide Zuschreibungen als falsch zu gelten haben⁵. Als gescheitert sind die seit Caspari getätigten Versuche zu betrachten, den Autor des *C. Casp.* mit Agricola⁶, Fastidius⁷ oder Pelagius⁸ zu identifizieren, die in der Folge von den Annahmen des

¹ BROWN 1970, 56.

² Aug. *ep.* 188,3,14 (CSEL57;130,18-20): "sed utrum ipse sit liber, in quo de spiritualibus divitiis illa verba posuit, vel utrum ad vestram pervenerit sanctitatem, rescriptis vestris petimus nos dignemini facere certiores."; *gest. Pel.* 6,19 (CSEL42;72,2-11): "affirmabant autem illi qui protulerant codicem ante quattuor ferme annos se istos tamquam Pelagii libros habere coepisse nec umquam utrum eius essent ab aliquo se audisse dubitari. considerantes itaque optime nobis servorum dei cognitam fidem de hac re non posse mentiri, restare videbatur, ut Pelagium potius in episcopali iudicio crederemus fuisse mentitum, nisi fieri potuisset cogitaremus etiam ante annos tam multos aliquid sub eius nomine, non tamen ab illo fuisse conscriptum; neque enim isti eosdem libros ab ipso se accepisse vel quod ipsius essent ab eodem audisse dicebant."

³ Hier. *ep.* 133,11 (CSEL56;257,17-28).

⁴ Es gibt z.B. mit wenigen Ausnahmen kaum Hss, die als von Pel. stammend überliefert werden und selbst wenn, ist es keineswegs sicher, dass sie auch von Pel. stammen (etwa gerade Ps. Pel. *vita*); vgl. dazu DE PLINVAL 1943, 19-27; SPEYER 1971, 268-269; DUNPHY 1981, 589-591.

⁵ Gegen Hier. sprechen die biographischen Informationen in *hon.* (Autor=ehemals verheiratet, Vater einer Tochter, Sizilienaufenthalt etc.), ganz abgesehen von der unterschiedlichen Theologie und Diktion des An. Rom. und Hier.; gegen Sixtus II (257/8) spricht die chronologische Diskrepanz, ist doch das Werk des An. Rom. mit Sicherheit im 5. Jh. zu lokalisieren (s.u. III, B, 2.3.); zur Hss-Überlieferung des *C. Casp.*: CASPARI 1890, 223-232; MORIN 1927, 234-236.

⁶ So CASPARI 1890, 346-389 (Fazit: 388-389); Gegen Agricola spricht vor allem die mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmende stadtrömische Herkunft des Autors (s.u. III B 2.4.), ganz abgesehen davon, dass man über Agricola so gut wie nichts weiss; gegen Agricola auch MORIN 1898, 481.

⁷ Zuerst MORIN 1898/1904/1913/1934, aufgenommen von: KÜNSTLE 1900; BAER 1902; HASLEHURST 1927, XLIII-LI; KIRMER 1938, 171-172 (Fazit); gegen Fastid. sprechen (ganz abgesehen von den Unterschieden in Argumentationweise und Stil von *Fat.* und dem *C. Casp.*): das Wenige, was Gennad. *vir. ill.* 57 (Richardson;81,2-4) über Fastid. berichtet (bes. *Britannorum episcopus*), passt nicht zur Biographie des An. Rom.; zudem findet sich beim An. Rom. z.B. bei der Reichthumsfrage stets ein Verweis auf *Mt* 19,24 der jedoch in der sonst entschieden reichthumskritischen Schrift *Fat.* des Fastid. fehlt.

⁸ Allen voran DE PLINVAL 1939/1941/ 1943/ 1947 etc. (DE PLINVAL wollte unbedingt aus Pel. einen Antipoden zu Aug. und Hier. machen, der es auch bzgl. seiner schriftstellerischen Tätigkeit mit den beiden aufnehmen konnte.); danach FERGUSON 1956; PIRENNE 1961 u.v.a., ohne sich jedoch für diese Zuschreibung jeweils zu rechtfertigen (z.B. BOGAERT 1976,893); gegen Pel. sprechen vor allem die biographischen Daten von An. Rom. *hon.*, die durch De Plinval deshalb vorgenommene Isolierung dieser Schrift aus dem Schrifttum des Pel. ist völlig willkürlich. Weitere Argumente: Der An. Rom. hält

unspezifischeren "Sicilian Briton"⁹ sowie (eine eigentliche Herkunftsbestimmung aufgebend) des "Sicilian Anonymous"¹⁰ abgelöst wurden; auch der jüngste Versuch, in Sixtus III (†440) den Verfasser des *Corpus* zu sehen, ist sehr problematisch¹¹. Die verschiedenen Zuschreibungen waren und sind möglich, weil biographische, prosopographische und anderweitige historische Informationen in den Schriften des *C. Casp.* rar sind, und deshalb eine Identifizierung oder Lokalisierung von Autor wie Adressaten erschweren. Gerade diese Spärlichkeit historischer Anhaltspunkte erfordert eine erneute genaue Prüfung des streng biographischen Materials, um danach die zuletzt formulierte Verfasserhypothese (Sixtus III) zu diskutieren. In einem weiteren Schritt soll die Darstellung der Grundzüge der Theologie des An. Rom. u.a. dazu verhelfen, den Autor als Teilhaber einer ganz bestimmten Denk- und Handlungsweise historisch zu situieren und ihm so trotz seiner Anonymität gewisse Konturen abzugewinnen.

2. Versuch einer biographischen Annäherung

2.1. Biographisches Kurzporträt

Als gesicherte biographische Daten des Autors können gelten: Er lebte zu Beginn des 5. Jh.s (s. u. III B 2.3.), war Vater einer unverheirateten Tochter (*virgo*)¹² und schien von einem gewissen Moment an seine Ehefrau verloren zu haben, d.h. er war wohl Witwer, doch ist seine diesbezügliche Information nicht sehr deutlich:

Et ego me, cum in patria conisterem, Dei aestimabam esse cultorem et placebam mihi, quia contempsit licita, et nonnumquam illicita exercebam. Nam coniugem habere secundum apostolum vel incontinentibus licet, ...¹³

Der freiwillige Verzicht des An. Rom. auf eine *coniunx* (ob seine Frau nun bereits gestorben war oder nicht) deutet u.a. darauf hin, dass er im Milieu eines bewusst asketischen Christentums zu situieren ist, innerhalb dessen er sich als *cultor dei* gefiel, wobei er als Christ¹⁴ sehr wahrscheinlich Laie war, denn nichts deutet darauf

an der paulinischen Vefasserschaft des Hebräerbriefes fest [*mal. doct.* 20,1 (Caspari;105,24-26): "per quattuordecim epistolarum volumina"], während Pelagius dies offensichtlich nicht mehr tat, und ebenfalls verschieden ist die Verwendung der Bibelzitate (vgl. KOCH 1935); die Vorstellungen bzgl. Bedeutung und theologischer Relevanz der *castitas* unterschieden sich bei Pelagius und beim An. Rom. in markanter Art und Weise (PRETE 1961b); dasselbe gilt für die Auseinandersetzung mit der Reichtumsproblematik (s.o. II C).

⁹ Zuerst MORRIS 1965, 40: "The author's name is not to be recovered; he was a Briton who wrote in Sicily, and is therefore most fitly described as the 'Sicilian Briton'."; dann auch EVANS 1968a, 38; ID. 1968b, 24.

¹⁰ BONNER 1972, 5.

¹¹ S. dazu u. EXKURS; vgl. zu den Zuschreibungen allgemein: NUVOLONE 1986, 2915 (Lit.); WERMELINGER 1987, 215-216.

¹² Vater einer Tochter: *hon.* 5 (Caspari;12,12-13): "Huic etiam filiam meam obtuli,..."; (12,26-27): "Filiam vero meam ita virginem esse cupio,..."; *hon.* 6 (Caspari;13,19-21): "Illud sane benevolentiam tuam precor, ut erga paupertatulum nostram consuetudinis tuae ritu tam solertem exhibeas curam, ..."

¹³ *hon.* 2 (Caspari;8,10-13); für die Witwerschaft des Autors spricht, dass er seine Tochter einem männlichen *parens* in Obhut gibt, was wenig einsichtig ist, wenn seine Frau bzw. ihre Mutter noch am Leben ist: *hon.* 6 (Caspari;13,19-21); vgl. die inhaltliche wie sprachliche Nähe zu Pel. *exp.* 1Thess 4,6 (Souter;430,8-11): "Non solum de fornicatione et publica turpitudine, sed etiam de transgressionem propositi: quisque enim continentiam deo vov[er]it, fecit sibi illicitum quod licebat."

¹⁴ Der Autor war Christ, der aber vorerst nur dem Namen nach Christ war, bis er zum wahren Christentum kam, d.h. sein Christsein in die Tat umsetzte: neben der bereits zit. Stelle *hon.* 2 (Caspari;8,10-12); vgl. auch *hon.* 2 (Caspari;8,25-26): "Nunc primum scire coepi, quomodo verus Christianus esse possim. Prius quidem optabam, sed votis meis ignorantia resistebat." Ob er bereits in einen

hin, dass der Autor irgendein kirchliches Amt innehatte, hingegen lassen sich einige Indizien für seinen Laienstand anführen: Seine Pilgerreise (s. gleich u.) ist ein freiwilliger Akt, dem keine (amtlich-kirchliche) Verpflichtungen zu Grunde liegen, wie er auch ausser für sich und seine Tochter keine anderweitigen Verantwortungen tragen zu müssen scheint. Seine Adressaten scheinen durchwegs auch Laien zu sein, und auf kirchliche Strukturen oder entsprechende Probleme wird in seinen Schriften nie eingegangen. Der Vergleich in *div.* 15,3 mit der Dreiteilung Bischof-Presbyter-Laie mit der Betonung der Gleichwertigkeit der Personen deutet vielmehr auf eine Identifizierung mit dem Laien des Vergleichs. Die Erwähnung der Prüfung der Frömmigkeit seiner Lehrerin auf Sizilien nicht nur durch Laien, sondern auch durch Priester [*hon.* 5 (Caspari;12,8-10)], kann dahingehend gelesen werden, dass auch der Autor selbst mit anderen zusammen Laie ist und diese Frau hochachtet, diese Hochachtung aber noch von Priestern (also Menschen anderen Standes) für sich bestätigen lassen will¹⁵.

Ohne seine Tochter, die er zwischenzeitlich einem Bekannten/Verwandten (*parens*) anvertraute¹⁶, unternahm er eine Pilgerreise mit dem Ziel Orient, wobei die Reiseumstände ihn in Verbindung mit einem gewissen "heiligen Antiochus" brachten¹⁷. Nach einer mühsamen Reise auf Sizilien angekommen, begegnete er einer *femina clarissima secundum hominem, sed secundum Deum multo clariorem*, d.h. einer dem Senatsadel angehörigen Dame, die sich offensichtlich schon seit langem von allem Besitz getrennt und sich ganz Gott hingegeben hatte¹⁸. Diese Frau veränderte sein Leben: Sie zeigte ihm in allen Stücken den Weg der Wahrheit im Sinn wahren Christen-

christlichen Haushalt hineingeboren wurde oder erst später zum Christentum konvertierte, muss offenbleiben.

¹⁵ Für seinen Laienstand optiert auch: NUVOLONE 1983, 4.

¹⁶ Mit REES 1991,154 verstehe ich nicht, weshalb NUVOLONE 1986, 2915 (wie bereits CASPARI 1890,347) behauptet, der Autor habe seine Tochter mit auf die Reise genommen. Dagegen spricht: 1. Der Autor drückt in *hon.* 6 (Caspari;13,19-21) seinen Wunsch aus, dass sein Briefpartner sich um seine kleine Arme (*pauertatula nostra*), d.h. seine Tochter, kümmern soll, damit diese seine Abwesenheit (*absentia*) nicht zu stark verspüre. 2. Der Vater hat seine Tochter seiner Lehrerin nicht auf Sizilien selbst und handfest in ihre Obhut gegeben, sondern *obferre* ist in *hon.* 5 (Caspari;12,13) vielmehr im Sinn eines versprochenen Weihens bzw. Opfern der Tochter zum Jungfrauenstand zu verstehen. 3. Bestätigt wird die Annahme von 2. durch *hon.* 5 (Caspari;12,26-27), wo der Autor verspricht, bald nach Hause zu kommen, aber erst nachdem er ausreichend in der göttlichen Weisheit seiner Lehrerin instruiert ist und dann weiterfährt: "Filium vero meum ita virginem esse cupio". Dieser Wunsch und das einleitende *vero* machen im Zusammenhang nur Sinn, wenn durch das längere Verbleiben des Autors in Sizilien die Jungfrauenschaft seiner Tochter auf dem Spiel stehen kann; ein Wunsch, der nicht logisch ist, wenn der Autor seine Tochter bei sich hat, der jedoch umso einsichtiger wird, wenn man aus *hon.* 5 (Caspari;12,12-17) entnimmt, dass der während der Abwesenheit des Autors für die Tochter Verantwortliche diese Jungfrauenweihe nicht gern sieht, zumal sich jener sowieso eher für die materiellen Belange (sprich wohl: eine gute Heirat) dieser Jungfrau interessiert: "Huic etiam filiam meam obtuli, quam licet sinceritatem vestram satis diligere non nesciam. Sed nemo aliquem magis potest amare, quam pater aut mater. Nam quod ego illam vobis plus semper dilexerim, ex hoc satis claret, quod vobis illi semper terrena conferre cupientibus, ego semper caelestia procuraverim."

¹⁷ Pilgerreise: *hon.* 2 (Caspari;8,21-23): "Non ergo aegre ferat dilectio tua, me ad peregrina profectum, cum per ipsius peregrinationis occasionem notitiam veritatis invenerim."; Orient als Ziel der Reise: *hon.* 5 (Caspari;12,6-7): "Haec me etiam ad orientem ire dissuasit, ..."; Antiochus: *hon.* 3 (Caspari;9,9-11): "Numquid me culpabilem statuis eo, quod sancto Antiocho in itineris necessitate coniunctus sim? Quem famam maculare significans, qua ratione feceris, nescio."

¹⁸ *hon.* 5 (Caspari;12,2-5): "In Siciliensi terra feminam quandam clarissimam secundum hominem reperi, sed secundum Deum multo clariorem, quae iam diu, omnibus suis spretis atque contentis, Deo se penitus dedicavit."

tums und brachte ihn davon ab, in den Orient zu pilgern¹⁹. Nachdem er sich zusätzlich versicherte, dass die Frömmigkeit und Weisheit dieser Frau nicht nur Laien, sondern auch vielen Priestern bekannt war, verschrieb er sich ganz ihrem Unterricht (*magisterium*) und hatte auch die feste Absicht, seine Tochter in ihre Obhut zu geben²⁰. Dem Adressaten von *hon.* versprach er, sobald wie möglich von Sizilien *ad urbem*, d.h. sehr wahrscheinlich Rom (s. gleich u.) zurückzukehren, doch bleibt ungewiss, ob und wann er dies getan hat²¹.

Einmal eingeführt in das (pelagianischer Denkrichtung verhaftete) wahre Christentum, propagierte er dieses mittels einer literarischen Produktion, von der 6 Schriften überliefert sind (*hon., hum., div., mal. doct., poss., cast.*), wobei sich der einstige Schüler der *femina clarissima* gegenüber seinen Adressaten als bestimmter und strenger Lehrer und Exhortator profilierte. Dabei geriet er unter Beschuss von Leuten, die seine Lehre der Häresie bezichtigten²². Wie dieser Konflikt für ihn ausgegangen ist und was aus ihm überhaupt geworden ist, wissen wir nicht. Erst wieder zu Beginn des 6. Jh.s findet sich eine vereinzelte Spur des An. Rom. und zwar in Form eines aus *hon.* genommenen Zitates, das Caesarius von Arles in eine seiner Predigten eingebaut hatte²³.

2.2. Eine phänomenologisch wie historisch typische Bekehrungsgeschichte

In *hon.* wird die Frage nach einer adäquaten Lebensform, dem wie (*quomodo*) einer solchen als existentielles Problem des An. Rom. dargestellt²⁴, das providentiell durch die Begegnung mit der *femina clarissima* gelöst wird, denn diese Begegnung mündet in ein Bekehrungserlebnis, dessen Essenz, Vor- und Nachgeschichte trotz literarischer Stilisierung und ohne allzu abenteuerliche Psychologisierungen aus religionswissenschaftlicher Sicht als typische graduelle Bekehrung in 6 Stufen beschrieben werden kann²⁵:

1. Die Latenzphase, in der ein Ungenügen am bisherigen Leben empfunden und dementsprechend eine Sucherrolle übernommen wird, ist für den An. Rom. die Zeitspanne, in der sich die Frage nach dem *quomodo* christlicher Lebensführung formiert und nach einer Lösung drängt, so dass er schliesslich eine Pilgerreise in den Orient unternimmt.

¹⁹ *hon.* 5 (Caspari;12,5-7): "Haec mihi per omnia viam veritatis ostendit. Haec me etiam ad orientem ire dissuasit, probans mihi tam ratione, quam legis exemplo, ubique Deum posse a scientibus reperiri."

²⁰ *hon.* 5 (Caspari;12,8-14): "Cuius cum devotionem, fidem, scientiam non modo laicis, verum etiam multis sacerdotibus nota evidentius conprobassem, totum me ei tradidi atque commisi. ... Huic etiam filiam meam obtuli, quam licet sinceritatem vestram satis diligere non nesciam."

²¹ *hon.* 5 (Caspari;12,21-26): "Sed ne iussioni penitus esse inoboediens videar, polliceor, me opportuno tempore pariter cum illa, quam superius memini, cuius magisterio erudiri optamus, sanctissima femina ad urbem esse venturum. Nam ad patriam, ut ante promisi, redire quidem cupio, sed post aliquantum temporis, cum aliquid divinae scientiae adsecutus."

²² *mal. doct.* 17,2 (Caspari;101,18-22).

²³ Caes. Arel. *serm.* 20 (CCL103;94,2-6): "Facile enim dicere: Deum scio, deum credo, deum diligo, deum timeo, deo servio; sed neque scit, qui non credit: neque credit, qui non diligit: neque diligit, qui non timet; neque timet, qui non servit: neque servit, qui in multis contemnit." = An. Rom. *hon.* 1 (Caspari;4,5-8).

²⁴ *hon.* 2 (Caspari;8,25): "Nunc primum scire coepi, quomodo verus Christianus esse possim."; vgl. auch *hon.* 1 (Caspari;8,8-9): "Nam quomodo Deum colit, qui, quomodo colere debeat, nescit?"

²⁵ Ich beziehe mich hier auf MOHR 1993, bes. 439-440, der in seinem 6-Stufenschema einer Konversion ethnologische mit sozialpsychologischen und entwicklungspsychologischen Phasenmodellen verbindet.

2. Die Begegnung mit einer Gruppe bzw. Weltanschauung, die dem Suchenden eine Lösung mit hoher Plausibilitätsstruktur bietet, geschieht beim An. Rom. in der Begegnung mit der *femina clarissima*, die ihrerseits als Vermittlerin einer spezifischen, pelagianischen Theologie dem An. Rom. den Weg der Wahrheit aufzeigt, so dass dieser

3. eine apostatische Grenzziehung vornimmt, die sich einerseits im Verzicht auf sein Pilgervorhaben und andererseits im Verfassen eines Briefes der Distanzierung (*hon.*) an den für seine Tochter sorgenden Verwandten/Bekannten niederschlägt.

4. Die sogenannte liminale Phase, während der das Bekehrungserlebnis bzw. die gefundene Wahrheit oft in sozialer wie geographischer Distanz zu bisherigen Lebensweltzusammenhängen erprobt und gefestigt werden, zeigt sich deutlich im Wunsch des An. Rom., noch länger bei der *femina clarissima* zu bleiben, nicht nur um die ihm plausible Form des Christentums zu vertiefen, sondern auch um eine vorzeitige Rückkehr in die Stadt (Rom) und somit in sein bisheriges Wirkungsfeld zu vermeiden.

5. Als Ausdruck der Bekehrung erfolgt in der Regel eine initiatorische Grenzziehung, die sich in Initiationsriten, Namenswechseln oder öffentlichen Bekenntnissen zum neugefundenen Glaubenssystem ausdrücken. Beim An. Rom. lassen sich ähnliche Elemente einer solchen Grenzziehung feststellen: Zwar schon getauft, führt seine Bekehrung zu einer Aktualisierung der Taufe, die sich vor allem in der Neuentdeckung von Inhalt und Dignität des Namens *christianus* niederschlägt, was in *hon.* quasi programmatisch dargelegt wird.

Als letzte 6. Phase einer Bekehrung trifft oft das Phänomen der Postkonversion auf, im Sinn einer durch proselytischen Eifer getragenen Verpflichtungseuphorie, und auch diese Stufe findet beim An. Rom., vor allem in der Produktion seiner exhortatorischen Schriften, in denen er sich als strenger Lehrer zu erkennen gibt, ihren typischen Ausdruck.

Eine für das 4./ 5. Jh. unter lateinischen Christen aus den gehobenen Kreisen typische Bekehrungsgeschichte ist jene des An. Rom. insofern, als seine *conversio* nicht eine Bekehrung vom Heidentum zum Christentum ist, sondern eine Hinwendung von einem (zwar auch schon ansatzweise asketisch gelebten) Durchschnittschristentum innerhalb der Nobilität zu einem streng asketisch definierten Leben als *verus christianus*. Er steht somit in einer Tradition, die vor allem im Kreis um Hieronymus oder Rufinus von Aquileja gut greifbar ist, aber auch bei den Bekehrungen eines Timasius und Jakobus durch Pelagius deutlich wird²⁶.

2.3. Approximative Lebensdaten - Datierung der Schriften

a) Der Stand der Forschung

Eine genaue Bestimmung der Lebensdaten des Autors ist unmöglich, doch können seine Schriften einigermaßen präzise datiert werden. Das in der bisherigen Forschung in Betracht gezogene Datierungsspektrum bewegt sich zwischen 408-430, wobei vor allem Caspari, Evans und Nuvolone je eigene Datierungsversuche unternahmen:

Caspari datiert die Abfassungszeit des *C. Casp.* in die Jahre 413-430 (*hum.*, *hon.*, *poss.*, *div.* 413-418, *mal. doct.* und *cast.* 418-430)²⁷. Argument für seinen *terminus post quem* 413 ist die seit 411 durch Caelestius gesicherte Verbreitung pelagianischer Ideen auf

²⁶ Vgl. zum Kreis von Hier.: JENAL 1995, 317-386; insbesondere zu den Frauen rund um Hier.: FEICHTINGER 1995; zu Rufinus: JENAL 1995, 388-419; zu Pel.: BROWN 1968 / 1970.

²⁷ CASPARI 1890, 335-340.

Sizilien, die jedoch keineswegs als bewiesen gelten kann. Der *terminus ante quem* 430 ergibt sich aus Casparis (nicht sehr überzeugenden) Interpretation von *mal. doct.* 1 und 17, die eine Situation nach 418 (Reskript des Honorius, Tractoria des Zosimus) nahelegen würden, wobei die "sehr starken Ausdrücke in den Eingangsworten desselben dafür (sprechen), dass er erst einige und vielleicht geraume Zeit nach dem genannten Jahre, im dritten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts geschrieben ist. Möglich selbst, dass er einer noch etwas späteren Zeit angehört"²⁸.

Detailliertere Vermutungen, wenn auch nur bzgl. des *terminus post quem*, stellte nach Caspari erst wieder Evans²⁹ auf: Pelagius sei in den Jahren 409/10 selbst auf Sizilien gewesen, habe dort den "Sicilian Briton" des *C. Casp.* persönlich kennengelernt und ihm vier seiner Schriften übergeben³⁰, woraufhin der An. Rom. selber die schriftstellerische Tätigkeit in Angriff genommen haben soll. Diese Sicht der Dinge übersieht, dass der grösste Einfluss auf den An. Rom. von einer Frau und nicht von Pelagius ausging, ganz abgesehen davon, dass der Aufenthalt des Pelagius auf Sizilien nicht gesichert ist, und der Autor des *C. Casp.* wohl kein Brite war. Die von Evans getroffene Annahme eines Treffens der beiden vermeintlichen Briten auf Sizilien ist letztlich eine leicht patriotisch gefärbte, insgesamt eher unwahrscheinliche Hypothese³¹.

Zuletzt datierte Nuvolone³² die beiden Briefe *hon.* und *hum.* auf 408/9, und die Abfassung der Texte *div.*, *cast.* und *poss.* vermutet er zwischen 411-413, *mal. doct.* im Jahr 416, eine Chronologie, für die er jedoch im Einzelnen kaum Argumente vorträgt³³, die aber (vor allem bzgl. des *terminus ante quem*) stark von der Verfasserhypothese Sixtus III abhängig ist. Frede hat zuletzt die Datierungen Nuvolones übernommen³⁴.

Das kurze Referat der bisherigen Datierungsversuche hat gezeigt, dass die Frage durchaus noch einmal aufgenommen werden kann, sei es auch nur, um schärfer zwischen gesicherten Daten und Hypothesen zu unterscheiden.

b) Der *terminus post quem*

Einziger sicherer *terminus post quem* im ganzen *C. Casp.* ist die Nennung Iovinians als Häretiker in *cast.*, was ca. in die Jahre um 390 weist³⁵. Die Bezeichnung Häretiker erlaubt es zudem, das *C. Casp.* einige Jahre nach 390 anzusetzen³⁶, zumindest nach der Verurteilung Iovinians durch eine römische Synode 393 und nach 394, dem

²⁸ CASPARI 1890, 340.

²⁹ EVANS 1968b, 29-30.

³⁰ EVANS 1968b, 29: "He gave to the man whom we are calling the 'Sicilian Briton' copies of four of his works: The *Expositiones*, the *De Vita Christiana*, the *De virginitate*, and the *De Lege*."

³¹ Was gut im Folgenden zum Ausdruck kommt: EVANS 1968b, 30: "The Sicilian was attracted to Pelagius' teaching, and they were both, after all, Britons residing for the present in Sicily, a circumstance that would not tend to keep them apart, to say the very least."

³² NUVOLONE 1986, 2916-2917; WERMELINGER 1987, 216 hat sich dieser Datierung angeschlossen.

³³ NUVOLONE 1986, 2916-2917 gibt lediglich die Rahmenbedingungen der Datierung an.

³⁴ FREDE 1995, 674.

³⁵ *cast.* 10,7 (Casp.;143,10-13): "Quicquid dixeris, inquires, consilium non nubendi dedit apostolus, non praeceptum posuit; quia secundum Ioviniani quondam haeretici sensum hoc argumento virginitatem superfluum putas."; *cast.* 16,1 (Casp.;159,8-9): "Hanc etiam Iovinianus cum suis in prima blasphemiae fronte proferebat,..." Zu Iovinian vgl. vor allem HALLER 1897; JENAL 1995, 451-461 (Lit.); kurz: GRIBOMONT 1983.

³⁶ Ungeschützt ist freilich die Aussage CASPARIS 1890, 340, dass die Bezeichnung Iovinians als ehemaliger Häretiker "darauf führt, dass dieser Brief (sc. *cast.*) wenigstens dreissig Jahre nach dessen Auftreten abgefasst worden ist."

Abfassungsdatum von *Contra Iovinianum* des Hieronymus³⁷, das der An. Rom. in *cast.* offensichtlich benutzt³⁸. Wenn der An. Rom. - wie Caspari m.E. zu Recht annimmt (obwohl die Hs. *quodam* hat) - Iovinian einen *quondam*, d.h. ehemals tätigen Häretiker nennt (freilich ein sehr vages Zeitwort), könnte man zudem nahelegen, dass *cast.* nach dem Tod Iovinians verfasst wurde, der vor 406 angesetzt wird³⁹. Als *terminus post quem* für *cast.* kann somit ca. 400 gelten, womit jedoch nur ein approximatives Datum für eine Schrift gegeben ist. Präzisierungen darüber hinaus sind nur noch auf der Basis von (sich z.T. gegenseitig stützenden) Hypothesen möglich, die jedoch, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche, eine gewisse Wahrscheinlichkeit beanspruchen können:

Als (stiller) Konsens gilt, dass *hon.* die früheste und *mal. doct.* die späteste Schrift des C. Casp. sind, eine Hypothese, die mir zumindest plausibel scheint: In *hon.* wird enthusiastisch eine vom Autor soeben neu gefundene Lehre des Christentums dargestellt, die sich mehrheitlich unverändert in den nachfolgenden Schriften wiederfindet, währenddem *mal. doct.* die Diffamierung ebendieser Lehre als Häresie reflektiert und somit eine Kampfsituation voraussetzt, die in den vorangegangenen Schriften so nicht präsent ist.

Gibt es irgendein Indiz, den vermeintlich frühesten Text des C. Casp. (*hon.*) näher zu datieren? In *hon.* äussert der Verfasser die Absicht, *ad urbem* (= sehr wahrscheinlich Rom, s. gleich u.) zurückzukehren: Weder die temporäre Verzögerung seiner Abfahrt noch die Schilderung seiner Reise nach Sizilien stehen in Zusammenhang mit der seit 408 lauenden und mit dem Einmarsch Alarichs in Rom eskalierenden Gotengefahr, die sich in der Folge über ganz Italien erstreckte. Mit Recht kann deshalb angenommen werden, dass *hon.* wohl entweder vor 408 oder nach 410/411 verfasst wurde.

Die trotz der einen oder anderen Widersprüchlichkeit insgesamt zu veranschlagende inhaltliche Kohärenz des C. Casp. sowie der bereits in *hon.* klar zu Tage tretende Drang, die gefundene Wahrheit sofort und kompromisslos zu verbreiten, legen eher eine relativ kurze zeitliche Distanz zwischen den einzelnen Schriften des C. Casp. nahe. Da *mal. doct.* mit grosser Wahrscheinlichkeit um 415/416 und *div.* und *poss.* wohl vor 414 zu datieren sind (s. gleich u.), ist es nicht vermessen, für *hon.* und somit für das C. Casp. insgesamt nicht ein Datum vor 408, sondern vielmehr 411/412 als *terminus post quem* anzunehmen. Diese psychologisierende Betrachtung kann durch ein weiteres (unsicheres) Datum wahrscheinlich gemacht werden: die Datierung des Paulusbriefkommentars des Pelagius.

Evans wollte zeigen, dass der An. Rom. bei der Abfassung von *poss.*, *cast.*, *div.*, *mal. doct.* die schwer datierbaren Ps(?) Pelagiusschriften *div. leg.*, *vita*, *virg.* sowie den Paulusbriefkommentar des Pelagius gekannt und benutzt hat⁴⁰. Wie auch immer das Verhältnis des An. Rom. zu den Schriften *div. leg.*, *vita* und *virg.* ist (genauso gut könnte nämlich für diese Texte eine Abhängigkeit vom An. Rom. angenommen werden), so scheint der Einfluss des Paulusbriefkommentars auf den An. Rom.

³⁷ Zur Chronologie des Streits um Iovinian vgl. VALLI 1953, 30-35.

³⁸ Die Verwendung der hieronymianischen Schrift in *cast.* kommt am deutlichsten in den Listen der Ehegefahren von *cast.* 4 (Caspari; 127,3-131,19) zum Ausdruck; Eine eingehende Untersuchung des Verhältnisses *adv. Iovin.* und *cast.* bleibt ein Forschungsdesiderat.

³⁹ Hier. redet in der 406 publizierte Schrift *c. Vigil.* 1 (PL23;340) vom bereits toten Iovinian; vgl. dazu HALLER 1897, 131.

⁴⁰ EVANS 1968b, 24-31, wobei Evans keine entsprechenden Abhängigkeiten zu den Briefen *hon.* und *hum.* aufzeigte.

(und nicht umgekehrt⁴¹) zumindest für die Schriften *div.*, *poss.*, *mal. doct.* und *cast.* kaum von der Hand zu weisen⁴², während *hon.* und *hum.* zwar eindeutig pelagianisches Denken widerspiegeln, doch eine direkte Abhängigkeit vom Paulusbriefkommentar nicht erkennen lassen. Der Paulusbriefkommentar wurde ca. 405/6-409 fertiggestellt, jedoch bleibt im Dunkeln ab wann und wie er publiziert wurde⁴³. Die Benutzung des Kommentars durch den An. Rom. und die Tatsache, dass er auf Sizilien und nicht bereits in Rom mit der pelagianischen Denkrichtung bekannt wurde, d.h. eine -wohl auch mit Pelagius selbst zu verbindende- geographische Verschiebung der Pelagiusschriften vorauszusetzen ist, stützt die Annahme, dass der An. Rom. einen Teil seiner Schriften nach 410/11 verfasst hat.

Damit bleibt jedoch die Datierung von *hon.* und *hum.* ungelöst, bzw. deutet eher in die Jahre vor 408/410. Dagegen kann vielleicht gesagt werden, dass vor allem in *hon.* aber auch in *hum.* der Autor noch ganz im Bann seiner durch die *femina clarissima* herbeigeführten Bekehrung steht, und entsprechend sind beide Briefe kurze, mit apodiktischen Sätzen und Schlagworten gespickte Rechtfertigungs- bzw. Werbeschreiben für seine neue Denk- und Lebensweise. Es ist somit nicht unmöglich, dass der An. Rom. erst um 411/412 von der *femina clarissima* für ein pelagianisches Christentum bekehrt wurde, und dieses in seinen folgenden Schriften u.a. durch Lektüre von Pelagiusschriften weiterentwickelt hat, die er in der Bibliothek der noblen Asketin antraf.

c) Der *terminus ante quem*

Der *terminus ante quem* geht einerseits aus der Benutzung eines Zitats aus *hon.* bei Caesarius von Arles (ca. 470-543) und andererseits aus der in *hon.* 1 als noch nicht erfolgt angenommenen Christianisierung von *Francia et Saxonia* hervor, die erst am Ende des 5. Jh.s auf breiter Basis durchgeführt wurde⁴⁴. Doch kann noch weiter im 5. Jh. zurückgegangen werden: In *mal. doct.* 1 und 17,2 wird deutlich, dass die theologischen Überzeugungen des Autors von "böartigen und ungläubigen Gruppierungen" mit der Infamie der Häresie beschmutzt werden und es deshalb für ihn kaum mehr möglich sei, sie offen schriftlich zu verbreiten⁴⁵. Diese Stellen sind

⁴¹ Pel. ist seit den späten achtziger Jahren in Rom als theologischer und asketischer Lehrer tätig, und sein Paulusbriefkommentar reflektiert bereits eine entsprechende Erfahrung, die sich mit seiner persönlichen Reputation in Rom deckt. Der An. Rom. hingegen entdeckt sein Christentum erst auf Sizilien und es ist schwer vorstellbar, wie der Neubekehrte von Sizilien aus auf den *vir sanctus* Pelagius in Rom gewirkt haben soll.

⁴² Vgl. EVANS 1968b, 26, jedoch nur mit einer Parallele; weitere Parallelen, die auf Abhängigkeit deuten, sind jedoch durchaus auszumachen, wie z.B. mein Kommentar u. von *div.* zeigen wird.

⁴³ Zur (breit rezipierten) Datierung des Paulusbriefkommentars des Pelagius in die Jahre 405/6-409 vgl. REES 1988, 2 Anm. 4 und DE BRUYN 1993, 10-11 (Lit.).

⁴⁴ Caes. Arel. *serm.* 20 (CCL103;94,2-5) = An. Rom. *hon.* 1 (Caspari;4,5-8); *hon.* 1 (Caspari;3,12-4,2): "Nec idcirco, quia ubique est, ubique et omni loco coli poterit. Nam et in Francia et in Saxonia et in omni Barbaria Deus est, non tamen et Dei cultores, et illo in tempore, quo dictum est: *Notus in Iudaea Deus*, ubique Deus, sed in Iudaea tantum notus."; zur Christianisierung der Franken vgl. JAMES 1988, 121-161.

⁴⁵ *mal. doct.* 1 (Caspari;67,1-6): "Quantam de purissimae mentis vestrae sinceritate fiduciam geram, ex hac praesumptionis meae temeritate perpendite, qua audeo exiemitati vestrae colligata inveterandaque literarum apicibus verba dirigere, cum hoc in tempore solutum et liberum ac cito fulgentem et nullius scripturae vinculo compeditum sermonem proferre vix tutum sit."; *mal. doct.* 17,2 (Caspari;101,18-25): "Inde est etiam, quod iniqui et inpii factionibus opprimuntur, quod criminibus falsis appetuntur, quod haeresis etiam perfunduntur infamia, quod omnis paene inimicorum suorum sermo ab ipsorum sumit obtreptione materiam. Sed quid mirum, ut flagitiosis haeresis videatur doctrina iustitiae? cuius tamen haeresis ipsorum secretum patet tantum inimicis, cum, si fides dictis inesset, amici illud potius scire potuissent."

wohl ein Reflex der seit 411 um die Theologien von Pelagius und Caelestius (denen der An. Rom. nahesteht) entstandenen Kontroversen⁴⁶. Die offene Bezeichnung bzw. Diffamierung der Lehren des Pelagius, Caelestius und anderer Ähnliches glaubender Christen (z.B. jene in Syrakus) als *haeresis* beginnt mit dem Jahr 415 durch Augustinus, Orosius und Hieronymus⁴⁷, so dass der Plural *factiones* von *mal. doct.* 17,2 durchaus seinen Sitz im Leben hat und nicht nur auf apologetischer Polemik des An. Rom. gründet⁴⁸. Ebenfalls in den Jahren 414-416 werden im Brief des Hilarius (414) und in Werken Augustins (415) und des Hieronymus Christen auf Sizilien, wo der An. Rom. bekanntlich seine *scientia* erworben hatte, explizit mit den Lehren des Caelestius und/oder Pelagius in Verbindung gebracht⁴⁹. Es spricht somit einiges dafür, *mal. doct.* in die Jahre 415-416 zu datieren, zumal ab Frühsommer 416 mit der Verurteilung des Pelagius auf den afrikanischen Konzilien von Mileve und Karthago und der durch Bischof Innozenz von Rom ausgesprochenen Exkommunikation vom 27. Januar 417 der Häresievorwurf nicht nur durch Einzelpersonen erhoben, sondern auch durch kirchliche Autorität bekräftigt wurde⁵⁰, wofür sich in *mal. doct.* jedoch keine Indizien finden lassen. Die übrigen Schriften des C. Casp. hingegen widerspiegeln (wie gesagt) die gespannte Situation von *mal. doct.* nicht, so dass diese Texte mit grosser Wahrscheinlichkeit vor 415/6 anzusetzen sind. Die inhaltlichen Verbindungen zwischen den Schriften des auf Sizilien tätigen An. Rom. und den von Hilarius im Jahr 414 aufgezählten fünf Thesen einiger Christen in Syrakus (s.o. II A 1) legen nahe, dass *div.* und *poss.* vor 414 verfasst wurden, d.h. als indirekte Informationsquellen hinter den Äusserungen des Hilarius vermutet werden können: 1) der An. Rom. wollte bekanntlich auch auf Sizilien, 2) die in These 4 (freilich ein Schriftzitat) enthaltene Forderung findet sich mehrmals wörtlich in seinem Schrifttum⁵¹ und 3) die Thesen 1 und 3 sind Zusammenfassungen von *poss.* bzw. von *div.*⁵².

⁴⁶ Dies wird von allen Forschern angenommen, vgl. zuletzt REES 1991, 212; Pel. hat offensichtlich auch schon früher seine Lehre dem Paul. Nol. (um 405) wie dem unbekannten Constantius aufgrund kritischer Anfragen erklären müssen: Aug. *gr. et pecc. or.* I,35,38 (CSEL42;154, 8-12/23-25); doch standen diese Auseinandersetzungen noch nicht unter dem Vorzeichen offenen Häresievorwurfs; vgl. dazu DE BRUYN 1992, 43-44 u. ID. 1993, 24-25.

⁴⁷ Aug. *ep.* 169,4,13 (CSEL44;621,20-23), geschrieben Ende 415, in Bezug auf seine Schrift *nat. et gr.*: "Scripti etiam grandem quendam librum adversus Pelagii haeresim cogentibus nonnullis fratribus, quibus contra gratiam Christi opinionem perniciosam ille persuaserat."; Oros. *apol.* 1,4-6 (CSEL5;604,10-13): "... Aurelius Augustinus et Hieronymus, multa iam adversus hanc nefariam haeresim absque designatione nominum haereticorum scriptis probatissimis ediderunt." / 33,7 (CSEL5;664,5-11): "Ego teste Iesu Christo odisse me fateor haeresim haereticum vito, quia et probavi et corripui." / 5,1/6,3-5 (CSEL5;609,5-9/610,12-611,8) etc.; Hier. *ep.* 133,13 (CSEL 56;260); id., *adv. Pel.* 3,17 (CCL80;121,19-27); indirekt auch id. *adv. Pel.* prol 2 (CCL80;4,1-4); id. *in Ier* 4,1,2 (CCL74;174,2-9).

⁴⁸ *mal. doct.* 17,2 (Caspari;101,18-22).

⁴⁹ Aug. *ep.* 157 (CSEL44;471,7-11); *perf. iust. hom.* 1 (CSEL42;3,6-11): "Sic enim praenotata est eadem chartula quam dedistis: definitiones, ut dicitur, Caelestii. Quae praenotatio credo quod non illius, sed eorum sit, qui hoc attulerunt de Sicilia, ubi Caelestius non esse perhibetur, sed multi talia garrientes et, sicut ait apostolus, *ipsi errantes et alios in errorem mittentes*."; Hier. *in Ier.* 4,1,2 (CCL74;174,5-9).

⁵⁰ Zu den Konzilien in Karthago und Mileve: WERMELINGER 1975, 94-101; zur Exkommunikation durch Innozenz: ID. 126-128.

⁵¹ *hon.* 1 (Caspari;5,16); *div.* 19,2 (28); *mal. doct.* 14,1 (Caspari;91,26); *cast.* 10,8 (Caspari;144,12-13).

⁵² So auch CASPARI 1890, 266 und z.B. MORRIS 1965, 38, der bzgl. These 1 u. 3 von je einem "exact summary" spricht. Auf der anderen Seite muss auch gesagt werden, dass der An. Rom. immerhin sechs Schriften umfassenden C. Casp. nirgends auf die Problematik der Thesen 2 und 5 zu sprechen kommt, was verbietet, diese allein mit ihm in Verbindung zu bringen. Das zweite Dokument, das explizit mit Sizilien in Verbindung steht, sind die *def.* von Ps.(?) Cael., in denen die Thesen 1 und 5 wiederbegegnen. Die Thematik des Todes ungetaufter Kinder findet sich hingegen weder im C. Casp. noch in den

d) Ergebnis

Als relativ sichere Zeitspanne für die Abfassung der Schriften kann somit ca. 400-418 gelten, während eine genauere - jedoch auch viel hypothetischere Datierung - die Schriften *hon.*, *hum.*, *div.*, *poss.* in die Jahre 411-414 und *cast.* in jene 411-415 setzt, während für *mal. doct.* (415-)416 wahrscheinlich gemacht werden kann. Nimmt man an, dass die (offensichtlich heiratsfähige) Tochter des Autors bei der Abfassung von *hon.* um 411 ca. 12-jährig (das früheste Heiratsalter für Frauen) und der Autor bei ihrer Geburt vielleicht ca. 20-jährig (das gesetzlich früheste Heiratsalter für Männer war 14, doch gängig war ein Heiratsalter zwischen 20 und 30) war, dürfte er ungefähr um 375/380 n.Chr. geboren worden sein, und im Alter zwischen 30 und 40 seine Texte verfasst haben⁵³.

2.4. Die Frage nach der Herkunft des Autors

Seit Caspari galt Britannien als Herkunftsland des An. Rom., gestützt auf 3 Passagen in *hon.*, verbunden mit der für Britannien belegten Verbreitung des Pelagianismus⁵⁴. Gegen die in der Folge breit rezipierte Annahme Britannien bestritt Bonner jede Möglichkeit einer Herkunftsbestimmung, und es war erst wieder Nuvolone, der mit Rom als Herkunftsort des Verfassers eine neue Hypothese lancierte⁵⁵. Eine *relecture* der Quellen soll zeigen, dass Bonners Minimallösung nicht gefolgt werden muss und Nuvolones Hypothese breiter abgestützt werden kann.

a) In unmittelbarer Nähe von *Francia*, *Saxonia* und *omni Barbaria*?

In *hon.* schreibt der Autor, dass es zwar zutreffe, dass Gott überall sei, doch könne er nur an Orten verehrt werden, wo er Gläubige hat:

Nec idcirco, quia ubique est, ubique et omni loco coli poterit. Nam et in Francia et in Saxonia et in omni Barbaria Deus est, non tamen et Dei cultores, et illo in tempore, quo dictum est: *Notus in Iudaea Deus*, ubique Deus, sed in Iudaea tantum notus.⁵⁶

Die Feststellung *in Francia et in Saxonia et in omni Barbaria Deus est, non tamen et Dei cultores* hat Caspari als ein Indiz für die Nähe des Autors zu diesen Gebieten gelesen, indem sich der Schreiber an seine frühere weitere Umgebung erinnern würde, und weil "pelagianisches" Denken für Britannien belegt sei, sowie die Briten einen "starken Zug zu Reisen" zeigten, hat Caspari die Insel dem in unmittelbarer Nähe zu den erwähnten Gebieten liegenden Gallien vorgezogen⁵⁷. Nuvolone hat dieser Argumentation entgegengehalten, dass *Francia et Saxonia* bei den Historikern eine beinahe topische Gebietspaarverbindung sei, sowie der Akzent bei *Francia, Saxonia*

def., ist aber ein wichtiger Bestandteil der Überlegungen des Cael.. Der Aufenthalt des Cael. auf Sizilien ist nicht geklärt. Wie Hil. zu dieser Information gekommen ist, bleibt im Dunkeln, doch gerade ihre inhaltliche Verschiedenheit spricht dafür, dass Hil. sich auf nichts Schriftliches stützt. Angesichts der Quellenlage ist somit festzuhalten, dass die sechs Thesen ihrerseits bereits ein wohl von Hil. und nicht von einem pelagianischen Propagandisten zusammengestelltes Sammelsurium verschiedener, weder einem einzigen Autor, noch einer einheitlich denkenden Gruppe auf Sizilien zuzuweisender Theologoumena sind. Die Thesen reflektieren einen inhaltlichen Eklektizismus, der prosopographisch der Unbestimmtheit und Pluralität ihrer Träger als *quidam christiani apud Syracusas* entspricht.

⁵³ Zu den Heiratsaltern vgl.: *cod. Iust.* V 4,24 (Krueger;197); vgl. dazu SALLER 1987; SHAW 1987; GRUBBS 1995, 140-156.

⁵⁴ CASPARI 1890, 340-345.

⁵⁵ BONNER 1972,6: "It therefore seems best to refer to the author of Caspari's treatises as the Sicilian Anonymous, and avoid any guess as to his place of origin."; NUVOLONE 1983, 3-4; ID. 1986, 2915.

⁵⁶ *hon.* 1 (Caspri;3,12-4,2).

⁵⁷ CASPARI 1890, 341-345. Als dritten Grund nannte Caspari noch die Existenz von Namen christlicher Schriftsteller Britanniens, die für Gallien fehlten.

et omnia Barbaria eher auf der Vollständigkeit insinuirenden Dreigliedrigkeit liege als einen genauen historischen Sachverhalt meine, wie das etwa auch bei Hieronymus (zwar mit anderen Ländernamen) bezeugt sei⁵⁸. Ausserdem kann Nuvolone mit ebenso gutem Recht wie Caspari behaupten, dass einem christlichen Bewohner z.B. Roms der Gebrauch dieser drei ethno-geographischen Begriffe nahelagen, wenn er in den Norden seines Imperiums blickte, um Ungläubige zu sichten⁵⁹.

b) Die Schilderungen der langen, mühsamen und gefährlichen Reise

Ist also der Verweis auf die vermeintliche Nähe zu den nichtchristianisierten Ländern kein starkes Argument für den Herkunftsort Britannien, sind die beiden Reiseschilderungen in *hon.* zu prüfen. Die Reise nach Sizilien beschreibt der Autor an einer Stelle als lang, mühsam und gefährlich, so dass die Annahme eines recht entlegenen Abfahrtsortes (Britannien) plausibel scheint:

Sed cito relinquere non debemus, quod vix tarde invenimus, quoniam post magni itineris laborem, post maris infinita discrimina ille, cuius haec omnia timoris et amoris causa pertuleram, imaginarie mihi in praesenti iam praemium mei laboris ostendit, ut ex praesentibus futura cognoscerem.⁶⁰

Die Schilderung steht ganz unter dem Eindruck des auf Sizilien gefundenen wahren Christentums. Die Wendung *quod vix tarde invenimus* ist doppeldeutig, indem sie einerseits den Konversionstopos der späten, erst nach langer Suche gefundenen Einsicht in die Wahrheit transportiert⁶¹ und andererseits mit der Erwähnung der langen Reise und den unzähligen Gefahren auf dem Meer auch die auf Sizilien ihr Ende gefundene Pilgerfahrt miteinschliesst. Damit erhält die Reise als solche die Funktion der religiösen Wahrheitssuche, an deren Ende eine Bekehrung steht, d.h. die schwere, mühsamen Seereise ist in ihrer Dramatik metaphorischer Platzhalter für die persönliche Unsicherheit, Orientierungslosigkeit und das Hin-und-Herge-worfensein auf der Suche nach der Wahrheit. Die Schilderung ist bewusst als rhetorischer Kontrapunkt zu der sich an die Reise anschliessenden Offenbarung des sicheren Wegs der Wahrheit konstruiert, womit sie sich in eine breite Tradition antiker Seefahrtsmetaphorik einreihet⁶². Die mühsame Reise mit ihrer Ankunft auf Sizilien entspricht somit auch der inneren Entwicklung einer Suche nach dem wahren Christentum, die auf Sizilien ihr Ende findet, und die Erwähnung der angeblichen Länge der Reise scheint nicht unwesentlich von diesem inneren Itinerar bedingt zu sein⁶³. Diese Hypothese wird durch die zweite Erwähnung der Reisegefahren bestätigt:

⁵⁸ NUVOLONE 1983, 4; Von den Historikern nennt er Ammian und Eutropius, jedoch ohne die Stellen anzugeben. Gefunden habe ich: Amm. 27,8,5 (Seyfarth;76,21-23); Eutr. 9,21 (Droysen;162,20); Zur Dreigliedrigkeit: Hier. *adv. Iovin.* 2,7 (PL23;294C): "... , Arabi, et Saraceni et omnis eremi barbaria, ..." Dazu NUVOLONE 1983, 4: "Parallèle intéressant, vu que le Traité Caspari 6 De castitate, fait emploi très étendu du c.Iov. de Jérôme."; Der An. Rom. wie Hier. übernehmen dabei eine rhetorisch geprägte Form: SPEYER 1992, 834: "Gern stehen in Aufzählungen, bes. in Tricola, barbarus u. seine Ableitungen am Ende, z.B. Cic. nat. deor. 1,81: at non Aegyptii nec Syri nec fere cuncta barbaria (...) ."

⁵⁹ NUVOLONE 1983, 4.

⁶⁰ *hon.* 5 (Caspari;11,25-12,2).

⁶¹ Vgl. z.B. auch die berühmte Aussage bei Aug. *conf.* 10,27 (Skutella;237,15-16): "sero te amavi".

⁶² Vgl. BROTTIER 1994,145, Anm. 1-3 trägt die einschlägige Literatur zusammen; die Existenz dieser topischen Seefahrtsmetaphorik relativiert die Berichte von *hon.* zusätzlich in ihrer Tatsächlichkeit als Zeugnisse einer überaus langen und mühsamen Reise.

⁶³ In eine ähnliche Richtung geht die Interpretation von NUVOLONE 1983, 3: "Le 'long et pénible voyage et les infinies difficultés de mer' sont mentionnés, sous cette forme emphatique, une seule fois: mais elles sont conditionnées par le contexte immédiat du discours, de toute évidence apologétique et à teintes eschatologiques."

Non ergo aegre ferat dilectio tua, me ad peregrina profectum, cum per ipsius peregrinationis occasionem notitiam veritatis invenerim. ... Nam si itineris, si maris pericula pertuli, sed maiora sunt, quae vitavi: perpetuae mortis vincula, aeterni ignis incendia.⁶⁴

In der Replik auf den vorgängig vom Adressaten erhobenen Vorwurf der Gefährlichkeit der Reise⁶⁵ werden die durchgemachten Gefahren der Pilgerfahrt bestätigt, jedoch ohne irgendeinen erläuternden bzw. dramatisierenden Zusatz. In dieser Unspezifizität formuliert der Autor jedoch nicht mehr und nicht weniger als die Erfahrung jedes antiken Reisenden überhaupt. Auch bestimmt der apologetische Kontext dieser zweiten Erwähnung von Reisegefahren deren Unbestimmtheit zusätzlich: Die dank der Reise gemiedenen eschatologischen Gefahren sind im Vergleich dermassen bedeutender, dass die Reisegefahren, wie gross oder klein sie real auch waren, in ihrer Konkretheit nicht wirklich interessieren, sie verkommen beinahe zur Chiffre⁶⁶.

Beide Erwähnungen der Reisegefahren müssen also keineswegs als Indizien einer sehr langen Reise gewertet werden. Dennoch haben aber wohl beide ihr *fundamentum in re*: Einerseits war eine Reise zu Schiff und zu Land in der Antike unabhängig ihrer Länge stets ein Risiko, und dem antiken Menschen mit seiner Angst vor dem Meer konnte bereits eine relativ kurze Reise mühsam, gefährlich und lang erscheinen⁶⁷. Welche Gefahren schon nur eine kurze Schifffahrt von Napoli nach Pozzuoli bergen konnte, hat Seneca lebendig beschrieben⁶⁸. Andererseits konnten auch relativ kurze Reisen dauern: Gutes Beispiel hierfür ist die Schrift *de reditu suo* des Rutilius C. Namatianus, in der eine Reise mittels Küstenschifffahrt von Rom bis Luna beschrieben wird⁶⁹. Diese Reise über 279 Meilen, mit einem Abstecher zu Land nach Pisa, erfolgte in 8 Etappen und dauerte vom 29. Oktober 417 bis Ende November, d.h. gut einen Monat, wobei keine aussergewöhnlichen Schwierigkeiten die Reise beeinträchtigten, freilich war sie durchsetzt von z.T. mehrtägigen Besuchen⁷⁰.

Der An. Rom. spricht in beiden Reiseerwähnungen nicht nur von den "Gefahren des Meeres" sondern auch von *labor itineris* bzw. *pericula itineris*, was auf die (durchaus übliche) Wahl einer kombinierten Reise zu Land und zu Wasser schliessen lässt, die natürlich insgesamt langsamer und somit eben mühsam (*labor*) war, da zu Fuss durchschnittlich nicht viel mehr als 25-35 Meilen pro Tag zurückgelegt wurden⁷¹. Dazu kommt, dass man auf dem an sich sichereren Landweg dennoch nicht vor Unfällen und anderen Gefahren (Räuber, wilde Tiere etc.) gefeit war⁷².

⁶⁴ *hon.* 2 (Caspary;8,21-9,4).

⁶⁵ Vgl. *hon.* 1 (Caspary;3,1-2), wo die Wendung *aegre ferre* von *hon.* 2 vorbereitet ist: "Honorificentiae tuae litteras legi, quibus factum nostrum culpabile iudicas et periculosam expeditionem aegrius fers..."

⁶⁶ Zur Chiffre geworden z.B. in Ps. Hier. *consol. ad virg.* 2 (PL30;57B-C), wo keine reale Reise den Hintergrund bildet, aber sehr ähnliche Vergleiche aufgrund supponierter Reisegefahren gemacht werden.

⁶⁷ Vgl. allgemein zu den Gefahren der Seereise: HÖCKMANN 1985, 90-95; CHEVALLIER 1988, 114-119.

⁶⁸ Sen. *ep.* 53,1-6 (Reynolds;140,1-141,18).

⁶⁹ Edition und Kommentar der Schrift: DOBLHOFFER 1972.

⁷⁰ Vgl. die Rekonstruktion von DOBLHOFFER 1972, 33-41. Natürlich sind in der Antike entsprechende Distanzen auch viel schneller zurückgelegt worden, vgl. die Liste bei ROUGÉ 1966, 101-105.

⁷¹ Zu den kombinierten Reisen: CHEVALLIER 1988, 122-123; Mit einer durchschnittlichen Marschdistanz vom 25-35 Meilen wird in den Itinerarien gerechnet: *Itinerarium Burdigalense* (CCL175;1-26); *Antonini Placentini Itinerarium* (CCL175;129-153); MILLER 1916. Die Reisen mit dem *cursus publicus* waren freilich schneller, ca. 50 Meilen konnten am Tag zurückgelegt werden; vgl. dazu CHEVALLIER 1988, 57-62.

⁷² Vgl. FRIEDLÄNDER 1919, 350-355; CHEVALLIER 1988, 53-55; RUSSI 1988.

Alles zusammen - die Indienstnahme der Reisegefahren zur Beschreibung des Bekehrungserlebnisses unter Verwendung topischer Seefahrtsmetaphorik bei der einen und die Unspezifität dieser Gefahren bei der anderen Stelle sowie die tatsächliche Länge und Schwierigkeiten einer auch relativ kurzen (kombinierten) Reise in der Antike - ist Indiz genug, den Abfahrts- und Herkunftsort des Autors nicht zwingend ins ferne Britannien verlegen zu müssen, sondern lässt auch viel kürzere Destinationen zu.

c) Rom als Herkunftsort

Nuvolone hat als erster auf eine Stelle hingewiesen, die Rom als Heimat- und somit Abfahrtsort der Reise des Anonymus vermuten lässt:

Sed ne iussioni penitus esse inoboediens videar, polliceor, me opportuno tempore pariter cum illa, quam superius memini, cuius magisterio erudiri optamus, sanctissima femina ad urbem esse venturum. Nam ad patriam, ut ante promisi, redire quidem cupio, sed post aliquantum temporis, cum aliquid divinae scientiae adsecutus.⁷³

Nuvolone nimmt an, dass das unspezifische *urbs* hier die Stadt Rom als Hauptstadt und Mittelpunkt des römischen Reiches meint, was tatsächlich auch einem breit belegten Gebrauch entspricht⁷⁴. Die hier und andernorts verwendete Bezeichnung der Stadt als *patria*⁷⁵ lässt zusätzlich vermuten, dass diese Stadt, also vielleicht Rom, für den Autor gleichzeitig auch Heimats- bzw. Geburtsort ist. Die Verwendung von *patria* anstelle des Stadtnamens war üblich, genauso wie der in *hon.* geäußerte Wunsch bzw. das Versprechen der Rückkehr in die Heimat - sprich Rom- seine literarischen Vorbilder hat⁷⁶. Die Texte des *C. Casp.* liefern aber noch weitere, schon von Liebeschütz⁷⁷ referierte, aber von Nuvolone nicht genannte Indizien für Rom als Herkunftsort des Autors. In *div.* 19,4 wird festgestellt:

Nullus enim peregre constitutus illa sibi conquirat et congregat, quae secum ad proprias sedes ferre non possit. Nemo enim de India, aut de Arabia, aut de Aegypto negotiandi causa adveniens, Romae vel quocumque alio loco exiguo tempore moraturus, aut domos sibi ibidem, aut possessiones comparat, aut aliqua, quae esse immobilia videantur.⁷⁸

Das Ankommen des Händlers (*adviens*) wird hier primär mit Rom verbunden, d.h. es wird ein Ort in den Vordergrund gerückt, der zumindest für den Adressaten zur Identifikation dient, aber auch als Reflex der Herkunft des Autors gelesen werden kann; das *vel quocumque alio loco* hat die Funktion, das Argument zu universalisieren und weist somit seinerseits auf Rom als geographischen Referenzpunkt von Adres-

⁷³ *hon.* 5 (Caspary;12,21-26).

⁷⁴ NUVOLONE 1986, 2915; So auch WERMELINGER 1987, 215; vorsichtiger REES 1991,148; *urbs* für Rom: z.B. Hier. *adv. Rufin.* 3,22 (CCL79;93,1): "Vis nosse profectionis meae de Urbe ordinem?"; Zur Rechtfertigung dieses Gebrauchs: Quint. *inst.* 6,3,103 (Winterbottom;356,2-6): "Neque enim de ei de risu, sed de urbanitate est opus institutum, quam propriam esse nostrae civitatis et sero sic intellegi coeptam, postquam urbis appellatione, etiam si nomen proprium non adiceretur, Romam tamen accipi sit receptum." / *inst.* 8,2,8 (Winterbottom;426,28-427,1): "Item, quod commune est et aliis nomen, intellectu alicui rei peculiariter tribuitur, ut 'urbem' Romam accipimus et ...".

⁷⁵ *hon.* 2 (Caspary;8,10): "Et ego me, cum in patria consisterem,..."; *hon.* 5 (Caspary;11,21): "Iam quod nos ad patriam remeare persuades,..."; u. indirekt: *hon.* 4 (Caspary;10,3-4): "Illud vero, quod mihi in extranea patria penuriam formidandum significas,...".

⁷⁶ Vgl. z.B. Cic. *Att.* 8,2,2 (Shackleton Bailey; 287,12-13): "...; qui urbem reliquit, id est patriam, pro qua et in qua mori praeclarum fuit."

⁷⁷ LIEBESCHÜTZ 1967, 445-446.

⁷⁸ *div.* 19,4 (42).

sat und/oder Autor zurück. ähnlich verhält es sich mit der in vielfacher Weise signifikanten Stelle in *cast.* 17:

Beatus, qui habet in Sion semen, non in senatu et domesticos in Hierusalem, non in urbe Roma, Babyloniae suis sceleribus conparata.⁷⁹

Rom wird hier in diesem frei ergänzten Jesaias-Zitat⁸⁰ als Babylon der Gegenwart beschrieben und dabei Jerusalem entgegengesetzt, während die Senatszugehörigkeit mit der Zionsteilhaberschaft kontrastiert. Diese antithetische Ergänzung des Zitats ist nur sinnvoll, wenn damit Bezug auf den Adressaten genommen wird und somit seine Lebensumstände kritisch bezeichnet⁸¹. In diesem Sinn bezieht sich das ungebräuchliche⁸² Gegensatzpaar Senat/Zion sowohl auf den Adressatenkreis von *cast.* als die zu kritisierende christliche senatoriale Gesellschaft der Stadt Rom wie sie auch (wie in *div.* 19) als ein Rückbezug des Autors auf seine soziale und geographische Herkunft gelesen werden kann, und dasselbe gilt für die Antithese Rom-Jerusalem. Die Kontrarietät Babylon-Rom hingegen ist topisch und muss kein Indiz für Rom als eventuellem Herkunftsort des Adressaten oder des Autors sein⁸³.

Wie u. noch näher ausgeführt werden soll, deuten auch die (direkten wie indirekten) Adressaten und das erkennbare Beziehungsnetz des *C. Casp.* insgesamt auf ein Christentum, das sich dem Problem des christlichen Umgangs mit Familienerhalt, Ämtern, Reichtum und Nobilität stellen muss, was auf senatorisches Milieu schließen lässt und dieses, wenn auch nicht zwingend, in der Stadt des Senats selbst, also Rom geortet werden kann.

Die von Caspari angeführten Belege der auf Britannien verbreiteten Beliebtheit des Pilgerns zu Gunsten der Insel als Herkunftsort des Autors lassen sich natürlich auch für Rom zu Hauf finden, umso mehr als sich die *peregrinatio* des An. Rom. nahtlos in die für das senatorische Christentum Roms gut dokumentierte Pilgerreisen einreihen lässt⁸⁴.

Die Bezeichnung *urbs* als *patria*, die Bezugnahme auf Rom bzw. den Senat in *div.* und *cast.*, das im *C. Casp.* erkennbare senatorische Umfeld des Autors und die auch in diesem Milieu verbreitete Neigung zur *peregrinatio* bilden somit ein Gesamt von Indizien, das mit grosser Wahrscheinlichkeit für Rom als Herkunftsort des Autors

⁷⁹ *cast.* 17 (Caspari;161,12-14).

⁸⁰ *Is* 31,9 findet sich so nicht in der hebräischen Bibel, jedoch in der LXX (Rahlfs, 607): "Τάδε λέγει κύριος Μακάριος ὁ ἔχει ἐν Σιών σπέρμα καὶ οἰκέτους ἐν Ἱερουσαλήμ." u. in den altlateinischen Versionen: VL *Is* 31,9 (Gryson;663-664); In *cast.* 17 liegt somit die Textform von X und O vor (der Textzeuge von *cast.* 17 ist in der Edition von Gryson jedoch nicht vermerkt); vgl. entsprechend Hier. in *Is.* 10,31,6/9 (CCL73;403,13-14): "Haec dicit Dominus: Beatus qui habet in Sion semen, et domesticos in Hierusalem." und 2,4,1 (CCL73;59,9-10); Hier. (H) und die Vulgata (Weber; 1128) übernehmen diese Lesart nicht, sondern folgen der hebräischen Bibel.

⁸¹ LIEBESCHÜTZ 1967, 446 ist sich sicher: "The passage was surely addressed to a Roman of senatorial rank."; in einem ähnlichen, d.h. seine Adressaten mit einer asketischen Nobilität konfrontierenden Kontext brauchte etwa auch Paul. Nol. das Jesaias-Zitat: *ep.* 13,6 (CSEL29;97,16-18).

⁸² Jedenfalls haben die auf CETEDOC und auf PL-Database ausgeführten Suchvorgänge zumindest für den lateinischen Sprachbereich keine entsprechenden Daten geliefert.

⁸³ Z.B. Hier. in *Is.* 13,47,1.3. (CCL73A;521,27-34): "Licet ex eo quod iuxta LXX scriptum est: *filia Babylonis*, non ipsam Babylonem quidam, sed Romanam urbem interpretentur, quae et in Apocalypsi Ioannis et in epistola Petri, Babylon specialiter appellatur, et cuncta quae nunc ad Babylon dicuntur, illius ruinae convenire testentur, contra quem vocanda sit, Deique iustitia, ut postquam Sion, id est, Ecclesia salvata fuerit, illa pereat in aeternum."; *ep.* 46,12 (CSEL54;341,16-342,11); vgl. SUGANO 1983, 102-117.

⁸⁴ Z.B. Melania: Pallad. *hist. Laus.* 46,1 (Bartelink;220-222) / 54,4 (Bartelink; 246-248); Paula: Hier. *ep.* 108,7-9 (CSEL55;312,7-316,2); Melania u. Pinian: *vita Melan.* 20/34/35 (SC90; 168-169/190-193); vgl. MARAVAL 1985, 171.

spricht, weshalb ich ihn denn auch seit Beginn dieser Arbeit als *Anonymus Romanus* (An. Rom.) bezeichne.

d) Das hypothetische Itinerar: Rom-Sizilien (Syrakus)

Die Indizien konvergieren zum hypothetischen Itinerar Rom-Sizilien, eine Allergeweltstrecke gerade für Römer, da Sizilien u.a. zu den Hauptgebieten römischer Villenkultur gehörte und somit zu Hauf *otium*-bedürftige Bürger Roms beherbergte, ganz abgesehen von der wirtschaftlichen Bedeutung der Seeverbindungen Rom-Sizilien-Afrika und Rom-Sizilien-Griechenland. Das Strassennetz auf dieser Strecke wie auch der Seeweg (mit einer Reihe sicherer Hafenanlagen) waren dementsprechend gut ausgebaut⁸⁵. Belege für eine kombinierte Form (Land/Meer) dieser Wegstrecke fehlen ebenso wenig wie Beschreibungen von Schwierigkeiten und Gefahren auf dem Abschnitt Rom-Sizilien (die Meerenge von Messina!), womit die Reisebeschreibung von *hon.* diesem Streckenverlauf zumindest nicht widerspricht⁸⁶.

2.5. Die Ausbildung

Caspari wertete über Texte und Autor des *C. Casp.*: "...dieselben (sind) als literarisches Erzeugnis der christlich-lateinischen Literatur betrachtet von Bedeutung und Interesse. Ihr Verfasser war ein rhetorisch und dialectisch wohlgeschulter und beredter Mann, und seine Sprache ist für die Zeit, in der er lebte, merkwürdig gut"⁸⁷. Diesem Urteil Casparis ist nichts entgegenzusetzen, vielmehr wird es durch die unten vorgenommene Analyse der Gattung, Struktur sowie Argumentation von *div.* bekräftigt, die den Autor als versierten Rhetoriker und Dialektiker erweist, und es ist deshalb zu vermuten, dass er bis zur höchsten Stufe römischer Bildung, der Rhetorik, vorgedrungen ist. Neben den für die rhetorischen Fähigkeiten des Autors selbstredenden Texten findet sich hierfür ein - zugegeben schwaches - Indiz im Vergleich christlichen Vollkommenheitsstrebens mit der Rhetorenausbildung von *div.* 12,5:

Nam ut de humanis traham exempla, in oratoris schola multi gradus sunt, et tamen omnes ad eum, qui primus est, currunt. Nec idcirco tamen posteriores penitus deseruntur, quia ad primum universi pervenire contendunt⁸⁸

Es ist anzunehmen, dass die hier vom Autor für alle Rhetorikstudenten supponierte Selbstverständlichkeit, den obersten Grad der Rhetorenausbildung erreichen zu wollen, auch für ihn selbst gegolten hat. Dafür spricht auch, dass er seine Vertrautheit mit der in den Rhetorikschulen gängigen Kenntnis und Lektüre der *quadriga*⁸⁹ römischer Literatur beweist, indem er in *hum.* seinen Adressaten auffordert, sich nun in die Literatur der Bibel zu vertiefen und sich nicht mehr mit "Vergil, Sallust, Terenz, Cicero und anderen Autoren der Dummheit und des Verderbens"

⁸⁵ ROUGÉ 1966, 137-141.

⁸⁶ Vgl. allgemein MASSARO 1991, bes. 161-174; Prominentestes Beispiel für eine kombinierte Reise Syrakus-Rom ist Paulus: *Act* 28,11-15; vgl. dazu PESCH 1986, 300-304 (Lit.); zu den Gefahren vgl. z.B. die Beschreibung des Hieronymus von der Meerenge von Messina: *adv. Rufin.* 3,22 (CCL79;93,1-9).

⁸⁷ CASPARI 1890, VI; so auch 290/293-296/352.

⁸⁸ *div.* 12,5 (27).

⁸⁹ Vergil, Sallust, Cicero und Terenz bilden z.B. die Grundlage für das um 395 verfasste phraseologische Handbuch von Arus. *gramm.* (DellaCasa); vgl. auch Hier. *ep.* 58,5,2 (CSEL54;534,21-535,3) u. (zwar nur zu drei) Ennod. *ep.* 1.16,3 (Vogel;24,19): "Tulliani profunditas gurgitis, Crispi proprietates, Maronis elegantia."

zu beschäftigen⁹⁰. Auch wenn sich der Autor hier vom literarischen und rhetorischen Erbe des Heidentums absetzen will, ist klar, dass er seine ganze Ausbildung ebendieses paganen Bildungsinstitutionen verdankt sowie das Gelernte in seinen Schriften selbstverständlich anwendet und sich z.B. gelegentlich auch Sprichwörter, Redensarten⁹¹ oder ein Vergil-Zitat nicht verkneifen kann⁹². Es geht ihm dabei wie vielen früheren und zeitgenössischen christlichen Schriftstellern, bei denen die Abkehr von der heidnischen Literatur und Rhetorik selbst Rhetorik blieb, wie das Beispiel des Hieronymus nachdrücklich zeigt⁹³. Ähnlich verhält es sich mit der von ihm unter christlichen Vorzeichen eingeforderten Einfachheit von Diktion und Argumentation im Gegensatz zu den Haarspaltereien seiner (literarischen) Gegner⁹⁴: Sie ist ein traditioneller apologetisch-rhetorischer Kunstgriff, der dazu dient, der eigenen, nicht weniger ausgeklügelten Argumentation Wirkung zu verleihen⁹⁵. Neben der klassischen Ausbildung hat sich der An. Rom. aber auch gründlich sowohl in die hl. Schriften wie in die theologische Literatur eingelesen. Nicht nur gehören zur Bibliothek des An. Rom. Autoren wie Cyprian, Novatian, Hieronymus und Augustinus⁹⁶, sondern der An. Rom. zeigt mehrmals, dass er durchaus auf der Höhe der theologischen und exegetischen Diskussion seiner Zeit war (vgl. z.B. unten den Kommentar zu *div.* 18).

2.6. Das soziale Umfeld - Direkte und indirekte Adressaten der Schriften

Es ist das Verdienst von Brown, allgemein die Verbindungen des Pelagius und seines Kreises zum Milieu römischer Aristokratie in suggestiver Weise aufgezeigt zu haben, wobei Brown auch mehrmals auf die Schriften des *C. Casp.* Bezug genommen hat⁹⁷. Auch Nuvolone geht für das *C. Casp.* von diesem Milieu aus, jedoch ohne es für jede Schrift im Detail aufzuzeigen⁹⁸, wie das vor ihm Liebeschütz kurz getan hatte, wobei er den *C. Casp.* als Ausdruck -auf die höchsten Gesellschafts-

⁹⁰ *hum.* 2 (Casp.;17,3-6): "Ut Virgilium, Salustium, Terentium, Tullium et caeteros stultitiae et perditionis auctores non Deum, sed idola legeris praedicantes, tempus vacuum habuisti."; vgl. WEYMAN 1896, bes. 471-473; denselben Vorwurf z.B. auch bei Paul. Nol. *ep.* 16,6 (CSEL54;119,25-121,5) an die Adresse von Junius.

⁹¹ *cast.* 10,8 (Casp.;144,27-28): "Antiquum proverbium profert: Inter nulla etiam aliquid est pro magno."; *cast.* 13,1 (Casp.;152,4-7).

⁹² *cast.* 4,5 (Casp.;128,6): "Varium et mutabile semper femina." = Verg. *Aen.* 4,569-570 (Mynors; 194); Freilich ist dieses Zitat schnell zum geflügelten Wort geworden (OTTO 1890, 231); vgl. auch *cast.* 10,10 (Casp.;146,13-15): "Si bene intellegas, non mutavit, nec fas est, nos eum varium atque mutabilem suspicari, quem divinae sapientiae credimus gravitate fundatum."

⁹³ Bzgl. des vieldiskutierten Traums des Hier. mit dem anschliessenden Schwur: *ep.* 22, 30 (CSEL54;189,9-191,15) und die Rechtfertigung dessen Bruchs: *ep.* 70 (CSEL54;700,6-708,16); vgl. REBENICH 1992, 37-41 (Lit.); zum Verhältnis heidnische-christliche Literatur in der asketischen Literatur Italiens: JENAL 1995, 510-660; allgemein: HAGENDAHL 1983, bes. 83-93.

⁹⁴ Z.B. *div.* 4,2 (4-5); *mal. doct.* 5,2 (Casp.;72,17-20).

⁹⁵ In der lateinischen christlichen Literatur wird diese in der paganen Literatur weit verbreitete Tradition zum ersten Mal bei Tert. aufgenommen, z.B. *nat.* 2,4,17 (CCL1;47,25-27)/ 2,6,4-5 (CCL1;50,25-30) etc.; zu Tert. und dessen paganer Tradition vgl. FREDOUILLE 1972, 30-31 u. 312-313.

⁹⁶ Cypr.: z.B. *div.* 2 (2,4) = Cypr. *ad Donat.* 12 (CCL3A;11,259); Novatian.: BAER 1912, 53-70, bes. *hum.* 6 (Casp.;21,7-8) = Novatian. *pudic.* 11,2 (CCL4;123,4-7); Pel.: DE PLINVAL 1934, 9-42, KOCH 1935, bes. 25; Aug.: z.B. *div.* 4,2 (30) = Aug. *serm.* 25A,2 (CCL41;343,101-108); Nähen zu Ambr. bzw. Basil.: SCHILLING 1910, 207; SCAGLIONI 1986, 155; zum *op. imperf. in Matth.*: SCAGLIONI 1986b, 155; zu Prud.: CAMERON 1968, 213-215.

⁹⁷ BROWN 1968 u. 1970.

⁹⁸ NUVOLONE 1983, 4: " ... l'oeuvre d'un ascète laïc romain, s'adressant en général à des personnages de haut rang, appartenant à des familles consulaires, eux aussi citoyens de la 'Ville Eternelle'."

klassen konzentrierter- missionarischer Bemühungen wertete⁹⁹. Es soll im folgenden Abschnitt deshalb darum gehen, das soziale Milieu des An. Rom. zu rekonstruieren, soweit das seine Schriften ermöglichen, einerseits um die Überlegungen von Liebeschütz, Brown und Nuvolone zu prüfen bzw. zu präzisieren, andererseits und vor allem, um den Sitz im Leben des Autors und somit den Interpretationshorizont seiner Texte abzustecken. Dazu werden alle Schriften einzeln auf den bzw. die eigentlichen Adressaten sowie auf sonstige Personennennungen hin untersucht, und es sollen auch die in den Texten gezeichneten Gegner und Feindbilder inventarisiert werden¹⁰⁰.

2.6.1. *hon.*

a) Adressat(en)

Der Adressat ist namentlich unbekannt, er ist Christ (Laie), Vater und wohnt sehr wahrscheinlich in Rom¹⁰¹. Die ihn bezeichnenden Anredeformen sind allesamt gängige Freundschafts- und Ehrentitel spätantiker Epistolographie¹⁰². Die Anredeformen spätantiker Briefe allein können freilich nur bedingt als Indikatoren des sozialen Rangs der Adressaten gelten. Ein Blick in die Studien von Engelbrecht oder O'Brian zeigt die Vieldeutigkeit ein und desselben Titels, die durch die Übernahme der Anredeformeln für kirchliche Amtsträger (Bischöfe und Priester) noch verstärkt wird¹⁰³. Nur eine Analyse der Anredeformen innerhalb der Schriften eines Autors kann deshalb gewisse Aussagekraft beanspruchen. Die Grundlage für eine solche Untersuchung ist beim *C. Casp.* (5 Briefe, 1Diatriben) dünn¹⁰⁴. Dennoch, der in *hon.* u.a. zweimal verwendete Titel *honorificentia tua* ist ein Indiz für den hohen

⁹⁹ LIEBESCHÜTZ 1967, 444-447, bes. 447: "I would conclude that the Caspari documents express the views of a movement whose missionary activities were concentrated on the highest classes in Italy especially the senatorial order."

¹⁰⁰ Freilich beruht diese Untersuchung auf der, jedoch mit guten Gründen anzunehmenden Hypothese, dass die Schriften und somit ihre Adressaten nicht fiktiv sondern real sind; andererseits würde die supponierte Fiktivität der Texte natürlich an deren Realität sowie am aufgefundenen Material als solchem nichts ändern: Der tatsächliche Adressatenkreis würde zum fiktiven, die damit beabsichtigte Einbettung der Texte und somit ihr Interpretationshorizont bliebe sich jedoch gleich.

¹⁰¹ Christ: *hon.* 6 (Casp.;13,1-3): "Et tu, parens dilectissime, professionis statum recole et Christianum te esse memento, videns, quid eorum incurras, quae Christiano minus exercere conveniunt."; Vater: *hon.* 6 (Casp.;13,15-16): "Filios Deo educa; quos fideliter diligis, caelestia magis opta quam terrena percipere."; Rom: *hon.* 5 (Casp.;12,21-26): "Sed ne iussioni penitus esse inoboediens videar, polliceor, me opportuno tempore pariter cum illa, quam superius memini, cuius magisterio crudiri optamus, sanctissima femina ad Urbem esse venturum. Nam ad patriam, ut ante promisi, redire quidem cupio, sed post aliquantum temporis, cum aliquid divinae scientiae adsecutus."

¹⁰² *honorificentia tua*: *hon.* 1(Casp.;3,1)/*hon.* 5(Casp.;12,10); *dilectio tua*: *hon.* 1 (Casp.;4,3)/*hon.* 2 (Casp.;8,21); *sinceritas tua*: *hon.* 1(Casp.;7,25); *sinceritas vestra*: *hon.* 5 (Casp.;12,13); *parens dilectissime*: *hon.* 6 (Casp.;13,1); *benevolentia tua*: *hon.* 6 (Casp.;13,20).

¹⁰³ ENGELBRECHT 1893; O'BRIAN 1930.

¹⁰⁴ Inventar der Anredeformen im *C. Casp.*, wobei unter Ausschluss der alleinstehenden Nomina nur die Konstruktion Nomen + Personalpronomen bzw. Nomen + Adjektiv berücksichtigt wurde:

	Total	<i>hon.</i>	<i>hum.</i>	<i>poss.</i>	<i>div.</i>	<i>cast.</i>	<i>mal. doct.</i>
sanctitas tua/vestra	7	2	1	-	-	-	4
honorificentia tua	4	2	2	-	-	-	-
dilectissime/i mihi	4	-	2	-	-	1	1
prudentia tua	3	-	2	1	-	-	-
dilectio tua	2	2	-	-	-	-	-
sinceritas tua/vestra	2	2	-	-	-	-	-
parens dilectissime	1	1	-	-	-	-	-
benevolentia tua	1	1	-	-	-	-	-
generositas tua	1	-	-	1	-	-	-
eximietas vestra	1	-	-	-	-	-	1

sozialen Status des Adressaten, denn er wird auch in *hum.* für die Anrede eines jungen Mannes aus konsularischer Familie verwendet, und er bezieht sich weder in *hon.* noch *hum.* auf einen kirchlichen Amtsträger¹⁰⁵.

Die Titel, die topischen Liebes- bzw. Freundschaftsbekundungen¹⁰⁶ und der Umstand, dass der Adressat für die Tochter des Autors sorgt, zeugen von einer nahen Beziehung der beiden, ohne dass die Anredeform *parens dilectissime* jedoch zwingend die Annahme eines Verwandtschaftsverhältnisses aufdrängt. Keine Indizien deuten auf einen sozialen Unterschied von Autor und Adressat hin, oder lassen gar eine Art Patronatsverhältnis erkennen¹⁰⁷. Der Adressat wird vom Autor zu einem asketischen und karitativen Christentum aufgefordert, was entsprechende räumliche und finanzielle Grundlagen voraussetzt, so dass er, wie der Autor selbst, im Milieu reicher römischer Christen geortet werden kann, wie auch der ihm in den Mund gelegte Gedanke in *hon.* 4 bzgl. der Reichtumsverzichtsforderung nahelegt¹⁰⁸.

Die Kritik des Adressaten an den Pilgerreise des An. Rom. (*hon.* 1), dessen zu erwartende Missbilligung der geplanten Übergabe der Tochter des An. Rom. in die Obhut der *femina clarissima* (*hon.* 5) sowie die ablehnende Haltung gegenüber dem *sanctus Antiochus* (*hon.* 3) sind als Verhaltensweisen eines Christen zu werten, der aussergewöhnlichen Frömmigkeitsformen negativ gegenübersteht, wenn sie anderen persönlichen Bedürfnissen und (heirats-) politischen Zielen im Weg sind. Er repräsentiert damit - gerade in der Zeit der allmählich endgültigen Konsolidierung des Christentums innerhalb der gesellschaftlichen Oberschicht- den Normalchristen, der sein Christentum eher im Rahmen sozialer Konvention lebt als umgekehrt. Es ist dieses nach persönlichem und gesellschaftlichem Nutzen berechnende Christentum seines Adressaten, das der An. Rom. denn auch mit Hilfe seiner Schlussexhortatio in ein Christentum der kompromisslosen Tat umbiegen will¹⁰⁹.

b) Sonstige Personen

Sanctus Antiochus: Die Reiseumstände brachten den An. Rom. in Verbindung mit einem "heiligen Antiochus", wobei Name und Epitheton (*sanctus*) auf einen Asketen griechischen Ursprungs hindeuten, eine Identifizierung dieses Heiligen scheint mir jedoch unmöglich¹¹⁰. Es ist darüber hinaus lediglich bekannt, dass der Adressat von *hon.* dem An. Rom. seinen Umgang mit Antiochus vorwarf, währenddem der An.

¹⁰⁵ *hum.* 1 (Caspari;14,18) u. 7 (Caspari;21,9).

¹⁰⁶ Vgl. vor allem *hon.* 5 (Caspari;11,21-25): "Iam quod nos ad patriam remeare persuades, religiose facis et signum maximum dilectionis ostendis, quoniam, ut odientium est, nunquam eos velle videre, quos non amant, ita diligentium est, eorum graviter ferre absentiam, quibus fida caritatis adfectione sociantur."

¹⁰⁷ Keine Quellengrundlage sehe ich für die nicht näher begründete Behauptung NUVOLONES 1986,2915: "Son destinataire est un noble *parens* et bienfaiteur, qui a une famille et pourvoit à l'entretien de l'A. (=auteur) et de son groupe."

¹⁰⁸ *hon.* 6 (Caspari;13,5-10): "Nulli advenienti tua clausa sit domus, nullus, si possibile est, mensam nesciat tuam; esurientes et egentes tuis panibus saturentur. Adiuvā viduas, pupillos defende, indefensos tuere, succurre miseris laborantibus, omnibus necessitatem patientibus opem praesta, ut tu dicere cum sancto viro possis: ..."; *hon.* 4 (Caspari;10,7-10): "Quae non tua solius esse videtur sententia, sed omnium, qui avaritiam suam et inobedientiam et, ut verius dixerim, fidei inopiam colore rationis excusant et illa magis, quae faciunt, docent, quam quae divina lex praecipit."

¹⁰⁹ *hon.* 6 (Caspari;13,1-25).

¹¹⁰ Von den in PLRE I, 70-73 aufgelisteten 16 Antiochus käme noch am ehesten Nr. 7 in Frage (der zudem vielleicht identisch ist mit Nr. 8 u. 10), war er doch ein in Rom (vielleicht als *praefectus annonae*) stationierter Grieche, Empfänger von Briefen des Symmachus und (wenn Nr.7=Nr.8) Briefbote zwischen Ambrosius und Alpius: doch stehen diese Informationen in keinem zwingenden Zusammenhang zum Antiochus in *hon.*, und genauso wenig kommt einer der 18 Antiochus von PLRE II, 101-106 in Frage.

Rom. aufgrund seiner persönlichen Begegnung keine Bedenken gegen ihn hatte, im Gegenteil: Er nimmt Partei für ihn, wie überhaupt für die Heiligen, denen der Hass des neidischen und missgünstigen Zeitgeistes zu schaffen mache¹¹¹. Daraus geht u.a. hervor, dass der Titel *sanctus* hier technisch verwendet wird, wohl im strengen Sinn von Asket¹¹², und dass die Vorbehalte des Adressaten von *hon.* eine christliche Tradition kritischer Reserve gegenüber der (Spitzen-) Askese repräsentieren, die in Rom seit Aufkommen der Askese präsent war¹¹³.

femina clarissima: Verantwortlich für die religiöse Neuorientierung des An. Rom. war eine *femina clarissima secundum hominem, sed secundum Deum multo clarius*, d.h. eine Frau aus dem Senatsadel¹¹⁴, deren Würde nun aber nicht mehr allein auf ihrer sozialen Herkunft, sondern auch auf ihrem asketischen Lebenswandel gründete, und als solche war sie Teil eines für die religiöse Landschaft des lateinischen Westens (vor allem Roms) des 4./5. Jh.s markantesten und in jüngster Zeit breit untersuchten Phänomens von christlichen Asketinnen nobler Abstammung¹¹⁵. Die Bezeichnung der Frau mittels religiöser Transposition der *claritas* ist zu jener Zeit beinahe eine stehende Formel für eine Asketin römisch-senatorialer Provenienz¹¹⁶. Konkretes von ihrer Lebensweise wissen wir kaum, ausser dass sie sich zum Zeitpunkt des Treffens mit dem An. Rom. schon vor langer Zeit ganz Gott hingegeben hat, nachdem sie zuvor all ihren Besitz verkauft und verteilt hatte¹¹⁷, m.a.W. sie lebte eine strenge Askese, wie sie anhand der detaillierteren Kenntnis der Lebensweise anderer Asketinnen senatorialer Herkunft jener Zeit beschrieben werden kann¹¹⁸.

Das Ansehen der *femina clarissima* von *hon.* 5 gründete - wohl nicht nur beim An. Rom. - noch auf einer anderen, gerade für Frauen nicht selbstverständlichen Tätigkeit: Sie unterwies Männer wie Frauen in der *scientia veritatis/divina scientia*, d.h. sie mass sich Lehrfunktion an und sie tat dies beim An. Rom. erfolgreich (*totum me ei tradidi*¹¹⁹), auch wenn oder gerade weil jener die traditionelle Überzeugung natürlicher Unterlegenheit der Frau dem Mann gegenüber vertrat¹²⁰. Als Vermittlerin bzw. Inhaberin eines *magisterium*¹²¹ unterscheidet sie sich etwa von den Asketinnen im Umfeld des Hieronymus, die sich trotz ihrer z.T. weitreichenden Kenntnissen in

¹¹¹ *hon.* 3 (Caspari;9,9-10,1): "Numquid me culpabilem statuis eo, quod sancto Antiocho in itineris necessitate coniunctus sim? Quem famam maculare significans, qua ratione feceris, nescio. ... Ego non credam, nisi quod oculis meis videro, et quod per me ipse probavero, quia scio, sanctos vel maxime in praesenti saeculo invidiae et obprobriationis odio laborare."

¹¹² So auch schon CASPARI 1890, 338 Anm. 2.

¹¹³ Vgl. z.B. HUNTER 1987; JENAL 1995, 421-471.

¹¹⁴ Vgl. zum weiblichen Klarissimat: KRUMEICH 1993, 44-48.

¹¹⁵ Vgl. EWING HICKEY 1987; KRUMEICH 1993; PETERSEN-SZEMÉREDY 1993; FEICHTINGER 1995; DISSELKAMP 1997; Kein Hinweis jedoch weder bei Disselkamp noch bei Petersen-Szemerédy (bes. 123-129) auf die *femina clarissima* von *hon.* 5, obwohl sie doch eine offensichtlich selbstbewusste Lehrerin war, die Menschen wie dem An. Rom. zur Mentorin werden konnte.

¹¹⁶ Vor allem bei Hier., jedoch mit *nobilior* für *clarius*, z.B. bzgl. Paula: *ep.* 108,1 (CSEL55;306,5-6): "Nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate,..."; Marcella: *ep.* 127,1 (CSEL56;146,1-3) etc.: s.u. IV A 3.7.2.a.

¹¹⁷ *hon.* 5 (Caspari;12,2-5): "In Siciliensi terra feminam quandam clarissimam secundum hominem reperi, sed secundum Deum multo clariorem, quae iam diu, omnibus suis spreis atque contemptis, Deo se penitus dedicavit."

¹¹⁸ Zur gelebten Askese römischer Asketinnen vgl. die reiche Materialsammlung bei PETERSEN-SZEMÉREDY 1993, 162-198.

¹¹⁹ *hon.* 5 (Caspari;12,5-10); sie hat ihn z.B. auch davon abgebracht, in den Orient zu pilgern, was zuvor dem Adressaten von *hon.* offensichtlich nicht gelungen war.

¹²⁰ *cast.* 17 (PLS1;1503): "Non patiaris te a feminis vinci, quae infirmiorum sexum ingenti pectoris firmitate superarunt. Faciat te illis vel aequalem vita, quem fecit sexus nativitas."

¹²¹ *hon.* 5 (Caspari;12,23).

Schrift und Theologie -freilich immer gemäss Hieronymus- an die biblische Weisung gehalten haben sollen: "der Frau aber erlaube ich es nicht zu lehren"¹²². Demgegenüber soll jedoch z.B. Pelagius gefordert haben: "Auch Frauen sollen Kenntnis des Gesetzes haben"¹²³, und indem Hieronymus dieses an sich nicht auf ein Lehren abzielendes Diktum gegen 1Cor 14,33b-35 ausspielt, behauptet er, dass Frauen im Umkreis des Pelagius sich Lehrautorität anmassten¹²⁴. Pelagius hat tatsächlich Frauen das Lehren erlaubt, doch seine Position ist nicht ganz einheitlich: Die meisten Stellen zielen auf eine Erlaubnis der weiblichen Lehrtätigkeit *in suo sexu et in domo* d.h. Privatunterricht von Frau zu Frau ausserhalb der Institution wie Lokalität Kirche¹²⁵. Ein Stelle aber erlaubt auch die Unterweisung von Männern (*filios* und *fratres*), wenn auch weiterhin nur im privaten Rahmen¹²⁶. Die *femina clarissima* entspricht wohl diesem Typ der privat Frauen und Männer unterrichtenden Lehrerin. Freilich ist nicht anzunehmen, dass ihre Lehrtätigkeit von der Rechtfertigung oder Erlaubnis irgendeines Theologen (wie z.B. des Pelagius) abhing, vielmehr waren Frauen wie sie dafür verantwortlich, dass die traditionell misogynen Theologen und Seelenführer ihnen überhaupt intellektuelle Autorität zusprachen. Die Asketin auf Sizilien, ähnlich wie z.B. die für sich Lehrerin-Autorität beanspruchende Asketin Melania die Ältere¹²⁷, muss denn auch eine eigenwillige, selbstbewusste und beeindruckende Frau gewesen sein - in den Augen der Männer eine *mulier virilis*¹²⁸-, und darauf zielt auch die Aussage des An. Rom., dass sie aufgrund ihrer *devotio*, *fides* und eben auch *scientia* bei Laien wie beim örtlichen Klerus in hohem Ansehen stand¹²⁹. Der Inhalt dieser Lehre soll hier nicht wiedergegeben werden, er deckt sich jedoch im Kern sicherlich mit dem w.u. dargestellten Kern der Theologie des An. Rom., d.h. mit einer Lehre pelagianischen Zuschnitts. Jedoch sei darauf hingewiesen, dass die Frau dem An. Rom. ihr Wissen in der *ratio-auctoritas*-Argumentationsform vermittelte, die stets zuerst rein rational sowie danach autoritativ (hl. Schrift) vorgeht¹³⁰. Diese Methode hat auch im Schrifttum des An. Rom. eine geradezu charakteristische Funktion¹³¹.

Der Aufenthaltsort der *femina clarissima*, Sizilien, war als *iucunda suburbanitas*¹³² gespickt mit senatorialen Villen und Ländereien, die sich bestens für die *otium*-Kultur eigneten, wofür die Villa der Piazza Armerina noch heute ein eindrückliches Zeugnis abgibt, und man begegnet denn auch etlichen Heiden und Christen, die

¹²² Hier. *ep.* 127,7 (CSEL56;151,9-20): "docere autem mulieri non permitto"; vgl. PETERSEN-SZEMÉREDY 1993, 192-195; KRUMEICH 1993, 228-233; THRAEDE 1972, 261-262.

¹²³ Pel. in Hier. *adv. Pel.* 1, 26 (CCL80;33,20): "Scientiam legis etiam feminas habere debere,..."

¹²⁴ Hier. *adv. Pel.* 1, 26 (CCL80;33,18-34,29).

¹²⁵ Pel. *exp.* 1Cor 11,5 (Souter;188,6-7): "[Prophetans] in suo sexu et in domo."; *exp.* 1Cor 14,34 (Souter;211,19-23): "*Mulieres [vestrae] taceant in ecclesiis: non enim permittitur eis loqui.* Quia contra ordinem est naturae vel legis ut in conventu virorum feminae loquantur. quaeritur ergo quo modo alibi dicat mulieres docere prudentiam et castitatem debere: sed hoc in sexu suo. simul et cum designat locum ubi taceant, alibi eis loqui permittit."; *exp.* Tit 2,4 (Souter;530,7-8): "Docere illis permisit, sed feminas, et hoc non in ecclesia, sed privatim." vgl. GRAYSON 1972, 158-161.

¹²⁶ Pel. *exp.* 1Tim 2,12 (Souter;482,15-18): "Publice non permittit: nam filium vel fratrem debet docere privatim. *Neque dominari supra virum, sed esse in silentio.* [Ne] magisterium [sibi] usurpando [superbiat], sed taceat in ecclesia."

¹²⁷ Vgl. z.B. Pallad. *hist. Laus.* 54,4 (Bartelink;246,23- 248,32).

¹²⁸ Vgl. zur Vorstellung einer *mulier virilis*: GIANNARELLI 1980, 18-25.

¹²⁹ *hon.* 5 (Caspari;12,8-10).

¹³⁰ *hon.* 5 (Caspari;12,6-7): "Haec me etiam ad orientem ire dissuasit, probans mihi tam ratione, quam legis exemplo, ubique Deum posse a scientibus reperi." ¹³¹ Vgl. z.B. *mal. doct.* 6,1 (Caspari;74,32-34); dazu s.u. den Kommentar zu *div.* 4,1.

¹³² Cic. *Verr.* 11,2,3,7(Peterson;22-23).

sich für literarische, philosophische und theologische Studien auf die Insel zurückzogen¹³³. Es ist nicht vermessen anzunehmen, dass auch die noble Lehrerin des An. Rom. für ihr Leben in Askese sich in eine ihrer Villen auf Sizilien zurückgezogen hatte, um dort einen religiösen Zirkel um sich zu scharen, ähnlich dem *coetus religiosus* des Aristokraten Pinian, in dessen Geborgenheit es z.B. Rufinus möglich war, die Numeri-Homilien des Origenes zu übersetzen¹³⁴. Das Schicksal Rufins ist stellvertretend für die u.a. auch aus noblen Asketen und römischen Theologen bestehende Fluchtbewegung Richtung Sizilien und Afrika, die ab 408 durch die Goten-Invasion ausgelöst wurde, und vor der Sizilien gemäss Rufin nur durch die enge Strasse von Messina (*angustissimo freto*¹³⁵) bewahrt wurde¹³⁶. Auch Pelagius und Caelestius sind vielleicht über Sizilien nach Afrika gelangt, wo sie 410/411 bezeugt sind¹³⁷. Die Lehre der *femina clarissima*, wie sie dem An. Rom. vermittelt wurde, setzt zumindest die Kenntnis der Grundpositionen des Pelagius voraus. Ob die Asketin mit dieser Lehre auf persönliche und/oder literarische Weise bekannt wurde, bleibt ungewiss. Sicher ist, dass der An. Rom. zur Abfassung seiner Schriften den Paulusbriefkommentar des Pelagius zur Hand hatte, warum nicht als Kopie aus der Bibliothek der *femina clarissima*? Wie dem auch sei, Sizilien wird zu einem Ort, auf dem sich pelagianische Kreise und Sympathisanten mit Vorliebe aufhalten, wobei jedoch ausser der Nennung von Syrakus bei Hilarius keine geographischen Details bekannt sind, und anderweitige Informationen zu diesen sizilianischen Pelagianern fliessen ausser bei Hilarius bekanntlich äusserst spärlich¹³⁸.

filia mea: Von der Tochter des An. Rom. ist aus *hon.* nur bekannt, dass sie noch eine *virgo*, d.h. eine unverheiratete Frau ist¹³⁹. Ihr Vater will, dass sie ihre Jungfräulichkeit erhält und hat sie zu diesem Zweck der *femina clarissima* versprochen, wohl in der Absicht, sie später einmal dem durch die feierliche *velatio* kirchlich besiegelten Jungfrauenstand zu weihen¹⁴⁰. In dieser autoritären Bestimmung seiner Tochter zur ewigen Jungfräulichkeit handelt er gleich wie andere Väter und Mütter vor ihm¹⁴¹.

¹³³ Vgl. dazu MAZZARINO 1953; WILSON 1983; Zur Villa der Piazza Armerina: CARANDINI 1982; vgl. auch die Beiträge in Opus 2 (1983), 535-607.

¹³⁴ Rufin. *Orig. super num. praef.* (CCL20;285,33-35): "...; quamvis amantissimus filius noster Pinianus, cuius religiosum coetum pro amore pudicitiae profugum comitatur, iniungat et alia."

¹³⁵ Rufin. *Orig. super num. praef.* (CCL20;285,9-12): "In conspectu etenim, ut videbas etiam ipse, nostro barbarus, qui Regni oppidi miscebat incendia, angustissimo a nobis freto, quod Italiae solum Siculo dirimit, arcebatur."

¹³⁶ Vgl. dazu allgemein COURCELLE 1964, 56-67.

¹³⁷ Pel. in Hippo Ende 410 Anfang 411 und dann in Karthago, Caelestius in Karthago: Aug. *gest. Pel.* 22,46 (CSEL42;100,13-20).

¹³⁸ Der Brief des Hilarius an Aug. und dessen Antwort: Aug. *ep.* 156 (CSEL44;448,11-12) u. 157 (CSEL44;449,10-488,10); id., *perf. iust. hom* 1 (CSEL42;3,6-11); Hier. *in Ier.* 4,1,2 (CCL74;174,5-9); Prosp. *carm. de ingrat.* 1,70-72 (Huegelmeier; 47, 70-72).

¹³⁹ *hon* 5 (Caspari;12,26-27): "Filiam vero meam ita virginem esse cupio, ...".

¹⁴⁰ In welchem Alter diese Jungfrauenweihe allgemein stattfand, ist nicht klar. Einzig in den Canones der afrikanischen Konzilien findet sich das Gebot, *virgines* nicht vor 25 Jahren zu weihen, doch auch hier wird eine Ausnahme (vielleicht aufgrund der *velatio* der kaum 16-jährigen Demetrias) erlaubt: z.B. *canones in causa Apiarii* 16 (CCL149;105): vgl. allgemein zur Jungfrauenweihe: METZ 1954; D'IZARNEY 1953.

¹⁴¹ Z.B. Paula (iun.) (PLRE I,675), die Tochter der Laeta und des Toxotius, die noch vor der Geburt Gott als Jungfrau versprochen wurde: Hier. *ep.* 107, 3 (CSEL55;293,2-4): "...; quomodo instruere Paululam nostram debeas, quae prius Christo est consecrata quam genita, quam ante votis quam utero suscepisti."; Melania und Pinian sahen ihre Tochter auch schon kurz nach ihrer Geburt für den Jungfrauenstand vor: Geront. *vita Mel.* (SC90;132); vgl. auch Sulp. Sev. *Mart.* 19,1-2 (SC133;292); die Entscheidung zum Jungfrauenstand war somit keineswegs immer freiwillig: gegen z.B. KRUMEICH 1993, 249.

Er weiss um die bevorstehende Kritik an diesem Vorgehen durch den Adressaten von *hon.*, der offensichtlich andere, weit materiellere Ziele mit der *virgo* verfolgte¹⁴². Der An. Rom. begibt sich mit seiner Entscheidung somit in ein Spannungsfeld, wo sich ein auf die Gesellschaft abgestimmtes Christentum der Anpassung und ein kompromisslos asketisch definiertes Spitzenchristentum gegenüberstehen¹⁴³.

c) Gegner

Die Polemik in *hon.* hat eine einheitliche Stossrichtung: Sie richtet sich allgemein gegen ein Christentum der Halbheiten und Kompromisse, dem der Autor ein Christentum der Perfektion gegenüberstellt. Konkret werden angegriffen:

- Namenchristen, die sich zwar Christen nennen, aber dieses Christentum nicht in die Tat umsetzen¹⁴⁴.
- Eklektische Christen, die grossspurig die weniger wichtigen Gebote erfüllen und meinen, die wichtigeren vernachlässigen zu können¹⁴⁵.
- Christen, die, wenn es ihnen nicht passt, sich gegen die hl. Schrift eigene Argumentationen zur Rechtfertigung ihrer Lebensweise zulegen¹⁴⁶. Konkret wird die Weigerung kritisiert, sich gemäss *Mt* 19,21 nicht von allem Reichtum lösen zu wollen¹⁴⁷.

2.6.2. *hum.*

a) Adressat

Der namentlich unbekannte, mit den gängigen Höflichkeitsformen angeredete¹⁴⁸ Adressat ist ein junger Christ, der seine klassischen Studien beendet hat und sich darauf der Leitung des christlichen Lehrers Martyrius anvertraute¹⁴⁹. Dieser Schritt war nicht unüblich, wie das analoge Beispiel der aus vornehmer Familie stammenden Timasius und Jakobus veranschaulicht, die sich beide nach Abschluss ihrer Studien unter der Führung des Pelagius für ein Leben in Askese entschieden¹⁵⁰. Im Gegensatz zu Timasius und Jakobus scheint sich jedoch der Adressat von *hum.*

¹⁴² *hon.* 5 (CASPARI;12,15-17): "Nam quod ego illam vobis plus semper dilexerim, ex hoc satis claret, quod vobis illi semper terrena conferre cupientibus, ego semper caelestia procuraverim."

¹⁴³ Mit SIVAN 1993a, bes. 81-85 bin ich überzeugt, dass eine generelle Opposition gegen die Entscheidung zur Jungfräulichkeit bei Frauen des römischen Senatsadels weit weniger stark war als die Quellen und viele moderne Forscher nahezulegen versuchen, ja dass allgemein behauptet werden könne (91): "An overview of the types and sources of opposition and support indicates that opposition to the act of conversion to asceticism as such did not exist." Vielmehr wäre man nur in Einzelfällen aus bestimmten (politischen, ökonomischen etc.) Gründen gegen eine solche Entscheidung gewesen. Genau ein solcher Einzelfall liegt aber in *hon.* 5 vor.

¹⁴⁴ *hon.* 1 (Caspari;5,5-8): "Nam quomodo tunc, qui non erant, dicebantur apostoli, et nunc Christiani dicuntur, qui non sunt. Christiani non sunt, nisi qui Christi formam doctrinamque sectantur,..."

¹⁴⁵ *hon.* 2 (Caspari;8,18-19): "Quid enim prodest cuiquam, contempsisse, quod licet, [et] exercere, quod non licet?"

¹⁴⁶ *hon.* 4 (Caspari;10,10-12): "Huiusmodi enim malunt secundum actus suos scripturas intellegere, quam secundum scripturas actus sui qualitatem temperare."

¹⁴⁷ *hon.* 4 (Caspari;10,20-11,20).

¹⁴⁸ *honorificentia tua. hum.* 1 (Caspari;14,18)/7 (Caspari;21,9); *prudentia tua. hum.* 3 (Caspari;18,13-14)/4 (Caspari;20,1); *sanctitas tua. hum.* 7 (Caspari;21,10).

¹⁴⁹ Christ: u.a. *hum.* 2 (Caspari;14,24-25): "Ergo quoniam, quod aliquamdiu audieram, per me ipse cognovi, illius te esse christianitatis atque prudentiae, ..."; die Beendigung seiner Studien geht aus *hum.* 2 (Caspari;17,3-6) hervor: "Ut Virgilium, Salustium, Terentium, Tullium et caeteros stultitiae et perditionis auctores non Deum, sed idola legeris praedicantes, tempus vacuum habuisti."; zum Lehrer Martyrius: *hum.* 1 (Caspari;14,21-22): "Quamquam et cultor tuus, sanctus Martyrius, olim parvitati meae religionis tuae praeconia dixerit."

¹⁵⁰ Aug. *ep.* 179,2 (CSEL44;692,3-15).

(noch) nicht für eine asketische Form des Christentums, zumindest wie sie der An. Rom. vertritt, entschieden zu haben¹⁵¹.

Am Schluss des Briefes wünscht ihm der An. Rom.: "Ich wünsche, dass du immer für Gott leben und dich der Ehre eines ewigen Konsulats erfreuen wirst."¹⁵² Die auf himmlischen Lohn abzielende Wendung *perpetui consulatus gaudere* lässt zwar nicht zu, im Adressaten einen Konsul jener Zeit zu sehen¹⁵³, doch hat diese eschatologische Transposition eines gesellschaftlichen Rangbegriffs am Briefende nur Sinn, wenn der Adressat in irgendeinem Verhältnis zur Institution des Konsulats steht; die Annahme ist deshalb naheliegend, der Adressat stamme aus konsularischer Familie¹⁵⁴. Dies bedeutet noble Herkunft, Reichtum und Ämter, also genau die ideellen und materiellen Werte, die der Autor dem Adressaten als unchristlich vorführt¹⁵⁵, um ihm gleich dem immerwährenden Konsulat u.a. "ewigen Reichtum" (*perpetuae divitiae*) zu versprechen. Diese kritischen Bezüge zu *genus*, *nobilitas*, *honores*, *divitiae* sprechen als weiteres Indiz für die hohe Abstammung des Adressaten. Dazu passt auch der in *hum.* 2 vorweggenommene Einwand des Adressaten ("Aber ich bin durch weltliche Geschäfte besetzt"¹⁵⁶) als Reflex eines jungen Mannes aus guter Familie, der sich entweder für die seiner Herkunft entsprechenden Verpflichtungen oder für ein asketisches Christentum zu entscheiden hat.

Zur Beziehung des An. Rom. zum Adressaten ist zu sagen, dass der An. Rom. ihn, sehr wahrscheinlich recht kurze Zeit vor Abfassung von *hum.* nur einmal und nur kurz gesehen und sich dabei durch dessen Worte von seiner *christianitas* überzeugt hat¹⁵⁷. Aufgrund dieser Begegnung hat der Adressat den An. Rom. wohl um Rat gebeten, worauf dieser mit *hum.* antwortet, jedoch sich wünscht, ihn persönlich bald wieder zu treffen, um die anstehenden Fragen im Gespräch diskutieren zu können¹⁵⁸. Aus all dem geht hervor, dass der An. Rom. dem Adressaten gegenüber als selbstbewusster Lehrer christlicher Existenz auftritt, und das bedeutet auch, dass er sich in (gewissen) Kreisen der Nobilität nicht nur zu bewegen weiss, sondern sogar eine zumindest beratende (*consulere*) Position einnimmt. Der Wechsel vom Schüler der *femina clarissima* zum Lehrer und Mentor seiner Adressaten (vgl. auch *poss.*, *cast.*) scheint also recht schnell stattgefunden haben, und diesem Elan des Neubekehrten und Lehrers entspricht auf der inhaltlichen Ebene eine kompromisslose *exhortatio* asketischer Existenz. Ähnliches widerfuhr z.B. auch dem Caelestius: Aus guter

¹⁵¹ Sonst hätte der ganze Brief mit seinem lehrerhaften und exhortatorischen Ton wenig Sinn und gerade der auf die *captatio benevolentiae* des Lobes der Christlichkeit des Adressaten folgende Diskurs [*hum.* 2 (Caspari;14,24-17,10)] über Kenntnis bzw. Unkenntnis der Gebote der hl. Schrift mit der abschliessenden Forderung, sich in die Bibel zu vertiefen, deutet darauf hin, dass der Adressat erst zu dieser Kenntnis geführt werden muss, die freilich mit einer asketischen Lebensweise identisch ist; gegen NUVOLONE 1986, 2915: "adonné à une vie ascétique".

¹⁵² *hum.* 7 (Caspari;21,12): "Opto, te semper Deo vivere et perpetui consulatus honore gaudere."

¹⁵³ Dies hat CAMERON 1968, 213-215 gegen MORRIS 1965, 39 gezeigt.

¹⁵⁴ So auch, kommentarlos NUVOLONE 1986, 2915.

¹⁵⁵ *hum.* 5 (Caspari;20,4-20).

¹⁵⁶ *hum.* 2 (Caspari;17,3): "Sed mundanis, inquires, necessitatibus occupatus sum." Der Kontext zielt hier direkt zwar auf die Dichotomie heidnische Literatur-christliche Literatur, doch sind die *mundanae necessitates* im weitesten Sinn weltliche Geschäfte, die den Adressaten angeblich daran hindern, sich in die Lektüre der hl. Schrift zu vertiefen.

¹⁵⁷ *hum.* 1 (Caspari;14,17-21): "Huius igitur definitionis veritatem ego, iam retro quidem credens, nunc me tamen probasse confiteor, qui honorificentiam tuam diu ignoratam habui. Sed postquam te licet parum loquentem audiui, invisibilis mihi sonus prodidit, quem visibilis diu corporis vultus absconderat."

¹⁵⁸ *hum.* 7 (Caspari;21,9-11): "Haec interim honorificentiae tuae, ut epistolae brevitatis passa est, credidi scribenda, cupiens sanctitati tuae praesens loqui et de quibuscumque consulere dignatus, te redere certiore."

Familie stammend, verfasste er zwar schon als junger Mann für seine Eltern Schriften asketischer Spiritualität, doch die einschneidenden theologischen Erkenntnisse scheint er als Schüler des Pelagius und/oder Rufins des Syrers gehabt zu haben, Erkenntnisse, die er in der Folge als Theologe bekanntlich gleich offensiv und unnachgiebig wie der An. Rom. vertrat¹⁵⁹.

b) Sonstige Personen

Sanctus Martyrius. Von diesem heiligen Martyrius ist lediglich überliefert, dass er der *cultor*, d.h. der Lehrer oder Erzieher des jungen Mannes ist und als solcher auch bereits mit dem An. Rom. in Kontakt war¹⁶⁰. Das Epitheton *sanctus* weist ihn als einen sehr wahrscheinlich asketischen lebenden Mann aus, und sein Name könnte gleich wie jener des heiligen Antiochus aus *hon.* auf griechische Herkunft deuten, eine Identifizierung ist jedoch auch hier nicht möglich¹⁶¹. Martyrius würde sodenn (wenn auch nicht als bekannter und prominenter Vertreter) die gerade für den Senatsadel Roms gut bezeugte Tradition repräsentieren, sich mit aus den Provinzen stammenden bekannten religiösen Lehrern und Mentoren zu umgeben, die in ein Patronatsverhältnis eingebunden wurden, um die religiösen und intellektuellen Bedürfnisse ihrer Patrone zu stillen, denen sie durch ihren Ruf gleichzeitig zu gesellschaftlichem Prestige verhalfen¹⁶².

c) Supponierte Gegner

Die Polemik tritt in *hum.* hinter die Belehrung zurück, so dass auch kaum pauschal auf Gegner oder zu kritisierende Gedanken Bezug genommen wird. Wie in *hon.* wird auch in *hum.* allgemein das reine Namenchristentum verurteilt¹⁶³ und aus der Darstellung des wahren Christen in *hum.* 3-6 kann die Norm erhoben werden, wann einer unter das Verdikt des Namenchristentums fällt.

2.6.3. *div.*

a) Adressat(en) und supponierte Gegner

Div. ist im Gegensatz zu den anderen Schriften des An. Rom. kein Brief, sondern eine ohne jeden direkten Adressatenbezug verfasste Diatribe gegen den Reichtum, die sehr wahrscheinlich für eine weitere Verbreitung verfasst wurde¹⁶⁴. Hinter dem

¹⁵⁹ Die genaue Beziehung zwischen Cael. und Pel. ist wohl komplexer als das in den Quellen propagierte u.a. auch häresiologischer Polemik verpflichtete Schüler-Lehrer Modell. Cael. selber führt seine Ansichten offensichtlich eher auf Rufin. Syr. als auf Pel. zurück [Aug. *gr. et pecc. or.* II, 3,3 (CSEL42;168,12-18)], was einerseits der Wahrheit entsprechen kann, andererseits ein geschicktes Verteidigungsmanöver ist, da der Priester Rufin (*sanctus presbyter*) im Hause des noblen Asketen Pammachius (*sanctus Pammachius*) weilte, so dass sich Cael. auf die Autorität dieser beiden Männer stützen kann und auch keine weitere Namen mehr nennen will, obwohl noch mehrere andere (*plures*) angeblich dieselbe Ansicht vertraten.

¹⁶⁰ *hum.* 1 (Caspari;14,21-22): "Quamquam et cultor tuus, sanctus Martyrius, olim parvitati meae reigionis tuae praeconia dixerit."; auch Hier. nannte sich z.B. einen *cultor*. *ep.* 108,33 (CSEL55;350,8-9): "Vale, Paula, et cultoris tui ultimam senectutem orationibus iuva."; vgl. dazu die Interpretation von FEICHTINGER 1995, 255: "Hieronimus selbst hat seine eigene Rolle im Etablierungsprozess der Mönchsbewegung im Westen durchaus treffend mit dem Begriff *cultor* charakterisiert, der sowohl aktive Anteile des Gestaltens, Bildens, Formens und Erziehens, als auch passive, rezeptive Komponenten des Verehrens impliziert."

¹⁶¹ Weder die 23 Martyrios in PW, 2039-2043, noch der eine Martyrius von PLRE I, 566 oder die 10 Martyrius von PLRE II, 731-733 lassen eine Identifizierung mit dem *sanctus Martyrius* von *hum.* zu.

¹⁶² Z.B. Mar. Victorin., Hier., Flavius Magnus, Pel., Aug.: vgl. BROWN 1968, 97.

¹⁶³ *hum.* 3 (Caspari;17-18).

¹⁶⁴ So auch NUVOLONE 1986, 2916: "..., rédigé pour la diffusion."

für die Diatribe typischen fiktiven Gegenüber mag sich vielleicht eine konkrete Person verstecken¹⁶⁵, ihre Identifizierung ist jedoch unmöglich und für die Funktion der Schrift als eines allgemein gegen die Reichen und den Reichtum gerichteten Textes, der unspezifisch für den Leser (*lector adtende*¹⁶⁶) verfasst wurde, letztlich auch unerheblich. Dennoch kann der Adressatenkreis der Schrift anhand der vom An. Rom. gezeichneten Feindbilder sowie den Einwänden und Argumentationsstrategien des fiktiven Gegenübers grob beschrieben werden.

Die in *div.* angesprochenen Reichen sind -gemäss der Definition des An. Rom.- die im Überfluss lebenden¹⁶⁷. Diese recht vage Definition wird durch mehrere Anspielungen an die Lebensumstände der Reichen illustriert, am dichtesten in 20,2 (24-31). Die hier mit den Reichen identifizierten Güter bezeichnen die typische Welt des reichen Senatsadels¹⁶⁸: Die Sorge um den Erhalt der Familie und deren Besitz bzw. Erbe, über das ganze römische Reich verteilter Grundbesitz, eine Vielzahl exquisiter Villen, das Tragen ausgesuchter Kleidung sowie das ambitionierte Trachten nach standesgemässen Ehrenstellungen. Dieses Bild reicher Adliger wird denn auch durch weitere entsprechende Schilderungen bestätigt¹⁶⁹.

Hervorzuheben ist die kunstvolle Darstellung des reichen, sich Christ nennenden Richters, der sich jedoch in seinem Gehabe als eigentlicher Antichrist entpuppt, wobei ihm mehrere, gleichzeitig für die Spätantike typische Verhaltensweisen vorgeworfen werden: Klientelwesen, Ämterkauf, Brutalität und Willkür der Justiz¹⁷⁰. Dabei gilt es zu bedenken, dass die Richter *per se* zur gesellschaftlichen Oberschicht gehörten, seien sie aus traditionell senatorialen Familien oder durch Aufstieg in der Ämterhierarchie. Die Schilderung in *div.* 6,2-3 hinterlässt eher den Eindruck eines kompromisslosen Emporkömmlings, wobei selbst sein Christentum im Verdacht einer rein karrierebewussten Entscheidung steht.

Des weiteren zielt die Kritik des An. Rom. auf christlichen Euergetismus und simulierte Asekese: Die als christliche Variante paganer Wohltätigkeit zum Leben und Selbstverständnis reicher Christen gehörende Almosenpraxis fusste auf entsprechenden materiellen Ressourcen. Wenn nun in *div.* 14,1 dem zur völligen Aufgabe seines Reichtums ermahnten Gegenüber in den Mund gelegt wird: "Aber es ist verwirrend, dass einer von anderen annehmen soll, der anderen zu geben gewohnt war", dann wird hier wohl ziemlich präzise der Reflex eines standesgemäss konventionellen Gebers wiedergegeben. Die Kritik am christlichen Almosenwesen setzt hier das Milieu wohlhabender christlicher Nobilität voraus. Spezifisch gegen nobles Asketentum richtet sich die Kritik des An. Rom. in *div.* 20,1 an jene Asketen, die in manierierter äusserlicher Armut leben, ohne jedoch auf ihre Schätze je ganz verzichtet zu haben.

¹⁶⁵ Vgl. vor allem *div.* 11,5 (23), wo auf eine eigene Abhandlung (*qui alio tractatu asseris*) des Gegenüber rekurriert wird, verbunden mit der Meinung, dass die Jünger Jesu nach dessen Tod aus Gründen der Verfolgung und Flucht ihren Besitz aufgegeben hätten und nicht aufgrund religiöser Motive.

¹⁶⁶ *div.* 7,1 (1).

¹⁶⁷ *div.* 5,1 (5-6); vgl. die Anredeformen: *div.* 6,2 (63-64): "defensor divitiarum"; *div.* 10,7 (101): "interrogo conscientiam divitum".

¹⁶⁸ So auch LIEBESCHÜTZ 1967, 445, wenn auch die geographischen Spezifizierungen nicht so "sicher" sind, wie er unterstellt: "The Pamphlet was clearly addressed to members of the senatorial order, certainly in Sicily, perhaps also in N. africa and Rome."

¹⁶⁹ Lagern auf wertvollen Teppichen: *div.* 6,2(64-65); Grossgrundbesitz, marmorverkleidete Villen, Schlemmerei: *div.* 8,1(1-12); Sorge um Sklaven und Grenzen der Besitzungen, Gerichtsprozesse: *div.* 10,7(101-107); Ehrenstellungen, Reichtum, teure Kleider: *div.* 14 (15-17); die Abscheu der Reichen gegen Leute ohne noble Herkunft und angemessene Kleidung: *div.* 17,3 (54-57); Erbproblematik: 19,4 (87-102).

¹⁷⁰ *div.* 6,2 (18-70): vgl. u. den Kommentar.

2.6.4. *poss.*

a) Adressat

Der Adressat des unvollständig überlieferten Briefs *poss.*¹⁷¹ ist ein Christ, der zu einer Vertiefung des Glaubens gekommen ist, indem er sich nun offensichtlich entschlossen für himmlischen Lohn einsetzt und auf die weltlichen Geschäfte verzichtet hat¹⁷². Dieser zwar sehr allgemein gehaltene Hinweis deutet aufgrund der Theologie des An. Rom. jedoch mit grosser Wahrscheinlichkeit auf eine Entscheidung für eine asketische Existenz hin.

Die lange, mit rhetorischen Briefftopoi gespickte *captatio* zu Beginn des Briefes bezeugt die Freundschaft zwischen An. Rom. und Adressat und preist deren Vorzüge (*caritas, generositas, gravitas, disciplina, patientia*), die in ihrer konventionalisierten Gestalt auf ein gebildetes und wohl auch wohlhabendes Milieu deuten¹⁷³.

Der An. Rom. wurde vorgängig seinerseits vom Adressaten überaus gelobt, ja vielmehr: Er sieht im An. Rom. einen von jeglicher Schuld und Vorwurf freien Mann¹⁷⁴, was dem An. Rom. die im Brief beanspruchte beratende und lehrende Autorität gibt. Die Freude des An. Rom. über den Fortschritt im Glauben des Adressaten bedeutet nicht, dass er ihn nicht weiterhin belehrt, und die *captatio* in *poss.* 2,3 zeigt, dass z.B. die Lehre des An. Rom. bzgl. der Möglichkeit der Sündlosigkeit der überkommenen Überzeugung des Adressaten (noch) widerspricht¹⁷⁵. Freundlich aber nicht weniger entschieden und streng macht sich der An. Rom. somit zum Mentor dieses Mannes, dessen Lebensweise und Theologie noch nicht gefestigt zu sein scheinen. *Poss.* erfüllt dabei die Funktion eines Werbeschreibens für die Überzeugung von der Möglichkeit nicht zu sündigen, und gleichzeitig wird über diesen doktrinalen Diskurs für die "Mitgliedschaft" des Adressaten zu einem Personenkreis geworben, der sich jener Denkweise verschrieben hat.

Sonstige Personen kommen in *poss.* nicht vor, und aus der nicht starken Polemik lässt sich kein aussagekräftiges Gegnerbild malen.

¹⁷¹ Der Schluss von *poss.* ist bei 4,2 (Caspari;119,17) anzusetzen, während 5,1-7 (Caspari;119,118-122,11) eine Kopie des Schlusses von *hum.* 3-7 (Caspari;17,11-21,12) ist und somit nicht ursprünglich zu *poss.* gehört.

¹⁷² *poss.* 1,2 (Caspari;114,24-115,6): "Unde magna animi exultatione gavisus sum, cum fidei tuae incrementa ad parvitas meae notitiam non fama, sed veritas pertulisset, certus scilicet, in brevi omnia fastidire posse mortalia, cui desiderium aliquod immortalitatis accesserit, et eum, quem in humanis profectibus fuisse cupidum, constet, multo magis in divinis fore, cum ea desiderii fiducia sperare caelestia coeperit, qua videbatur expectare terrena."

¹⁷³ *poss.* 1,1 (Caspari;114,14-17): "Nam, teste Deo loquor, semper me generositatis tuae, ex quo nosse potui, suspexisse mores, dilexisse prudentiam, patientiae disciplinam et totius, quae in te universis admodum patent, gravitatis signa coluisse." Andere Anredeformen neben *generositas tua* in *poss.*: 2,2 (Caspari;116,16): "prudencia tua."

¹⁷⁴ *poss.* 2,1 (Caspari;115,10-12): "Illud etiam pusillitatis meae auribus intimatum est, quod exiguitatem nostram tantis laudibus praeferas, ut non aliud in ea, quam quod reprehensione careat, arbitreris posse reprehendi."

¹⁷⁵ *poss.* 2,3 (Caspari;116,16-21): "Oro itaque te, ut, inveteratae persuasionis sententia paululum sequestrata, atque totius animositatis contentione summota, pura et sincera mente parvitas meae verba suscipias, non contradicentis animo, sed examinantis affectu, nec quid vulgaris consuetudo teneat, sed quid iustitiae ac rationis veritas habeat, attendas."

2.6.5. *cast.*

a) Adressat(en)

Der Adressat des exhortatorischen Briefes *cast.* ist ein reicher, junger Christ im heiratsfähigen Alter¹⁷⁶, den der ihm in Freundschaft verbundene¹⁷⁷ An. Rom. von einer möglichen Heirat abhalten und für ein Leben in Jungfräulichkeit gewinnen will, zumal sich dieser junge Mann bereits durch seine Christlichkeit ausgezeichnet hat¹⁷⁸. Die Interpolation der Jeremias-Stelle mit den Zusätzen Rom und Senat¹⁷⁹ deutet darauf hin, dass der Adressat im Senatsadel Roms zu situieren ist. Dazu passt auch, was in der Folge in der Person des Teufels dem jungen Mann suggeriert wird:

Tu ergo non nubes? Tu sine liberis permanebis? Et cui tantas opes, cui tantum patrimonium derelinques? Non sufficit, quod sorores tuae hoc aprehendere propositum voluerunt? Quarum si et tu exempla secteris, per quem vestrum reparabitur genus? Bonum ergo tibi videtur, ut omnis vestrae stirpis origo deficiat?¹⁸⁰

Das sind genau die Fragen, die man einem Adligen stellt, dessen Pflicht traditions-gemäss der Zusammenhalt von Besitz und Familie sowie die genealogische Sicherung des eigenen Geschlechts ist. Solche Fragen musste sich der junge Mann wohl nicht nur fiktiv vom Teufel gefallen lassen, sondern er scheint tatsächlich einem gewissen Druck seiner Eltern ausgesetzt gewesen zu sein, die von ihm die Erfüllung standesgemässer Pflichten erwarteten¹⁸¹.

b) Gegner

Cast. ist in erster Linie eine offensive Aufforderung zur Keuschheit, polemisch-defensive Tendenzen sind eher schwach. Sozialer Hintergrund der breiten Schilderung der Gefahren und Unannehmlichkeiten der Ehe¹⁸² sowie der Argumentationen gegen die standesgemässen, familiären Vorbehalte bzgl. einem Leben in *castitas*¹⁸³ ist freilich die gesellschaftlich konventionalisierte Lebensform der Ehe insbesondere der Oberschicht, die u.a. auch mit finanziellen und politischen Interessen verbunden war. Diese mental und gesellschaftlich festverankerten Konven-

¹⁷⁶ *cast.* 17 (PLS1;1505): "Mirari enim me fateor excellentis animi tui in tam parva aetate virtutum, et in iuvenali corpore canam mentem. Et non me tantum, sed omnes, quicumque te nosse potuerunt, amant, diligunt, venerantur et honorant. Et novae admirationis stupore terrentur, quod haec aetas angusti et ardui itineris magis callem, quam latoris viae semitam diligit, per quam nonnullos etiam senes videmus incedere; quod in his annis mens quae Christum sequatur inventa sit, praesertim inter divites, quos salvare difficile potest."

¹⁷⁷ *cast.* 17 (PLS1;1505): "Quid ergo dilectissime mihi?", gleichzeitig die einzige Anredeform in *cast.*; 17 (PLS1;1505): "Et non me tantum, sed omnes, quicumque te nosse potuerunt, amant, diligunt, venerantur et honorant."

¹⁷⁸ *cast.* 1 (Caspari;122,1-2): "Quamquam, illius Christianitatis te esse, cognoverim, ut omne sanctitatis bonum velut ingenitum teneas,..."; *cast.* 17 (PLS1;1505): "Nullus est, qui tuam Christianitatis conversatione non admiretur aetatem."

¹⁷⁹ *cast.* 17 (Caspari;161,12-14): "Beatus, qui habet in Sion semen, non in senatu et domesticos in Hierusalem, non in urbe Roma, Babyloniae suis sceleribus comparata."

¹⁸⁰ *cast.* 17 (Caspari;160,8-13).

¹⁸¹ *cast.* 17 (Caspari;162,6-7): "Vereor, inquires, ne parentes offendam, quorum hoc praecipuum votum est, ut per me nostri generis origo reparatur."; selbst wenn dieser Einwand in der Person des jungen Mannes literarisch fiktiv ist, ist er in einer *exhortatio* wie *cast.* nur sinnvoll, wenn ihm ein entsprechender Sitz im Leben zu Grunde liegt.

¹⁸² *cast.* 3-4 (Caspari;124,9-131,19).

¹⁸³ *cast.* 17 (Caspari; 159,22-163,29).

tionen stehen christlicher Vollkommenheit im Sinne des An. Rom. im Weg und müssen deshalb missachtet werden.

Die theologische Diskussion in *cast.* richtet sich einerseits allgemein gegen Leute, die mit Argumenten aus der hl. Schrift versuchen, den Wert der *castitas* in Frage zu stellen und als solche nicht näher identifizierbar sind¹⁸⁴. Andererseits nennt der An. Rom. als konkrete Gegner den Häretiker Iovinian sowie die Manichäer und Markioniten, jedoch ohne sich näher mit ihren jeweiligen Positionen auseinanderzusetzen¹⁸⁵. Als offiziell verurteilte Häresien haben sie in *cast.* vielmehr die Funktion, die ihnen jeweils entgegengesetzte Position des Autors als rechtgläubig zu stärken.

2.6.6. *mal. doct.*

a) Adressaten

Mal. doct. ist gemäss Caspari "an zwei oder mehrere Personen gerichtet" und Nu-volone bezeichnete den Brief insgesamt als "une lettre circulaire à l'intérieur du mouvement"¹⁸⁶. Zusätzliche Präzisierungen sind aber nicht unmöglich. Der konsequente Gebrauch der 2. pl. bei der Anrede, die Anredeform *dilectissimi mihi*, das Relativpronomen *quos* etc. sprechen eindeutig für mehrere Adressaten¹⁸⁷. Von diesen Adressaten ist aus *mal. doct.* erfahrbar, dass sie wichtige Vertraute des An. Rom. sind, die mit ihm bereits früher brieflich wie im persönlichen Gespräch theologische Debatten führten¹⁸⁸. Es ist denn auch dieses Vertrauen in die persönlich erfahrene *christianitatis vestrae benevolentia* sowie die *liberalitas caritatis*, die den Autor ermutigen, zu einer Zeit, in der seine Lehre angefochten und der Häresie bezichtigt wird, seine theologische Überzeugung zu verteidigen¹⁸⁹. Die Adressaten werden selber die Denkrichtung des An. Rom. vertreten haben, denn sie erscheinen im Brief als seine eigentlichen Vorbilder in Lehre und Leben, denen er selbst weit unterlegen ist: Referenzfloskel und Tatsachen scheinen sich auch hier mehr oder weniger die Waage zu halten¹⁹⁰.

Der soziale Status der Adressaten kann nicht genau eruiert werden, doch hat die mit Vorliebe verwendete Anredeform *sanctitas vestra* eine Parallele im Brief *hum.*, der

¹⁸⁴ *cast.* 11 (Caspari;149,18-150,13) / 15 (Caspari;156,22-159,3).

¹⁸⁵ *cast.* 16 (Caspari;159,8-17): "Hanc etiam Iovinianus cum suis in prima blasphemiae fronte proferebat, per quam si apostolus pudicitiae et virginittis intellegendus est male taxare doctores, sui memor fuit et nulli alii magis, quam sibi videbitur esse contrarius. ... De illis ergo dixisse, intellegendum est, qui ut malum nuptias damnant et non a Deo institutas credunt, nec illos nubere sinunt, quibus hoc apostolus indulsit, Manichaei scilicet vel Marcionistae, qui alium nuptiarum, alium virginittis Deum credunt."

¹⁸⁶ CASPARI 1890, 232, Anm. 4: "an zwei oder mehrere Personen gerichtet."; NUVOLONE 1986, 2916: "une lettre circulaire à l'intérieur du mouvement"; zu den Übersetzungen: während HASLEHURST 1927 auch von mehreren Adressaten ausgeht (z.B. 111: "sirs"), bleibt REES 1991 unbestimmt, wie er auch im Vorwort zu seiner Übersetzung die Adressatenproblematik nicht streift.

¹⁸⁷ *mal. doct.* 24,1 (Caspari;111,1-2): "Haec itaque, dilectissimi mihi, in nostro semper corde voluatur, haec die noctuque meditetur."; *mal. doct.* 25 (Caspari;113,19-22): "Quanquam, mihi et mei similibus dici ista, conveniat, vobis vero superflua videantur adnuntiari, quos usque adeo apparet illicita non committere, ut licita etiam contempsisse videamini."

¹⁸⁸ *mal. doct.* 1,1 (Caspari;67,11-15): "Insuper et illud accessit, quod ita vestrae essem conscius religionis, ut certissime scirem, nihil eam magis velle, nihil cupidius optare quam de sanctis voluminibus seu voce promptum, seu litteris insertum incessabiliter haurire sermonem, et ea sibi semper, quae exercere dinoscitur, praedicari."

¹⁸⁹ Vgl. die *captatio benevolentiae* zu Beginn von *mal. doct.* 1,1-4 (Caspari;67,1-69,13).

¹⁹⁰ *mal. doct.* 25 (Caspari;113,19-24): "Quanquam, mihi et mei similibus dici ista, conveniat, vobis vero superflua videantur adnuntiari, quos usque adeo apparet illicita non committere, ut licita etiam contempsisse videamini. Quomodo fieri potest, ut gerere audeant, quae prohibentur, qui illa etiam metuunt, quae concessa noscuntur?"

bekanntlich an einen jungen Mann aus konsularischer Familie gerichtet ist¹⁹¹. In dieselbe Richtung geht die Anredeform *eximietas vestra*, die auch ausserhalb des *C. Casp.* mit Vorliebe für gesellschaftlich hochstehende Personen reserviert bleibt¹⁹². Die Wahl dieser offensichtlich renommierten Adressaten für *mal. doct.*, die starke Betonung gegenseitiger Freundschaft verbunden mit der insgesamt apologetischen Funktion des Briefes, lässt die Vermutung zu, dass die Adressaten im Moment der drohenden häretischen Diffamierung gegenüber dem An. Rom. und dessen Gleichgesinnten eine Art Schutz- bzw. Patronatsfunktion erfüllen können, und es dieses, in Zeiten der ideologischen Anfechtung wichtige Patronat einflussreicher Leute ist, das der An. Rom. mit aller Kunst spätantiker Epistolographie angeht. Wer aber erfüllt diese Patronatsfunktion? Bei Hieronymus finden sich Berichte, dass senatoriale Familien (*nobilis domus/illustris domus*) gänzlich pelagianischer Theologie verfallen seien und entsprechend deren Vertreter unterstützten¹⁹³. Es ist naheliegend und mit den übrigen Verweisen auf die Adressaten bestens vereinbar, auch hinter den Briefpartnern von *mal. doct.* eine solche christlich-asketische Familie aus dem Senatsadel zu vermuten. Diese Hypothese hat auch den Vorteil, dass sie den Plural der Adressaten elegant erklären kann und sich dabei nahtlos dem Adressatenkreis des gesamten *C. Casp.* fügt. Die von Nuvolone für *mal. doct.* vorgeschlagene Charakterisierung als Zirkularschreiben im Innern der Bewegung berücksichtigt denn auch zu wenig das appellative Moment von Briefanfang und -ende¹⁹⁴. Zutreffend jedoch ist, dass der An. Rom. in *mal. doct.* mehrmals seine Gleichgesinnten nennt und sich dabei einerseits zu deren Sprachrohr macht, wie sie und sich selbst als eigentliche Adressaten des Briefes bezeichnet, währenddem die Lehre von *mal. doct.* für die angeschriebene *vestra sanctitas* eigentlich überflüssig ist¹⁹⁵. Diese Beobachtung stützt ebenfalls die Hypothese, dass der An. Rom. mit solchen, zweifellos stark rhetorisch geprägten Reverenzfloskeln für sich und seine ihm Gleichen (*similes*) um die Unterstützung von Patrons wirbt, die über das Mass gegenseitiger moralischer Bestärkung hinausgeht, als das sie freilich ausgegeben wird¹⁹⁶.

b) Supponierte Gegner

Unmittelbarer Auslöser zur Abfassung von *mal. doct.* war u.a. der Häresievorwurf bzgl. der Lehren des An. Rom. und seiner Gleichgesinnten. Sie sind wohl ein Reflex der intensiven Auseinandersetzungen um die Theologien des Pelagius und Caestius in den Jahren 415-417. Da der Häresievorwurf von Augustinus, Orosius sowie auch Hieronymus ausging, und sich bei diesen Schriftstellern ebenso der Hinweis auf (zu bekämpfende) Ableger pelagianischer Gedanken auf Sizilien findet, scheint es nicht vermessen, sie mit ihren entsprechenden Mittelsmännern als die

¹⁹¹ *sanctitas vestra. mal. doct.* 1,2 (Caspari;68,6-7)/1,4 (Caspari;68,28)/3,2 (Caspari;70,21).

¹⁹² *eximietas vestra. mal. doct.* 1,1 (Caspari;67,3); vgl z.B. Symm. *ep.* 7,62 (Seeck;194,16) / 8,64 (Seeck;232,27); Ambr. *ep.* 61,1 (CSEL82;119,3-4) an den Stadtpfaffen Roms von 391, Faltonius Probus Alypius; Während sich z.B. bei Hier. diese Anredeform nicht findet, gebraucht sie Aug. recht häufig.

¹⁹³ Hier. *ep.* 133,13 (CSEL56;260,11-16) u. *ep.* 151,1 (CSEL56;363,15-22).

¹⁹⁴ NUVOLONE 1986, 2916: "une lettre circulaire à l'intérieur du mouvement".

¹⁹⁵ Vor allem *mal. doct.* 25 (Caspari;113,19-22): "Quoniam, mihi et mei similibus dici ista, conveniat, vobis vero superflua videantur adnuntiari, quos usque adeo apparet illicita non committere, ut licita etiam contempsisse videamini." / 2,2 (Caspari;70,4-8): "Ita et nos, ut de me et de mei similibus loquar, peccatorum nostrorum, quorum contagione nobis spiritalis morbi aegritudo succrescit, tam causas quam remedia nosse debemus et nulli magis fidem, quam experimento proprio commodare."

¹⁹⁶ *mal. doct.* 1,4 (Caspari;68,27-69,13).

eigentliche Zielscheibe der Polemik von *mal. doct.* (vor allem 17,2) zu betrachten; ausgelöst haben sie sie auf jeden Fall.

Die Verteidigung der Position des An. Rom. in *mal. doct.* ist mit einer starken Polemik gegen Andersdenkende durchsetzt, die jedoch kein einheitliches Profil hat, da sie einerseits seine allgemeine, von den anderen Schriften her bekannte Polemik repetiert, andererseits jedoch aufgrund der Kampsituation von *mal. doct.* neue Elemente ins Spiel bringt.

Allgemein polemisiert der An. Rom. gegen Leute, die die Gebote der hl. Schriften so zurechtbiegen, dass sie ihren Lebenswandel nicht ändern müssen¹⁹⁷. Konkret streben sie weiterhin weltlichen Reichtum an und rühmen sich ihrer noblen Abstammung, m.a.W. sie führen das Leben fort, das typisch für die reiche, adlige Gesellschaft ist¹⁹⁸, unwissend, dass nur himmlischer Besitz und Nobilität wahre Güter sind¹⁹⁹. Diese Polemik gegen ein unechtes Christentum des Kompromisses und der Trickserie innerhalb reicher und nobler Christen ist seit *hon.* in den Schriften des An. Rom. präsent, so dass der reiche Senatsadel als sein eigentliches Publikum bezeichnet werden kann, das er einerseits für sein Christentum anzuwerben versucht und gegen das er andererseits scharf ins Gericht geht. In dieselbe Richtung geht auch die Polemik gegen Christen, die sich zwar äußerlich für ein asketisches Leben entschieden haben (Verzicht auf Heirat, Fleischgenuss, schöne Kleidung etc.), jedoch innerlich von Hass, Zorn, Missgunst und Hochmut erfüllt sind und somit den Gesetzen des Evangeliums nicht zu entsprechen vermögen²⁰⁰. Das Resultat dieser strengen Kritik an einem unvollkommenen Christentum sind die Gerichtskapitel 18-23, in denen Christus, Petrus, Paulus, Johannes, Jakobus und erneut Christus nacheinander den lauen, kompromissbereiten Christen mit ihren moralischen Spitzensätzen gnadenlos konfrontieren.

Typisch für *mal. doct.* ist die scharfe Polemik gegen in der Tradition Iovinians stehende Vertreter der Lehre, dass der Glaube allein (*sola fides*) den Eintritt ins Himmelreich garantiere²⁰¹. Findet sich in den früheren Schriften des An. Rom. schon immer die Forderung nach Übereinstimmung von Lehre und Leben, meistens thematisiert im Zusammenhang der Christusnachfolge als geforderte Übereinstimmung von Leben und Lehre Christi (*doctrina-conversatio/forma*), so weist die durch das Begriffspaar Glaube und Werke (*fides-opera*) dominierte Diskussion in *mal. doct.* bereits lexikalisch auf eine neue Situation hin, die durch eine neue oder alte Gegnerschaft neu provoziert wurde, die aber unbekannt bleibt.

Weiteres charakteristisches Merkmal der Polemik in *mal. doct.* sind die Ausfälle gegen Leute, die sich für Heilige halten, und entsprechend als Heilige von ihrer Umwelt ungerechterweise verehrt werden²⁰². Diese Polemik wird mit einer Dringlichkeit vorgetragen, weil die (offensichtlich erfolgreiche) Inanspruchnahme des christ-

¹⁹⁷ *mal. doct.* 4,2 (Caspari;71,29-72,7).

¹⁹⁸ *mal. doct.* 18,3 (Caspari;103,29-104,11).

¹⁹⁹ *mal. doct.* 24,1 (Caspari;111,26-30): "Grande est Dei filium esse; infinitum est caelum habere post terram; aeternae vitae locuples et copiosa possessio est splendore solis coruscare. Omni claritate clarior est cum Deo regnare, omni nobilitate nobilior est."

²⁰⁰ *mal. doct.* 11,1 (Caspari;85,33-86,28).

²⁰¹ *mal. doct.* 3,2 (Caspari;71,4-7): "Unde, si quis post sancti lavacri fidem deliquerit, iam non per solam fidem, ut ante baptismum, veniam speret, sed fletu, planctu, abstinentia, ieiunio, cilicio etiam et cinere omnique genere lamentationis inploret."; 5,3 (Caspari;73,16-18): "Sed, ut superius commemoratum est, fidei tantum nituntur universa conferre, quia facilior sit, fidem verbis commendari vacuis, quam iustitiae opera a nolentibus exerceri."; so auch mit Blick auf "Iovinianer" Pel. *exp.* (Souter;155,22) und derselbe Hintergrund bei Ps. Pel. *vita* 13 (PL50;399B).

²⁰² *mal. doct.* 5,1-2 (Caspari;72,8-30); 11,2 (Caspari;87,22-88,2).

lichen Ehrentitels *sanctus* samt seinem gesellschaftlichen Prestige durch Unvollkommene die *Christus exemplum*-Theologie des An. Rom. und deren exhortatorische Verkündigung zutiefst untergräbt. Wer sich hinter diesen Trägern angeblicher Heiligkeit (*simulata sanctitas*²⁰³) verbirgt, ist freilich ungewiss. Deren Darstellung als nach dem Mund ihrer Schüler redender Lehrer erlaubt keine näheren Schlüsse²⁰⁴.

2.6.7. Ergebnisse - Der An. Rom. und sein Publikum im Umfeld nobler Askese

Trotz der durchgängigen Anonymität von Autor und Adressaten sowie der Nicht-Identifizierbarkeit der *femina clarissima*, von Martyrius und Antiochus liefern die Schriften des An. Rom. genug Indizien, um allgemein den sozio-kulturellen Raum zu beschreiben, in dem er sich bewegt: Es ist das Milieu der standesgemäss elitären, gebildeten, reichen, italischen gesellschaftlichen Oberschicht, insbesondere des Senatsadels Roms, die, u.a. umgeben und beraten von theologischen Lehrern, sich für das Christentum entschieden hat, freilich ein Christentum unterschiedlicher Prägung.

Im Unterschied z.B. zum Schrifttum des Hieronymus oder Ambrosius sind Adressaten wie Gegner des *C. Casp.* offensichtlich alle Christen: die Grundkonstellation der Kontroversen im *C. Casp.* ist nicht (mehr) Heidentum-Christentum²⁰⁵, sondern ein den gesellschaftlichen Konventionen angepasstes Namenchristentum (das *de facto* auch asketisch sein kann) gegen ein wahres Christentum als kompromisslose Nachfolge Christi. Der Autor des *C. Casp.* vertritt dabei letztere Form eines in Lehre und Lebensführung asketisch definierten Christentums, für das er innerhalb der gesellschaftlichen Oberschicht um Gefolgschaft wirbt. Dabei entstehen Beziehungen, die von ihrer Ungleichheit leben und generell als Lehrer-Schüler-Verbindungen beschrieben werden können: Der An. Rom. war Schüler der *femina clarissima*, wird zum Lehrer der Adressaten von *hon.*, *poss.* und *cast.*, währenddem er gegenüber den Briefpartnern von *mal. doct.* erneut eine Position des unvollkommenen Schülers einnimmt.

Es ist schwierig, aufgrund der Informationen des *C. Casp.* auf den sozialen Status des An. Rom. zu schliessen, doch der Umstand, dass sich der Familienvater und Rhetor aus Rom selbstverständlich in den Kreisen christlich-römischen Senatsadels bewegt, erlaubt es, ihn selber in diesem Milieu zu orten.

Der Umgang mit seinen Adressaten ist fest durch das für einen Lehrer typische Anliegen der *exhortatio* geprägt. Selbst bei dem z.T. zur Darstellung dieser *exhortatio* notwendigen Einsatz von Kontrastbildern genügt sich der An. Rom. nicht in einer lustvollen, satirischen Überzeichnung adliger Dekadenz im Stile eines Amminaus Marcellinus oder Hieronymus²⁰⁶, sondern sie stehen ganz im Dienst der von ihm beabsichtigten Umkehr zu einem Leben als Nachfolge Christi: Nicht satirisch, sondern in ehrlicher, freilich rhetorisch ausgefeilter Empörung wendet er sich von den reinen Namenchristen ab²⁰⁷.

²⁰³ *mal. doct.* 11,2 (Caspari;87,25).

²⁰⁴ *mal. doct.* 5,4 (Caspari;73,32-74,4).

²⁰⁵ Nur vereinzelte Polemik gegen heidnisches Denken oder heidnische Praxis im ganzen *C. Casp.*: vgl. die explizit antipaganen Polemiken gegen die epikuräische Vorstellung, Gott kümmere sich nicht um die Menschen: *hon.* 1 (Caspari;7,16-18); gegen heidnische, abergläubige Praxen der Wahrsagerei: *cast.* 4,11 (Caspari;130,9-25); gegen die heidnische Literatur: *hum.* 2 (Caspari;17,3-6).

²⁰⁶ Vgl. z.B. Amm. 28,4,1-27 (Seyfarth;118-129); Hier. z.B. *ep.* 43,2 (CSEL54;318,10-320,8), *ep.* 46,12 (CSEL54;342,4-343,4).

²⁰⁷ BROWN 1970, 69, der dieses ernsthafte Reformvorhaben als typisch für den Pelagianismus, wie für die Zeit des beginnenden 5. Jh.s überhaupt erachtet: "It is a sign of the times. Reform has replaced satire."

Von Bedeutung ist ferner, dass Autor, Adressaten und (supponierte) Gegner (fast) ausschliesslich Laien sind und als solche ein asketisches Christentum repräsentieren, das sein Prestige nicht über Ämter, sondern allein über authentische Christusnachfolge definiert, im Sinn lebendiger *exempla*. Als Dokumente pelagianischer Denkart bestätigen die vorgenommenen Einzeluntersuchungen zum Adressatenkreis des *C. Casp.* somit im Detail Browns allgemein formulierte These des Pelagianismus als Promotor eines nach elitärer Perfektion strebenden, nobelgeborenen Laienchristentums²⁰⁸.

Der An. Rom. und sein Publikum sind also innerhalb der Tradition noblen, christlichen Asketentums zu begreifen, das Mitte des 4. Jh.s unter Einfluss orientalischer Vorbilder in Rom Fuss gefasst und Ende des 4. Anfang des 5. Jh.s als gesellschaftlich und religiös konsolidiertes, freilich auch stets kritisiertes Phänomen einen wichtigen Platz in der Landschaft spätantiker, lateinischer, insbesondere römisch-aristokratischer Religionsausübung einnimmt. Genauso wie der römische Senatsadel als solcher war auch diese asketische "Bewegung" rund um die italische Nobilität keineswegs homogen: Persönliche Motivationen, theologische Ansichten, politisches Kalkül, Patronats- Freundes- und Konkurrenzverhältnisse etc. verdichteten sich zu einem äusserst komplexen Beziehungsnetz, das nicht auf die Opposition einzelner konkurrierender Gruppen oder Theologen reduziert werden kann. Vor allem die nach heiligen Männern und theologischen Lehrern trachtende christliche Oberschicht war darauf bedacht, sich nicht exklusiv einseitig für einzelne Theologen stark zu machen: Ein Pammachius etwa, einflussreicher Freund und Beschützer des Hieronymus, hat auch Rufin den Syrer und Caelestius in seinem Haus begrüsst und Rufin seine theologische Lehren vertreten lassen²⁰⁹, oder die Familie der Anicii, die den Entscheid ihrer Demetrias für den Jungfrauenstand gleich von mehreren Theologen feiern lässt, deren gegenseitige Beziehungen nicht unproblematisch waren: Pelagius, Augustinus, Hieronymus²¹⁰! Die Komplexität solcher Beziehungssysteme wird selbst in einem Korpus von Schriften wie dem *C. Casp.* deutlich, das nur spärliche prosopographische Angaben enthält.

²⁰⁸ BROWN 1968, bes. 97: "And there is no doubt that Pelagius' writings, and those of his followers, are by the far the most accomplished reflections, in Late Roman literature, of this widespread striving to create an aristocratic *élite*. Behind the counsels of perfection of Pelagius, we can sense the high demands of *noblesse oblige* and the iron discipline of a patrician household."

²⁰⁹ Zu Pammachius: PLRE I, 663. Rufinus der Syrer und Caelestius bei Pammachius: Aug. *gr. et pecc. or.* II,3,3 (CSEL42;168,12-15).

²¹⁰ Vgl. die Briefe: Pel. *Dem.* (PL30;15C-45A); Aug. *ep.* 150 (CSEL44;380,17-382,8); Hier. *ep.* 130 (CSEL56;175,15-201,23)

EXKURS: DIE VERFASSERHYPOTHESE SIXTUS III

1. Sixtus III: Neue Lancierung einer alten Hypothese

Nuvolone versuchte 1983 den Autor des *C. Casp.* wieder aus der Anonymität zu befreien, indem er den späteren Bischof von Rom Sixtus III als Verfasser des Corpus vorschlug¹, eine Zuschreibung, die vor allem nach Wiederentdeckung (ab 1571 n.Chr.) der Texte *div., mal. doct. (poss.), cast.* heftig diskutiert sowie z.B. von Garnier (erfolglos) verteidigt und danach erst wieder von Caspari ernsthaft in Erwägung gezogen wurde (um sie jedoch abzulehnen)². Bis auf Nuvolone hat niemand mehr diese Hypothese vertreten; sie fand aber schon bald bei Wermelinger positives Echo und De Spirito wird sie in naher Zukunft mit neuen Argumenten vertreten³. Kritik an dieser Zuschreibung wurde bisher nur kurz von Duval angemeldet, skeptisch ist Rees⁴.

2. Die Argumente Nuvolones und der Zusatz Wermelingers

Die Basis für die entsprechende Hypothese Nuvolones bildet primär die handschriftliche Überlieferung, werden doch zumindest die Schriften *div., mal. doct. (poss.)* und *cast.* einem *Sanctus Sixtus episcopus et martyr* zugeschrieben. Da diese Zuschreibung sicher nicht auf Sixtus II zutreffen könne (wegen der eindeutig ins 5.Jh. zu datierenden Schriften), liegt es nach Nuvolone nahe, dass ein anderer *Sixtus* die Schriften verfasst habe. Dabei kommt Nuvolone auf Sixtus, der von Augustinus im Brief 191 (Ende Oktober 418) als ein ehemaliger *magni momenti patronus* der Pelagianer bezeichnet wird⁵, und dieser Sixtus sei wohl derselbe, der - *Xystus, natione Romanus, ex patre Xysto*⁶ - später als Sixtus III das römische Bischofsamt bekleidete (430-440). Dafür spreche auch, dass, gegen die sich vor allem seit Caspari recht hartnäckig haltende Annahme britischer Herkunft des Autors, der Autor des *C. Casp.* nicht von den britischen Inseln, sondern aus Rom stamme. *Ergo* sei der aus Rom stammende, ehemalige Pelagianer und zukünftige Bischof von Rom Sixtus III identisch mit dem Verfasser der Schriften des *C. Casp.*.

Wermelinger wies im Gefolge Nuvolones darauf hin, dass die Identität von Sixtus III und dem Autor von *C. Casp.* deutlich mache, "wieso Sixtus III im Jahre 439 Julian von Aeclanum nach dem Zeugnis des Gennadius nicht in die kirchliche Gemeinschaft aufnehmen konnte. Die eigene pelagische Vergangenheit liess einen solchen Schritt als inopportun erscheinen"⁷.

3. Indizien für die Unwahrscheinlichkeit der Verfasserhypothese Sixtus III

Wie o. (III B 2.4.) gezeigt, bin ich mit Nuvolone ebenfalls der Auffassung, der Autor des *C. Casp.* stamme sehr wahrscheinlich aus Rom, und auch sehe ich in Übereinstimmung mit der *communis opinio* keine triftigen Einwände gegen die Identifizierung des zu Augustinus und Aurelius von Karthago in Briefkontakt stehenden, mit dem Ruf pelagianischer

¹ NUVOLONE 1983/1986.

² CASPARI 1890, 246-247 und vor allem 330-335.

³ WERMELINGER 1989, 215-16: "...; die Identifizierung mit dem späteren Bischof von Rom, Sixtus III, der zuvor "magni momenti patronus et amicus" des Pelagius gewesen ist, ist mehr als wahrscheinlich."; G. de Spirito hat mir freundlicherweise Einblick in seine dementsprechenden Thesen gegeben.

⁴ DUVAL 1992, bes. 282: "pour ma part, plutôt que de voir avec F. Nuvolone dans le (Pseudo)-Sixte, ..., le futur Sixte III, je préfère reconnaître un phénomène analogue à celui qui, vers 400, attribuait au pape Sixte II les *Sentences* de Sextus le Pythagoricien."; REES 1991, 16-18.

⁵ Aug. *ep.* 191,1 (CSEL57;163,24-164,1).

⁶ *lib. pontif.* 46 (Duchesne;232,1).

⁷ WERMELINGER 1989, 217.

Vergangenheit behafteten römischen Presbyters Sixtus mit dem späteren Sixtus III⁸. Für unwahrscheinlich halte ich jedoch die Identität von Sixtus III und dem Autor des *C. Casp.*. Diese Unwahrscheinlichkeit kann ich freilich letztlich genauso wenig schlüssig beweisen wie Nuvolone seine Hypothese.

3.1. Vorbemerkung: die Quellen zu Sixtus III

Die Quellen zu Sixtus III sind spärlich, vergleicht man sie etwa mit seinem Vorgänger Caelestinus oder seinem Nachfolger Leo: Die sicher Sixtus III selbst zuzuschreibenden Quellen stammen allesamt aus seiner Amtsperiode als Bischof von Rom (332-340), während seine beiden von Augustinus erwähnten Briefe des Jahres 418 bis *dato* verloren sind⁹. Von ihrer Gattung her sind die gesicherten Quellen mit Ausnahme der von Augustinus an ihn gerichteten Schreiben a) Briefe von und an ihn, die ausschliesslich kirchenpolitische Fragen des Ostens (vor allem das Nachbeben des Konzils von Ephesus) betreffen¹⁰, b) Inschriften, mit denen der Bischof "seine" kirchlichen Bauten versah¹¹, c) die Mosaiken von Santa Maria Maggiore, die mit einiger Sicherheit von ihm selbst in Auftrag gegeben wurden, so dass wohl auch deren Ikonographie unter seinem Einfluss stand¹². Weiteres Material zu Sixtus bieten noch der *lib. pontif.* und die, jedoch bzgl. ihrer historischen Valenz unsicheren *Gesta de Xysti purgatione*¹³. Ausser in Bezug auf die breit untersuchte Basilika Santa Maria Maggiore hat Sixtus III entsprechend der Quellenlage wenig Interesse in der Forschung erfahren¹⁴.

Dieser kurze Quellenüberblick zeigt drei Probleme auf, die bei einem Vergleich mit dem *C. Casp.* nicht vergessen werden dürfen: Einerseits sind die Quellen zu Sixtus III (ausser den augustinischen Nachrichten) mindestens 14 Jahre älter als die Schriften des *C. Casp.*, sie unterscheiden sich von denen des *C. Casp.* erheblich bzgl. ihrer literarischen Gattung, und sie sind von einem Autor (bzw. von dessen Sekretären!) verfasst, der als Bischof von Rom eine ganz andere Funktion innehatte als der Verfasser des *C. Casp.*.

3.2. Die Pseudepigraphie *sanctus Sixtus episcopus et martyr*

Das auf fol. 1r der Hs V (9. Jh.) vom Schreiber der Texte *div.*, *mal. doct.* (poss.) und *cast.* erstellte Inhaltsverzeichnis schreibt die genannten Schriften einem *Sixtus episcopus* zu¹⁵. Ebenfalls von demselben Schreiber stammt zudem die Überschrift zu *cast.* auf fol. 86a (*Incipit epistola sancti Sixti episcopi et martyris de castitate*), die den Autor zusätzlich als Heiligen und Märtyrer bezeichnet, währenddem die Titelei von *div.* (*Epistola sti Sixti Papae et martyris. De Divitiis*) offensichtlich von einer späteren Hand stammt. Die Zuschreibung von *div.*, *mal.*

⁸ So auch AMANN 1939, 2196; KELLY 1986, 42; DI BERARDINO 1983, 3244-3245.

⁹ Der erste Brief war eine "brevissima epistola" [Aug. *ep.* 191 (CSEL57;163,15-16)], die Sixtus Aurelius von Karthago geschickt hatte und von Aug. kopiert und gelesen wurde, und der zweite war ein längerer Brief über dasselbe Problem [Aug. *ep.* 191,1 (CSEL57; 163,21-22): "ista tua prolixiora scripta"], d.h. die Gnadenlehre.

¹⁰ Überlieferte Briefe von und an Sixtus; von Sixtus (Zählung nach PLS 3, 21-22, wo jedoch die von mir als 11-14 nummerierten Briefe nicht figurieren): *ep.* 1 (ACO 1,1,7;144-145); *ep.* 2 (ACO 1,1,7;143-144); *ep.* 5 (ACO 1,2;107-108); *ep.* 6 (ACO 1,2;108-110); *ep.* 7 (Silva-Tarouca; 36,1-37,27); *ep.* 8 (Silva-Tarouca; 37,1-38,38); *ep.* 9 (Silva-Tarouca;39,1-40,49); *ep.* 10 (Silva-Tarouca; 41,1-43,70); *ep.* 11 (ACO1,1,7;143); Briefe an Sixtus: *ep.* 3 (ACO1,4,33) ; *ep.* 4 (ACO1,4;145-148); *ep.* 12 (ACO 1,1,7;158-160); *ep.* 13 = Aug. *ep.* 191 (CSEL57;162,10-165,11); *ep.* 14 = Aug. *ep.* 194 (CSEL57; 176,1-214,6); vgl. auch PL 50, 581-618; dt. BKV 51, 535-628.

¹¹ ILCV 974/975/976/1513/1955.

¹² BRENK 1975, 1-2.

¹³ *lib. pontif.* 46 (Duchesne;232,1-235,4); die *Gesta de Xysti purgatione* bei WIRBELAUER 1993, 262-271.

¹⁴ S. vor allem PIETRI 1976, bes. 955-966/1139-1147; KELLY 1986 (Lit.); CASPAR 1930, 356/381/416-422; AMANN 1939.

¹⁵ Hs V, fol 1r: "XVI. Item Sixti episcopi de divitiis. XVII. Item Sixti de malis doctoribus et operibus fidei et iudicio futuro. XVIII. Item Sixti de castitate."

doct. (poss.) und *cast.* an einen Sixtus, Bischof und Märtyrer ist somit im 9. Jh. belegt und scheint ihrerseits bereits aus der Vorlage des Kopisten zu stammen¹⁶. Auch die aus späterer Zeit stammende, jedoch wohl kaum zur selben Familie wie V gehörende Hs B (12. Jh.) bezeichnet den Autor als Bischof und Märtyrer, und zwar zu Beginn im Bezug auf alle drei Texte (fol. 1v: *aliqua opuscula Syxti episcopi et martiris*) und als Überschrift zu *cast.* (fol. 2r: *Incipit epistula sancti Syxti episcopi et martyris de castitate*), währenddem *div.* und *mal. doct.* mit keiner eigenen Überschrift versehen sind.

Die Texte werden also eindeutig einem heiligen Bischof und Märtyrer zugeschrieben. Sixtus III war jedoch kein Märtyrer. Mit grosser Wahrscheinlichkeit visiert die Autorenschreibung also den schon früh als Märtyrer und Bischof verehrten römischen Bischof Sixtus II (257-258)¹⁷. D.h. wir haben es hier (da die Schriften sicher nicht aus dem 3. Jh. stammen) wohl mit dem für die ganze (Spät-) Antike bekannten Phänomen einer Pseudepigraphie zu tun, die auch für das Ende des 4. und den Anfang des 5. Jh.s gut bezeugt ist¹⁸.

Die hier in Frage stehende Pseudepigraphie ist in ihrer Gestalt minimal, d.h. sie beschränkt sich auf die pseudepigraphische Titellei einzelner Texte, ohne dass diese bewusst fälschlich vorgegebene Verfasserschaft in irgend einer Weise in den Texten selbst Relevanz bekommt¹⁹. Diese wichtige Beobachtung erlaubt in unserem Fall die Hypothese, dass die Schriften nicht von Anfang an, d.h. bei der Abfassung selbst als Pseudepigraphie konzipiert wurden. Dafür sprechen auch weitere Indizien: Die Erwähnung von Iovinian in *cast.*, die in eine andere Epoche als Sixtus II weist, hätte der Autor ebenso tunlichst unterlassen wie die für Zeitgenossen wohl historisch leicht zu ortenden Hinweise auf die dem Autor und seinen Freunden gemachten Häresivorwürfe in *mal. doct.* 1 und 17. Dazu kommt, dass *cast.* und *mal. doct.* trotz ihres Traktatcharakters an konkrete Adressaten gerichtete Briefe sind, die der Verfasser wohl kaum mit einer Pseudepigraphie versehen verschickt hat. All das deutet darauf hin, dass der nach der Abfassung der Texte eingeschlagene pseudepigraphische Weg primär darum beschritten wurde, um die durch Häresieverdacht gefährdeten Schriften als solche zu retten. Die pseudepigraphische Absicht ist also in erster Linie Erhaltung einer für wertvoll und orthodox betrachteten Schrift und nur sekundär ist die Fiktion, der Text sei von Sixtus II, gleichwohl erst diese ihm die nötige Autorität verleiht. Dafür spricht vielleicht auch, dass die kurzen und rhetorisch weit weniger ausgefeilten und deshalb vom Autor als weniger wichtig eingestuft Briefe *hon.* und *hum.* keine Spuren einer mit Sixtus II zu verbindenden Pseudepigraphie zeigen, sondern, wie so viele andere Epistel, (bereits vom Autor gewollt?) als Briefe des Hieronymus tradiert wurden²⁰.

¹⁶ Vgl. auch die von Montfaucon beschriebene Hs von *cast.*: DE MONTFAUCON 1739,129,C,b: "Sequitur in codice ep. S. Sixti Episcopi et Martyris de castitate ad quemdam vere Christianum. Hic codex fuit olim Ecclesiae Ravennatensis, postea Ricobaldi Ferrariensis et tandem Domini Ruvere Cardinalis S. Clementis. Elegans fane codex, et optimae notae."

¹⁷ Zu Sixtus II vgl. KELLY 1986, 21-22 (Lit.); Weniger spricht hingegen für den (Märtyrer-) Bischof Sixtus I (ca. 116-125), begann doch sein Märtyrerkult erst ca. im 5. Jh., d.h. er hatte eine kürzere Verehrungs- und somit Autoritätstradition hinter sich als Sixtus II, so dass eine ihn betreffende Pseudepigraphie weniger in Frage kommt. Zu Sixtus I: KELLY 1986, 9 (Lit.).

¹⁸ Vgl. allgemein zum Phänomen der Pseudepigraphie in der Antike vor allem SPEYER 1971 und BROX 1975.

¹⁹ Es ist das Verdienst von SPEYER 1971 und BROX 1975, unablässig darauf hingewiesen zu haben, dass Pseudepigraphie nicht gleich Pseudepigraphie ist, sondern jeweils nach Ursachen, Motiven und Mitteln hin untersucht werden muss, will man sie historisch adäquat orten.

²⁰ S. dazu CASPARI 1890, 223-227.

Dennoch ist natürlich auch die Auswahl des falschen Autors nicht grundlos: Sixtus II wurde als Märtyrerbischof schon früh verehrt²¹ und dieses Märtyrerprestige fand im späten 4. Jh. z.B. in Inschriften des Bischofs von Rom Damasus oder bei Prudentius seinen literarischen Ausdruck²². Zudem verband sich für die lateinisch sprechenden Christen des 4./5. Jh.s das Ansehen des Märtyrerbischofs mit jenem des Verfassers der ihm fälschlich zugeschriebenen Sentenzen, die Rufin um 400 ins Lateinische übersetzte²³. Dieses Ansehen wurde auch von der Verfasserkritik des Hieronymus, welcher sich später auch Augustinus anschloss, letztlich nicht erschüttert²⁴. Dass die Sentenzen des Sixtus u.a. auch von Pelagius benutzt wurden und sich inhaltlich auch mit anderen pelagianischen Schriften treffen, mag ein Grund mehr dafür gewesen sein, Sixtus II als autoritätssichernden Verfasser für die Schriften auszugeben. Wann und von wem die Schriften Sixtus II endlich zugeschrieben wurden, bleibt jedoch ungewiss²⁵. Trotz der von Caspari aufgrund der Schriften behaupteten Ehrlichkeit des Autors, die eine Fälschung seinerseits unmöglich machen würde²⁶, meine ich, dass es durchaus denkbar ist (freilich eine pure Hypothese), dass der Autor, der sich ja bereits in *mal. doct.* der Bekämpfung seiner Lehren bewusst ist, ein Teil seiner Schriften als Schutz vor Vernichtung nachträglich pseudepigraphierte (erst recht nach den antipelagianischen Entscheidungen im Jahr 418), eine Fälschungsprozedur, die auch andere Pelagianer vornahmen²⁷ und die wohl am besten in der Tradition der theologischen Rechtfertigung heilsamer Nutzläge zu verstehen ist²⁸.

Die in den Hss bezeugte pseudepigraphische Zuschreibung der Texte an *Sixtus episcopus et martyr* (= Sixtus II?) ist also letztlich weder ein Argument für noch gegen die mögliche Verfasserschaft von Sixtus III, sondern besagt nur, dass die Texte vorgeben, von einem heiligen Bischof und Märtyrer Sixtus zu sein. Die Folgerung Nuvolones, weil Sixtus der II nicht der wirkliche Autor sein könne, müsse es wohl ein anderer Sixtus sein, ist keineswegs zwingend. Die mögliche Verbindung zu Sixtus III beruht auf demselben Namen Sixtus und dem Titel *episcopus*, eine Inzidenz, die jedoch genauso bewusst wie rein zufällig sein kann. Ist sie bewusst, kann sie ihrerseits genausogut eine gewollte Verunglimpfung des ex-Pelagianers Sixtus darstellen (ohne dass Sixtus III wirklich der Autor der Schriften war), wie sie auch tatsächlich ein Hinweis auf seine Verfasserschaft sein könnte ... Überlegungen, die jedoch allesamt keinerlei Quellengrundlage haben.

3.3. Ein chronologisches Problem

Ein Indiz gegen die Sixtus III-Verfasserschaft des *C. Casp.* ergibt sich aus der Chronologie der Ereignisse. Ich versuchte zu zeigen, dass *mal. doct.* in die Jahre 415/416 zu datieren ist, während Nuvolone die Datierung des Textes um 416/417 ansetzt (s.o. III B 2.3.a)). Wie dem auch sei, Augustinus berichtet, dass der Presbyter Sixtus, der im Ruf eines Patrons der Pelagianer stand, nach der Publikation der Tractoria des Zosimus im Juni/Juli 418 bzw.

²¹ Bereits aus Pont. *vita Cypr.* 14,1 (Bastiaensen;36,1-2) wird deutlich, dass Sixtus II in Afrika als Märtyrer bekannt und wohl auch entsprechend dem Märtyrerprestige verehrt wurde: "Iam de Xisto bono et pacifico sacerdote ac propterea beatissimo martyre ab urbe nuntius venerat."

²² Vgl. die fragmentarisch erhaltene Inschrift des Damasus bei FERRUA 1942, 123-126, bes. 124; Prud. *perist.* 2, 23-26 (Lavarenne;21-32).

²³ Vgl. Rufins Vorwort zu seiner Übersetzung: Rufin. *sent. Sext. praef.* (Chadwick;9,6-8): "Sextum in Latinum verti, quem sextum ipsum esse tradunt qui apud vos id est in urbe Roma Xystus vocatur, episcopi et martyris gloria decoratus."

²⁴ S. dazu CHADWICK 1959, 117-126; vgl. z.B. den *lib. pontif.* (Duchesne;135,1), der Sixtus II wegen der angenommenen Verfasserschaft der Sentenzen *ex philosopho* nennt.

²⁵ Vgl. etwa die Spekulationen von CASPARI 1890, 334-335.

²⁶ CASPARI 1890, 335, Anm.2.

²⁷ SPEYER 1971, 268-269.

²⁸ BROX 1975, 81-105.

während der entsprechenden römischen Synode in Rom öffentlich als Erster die Pelagianer anathemisiert haben soll²⁹. Im selben Jahr hat Sixtus durch den Akolythen Leo auch noch Briefe an die afrikanischen Bischöfe Aurelius von Karthago, Alypius und Augustinus geschrieben, die seine Abkehr von den "Feinden der Gnade" dokumentieren sollten. M.a.W. würden zwischen der in *mal. doct.* dringlich vorgetragenen Empörung gegen jene, die die (pelagianische) Lehre des Autors und seiner Freunde mit der Infamie der Häresie beschmutzen und der eigenen Anathemisierung einer sehr ähnlichen Denkwelt nur gerade ein bis drei Jahre liegen. Freilich kann in 1 bis 3 Jahren biographisch eine Menge geschehen, doch eine solche abrupte ideologische Kehrtwendung ist in Anbetracht der Biographie des Autors, die selbst in ihren vermeintlichen Brüchen von einer einheitlichen Entwicklung gekennzeichnet ist, sowie der inhaltlich und formal kompromisslosen Argumentationsweise seiner Texte zumindest sehr überraschend.

3.4. Ist der Autor des *C. Casp.* ein *patronus*?

Sixtus wird von Augustinus in *ep.* 191 ein ehemaliger Patron der Pelagianer genannt, weshalb dessen Freundschaft immer noch von den Feinden der Gnade beansprucht würde³⁰, und in *ep.* 194 beschreibt der Bischof von Hippo rückblickend seine Trauer, als ihm das Gerücht zu Ohren kam, Sixtus würde die Pelagianer begünstigen³¹. Die von Augustinus verwendete Begrifflichkeit (*patronus*, *amicitia*, *favere*) zur Beschreibung des Verhältnisses von Sixtus zu den Pelagianern weisen dem Presbyter die Rolle eines offensichtlich in Rom einflussreichen (*magni momenti*) Patrons und Protektors der Pelagianer zu, und die Freude Augustins über dessen Kehrtwendung bestätigt -auch in ihrer literarischen Topik- die grosse Bedeutung und den starken Einfluss des Sixtus in Rom. Falls Sixtus der Autor des *C. Casp.* ist, muss dann aber zumindest zu denken geben, dass in den Schriften des *C. Casp.* keine Reflexe einer solchen gewichtigen Patronatsfunktion für einen weiteren Kreis von Leuten erkennbar sind. Freilich tritt der An. Rom. im *C. Casp.* nach seiner Konversion als strenger geistlicher Lehrer auf, und auch fungiert er etwa in *mal. doct.* als Sprachrohr für seine Gleichgesinnten, doch all dies hat nicht die Qualität des *patronus*, wie es die augustinische Korrespondenz erahnen lässt. Eher im Gegenteil: Gerade in *mal. doct.* scheint der An. Rom. für sich selbst wie für seine Freunde das Patronat einer einflussreichen Persönlichkeit oder Familie anzugehen³².

3.5. Der Autor des *C. Casp.* als asketischer Laie, Sixtus als *presbyter*

Nuvolone nimmt an, dass Sixtus, der in den Brieftiteln der augustinischen Briefe *conpresbyter* genannt wird³³, um 415 (d.h. noch vor Abfassung von *mal. doct.*) das Priesteramt übernommen habe, und so eine kirchliche Laufbahn verfolgte, während der er zunächst in enger Zusammenarbeit mit dem Bischof Coelestin stand, um dann selber Bischof von Rom zu werden. Diesem möglichen Werdegang eines entschiedenen kirchlichen Karrieristen,

²⁹ Aug. *ep.* 194 (CSEL57;176,12-14): "sed ut haec tristitia de nostris cordibus tergeretur, primo te priorem anathema eis in populo frequentissimo pronuntiasset eadem fama non tacuit;"

³⁰ Aug. *ep.* 191,1 (CSEL57;163,24-164,1): "quid enim gratius legi vel audiri potest, quam gratiae dei tam pura defensio adversus inimicos eius ex ore eius, qui eorundem inimicorum magni momenti patronus antea ictabatur.;" *ep.* 191,2 (CSEL57;164,8-9): "..., apud quos se illi de tua solent efferre amicitia, ...".

³¹ Aug. *ep.* 194,1 (CSEL57;176,10-12): "Quod enim fatendum est caritati tuae, tristes eramus nimis, cum fama iactaret inimicis Christianae gratiae te favere."

³² S.o. III B 2.6.6.

³³ Aug. *ep.* 191 (CSEL57;162,11-13); *ep.* 194 (CSEL57;176,2-4); vgl. auch *ep.* 214,3 (CSEL57;382,6-) und *ep.* 215,3 (CSEL57;390,16): "Sixtus presbyter ecclesiae Romanae"; Possid. *indic.* 7,11 (Wilmart;172): "ad Xystum presbyterum [Urbis] epistulae contra supra scriptos duae.;" vgl. dazu MORGENSTERN 1993,68-69 sowie im Anhang: ID., Katalog,49 (Nr.154).

dessen Kehrtwendung vom Patron der Pelagianer zu deren Verurteiler vielleicht aus präzise solchen karrieropolitischen Motiven her zu erklären ist, entspricht in den Schriften des *C. Casp.* kein einziges Indiz, das diesbezügliche Absichten des Autors nahelegen. Das Gegenteil ist der Fall: Die Institution Kirche spielt in den Schriften des *C. Casp.* eine eindeutige Nebenrolle (sie wird aber auch nicht kritisiert), und nichts deutet darauf hin, dass der Autor irgendein kirchliches Amt bekleidete oder anstrebte, sondern vieles weist eher auf seinen Laienstand hin³⁴. Das impliziert nicht, dass der Autor die Kirche als Hüterin und Garantin von Autorität nicht in Anspruch nimmt, sei es in Bezug auf deren Verurteilung von Häretikern (Marcion, Manichäer, Iovinian) oder betreffs der Lehr- und Lebensweise jener *femina clarissima*, die ihm den Weg der Wahrheit aufgezeigt hatte. Doch gerade letzteres Beispiel zeigt, dass auf die kirchlichen Amtsträger referiert wird, um primär einen asketischen Lebensstil einer Frau autoritativ abgesichert zu wissen, der gerade nicht in die Amtsstruktur der Kirche eingebunden ist und somit der Legitimation bedarf. Auch der Autor des *C. Casp.* lässt sich von diesem Lebensstil begeistern, der sich u.a. dadurch auszeichnet, dass er frei von Amtsverpflichtungen ist, seien sie gesellschaftlicher oder kirchlicher Natur.

3.6. Inhaltliche Schwerpunkte des *C. Casp.* im Vergleich mit *ep.* 194 des Augustinus und den übrigen Werken von Sixtus III

Der erhebliche Gattungsunterschied zwischen den Texten des *C. Casp.* (persönliche Briefe, asketische bzw. moraltheologische Abhandlungen, eine Diatribe) und den Quellen von Sixtus III macht es m.E. wenig sinnvoll, nach stilistischen oder sonstigen sprachlichen eventuellen Übereinstimmungen zu suchen. Auch ein Vergleich der Inhalte kann nie ganz von diesem Gattungsunterschied absehen. Dennoch soll in der Folge gefragt werden, ob Sixtus in seinen Quellen auf inhaltlicher Ebene Positionen vertritt, die seine pelagianische Vergangenheit (zustimmend oder abwehrend) reflektieren und wenn ja, ob diese in irgendeinem Verhältnis zum Schrifttum des *C. Casp.* stehen.

a) Die verlorenen Briefe des Sixtus an Aurelius und Augustinus

Kurz muss zunächst auf die Briefe des Augustinus an Sixtus (vor allem *ep.* 194) eingegangen werden, denn als Antwortbriefe zeigen sie an, welche Probleme für Sixtus anstanden. Augustinus spricht grundsätzlich von einem *dogma*, nämlich dem der Gnadenlehre, über das Sixtus in Übereinstimmung mit der römischen Kirche und den Afrikanern persönlich in seinen Schreiben Rechenschaft abgab³⁵. *Ep.* 194 zeigt, dass mit diesem *dogma* für Augustinus natürlich auch die Diskussion um den freien Willen sowie die Problematik der Kindertaufe verbunden sind. Im *C. Casp.* spielt die Gnadenlehre keine wichtige und die Kindertaufe überhaupt keine Rolle. Das pelagische Verständnis der Gnade als Schöpfungs- und Gesetzesgnade kennt zwar auch der An. Rom., doch er zeigt daran kein spezifisches Interesse, ganz im Gegensatz zu seinem Beharren auf der Möglichkeit, ohne Sünde zu sein und das Gesetz in seiner Allumfänglichkeit zu befolgen. Diese Thematik wird jedoch bei Augustinus genauso wenig aufgenommen wie auch die vom An. Rom. noch in *mal. doct.* (d.h. 415-417) vertretene Reichtumskritik. Sixtus schreibt ja nicht von ungefähr den wichtigsten Vertretern des afrikanischen Klerus, sondern stellt sich bewusst auf ihre (erfolgreiche) Seite. Es konnte ihm aber kaum verborgen geblieben sein, dass Augustinus sowohl in *ep.* 157, *gest. Pel.* wie auch in seinem antipelagianischen Libell in *ep.* 187 die "sizilianischen Sätze" bereits

³⁴ S. o. III B 2.1.

³⁵ Aug. *ep.* 194,1 (CSEL57;176,18-177,3): "nunc vero cum apertius et latius, quid de illo dogmate contraque sentires, in litteris tuis fides ipsa nobiscum Romanae ecclesiae loqueretur, ..."

deutlich vor 418 klar als häretisch verurteilt hat³⁶. Hätte Sixtus sich in seinen Briefen nicht auf breiterer Ebene rechtfertigen wollen oder müssen, so dass eine solche Rechtfertigung im Antwortbrief des Augustinus ein zumindest schwaches Echo hinterlassen hätte, wäre er denn identisch mit dem Autor des *C. Casp.*, der diese "sizilianischen Sätze" z.T. noch 415-417 entschieden vertritt?

b) Die Briefe des Sixtus

Die Briefe des Sixtus beziehen sich ausschliesslich auf kirchliche Probleme des Ostens, in die Sixtus als auf seiner römischen Autorität aufbauender Vermittler (erfolgreich) eingreift³⁷. Hierbei spielen Konflikte, die in irgend einer Weise mit Pelagianismus zu tun haben könnten, keine erkennbare Rolle, und genausowenig können Parallelen von den Briefen zum *C. Casp.* gezogen werden.

c) Inschriften

Von den 5 Inschriften ist insbesondere jene beim Lateranbaptysterium von Interesse, die gemäss dem *liber pontificalis* von Sixtus selbst stammt³⁸ und somit als Ausdruck seiner als Bischof verfochtenen Tauftheologie gelesen werden kann, was in Anbetracht der 418 offensichtlich auch für Sixtus aktuellen Kindertaufproblematik für unsere Fragestellung interessant ist. Die Inschrift³⁹ lässt jedoch keine Bezüge zu Pelagianismus bzw. Antipelagianismus erkennen, sondern sie steht inhaltlich wie sprachlich in einer breiten Tradition epigraphischer Tauftheologie⁴⁰.

Dasselbe gilt für die übrigen sixtinischen Inschriften: Jene im Scheitel des Triumphbogens von Santa Maria Maggiore (ILCV 975a: "Xyxtus episc(o)pus plebi Dei") ist wohl primär eine Demonstration römisch-bischöflichen Selbstbewusstseins, indem Sixtus für sich die Stellung eines von Gott eingesetzten Hirten für das (ntl.) Gottesvolk in aller Welt einnimmt. Die heute verlorene, längere Inschrift von der Innenseite der Westwand derselben Basilika drückt dasselbe Selbstverständnis aus, indem die Stiftertätigkeit des Sixtus in den theologischen Zusammenhang von Christologie, Mariendedikation der Basilika und Märtyrerverehrung verwoben wird⁴¹. Auch die übrigen Inschriften⁴² entbehren (anti-)

³⁶ S.o. II D 4.

³⁷ Vgl. dazu vor allem PIETRI 1976, 1139-1147; CASPAR 1930, 416-421; AMANN 1939.

³⁸ *lib. pontif.* 46 (Duchesne I; 234,19-21): "Hic constituit columnas in baptisterium basilicae Constantinianae, ..., quas erexit cum epistolis suis et versibus exornavit, ...".

³⁹ ILCV 1513: "Gens sacrandae polis hic semine nascitur almo, / quam fecunditatis spiritus edit aquis. / Mergere, peccator sacro purgande fluente, / quem veterem accipiet, proferet unda novum. / Nulla renascentum est distantia, quos facit unum / unus fons, unus spiritus, una fides. / Virgineo faetu genitrix ecclesia natos, / quos spirante deo concipit, amne parit. / Insons esse volens isto mundare lavacro, / seu patrio premeris crimine seu proprio. / Fons hic est vitae, qui totum diluit orbem / sumens de Christi vulnere principium. / Celorum regnum sperate, hoc fonte renati, / non recipit felix vita semel genitos. / Nec numerus quinquam scelerum nec forma suorum / terreat: hoc natus flumine sanctus erit."

⁴⁰ Vgl. z.B. Prud. *perist.* 8 (Lavarenne; 12,1-18); Paul. Nol. *ep.* 32,5 (CSEL 29; 279,9-280,19); eine Parallele in der Anordnung der Inschrift in 8 Distychen bietet z.B. die (ambrosianische) Inschrift des Baptisteriums der hl. Thekla in Mailand: PERLER 1951, 145-166.

⁴¹ ILCV 976: "virgo Maria, tibi Xystus nova tecta dicavi / digna salutifero munera ventre tuo. / tu genitrix ignara viri, te denique feta / visceribus salvis edita nostra salus. / ecce tui testes uteri tibi praemia portant / sub pedibusque iacet passio cuique sua: / ferrum flamma feræ fluvius saevumque venenum / tot tamen has mortes una corona manet"; dt. bei KLAUSER 1972, 131.

⁴² ILCV 974: "cede, prius nomen, vovitati cede, vetustas! / regia laetanter vota dicare libet. / haec Petri Paulique simul nunc nomine signo / Xystus apostolicae sedis honore fruens. / unum quaeso pares, unum duo sumite munus, + / unus honor celebrat, quos habet una fides. + / presbyteri tamen hic labor est et cura Philippi. + / postquam Efesi Xpus vicit utrique polo, / praemia discipulis meruit

pelagianischer Stossrichtung, so dass die Relecture der sixtinischen Epigraphie insgesamt keine Indizien liefern, die eine Verbindung zum *C. Casp.* wahrscheinlich machen.

d) Die Mosaiken von Santa Maria Maggiore

Bisher hat die Forschung im Bildprogramm der Mosaiken von Santa Maria Maggiore keine Spuren von Pelagianismus oder Antipelagianismus entdeckt, die jeweiligen Interpretationen zielen auf ganz andere Verstehensweisen ab⁴³. Dieses Resultat ändert sich auch nicht, wenn man die Mosaiken mit den Schriften des *C. Casp.* konfrontiert, sei es aus der Perspektive bewusster Kehrtwendung bzw. Bekämpfung einer früheren Theologie durch Sixtus=An. Rom. noch aus jener latenten Weiterlebens pelagianischer Theologoumena in der sixtinischen Ikonographie: Es gibt keine inhaltlich-theologischen Berührungspunkte, die ein Fortbestehen oder Überwindung weder eines allgemeinen Pelagianismus noch der Positionen des *C. Casp.* nahelegen würden oder eine klare Frontstellung gegen dieselben anzeigen.

e) Die dem Julian von Aeclanum verweigerte Wiederaufnahme in die Kirche

Beim Amtsantritt des Sixtus war der Pelagianismus seit dem Konzil von Ephesus (431) bereits auf gesamtkirchlicher Ebene verurteilt. Der einzige dokumentierte Konflikt Sixtus III mit den Pelagianern während seiner Amtszeit ist die verweigerte Wiederaufnahme des Julian von Aeclanum in die Kirche⁴⁴. Dieser Vorgang kann durchaus, wie Wermelinger vermutete, als ein für einen ehemaligen Pelagianer notwendiger Akt verstanden werden, will er nicht von seiner Vergangenheit eingeholt und durch sie kompromittiert werden. Diese Deutung aber stützt ihrerseits in keiner Weise die Verfasserhypothese An. Rom.=Sixtus III, sondern erklärt sich zur Genüge aus der pelagianischen Phase des späteren Bischofs von Rom, während der er vielleicht auch Beziehungen zu Julian unterhalten hatte.

f) Die *gesta de Xysti purgatione*

Die *gesta de Xysti purgatione* sind Teil einer während den Streitigkeiten um das römische Bisthofsamt zwischen Laurentius und Symmachus entstandenen Sammlung von Fälschungen oder vielleicht besser *documenta*, in denen Sixtus in einen Konflikt verwickelt dargestellt wird,

vincente magistro. / hanc plamam fidei rettulit inde senex,“; ILCV 1955: "in medio regum caelestem respice regem, / nec desunt tua signa, Fides, antistite Xysto."

⁴³ Neben der ausgewogenen, die Literatur bis 1975 verarbeitenden Studie von BRENK 1975 vgl. z.B.: DECKERS 1976, bes. 302-310 (Mosaiken = Ausdruck aussenpolitischer und innerkirchlicher Entwicklungen verbunden mit imperialer Gesinnung); SCHUBERT 1971 (Mosaiken = Darstellung des politischen Primatanspruchs des Papstes); ID. 1979, (Mosaiken = Instrument kirchlicher Politik); VON STRITZKY 1980 (Mosaiken = Ausdruck eines christlichen, in der biblischen wie römischen Tradition verankerten Geschichtsverständnisses); GANDOLFO 1988 (Mosaiken = Ausdruck christlicher Revitalisierung antiker imperialer Tradition); MILES 1993 (Mosaiken = Ausdruck christlichen Triumphalismus verbunden mit Antijudaismus).

Umso gespannter darf man auf die von DE SPIRITO 1989, 566 Anm. 4 mit Titel angekündigte Arbeit sein: "Contra pelagianos, o delle cause storiche e teologiche che presiedettero all'edificazione della basilica di Santa Maria Maggiore in Roma", die ich in einer ersten Version freundlicherweise einsehen durfte.

⁴⁴ Prosp. *chron.* a. 439, 1336 (MGH/AA9,1;477): "Hac tempestate Iulianus Aeclanensis ictantissimus Pelagiani erroris adsertor, quem dudum amissi episcopatus intemperans cupidus exagitabat, multimoda arte fallendi, correctionis speciem praeferens, molitus est in communionem ecclesiae inreperere. sed his insidiis Xystus papa [diaconi Leonis hortatu] vigilanter occurrens nullum aditum pestiferis conatibus patere permisit et ita omnes catholicos de reiectione fallacis bestiae gaudere fecit, quasi tunc primum superbissimam heresim apostolicus gladius detruncavisset."

der bewusst dem Symmachus-Konflikt angeglichen ist⁴⁵, so dass diese auch vom *liber pontificalis* übernommene Begebenheit bzgl. ihrer historischen Glaubwürdigkeit nicht gesichert ist⁴⁶. Die *gesta* berichten, wie Sixtus durch den Patrizier Marinianus und den Ex-Konsul Bassus wegen angeblich unrechtmässigem Besitz eines Grundstücks auf Sizilien sowie wegen Schändung der Nonne Chrysogonites (*consecratam Chrisogonitem*) angeklagt wurde, eine Anklage, die beide aber nicht beweisen konnten und deshalb von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen wurden. Bzgl. des Grundstücks soll Sixtus gesagt haben: "nicht von meinen Einkünften wurde die Kirche reich, womit sie, liebster Sohn, Arme und Alte unterstützen, nicht etwa unterdrücken will."⁴⁷

Können die *gesta* in Verbindung zum *C. Casp.* gebracht werden? Der Autor des *C. Casp.* war in Sizilien, wo er vielleicht für die Propagierung reichtumskritischer Ideen mitverantwortlich war, er hatte eine Tochter, die er zur *virgo* bestimmte und er verfechtete entschieden das Ideal der *castitas*. Diese wenigen und unpräzisen Übereinstimmungen zwischen dem *C. Casp.* und den *gesta* können im Sinn einer bewussten Verunglimpfung des Sixtus u.a. bzgl. seiner pelagianischen Vergangenheit durch die Ankläger Marinianus und Bassus gelesen werden. Dies scheint mir jedoch abenteuerlich, denn der in den *gesta* dargestellte Konflikt lässt solche Absichten nirgends explizit noch durch eine versteckte Anspielung durchscheinen. Es stellte sich ganz abgesehen davon auch die Frage, was eine versteckte Attacke gegen den früheren Pelagianismus des Sixtus 14 oder mehr Jahre nachdem er diesen selbst verurteilt hat, für einen Sinn machen würde.

Ebenfalls weit hergeholt scheint es mir, im vermeintlichen Zitat des Sixtus ein moderates Echo einer früheren Reichtumskritik im Stil von *div.* zu erkennen, bringt doch dieses Diktum nichts anderes als die selbstverständliche Pflicht eines Bischofs zum Ausdruck, für die Armen zu sorgen: *gloria episcopi est pauperum opibus providere*⁴⁸.

Wenn die *gesta* historisch glaubwürdiges Material überliefern, zeigen sie vor allem, dass die versuchte Verunglimpfung des Sixtus aufgrund von sexueller Verfehlung und Immobilienveruntreuung schon in der Antike genau das richtige und ausreichende Mittel war, um einen Bischof -welcher persönlicher Vergangenheit auch immer- in Bedrängnis zu bringen⁴⁹. Als Indizien- oder gar Beweismaterial für eine allfällige Identität von An. Rom. und Sixtus III sind die *gesta* insgesamt jedoch abzulehnen.

⁴⁵ Studien und Texte dieser *documenta* hat WIRBELAUER 1993 besorgt. Text und Übersetzung: 262-271; Kommentar: 84-86, wobei Wirbelauer die Entstehung der *gesta de Xysti purgatione* in das Jahr 502 (85) datiert; zum historisch präziseren Begriff *documentum* anstatt Fälschung: ID., 99-110.

⁴⁶ *lib.pontif.* 46 (Duchesne;232,1-8).

⁴⁷ *gesta de Xysti purgatione* (Wirbelauer;262,11-13): "nihil ex meis redivitibus crevit ecclesiae, unde carissime fili, pauperorum senecta sublevare desiderat ecclesia, non subvertere."

⁴⁸ Hier. *ep.* 52,6 (CSEL54;425,13-14).

⁴⁹ Für die von einem Bischof erwarteten Qualitäten referierten Theologen wie Konzilstexte primär die Qualitätskataloge von *1Tim* 3,2-7 und *Tit* 1,6-9, in denen u.a. sexuelles Verhalten und Umgang mit Reichtum thematisiert wurden (bes. die Habsucht); s. dazu GAUDEMET 1989, 335-337.

1. Hinführung

In der Forschung befasste man sich bisher mit Inhalt und Theologie des *C. Casp.* fast ausschliesslich unter dem Aspekt der Lokalisierung pelagianischen Gedankenguts und der möglichen Verfasserschaft des Pelagius. Das Resultat dieser Bemühungen ist die zur *communis opinio* gewordene Charakterisierung des *C. Casp.* als Dokument eines in ethischer Hinsicht über die Forderungen des Pelagius hinausgehenden pelagianischen Rigorismus und Extremismus¹. Eine separate Untersuchung zur Gedankenwelt, Theologie und zum Selbstverständnis des An. Rom., die ihn als eigenständigen Denker innerhalb einer theologischen Tradition versteht, fehlt bislang². Die folgende Darstellung der Theologie des An. Rom. will erste Schritte in diese Richtung tun. Dazu drei methodische Vorbemerkungen:

Der An. Rom. ist ohne jeden Zweifel von Pelagius abhängig, und eine Darstellung seiner Theologie muss die entsprechenden Korrelationen aufzeigen. Es ist aber irreführend, Pelagius allein zum Referenzpunkt der Lehren des An. Rom. zu machen und ihn nur aus der Perspektive eines radikalisierenden Epigonen des Pelagius zu beschreiben³. Ein solcher Zugang ist einem historischen Verstehen sowohl der traditionellen wie innovativen Elemente und Problemlagen der Theologie des An. Rom. eher hinderlich.

Fragt man problemgeschichtlich (wem wurde wann und warum etwas zum Problem, und wie sieht dessen Lösung aus?), dann reicht jedoch die reine Beschreibung der Theologie des *C. Casp.* als eines Amalgams von übernommenen und eigenständig entwickelten Argumentationsmustern nicht aus. Die mit Hilfe des problemgeschichtlichen Ansatzes angestrebte Freilegung historischer Relevanz von Handlungen und eben auch Ideen muss vielmehr die Theologie des An. Rom. als Lösungsstrategie für eine ganz bestimmte historische Situation begreifen. Die Möglichkeit der Sündlosigkeit, die Vorbild-Funktion Christi etc. sind dann nicht nur theologische Überzeugungen, sondern gleichzeitig Ausdruck persönlicher wie kollektiver Bewältigungsversuche von Existenz und Geschichte.

Wo hat eine Darstellung von Theologie und Selbstverständnis des An. Rom. anzusetzen⁴? Wenn auch die Theologie des An. Rom. als Gesamt durchaus kohärent ist, ist der An. Rom. kein Systematiker, und wenn auch das Selbstverständnis des Autors in den Schriften fassbar wird, sind Selbstmitteilungen etwa im Sinn Augustins *confessiones* äusserst rar. Im Bewusstsein eines asketischen Lehrers verfolgt er in allen seinen Werken konsequent das Ziel, Christen zu einem wirklich christlichen, d.h. vollkommenen Lebenswandel anzuspornen, und diesem Zweck macht er auch seine rhetorischen Künste dienstbar. Dabei setzt er natürlich inhaltliche

¹ ERNST 1884, 234; CASPARI 1890, 268 Anm. 1; PRETE 1961, 39-40; EVANS 1968a, 77; WERMELINGER 1975, 29-30; FISCHER 1976, 39.

² CASPARI 1890, 223-389 ist bis *dato* immer noch die einzige Studie, die das *C. Casp.* als Gesamt untersucht, wobei auch Casparis primäre Erkenntnisinteressen (Einheitlichkeit der Texte, Autorenfrage, Pelagianismus-Merkmale) nicht in eine synthetische Darstellung von Theologie und Selbstverständnis des Autors mündeten.

³ Zutreffend scheint mir das Urteil über den An. Rom. von EVANS 1968b, 28: "He had an independent cast of mind that often moved beyond the thought of his sources, but he was not afraid to exploit the sources from which he had drunk deeply."

⁴ Analog zur Fragestellung bei GRESHAKE 1972, 47: "Versucht man den Kristallisationspunkt des pelagischen Denkens zu bestimmen ..., so kommt man in einige Verlegenheit. Denn darüber herrscht Einmütigkeit: Pelagius ist kein Systematiker, der die einheitsgebende Mitte seiner Theologie selbst reflektiert und herausgestellt hat. Pelagius ist Prediger, Seelenführer, Lehrer der Askese, der auch seine schriftstellerische Tätigkeit ganz in den Dienst der pastoralen Unterweisung gestellt hat."

Schwerpunkte, und es sind diese vom Autor selber wiederholt in den Mittelpunkt gerückten Problematisierungsfelder, die sein eigentliches Anliegen wiedergeben und die auch in der folgenden Darstellung entsprechend gewichtet werden. Manche Leser werden sich im folgenden z.T. zu Recht einerseits an die von Greshake vorgelegte Synthese pelagianischer Theologie und andererseits an die (im weitesten Sinn) sozial- bzw. kulturgeschichtlichen Studien von Brown erinnern fühlen⁵: Greshakes Studie hat m.E. im Gefolge Bohlins insbesondere die zentralen theologischen und anthropologischen Anliegen des Pelagius dargestellt⁶ und Brown hat dieser Theologie bzw. Denkweise ihren soziokulturellen Rahmen gegeben. Beide Gelehrten arbeiteten u.a. stark mit dem *C. Casp.*, so dass Anleihen und Wiederholungen der Ergebnisse ihrer Untersuchungen nicht zu vermeiden sind. Die Darstellung der Theologie des An. Rom. und ihres Sitzes im Leben rechtfertigt sich aber schon nur dadurch, dass sie sich einerseits im Gegensatz zu Greshake, und Brown (zumindest in einem ersten Schritt) vorerst strikt an das Material eines einzigen Autors hält und somit der Versuchung zu widerstehen versucht, Leerstellen mit – wenn auch nicht allzu fremden – Quellen zu ergänzen. Dennoch: Die von mir gesetzten inhaltlichen Schwerpunkte innerhalb der Theologie des An. Rom. und deren Strukturierung sind quasi mit der kurzen Beschreibung pelagischer Theologie in Teil I identisch, es ist eben eine typisch pelagianische Theologie.

Es schien mir sinnvoll, eine Hinführung zur Theologie des An. Rom. beim Brief *hon.* als unmittelbarem Zeugnis einer Bekehrung und deren entsprechendem Problemhorizont zu beginnen, um in einem zweiten Schritt die theologische, anthropologische, christologische, ekklesiologische und allgemein religiöse Einbettung dieser Einsichten darzustellen.

2. Der Problemhorizont und die entsprechenden theologische Leitlinien des An. Rom.: *Scientiam veritatis reperi* – Theologie als praxisrelevante Erkenntnis

2.1. *quomodo*

Der Brief *hon.* ist Zeugnis der vom An. Rom. auf Sizilien erfahrenen religiösen Neuorientierung als Hinwendung zu einem "wahren Christentum" und entsprechend enthusiastisch schreibt er seinem *parens*: "Jetzt erst beginne ich zu verstehen, wie ich ein wahrer Christ sein kann".⁷ Der Akzent der Aussage liegt eindeutig auf dem "wie" (*quomodo*) dieses Christseins im Sinn eines endlich gefundenen, authentisch christlichen Lebensstils, wie dies auch Pelagius als entscheidenden ersten Schritt zu wahrer Erkenntnis voraussetzt⁸. Was dem Autor in befreiender Weise durch die *femina clarissima* vermittelt wurde, war weder ein neuer Glaube (er war bereits Christ), noch eine spekulative theologische Einsicht, sondern das Wissen (*scientia*) bzw. die Lehre (*doctrina*) richtiger Gottesverehrung als ein Glaube

⁵ GRESHAKE 1972; BROWN 1968/1970.

⁶ BOHLIN 1957; GRESHAKE 1972; vgl. jedoch auch die z.T. äußerst kritische Rezension von STUDER 1974, deren Kritik sich jedoch nicht auf die Greshakesche Darstellung der Theologie des Pel. als solche bezieht. In mancher Hinsicht präziser als Greshake, u.a. weil auf ein einziges Werk sich konzentrierend ist VALERO 1980, dessen Darstellung der Anthropologie des Pelagius anhand des Paulusbriefkommentars durch seine differenzierende Systematik besticht.

⁷ *hon.* 2 (Casp.;8,25): "Nunc primum scire coepi, quomodo verus Christianus esse possim."; vgl. auch *hon.* 1 (Casp.;8,8-9): "Nam quomodo Deum colit, qui, quomodo colere debeat, nescit?"

⁸ Pel. *Dem.* 9 (PL30;24A): "Impossibile est enim ei quemquam placere, cui quid placeat, ignorat: fierique potest, ut etiam obsequendi voto offendant, cui quomodo obsequi debeat, ante non didicit. Et ut majus est, voluntatem Domini facere quam nosse: ita prius est nosse, quam facere."

und Praxis verbindender Normenkatalog⁹. Im Unterschied zu Pelagius, Rufin (dem Syrer?), später auch Julian von Aeclanum, deren Bemühungen nicht zuletzt auch spekulativer Theologie und theologischer Anthropologie galten, interessierte den An. Rom. fast ausschliesslich die Definition und Umsetzung authentisch christlichen Verhaltens, und dieses vorrangige Interesse an einer Lehre verhaltensregulierender, ethischer Richtlinien kennzeichnet nicht nur den 'Bekehrungsbrief' *hon.*, sondern ist eine sich durch das ganze *C. Casp.* ziehende charakteristische Konstante, gestützt auf der (biblisch inspirierten) Überzeugung: "Es nützt nichts, Gott mit den Lippen zu bekennen und ihn durch Taten zu leugnen."¹⁰ Der Kern der vom An. Rom. erkannten göttlichen Wissenschaft bzw. Erkenntnis (*divina scientia*¹¹) ist die Einsicht in die von Gott geforderte notwendige Übereinstimmung von Erkenntnis/Glaube und Tat als wahre *cultura dei*, die den Körper selbst gleichsam zum sinnenfälligen Gradmesser dieses Glaubens macht¹². Dabei referiert der An. Rom. pointiert den bei Pelagius und Ps. Pelagius nachdrücklich vertretenen Zusammenhang von Erkenntnis und praktischer Nachfolge¹³. Dieses "Pathos der Ausweisbarkeit"¹⁴ erlaubt gleichzeitig eine Neuentdeckung des überkommenen Christentums im Sinn einer inhaltlichen Bestimmung von zu Lippenbekenntnissen verkümmerten theologischen Aussagen¹⁵ und verleiht dem Namen *christianus* wieder die ihm zukommende, durch Namenchristentum jedoch verlorengegangene Dignität, d.h. Christsein hatte für den An. Rom. wieder Inhalt, Bedeutung und Prestige¹⁶.

2.2. Die Erkenntnis göttlichen Willens

Die unverzichtbare Reziprozität von Erkenntnis und Tat bildet auch die Grundlage der 'fundamentaltheologischen' Definition von Christsein durch den An. Rom.:

Christianus est, in quo tria ista, quae in hominibus Christianis debent esse, potuerint inveniri: Scientia, fides, oboedientia: scientia, qua Deus agnoscitur, fides, qua agnito creditur, oboedientia, qua credito

⁹ *hon.* 1 (Caspari;8,5-8): "Idcirco [haec omnia breviter] complexus sum, ut ostenderem, non ubique Deum facile coli posse, ut quorundam ignorantia opinatur, sed ubi culturae eius scientia poterit reperiri."

¹⁰ *hon.* 1 (Caspari;4,24-26): "Unde noscat prudentia tua, nihil prodesse Deum labris confiteri et factis negare." *cf. Mt* 15,8; *hum.* 3 (Caspari;17,17): "Christianum enim non nomen, sed actus facit."; vgl. auch *hon.* 1 (Caspari;4,2-5): "Unde et intelligat dilectio tua, non hoc solum sufficere, scire nos, omni loco esse Deum, et posse illi in omni terra servire, sed debere etiam, quomodo ei servire debeamus, inquirere."; *hon.* 1 (Caspari;8,8-9).

¹¹ *hon.* 5 (Caspari;12,24-26): "Nam ad patriam, ut ante promisi, redire quidem cupio, sed post aliquantum temporis, cum aliquid divinae scientiae fuero adsecutus."

¹² *mal. doct.* 6,2 (Caspari;75,18-21): "Corpus enim quodammodo fidei opera sunt. Et quomodo per visibilem corporis nostri gestum etiam incorporeae et invisibilis animae motus exprimitur, ita per conspicabilem operum conversationem incontemplabilis fidei efficacia demonstratur."

¹³ *Pel. exp. Eph.* 4,18 (Souter;367,17-18): "Illi ideo a vita alienati sunt dei, quia ignorant; vos autem qui cognovistis deum, sequi debetis."; *exp. Col* 1,10 (Souter;452,18-453,1): "Digne deo ille ambulat qui ei per omnia placet: hoc est, ut in opere bono cum scientia dei fructificet."; *exp. Gal* 1,10 (Souter;309,4-7); *exp. Eph* 1,12 (Souter;347,19-20) u.ö.; Ps. *Pel. virg. laus* 14 (PL30;174): "Sancta magis esse quam videri stude, quia nihil prodest aestimari quod non sis: et duplicis peccati reus est, non habere quod creditur, et quod non habeas, simulare."; *id. vita* 9 (PL30;393B) u. bes. 13 (PL30;397B-400A); vgl. GRESHAKE 1974, 57-58; STORTZ 1984, 279-281.

¹⁴ GRESHAKE 1972, 152.

¹⁵ *hon.* 1 (Caspari;4,5-9): "Facile est enim dicere: Deum scio, Deum credo, Deum diligo, Deum timeo, Deo servio, sed neque scit, qui non credit, neque credit, qui non diligit, neque diligit, qui non timet, neque timet, qui non servit, neque servit, qui in aliquo contemnit." (*contemnit für contempnit*).

¹⁶ *hon.* 6 (Caspari;13,1-3): "Et tu, parens dilectissime, professionis statum recole et Christianum te esse memento, videns, quid eorum incurras, quae Christiano minus exercere conveniunt."

servitutis obsequium commodatur. Sed hae singulae per binas species dividuntur. Scientiae ergo species istae sunt: Una, qua Deum scimus, alia, per quam eius cognoscimus voluntatem. Fidei vero species hae sunt: Una, qua Deum credimus, alia, qua Deo. Aliud est enim Deum credere, aliud Deo, quia omnis, qui Deo credit, et Deum credit, non omnis vero, qui Deum credit, Deo credit. Credimus enim Deum, cum esse confidimus, credimus vero Deo, quando fidem eius pollicationibus commodamus. Oboedientia quoque geminas species habet: Una, qua malum facere prohibemur, alia, per quam bonum praecipimur operari.¹⁷

Erst das Zusammenspiel von Erkenntnis, Glaube und Gehorsam in seinen jeweiligen zwei Arten macht den wahren Christen aus, wobei jeweils der zweiten *species* die Qualität der Tat (im weitesten Sinne) zukommt. Die Erkenntnis (*scientia*) steht beim eben zitierten Text nicht zufällig an erster Stelle, sondern sie ist die Grundbedingung jeglicher christlicher Existenz, wobei näherhin die zweite *species*, die Erkenntnis seines Willens, den praxisrelevanten Aspekt dieser Gotteserkenntnis darstellt, denn

Quid quaerit a cultoribus suis Deus? Ut suam, procul dubio, faciant voluntatem. [Quae] quaerit voluntas illius? Omnia, ni fallor, quae legis eius fieri mandata definiunt. Eandem legem sciri, Deus cupit, an ignorari? Sine dubio, sciri. Nam quomodo, quae praecepit, fient, si ea res, quam praecepit, ignoratur? Ergo prima voluntas dei est, sciri, quae scire mandat, secunda, cum scita fuerint, observari.¹⁸

Den Primat der Erkenntnis der *voluntas dei* beim An. Rom.¹⁹ ist typisch pelagianisch: er hat z.B. seine Parallele in der Ps. Pelagius Schrift *div. leg.*²⁰, und auch bei Pelagius selbst ist dieses primäre Verständnis christlicher Religion als einer *scientia*, die aus der Unwissenheit (*ignorantia*)²¹ befreit und direkt in die Praxis einweist, omnipräsent²². Diese Erkenntnis göttlichen Willens aktualisiert sich in der Erfüllung der Vorschriften des Gesetzes Gottes: Erkenntnis (Gottes) ist Gesetzeskenntnis²³.

2.3. Erkenntnis als Gesetzeskenntnis

Die Erkenntnis wahrer Gottesverehrung ist beim An. Rom. keine esoterische, schwer zugängliche oder einem ausgewählten Zirkel vorenthaltene Geheimlehre, im Gegenteil: Sie ist die prinzipiell allen offenstehende Kenntnis und Verwirklichung von Ge- und Verboten als Nachfolge Christi in Lehre und Leben auf der Basis des

¹⁷ hum. 3 (Caspari;17,23-18,13).

¹⁸ hum. 2 (Caspari;15,9-16).

¹⁹ Vgl. z.B. auch hum. 3 (Caspari;17,11-13); die Frage nach dem Tun des Willens Gottes gemäss Mt 7,21-23 stellt sich dementsprechend auch beim jüngsten Gericht: *mal. doct.* 23,1 (Caspari;110,19-31).

²⁰ Ps. Pel. *div. leg.* 4 (PL30;108D): "... oportere prius nosse quid iussum sit, quidve prohibitum, ut scientes utrumque servemus."

²¹ Mit *ignorantia* als Gegenteil von Erkenntnis kennzeichnet der An. Rom. nicht nur seine persönliche Situation vor seiner Bekehrung, sondern überhaupt den Zustand des Unheils und übernimmt dabei einen bei Pelagius weit verbreiteten Gedanken: *hon.* 2 (Caspari;8,26); Pel. *exp. Eph* 4,18 (Souter;368,1-2): "Notandum quia contemptum dei ignorantia generavit."; *exp. 1Thess* 5,4-5 (Souter;434,3-8); *exp. Phil* 1,9 (390,3-6); *exp. Col* 1,13 (453,17-454,1).

²² Vgl. z.B. Pel. *exp. Col* 1,10-13 (Souter;453,5-7) bes. 1,10: "... sicut in praesenti orat ut impleantur agnitione voluntatis eius in omni sapientia et intellectu spiritali, quo possint digne deo per omnia ambulare."; *exp. Col* 3,10 (Souter;466,1-3): "Cum cognoverit cuius imago est, [ei] in quantum debet et potest, nititur similitudinem."; *exp. Rm* 3,11 (Souter;30,5-6); *Dem.* 9 (PL30;24A); vgl. dazu GRESHAKE 1972, 79-81.

²³ hum. 3 (Caspari;17,11-13): "In primis ergo Dei voluntatem, quae in lege eius continetur, ut eam facere possis, agnosce, et tunc te Christianum verum scito, si omnia, quae Deus praecepit, observare curaveris."

als Gesetzesbuch verstandenen NT²⁴. Die vorgeschobene Unkenntnis des Gesetzes kann der An. Rom. zu Beginn des 5. Jh.s ebensowenig gelten lassen, wie der Herr am jüngsten Tag selbst, der seinerseits das juristische Prinzip *error iuris nocet* zur Anwendung bringt (womit er u.a. den Gesetzescharakter seiner Religion insgesamt bestärkt) und dem Ignoranten des Gesetzes das Himmelreich verwehrt, ist er doch seiner vorrangigen Pflicht der Kenntnis des Gesetzes nicht nachgekommen²⁵. Das vom Gesetzgeber Christus (*legislator*²⁶) erlassene Gesetz des NT ist somit der Masstab, mit dem die geforderte Übereinstimmung von Erkenntnis und Tat gemessen wird, und dieses legalistische Verständnis christlicher Religionsausübung ist für den An. Rom. von entscheidender Bedeutung. Am unmittelbarsten und dichtesten kommt dies in den Normenkatalogen zum Ausdruck, durch die knapp und unmissverständlich definiert wird, was ein Christ ist:

Christianus ille est, qui Christi vivit exemplo, de quo scriptum est: *Quia Christus passus est pro nobis, relinquens vobis exemplum, ut sequamini vestigia eius*. Christianus est, qui nunquam mentitur, nunquam maledicit, qui in toto non iurat, qui non malum pro malo, sed e contra bonum reddit, qui maledicentibus se benedicit, qui etiam malefactoribus sibi benefacit, qui inimicos suos diligit, qui pro calumniatoribus et persecutoribus suis orat, cuius ab omni malitia et impudicitia etiam cogitatio munda est, qui quaecunque, quae sibi fieri non vult, nemini inrogat, et omnia, quae sibi praestari desiderat, omnibus libenter inperit, et, ut breviter multa concludam, qui post baptismi ablutionem alienus est a peccato.²⁷

Diese auch in anderen pelagianischen Schriften²⁸ präsente Auflistung von Christlichkeitskriterien ist in ihrem quasi programmatischen Charakter einerseits allgemein typisch fundamentalistisch-proselytischer Ausdruck einer eben erst durch Bekehrung bekannt gewordenen Lehre, andererseits widerspiegelt sie genuin ein Christentum, das sich nach einem strikt zu befolgenden Gesetz ausrichtet, welches das menschliche Leben zu Klarheit und Einfachheit formen soll. Im *C. Casp.* wie auch in den Schriften von Pelagius und Ps. Pelagius wird mit auffälligem Nachdruck gefordert, dass dieser Gesetzesgehorsam nicht nur im Unterlassen von Verbotenem, sondern ebenso im Tun des Gebotenen besteht²⁹. Christlich gewendet heisst das, dass erst die Verwirklichung der Forderung aktiven, im Liebesgebot kristallisierten Gehorsams das wahre, d.h. sichtbar tätige Christentum der Liebe freisetzen kann, und diese angestrebte Freisetzung ist für die Schriften des An. Rom. wie überhaupt für die exhortatorischen pelagianischen Texte kennzeichnend.

²⁴ *hon.* 1 (Caspari;5,13-6,23); vgl. den nachdrücklichen Hinweis des An. Rom. darauf, dass das NT Gesetz ist in *div.* 19,2 (50-54).

²⁵ *hum.* 2 (Caspari;14,24-17,2); *mal. doct.* 9,1 (Caspari;80,9-26); vgl. z.B. *cod. Theod.* 1,1,2 (Mommson, 27,2-4) aus dem Jahre 391: "Perpensas serenitatis nostrae longa deliberatione constitutiones nec ignorare quemquam nec dissimulare permittimus." Zum Prinzip *error iuris nocet* vgl. WINKEL 1985, bes. 151-161. Parallelen der Anwendung dieses Prinzips gibt es nach Winkel in der patristischen Literatur nur wenig, er nennt (40-41) drei Beispiele: Greg. Naz. *or.* 21,24 (SC 270;160,25-31); Chrysostom. *hom. ad Rom.* 26,3 (PG 60;641) und Athanasius (ohne genaue Stellenangabe).

²⁶ *cast.* 6,4 (Caspari;133,20-22).

²⁷ *hon.* 1 (Caspari;5,13-24); so auch in *hum.* 4-5 (Caspari;18,23-20,20); *div.* 19,2 (27-33); *cast.* 10,8 (Caspari;144,10-19).

²⁸ Z.B. Ps. Pel. *vita* 6 / 14 (PL50;389C-D/400A-D); id. *virg. laus* 8 (CSEL1;234,19-235,1); Pel. *Dem.* 19 (PL30;34A-B).

²⁹ *hum.* 3 (Caspari;18,11-13): "Oboedientia quoque geminas species habet: Una, qua malum facere prohibemur, alia, per quam bonum praecipimur operari."; Pel. *Dem.* 15 (PL30;29D): "Non enim solum ille servus contempsit Dominum, qui prohibita fecerit, sed et qui iussa non fecerit."

2.4. Eine erste Bilanz

a) Das Problem

Für den An. Rom. ist die Frage nach der konkreten Art und Weise christlicher Existenz die zentrale Frage, und es scheint mir deshalb der Versuch angezeigt, das für den An. Rom. akute Problem des *quomodo* historisch zu orten.

Der An. Rom. hatte sich bekanntlich bereits vor seiner Bekehrung einer christlichen, asketischen Existenz verschrieben (die vor allem durch Verzicht auf Sexualität gekennzeichnet war), d.h. seine auf Sizilien gemachte Bekehrung war primär eine neue Perspektiven eröffnende Entdeckung seines bereits asketisch gelebten Christentums. Als Repräsentant asketischer Lebensweise zu Beginn des 5. Jh.s (in Rom) ist er Teil jener äusserst komplexen asketischen Strömung, die sich durch eine Vielfalt von religiösen Lebensformen und -vollzügen auszeichnete, ohne dass dabei eine bestimmte Existenzweise oder Organisationsform von Askese die Oberhand gewonnen hatte³⁰, so dass die asketische Szene überhaupt von einer ebenso lebhaften wie verunsichernden Heterogenität geprägt war. Denn, so konnte sich ein Asket fragen, wozu soll ich mich entscheiden: für ein Leben als Einsiedler, als Mitglied eines asketischen Hausverbands oder eines Klosters? Sollte man allein, zusammen mit dem bzw. der Ehegattin oder nur mit solchen gleichen Geschlechts seine Askese üben? Wo war der beste Ort für diese asketische Anstrengung? Innerhalb, am Rande oder weit weg von der Stadt (auf einer Insel, in der Wüste)? Sollte man so früh wie möglich Asket werden oder war es besser, zuerst zu heiraten und Kinder zeugen, um danach erst sich einem Leben des Verzichts hinzugeben, und musste man dabei seinerseits zuerst den Tod des oder der Ehegattin abwarten oder war nicht sogar auch ein gutes christliches Leben mit Gattin und Sex möglich? Wie war mit dem Besitz umzugehen, sollte er gänzlich und auf einmal aufgegeben werden oder war es nicht klüger, ihn allmählich für karitative Zwecke zu verwenden oder sollte man ihn in den Besitz der Kirche überführen? Was machte man am besten mit der freien Zeit: Beten, Fasten, Studium der hl. Schrift, Besuche von Heiligen- und Märtyrergräbern, Einsatz für die Armen? Wie waren die strengen asketischen Vorgaben des NT umzusetzen, galten sie für alle? Für jede dieser Fragen lassen sich entsprechende theoretische Lösungen und konkrete Umsetzungen im Gebiet Italiens für die Zeit des 4./5. Jh.s nachweisen und zwar bei Leuten, die ähnlich dem An. Rom. entweder aus den gehobenen Kreisen der italischen, näherhin römischen Gesellschaft stammten oder zumindest mit ihr in Verbindung standen³¹: Das im Namen wie Titel *christianus* ausgedrückte Bekenntnis zum Christsein war in beunruhigender Weise ein Epitheton für mannigfaltige Lebensvollzüge geworden. Auf dem Hintergrund eines solchen asketischen Formenpluralismus ist es m.E. naheliegend, dass sich dem asketisch gesinnten An. Rom. die Frage nach dem *quomodo* wahren Christentums genauso dringlich stellte, wie das für viele andere suchende Christen und ambitionierte Asketen damals der Fall war³². Insofern ist der An. Rom. ein weiteres Beispiel für jene von R. Markus für das späte 4. und frühe 5. Jh. insgesamt treffend diagnostizierte schwelende Identitätskrise innerhalb der christlichen Gemeinschaft³³.

³⁰ Vgl. dazu im Überblick JENAL 1995, 12-137.

³¹ Vgl. JENAL 1995, 2-137/440-445/940-942.

³² Vgl. etwa die -freilich sehr unterschiedlichen- Suchbewegungen eines Aug., denen er in den *conf.* einprägsam gedachte oder jene eines Paul. Pell., die im *ench.* geschildert werden.

³³ MARKUS 1990, 19-83.

b) Die Lösung

Ein erster Versuch, der Frage nach dem *quomodo* christlicher Existenz lösende Konturen zu geben, unternimmt der An. Rom. selber, indem er zu einer Pilgerfahrt mit Ziel Orient aufbricht. Über die genauen Motive und Erwartungen, die er mit dieser Reise verbindet, erfahren wir nichts. Ein Blick auf andere bekannte Orient-Pilger unter den Asketen Roms legt aber nahe, dass diese Pilgerfahrt nicht nur einen frommen Besuch der heiligen Stätten bedeutete, sondern meist mit der Absicht verbunden war, Rom und den sich in dieser Stadt für Asketen zwangsläufig ergebenden Problemen den Rücken zu kehren, um sich im heiligen Land oder in den Wüsten Ägyptens endgültig als Asket niederzulassen oder zumindest eine gewisse Zeit sich persönlich diesem asketischen Klima in Ägypten und Palästina auszusetzen; d.h. eine solche vom Glauben her motivierte Reise markierte meist einen wichtigen und nachhaltig wirkenden Moment in der Biographie eines spätantiken Christen.

Umso neugieriger fragt man nach der bekehrenden Botschaft, durch welche die *femina clarissima* die Aufgabe dieses Reiseprojekts bewirkte, und man trifft dabei vorerst auf nichts Neues oder Spektakuläres, sondern auf die, allerdings unnachgiebig vertretene, Forderung einer strikten Befolgung des NT als Nachfolge Christi in Lehre und Leben. Wie auch immer diese dem An. Rom. sicher auch schon vor seiner Bekehrung prinzipiell zugängliche Botschaft für ihn Plausibilität und persönliche Bedeutung erhielt (d.h. die unlösbare Frage nach dem eigentlichen Bekehrungserlebnis), so wird aus dem *C. Casp.* immerhin deutlich, dass die Lösung auf die Frage nach dem *quomodo* zwei prinzipielle Ziele anstrebte: 1. jenes nach einer reformierten, d.h. gesetzlich begründeten, klar konturierten Religion und damit verbunden 2. jenes nach der Ausweisbarkeit sowie Praxisrelevanz dieser Religion. Insofern ist es zutreffend, das Vorhaben des An. Rom. wie überhaupt jenes der Pelagianer als versuchte Reform im eigentlichen Sinne des Wortes zu bezeichnen: Wiederherstellung einer im NT mit Rechtsrelevanz beschriebenen Religionsausführung. Analog zur zunehmenden, durch die Menge der Erlasse entstandenen Rechtsunsicherheit innerhalb der spätantiken Rechtssprechung, die man durch Sammlung und Ordnung der Gesetze im *codex Theodosianus* zu beheben versuchte, und dem auch ein Vorschlag im anonymen *de rebus bellicis* entspricht³⁴, sieht auch der An. Rom. -wie die Pelagianer allgemein- die Lösung auf das Problem unterschiedlicher Definitionen und Vollzüge von Christsein in einem Akt der Vereinheitlichung und Normierung des Christentums im Sinne der für alle geltenden Verpflichtung auf Lehre und Leben Christi.

Ein anderer Aspekt darf jedoch nicht ausser Acht gelassen werden: Die Texte des An. Rom. sind zwar einerseits in Forderung und Ton von Ernst getragene strenge Schreiben christlicher Existenznormierung, doch sind sie auch oder gerade deshalb von einer Begeisterung für die asketische Lebensweise getragen, wie sie gleichermaßen typisch ist für gewisse Kreise römischer Asketen der Nobilität des 4./5. Jh.s. Diese Begeisterung stellte sich beim An. Rom. im Zeitpunkt seiner Bekehrung in einem Mass ein, dass er sie durch sein Schrifttum auch bei den Adressaten zu wecken versucht. Diesen Prozess der Begeisterung für eine weltflüchtige Existenz bzw. dessen Bedingungen hat Sloterdijk allgemein treffend erfasst: "Das Wagnis, sich entschlossen begeistern zu lassen, kann nur dort übernommen werden, wo eine aktuelle Erregung zur Ausschaltung der mentalen Reserven führt; dann fällt seitens des Erzählers die Ironie und seitens der Zuhörer die bewundernde Skepsis dahin.

³⁴ Anon. *de rebus bellicis* 21,1-2 (Giardina;38,1-7); vgl. dazu BRANDT 1988, bes. 125-133.

Nun treten Sprecher auf, die keine Erzähler und Mythologen mehr sind, sondern Täufer und Ernenner. Durch sie wird das Angebot der manischen Subjektivierung in direkter Rede scharf gemacht. *Tua res agitur*. Jetzt geht es nicht um Kunst, sondern um das Heil, nicht um Unterhaltung und Kontemplation, sondern um Entscheidung und Erlösung. Die ernstesten Reden in der Krise erneuern die Versprechen, die an das begeisterte Leben mit seinen Opfern und Seligkeiten geknüpft sind. ... Am Ernst scheiden sich nicht nur die Geister, sondern auch die Begeisterungen."³⁵ Dementsprechend lässt der An. Rom. in *cast.* 17 den Teufel auftreten und lässt ihn einem noch nicht ganz fest entschlossenen Christen typische Fragen senatorial-mentaler Reserve stellen:

Tu ergo non nubes? Tu sine liberis permanebis? Et cui tantas opes, cui tantum patrimonium derelinques? Non sufficit, quod sorores tuas hoc adprehendere propositum voluerunt? Quarum si et tu exempla secteris, per quem vestrum reparabitur genus? Bonum ergo tibi videtur, ut omnis vestrae stirpis origo deficiat?³⁶

Der An. Rom. aber will den Adressaten vielmehr dazu bringen, solche standesgemässen, mentalen Reserven aufzugeben, indem er ihm auf verschiedenen Ebenen (auf jener des Denkens, des Handelns, der Geographie etc.) eine christliche Alternativwelt vor Augen führt, die auf einem göttlich-himmlichen Referenzsystem gründet, an dessen Verheissungs- bzw. Glückspotential jedoch ohne augenfällige Bekehrung zu einem Leben in wahrer *christianitas* nicht teilgenommen werden kann³⁷. Wie nun gezeigt werden soll, ist die theologische Einbettung der Forderung nach Reform und derjenigen nach christlicher Begeisterung durch Ausschluss mentaler Reserven beim An. Rom. denn auch dergestalt, dass ein solcher Akt christlicher Eindeutigkeit und asketischen Enthusiasmus sowohl von Gott her gewollt wie vom Menschen her grundsätzlich vollziehbar ist.

3. Gott und Mensch

3.1. Gott als Schöpfer einer vollkommenen Natur in Gerechtigkeit und Gleichheit

Der Rede von Gott gilt im *C. Casp.* kein vorrangiges Interesse, sondern sie begegnet *en passant*. Der An. Rom. rekurriert auf Gott zur Klärung anstehender Probleme wie z.B. der Frage nach dem Ursprung des Reichtums oder jener nach der Möglichkeit sündenfreier Existenz³⁸.

Zentral ist für den An. Rom. die Rede von Gott als Schöpfer und Urheber (*creator / auctor naturae / fabricator*³⁹) einer tadellosen Natur⁴⁰, und als Urheber dieser *natura irreprehensibilis* ist er gleichsam der Ursprung von Gerechtigkeit und Gleichheit, denn

³⁵ SLOTERDIJK 1993, 32.

³⁶ *cast.* 17 (Caspari;160,8-13).

³⁷ *cast.* 17 (Caspari;161,12-14): "Beatus qui habet in Sion semen, non in senatu et domesticos in Hierusalem, non in urbe Roma, Babyloniae suis sceleribus conparata!"

³⁸ *hon.* 1 (Caspari 6,1-8); *div.* 8,2 (14)-9,2 (33); *poss.* 3-4 (Caspari;116,24-119,15)

³⁹ *mal. doct.* 23,1 (Caspari;110,23-24): " ..., quod solum te dominum creatoremque nostrum esse cognovimus,..."; *hon.* 1 (Caspari;6,8): "naturae auctor"; *poss.* 4,1 (Caspari;118,3-4): "naturae auctor"; *div.* 9,3 (37-38): "Deo ... fabricatore".

⁴⁰ *div.* 18,6 (95-98): "Et, si quod habet, naturaliter possidet, vitio caret. Et si vitio caret, quomodo homini non natura, sed voluntatis arbitrio depravato comparari poterit? Quod naturali tenore formatur, irreprehensibile debet iudicari." vgl. auch *cast.* 3,5 (Caspari;126,2-6): "Nemo enim corruptus nascitur, nec ante legitimi temporis spatium quispiam corruptione violatur. Omnis homo inter initia sua videtur habere, quod primum est, ut inexcusabilis postmodum sit, si id negligentia propria amiserit, quod naturaliter possidebat."

weder als Schöpfer noch Verwalter (*dispensator*) seiner Schöpfung handelt er willkürlich oder favoritistisch, sondern schafft alles in *aequitas* und *iustitia*⁴¹.

In der Betonung des guten, gerechten Schöpfergottes und der gänzlich guten Natur decken sich der An. Rom. und Pelagius inhaltlich, doch ihre Zielrichtung ist eine andere: Während Pelagius vor allem gegen die manichäische Annahme eines bösen Schöpfers und einer schlechten Natur anging⁴², dient beim An. Rom. der Rekurs auf den guten und gerechten Schöpfergott der Abwehr von Argumentationen und Exegesen, die unter Missachtung dieser Axiome christliche Theologie betreiben, der Manichäismus tritt als Negativ nicht in Erscheinung⁴³.

3.2. Die Sorge Gottes für seine Schöpfung

Als Schöpfer zeichnet sich der Gott des An. Rom. zudem dadurch aus, dass er sich um seine Schöpfung kontinuierlich kümmert, insbesondere um den Menschen. Auf die, als Meinung der "Heiden" (gemeint ist eine zur populärphilosophischen Ansicht gewordene These Epikurs⁴⁴) apostrophierte Überzeugung "Gott kümmert sich nicht um seine Geschöpfe" (*curam Deo non esse de suis*) antwortet der An. Rom. mit der christlichen Konzeption von Heilsgeschichte:

Cui si non fuisset, nec legem eis vivendi dedisset, nec per angelos, per prophetas, per sanctos omnes ad bonae vitae incrementa provocasset, sed nec filium suum postremo misisset, [ut perfectam] vitam tam doctrina ostenderet, quam exemplo.⁴⁵

Doch selbst mit Jesus hat diese Sorge Gottes für die Menschen nicht endgültig aufgehört. Der An. Rom. selbst interpretiert seine Bekehrung zum wahren Christentum als Resultat einer Intervention des vorauswissenden Gottes:

Clementissimus autem Dominus, qui occultorum est cognitor, procuravit, ut mihi innotesceret, quod sciebat, me toto animi desiderio velle perficere.⁴⁶

Die antike Pädagogik war jedoch keineswegs nur sanfte Leitung des Menschen, sondern setzte ihre Ziele durchaus auch mit körperlicher Gewalt durch⁴⁷, und dementsprechend ist der fürsorgende Gott des An. Rom. eben auch ein bewusster Angstmacher und Bestrafer. Zur Illustration für die Notwendigkeit einer göttlichen Pädagogik der Angst bringt der An. Rom. ein für sein Gottesbild vielsagendes Beispiel:

⁴¹ *div.* 8,2 (19-20): "Certe Deum aequum iustumque confitemur, immo fontem totius aequitatis atque iustitiae."; 10,9 (129-130): "Quae utrum ex Deo sit, quem fontem aequitatis atque iustitiae credi necesse est, tuo iudicio derelinquo."; *poss.* 2,2 (Caspari;115,22-25): "Quid enim tam scientiae dignum, quid tam pietati conveniens esse credendum est, quam Deum, iustitiae atque aequitatis parentem, nihil, vel quod suspicari quidem iniquum atque iniustum debeat, operatum videri."

⁴² Pel. *exp.* 1 *Cor* 11,12 (Souter;189,5-6); *exp.* *Col* 1,16 (Souter;454,10-12); vgl. BOHLIN 1957, 15-22.

⁴³ Einzig in *cast.* 16 (Caspari;159,13-17) werden die Manichäer erwähnt, doch geht es dabei um die Verurteilung der Ehe durch die Manichäer.

⁴⁴ Vgl. Epic. *frag.* 360 (Usener;241,6); referiert bei Cic. *leg.* 1,7,21 (Ziegler;30,24); erste Polemik dagegen in der christlich lateinischen Literatur: Lact. *ira* 17,1-5 (CSEL27;110,1-22); auch bei Pel. *Dem.* 8 (PL30;23B) wird dieses Problem kurz angerissen.

⁴⁵ *hon.* 1 (Caspari;7,18-22).

⁴⁶ *hon.* 2 (Caspari;8,26-9,2); der An. Rom. referiert nirgends explizit das Problem der Prädestination (vgl. auch *div.* 11,3 (23): "venturum omnium praescius Dominus ante prospexit"), doch die eben zitierte Deutung seiner eigenen Bekehrung zeigt, dass er wohl der Definition des Pel. *exp.* *Rm* 8,29 (Souter;68,22-23) zugestimmt hätte: "Praedestinare est idem quod praescire."; vgl. zur Prädestination bei Pel.: FERGUSON 1956, 137-138; BOHLIN 1957, 38-40; GRESHAKE 1972, 147-150.

⁴⁷ Vgl. z.B. zur in der Antike durchaus üblichen Brüll- und Prügelstrafe in Familie, Erziehung und Schule kurz die Arikel "Lehrer", und "Prügelstrafe" (je mit Lit.) in: WEEBER 1995, 232-238 / 292.

Fingamus, patrem aliquem teneriore affectu filium diligentem et ob profectus sui causam terribilia eidem saepe minantem, ut iuvenalis saltem formidare animus compellatur, quod nimia dilectionis vis inrogare non patitur. Et si quispiam, cui magis erga iuvenem paternus claruerit affectus, ingruat et dicat: Tu patris tui minas vereris et putas, eum illius esse crudelitatis atque duritiae, ut illa tibi audeat, quae comminatur, inferre. Absit! Vereri te, nolo. Haec solius terroris causa loquitur, non, quia eius inrogare pietas audeat, quod timere, non etiam perferre te patitur. Nonne huiusmodi hominem, qui profecturi timorem et reverentiam pariter auferat et profectum, tam patri quam filio obfuisse censebimus, dum et illius consilium prodidit et huius animum a necessarij pavoris reddidit anxietate securum?⁴⁸

Freilich hat diese Pädagogik der Angst mit dem Erreichen des Ziels (hier: der Erkenntnis) ihr Ende, doch bis dahin wird sie von Gott kompromisslos verfolgt. Die göttliche Strenge und Härte hat ihren Grund in der Wahrhaftigkeit Gottes, die genauso stark zu veranschlagen ist wie etwa seine Barmherzigkeit⁴⁹. Was der An. Rom. unter Wahrhaftigkeit versteht, kommt am deutlichsten in einem Beispiel zum Ausdruck, das den richtigen Einsatz von Verzweiflung und Hoffnung beschreibt:

Peritorem et clementiorem medicum puto, qui letali aegros morbo laborantes per veritatis denunciationem terret, ut curet, quam qui per nimiam adulationem, dum fallaciter blanditur, occidit.⁵⁰

Der sanfte Eingriff des liebenden Schöpfergottes in die menschliche Existenz wie auch seine kompromisslose, mit Angst und Strafe arbeitende Pädagogik stellen zwei Seiten desselben göttlichen Vorhabens dar: Sie sind für den An. Rom. logische Konsequenzen des göttlichen Willens, den Menschen als *imago dei* geschaffen zu haben.

3.3. Der Mensch als *imago dei*

Entsprechend der von Gott geschaffenen guten Natur ist auch der Mensch Teil dieser Schöpfung, doch kommt ihm die besondere Gabe zu, nach dem Bildnis und der Ähnlichkeit Gottes erschaffen zu sein, was gleichzeitig eine Aufgabe bedeutet: die Implikationen dieser Gottebenbildlichkeit werden am deutlichsten in *mal. doct.* 18,2, eine Passage, die gleichsam als argumentatives Zentrum der Theo- wie Anthropologie des An. Rom. bezeichnet werden kann, indem der Autor Gott folgende Worte in den Mund legt:

Ego vos, hoc est humanum genus, ad hoc in primordio de terrae limo secundum imaginis meae similitudinem inmensae bonitatis dignatione formaveram, ut me per omnia, quae ad iustitiae opera pertinent, sequeremini, et essetis Deo similes moribus, quamvis dissimiles videremini esse natura, talemque substantiae vestrae qualitatem institui, quae et intellegere posset et facere, quod volebat, ne qua vobis vel stoliditatis, vel impossibilitatis excusatio remaneret.⁵¹

Deutlich markiert der An. Rom. hier die Differenz zwischen der *natura* Gottes und jener des Menschen, um aber gleichzeitig den Menschen auf die ihm vom Schöpfer

⁴⁸ *mal. doct.* 16,1 (Caspari;96,11-25).

⁴⁹ *mal. doct.* 16,6 (Caspari;99,5-6): "Misericors est enim Deus, qui nisi profanus hoc dubitet? sed et verax est."; cf. *Rm* 3,4.

⁵⁰ *mal. doct.* 17,1 (Caspari;100,21-24).

⁵¹ *mal. doct.* 18,2 (Caspari;102, 15-22); *cast.* 3,5 (Caspari;125,17-19): "Parvum ergo bonum putas, hominem, sicut a primordio factus est, Dei similitudinem etiam in corporis integritate servare et tantae maiestatis simile aliquid habere perpetuum?"; *cast.* 6,2 (Caspari;133,6-9): "Quale ergo bonum est, quod elegit divina maiestas, vel quanta illius hominis et quam magna felicitas, qui illam habere voluerit gloriam, qua Deo et Dei filio possit aequari!"; Vgl. auch die dem Johannes in den Mund gelegten Worte: *mal. doct.* 21 (Caspari;107,27-108,1): "Ego et, ex te natos delinquere non posse, monstravi, eo quod illis inesset divini seminis recordatio, et nequaquam peccare possent, quamdiu generis sui memoriam recolarent."

gnadenhaft geschenkte *qualitas substantiae* als seine natürliche Anlage zu verpflichten, die Gottebenbildlichkeit jeweils tätig umzusetzen. Die Gottebenbildlichkeit ist die geschenkte Aufgabe, Gott im praktisch-ethischen Verhalten nachzuahmen (*essetis Deo similes moribus*), im Sinn der Erkenntnis und Umsetzung des göttlichen Willens, wie sie der An. Rom. in der o. zitierten Stelle aus *hum.* 2 (Caspari;15,9-16) formuliert bzw. in der Deutung Greshakes: "Erst die Realisierung des "Bildes" in actu, in seinem Handeln, macht den Menschen, der von sich aus eher Gottunähnlich ist, zum eigentlichen Bild Gottes und lässt ihn Gott ähnlich werden."⁵² Kompakt greifbar ist dieses dynamische und zielgerichtete, Gott tätig nachzuahmende *imago dei*-Verständnis beim An. Rom. vor allem in seinen an die Adressaten gerichteten *exhortationes* sowie den Kriterienkatalogen wahren Christseins⁵³, und dieselbe zentrale Bedeutung der Gottebenbildlichkeit findet sich auch bei Pelagius und anderen pelagianischen Autoren⁵⁴. Scheitert der Mensch jedoch an seiner Bestimmung, *imago dei* zu sein, kann dies nicht der Fehler seiner tadellosen *natura* sein, sondern dieses Scheitern ist auf die Dummheit (*stoliditas*) und das Unvermögen (*impossibilitas*) jedes einzelnen zurückzuführen.

3.4. Die Sündenlosigkeit als Aktualisierung des dem Menschen geschenkten prinzipiellen Vermögens (*posse*)

a) *Sapientia naturalis*

Eine der vom An. Rom. hervorgehobenen (Schöpfer-) Qualitäten Gottes ist, dass er alles rational, d.h. auch gerecht geschaffen hat⁵⁵. Rationalität und Gerechtigkeit sieht der An. Rom. denn auch in stoischer bzw. stoisierender christlicher Tradition⁵⁶ der gesamten Natur innerlich (*intrinsecus*⁵⁷) eingeschrieben, und sie ist in spezieller Weise dem Menschen als Gottes Ebenbild geschenkt: *rationabilitatis et intellectus perspicuitate donata*⁵⁸.

Ebenfalls in der Tradition der Stoa⁵⁹ nimmt der An. Rom. mit Pelagius⁶⁰ und z.B. dem anonymen Autor von *ind.*⁶¹ einen wesenhaften Besitz intellektueller Fähigkeit

⁵² GRESHAKE 1972, 56, *mal. doct.* 18,2 referierend.

⁵³ *exhortationes*: *hon.* 6 (Caspari;13,1-25); *hum.* 3 (Caspari;17,11-15); *div.* 20,3 (46-48) / 20,5 (72-85); *cast.* 17 (PLS1;1504-1505); *mal. doct.* 25 (Caspari;113,14-26); Kataloge: *hon.* 1 (Caspari;5,7-6,1); *hum.* 4-6 (Caspari;18,23-21,8).

⁵⁴ Wie GRESHAKE 1972, 54-58 überzeugend nachgewiesen hat: vgl. Pel. *Dem.* 2 (PL30;17A); Ps. Hier. *ind.* 11 (DePlinval; 147-148); Wenn etwa Pel. die Gottebenbildlichkeit definiert als wie Gott gerecht, heilig und wahrhaft sein [Pel. *exp. Eph* 4,24 (Souter; 369,8-11): "Exposuit quid sit hominem ad imaginem dei esse creatum, ut scilicet iustus [sit] et sanctus [sit] et verax [sit] [sic] ut deus."], so hebt er dieselben Qualitäten Gottes und des Menschen in den Vordergrund, die auch für die Theologie des An. Rom. eine entscheidende Rolle spielen [vgl. z.B. *hon.* 6 (Caspari;13,4-5): "Sera innocentiam, serva iustitiam, sine quibus Deo placere nemo potest. Esto sanctus, innocens, misericors, pudicus, hospitalis et pius."; *mal. doct.* 16,6 (Caspari;99,14): "Si credis illud, quod misericors Deus, crede, quod et verax."].

⁵⁵ So sind z.B. die Gebote Gottes gerade durch ihre Gerechtigkeit rational und umgekehrt: *poss.* 4 (Caspari;118,21-22): "Quaero etiam, si, quae praecepta sunt, possunt perfici, aut non possunt. Si possunt, rationabiliter iusteque praecepta sunt, si non possunt, frustra inperata censentur."

⁵⁶ Vgl. z.B. Sen. *benef.* 4,7,1 (Préchac;104): "quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta?"; christlicherseits schon bei Tert. *an.* 43,7 (CCL2;846,38-39) "Credimus enim, si quid est natura, rationale aliquod opus dei esse."

⁵⁷ *mal. doct.* 18,2 (Caspari;102,29): "... quod natura intrinsecus possidebat, ...".

⁵⁸ *mal. doct.* 18,2 (Caspari;102,22-23); vgl. auch *hon.* 1 (Caspari;7,22-24): "Nam cui curae fuit hominem rationabilem facere, aequae illi curae esse credendum est, ne, quem rationabilem fecit, inrationabiliter conversetur."

⁵⁹ Vgl. z.B. Cic. *leg.* I,7,23 (Ziegler;31,5-9): "Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque [est] et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus."

in der Art natürlicher Weisheit (*sapientia naturalis*⁶²) an, die der Mensch dazu zu gebrauchen hat, um als Abbild Gottes dessen Rationalität und Gerechtigkeit im Sinn des *essetis Deo similes moribus* unablässig umzusetzen und so mit ihm konkret in Kontakt zu treten⁶³. Dabei dient dem Menschen das Gewissen als die von der Natur her gegebene objektive, religiös-ethische Kontrollinstanz, die nur durch Verdrängung oder Bekämpfung ihrer Funktion enthoben werden kann⁶⁴.

Die der Natur *interinsecus* eingeschriebene Rationalität und Gerechtigkeit Gottes hat schliesslich *extrinsecus* in AT und NT Gestalt angenommen, wobei Christus in Lebensweise und Lehre den Willen Gottes inkarniert und dementsprechend fortan jeder Mensch an dieser rationalen Norm gemessen wird: Die stoische Forderung des *rationaliter vivere* findet beim An. Rom. wie bei Pelagius ihre Gestalt im nach dem Gesetz des NT lebenden christlichen Weisen⁶⁵.

b) *Posse esse sine peccato*

Eine notwendige Konsequenz der Lehre eines Gottes, der den Menschen als Teil seiner tadellosen *natura* durch das Vermögen von Rationalität und Gerechtigkeit als *imago dei* geschöpflich an sich gebunden hat, ist, dass die *natura* des Menschen ihn in keiner Weise notwendigerweise in die Sünde führt⁶⁶. Im Gegenteil: Der Mensch findet seine eigentliche Bestimmung in der Sündenlosigkeit (*posse esse sine peccato*), wobei "ohne Sünde sein können" nur ein Ausdruck desselben gottgewollten Zustandes des Menschen ist, den der An. Rom. andernorts auch als Gerechtigkeit, Gleichheit, Unschuld oder Einfachheit u.v.a.m. bezeichnen kann⁶⁷. Sündigen bedeutet, das von Gott Verbotene zu tun bzw. das von ihm Gebotene nicht zu tun, obwohl die Verbote wie Gebote dem Menschen *intrinsicus* wie *extrinsicus* bekannt

⁶⁰ Pel. *exp. Eph* 4,18 (Souter;367,15-16): "Habent quidem naturaliter intellectum, sed ignorantiae et mundanarum sollicitudinum caligine ac tenebris obscuratum."

⁶¹ Ps. Hier. *Ind.* 11 (De Plinval;147)/22 (DePlinval;161)/30 (DePlinval;169).

⁶² *hon.* 1(Caspari;4,19-22): "Nam quod non timeat Deum ille, qui eum contempnere ausus sit, superfluum est legis testimonio conprobare, cum naturali sapientia possit intellegi, ubi contemptus sit, ille non esse timorem, et ubi timor non sit, nec servitium posse credi."

⁶³ *mal. doct.* 18,2 (Caspari;102,19-30): "... , talemque substantiae vestrae qualitatem institui, quae et intellegere posset et facere, quod volebat, ne qua vobis vel stoliditatis, vel impossibilitatis excusatio remaneret. Et, cum vos rationabilitatis et intellectus perspicuitate donata semper quam [facillime] possitis et bonorum virtutes cognoscendo facere et accidentium malorum vitia intellegendo vitare, nihilominus tamen legem vobis insuper dedi et, quae custodire deberetis mandatorum praecepta, oris mei sermone dictavi et conscribi per libros litterarum apicibus inperavi, ut oculorum etiam et aurium sensibus per scripturarum caelestium suggestionem traderetur extrinsecus, quod natura intrinsicus possidebat, et conscientiae sensui litterarum etiam contestatio adderetur admonitrix."

⁶⁴ Zur Bedeutung des Gewissens im *C. Casp.*: *hon.* 3 (Caspari;10,1-2); *mal. doct.* 11 (Caspari;88,13-19)/17,2 (Caspari;102,1-3); *poss.* 2,1 (Caspari;115,16-17); *poss.* 4 (Caspari;118,15): "conscientiam consulo"; *cast.* 7 (134,3-6) / 10,8 (Caspari;144,19-22); auch hier steht der An. Rom. zusammen mit Pel. in einer stoisierenden Tradition: Pel. *exp. Rm* 2,15 (Souter;23,16-20): "Natura agit legem in corde [illis] per conscientiae testimonium. Sive: Conscientia testatur legem se habere timendo dum peccat et victis gratulando peccatis, etiam si nullum hominem vereatur ipse qui peccat."; vgl. dazu VALERO 1982, 55-59.

⁶⁵ Pel. *exp. Rm* 7,22 (Souter;59,17-60,2); vgl. dazu VALERO 1982, 48-55.

⁶⁶ *poss.* 3,1 (Caspari;116,34-117,2): "Quando cuiuscunque criminis vel peccati reus quieta mente suscipiet, malum suum voluntatis esse, non necessitatis, et arbitrio adscribi, quod ille nititur inputare naturae?"; *mal. doct.* 20,1 (Caspari;106;3-5) als Worte des Paulus: "Ego, ut, considerantes te patrem et tuos se filios recordantes, rationabiles et absque aliqua peccati macula degerent, iussi."

⁶⁷ Zur Synonymität von gerecht, heil und sündlos sein: *hon.* 1 (Caspari;7,25-8): "Nisi quis iustus fuerit, salvus esse non poterit, iustus vero erit, nisi peccare desiderit."; *mal. doct.* 20,1 (Caspari;105,26-106,1) als Worte des Paulus: "Ego nihil aliud magis, quam ut simplicitatem, innocentiam, pietatem, iustitiam diligenter, inperavi."

sind, und obwohl er diese aufgrund seiner tadellosen Natur prinzipiell verwirklichen kann⁶⁸. Wenn der An. Rom. auch nicht wie Pelagius explizit die Sünde als Akt und nicht als Substanz definiert⁶⁹, so ist doch auch bei ihm diese Vorstellung präsent: Die Sünde kann nicht grundsätzlich der Natur des Menschen zugeschrieben werden, denn, so argumentiert der An. Rom.:

Qui contradixeris, inquires: Absque peccato esse homo nullo pacto potest, ante considera, utrumne vel peccatum definiri debeat, quod illud fuerit, sine quo homo esse non possit; quoniam omne quod vitari non poterit, iam naturae refertur, naturae vero nefas est si peccatum inesse dicatur, quia [hoc si dicatur], naturae auctor culpabilis iudicatur.⁷⁰

Si non potest homo sine peccato esse, iam non erit peccatum, quod ex impossibilitate descenderit, quoniam impossibilitas naturae adscribitur, peccatum vero non naturae, sed voluntati reputatur, ne naturae auctor culpabilis iudicetur.⁷¹

Wie für Pelagius ist die dem Menschen verweigerte Möglichkeit, ohne Sünde zu sein, auch für den An. Rom. stringenterweise ein Vowurf gegen Gott bzw. die von ihm geschaffene Natur und die sich in seinen Vorschriften, Verboten und zuletzt in Christus explizit manifestierenden Gerechtigkeit⁷². Der Schöpfer ist aber kein willkürlicher Herr, der seinen Geschöpfen Unmögliches aufträgt, wie der An. Rom. anschaulich deutlich macht:

Verbi gratia: praecipietne servo suo quis, ut aut quadridui iter unius diei labore conficiat, aut spatiosi maris fluctus natando potius quam navigando transmittat, aut ut montes lubrico apice invios inaccessibilesque conscendat, et quaecunque alia, quae sunt naturae contraria, faciat?⁷³

Nein, sagt der An. Rom., Gott gibt den Menschen nichts auf, was sie nicht kraft ihrer *natura* verwirklichen können (*nunquam Deus aliquid impossibile praecepit*⁷⁴), und auch ist es nicht einsehbar, weshalb Paulus die Christen auf seine Nachfolge verpflichten will, wären sie dazu prinzipiell nicht im Stande⁷⁵. Dem Menschen als *imago dei* ist es deshalb nicht nur möglich, ohne Sünde zu sein, sondern es ist seine naturhafte und in der hl. Schrift zudem mehrmals verordnete Pflicht (*praeceptum*)⁷⁶. Die Existenz des Menschen soll nämlich auch dazu beitragen, durch ein Leben in Gerechtigkeit die Herrlichkeit Gottes auf Erden transparent zu machen, was in Anbetracht einer defekten Natur ein hoffnungs- und somit sinnloses Mandat

⁶⁸ *poss.* 4,2 (Caspari 118,12-14): "Peccatum enim duobus modis determinari, necesse est, si aut illa non vitentur, quae prohibentur, aut illa non fiant, quae iubentur."

⁶⁹ Pel. in *Aug. nat. et gr.* 19,21 (CSEL60;246,12-18).

⁷⁰ *poss.* 4,1 (Caspari;117,34-118,4).

⁷¹ *hon.* 1 (Caspari;6,5-8).

⁷² Pel. *Dem.* 16 (PL30;51A): "Nec impossibile aliquid voluit imperare, qui justus est; nec damnatus hominem fuit, pro eo quod vitare non potuit, qui pius est."; so auch *hum.* 2 (Caspari;16,8-10): "Neque enim dicere poterit, Deum aliquando impossibile quid praecepisse, ne eum iniquitatis titulo blasphemasse videatur."

⁷³ *poss.* 2 (Caspari;116,7-11).

⁷⁴ *poss.* 4,2 (Caspari;119,5-6).

⁷⁵ *cast.* 13,8 (154,18-25): "Sed et beatus apostolus, cum dicit: volo omnes homines esse, sicut me ipsum, continentes, sine dubio mundi statum non recogitavit, qui, si scisset, hoc fieri, aliqua causa interveniente, non posse, rem impossibilem numquam optasset. Nam cum omnes homines sibi esse similes cupit, nullum exceptit, nullum vero excipiendo ostendit, universos tales, quales voluit, debere non minus esse, quam posse. Neque enim, ut diximus, rem aut indebitam, aut impossibilem ille voluisset."; ebenso in *div.* 10,7 (91-93).

⁷⁶ *poss.* 4 (Caspari;118,29-119,15), mit Verweisen auf *Lev* 19,2 / *Mt* 5,48/ *Phil* 2,14-15/ *Col* 1,21-22.

wäre⁷⁷. Auch die in der Sendung seines Sohnes gipfelnde Sorge und Pädagogik Gottes den Menschen gegenüber wäre unter der Annahme eines naturhaften *inesse* der Sünde letztlich sinnlos, würde doch z.B. die *exemplum*-Funktion Christi bzgl. Lehre und Leben grundsätzlich desavouiert⁷⁸. Wie der An. Rom. wiederholt betont:

Quaero etiam, si, quae praecepta sunt, possunt perfici, aut non possunt. Si possunt, rationabiliter iusteq[ue] praecepta sunt, si non possunt, frustra inperata censentur⁷⁹.

Ein theologisch-philosophische Vertiefung der Denkkategorien von *posse* und *possibilitas* in der Art, wie sie sich bei Pelagius findet⁸⁰, begegnet so beim An. Rom. nicht, ein Umstand, der wohl auf den fragmentarischen Charakter von *poss.* zurückzuführen ist, sich aber vielleicht auch aus einer anderen Interessen- und Konfliktlage erklärt: Der An. Rom. scheint weit weniger als Pelagius gezwungen, seine Theologie und Anthropologie gegen entsprechende Angriffe von aussen (ausser in *mal. doct.*) rechtfertigen zu müssen. Wie dem auch sei, die beim An. Rom. zu konstatierende unauflösliche Verbindung der Problematik des *posse esse sine peccato* mit dem Theologoumenon des guten Schöpfers und der tadellosen *natura* zeigt zur Genüge, dass das *posse* auch beim An. Rom. im pelagischen Sinn zur *natura* gehört und als ein *naturaliter* zu Gerechtigkeit und somit Sündenlosigkeit hinstrebendes Vermögen zu verstehen ist, weshalb der An. Rom. ohne weiteres die Worte des Pelagius unterschrieben hätte: "Kein Wille kann beseitigen, was erwiesenermassen untrennbar der Natur eingepflanzt ist"⁸¹, d.h. das *posse* als Konstitutiv der humanen *natura* kann in keiner Weise aufgehoben werden, schon gar nicht durch den menschlichen Willen.

c) Vermögen (*posse*) und eigener Wille (*propria voluntas* / *arbitrium*)

Es ist die Frage nach dem Platz des menschlichen Willens und seinem Verhältnis zum *posse* im Denken des An. Rom. zu stellen. Auch dieses Problem geht der An. Rom. nicht mit derselben differenzierenden Deutlichkeit wie Pelagius an⁸², sondern es finden sich lediglich hier und dort verstreute Aussagen. Von zentraler Bedeutung ist wieder die Stelle in *mal. doct.* 18,2, aus der hervorgeht, dass das *posse* des Menschen das grundsätzliche Vermögen ausdrückt, mittels seines Willens das Gute zu tun (*facere*) und das Böse zu meiden (*vitare*)⁸³. Der Wille des Menschen ist sodenn die Entscheidungsfähigkeit, sich im Tun auf die naturhafte Anlage des *posse* einzulassen oder nicht, und insofern besteht die Freiheit des Willens, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, im Ja-sagen zu etwas, das zu verneinen unnatürlich und irrationell wäre. Der Wille des Menschen zum Guten ist also immer auch

⁷⁷ *mal. doct.* 14,1 (Caspari;92,7-11): "Nolo, tantum consideres, quid praeceptum sit, sed a quo praeceptum sit, nec quale sit mandatum, quod pro nihilo iudicas sperndendum esse, sed cuius sit, omnipotentis Dei scilicet, qui se in praeceptorum suorum qualitate aut honorari dicit aut pro nihilo computari."

⁷⁸ S.u. III C 4.3.

⁷⁹ *poss.* 4 (Caspari;118,21-22).

⁸⁰ Vgl. Pel. *lib. arbitr.* 3, in Aug. *gr. et pecc. or.* I,4,5 (CSEL42;127,29-128,3); vgl. dazu BOHLIN 1957, 16-19; EVANS 1968, 104; GRESHAKE 1972, 63-68.

⁸¹ Pel. *nat.* in Aug. *nat. et gr.* 50,58 (CSEL60;275,20-21): "quia nulla, ... , adimere voluntas potest, quos inseparabiliter insitum probatur esse naturae."

⁸² Vgl. z.B. die Unterscheidung bei Pel. *lib. arbitr.* 3, in Aug. *gr. et pecc. or.* I,4,5 (CSEL42;127,29-128,3): "Nos, ..., sic tria ista distinguimus et certum velut in ordinem digesta partimur: primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse; posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus."

⁸³ *mal. doct.* 18,2 (Caspari;102,22-25).

schon *per se* gottgewollt, denn der dem Menschen eigentliche Willen ist der göttliche, letztlich der Wille Christi:

Nunc me Christus sanguinis sui pretio comparavit. Meus non sum, nec meam iam possum facere, sed cius, ad quem pertineo, voluntatem.⁸⁴

Dennoch ist der Mensch prinzipiell frei, ob er durch die Kraft seines freien Willens letztlich den ihm eigentlichen Weg des Lebens oder den ihm uneigentlichen Weg des Todes verfolgen will⁸⁵. Dass dem so sein muss, hat seinen Grund beim An. Rom. letztlich wieder im gerechten Schöpfergott, der über die Menschen nach dem Grad ihrer *imago dei*-Verwirklichung als gerechter Richter urteilt. Eine solche Belohnung oder Bestrafung wäre ohne den freien Willen menschlicherseits jedoch Willkür, nicht Gerechtigkeit. Somit ist auch das Freiheitsverständnis des An. Rom. als dialektisch zu verstehen, nämlich in dem Sinn wie Greshake dies im Gefolge Bohlins für jenes des Pelagius herausgestellt hat: "Damit Freiheit Freiheit sei, damit neben dem Gut-Sein aus Notwendigkeit auch ein Gut-Sein aus freien Stücken möglich und die Verähnlichung mit Gott auch eine der Verantwortung des Menschen mitanheimgestellte Aufgabe sei, muss Pelagius die Freiheit als eine Fähigkeit beschreiben, die offen ist nach beiden Seiten und somit eine wirkliche Indifferenz besitzt, die der Selbstbestimmung des Menschen überantwortet ist."⁸⁶ Der Wille ist Gabe und Aufgabe bzw. Chance und Risiko zugleich, und so überrascht es auch nicht, dass *voluntas* und *libertas* beim An. Rom. ausser in *cast.* 10,5 auffällig in negativem Zusammenhang gebraucht werden, als Entscheidung zur Hinwendung zu weltlichen Wünschen und Begierden im Sinn eines Eigenwillens (*propria voluntas*), der dem göttlichen widerspricht⁸⁷.

d) Die Macht der Begierde und das Laster der Gewohnheit

Der Mensch entscheidet sich trotz seiner eigentlichen Aufgabe, seinen freien Willen ganz in den Dienst der möglichen Sündlosigkeit zu stellen, dennoch gegen die Verbote und Gebote, d.h. gegen die Lehre und Lebensweise Christi.

Die Ursachen hierfür ortet der An. Rom. in der vom Menschen negativ gebrauchten Macht der *concupiscentia*: Es ist hauptsächlich die Macht der falsch ausgerichteten Begierde, d.h. der Begierde nach Weltlichem, die den Menschen zu gottlosen = irrationalen = ungerechten Taten führt sowie sich konkret in den einzelnen Lastern manifestiert; und zwar in einem Mass, dass selbst die dem Menschen natürlicherweise gegebene Kontrollinstanz des Gewissens als Mitwissen

⁸⁴ *cast.* 7 (Caspari;134,18-20); in dieselbe Richtung geht *cast.* 10,9 (Caspari;145,20-23), indem der Wille des Menschen mit der Wahrheit Gottes kontrastiert wird, die in der hl. Schrift ihren Ausdruck findet: "Divinae sententiae vis non nostrae voluntati, sed suae veritati favet."

⁸⁵ *cast.* 10,5 (Caspari;142, 19-22): "... , quomodo ergo intellegendum est: *Unusquisque proprium habet donum a Deo?* Propriae scilicet voluntatis. iuxta quam illi non modo nubendi et non nubendi conditio, verum etiam boni et mali, mortis et vitae electio datur, scriptura dicente: *Ante hominem bonum et malum, vita et mors; quod placuerit ei, dabitur illi.*"

⁸⁶ GRESHAKE 1972, 69.

⁸⁷ Vgl. z.B. *mal. doct.* 15,1 (Caspari;94,4-8): "Bene est, quod hoc huius humanae fraudulentiae argumentum praecognitor omnium Dominus ante prospexit, et, nihil magis gesturos homines, quam ut scripturae intellegentiam secundum voluntatis propriae desideria temperarent, divinitatis suae maiestate praescivit." / 16,4 (Caspari;97,14-16): "O humanae perversitatis vitium, fidem illis facile semper adcommodans, quae cum desideriorum concordare perspexerit voluntate, ..." / 16,7 (Caspari; 99,17-21): "Sed nos, ut etiam superius memini, illis tantum, quae voluntati nostrae praeberere videntur adsensum, cito credimus, illis vero quae contra desideriorum nostrorum cupiditatem veniunt, difficile fidem commodamus." / 14,3 (Caspari;92,27-30); *div.* 8,3 (42-46); *cast.* 10,5 (142,20-22).

am eigentlichen, göttlichen Willen ausgeschaltet wird⁸⁸. Unter den Lastern als konkrete Erscheinungsweisen der Begierde gilt es neben den in *div.* als drei Hauptlastern genannten *gula*, *avaritia* und *libido* vor allem die Gewohnheit (*consuetudo*) im Sinn eines die einzelnen schlechten Gewohnheiten umfassenden Lasters hervorzuheben. Wie bei Pelagius bildet die parallel zur Menschenheitsgeschichte immer stärker werdende *consuetudo peccatorum* eine der hartnäckigsten Hindernisse, sich von eingespielten und somit gesellschaftlich akzeptierten, aber als unchristlich zu bewertenden Verhaltensweisen zu trennen⁸⁹. Nahe der Gewohnheit ist auch das Laster der Nachlässigkeit anzusiedeln, das ebenfalls dafür verantwortlich ist, dass das als eigentlich verachtenswert Erkannte dennoch in die Tat umgesetzt, d.h. Sünde wird⁹⁰.

3.5. Adam: *praevaricator legis*

Die Sünde Adams (*Gn* 3) und ihre paulinische Deutung (*Rm* 5,12-21) gehörte zu den kontroversesten Diskussionspunkte im pelagianischen Streit (wie überhaupt zu Beginn des 5. Jh.s), und auch der An. Rom. geht, wenn auch jeweils kurz, mehrmals auf diese Problematik ein⁹¹. Seine Position ist klar und einheitlich: Adam wurde zu Recht mit dem Tod bestraft, weil er, der Begierde nachgebend, ein Gebot Gottes übertreten und somit die Autorität des Befehlshabers missachtet hat, Adam ist *praevaricator legis*, seine Tat *praevaricatio* bzw. *transgressio legis*. Mit dieser auch von Pelagius geteilten Exegese will der An. Rom. einerseits sein primäres Verständnis von Religion als getreue Gesetzesbefolgung biblisch fundieren und andererseits ist sie ein weiterer Teil einer exhortatorischen göttlichen Pädagogik der Angst, indem Adam, dem als erstem Menschen erst noch kein anderes Vorbild zur Verfügung stand, für ein relativ leichtes Vergehen mit dem Tod bestraft wurde⁹², so dass sich die nachfolgenden Menschen und erst recht die Christen umso mehr in Acht nehmen müssen. Aus den genannten Stellen geht nicht hervor, in welcher Beziehung der An. Rom. den Tod Adams zum Menschengeschlecht sah, so dass auch die etwa bei Pelagius diskutierte Problematik des Traduzianismus im *C. Casp.* keine Rolle spielt⁹³. In Anbetracht seiner Lehre vom Menschen als *imago dei* mit tadelloser *natura* ist jedoch mit gutem Recht anzunehmen, dass dem An. Rom. eine traduzianische Deutung der Adamssünde völlig fremd war.

In *mal. doct.* formuliert der An. Rom. seine Exegese bewusst gegen gewisse Interpretationen, welche die eigentliche Sünde in der Absicht Adams sahen, wie Gott werden

⁸⁸ *div.* 1,1 (4-13); vgl. auch die Deutung des Ursprungs der Sünde Evas in *mal. doct.* 16,4 (Caspari;97,24-26): "Unde et pro concupiscibilis escae desiderio facilius Eva serpenti, quam Deo credidit, et Adam fidem muliebri suasioni, quam dominicae sententiae commodavit."; *cast.* 4,12 (Caspari;130,26-28): "Et illud, oro, quale est, quod sic, coalescentibus vitiis, omnia vertuntur in peius, ut, dum cupiditati prospicitur, nec ipsius naturae disciplina servetur."

⁸⁹ Pel. *exp. Rm* 7,14 (Souter;58,15); *exp. Col* 1,11 (Souter;453,7); *Dem.* 8 (PL30;23C) etc.: vgl. dazu VALERO 1980, 59-62; An. Rom. *mal. doct.* 5,2 (Caspari;72,15-20): "Omnia illa peccatorum genera, in quae pro humanae consuetudinis vitio saepissime incurritur, et quae nonnisi, qui Deum granditer metuunt, vitare noscuntur, ..., et peccandi consueta libido non percat." / 4,2 (Caspari;71,22-29) / 10,3 (Caspari;84,22-24) / 25 (Caspari, 113, 14-16) : "Curramus ergo, ..., omni vitiositatis consuetudine superata, ..."

⁹⁰ *mal. doct.* 12,1 (Caspari;89,8-11): "Quod ergo minimum putamus esse peccatum? Credo illud, quod, dum pro suae parvitatatis despectione contempnitur, per negligentiae vitium a nobis saepius exercetur."

⁹¹ *hon.* 1 (Caspari; 6,23-7,11); *mal. doct.* 13,1 (Caspari;90,10-15) / 14,1 (Caspari;92,2-7) / 16,4 (Caspari; 97,4-26).

⁹² *hon.* 1 (Caspari; 6,23-7,11).

⁹³ Pel. *exp. Rm* 5,15 (Souter;46,18-47,13).

stellen, das auf kompromissloser Eindeutigkeit und Klarheit beruht, eine Vorgehensweise, die auch sonst in der asketischen Literatur zu beobachten ist¹⁴⁰.

4.4. *Christus magister, doctor*

Pädagogische und rhetorische *exemplum*-Funktion Christi verbinden sich beim An. Rom. am anschaulichsten in der traditionellen, bereits biblischen Rede von Christus als Lehrer (*Christus magister/doctor*¹⁴¹): Als Lehrer ist er in einer Weise Vorbild in Lehre und Leben (ganz abgesehen natürlich von seiner Göttlichkeit), so dass ihm unweigerlich entsprechende Autorität zukommt. Wenn auch die Propheten und Apostel mit Christus zusammen "Lehrer göttlicher Weisheit und ewigen Lebens"¹⁴² sind, ist für den An. Rom. (wie für Pelagius¹⁴³) Christus die vollkommene Form eines Lehrers in Lehre und Leben¹⁴⁴. Die Übernahme dieses Christus-Titels ist für die Theologie des An. Rom. insofern von entscheidender Bedeutung, als das Verständnis von Christus als Lehrer ein Lehrer-Schüler-Verhältnis impliziert, das grundsätzlich von der Möglichkeit ausgeht, dass der Schüler lernend selber zum *doctor* werden kann und so sein ihm von Gott als *imago dei* geschenktes Vermögen (*posse*) tätig umsetzt. Konkret heisst das, dass z.B. die Apostel als perfekte Schüler Christi auch Titel, Ansehen und Lebensrelevanz von Doktoren haben¹⁴⁵, und genauso kann und soll einer, der sich auf die Lebensweise Christi einlässt -wie der An. Rom. wohl bewusst terminologisch formuliert- seinerseits ein *exemplum virtutis* für die Anderen werden¹⁴⁶. In diese Tradition von der sich die Hand gebenden Lehrer-Schüler-Verbindungen reiht sich der An. Rom. selber ein, wurde er doch von einer Lehrerin bekehrt, um selber Lehrer für Andere zu werden. Christus als Lehrer zu verstehen heisst für den An. Rom. demnach, Christus als einen von Gott gnadenhaft gewollten, in Lehre und Lebensweise konkret fassbaren Urheber und Garanten einer göttlichen pädagogischen Dynamik zu statuieren, die dem Menschen die volle Entfaltung seines *posse* exemplarisch nahelegt und sich in gegenseitigen *exhortationes* und den entsprechenden Umsetzungen dieses Christus-gemässen Lebens konkretisiert.

Jede Gesellschaft kreiert ihr (den jeweiligen Wünschen oder Bedürfnissen entsprechendes) Christusbild, und so kann auch die Bedeutung des *Christus magister* beim An. Rom. biographisch wie soziokulturell noch genauer erfasst werden. Sicher ist die Rede vom *Christus magister* im 5. Jh. ein Gemeinplatz in der christlichen Literatur und Kunst¹⁴⁷, doch gerade Gemeinplätze sind mentalitätsgeschichtlich bedeutend, und werden sie zudem wie beim An. Rom. entschieden betont, ist ihre Bedeutung weit entfernt von topischer Irrelevanz. Der An. Rom. ist ohne Zweifel ein begabter Rhetor und trotz aller Rhetorik gegen spitzfindige, dialektische Argumentationskunst, bedient er sich derselben auch als Vertreter vermeintlicher christlicher *simplicitas* in breitem Masse. Als ausgebildeter Rhetor hat er zudem eine lange und mühsame Ausbildung hinter sich, während der ihm unter anderem auch immer wieder

¹⁴⁰ Vgl. z.B. zu Ambr.: CONSOLINO 1982, 455-477.

¹⁴¹ Vgl. z.B.: *magister*: Mt 8,19 / 12,38 / 22,16 / 22,36 u.v.a.m.

¹⁴² *hum.* 2 (Caspari;17,6-7): "Nunc vero, ut prophetas, ut Christum, ut apostolos, divinae sapientiae et aeternae vitae magistros legas, ..."

¹⁴³ Vgl. z.B. *exp.* 2Tim 1,11 (509,6-9): "In quo positus sum ego praedicator et apostolus et magister gentium. Ad comparationem aliorum possunt dici magistri: ad Christi vero conparationem nemo magister est verus."; *exp.* Phil 2,9 (Souter;399,1-5).

¹⁴⁴ *div.* 6,1 (13-16).

¹⁴⁵ *div.* 14 (27-29).

¹⁴⁶ *div.* 19,4 (107-109).

¹⁴⁷ Zur Lehrer-Darstellung in der frühchristlichen Kunst: KOLLWITZ 1936.

ein Rhetorendeal vorgehalten wurde, das im Rhetor auch einen Philosophen und einen in Lehre und Leben ausgewiesenen Lehrer sieht¹⁴⁸. So visierten etwa selbst die sich in der kaiserlichen Gesetzgebung findenden Normen für die Lehrer höheren Unterrichts den gleichen Idealtypus: Die *magistri studiorum doctoresque*, so Kaiser Julian 362, haben sich in erster Linie in ihrem sittlichen Lebenswandel als in ihrer Beredsamkeit zu beweisen¹⁴⁹. Mit einem solchen Berufsselbstverständnis versehen, ist es naheliegend, auch in der eigenen Religion dieses Lehrerideal zu suchen, umso mehr als das Prestige des Rhetors, der gerade in der lateinischen Tradition auch als Philosoph bzw. *sapiens* galt, gesellschaftlich hohe Anerkennung genoss. Die Rede des An. Rom. von Christus als *magister*, der durch seine Person Erkenntnis (*scientia*) und wahre Gottesverehrung (*cultura dei*) vermittelt, ist denn wohl auch auf dem Hintergrund dieser von persönlicher wie gesellschaftlicher Seite her gestellten Erwartungen und Anforderungen an einen Rhetor, Rhetoriklehrer, Philosophen zu sehen, die man in der Person Christi in einem Mass verwirklicht sah bzw. in ihr verwirklicht zu sein vorgab, dass sie dem lateinischen Gebildeten etwas zu sagen hatte.

Vor allem im Zusammenhang mit der Lehrerqualität Christi betont der An. Rom. u.a., dass Christus in Lehre und Leben vollkommen war. Hintergrund dieser Betonung der Übereinstimmung von Lehre und Leben ist die (populär-)philosophische Auffassung - deren Realisierung aber besonders von Philosophen abverlangt wurde - dass Lehre und Leben unbedingt kongruent sein müssen, wie das etwa in der prägnanten Formel Senecas zum Ausdruck kommt: *concordet sermo cum vita*¹⁵⁰. Christus entspricht dem traditionellen Ideal des guten Lehrers und Philosophen, wohingegen die vor allem in *mal. doct.* - auch hier in einer langen Tradition stehend - zum Thema gemachten schlechten Lehrer diesem Anspruch nicht genügen¹⁵¹. Der generell verpflichtende Vorbildcharakter Christi bedeutet freilich, dass die christiforme Übereinstimmung von Leben und Lehre von jedem Christen (und erst recht vom christlichen Lehrer) verwirklicht werden muss, und diese Forderung zieht sich denn auch durch das ganze *C.Casp.*, wie sie überhaupt in ihrer Insistenz ein Charakteristikum des Pelagianismus darstellt¹⁵². So erstaunt es denn auch nicht, dass die Bekehrung des An. Rom. durch eine Frau ausgelöst wurde, die ihm gegenüber lehrerhaft auftrat und deren Lehrinhalte offensichtlich auch von einem kongruenten Lebensstil gedeckt waren¹⁵³.

¹⁴⁸ Dass Cic. selbst den idealen Rhetor auch als Philosophen begriff, geht aus seinem *dictum in orat.* 4,14 (Reis;5,2-4) hervor: "Positum sit igitur in primis quod post magis intellegatur, sine philosophia non posse effici quem quaerimus eloquentem, ..."; vgl. auch Quint. *inst.* 2,3,12 (Winterbottom; 80,9-11): "Sit ergo tam eloquentia quam moribus praestantissimus, qui ad Phoenicis Homerici exemplum dicere ac facere doceat."

¹⁴⁹ *cod. Theod.* 13,3,5 anno 362 (Mommsen;741): "Magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia."; vgl. dazu BOUFFARTIGUE 1992, 594-603.

¹⁵⁰ Sen. *ep.* 75,4 (Reynolds;233,18-20): "Haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus; concordet sermo cum vita."; oder *ep.* 34,4 (Reynolds;96,24-25): "... facta dictaque tua inter se congruant ..."; Cic. *Hort.* frg. 18 (Straume-Zimmermann;34-36); vgl. das Ideal bzgl. Paulus auch bei Pel. *exp.* 1Cor 4,17 (Souter;149,20-150,1): "Sicut ubique in omni ecclesia doceo. Quo modo semper [et] ubique meum exemplum cum doctrina concordat."

¹⁵¹ Die Lehrer sind sogar dermassen korrupt, dass sie ihre Lehre einfach den Schülern anpassen: *mal. doct.* 5,4 (Caspari;73,32-74,4); zur Tradition dieser Klage über falsche Lehrer vgl. z.B. Cic. *Hort.* frg. 18 (Straume-Zimmermann;34-36).

¹⁵² Vgl. z.B. Pel. *Dem.* 17 (PL30;31B); Ps. Pel. *matr.* 17 (Duval;233,394-397).

¹⁵³ *hon.* 5 (Caspari;12,2-31).

4.5. *Christus legislator- Christus iudex*

Als Lehrer inkarniert und vermittelt Christus *exemplum* und *doctrina*, doch diese Lehre ist gleichsam göttliches Gesetz. Die (vielfältige) *exemplum*-Funktion spitzt sich somit in ihrer erzieherischen oder rhetorisch-beweisenden Kraft genau zu wie die Relevanz des *Christus magister*: das *exemplum* wird zur rechtskräftigen Norm (*exempli norma*)¹⁵⁴, der Lehrer zum Gesetzgeber (*legislator*) eines zudem göttlichen Gesetzes (*lex divina*), das spezifisch christliches Gesetz (*Christianitatis lex*) ist¹⁵⁵. Der Autor bemüht sich wiederholt (*ut saepe diximus*)¹⁵⁶, diese gesetzgeberische Seite Christi (auch terminologisch) hervorzuheben:

Adimplet enim legem, cum eam veram ostendit. Veram enim ostendit, quando per se cessare fecit, quae illa cessatura praedixerat. Et de antiqua lege legem produxit novam et novum testamentum promulgavit ex vetere, ...¹⁵⁷

Hier wie auch andernorts kontrastiert der An. Rom. altes Gesetz mit neuem Gesetz, wobei der jeweilige Sitz im Leben dieser Rede von neuem und altem Gesetz die Polemik des An. Rom. gegen Namenchristentum, Pseudoheilige und -Asketen ist, deren Lebensweise er als atl. betrachtet oder die sich mit auf das AT gestützten Argumenten gegen Forderungen des NT wehren. Die traditionelle Rede von Christus als Gesetzgeber¹⁵⁸ hat im Laufe des 4. Jh.s und erst recht auf dem Hintergrund der 380 statuierten Entwicklung des Christentums zur alleinigen Staatsreligion eine neue Dimension: nicht nur findet man den Terminus *lex* für die christliche Lehre schon früh in Gesetzestexten¹⁵⁹, sondern auch im Bereich der Kunst (auf Sarkophagen, in Apsiden) begegnet man im 4. Jh. in den *dominus legem dat* -Szenen einem neuen, für diese Zeit charakteristischen Typ der Christus-Darstellung¹⁶⁰. Trotz der Uneinigkeit bzgl. dessen ikonographischer Interpretation, kann doch generell gesagt werden, dass Christus dabei als Proklamator eines neuen Gesetzes und somit verpflichtender Veränderer der Lebensgrundlagen überhaupt dargestellt wird¹⁶¹, und insofern kann die Bezeichnung Christi als *legislator* beim An. Rom. als pointierte Aktualisierung dieser in den christlichen Köpfen und Herzen präsenten Christusvorstellung verstanden werden. Dazu trägt etwa bei, dass diese Darstellung u.a. auch in Baptisterien zu finden ist¹⁶², was die Annahme zulässt, dass zumindest in diesen Baptisterien nachdrücklich Taufe mit Vermittlung eines Gesetzes assoziiert wurde; genau dieses Verständnis von Taufe als einer Verpflichtung auf ein Gesetz ist auch beim An. Rom. präsent¹⁶³.

¹⁵⁴ *hum.* 6 (Caspari;20,21-23): "Et quoniam nobis per Christum non modo pietatis atque iustitiae, verum etiam castitatis forma protenditur, huius quoque exempli normam sectari debemus, ..."

¹⁵⁵ *cast.* 6,4 (Caspari;133,20-22): "Illud etiam cogitandum nobis est, an legislatoris nostri sequi debeamus exemplum. Nam ut legislator Iudaeorum Moyses, ita Christianorum Christus."; *div.* 6,3 (78-79).

¹⁵⁶ *mal. doct.* 14,5 (Caspari;93,7-9): "Aucta est enim, ut saepe diximus, per Christi adventum disciplina iustitiae, non minuta, quia non venit legem solvere, sed adimplere."

¹⁵⁷ *div.* 9,5 (109-111); vgl. dazu auch die programmatische Aussage in *cast.* 14,5 (Caspari;155,32-34): "Cui prima sententia placuit, placeat et secunda, immo magis secunda quam prima; semper enim posterius mandatum priori terminum statuit."

¹⁵⁸ Vgl. z.B. Tert. *adv. Iud.* 6,2 (CCL2;1352,13-1353,34).

¹⁵⁹ *cod. Theod.* 16,2,5 anno 323 (Mommsen;836) / 16,1,2 anno 380 (Mommsen;833).

¹⁶⁰ Vgl. aus der umfangreichen Literatur zu diesem Thema vor allem: SCHUHMACHER 1959; CONGAR 1962.

¹⁶¹ So z.B. HELLEMO 1989, 65-89, bes. 89.

¹⁶² Vgl. dazu MAIER 1964, bes. 108-120.

¹⁶³ *cast.* 10,4 (Caspari;141,2-13).

Mit seiner Betonung Christi als Gesetzgeber baut der An. Rom. auf einem theologisch wie gesellschaftlich konsolidierten und verbreiteten Christus-Verständnis auf, um mittels seiner exhortatorischen Rhetorik die Verbindlichkeit der Begriffe und ihre Bedeutung (*legislator, lex, divina lex*) von neuem zu statuieren und sie so ins Gedächtnis jener zu rufen, die in der Optik des An. Rom. als Namenchristen sich nicht mehr der Autorität und Strenge ihres Gesetzgebers unterziehen. Dieses u.a. durch die Vorstellung eines *Christus legislator* formulierte, generell legalistische Verständnis von Religion beim An. Rom. bekommt seine endgültige Relevanz durch das drohende Endgericht: Christus bleibt als Gesetzgeber der Wahrhaftigkeit verpflichtet und präsentiert sich in *mal. doct.* 18-20 (zusammen mit den Aposteln) dementsprechend als strenger, nach dem jeweiligen Verwirklichungsgrad der Gebote des NT urteilender Richter¹⁶⁴.

4.6. Ergebnis

Die Rede von Christus ist beim An. Rom. eine in allen ihren Aspekten für das lateinische Christentum des 4./5. Jh.s traditionelle Verkündigung, die ihre historische Relevanz durch den Grad von Heraushebung und Betonung ebendieser Aspekte erhält.

Der An. Rom. setzt die Akzente so, dass sein Christus letztlich vor allem Urheber und Garant eines allgemeinen spätantiken Erziehungs- und Bildungsideals ist, das von der Zielvorstellung eines weisen und gerechten Menschen bestimmt war: Christus ist Lehrer, der in sich vorbildlich wie verbindlich das Ideal der Einheit von Lehre und Leben verkörpert und gleichzeitig ist er die *christianitas* konstituierender Gesetzgeber, Vorbild wahrer Gottesverehrung und gerechter Richter. Diese christliche Übersetzung von traditionellen (paganen) gesellschaftlichen Leitbildern endet nicht in der expliziten Forderung oder Vision einer durch eine entsprechende Christus-Ideologie getragenen christlichen Gesellschaft; dagegen stehen beim An. Rom. einerseits christusförmige asketische Distanz zur Welt bzw. asketische Nähe zum Jenseits und andererseits ein elitärer Individualismus. Die beim An. Rom. begegnende Rede von Christus ist am besten als genuiner Ausdruck jener asketischen Theologie (bzw. ihrer enthusiastischen Variante) zu verstehen, die als innovatives Produkt einer erfolgreichen christlichen Transformation herkömmlicher Ideale von Lehre und Lebensweise Ende des 4. Anfang des 5. Jh.s auch im lateinischen Westen für einige wenige Leute aus der gesellschaftlichen Oberschicht einen neuen Sinnhorizont zu eröffnen vermochte.

5. *Christianus: nomen sit omen*

5.1. Der Eintritt ins christliche Leben: die Taufe

Brown konstatierte im Anschluss an Bohlin (der dies für Pelagius gezeigt hat) im gesamten pelagianischen Schrifttum eine Betonung des Taufgeschehens und interpretierte diesen Nachdruck als typischen Ausdruck eines letzten Überlebens jenes althergebrachten Christentums der Diskontinuität im Sinn eines mit dem Bekenntnis zu Christus in der Taufe durch Erwachsene vollzogenen radikalen Wechsels der Lebensweise¹⁶⁵. Die Forschung ist Brown in dieser Beurteilung weitgehend gefolgt, wobei vor allem Garcia-Sanchez die gesamte Theologie des Pelagius letztlich als

¹⁶⁴ *hum.* 2 (Caspari;16,5-17).

¹⁶⁵ BROWN 1968, 103-107; BOHLIN 1957, 29-43.

Ausdruck eines stets erneuerten (persönlichen) Taufereignisses zu verstehen versuchte¹⁶⁶.

Eine solch zentrale Bedeutung hat die Taufe im *C. Casp.* nicht, doch wird sie auch beim An. Rom. wiederholt als verpflichtendes Datum christlicher Biographie in Erinnerung gerufen¹⁶⁷, umso mehr als er (zumindest rhetorisch) wie auch Pelagius von einer sich dem Katechumenat anschliessenden Erwachsenentaufe als einem bewussten, bedeutungsvollen Akt ausgeht, infolgedessen der Christ entschieden die Stufe der Vollkommenheit anzustreben hat¹⁶⁸. Es erstaunt denn auch nicht, dass sich für die innerhalb der pelagianischen Streitigkeiten diskutierten Probleme rund um die Notwendigkeit der Kindertaufe (gegen deren Praxis sich Pelagius und die Pelagianer nie stellten) im *C. Casp.* ebenso keine entsprechenden Spuren finden, wie das etwa auch für die frühen Schriften des Pelagius und für viele andere Pelagiana gilt¹⁶⁹.

Ohne eine vertiefte Tauftheologie zu formulieren, liegt der An. Rom. ganz auf der Linie des Pelagius: Die Taufe ist für den An. Rom. primär eine einmalige Reinigung von den Sünden, um nach diesem Akt der Neuheit und Wiedergeburt durch die Aktualisierung des an Christi Lehre und Beispiel ausgerichteten gottgegebenen Vermögens auch fortan ohne Sünde sein zu können¹⁷⁰. Lapidar beendet der An. Rom. eine Aufzählung von Kriterien wahren Christseins mit dem Satz: "um kurz zu schliessen, [der ist Christ], der nach der Reinigung der Taufe frei von Sünde ist"¹⁷¹, und dementsprechend hart sind denn auch die Bussübungen für Christen, die nach der Taufe dennoch sündigen¹⁷².

¹⁶⁶ GARCIA-SANCHEZ 1978; der Autor (vgl. bes. 5-7) geht in seiner Untersuchung von einer Schriftenliste des Pel. aus, welche nicht nur Ps. Pel. *virg., div. leg., vita, Claud.* miteinschliesst sondern auch Ps. Hier. *ind.*

¹⁶⁷ *hon.* 6 (Caspari;13,1-3): "statum professionis recole"; *mal. doct.* 7,1 (Caspari;76,25-26): "Memento de baptizatis, non de catechumenis haberi sermonem."; *mal. doct.* 21 (Caspari;107,16-18): "I'go, ut professionis suae essent memores, adhortatus sum, et, qui se tuos dicerent, conversationum tuarum actibus inhaererent."

¹⁶⁸ *div.* 12,5-6 (33-59); vgl. dazu BROWN 1968, 108. Der An. Rom. selber hat seine eigentliche *conversio* nicht mit der Taufe, sondern in der Begegnung mit der *femina clarissima* vollzogen, doch sein Referenzpunkt für eine Entscheidung zum Christentum bleibt in den Schriften die Taufe, was u.a. darauf schliessen lässt, dass im Rekurs auf die Taufe diese als allgemeine, eindeutige Chiffre für ein Moment der Entscheidung eingesetzt wird, ungeachtet dessen, ob der Adressat (vielleicht bereits als Kind) getauft ist oder nicht; dies nenne ich 'Taufrhetorik'; Taufe als Erwachsenentaufe bei Pel.: EVANS 1968a, 118.

¹⁶⁹ Vgl. BONNER 1990, bes. 595-598.

¹⁷⁰ *cast.* 10,4 (Caspari;141,11-13): "Mundatur plane per baptismum ab omni inmunditia homo, tantum ut postmodum semper, ita ut spiritaliter natus est, perseveret."; *cast.* 10,15 (Caspari;148,35-149,4): "Quae erit vitae novitas, si nobis etiam nunc veteris exemplo nubendum est? Vel quomodo se in baptismo videtur mortificasse cum Christo. Cui in hoc tempore non modo vivere, verum etiam luxuriari delectat?"; vgl. dazu z.B. Pel. *exp. Eph* 2,5 (Souter;352,15-16): "Sine peccato, sicut Christus est, per baptismum faciendo."; vgl. zur Tauftheologie des Pel. vor allem BOHLIN 1957, 34-36; GARCIA-SANCHEZ 1978.

¹⁷¹ *hon.* 1 (Caspari;5,22-24): "ut breviter concludam, qui post baptismi ablutionem alienus est a peccato."

¹⁷² *mal. doct.* 3 (Caspari;71,4-7): "Unde, si quis post sancti lavacri fidem deliquerit, iam non per so-lam fidem, ut ante baptismum, veniam speret, sed fletu, planctu, abstinentia, ieiunio, cilicio etiam et cinere omnique genere lamentationis inploret."; wie Pel. *lib. fid.* 18 (PL48;490D): "Hominem, si post baptismum lapsus fuerit, per poenitentiam credimus posse salvari.", sieht auch der An. Rom. (gegen z.B. die Novatianer) eine Möglichkeit der Busse für Sünden nach der Taufe ein, doch es liegt ihm in keiner Weise daran, diese Thematik zu vertiefen, geht es ihm doch in erster Linie um die Aufforde-rung zu einem sündenlosen Leben; der Rhetorik der *exhortatio* verpflichtet, schildert er natürlich die Busse als möglichst schlimme Übung.

Geprägt vom exhortatorischen Anliegen, markiert der An. Rom. die Taufe als den *point of no return* eines sich in Taten bewährenden Glaubens und bildet so die Basis für einen Christen, der letztlich konsequenterweise nach Vollkommenheit strebt¹⁷³. Die vom An. Rom. seinen Texten eingestreuten Erinnerungen an die Taufe sind somit -auch in anderen pelagianischen Schriften unternommene¹⁷⁴- Versuche von 'Taufrhetorik', die zum Ziel hat, gegen eine entsprechende grassierende Amnesie die Praxisrelevanz des Taufglaubens hartnäckig einzufordern.

5.2. Der Name verpflichtet: *christianus*

a) *christianus* - *vere christianus*

Mit Nachdruck verweist der An. Rom. auf die Bedeutung des Namens *christianus*, indem er im Stil der Grammatiker¹⁷⁵ auf den Unterschied von Name und Sache (*nomen, res*) bzw. Bezeichnung und Bezeichnetem verweist:

Errant enim nimium, qui in hoc se Christianos putant, quod Christianum tantum possideant nomen, ignorantes, quod res nomini, sed nomen rei debeat, et recte aliquem vocari, quod sit, quod non sit vero vanum esse si vocetur."¹⁷⁶

Diese gegen ein blosses Namenchristentum gerichtete Polemik soll den Christen eindringlich auf die *res* seines Christseins verpflichten. In der Betonung der Bedeutung des Namens *christianus* nimmt der An. Rom. die Tradition des ciceronianischen *omen nominis* auf, d.h. der Name steht mit der Lebensweise des Trägers in (einer wie auch immer gearteten) Verbindung¹⁷⁷. Dieses literarische Verfahren wurde gerne eingesetzt, und wir begegnen ihm in der Spätantike in Geschichtsschreibung, Epigrammen, Grabinschriften etc.. Dabei wird u.a. die okkasionelle Übereinstimmung von Name und Bedeutung mit dem verstärkenden *vere* illustriert¹⁷⁸, und ein Reflex solch betonter Kongruenz von *res* und *nomen* liegt auch in der Forderung des An. Rom. nach wahrhaft christlichem Leben vor (*vere christianus esse*)¹⁷⁹. Doch was sich in der paganen Tradition z.T. als vergnügliches, gelehrtes Spiel, rhetorischer Kniff oder manierierte Raffinesse präsentiert, ist beim An. Rom. von einem Ernst getragen, der sich von der Qualität des Namens *christianus* selbst ableitet, ist doch der Inhalt, die *res* von *christianus* für den An. Rom. genau definiert:

¹⁷³ *div.* 12,6 (56-59); *mal. doct.* 5,3 (Caspari;73,4-10).

¹⁷⁴ Ps. Pel. *div. leg.* 7 (PL30;113A): "Si omnes aequaliter renuntiamus diabolo et mundo ... omnes debemus eadem diligentia et cavere prohibita, et explere praecepta."

¹⁷⁵ Von den Grammatikern vgl z.B. Don. *min.* 2 (Holtz;585): "Nomen est pars orationis cum casu corpus aut rem proprie communiterve significans."; so auch z.B. bei Aug. *Gn. litt. in p.* 6 (CSEL28,1;477,3-6): "Omne quippe vocabulum ad distinctionem valet; unde etiam nomen, quod rem notet, appellatum est quasi notamen, notet autem hoc est distinguat et docitantem ad discernendum adiuvet."

¹⁷⁶ *hum.* 3 (Caspari;17,19-22); so auch in *hon.* 1 (Caspari;5,9-11): "Vehementer enim errat, quisque putat, se rem aliquam iam obtinuisse, si eius obtineat nomen, cum nomen rei, non res nomini debeatur

¹⁷⁷ Cic. *pro Scauro* 13,30 (Grimal;194): "Quod si te omen nominis vestri forte duxit, nos tamen id more maiorum, quia faustum putamus, non ad perniciem verum ad salutem interpretamur."; vgl. über den Einsatz dieses Mittels in der Rhetorik: Quint. *inst.* 5,10,30-31 (Winterbottom).

¹⁷⁸ Z.B. in der *hist. Aug. Probus* 21,4 (Magie3;380): "Hic Probus imperator et vere probus situs est, victor omnium gentium barbararum, victor etiam tyrannorum."; *Severus* 14,13 (Magie1;404) "e[cc]le imperator vere nominis sui, vere Pertinax, vere Severus"; *Carrus* 8,5 (Magie3;428): "Carus, princeps noster vere carus."

¹⁷⁹ *cast.* 13,3 (Caspari;152,28-29); *cast.* 13,9 (Caspari;154,25-32); die Bekehrung des An. Rom. bestand in der Einsicht, was ein wahrer Christ ist: *hon.* 2 (Caspari;8,25) "Nunc primum scire coepi, quomodo verus Christianus esse possim."

Leben nach dem Gesetz des NT als Nachfolge Christi in Wort und Tat¹⁸⁰. *Christianus* ist somit ein streng verpflichtender Name, der zu Unrecht geführt wird, wird dessen Anspruch nicht augenfällig eingelöst, so dass der An. Rom. sagen kann: "Nicht der Name macht einen Christen aus, sondern die Tat"¹⁸¹. Dieser typisch pelagianische Satz ist in seiner Bestimmung der primären Bedeutung von *christianus* als Tat (*actus*) für den An. Rom. und sein theologisches Anliegen geradezu programmatisch.

b) *vere christianus*: der Asket aus der Oberschicht

Die als solche traditionelle¹⁸² Verpflichtung auf den Namen *christianus* und die Frage nach dessen Inhalt hat sich zu Beginn des 5. Jh.s für einige Christen in einer Weise neu gestellt, dass z.B. die Ps. Pelagiussschrift *vita* allein diesem Problem gewidmet ist, und auch sonst fällt die Insistenz auf dem Namen *christianus* im pelagianischen Schrifttum auf, doch gehört sie etwa auch zum exhortatorischen Repertoire eines Hieronymus¹⁸³.

Gemeinhin wird als historischer Hintergrund der programmatischen Verwendung von *christianus* im pelagianischen Schrifttum ein von Lauheit und Opportunität geprägtes volkscirchliches Christentum der Masse angenommen, gegen das Pelagius und sein Kreis ihre Reformtheologie richteten¹⁸⁴. In dieser Weise hat die Polemik gegen ein nominelles Massenchristentum z.B. ihre ostkirchliche Parallele in Predigt gegen Namenchristentum bei Basilius (dessen diesbezüglicher Einfluss auf Pelagius jedoch umstritten ist)¹⁸⁵. Im Blick auf die oben erfolgte Untersuchung der Adressaten und supponierten Gegner im *C. Casp.* trifft jedoch eine solche Beurteilung für die Schriften des An. Rom. nicht ganz zu: Seine Polemik gegen das rein nominelle Christentum ist weniger eine Breitseite gegen ein Massenchristentum, sondern zielt auf ein Simulantenchristentum der gehobenen Gesellschaftssegmente, und innerhalb dieser Schicht sind es insbesondere diejenigen Christen, die sich ein rein äusserliches asketisches Gehabe zulegen, welche von der Kritik des An. Rom. getroffen werden sollen. Diese auch für Pelagius geltende Präzisierung scheint mir nicht ganz unwichtig, denn erst sie erlaubt es, die eigentliche Bedeutung

¹⁸⁰ Vgl. auch die Aufforderung des An. Rom. an den Adressaten von hon: *hon.* 6 (Caspari;13,1-3): "Et tu, parens dilectissime, professionis statum recale et Christianum te esse memento, videns, quid eorum incurras, quae Christiano minus exercere conveniunt."; *mal. doct.* 22 (Caspari;108,1-5): "Ego illis, ne sibi de solius nominis vocabulo blandirentur, tam filiorum Dei, quam filiorum diaboli signa monstravi, ut, iustos tantum divinae esse sobolis, scirent, iniustos vero ad diaboli prolem noscerent pertinere."

¹⁸¹ *hum.* 3 (Caspari;17,17): "Christianum enim non nomen, sed actus facit."; Ps. Pel. *vita* 6 (PL50;389C): "Christianus ille est, non nomine tantum, sed opere est;..." / 9 (PL50;393B): "Deus enim a nobis nihil magis desiderat et requirit, quam ut per actus nostros nomen suum magnificetur ab omnibus, ..."

¹⁸² Z.B. unterscheidet schon Tert. zwischen Christen und Namenchristen: *nat.* 1,5,4 (CCL1;20-26); vgl. auch Euseb. der als erster das Problem des Namenschristentum im nunmehr tolerierten und kaiserlich geförderten Christentum diagnostiziert: *vita Const.* 4,54,2 (Winkelman;142,24-28); vgl. dazu MAC MULLEN 1984, 52-58.

¹⁸³ Vgl. z.B. Hier. *ep.* 58,7 (CSEL54;537,8-9): "Esse christianum grande est, non videri."

¹⁸⁴ So etwa BROWN 1973, 302-308; GARCIA-SANCHEZ 1978, 382-383; MARKUS 1990,43.

¹⁸⁵ Vgl. dazu KOSCHORKE 1991, 97-106 sowie 91-92, bes. 92, Anm. 20; Von einem allgemeinen Einfluss des Basil. auf Pel. geht PLINVAL 1943, 86 Anm. 1 aus; GARCIA-SANCHEZ 1978, 310-325 sieht wie vor ihm LORENZ 1966, 37 Interferenzen, ohne sich jedoch entscheiden zu wollen, während BOHLIN 1957,79 sich gegen einen basilianischen Einfluss auf Pel. ausspricht. Für den An. Rom. ist eine solcher Einfluss wohl nur durch die Vermittlung über Pel. oder die Übersetzungen des Rufin anzunehmen, weil der An. Rom. sehr wahrscheinlich Griechisch nicht beherrscht (vgl. u. die Analyse zu *div.* 18).

der von Markus diagnostizierten, sich in der Frage nach der Relevanz des *christianus*-Titel kristallisierenden Identitätskrise des 4./5. Jh.s zu erfassen. Sie ist zumindest in Rom (gemäss den Quellen eines Hieronymus, Paulinus von Nola und der Pelagianer) primär eine Identitätskrise einer kleinen Minderheit von Noblen und Gelehrten, und dementsprechend sind die Lösungen auf die gestellte Frage für diese Minderheit konzipiert, nicht für ein Massenchristentum, dem offensichtlich weder vom An. Rom. noch von Pelagius aber z.B. auch nicht von Hieronymus wirkliches Interesse entgegengebracht wird. Das Interesse gerade jener Theologen und geistlichen Lehrer, die im Gegensatz etwa zu Ambrosius, Augustinus oder Basilius nicht in Bischofsämter eingebunden waren und sich wenig mit den täglichen Problemen christlichen Gemeindelebens auseinandersetzen mussten, richtete sich präferentiell an die christliche bzw. zu christianisierende Oberschicht: Wer nach Erfolg seiner Lehrertätigkeit und Theologie strebte, musste unweigerlich die gesellschaftliche Oberschicht angehen, waren doch der Einfluss und das Prestige dieser Minderheit auch zu Beginn des 5. Jh. ungebrochen. Andererseits war es diese Nobilität, welche sich mit Asketen, Lehrern, Exegeten etc. umgab, um eine ihrem Ständedenken entsprechende christliche Denk- und Handlungsweisen zu entwickeln, die ihnen weiterhin zu Ansehen und Prestige verhelfen. Die Theologen entsprachen denn auch diesen Forderungen und versorgten auf verschiedenen Ebenen ihre Adressaten mit kurzen und bündigen Informationen: Hieronymus z.B. verfertigte auf Anfrage Anleitungen zur christlichen Erziehung (*ep.* 107), Jungfrauenspiegel (*ep.* 22) etc.¹⁸⁶ oder Rufinus übersetzte im Sinn einer kompakten ersten Hinführung in die Theologie die griffigen Sentenzen des Sextus¹⁸⁷.

Bei diesem komplexen Prozess der Christianisierung bzw. Asketisierung der Nobilität kam es - vor allem in Auseinandersetzung mit dem asketischen Ideal - unweigerlich zu Konflikten. Selbst wenn die entsprechenden christlichen Quellen nie ganz vom Verdacht parteiischer Übertreibungen und Dramatisierungen frei sind und kaum von einem generellen Widerstand innerhalb der Nobilität gegen ein asketisches Christentum gesprochen werden kann, ist es unbestritten, dass die asketische *exhortatio* gerade in ihren Forderungen nach sexueller Abstinenz und Reichtumsverzicht in empfindlicher Weise Grundlagen adligen Lebens und Selbstbewusstseins in Frage stellen konnten, wie die Konflikte rund um Melania und Pinian, Pammachius u.v.a. beweisen¹⁸⁸. Auch der An. Rom. ist in diesem asketischen christlichen Oberschichtenmilieu zu orten und seine Lösung der Identitätskrise mittels einer legalistischen, inhaltlich strengen *christianus*-Definition entspricht in ihrer Kompromisslosigkeit wohl genau jenem Typ aufsässiger Theologie, die man als störend empfand. Es ist die Praxis einer je nach Bedürfnis gelebten Art von Christentum, welcher der An. Rom. seine Insistenz auf die gesetzlich verbindliche, durch Christus-Imitation bestimmte Bedeutung und Würde des *christianus*-Titels entgegensetzt und dabei offensichtlich nicht nur mit seinen Adressaten in Konflikt geraten ist. Insofern führt der An. Rom. eine Tradition von Kritik an falschem Christentum und simuliertem Asketentum weiter, die vor ihm (auch für Rom) etwa bereits in entsprechenden, facettenreichen Invektiven des Hieronymus ihren Ausdruck gefunden hatte¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Vgl. zu Hier. als *spiritus rector* und Werber um Gefolgschaft: JENAL 1995, 318-387.

¹⁸⁷ Vgl. die *praefatio* des Rufin zu den *sent. Sext.* (Chadwick;9,3-6).

¹⁸⁸ Vgl. zu solchen Konflikten für Italien bei JENAL 1995, 340/ 479-482/484-488.

¹⁸⁹ Vgl. dazu JENAL 1995, 440-445.

c) *christianus: veritas, non fama!*

Nicht erstaunlich ist es, dass etwa die Schriften des Hieronymus, des An. Rom. wie auch andere Pelagiana, die im Konfliktfeld einer Auseinanderdividierung in richtige und falsche Asketen zu situieren sind, stets auch von einem Ton der Rivalität, des Ressentiments und des Misstrauens begleitet sind. Der An. Rom. erweist sich als Teil eines Beziehungsgefüges, wo die einzelnen Personen die Schritte und Entscheidungen der anderen genau beobachten und entsprechend beurteilen: So missfiel z.B. seinem Bekannten, dass der Anonymus eine Pilgerreise machte und dazu noch den sog. hl. Antiochus mitnahm, für den der Bekannte nicht viel Sympathie aufbringen konnte und ihn entsprechend in Verruf zu bringen versuchte. Doch einer alten (auch biblischen) Weisheit gehorchend, die den Augen mehr als den Ohren traut, geht auch der An. Rom. lieber auf Nummer sicher und prüft die Christlichkeit anderer Menschen direkt¹⁹⁰. Wahrheit gegen Gerücht (*veritas, non fama*) wird zum Leitmotiv dieser detektivischen Suche nach den wahren Christen¹⁹¹, und in solchem gegenseitigen Überprüfen der Christlichkeit erweist sich der An. Rom. als Teil einer für das 4./5. Jh. typischen, christlichen Rivalitätskultur, die sich um die von einzelnen Menschen in Anspruch genommene Aura der Heiligkeit entzündet und sich einerseits in polemischer Absetzung gegen andere (beim An. Rom.: Namenchristen, Pseudoasketen, Heiligkeitssimulanten) und andererseits in panegyrischer Verteidigung von sich selbst und seinen Freunden (beim An. Rom.: z.B. Antiochus) niederschlägt. Eine Rivalität, die in *mal. doct.* in einer Weise auf Erden unversöhnlich erscheint, so dass der An. Rom. (ähnlich wie Pelagius in *Dem.*¹⁹²) eine mit unverhohlenem Ressentiment und Schadenfreude gezeichnete Szene des jüngsten Gerichts antizipiert, um diese Rivalität zu seinen Gunsten zu entscheiden¹⁹³.

d) *christianus: nulla acceptio personarum*

Der mittels der Verpflichtung auf das *nomen christianum* an einzelne Mitglieder der Nobilität gerichtete Vorwurf des Namenchristentums verleiht dem Namen *christianus* in einem Mass genealogie- und somit nobilitätskritische Funktion, dass der im

¹⁹⁰ *hon.* 3 (Caspary;9,9-10,2), bes 9,14-15: "Ego non credam, nisi quod oculis meis videro, ..."; *hum.* 1 (Caspary;14,22-23): "Sed difficile humana natura ita alteri credit, ut sibi."; *poss.* 1,2 (Caspary;114,24-115,2): "Unde magna animi exultatione gavisus sum, cum fidei tuae incrementa ad parvitas meae notitiam non fama, sed veritas pertulisset, ..."; vgl. dazu z.B. Sen. *ep.* 6,5 (Reynolds;11,4-5): "... quia homines amplius oculis quam auribus credunt, ..."; *Prv* 25,7; vgl. eine ähnliche Problemlage auch bei Pel. *exp.* 1Cor 1,11 (Souter;131,8-18).

¹⁹¹ *poss.* 1,2 (Caspary;114,24-115,2); Ps. Pel. *matr.* 23 (Duval;243,592-599): "Haec itaque Sanctitati tuae, quod iubere dignata es, prout infirmitas nostra potuit, qualitercumque conscripsimus, maiora ac fortiora, Domino volente, facturi, si et nobis sanitas vegetatior ariserit, et ista non sufficere tibi ac infra vitam tuam esse ad nos, testimonio profectus tui, veritas, non fama, detulerit."; Pel. *Dem.* 21 (PL30;35D): "Unde eo perducta res est, ut, neglecta veritate meriti, de sola opinione curemus, qui testimonium vitae nostrae, non a conscientia nostra, sed a fama petimus. Beata mens est, quae perfecte hoc vitium vincit, ..."

¹⁹² *Dem.* 25 (PL30;39B-C).

¹⁹³ *mal. doct.* 24,3 (Caspary;112,25-113,5): "Quae illic, rogo, eos praecipue, qui sanctiores caeteris esse mortalium iudicio putabantur, pudoris ruborisque magnitudo perfundet, cum aliud esse apparuerint, quam hominibus videbantur! Qualis eorum conscientiam dolor adficiet, cum in illorum sanctorum coetu, de se dici, audierint: Nonne isti sunt, qui in mundo christianiores omnibus videbantur? Nonne eorum opinio per universum paene mundum, fama volante, currebat? Quomodo nunc aliud, quam existimabantur, inventi sunt? Hominibus magis, ut apparet, iustos se exhibuere, quam Deo, et sufficere sibi arbitrati sunt, humano sanctificatos esse iudicio, illam vero, quae secundum Deum est, sanctitatem minime perficere voluerunt. Quae igitur talia audientibus tristitia erit, qui ululatus, qui gemitus!"

Geschlechtsnamen der Römer kondensierte Stolz auf die eigene Sippe kraft der Ersetzung durch das *nomen christianum* zur Bedeutungslosigkeit degradiert wird. Die Kritik an einem unchristlichen Leben betrifft dementsprechend beim An. Rom. des öfteren den Stolz auf Herkunft, Geschlecht und dessen Indiennahme im Alltag¹⁹⁴, und der Autor bekräftigt diese Kritik an genealogischem Ruhm und Arroganz, indem er durch Aufnahme des biblischen *nulla acceptio personarum*¹⁹⁵ – das auch bei Pelagius quasi rhapsodisch immer wieder zitiert wird¹⁹⁶ – jegliche weltliche *vindicatio generis* theologisch disqualifiziert¹⁹⁷. In der Verlängerung einer paganen, nobilitätskritischen Tradition¹⁹⁸ stimmt der An. Rom. in eine christlich-asketisch motivierte Kritik genealogischer Ideologie ein, wie sie etwa auch Paulinus von Nola (durch Christus werden die Menschen nicht über *stemmata* definiert, sondern allein aufgrund ihrer Qualität als Freunde des himmlischen Herrn¹⁹⁹), Pelagius²⁰⁰ oder ein pelagianischer Autor präzise zum Ausdruck bringt:

Nulli te umquam de generis nobilitate praeponas nec obscuriores quasque et humiliore loco natas te inferiores putas. Nescit religio nostra personas nec condiciones hominum sed animos inspicit, servum et nobilem de moribus pronuntiat. ... nam et alias frustra sibi aliquis de nobilitate generis applaudit, cum universi parvis honoris et eiusdem apud deum pretii sint, qui uno Christi sanguine sunt redempti, nec interest, qua quis condicione natus sit, cum omnes in Christo aequaliter renascamur.²⁰¹

Wie dieser anonyme Autor greift auch der An. Rom. eine Mentalität unter Christen an, wie sie sich etwa im Epitaph des Sextus Claudius Petronius Probus ausdrückt, wo stolz das Christentum des Toten gefeiert wird, um gleichzeitig aber auch seine ehrwürdige Abstammung und die von ihm innegehabten öffentlichen Ämter herauszustreichen²⁰². Auch Theologen wie Prudentius oder Hieronymus spielten gerne auf der Klaviatur genealogischen Adelslobes, indem sie dieses in ihren Hymnen auf die Christlichkeit von Adelsmitgliedern geschickt einsetzten und so gleichzeitig das Christentum als solches (wie auch sich selbst) indirekt nobilitierten²⁰³. Wie stark die Aura von adligen Namen und hoher Herkunft wirkte, zeigt der An. Rom.

¹⁹⁴ *hum.* 5 (Caspari;20,11-12): "Christus enim sibi in hoc mundo nec genus, nec divitias vindicavit"; die Fragen des Teufels in *cast.* 17 (Caspari;160,8-16) zielen zwar vor allem auf die durch Keuschheit gefährdete *reparatio generis*, doch gleichzeitig desavouiert der An. Rom. die Sorge um das *genus* überhaupt; so auch *cast.* 17 (Caspari;161,30-33): "Aut vereris, numquid ne tui seminis origo deficiat? Memento, non nobis iam terrenam, sed caelestem progeniem desiderandam. Grande revera damnum est, si desinat generatio quandoque cessatura!"

¹⁹⁵ *Dt* 1,17; *2 Chr* 19,7; *Mt* 22,16; *Rm* 2,11; *Eph* 6,9; *Col* 3,25; *Gal* 2,6; *Act* 10,34.

¹⁹⁶ Pel. *exp.* *Rm* 2,2 (Souter;19,13-14) / 3,4 (Souter;28,19-20); *exp.* *Tit* 2,7 (Souter;531,3-5).

¹⁹⁷ *mal. doct.* 11,1 (Caspari;86,1-2): "quanti absque adulatione, absque mendacio, absque acceptione personarum." / 17,1 (Caspari;100,29); *hon.* 1 (Caspari;7,5).

¹⁹⁸ Vgl. z.B. *Iuv. sat.* 8,1 (Gérard;102,1-2): "Stemmata quid faciunt, quid prodest, Pontice, longo sanguine censeris ..."

¹⁹⁹ Paul. Nol. *carm.* 21,453-457 (CSEL30;173): "tu stemmata nostra/ mutans de proavis mortalibus inter amicos/caelestis domini et libro signata perenni/ nomina translato mortalis originis ortu/ deleri facies morti, transcripta saluti."

²⁰⁰ Pel. *exp.* *2Cor* 11,21 (295,10-11): "*Secundum ignobilitatem dico.* Ignobilitas enim maxima est, si filii dei [de] terrena nobilitate se iacent."

²⁰¹ Ps. Pel. *Cel.* 21 (CSEL56;347,3-17).

²⁰² ILCV 63B (18,1-10): "ex(u)ius resolutus in aetheris acquoire tutum/ curris iter cunctis integer a vitis:/ nomine quod resonas, imitatus moribus aequae/ Iordane ablutus nunc Probus es melior./ dives opum clarusque genus, praecelsus honore,/ fascibus inlustris, consule dignus avo,/ bis gemina populos praefectus sede gubernans/ has mundi phaleras, hos procerum titulos/ transcendis senior donatus munere Christi:/ hic est verus honos, haec tua nobilitas."

²⁰³ Z.B. Hier. *ep.* 77,2 (CSEL55;37,16-38,19); Prud. *perist.* 10,123-130 (Lavarenne;124); vgl. dazu allgemein: ARNHEIM 1972, 103-142; zu Christentum und senatorischem Standesbewusstsein allgemein: NÄF 1995 (bes. zu Prud.: 91-95; zu Hier.:107-113).

selber: Trotz seiner Kritik weltlicher Titulaturen und Insignien weist auch er auf die (freilich durch *conversio* dann ins Christliche transformierte) Nobilität seiner Lehrerin hin, wenn es darum geht, seine Bekehrung vor dem Briefpartner zu rechtfertigen²⁰⁴. Diese kleine Inkonsistenz kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der An. Rom. wie auch Pelagius sich und seine Adressaten insgesamt von einer Nobilitätsideologie lösen will, welche die ursprüngliche und durch die Taufe erneuerte *aequalitas* der Menschen bestreitet.

Die vom An. Rom. bewerkstelligte Verpflichtung auf die durch die Taufe wieder-gewonnene Gleichheit aller Menschen und die damit verbundene Kritik an traditioneller *nobilitas*-Ideologie sind ihrerseits aber nicht von einem prinzipiellen system- und hierarchiekritischen Anliegen getragen, denn mit der Taufe beginnt von neuem ein genauso strenger Strukturierungs- und Hierarchisierungsprozess, freilich nun auf dem Gebiet der christlichen Religionsausübung, wie dies Pelagius für Demetrias deutlich macht:

Certe si saecularis vita tibi placuisset, dares operam, ne quis te divitiis, ne quis corporalibus ornamentis, ne quis rerum omnium pompa, et honore praecederent: nunc quoniam diversum studium diversam vitam desiderat: cura, ne quis te in bene vivendo transcedat: ne quis morum sanctitate superet: ne quis tibi in virtutibus praeferatur.²⁰⁵

Die in solcher Weise von einer Frau des Senatsadels eingeforderte hohe Qualität christlicher Existenz reproduziert klassenspezifisches Elitedenken. Eine Kurzformel dieser Mentalität lautet etwa beim An. Rom.: "Nicht gewöhnlich ist, was wir erstreben, und so darf auch nicht gewöhnlich sein, was wir leben"²⁰⁶, eine Kurzformel die von derselben Arroganz getragen ist, wie sie Hieronymus der Eustochium als standesgemässe Mentalität nahelegt ("Du sollst dir bewusst sein, dass du besser bist als die anderen"²⁰⁷) und wie sie ihre pagane Analogie z.B. in der symmachianischen Definition des Senats als dem besserem Teil der Menschheit hat²⁰⁸.

5.3. Der Schüler Christi als *vir sapiens et prudens*

Entsprechend der Bedeutung Christi als Lehrer behaftet der An. Rom. den Christen mit Vorliebe auf seiner Qualität als Schüler Christi (*discipulus Christi*)²⁰⁹. Die Insistenz auf dem Schüler-Verständnis ist typischer Ausdruck einer zu jener Zeit auf allen Gebieten stattfindenden -mitunter auch forcierten- Transformation, indem hier nun die soziokulturelle Bedeutung von Bildung und Erkenntnis in den Raum des Christlichen plaziert werden, um so die Plausibilität christlicher Verkündigung in Form und Inhalt zu erhöhen. Das im *C. Casp.* beschriebene Schüler-Verständnis

²⁰⁴ *hon.* 5 (Caspari;12,2-5); das insgesamt zu relativierende Pauschalurteil von LIZZI 1989, 153 über die asketischen Christinnen trifft in diesem Fall für die *femina clarissima* aus *hon.* zu: "La loro autorità non fu di tipo carismatico, né di tipo legale ..., bensì tradizionale-patriarcale, basata cioè sul loro *status* personale."

²⁰⁵ Pel. *Dem.* 10 (PL30;26B-C).

²⁰⁶ *mal. doct.* 24,1 (Caspari;111,34-112,1): "Non est vulgare quod quaerimus, non debet vulgare esse, quod vivimus."; offensichtlich beinahe ein pelagianischer Slogan: Ps. Pel. *matr.* 17 (Duvall;235,418-420): "Ergo, si non commune est quod speramus, cur volumus commune esse quod vivimus?"; Pel. *Dem.* 1 (PL30;16A): "Et ideo contenta non est communi hoc mediocrique genere vivendi; et quod facile ipsa multorum societate vilescat, novum aliquid et inusitatum requirit: praecipuum ac singulare quoddam flagitat."

²⁰⁷ Hier. *ep.* 22,16 (CSEL54;163,16-17): "disce in hac parte superbiam sanctam, scito te illis esse meliorem."

²⁰⁸ Symm. *ep.* 1,52 (Seeck;26,4): "pars melior humani generis senatus"; *orat.* 6,1 (Seeck;336,23-24): "sed quid opus est apud nobilissimos humani generis de cuiusquam familia gloriari".

²⁰⁹ *div.* 6,1 (14-16); *hum.* 3 (Caspari;17,4-10); *hum.* 6 (Caspari;20,21-21,1).

knüpft an die Vorstellung eines Adepten einer philosophischen Schule an, wobei sich ein Schüler für eine gewisse philosophische Richtung entscheidet, der er in der Folge dann auch in Lehre und Leben folgen will, eine Auffassung von Schülersein bzw. Mitgliedschaft in einer Schule, die in der Antike generell galt und etwa auch in den Biographien eines Justin, Laktanz oder Augustinus hervortreten.

Neben den strukturellen Analogien zwischen einem herkömmlichen Schülerverständnis und demjenigen des An. Rom. werden bei dem o. erwähnten Transformationsprozess auch Inhalte übernommen: Der Schüler Christi ist zwar primär der Nachfolger Christi in Leben und Lehre, doch er soll gleichzeitig dem (populär-) philosophischen Ideal des Weisen und Klugen (*vir prudens et sapiens*) nicht nur entsprechen, sondern dieses Ideal ist nur durch das Schüler Christi sein überhaupt einlösbar²¹⁰: eine im 4./5. Jh. omnipräsente Christianisierung des klassischen Weisen.

6. Ekklesiologie? *Christianitas* und die Ideologie der *happy few*

Bewusst habe ich bisher die Taufe im *C. Casp.* in erster Linie als ein das Individuum verpflichtendes Ereignis dargestellt, das in entsprechenden Idealtypen (*christianus, discipulus, sapiens*) seine Vollzugsformen erhält. Natürlich ist die Taufe gleichzeitig ein Eintritt in die engere Gemeinschaft der Kirche der *christiani*. Garcia-Sanchez für Pelagius und Fischer für das *C. Casp.* haben denn auch diese ekklesiologische Dimension besonders stark gewichtet und Pelagius bzw. den An. Rom. als sich um die konkrete Kirche bemühenden Reformer dargestellt²¹¹. Weder für Pelagius noch für den An. Rom. erlauben die Quellen eine Charakterisierung der beiden als unterschiedene Reformer der Kirche: Die Kirche spielt beim An. Rom. kaum eine Rolle, sondern kommt nur kurz über den Umweg des rhetorischen Vergleichs ins Blickfeld, wobei diese Vergleiche von keinerlei nach Reform trachtendem Unbehagen oder Kritik etwa an der Institution und ihren Trägern motiviert sind²¹²; und auch die Forderung nach einer Kirche ohne Fehl und Tadel (*ecclesia sine macula et ruga*), die Pelagius in Diospolis erfolgreich zu verteidigen wusste und die als typisch pelagianischer Lehrsatz gilt, sucht man im *C. Casp.* vergeblich. Die Kirche ist in der Perspektive des An. Rom. ein einfaches Gebilde:

Duo certe populi esse videntur ecclesiae, qui eundem Christum Dominum confitentur, catechumenorum scilicet et illorum, qui ex catechumenis divini lavacri sanctificatione purgantur nec quisquam baptizandus erit, nisi prius catechumenus fuerit; et cum hoc duos esse necesse sit, ad unum tamen ambo festinant.²¹³

Ist Kirche für den An. Rom. ein Konglomerat von Katechumenen und Getauften, das näherhin grob aus Laien, Priestern und Bischöfen besteht, so gilt sein Interesse weder der Kirche als Gemeinschaft von Katechumenen und Getauften noch ihren Strukturen, sondern der An. Rom. richtet sein ganzes Augenmerk auf den getauften Christen als Individuum und auf dessen spirituellen Fortschritte:

Tu, quod tuum est, perforce, ad superiorem gradum de inferiore conscende. Locus autem tuus vacuus non est, quocumque enim aut nuper baptizato aut catechumeno accedente supplebitur.²¹⁴

²¹⁰ *div.* 5,2 (23-26) / 19,3 (60-64); *mal. doct.* 5,5 (Caspari;74,23); *cast.* 3,6 (Caspari;126,30-31) / 17 (Caspari;162,1).

²¹¹ GARCIA-SANCHEZ 1978, 156-185; FISCHER 1976, 39-43.

²¹² *div.* 15,3 (36-42).

²¹³ *div.* 12,5 (36-41).

²¹⁴ *div.* 12,6 (56-59).

Dieser vom An. Rom. geforderte ehrgeizige, nach Vollkommenheit strebende Individualismus eines getauften Christen ist jedoch seinerseits an strenge Regeln gebunden, die letztlich auch korporativ wirken: Durch die Taufe wird der Christ Mitglied der Kirche und somit Teil einer allgemeinen, durch den Namen selbst verpflichtenden *christianitas* (Christlichkeit/Christentum/das Christliche an und für sich, aber nicht Christenheit). Es ist dieser für den An. Rom. charakteristische, in der christlichen Latinität erst im 4. Jh. aufkommende Begriff, den der Autor jenem der *ecclesia* vorzieht, wenn er auf eine das christliche Individuum umfassende Grösse abhebt²¹⁵, und dieselbe Vorliebe für *christianitas* findet sich auch bei anderen pelagianischen Autoren²¹⁶. *Christianitas* beim An. Rom. ist primär ein qualitativer Begriff, der das Wesen dessen beschreibt, was sich aus der Bedeutung von Person und Lehre Christi ergibt: Insofern ist er synonym für christliche Religion überhaupt, die objektiv über ein den Taufeid verpflichtend tradiertes Gesetz beschrieben werden kann (*lex christianitatis*)²¹⁷, dessen je individuelle Befolgung sich entsprechend in den Menschen als Christlichkeit bzw. gelebtes Christentum ausdrückt²¹⁸.

Die aus solchen *christianitas* verkörpernden Menschen gefügte Gesellschaft ist Teil der Kirche, wohingegen *christianitas* für sich kein direkt korporativer Begriff im Sinn von Christenheit ist. Entsprechend dem beharrlichen Hinweis auf die Bedeutung des *nomen christianum* liegt das vorrangige Interesse des An. Rom. darin, *christianitas* als Qualitätsausweis der eigenen christlichen Religion zu fordern und zu fördern, währenddem die Sorge um die konkrete Gestalt der Kirche sekundär ist. Diese Forderung und Förderung wird jedoch dann ekklesiologisch relevant, wenn der An. Rom. *christianitas* gleichsam als Gesetz versteht, das Einheit verlangt und kaum pluralistische christliche Lebensformen zulässt:

Numquid non omnibus, qui Christiani dicuntur, eadem Christianitatis lex data est? Aut forte duplici et diversorum praeceptorum genere continentur, uno, quo alios ad misericordiae pietatisque officia sit necesse constringi, altero, quo alios ad impietatis crudelitatisque facta dimittat? Aut tepidior his gehennae prae paratur ignis, quibus perpetrare crudelitatem libet, illis vero calidior, quibus pietatem exercere necesse sit? Unum corpus nos esse, apostolo dicente cognoscimus et si unum certe sumus, unitatis opera facere debemus. Non sit in eodem populo tanta varietas!²¹⁹

Diese sich durch das *C. Casp.* durchgängig haltende legalistische Einheitsideologie, die von den Christen normativ uniformes Denken und Verhalten fordert, mündet beim An. Rom. jedoch nicht in die Forderung einer Kirche ohne Fehl und Tadel, weil diese ja insgesamt aus Katechumenen und Getauften besteht. Wenn der An. Rom. seinen Adressaten in *mal. doct.* erinnert, dass er nicht von Katechumenen

²¹⁵ *hum.* 2 (Caspari;14,25); *mal. doct.* 1,1 (Caspari;67,7); 2-*mal. div.* 6,3 (72-79); *cast.* 17 (PLS1;1505).

²¹⁶ *Pel. exp. Rm* 4,9 (Souter;37,13-15): "Vult istam beatitudinem tribus temporibus adsignare, naturae circumcisionis et Christianitatis."; *Ps. Pel. matr.* 15 (Duval;231,358-362): "Neque enim ille, ut nudum nobis, id est absque virtutibus, christianitatis nomen conferret, ad crucem usque descendit; sed ut secundum qualitatem nominis etiam actus existeret."; während etwa Aug. in seinem ganzen Werk nur 22-mal sich dieser Vokabel bedient: vgl. LAMIRANDE 1992, bes. 844.

²¹⁷ *div.* 6,3 (78-79).

²¹⁸ *hum.* 2 (Caspari;14,24-26): "Ergo quoniam, quod aliquamdiu audieram, per me ipse cognovi, illius te esse christianitatis atque prudentiae, ut veritatis rationem non aspernanter accipias, ..."; *cast.* 17 (PLS1;1505): "Nullus est, qui tuam in christianitatis conversatione non admiretur aetatem."

²¹⁹ *div.* 6,3 (78-89); vgl. auch *mal. doct.* 11,1 (Caspari;86,35-87,2), wo der An. Rom. an die ursprüngliche Einheit in Denken und Handeln der Urgemeinde appelliert: "Ubi est illa primordialis institutio a Christo et ab eius apostolis tradita? ubi illius unanimis consecrata dilectio, qua cunctis omnia communia erant, qua nemo quicquam suum ex his, quae possidebat, iudicabat, qua nec in mentis quidem erat varietate discretio."

sondern von Getauften handle²²⁰, ist das kennzeichnend für das *C. Casp.* und das Anliegen des Autors überhaupt: Seine Schriften gelten den getauften Christen (innerhalb der gesellschaftlichen Elite), und was vordringlich zur Debatte steht, ist deren *christianitas*.

Selbst wenn der An. Rom. (wie auch Pelagius) fordert, dass alle ohne Sünde sein können und sollen und dementsprechend eine gewisse Uniformität in Denken und Handeln einfordert, wird aus seinen Schriften klar, dass er dabei einerseits nicht die Masse der Christen im Blick hat und andererseits die Umsetzung dieser Forderung nur Wenigen zutraut: *tu, quod tuum est, perfice*²²¹. Es sind diese Wenigen (zu denen er sich freilich auch zählt²²²), an die er sich wendet, und er entwickelt dabei eine regelrechte Ideologie der -neudeutsch gesprochen- *happy few*, z.B. wenn er seinen Adressaten instruiert:

Nolo exempla respicias plurimorum, qui huius religionis decus in solo sibi nomine vindicant. Res enim tam magna paucorum est.²²³

Das in solchen Sätzen christlich transformierte traditionelle elitäre Bewusstsein einer auserwählten, kleinen Gruppe von Noblen und Gelehrten, sichert der An. Rom. zudem autoritativ ab, indem er etwa den im Evangelium nur den Wenigen verheissenen engen Weg ins Himmelreich (*Mt* 7,14) wiederholt zur Stärkung dieses Selbstverständnisses der Auserwähltheit zitiert²²⁴.

7. Das Religionsverständnis des An. Rom.

7.1. Religion als Gesetz

Mehrere Male habe ich bereits auf den legalistischen Charakter des Religionsverständnisses des An. Rom. hingewiesen: Christentum als Religion bzw. Gottesverehrung (*cultura dei*) besteht für den An. Rom. primär in der Befolgung des göttlichen, verhaltensregulierenden Gesetzes der hl. Schrift, bzw. Religion definiert sich als durch göttliches Gesetz bestimmte einheitliche Praxis der Menschen, die so den im Gesetz explizit fassbaren Willen ihres Schöpfers, dem sie sich verpflichtend verbunden fühlen, tun. Dieses Verständnis von Religion ist

einerseits noch stark von der römischen Auffassung von *religio* als peinlich genauer Ausführung aller Kultvorschriften bestimmt (im Sinn der hypothetischen Ethymologie *relegere*)²²⁵. Dabei stellen beim An. Rom. die Gebote des NT die neuen, christlichen "Kultvorschriften" (die jedoch nicht nur das Handeln sondern auch das Denken regeln) dar, deren Befolgung er mit derselben peinlichen Genauigkeit einfordert und somit gerade in einer Zeit der Verunsicherung (und gerade gegenüber den traditionsbewussten Adressaten aus der Oberschicht) eine dem traditionellen römischen Religionsverständnis entsprechende Antwort auf die dringlich

²²⁰ *mal. doct.* 7,1 (Caspari;76,25-26): "Memento de baptizatis, non de catechumenis haberi sermonem."

²²¹ *div.* 12,6 (56-57).

²²² Konsequenz dieser Rede von den Wenigen, den wirklichen Christen ist, dass sich der An. Rom. selbst als *verus christianus* versteht: *hon.* 2 (Caspari;8,25); er ist sich seines zukünftigen Heils sicher *hon.* 5 (Caspari;12,1-2); dabei drückt sich ein asketisch-elitäres Selbstbewusstsein aus, das in Emphasen wie der in *mal. doct.* 24,1 (Caspari;111,26-27) ihren genuinen Ausdruck findet: "Grande est Dei filium esse."

²²³ *hon.* 3 (Caspari;17,13-15).

²²⁴ *hum.* 3 (Caspari;17,15-17).

²²⁵ Vgl. *Cic. nat. deor.* 2,72 (Gerlach; 226,4-10): "qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, tamquam elegantes ex eligendo, tamquam ex diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso."; vgl zum Religionsverständnis der Römer kurz: MUTH 1978.

gestellte Frage nach dem *quomodo* christlicher *cultura dei* bietet²²⁶. So z.B. disqualifiziert der An. Rom. ein Asketentum, das sich mehr und mehr nur noch durch Äusserlichkeiten definiert, indem er es mit einer Reihe von Forderungen Christi konfrontiert, denen es nicht zu entsprechen vermag²²⁷. Der An. Rom. versteht hierbei die Spitzenforderungen Christi nicht als "prophetische Provokationen" (wie man sie etwa heute zu verstehen pflegt), sondern als die Gefühle, das Denken und Handeln der Menschen zu bestimmende, absolut verbindliche Gesetze, die in keiner Weise übertreten werden dürfen. Aus derselben Perspektive einer stark nachwirkenden legalistischen Religionsmentalität ist auch die wiederholt im *C. Casp.* anzutreffende (auf *Iac* 2,10 fussende) Feststellung zu verstehen, dass selbst der kleinste Verstoß gegen das Gesetz Gottes den Besitz ewigen Lebens verunmöglicht²²⁸. Der An. Rom. referiert dabei nicht eine in stoischer Tradition stehende qualitative Gleichheit der Verfehlungen²²⁹, sondern ihre Gleichheit beruht darauf, dass sie allesamt Übertretungen des Gesetzes sind (*transgressio legis*) und so die auch von der christlichen Religion geforderte Integrität von *religio* verletzen, ist doch eine solche Gesetzesübertretung eine Missachtung der Autorität des Schöpfergottes²³⁰: Die Auffassung von Religion ist beim An. Rom. nämlich

andererseits stark von der schöpfungstheologisch begründeten Idee personaler und somit existentieller Abhängigkeit, Verpflichtung und Gehorsam des Menschen gegenüber Gott geprägt (im Sinn der hypothetischen Ethymologie *religare*)²³¹. Beiden, den jeweiligen *religio*-Ethymologien entsprechenden Religionsauffassungen ist es eigen, das Verhältnis Gott/Götter - Mensch letztlich durch Gebote und Verbote, d.h. Gesetz zu regulieren, und dementsprechend ist das Verständnis von Religion beim An. Rom.: Eine aus der geschöpflichen Bestimmung als *imago dei* erwachsene Verpflichtung der peinlichen Ausführung des göttlichen Gesetzes, das in Christi Lehre und Lebensweise in reiner Form expliziert, im NT festgehalten und als *lex christianitatis* zur Nachahmung befohlen wurde. Dabei betont der An. Rom. nachdrücklich, dass die wahre *cultura dei* sowohl in der Befolgung aller göttlichen Verbote wie auch Gebote besteht, eine Formulierung, die genau jener etwa bei Cicero festgehaltenen traditionellen Auffassung von Gesetz als höchster Vernunft entspricht, die "alles befiehlt, was getan werden muss, und das Gegenteil verbietet."²³²

²²⁶ *hon.* 1 (Caspari;8, 5-9).

²²⁷ *mal. doct.* 11,1 (Caspari;85,33-86,28)

²²⁸ *hon.* 1 (Caspari;6,11-13)

²²⁹ Wie bereits Hier. *adv. Pel.* 1,20 (CCL80;25,1-26,19) dem Pel. vorgeworfen hatte und etwa auch SOLIGNAC 1993, 191 bzgl. Pel. nahezulegen versucht, was jedoch nicht zutrifft, liest man Pel. *Dem.* 15 (PL30:30A): "et contemptus cuiuscumque praecepti, praecipientis iniuria est."; der An. Rom. seinerseits unterscheidet durchaus zwischen leichten und schweren Vergehen, denen entsprechende Belohnungen und Strafen zukommen: *hon.* 1 (Caspari;6,1-7,11); der An. Rom. folgt dabei einer z.B. bei Hier. breit bezeugten Tradition; *adv. Iov.* 2,30 (PL23;527B-D).

²³⁰ *mal. doct.* 14,1 (Caspari;92,2-7) : "Sed scire debet, qui haec ut parva contempnit, quia nec pomum edere, nec sabbato ligna colligere, nec arcam contingere, nec sum indigno cibum capere et alia his similia pro magna debent praevaricatione pensari; transgressionis factum, et non ipsa transgressio cogitetur, nec praecepti magis qualitas, quam praeceptoris attendatur auctoritas."

²³¹ So etwa bei Lact. *div. inst.* 4,28,2-3 (SC377;232,6-11): "Hac enim condicione gignimur ut generati nos Deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus: unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo."

²³² Cic. *leg.* I,6,18 (Ziegler;10-11): "Igitur doctissimis viris proficisci placuit a lege, haud scio an recte, si modo, ut idem definiunt, lex est ratio summa, insita in natura quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria."

7.2. Konkreter Ausweis korrekter Religionsausführung: *iustitia*

Die Forderung nach Gerechtigkeit (*iustitia*) spielt eine eminente Rolle im pelagianischen Schrifttum, wenn auch nicht im Sinn sozialreformerischer Anliegen. Es erstaunt sodenn nicht, dass der An. Rom. seine von gewissen Gegnern als Häresie disqualifizierte Denkweise zusammenfassend als Lehre der Gerechtigkeit (*iustitiae doctrina*) bezeichnet²³³. *Iustitia* meint wie bei Pelagius auch beim An. Rom. die jeweilige persönliche Einhaltung und Umsetzung göttlichen Gesetzes²³⁴, was einem "integren und makellosen Lebenswandel" entspricht²³⁵, was wiederum gleichbedeutend mit dem Zustand der Sündlosigkeit oder auch Heiligkeit ist²³⁶. Gerechtigkeit ist somit der sinnenfällige Ausweis gelebter Christlichkeit, der *homo iustus* deshalb ein das *C. Casp.* insgesamt prägende Leitfigur.

In Übereinstimmung mit vielen anderen pelagianischen Schriften sieht der An. Rom. die Aktualisierung von Gerechtigkeit und somit Gesetz in der Befolgung der Goldenen Regel gegeben²³⁷, die in ihrer positiven wie negativen Formulierung die beiden grundlegenden *genera mandatorum* darstellt²³⁸, in denen die Gesamtheit der Gerechtigkeit enthalten ist (*in his enim consistit tota plenitudo iustitiae*)²³⁹. Die Übernahme der Goldenen Regel als weitverbreitete populärphilosophische Ansicht und somit mentalitätsbildende Denk- und Verhaltensstruktur zur Formulierung einer eigentlich neuen Einsicht ist charakteristischer Ausdruck aktualisierter christlicher Transformation kulturellen Erbes²⁴⁰.

Wenn auch weniger stark als bei Pelagius²⁴¹, betont der An. Rom. neben der Goldenen Regel die Liebe, insbesondere die Feindesliebe als typisch christliches Gebot²⁴². Die Kontexte, in denen der An. Rom. auf die Liebe zu sprechen kommt, machen deutlich: Liebe als Tugend der Beziehung ist die Fähigkeit, auf jeden Menschen (besonders die Notleidenden und die Feinde) eingehen zu können, aber sie ist genauso eine Haltung (verankert in einer entsprechenden Beziehung zu Gott), die sich über Zurechtweisung, Unterwerfung und Angst definiert: Lieben heisst -und da ist der An. Rom. ganz ein Kind seiner Zeit- letztlich vor allem Erkennen und

²³³ *mal. doct.* 17,2 (101,22-23): "Sed quid mirum, ut flagitiosis haeresis videatur doctrina iustitiae?"

²³⁴ *mal. doct.* 5,5 (74,23-31); Pel. *Dem* 9 (PL30;24B-C).

²³⁵ *mal. doct.* 5,3 (Caspari;73,23-26): "Iustitiae vero, id est integrae et immaculae vitae conversationem, nemo tam facile aut fingit, aut praedicat, eo quod probatio eius in promptu sit, et nunquam celari sermonibus soleat, quod possit operibus indicari."

²³⁶ *hon.* 1 (Caspari;7,25-8,2): "Nisi quis iustus fuerit, salvus esse non poterit, iustus vero non erit, nisi peccare desierit."; *div.* 20,5 (73-74), wo die Heiligkeit als Gold noch über der Gerechtigkeit als Silber erscheint, doch ist diese vermeintliche Hierarchisierung rhetorisch bedingt.

²³⁷ Vgl. dazu SPEIGL 1975a, bes. 147-148, Anm. 42 (Stellen), der jedoch von einer in der Tradition De Plinvals stehenden extensiven Zuschreibung der Schriften an Pel. ausgeht (vgl. ID., 138, Anm. 4).

²³⁸ Die beiden Formulierungsarten der Goldenen Regel exemplifizieren das im *C. Casp.* weitverbreitete Gesetzesverständnis des An. Rom. als einer gebietenden (positive Formulierung der Goldenen Regel) und verbotenden (negative Formulierung der Goldenen Regel) Instanz.

²³⁹ *hum.* 4 (Caspari;18,23-19,6); *hon.* 3 (Caspari;9,13-14), wobei hier nur die negative Formulierung gebraucht wird, was jedoch direkt durch den Kontext bedingt ist (gegen die den hl. Antiochus betreffende üble Nachrede seitens des Adressaten von *hon.*) und deshalb nicht mit *hum.* 4 unvereinbar ist (wie SPEIGL 1975a, 151 meint, freilich im Blick auf die Frage nach der Authentizität von *hon.* als Schrift des Pelagius).

²⁴⁰ Vgl. zur Goldenen Regel: DIHLE 1962.

²⁴¹ Vgl. neben SPEIGL 1975a auch FERGUSON 1956, 124-127, der Pelagius regelrecht einen "herald of love" (126) nennt.

²⁴² Die Betonung der Feindesliebe beim An. Rom. wie auch bei Pel. *exp. Gal* 5,14 (Souter;335,2-6) zielt u.a. auch darauf, die Superiorität und Neuheit des NT gegenüber dem AT zu illustrieren.

Befolgen von Gesetzen (Gottes) bzw. diese Gesetze (z.B. als Erzieher) bei anderen selbst unter Zuhilfenahme von Gewalt einzulernen²⁴³.

7.3. Der ideale Zustand gelebter Gerechtigkeit: *simplicitas*

Die Gerechtigkeit als ausweisbare Gesetzesnachfolge ist ein Ideal, dem im *C. Casp.* ein Gesamt von weiteren christlichen Tugenden entspricht, die zusammenfassend z.B. in *div.* 20,5 aufgeführt werden, wobei der An. Rom. am Schluss seiner Aufzählung *simplicitas* (Einfalt, Einfachheit, Unschuld) als "Bewahrerin und Mutter all dieser Arten von Gerechtigkeit" nennt. Diese "reine und unversehrte Einfalt", die er bei seinen Zeitgenossen fast nirgends zu finden vorgibt²⁴⁴, ist letztlich das, wofür der Häresiologe Hieronymus den die semantische Breite von *simplicitas* jedoch einengenden und das Anliegen des Pelagius (wie auch des An. Rom.) missverständlichen Neologismus *impeccantia* einführte²⁴⁵. *Simplicitas* ist beim An. Rom. nämlich eine im Denken und Handeln gelebte, unschuldige Einfalt im Sinn einer naturgemässen (=göttlich gesetzlichen) Einfachheit, wie sie etwa Gott selber für sein Volk im Idealtypus der Taube verwirklicht sah²⁴⁶, und insofern ist *simplicitas* synonym mit der o. beschriebenen Gerechtigkeit, d.h. mit einer sündlosen Existenz. Der An. Rom. hätte denn auch kaum der Definition des Pelagius widersprochen, der den *simplex* letztlich als den *iustus* begreift, der wie Christus selber alle Gebote des Gesetzes befolgt²⁴⁷. Der Gebrauch der mit *iustitia* im Verständnis des An. Rom. quasi synonymen *simplicitas* ist jedoch keine lediglich rhetorischen Vorgaben folgende Variation, sondern *simplicitas* transportiert die Vision einer Religion, die bei korrekter Ausführung für einen individuellen Status von Unschuld und Einfachheit garantiert. Die Verheissung und Forderung von Einfachheit und Unschuld geht bei Pelagius wie beim An. Rom. scheinbar paradoxerweise mit einer Vielzahl von gesetzlichen Bestimmungen zusammen und ist letztlich überaus kompliziert (man denke etwa an die Einhaltung der Bergpredigtforderungen). Insofern ist die *simplicitas*-Ideologie genauso wie die o. beschriebene Einheitsideologie typischer Ausdruck der vielfältigen religiösen Situation zu Beginn des 5. Jh.s, indem der Vielfalt und Komplexität christlicher Lebensstile exhortatorisch die Zielvorstellung von Einfachheit und Unschuld entgegengesetzt wird. Man darf sich aber nicht täuschen lassen: Die Erlangung von Einfachheit und Unschuld ist letztlich nur als Gehorsam gegenüber einem höchst autoritären (Gott) und das Leben bis in die Intimität des persönlichen Gewissens regulierenden, komplizierten Gesetzes möglich.

²⁴³ *mal. doct.* 16,1 (Caspari;96,11-25); vgl. z.B. auch die *CZA* 1,20,3 (SC401;140,10-14) : "Dei agnitio et cum dilectione formido lex prima est. Deum enim nosse quid prodest, si diligere ac timere non cordi est? Consummatus deinde iustitiae ordo subsequitur: studere pietati, et in observantias bonorum operum mentis puritate transcendere."

²⁴⁴ *mal. doct.* 11,1 (Caspari;86,13-15): "Nusquam paena vera humilitas, nusquam innocentia, nusquam pietas, nusquam pura et inlibata simplicitas."; dieselbe Nähe von *innocentia* und *simplicitas* z.B. auch bei Ps. Pel. *vita* 10 (PL50;394C): "Esto innocens, si vis cum Deo vivere. Esto simplex, si vis regnare cum Christo."

²⁴⁵ Hier. in *Ier.* 4,1,2 (CCL74;174,1-9); *adv. Pel.* 2,16 / 3,3 (CCL80;74,7-75,10 / 101,11-12) etc.

²⁴⁶ *mal. doct.* 11,2 (Caspari;87,11-15).

²⁴⁷ Pel. *Liv.* in Mar. Merc. *comm.* II 5,2 (Schwartz;69,14-22): "Simplicitatem sequi, inquit, Christi famulam decet, non hanc quae stultitia magis est quam simplicitas, sed illam de qua scriptura dicit: *benedicta anima omnis simplex* dicente alibi scriptura: *maledictus omnis homo qui non permanet in omnibus quae scripta sunt in libro legis ut faciat ea*. hinc, inquit, ostenditur hanc [non] esse simplicitatem veram, quae dei mandata insensata securitate contemnit, sed eam quae legis praecepta sapienti timore custodit. dicente enim maledictum esse eum, qui non permanet in his quae scripta sunt, a contrario benedictum esse non vult, qui non omnia praecepta servaverit, et si omnis simplex benedictus est, ergo simplex ille est, qui omnia praecepta legis impleverit."

7.4. Vollkommenheitsstreben

Wenn auch der An. Rom. mehrfach insinuiert, dass *iustitia* und *simplicitas* prinzipiell erreichbare Zustände christlicher Vollkommenheit (*perfectio*) sind, wird aus seinen Schriften ebenso klar, dass das Streben nach diesen Zuständen für den Menschen in der Regel zeit seines Lebens nie abgeschlossen ist, und selbst wenn, ist sodann die Erhaltung solcher Zustände ein genauso gebotenes wie schwieriges Unterfangen²⁴⁸. Dementsprechend sind die Texte des An. Rom. wiederholt mit Aufforderungen und Durchhalteparolen durchsetzt, nicht vom eingeschlagenen Weg abzulassen, sondern Schritt für Schritt, Stufe für Stufe mit Blick auf den *culmen perfectionis* voran- bzw. emporzuschreiten²⁴⁹. In der Betonung dieses auf *perfectio* zielenden Fortschrittgedankens stimmt der An. Rom. mit Pelagius²⁵⁰ überein, doch stehen beide ebenso in der Tradition etwa eines Hieronymus, der seine zur Askese gewillten Adressaten ebenfalls unablässig aufforderte, stets voranzuschreiten, denn: "nicht perfekt sein wollen, ist sündig" ²⁵¹.

7.5. *dies retributionis*

Die Rede von den letzten Dingen ist im *C. Casp.* stark präsent, ohne jedoch (wie z.B. in anderen lateinischen Quellen jener Zeit) von einer regelrechten Endzeiterwartung getragen zu sein²⁵². Entsprechend seinem *religio*-Verständnis ist der jüngste Tag der Tag des unumstößlichen Urteils, der endgültigen Verteilung (*dies retributionis*) von Belohnungen und Strafen, eine Verteilung, die sich bei jedem Menschen je nach dessen Realisierungsgrad von *christianitas*, *iustitia*, *simplicitas* etc. bemisst. Dementsprechend findet sich beim An. Rom. als Negativ der eschatologischen Rede auch kaum aktuelle (auch nicht topische) Zeitklage, dazu begreift er die Welt -in biblischer wie populärphilosophischer Tradition- zu stark als Ort des Exils und des Fremdseins für den Menschen, weswegen ihr vielmehr mit Verachtung bzw. Hass begegnet werden muss²⁵³.

Die Annahme eines der Gerichtspraxis analogen Endzeitszenarios im Sinn der endgültigen Verteilung von *praemia* und *poenae* sowie der Glaube ans Jenseits als eines konkreten postmortalen Ortes, der in einer Weise integraler Teil der (mental-)geographischen Vorstellungen der Christen war, so dass sie bisweilen schon auf Erden mit einem Bein im Himmelreich zu sein scheinen, spielen beim An. Rom. denn auch eine entscheidende Rolle, umso mehr als der Autor klar durchblicken lässt, dass es keine Alternative zwischen ewiger Bestrafung und ewigem Lohn gibt²⁵⁴. Vor allem in der breit ausgeschmückten Endgerichtsszene in *mal. doct.* 18 -22 reproduziert der An. Rom. Für das Jenseits mittels unerbittlichen Fragen (*quaestiones*), mit denen Christus, Paulus, Petrus, Johannes und Jakobus den Christen am *dies iudicii* löchern, die entsprechende *quaestio*-Praxis der weltlichen Gerichte, vor der (da oft mit Folter begleitet) der spätantike Mensch seinen berechtigten Horror hatte²⁵⁵.

²⁴⁸ *hum.* 6 (Casp. 20, 21-21,8).

²⁴⁹ *div.* 12,5-6 (33-59).

²⁵⁰ Pel. *Dem.* 27 (PL30;42A-C) / 15 (PL30;29D-30A): "Nec minuisse solum, sed et non auxisse, culpabile est."

²⁵¹ Hier. *ep.* 14,7,2 (CSEL54;54,18): "perfectum autem esse nolle delinquere est."; vgl. auch *ep.* 78, 28 / 39 (CSEL55;72,1-7 / 80,22-27.)

²⁵² Wie etwa die zur selben Zeit (ca. 408-410) entstandenen *CZA* 1,16 (SC401;148,68-73).

²⁵³ *peregrinatio: hon.* 2 (Casp. 9,4-8); Welt als Exil: *hon.* 2 (Casp. 9,8): "... totus mundus exilium est."; vor allem *cast.* 13,3-4 (Casp. 152,26-153,24); *div.* 19,4 (42).

²⁵⁴ Tribunal-Vorstellung: *hum.* 2 (Casp. 16,5-16); Himmelreich als *aula regis: mal. doct.* 17,2 (Casp. 101,12-15); *caelestis aula: mal. doct.* 22 (Casp. 109,10-17).

²⁵⁵ S. dazu MOMMSEN 1899, 405-408; s. auch u. den Kommentar zu *div.* 6,2.

Dementsprechend angsteinflößend fragt der An. Rom. wiederholt auf diesen Reigen von *quaestiones* seine Adressaten: "Was werden wir darauf antworten?"²⁵⁶, eine Rhetorik der Frage nach dem Verhalten am jüngsten Gericht, welche für das C. *Casp.* in seinen paränetischsten Teilen insgesamt typisch ist und in gleich intensiver Weise auch von Pelagius gepflegt wird²⁵⁷.

Die bewusste Angstmake vor dem jüngsten Gericht verbindet sich beim An. Rom. jedoch stets mit einer *exhortatio* für ein heiligmässiges, ausserordentliches Leben, dem ein Platz in der königlichen Halle des Jenseits sicher ist. Zusätzliche Motivation erhält diese *exhortatio* durch die (auch in anderen pelagianischen Schriften wiederholt betonte²⁵⁸) Annahme der individuell verschiedenen Prämien im Jenseits, wird doch jedem aufgrund seiner guten und schlechten Taten wie Gedanken proportional Gerechtigkeit widerfahren²⁵⁹. Mit Blick auf den Adressatenkreis mentalitätsgeschichtlich bedeutsam ist dabei, dass der standesgemässe ehrgeizige Kampf um Ansehen, Ehren und Belohnungen vom An. Rom. auf die Ebene des Wettkampfs um ein wahrhaft christliches Leben verschoben wird, das seinerseits durch entsprechende Belohnungen honoriert wird. M.a.W. musste ein spätantiker christlicher Adliger, der sich für eine asketische Existenz entschieden hatte, kein Jota seines zum Standesbewusstsein gehörenden Ehrgeizes oder Überlegenheitsanspruches aufgeben, er konnte weiterhin darauf vertrauen, dass bei entsprechendem Lebenswandel die Hierarchien gewahrt blieben und die Besten (auch hier in Analogie zur symmachianischen *pars melior humani generis* bzgl. des Senats) ihren adäquaten Lohn erhielten, und so das typisch spätantike Rangdenken auch in der himmlischen Gesellschaft Bestand hatte²⁶⁰.

²⁵⁶ *mal. doct.* 23,1 (Caspari;110,15-16): "Quid ad haec, oro, respondimus?" / 19,1 (Caspari;104,17-18): "Quid ad haec dicturi sumus? quid respondebimus? quid loquemur?" / 18,2 (Caspari;102;14-15): "Quid respondebimus dicenti nobis: ...".

²⁵⁷ Pel. *Dem.* 30 (PL30;43D-45A).

²⁵⁸ Pel. *Dem.* 17 (PL30;31C): "Dispares sunt in regno coelorum per singulorum merita mansiones. Diversitas enim operum, diversitatem facit praemiorum: quantumque aliquis hic in sanctitate fulserit, tantum ibi fulgebit in honore."; Ps. Pel. *div. leg.* 7,2 (PL30;113A-B).

²⁵⁹ *mal. doct.* 23,2 (Caspari;111,7-10).

²⁶⁰ Vgl. zum spätantiken Rang- und Standesdenken insgesamt: LÖHKEN 1982.

A HISTORISCHE SITUIERUNG

1. Hinführung

Caspari bemerkte zu Recht, dass "der Werth, den die Schriften, namentlich der Brief *mal. doct.* und der hochinteressante Tractat *div.*, dessen Ideen hie und da an die des Socialismus erinnern, für die Kirchen- und Dogmengeschichte und insbesondere für die Geschichte der christlichen Ethik haben, unabhängig von der Frage nach ihrem Verfasser (ist)." Darum forderte er: "Man wird zukünftig das in ihnen in diesen Beziehungen vorliegende reiche Material zu heben haben"¹. Die Rezeption von *div.* als historische und näherhin theologiegeschichtliche Quelle ging aber nur schleppend voran oder vielmehr gar nicht: So ist der Text in den der Wirtschaftsethik, dem Sozialismus bzw. Kommunismus der alten Kirche und der Väter gewidmeten Studien und Textsammlungen von Brentano, Sommerlad, Seipel, Schilling, Dimitrewski, Beer, Troeltsch, Farner, Hamman, Orabona, Mazza und Gonzalez überhaupt nicht berücksichtigt², während er von Pöhlmann, Schilling, Christophe, De Ste. Croix, Bogaert entweder nur kurz erwähnt oder paraphrasiert wird³. Dies mag vor allem erstaunen, wenn man bedenkt, dass es in der frühchristlichen Literatur nur wenige Texte gibt, die sich exklusiv und in einer Breite mit dem Problem christlich verantworteten Reichtums beschäftigen, wie dies in *div.* geschieht: *div.* ist in vieler Hinsicht historisch wie theologiegeschichtlich nicht weniger bedeutsam als etwa *Quis dives salvetur* des Clemens von Alexandrien, *De Nabuthe* von Ambrosius oder die Predigten gegen den Reichtum und die Reichen eines Basilios oder Chrysostomus. Die massgeblichen Gründe für die stiefmütterliche Behandlung von *div.* waren wohl die Anonymität des Verfassers der Schrift und das ihr angeheftete Etikett des Pelagianismus (d.h. der Heterodoxie), zumal der Text durch Übersetzungen schon recht früh (zuerst 1927) einer breiten Leserschaft zur Verfügung stand. Doch selbst in einigen, einen allgemeinen Überblick über die Theologie und Geschichte des Pelagius und der Pelagianer gebenden Arbeiten wird die Thematik des Reichtums im pelagianischen Schrifttum und insbesondere die Existenz von *div.* gar nicht⁴ oder kaum⁵ beachtet.

Freilich wurde der Text dennoch verschiedentlich herangezogen: Interesse an *div.* zeigten etwa Forscher, die in ihm ein Beispiel irriger bzw. häretischer Auffassung

¹ CASPARI 1890, V.

² BRENTANO 1902; SOMMERLAD 1903; SEIPEL 1907; SCHILLING 1908; DIMITREWSKI 1913; TROELTSCH 1922; FARNER 1947; HAMMAN 1962; MAZZA 1980; GONZALEZ 1990.

³ PÖHLMANN 1912, 642-644 (=ID. 1925=1984); SCHILLING 1910, 202-208; CHRISTOPHE 1962, 234-244/291-298; ID. 1964, 198-208; DE STE. CROIX 1983, 436-437; BOGAERT 1976, 893.

⁴ So z.B. BOHLIN 1957; WERMELINGER 1975; GARCIA-SANCHEZ 1978; erstaunlicherweise HUBER 1979, VALERO 1980; REES 1988.

⁵ DE PLINVAL 1943 67-8/160-1/188-90; FERGUSON 1956, 148-53; PRETE 38-44/77-9, BONNER 1972, 39-40; GRESHAKE 1972, 35-37. Zuletzt hat sich SCAGLIONI 1986a, 361-398 der Problematik von Reichtum und Armut in den Schriften des Pel. und den Pelagianern angenommen, wobei er für *div.* Pel. selbst als Autor annimmt, eine sicher falsche Zuschreibung. Scaglioni bietet primär eine Paraphrase einiger Texte (vor allem *div.*) zum Reichtum im pelagianischen Schrifttum mit besonderer Berücksichtigung von *Mt* 19, 20. Seine Darstellung mangelt wegen der Verfasserhypothese (Pel. als Autor von *div.*) jedoch an Schärfe und Aussagekraft.

von Reichtum und Besitz sahen: so etwa die bereits erwähnten Schilling⁶, Pöhlmann⁷ oder Christophe⁸. Letzterer wollte in *div.* gar einen ersten Versuch methodischer Verunstaltung der patristischen Tradition bzgl. des Reichtums erkannt haben, die nur insofern interessant sei, als sie vielleicht dazu beitrage, kontrastierend die Lehre der Kirchenväter klarer formulieren zu können⁹.

Ernsterzunehmende Versuche, sich historisch wie theologiegeschichtlich mit *div.* auseinanderzusetzen stammen von De Plinval, Myres, Morris, Liebeschütz, Brown, Fischer, Scaglioni und Schuler, deren Thesen z.T. bereits diskutiert wurden (s.o. II A 2.2.) oder im Folgenden kritisch aufgenommen werden. Dessen ungeachtet bleibt der Umstand, dass es bis auf ein Lizentiat keine Arbeit gibt, die sich *div.* näher annimmt, und somit etliche Probleme kaum bzw. überhaupt nicht angegangen wurden. Nachdem ich bereits die Frage nach dem Platz von *div.* innerhalb des pelagianischen Schrifttums, sowie jene nach Autor, Datierung, Adressatenkreis und Theologie unter Berücksichtigung des ganzen *C. Casp.* behandelt habe, soll im Folgenden die Reichtumskritik von *div.* historisch situiert werden, indem u.a. nach dem Motivationshintergrund einer solchen Kritik und den Formen ihrer praktischen Umsetzung gefragt wird.

2. Adressaten, Zeitpunkt und Ort der Abfassung von *div.*

Wie o. (III B 2.6.3.) wahrscheinlich gemacht wurde, sind die Adressaten von *div.* in der christianisierten, (auch theologisch) gebildeten und reichen (römischen) Oberschicht, näherhin im (römischen) Senatsadel zu vermuten. Die Abfassung von *div.* kann mit einiger Wahrscheinlichkeit in die Jahre 413-414 datiert werden (vgl. o. III B 2.3.). Die geographischen wie auch inhaltlichen - wenn auch nicht wörtlichen - Übereinstimmungen zwischen den von Hilarius referierten reichtumskritischen Denkpositionen gewisser Christen bei Syrakus einerseits und der Schrift *div.* andererseits, von dessen Autor wir wissen, dass er um diese Zeit auf Sizilien weilte, erlauben es mit gutem Grund, Produktion und erste Rezeption des Textes in das u.a. von noblen römischen Flüchtlingen bevölkerte Sizilien zu legen und den An. Rom. als Teil der von Hilarius genannten syrakusanischen Christen zu vermuten.

3. Historische Situierung der in *div.* erkennbaren Reichtumskritik und Armutsforderung

3.1. Hinführung

Wie o. im Kontext der Frage nach dem Reichtum im pelagianischen Schrifttum deutlich wurde, unterscheidet sich der An. Rom. in seiner unmissverständlichen Forderung nach Aufgabe allen Besitzes sowohl quantitativ wie qualitativ signifikant von den übrigen Pelagiana. Die dementsprechenden von der Forschung der Schrift angehefteten Etiketten sind: asketischer, pelagianischer, ekklesiologischer Rigoris-

⁶ SCHILLING 1910, 202-208, z.B. 207: "Der pelagianische Autor hat es verstanden, um seine Theorie aufzubauen und zu begründen, alle Schroffheiten der älteren christlichen Literatur zusammenzutragen und zu verwerten."

⁷ PÖHLMANN 1912, 642-44, bes. 643-44 bzgl. *div.* insgesamt: "Der alte Irrwahn, der uns in der Geschichte des Sozialismus immer wieder von neuem begegnet, dass Glück und Leid des Menschengeschlechts im wesentlichen bedingt ist durch die äussere Ordnung des menschlichen Lebens."

⁸ CHRISTOPHE 1964, 198-208.

⁹ ID. 1964, 208: "Première tentative de déformation méthodique de la pensée patristique sur les richesses, le 'De divitiis' de Pélagie nous permet, par contraste, de saisir peut-être plus clairement les frontières de la doctrine des Pères de l'Eglise sur l'utilisation chrétienne des biens de ce monde."; ID. 1964, 200: "A l'aube du cinquième siècle, ce 'De divitiis' présente le premier essai de déformation systématique de la doctrine biblique touchant les richesses."

mus (Prete, Fischer), eisig kalter, elitärer Puritanismus (Brown), simpler Idealismus (De Plinval), Handbuch des Sozialismus bzw. sozialrevolutionäres Konzeptschreiben (Myres, Morris, Greshake). Die Problematik dieser Wertungen wurde bereits ein erstes Mal kritisch diskutiert (s.o. II A 2.2.), eine Kritik, die im Folgenden implizit weitergeführt wird, wobei zuerst noch kurz auf die inhaltliche Originalität von *div.* einzugehen ist.

3.2. *div.* und die Tradition christlicher Reichtumskritik

Zum Zeitpunkt der Abfassung von *div.* steht dem An. Rom. eine beträchtliche literarische Tradition paganer wie christlicher Reichtumskritik zur Verfügung, und so erstaunt es nicht, dass sich viele seiner in *div.* gebrauchten Meinungen, Argumente und Bilder auch andernorts finden (wie u. der Kommentar zeigen wird). Dennoch bietet der An. Rom. nicht nur einen uninspirierten Aufguss dieser Traditionen, sondern seine Reichtumskritik geht inhaltlich durchaus neue Wege, indem er als erster christlicher Lateiner dem Reichtum als persönlichem Besitz jegliche Rechtfertigung entzieht, dabei manch originelle Exegese bietet und insofern tatsächlich quer zu einer breiten patristischen Tradition steht. Die konsequente Verurteilung jeglichen persönlichen Reichtums erarbeitet er in Auseinandersetzung mit herrschenden Positionen christlich motivierter Reichtumskritik des 4./5. Jh.s, wobei er vor allem zwei Traditionen, für die stellvertretend die Namen Ambrosius und Augustinus stehen können, eine Absage erteilt, indem er sie konsequent zu Ende denkt:

Die "Tradition des Ambrosius": Ambrosius sieht den Beginn von Besitz und Reichtum zwar in einer dem göttlichen Naturrecht widersprechenden *usurpatio*, ohne jedoch eine Rückkehr vom nunmehr sich bei den Menschen eingebürgerten Recht auf Besitz und Reichtum hin zu einer Gleichverteilung aller materiellen Güter zu fordern¹⁰. Seine Reichtumskritik zielt denn auch nicht auf den Reichtum als solchen, sondern primär auf die Art und Weise, wie man mit dem Reichtum umgeht: Reichtum ist legitim, aber man muss ihn gut gebrauchen, und diese Rechtfertigung des Reichtums und des Reichen unter der Bedingung guten Gebrauchs galt bei christlichen Schriftstellern als *communis opinio*¹¹. Gegen Ambrosius und eine breite christliche Tradition beharrt der An. Rom. auf der naturgemässen Gleichheit aller Menschen und auf der göttlich eingerichteten Gleichverteilung aller Güter im Sinn der allen Menschen zugänglichen lebenserhaltenden *sufficientia*, um sogar noch einen Schritt weiter zu gehen, indem er die Armut Christi für alle Christen zum normativen Lebensleitbild erhebt¹². Da jeglicher Reichtum als Übertretung der naturgemässen *sufficientia* notgedrungen mit Ungleichheit und somit Ungerechtigkeit verbunden ist, kann es auch keinen guten Gebrauch von Reichtum geben: Ein Reicher ist immer mit dem Makel der Ungerechtigkeit befleckt¹³. Selbst wenn es einen Reichen gäbe, der ohne jegliche Ungerechtigkeit Reichtum besitzt, ist sein Reichtum etwas Schlechtes, denn er provoziert bei den anderen Menschen Neid und Habsucht, d.h. christlich verbotene Gefühle und Handlungen. Der einzige gute Gebrauch des Reichtum ist sodenn dessen vollständige Aufgabe, eine Position, die im Gegensatz zu vielen anderen christlichen Autoren die schöpfungsmässig ange-

¹⁰ Z.B. Ambr. *off.* 1,132 (Testard;158); vgl. WACHT 1982.

¹¹ Z.B. Ambr. in *Luc* 5,69 (CCL14;158,712-724); zum guten Gebrauch des Reichtums bei Ambr.: VASEY 1982, 156-165.

¹² *div.* 5,1 (1)-5,3 (46).

¹³ *div.* 7,1 (1)-8,4 (69).

legte Gleichheit aller Menschen auf das Verhalten mit dem Reichtum hin schlüssig durchdenkt¹⁴.

Die "Tradition des Augustinus": eines der Hauptargumente Augustins im Kontext von Reichtum und Armut ist, dass nicht der Reiche als solcher schlecht ist, sondern allein jener, der begierlich nach Reichtum strebt oder seinem Reichtum innerlich verfallen ist und deshalb der *avaritia*, *concupiscentia* oder *superbia* zu bezichtigten ist. Die Frage ist nicht, ob einer reich ist oder nicht, sondern wie er reich ist, ob er ein *humilis dives* oder ein *superbus dives* ist¹⁵. Gegen diese exklusive Verurteilung des Reichen als *avarus* bzw. gegen diese augustinsche Verinnerlichung des Reichtumsbegriffs behauptet der An. Rom., dass jeder Reicher notgedrungen ein Habsüchtiger (*avarus*) ist und z.B. nie ein *humilis* sein kann, denn nicht nur der, der reich werden will, begehrt etwas, sondern auch der, der in seinem Reichtum zu verharren wünscht, macht sich mit ebendiesem Wunsch der Begierde der Habsucht schuldig¹⁶. Einer, der wirklich frei von jeglicher *avaritia* ist, wird logischerweise allen Reichtum aufgeben, andernfalls ist er es nicht.

Das Neue, die Originalität von *div.* besteht darin, dass, indem der An. Rom. prinzipiell weder Raum für einen guten Gebrauch des Reichtums (etwa im Sinn tätiger *misericordia*) lässt noch eine gute, sündenfreie Art und Weise des Reichtumsbesitzes (im Sinn einer Freiheit von *avaritia*, *concupiscentia* und *superbia*) als möglich beweist, er verbreitete, festgefügte Argumentationen zerschlägt, so dass er umso einsichtiger seine Forderung der Aufgabe jeglichen Reichtums exhortativ lancieren, argumentativ formulieren und biblisch fundieren kann, um so das ideologische Terrain zu bereiten, auf dem etwa eine Melania und ein Pinian sich sicher bewegen konnten.

Wie ist aber das Neue und Originelle, diese Forderung nach totalem Reichtumsverzicht historisch zu bewerten und vor allem: Was bedeutete sie konkret? Um diese Fragen zu beantworten, sind einerseits die vom Autor mit dem Text verfolgten primären Absichten und deren entsprechende literarische Umsetzung zu untersuchen und andererseits bleibt zu fragen, in welchem sozio-ökonomischen Rahmen diese Absichten zu verstehen sind bzw. was dieser Rahmen für die Interpretation der Schrift bedeutet.

3.3. Radikale Reichtumskritik und strikte Armutsforderung?

Der An. Rom. verfolgt mit *div.* einerseits die Absicht, den Reichen bzw. dem Besitz von Reichtum jegliche Rechtfertigung abzusprechen, sei diese Rechtfertigung philosophischer, biblisch-theologischer oder praktischer Natur und andererseits will er die Reichen für einen christlich motivierten Verzicht auf Reichtum gewinnen, d.h. er führt die Tradition der paganen Lehre von den Wirkungsformen einer gelungenen Rede auf christlichem Gebiet weiter: *docere et movere*¹⁷. Die demzufolge in *div.* Punkt für Punkt durchgeführte Widerlegung aller möglichen gegnerischen Einwände zur Rechtfertigung von Reichtum könnte *prima vista* als intransigentem Rigorismus verstanden werden¹⁸. Eine solche Lesartkennt aber u.a. Anlage und Charakter der Schrift: *div.* ist eine nach den *dispositio*-Vorgaben einer (Gerichts)Rede aufgebaute Diatribe (s.u. IV B 2.), und dementsprechend wird in *div.* einerseits die Partei der Reichen bzw. der Reichtumsverteidiger vom souveränen, lehrerhaft sich gebär-

¹⁴ *div.* 19,4 (87-110).

¹⁵ Z.B. Aug. *serm.* 14,3-7 (PL38;112-115).

¹⁶ *div.* 3 (1) - 4,2 (50).

¹⁷ Vgl. dazu UEDING 1994, 277-282.

¹⁸ So etwa PRETE 1961a, 40, der mit Blick auf die Forderungen in *div.* von "forme di rigorismo esagerato" spricht.

denden Autor regelrecht an die Wand gespielt, wie sich das eben für eine eindrückliche, auf Überzeugung und Sieg abzielende agonale Diatribe gehört; andererseits - und dies ist letztlich das eigentliche Ziel des An. Rom. - soll die Schrift beim Leser exhortatorisch wirken, d.h. konkret: Er sollte nach dem Lesen der Schrift in einer Weise gleichsam geschlagen und ergriffen sein, dass sie ihn zu einem enthusiastischen Akt von Reichtumsverzicht drängt, um so der Verpflichtung auf das normative Beispiel Christi nachzukommen und sich seinen Platz im Jenseits zu verdienen. Die Auslösung dieses Aktes ist entscheidend, wie genau dieser auszusehen hat, bleibt im Hintergrund. Dabei erfüllen die fiktiven Gegenargumente innerhalb von *div.* eine entscheidende Funktion: Trotz ihrer Fiktivität repräsentieren sie nicht einfach leicht zu widerlegende, historisch irrelevante Einwände, sondern sie geben eine breite Palette von Möglichkeiten wieder, christlichen Reichtum verantworten zu wollen, wie sie einem klassisch und christlich gebildeten, reichen Aristokraten zu Beginn des 5. Jh.s zur Verfügung standen: Neben den verschiedenen Alternativ-Exegesen zu den biblischen Stellen sind Fragen und Aussagen wie "Wenn ich arm sein werde, womit kann ich Almosen geben?", "Es ist verwirrend, dass der von anderen Menschen annehmen soll, der es gewohnt war, anderen zu geben", "Es ist besser, vom Eigenen zu leben, als auf Fremdes zu hoffen" typische, historisch bedeutsame Reflexe elitären Selbstverständnisses¹⁹. Insofern bilden diese fiktiven Einwände u.a. ein Reservoir mentaler Reserve seitens der reichen Christen gegenüber der Reichtumsverzichtsforderung, eine mentale Reserve, die der An. Rom. durch seine systematische Widerlegung der einzelnen Anfragen und Einsprachen und einer damit einhergehenden, rhetorisch effektiv provozierten aktuellen Erregung des Lesers auszuschalten versucht, um die Adressaten für eine weltflüchtige Existenz begeistern zu können²⁰: *Curramus igitur ... omni concupiscentiae excusatione postposita*²¹. Entsprechend dieser belehrend-exhortatorischen Anlage des Textes definiert der An. Rom. nirgends genau, was er mit Reichtum und was mit Reichtumsverzicht bzw. einem Leben in Armut meint; um den Text jedoch in seiner historischen Valenz situieren zu können, soll diesen Fragen nun so weit wie möglich nachgegangen werden.

3.4. Welcher Reichtum?

Was der An. Rom. unter Reichtum versteht, bzw. welchen Reichtum er verurteilt, ist zum Verständnis von *div.* eine in mehrfacher Hinsicht (z.B. bzgl. des Adressatenkreises) zentrale Frage, umso mehr als Kriterien und konkrete Bedeutung von Reichtum und Armut in der (Spät-) Antike stark variieren konnten, entsprechend dem elitär-snobistischen Grundsatz des Ausonius:

Ich möchte meinen Besitz eindeutig nach meinem Geist verwalten, und nicht meinen Geist nach meinem Besitz. ... Die materiellen Güter sind so gross, wie man sie in seinem Geist festsetzt.²²

¹⁹ *div.* 12,4 (33-34) / 14 (1-2) / 15,1 (1).

²⁰ Die Begrifflichkeit nach SLOTERDIJK 1993, 32.

²¹ *div.* 20,3 (46-47).

²² Auson. *hered.* 11/16 (Prete;89); vgl. zu dieser 'Spiritualität' des Auson.: FONTAINE 1972, 574-579; was es jedoch konkret hiess, diese Denkform des dichtenden Grossgrundbesitzers anzuwenden, beschreibt Ausonius gleich selber: *hered.* 21-32 (Prete;90): "agri bis centum colo iugera, vinea centum/iugeribus colitur prataque dimidio,/silva supra duplum, quam prata et vinea et aruum;/cultor agri nobis nec superest nec abest./ fons propter puteusque brevis, tum purus et amnis;/ naver hic refluus me vehit ac revehit./ conduntur fructus geminum mihi semper in annum;/ cui non longa penus, huic quoque prompta fames./ haec mihi nec procul urbe sita est, nec prorsus ad urbem,/ ne patiar

Auch der An. Rom. gibt demgegenüber eine Reichtumsdefinition, die nur auf den ersten Blick präzise ist: Der Reiche ist derjenige, der Überflüssiges besitzt und dementsprechend ist Reichtum synonym mit Überfluss, wohingegen Armut Fehlen des Lebensnotwendigen und *sufficientia* die *materialiter* naturgemässe Lebensnotwendigkeit bezeichnet²³. Diese Reichtumsdefinition des An. Rom. ist formal klar, eindeutig und dennoch inhaltlich letztlich sehr vage, bemüht sich doch der Autor in keiner Weise, die Materialität der Grenzen von Armut, Suffizienz und Reichtum genauer zu bestimmen, so dass präzise Rückschlüsse auf die vom Autor intendierten jeweiligen ökonomischen Minimalbedingungen kaum möglich sind. Dennoch: Die wenigen Hinweise auf die Lebenswelt von Reichen zeigen, dass Reichtum (meist *divitiae*) bzw. die Reichen (*divites*) (wenn man in heutigen SFr. denkt) für die Millionenvermögen bzw. Millionäre und Milliardäre des beginnenden 5. Jh.s stehen, die nicht nur (viel) Geld haben²⁴, sondern vor allem auch grossen und gewinnträchtigen, über das römische Imperium verteilten Besitz, sowie sie auch teuer geschmückte Villen ihr Eigen nennen, zu festlichen Banketten einladen, sich als Patrone profilieren und zugleich hohe weltliche Ehren und Ämter bekleiden²⁵. Wie der Adressatenkreis des *C. Casp.* im Umfeld der Oberschicht, näherhin des Senatsadels geortet werden konnte, setzen auch die Beschreibungen von Reichtum in *div.* wie überhaupt im *C. Casp.* dasselbe gesellschaftliche Milieu voraus²⁶. Sie reflektieren Besitzverhältnisse, wie sie etwa auch (paganerseits) bei Symmachus²⁷ oder Ausonius²⁸ oder (christlicherseits) bei Melania und Pinian²⁹, Pammachius³⁰, Paulinus von Nola³¹ oder Paulinus von Pella³² erkennbar sind und von Libanios im Sinn einer *common sense* - Definition treffend beschrieben werden:

Die Menschen glauben, ein Mensch sei reich - und sie nennen ihn auch so- wenn er viel Gold, viel Silber, Land, Sklaven, Villen, Mietshäuser, Schiffe und Vieh besitzt. Auch nennen sie einen reich, der ohne all dies zu besitzen, etwas davon in grosser Menge besitzt.³³

Materieller, d.h. monetärer Ausdruck dieser Form von Reichtum findet sich im bei Photius überlieferten Fragment des griechischen Historikers Olympiodor:

Viele römische Familien bezogen aus ihren Besitzungen jährlich ein Einkommen von ungefähr 4000 Kentenarien Gold, ohne Berechnung des Getreides, des Weins und der anderen Produkte, die bei

turbas utque bonis potiar;/ et quotiens mutare locum fastidia cogunt,/ transeo et alterius rure vel urbe fruor."

²³ *div.* 2 (1-10) / 5,1 (1-8).

²⁴ Vgl. die Unterscheidung in *div.* 11,3 (24-26)/18,4 (42-43): hier wird deutlich, dass die Reichtumskritik auch denen gilt, die nur Geld haben und somit nicht arm sind, dass aber die eigentlichen Adressaten jene sind, die viel mehr als Geld haben, d.h. Besitz im weitesten Sinn.

²⁵ *div.* 14 (1-24) / 6,2 (18-70).

²⁶ Vgl. dazu allg.: ARNHEIM 1972, 143-154.

²⁷ Vgl. dazu: VERA 1986.

²⁸ Auson. *opusc.* 12 (*de hered.*)/9 (Prete;89) spricht z.B. von seinem kleinen Erbgut (*parvum hereditium*), das jedoch stattliche Ausmasse von ca. 264 ha hatte: vgl. dazu ETIENNE 1992.

²⁹ Vgl. vor allem die lat. Version der *vita Mel.* 1,18 (Rampolla;12,28-31,4) / 1,21 (Rampolla; 14,15-19); Pallad. *hist. Laws.* 61 (Bartelink; 264,1-268,60); vgl. dazu BEISSEL 1906; ALLARD 1907.

³⁰ Vgl. z.B. den Besitz des Pammachius in Numidien: Aug. *ep.* 58,1 (CSEL34;217,6-16).

³¹ Die Familie des Paulinus hatte z.B. Besitzungen in Fundi (Kampanien) und Ebromagus (Spanien): Paul. Nol. *ep.* 32,17 (CSEL29;291,12-14) / 11,14 (72,26-73,3); Auson. *ep.* 24 (Prete;279,22-30); vgl. dazu PRETE 1977.

³² Paul. Pell. *euch.* 176-225 (SC209;70-72).

³³ Lib. *or.* 8 (Martin;180,1-5).

ihrem Verkauf das dreifache der Einnahmen in Gold abwarfen. Das Einkommen der weniger begüterten Familien Roms belief sich auf 1500 oder 1000 Kentenarien Gold.³⁴

Die von Olympiodor getroffenen Unterscheidungen in Senatoren, die 4000 (=288'000 *solidi*³⁵), 1500 (108'000 *solidi*) oder 1000 (72'000 *solidi*) Kentenarien Gold pro Jahr aus ihren Besitzungen verdienten, sind für das Verständnis von Reichtum in *div.* unwesentlich, ist doch das Einkommen selbst der weniger begüterten Senatoren mit 1000 Kentenarien Gold (ohne die Zusatzeinnahmen zu rechnen!) immer noch enorm, übertrefft es doch z.B. das sämtliche Vermögen der Kirche Roms des 4./5. Jh.s³⁶. Melania etwa, die Güter in und rund um Rom sowie Besitzungen in Campanien, Apulien, Italien Afrika, Mauretanien, Numidien, Spanien, Britannien, Gallien und Aquitanien besass, kam auf ein Jahreseinkommen von 120'000 *solidi* d.h. ca. 1670 Kentenarien Gold, womit sie gemäss der Aufzählung des Olympiodor eher bei den ärmeren Senatoren anzusiedeln wäre³⁷! Reiche wie Melania bildeten innerhalb der spätromischen Gesellschaft zahlenmässig eine mächtige Minderheit, so dass der An. Rom. getrost allgemein sagen kann, dass sich unter tausend Armen kaum ein Reicher finden lässt bzw. die meisten Menschen keinen Reichtum besitzen und es deshalb auf der Hand liege, dass diese wenigen Superreichen die Ursache der Masse der Armen sind³⁸.

Der An. Rom. richtet seine Reichtumskritik an diese reiche christliche Oberschicht *in corpore* und zielt auf deren überaus grossen Reichtum. Seine meist unspezifische Rede von Reichtum (*divitiae*) in *div.* wie im *C. Casp.* gründet u.a. in der Qualität des Adressatenkreises: Die reichen Mitglieder der Oberschicht wussten ganz genau, wie reich sie waren, und dass mit *divitiae* im *C. Casp.* ihr eigener, exuberanter Reichtum gemeint war, der sich zu grossen Teilen aus ihren Besitzungen nährte, die vom "Sonnenaufgang bis zu Sonnenuntergang"³⁹ reichten.

3.5. Welche Armut? Welcher Besitzverzicht?

Was bedeutete bzgl. eines Riesenvermögens denn konkret die Aufgabe allen Besitzes oder ein Leben als Armer oder eines nach der Massgabe von *sufficientia*? Diese für uns so interessante Frage nach der Materialität dieser Armut, die der An. Rom. immerhin als "Ursache aller Tugenden"⁴⁰ bezeichnet, wird weder in *div.* noch

³⁴ Olympiod. bei Phot. *bibl.* 1,80 (Henry;185,31-37); vgl. zu dieser vieldiskutierten und kommentierten Quelle, die eines der bedeutendsten Zeugnisse der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Spätantike überhaupt ist, vor allem (mit reicher Bibliographie): VERA 1983 (Lit.).

³⁵ Vgl. dazu REGLING 1927, 920.

³⁶ Vgl. dazu VERA 1983, 512; zum Vergleich mit dem Einkommen der römischen Kirche: PIÉTRI 1978, bes. 326-327.

³⁷ In der *vita Mel. lat.* 15 (Rampolla;11,23) ist es Melania, die diese 120'000 hat, während in der griech. Fassung Pinian diese Summe zugeschrieben wird: Geront. *vita Mel.* 15 (SC90;157-158); zu den verschiedenen Besitzungen: *vita Mel. lat.* 7 / 10 / 14 / 18 / 21 (Rampolla;7,9-20 / 9,2-4 / 11,15-18 / 12,28-13,4 / 14,7-19); Pallad. *hist. Laus.* 61,5 (Bartelink;266,36-44); vgl. dazu DEMANDT/BRUMMER 1977, 483-486.

³⁸ An. Rom. *div.* 18,4 (56-57) "... cum multo pauperum turba numerosior sit et inter mille inopes vix locuples unus appareat." / 8,4 (63-66): "Illud etiam a te quaero, quisque divitias a Deo dari putas, ... Si et bonis et malis, cur plerique et boni et mali non habent?" / 12,2 (15-16): "Pauci enim divites pauperum sunt causa multorum."

³⁹ Amm. 14,6,10 (Seyfarth;74,8): "quae a primo ad ultimum solem se abunde iacitant possidere."

⁴⁰ *div.* 16 (24-26).

in anderen Quellen, die über prämonastischen Reichtumsverzicht von Personen aus der Oberschicht des 4./5. Jh.s bekannt sind, klar und deutlich problematisiert⁴¹. Streng der Beweisführung des An. Rom. folgend, wird von jedem Christen letztlich totale Aufgabe von Reichtum und Besitz verlangt. Welche Lebensform deckte diese Forderung ab? Auf die berechnete Frage des fiktiven Gesprächspartners in *div.* 13 (1): "Und woher soll ich meinen Lebensunterhalt bestreiten, wenn ich all mein Hab und Gut verachtet habe?" antwortet der Autor mit *Mt* 6,25 bzw. 31-33 und bezieht seinen fiktiven Gesprächspartner gleichzeitig des Kleinglaubens. Eine Antwort, die treffender Ausdruck eines Autors ist, der seine Adressaten mittels einer *exhortatio* in einem Mass begeistern will, das kritische Rückfragen gar nicht erst aufkommen lässt, eine Antwort, die jedoch den damals wie heute nach den konkreten Lebensbedingungen von Armut oder *sufficientia* Fragenden nur mässig befriedigt.

Totale ökonomische und soziale Armut?

Ökonomische Armut in der Spätantike bedeutete Hunger bzw. mangelhafte Ernährung, entsprechende Krankheiten, dürftige Kleidung, schlechte Wohnverhältnisse, Arbeitslosigkeit etc., eine Situation, die der An. Rom. kurz in 8,1 (1-12) beschreibt. Der An. Rom. hat mit der von ihm geforderten freiwilligen Armut wohl kaum diese klägliche Existenz der absolut Armen der spätantiken Gesellschaft im Blick. Die Armen bzw. die Armut sind lebendige Beweise menschlich hergestellter Ungerechtigkeit und Ungleichheit, doch werden sie nirgends als Ideale hingestellt oder in der Funktion von nachahmensewerten *exempla* gebraucht⁴², noch wird diese totale d.h. sowohl ökonomische wie soziale Armut als ideale Lebensweise anvisiert, sie ist nichts Erstrebenswertes: *paupertatem nemo concupiscit*⁴³. Die Kontrastschilderung eines Armen und eines Reichen in *div.* 8,1 zielt z.B. dahin, Empörung gegen den Reichen und Erbarmen für den Armen zu provozieren, ohne jedoch für die als drastische Armut beschriebene Lebensweise dieses Armen irgendwelche christlich-asketische Sympathie durchblicken zu lassen. Dies hängt u.a. damit zusammen, dass die in *div.* geforderte asketische Armut einem absichtlichen und freiwilligen heroischen Akt seitens der Reichen entspricht, während der unfreiwilligen Armut diese heroische Qualität nicht zukommt⁴⁴. Die Welt tatsächlicher, absoluter Armut wird in *div.* denn auch nur referiert, um sie in den Dienst effektvoller rhetorischer Überzeugungsarbeit einzubinden, das Interesse gilt einer anderen Armut: der Armut der ehemals Reichen.

Existenz als Mönch bzw. Einsiedler?

Zielt der An. Rom. mit *paupertas* auf eine Existenzform z.B. jener (auch aus ehemals betuchten Verhältnissen stammenden) Einsiedler, denen der noble Rutilius Namatianus auf den Inseln Capraria und Gorgo begegnet ist und die seinem kulturellen

⁴¹ So auch JENAL 1995, 476: "Ein direkter Nachweis darüber, wie weit dieser rigorosen asketischen Norm in der Wirklichkeit entsprochen worden ist, lässt sich allerdings für Italien keineswegs unvermittelt führen."

⁴² Freilich wäre es vom An. Rom. auch ungeschickt und unangemessen gewesen, mit Beispielen von Leuten zu argumentieren, die für den Adressatenkreis des *div.* in jeder Hinsicht kein Vorbild abgeben können; doch auch der Autor selbst scheint seine schichtspezifische Wahrnehmung gegenüber den Armen nicht zu korrigieren.

⁴³ *div.* 20,4 (62).

⁴⁴ Eine Überzeugung, die sich etwa auch bei Hier. findet: z.B. Hier. *hom. in Luc.* 16,19-31 (CCL78;516,308-312): "Habet et paupertas martyrium suum, et egestas bene tolerata facit martyrium: sed egestas propter Xpristum, non propter necessitatem."

Empfinden dermassen zuwider waren⁴⁵? Ich glaube kaum: Im Schrifttum des An. Rom. ist kein Verlangen nach Alleinsein als *monachus*⁴⁶ festzustellen, vielmehr zeigt gerade das *C. Casp.* seinen Autor als im Leben stehenden, literarisch tätigen, Menschen belehrenden und Freundschaften unterhaltenden Moralisten, er ist *christianus commorans in turba*⁴⁷.

Die Armut des Almosenempfängers

Massgebliches *exemplum* ist für den An. Rom. die Armut Christi und seiner Schüler. Christi Armut war vollkommen und total, d.h. konkret, er und seine Schüler begaben sich zur Bestreitung des Lebensunterhaltes gläubig auf Gott vertrauend in freiwillige ökonomische Abhängigkeit und lehrten auf dieser materiellen Grundlage das Evangelium⁴⁸. Auf das Publikum des An. Rom. bzw. von *div.* übertragen bedeutet das, dass ein reicher, gewöhnlich als Geber auftretender Adliger die Fronten wechseln muss, d.h. er wird zum almosenbedürftigen Empfänger. Diesen Frontenwechsel schlägt der An. Rom. in *div.* vor, und er sieht ihn offensichtlich langfristig auch für sich selbst vor⁴⁹. Ein solcher Seitenwechsel ist freilich selbst für asketisch gesinnte Aristokraten zu Beginn des 5. Jh.s eine sehr harte Forderung, die in vielfältiger Weise diametral ihrem Oberschichtenselbstverständnis entgegenstand bzw. in empfindlicher Weise dessen Schamgrenze streifte bis unterschritt: "Scham hält nämlich den Senator davor zurück, Christus in Armut zu folgen."⁵⁰ Insofern ist die Reichtumskritik des An. Rom. im Sinn der Forderung nach selbstgewählter Armut und Abhängigkeit tatsächlich radikal und fand dementsprechend Kritiker⁵¹. Eine Radikalität, die jedoch bisweilen umgesetzt wurde: Beispiel eines solchen konsequent vollzogenen, freiwilligen Frontenwechsels aus der noblen, asketischen Szene ist etwa das von Melania, Pinian und Albina, die sich in die Armenliste von

⁴⁵ Rut. Nam. I,439-452 (Dobhofer;120) / I,515-526 (Dobhofer;126), bes. zum ehemaligen Status dieses ehemaligen Bürgers (*civis*): "noster enim nuper iuvenis maioribus amplis/nec censu inferior coniugove minor".

⁴⁶ Hier. *ep.* 14,6 (CSEL54;52,5-6): "interpretare vocabulum monachi, hoc est nomen tuum: quid facis in turba, qui solus es?"

⁴⁷ Der An. Rom. hätte wohl eher jenem pelagianischen Autor zugestimmt, der gegenüber dem modischen, von den Lateinern oft falsch verwendeten *monachus*-Titel den *christianus*-Titel in Lehre und Leben einfordert: Ps. Pel. *div. leg.* 9 (PL30;119B): "Ego te Christianum volo esse, non monachum dici, et virtutum propriae laudis possidere magis quam nomen alienum. Quod frustra a Latinis in turba commorantibus imponitur, cum a Graecis solitarie viventibus legitime deputetur."

⁴⁸ *div.* 5,3 (36-46) / 6,2 (31-37) / 10,1 (1-11) / 14 (10-29).

⁴⁹ Vgl. *bon.* 4 (Caspari;10,3-11,20); Sein Adressat hatte ihn offensichtlich darauf aufmerksam gemacht, dass ihm in der Fremde finanzielle Probleme entstehen könnten, worauf der An. Rom. ihm einerseits mit Hinweis auf *Mt* 19,21 und 6,31 antwortet und andererseits so das biblische *melius est dare quam accipere* als sekundär, bzw. Übergangsweisung hinstellt. Sein Schlusssatz zu diesem Thema lässt vermuten, dass er selbst noch am Geben und noch nicht am Empfangen ist: *bon.* 4 (Caspari;11,19-20): "Nunc plane mihi melius est dare quam accipere, quamdiu videor aliquid possidere."

⁵⁰ Ps. Pel. *div. leg.* 6 (PL30;111A): "Retrahit quidem verecundia senatorem, ne sequatur pauperem Christum, ...". vgl. z.B. auch Paul. Pell. *euch.* 554-560 (SC209,94-96): "Pro qua sorte quidem vitae scio me tibi grates/ inmodicas debere, Deus, pro me tamen ipse/ nescio si saluo possim gaudere pudore,/ sive quod ipse adhuc propriae speciei domus utens,/ seu quod divitiibus contentus cedere notis/ omnia, quae possunt etiam nunc nostra videri,/ expensis patior me sustentari aliens,/"; umso froher war Paulinus, als er durch den Verkauf eines Grundstückes wieder ein bisschen zu Geld kam, um so "neue Schäden an dem ihm so lieben Schamgefühl zu vermeiden" (*vitare nova cari mihi damna pudoris*): *euch.* 575-581 (SC209,96); Scham im Zusammenhang mit fehlendem Reichtum eines Adelsmitglieds auch z.B. bei Amm. 14,6,11 (Seyfarth;74,13-15): "... et dotatur ex aerario filia Scipionis, cum nobilitas florem adultae virginis diuturnum absentia pauperis erubesceret patris."

⁵¹ Z.B. Aug. *en. in Ps.* 136,9 (CCL40;1970,27-36).

Jerusalem eintragen lassen wollten⁵² oder das einer (nicht näher bekannten) Theodora, "die so weit ging, dass sie selber Almosen empfangen musste"⁵³. Ein solcher ostentativer, enthusiastischer Akt freiwilliger materieller Entmachtung hätte wohl die vollste Zustimmung des An. Rom. gefunden, entsprach dies doch der geforderten Annahme der Knechtsgestalt Christi⁵⁴. Ob er jedoch mit seinen Forderungen noch weitergehende Handlungsweisen wie die des Wanderasketen Serapion anvisiert, der sich gleich mehrmals als Sklave verkaufte, ist - auf dem Hintergrund hohen *status*-Bewusstseins des Autors und Adressaten - dann doch eher zu bezweifeln⁵⁵.

Die Armut des religiösen Lehrers

Eine vom An. Rom. bevorzugte nähere inhaltliche Bestimmung des Ideals des almosenbedürftigen, freiwillig Armen als Schüler Christi und der Apostel ist die des persönlich armen, religiösen Lehrers, bildet doch der in *div.* der Form Christi gemässe Arme gleichzeitig einen Typus ab, der im weitesten Sinn lehrende Funktion hat, die von den Reichen als störend empfunden wird⁵⁶. Diesem Typus entsprechen sehr wahrscheinlich auch die im *C. Casp.* genannten *sanctus Antiochus* oder der als *cultor* betitelte *sanctus Martyrius*⁵⁷, für die der An. Rom. grosse Sympathien hegt, wobei vor allem Antiochus asketischer Wandermönch zu sein scheint, wie er etwa in Serapion (der angeblich nach Rom fuhr und auch dort begraben wurde⁵⁸) radikal verwirklicht war:

Er übte sich in völligem Verzicht auf Besitztum, war jedoch in den Wissenschaften bewandert und wusste alle heiligen Schriften auswendig. Wegen seines Strebens nach gänzlichem Verzicht auf Besitz und seiner Beschäftigung mit der Schrift vermochte er nicht ruhig in einer Zelle zu bleiben. Dadurch, dass er sich vom Materiellen nicht ablenken liess, sondern ständig in der ganzen bewohnten Welt herumwanderte, brachte er seine Tugend zur Vollendung.⁵⁹

Der An. Rom. schlägt freilich nirgends konkret eine Existenz eines solchen lehrenden Wanderasketen vor, doch sein mittels der Christus- bzw. Apostel-Referenz gezeichnetes Ideal des armen christlichen Lehrers, der auf Erden immer ein *peregrinus* sein wird und seinen Unterhalt aus Fremdquellen bestreitet, zielt auf eine Lebensform, die sich konkret in Patronatsverhältnissen verschiedenen Grades zwischen Lehrern und (zahlenden, ernährenden oder zumindest gesellschaftlich-politisch protektierenden) Schülern oder Mitasketen aus der Oberschicht verwirklichte, wie dies etwa für die Theologen Pelagius, Rufinus oder Hieronymus der Fall war. Sie sind in der Tradition einer durch freiwillige Armut gekennzeichneten lehrenden, philosophischen Existenz zu sehen, die sie als *discipuli Christi* bzw. christliche *doctores* aufgenommen und entsprechend transformiert haben⁶⁰. Diese Armut war jedoch

⁵² Geront. *vita Mel.* 35 (SC90;194).

⁵³ Pallad. *hist. Laus.* 41 (Bartelink;210,17-20); dt. LAAGER 1987, 217.

⁵⁴ Vgl. *div.* 5,3 (36-46) / 6,1 (8-16) / 10,3 (31-43); Das Eintragen in die Armenlisten wird bei Geront. *vita Mel.* 35 (SC90;194) mit den beiden Schriftstellen *2Cor* 8,9 sowie *Phil* 2,7 in Verbindung gebracht, die auch beim An. Rom. in reichtumskritischem Kontext präsent sind: *div.* 5,3 (36) - 6,1 (16).

⁵⁵ Pallad. *hist. Laus.* 37, 2/8 (Bartelink; 182,9-11-9/188,67-68).

⁵⁶ *div.* 14 (17-24), in Anlehnung an *Iac* 2,2-7.

⁵⁷ Antiochus: *hon.* 3 (Caspary;9,9-10,1); Martyrius: *hum.* 1 (Caspary;14,21-22).

⁵⁸ Pallad. *hist. Laus.* 37,9/16 (Bartelink;188,72-73/192,135-136); das Begräbnis in Rom bezeugen jedoch nicht alle Handschriften: BARTELINK 1974, 371.

⁵⁹ Pallad. *hist. Laus.* 37,1 (Bartelink;182,3-7); dt. LAAGER 1987, 188.

⁶⁰ Vgl. die verschiedenen Verweise des Hieronymus auf reichtumsverachtende Philosophen (Krates, Antisthenes), die er einerseits als nachahmenswerte Vorbilder schildert (*ep.* 58,2 (CSEL54;529,10-

relativ: weder Hieronymus, Pelagius, Rufinus und auch der An. Rom. lebten in wirklicher Armut, die ihnen lediglich eine überaus kärgliche Existenz erlaubt hätte; dagegen spricht schon nur deren literarische Produktion, die ohne entsprechende finanzielle Mittel nicht möglich gewesen wäre⁶¹.

Die Armut der femina clarissima

Mit dem Ideal radikaler persönlicher Armut ist jedoch der Rahmen noch nicht abgesteckt, innerhalb dessen der An. Rom. Armut beschreibt. Der An. Rom. berichtet nämlich, dass die *femina clarissima* auf Sizilien, die ihn zur vollen Weisheit geführt hat, offensichtlich schon seit langem all ihren Besitz aufgegeben hatte⁶². Über ihre genauen Lebensumstände erfahren wir zwar nichts, doch die vom An. Rom. geäußerte Absicht, ihr seine Tochter als Jungfrau zu übergeben, lässt u.a. darauf schliessen, dass sie die dazu notwendige Infrastruktur ebenso besass, wie sie auch dem An. Rom. offensichtlich noch längere Zeit Gastrecht bieten konnte und ihn mit ihrer Lehre, d.h. wohl auch teuren Büchern versorgen konnte⁶³. Die Wendung *omnibus suis spretis atque contemtis* bedeutet in diesem konkreten Fall somit nicht, dass sie wirklich auf all ihren Reichtum und Besitz verzichtet hat. Es ist vielmehr anzunehmen, dass die *femina clarissima* auf Sizilien eine ihrer nicht verschenkten/verkauften Ländereien zusammen mit Jungfrauen bewohnte und von deren Infrastruktur lebte, wie dies z.B. auch von Melania d.J. und Pinian berichtet wird, die zwar ihre Besitzungen in Spanien, Aquitanien Taragonien und Gallien verkauften, jedoch jene in Sizilien, Kampanien und Afrika für den Unterhalt von asketischen Gemeinschaften verwendeten, um dort zusammen mit vielen Gleichgesinnten ein beschauliches Leben zu führen:

Sie wohnen auf ihren Ländereien, bald in Sizilien, bald in Kampanien, zusammen mit fünfzehn Eunuchen und sechzig Jungfrauen, zu denen sowohl Freie als auch Dienerinnen gehören. Ebenso lebt auch ihr Gatte Pinianus mit dreissig Mönchen zusammen, beschäftigt sich mit Lesen, ist im Garten tätig und pflegt Begegnungen mit frommen Menschen.⁶⁴

Und wenn man bei ihnen auf Besuch war, durfte man sicher sein, ihre Gastfreundschaft geniessen zu können und reichlich versorgt zu werden⁶⁵. M.a.W. mussten die "armen" Melania und Pinian für den täglichen Unterhalt so vieler Leuten eine dementsprechende Infrastruktur zur Verfügung haben, die sich mit einer beim Wort genommenen totalen Aufgabe des Reichtums nicht verträgt. Und auch von anderen noblen Frauen und Männern wird berichtet, sie hätten alles verschenkt bzw. allen Besitz verachtet, und dennoch sind diese Asketinnen immer wieder von neuem in der Lage, Besitz und Geld zu verteilen, Klöster zu gründen etc.⁶⁶ Dieser

12)], andererseits deren Reichtumsverzicht jenem christlichen als unterlegen darstellt [*ep.* 66,8 (CSEL54;657,9-16)/ 71,3 (CSEL55;4,17-24)].

⁶¹ Vgl. z.B. zum Preis von Büchern, ohne die die Schriftsteller nicht auskamen: DEKKERS 1989/1990.

⁶² *hon.* 5 (Caspari;12,4-5): "... quae iam diu, omnibus suis spretis atque contemtis, Deo se penitus dedicavit."

⁶³ *hon.* 5 (Caspari;12,12-13).

⁶⁴ Pallad. *hist. Laus.* 61,7 (Bartelink; 268,51-56); dt. LAAGER 1987, 277.

⁶⁵ Pallad. *hist. Laus.* 61,7 (Bartelink;268,56-59).

⁶⁶ Z.B. Melania d. Aeltere, die mehr als einmal all ihr Hab und Gut verkauft: Pallad. *hist. Laus.* 46,2 (Bartelink;222,11-16) und 54,6 (Bartelink;248,42-46); Demetrias, deren 413/4 geleisteter Verzicht auf und Verachtung des Reichtums von ihren Panegyriken als total wahrgenommen und gefeiert wurde, hatte immer noch genug Geld, um auf einem ihrer Grundstücke eine Basilika erbauen zu lassen: *Lib. Pontif.* (Duchesne I,238); ähnlich gilt für Paul. Nol. [*ep.* 5,6/22 (CSEL29;28,15-23 / 39,10-17), *carm.* 21,79-128/699-750 (CSEL30;161/181)] oder Pammachius [Hier. *ep.* 66,5/11 (CSEL54;652,5-

Umstand hat einerseits damit zu tun, dass etwa der Entschluss zum Reichtumsverzicht gefasst wurde, dessen Ausführung jedoch oftmals aus organisatorischen Gründen nur etappenweise möglich und dementsprechend langwierig war, und somit "auf alles verzichten" als "Zielvorstellung" oder als "zusammenfassende Formulierung von Teilvorgängen" zu verstehen ist⁶⁷; andererseits sind m.E. "alles verschenken" und "alles aufgeben" als Chiffren einer aussergewöhnlichen, masslosen und unstandesgemässen Tat zu lesen, weil dabei die Symbolebene des traditionellen (paganen) Euergetismus und damit allgemein jene einer *status*-konformen Handlungsweise verlassen wird⁶⁸. Es sind u.a. diese Gesten enthusiastischer Unkonformität, die einerseits den Ruhm jener Asketen und Asketinnen ausmachten und andererseits Widerstand provozierten: Die von Melania und Pinian praktizierte Aufgabe ihres enormen Besitzes wurde sowohl von der Gesellschaft wie insbesondere von der christlichen Gemeinschaft als ein "eversives" Phänomen bzw. extremes Verhalten verstanden, brachte es doch auf mehreren Ebenen gesellschaftlich konventionalisierte Gleichgewichte ins Schwanken⁶⁹, und dieselbe destabilisierende Wirkung geht für einen Leser aus der gesellschaftlichen Oberschicht auch von *div.* aus, worüber sich der Autor bestens bewusst war, wofür z.B. die sich durchs ganze Werk ziehenden geernerischen Einwände zeugen.

Armut aus der Perspektive exuberanten Reichtums

Zum Bereich der Armut kann für den An. Rom. somit auch ein nicht veräusserter Rest von Reichtum und Besitz gehören, also eigentlich das, was er wohl mit (der bei ihm freilich ökonomisch genausowenig festzumachenden) *sufficientia* meint. Dieser ökonomische Rückhalt beruht entweder auf erhaltenem, eigenem Besitz oder wird in einem fremden asketischen Haushalt gefunden. Trotz der persönlich zuweilen sehr streng gelebten Askese garantierten solche Formen der Hausaskese immer noch eine recht wohlbehütete, literarisch-intellektuelle Tätigkeit wie soziale Kontakte garantierende Existenz, die jedoch durch ihren geographischen wie öffentlich-gesellschaftlichen Rückzug und durch ihre materielle Beschränkung aus der Perspektive grossen, z.B. senatorialen Reichtums (bzw. im Verhältnis zu jenem) ganz klar als ökonomische wie soziale Armut einzustufen ist. Dies wird deutlich, wenn man etwa das Selbstzeugnis des nobelgeborenen Paulinus von Pella liest, der unfreiwillig seines Besitzes verlustig ging und sich als Armer empfand:

Als mir so jede Hoffnung auf Pflege, die mir, wie ich glaubte, von den Meinigen zukommen konnte, entzogen war und als ich spät erkannte, dass alles, was wir wünschen, mehr von dir zu erbitten sei, gütiger Gott, dem alle Macht gehört, da erst entschloss ich mich in meiner Verarmung, mich in Massilia niederzulassen, in der Stadt, in der viele heilige Menschen mir teuer waren und wo ein kleines Gut im Familienbesitz war; es bestand keine grosse Hoffnung auf Einkünfte aus neuen Ernten, es war kein Ackerland mit eigenen Bauern, keine Weinpflanzung, wie sie diese Stadt draussen vor den Mauern zur Beschaffung des Lebensunterhalts ausschliesslich betreibt, sondern nur ein Haus in der Stadt, ein Garten in der Nachbarschaft und als Zuflucht für den Einsamen ein kleines Äckerchen, nicht ohne

653,19/661,3-662,11), Paul. Nol. *ep.* 13,11 (CSEL29; 92,15-22)] ; vgl. mit noch mehr Belegen: JENAL 1995, 479 Anm. 25.

⁶⁷ So JENAL 1995, 476-477.

⁶⁸ Insofern sind solche "allgemein gehaltenen und floskelhaften Aussagen über Besitzverfügungen" eben nicht "beiseite zu lassen" (JENAL 1995,477), sondern sie bieten ein Konzentrat asketischer Verzichtleistung und sind insofern historisch brisante Ereignisse zusammenfassende Kurzformeln, genauso wie sie mentalitätsgeschichtlich bedeutende Formulierungen asketischer Selbst- wie Fremddefinitor darstellen.

⁶⁹ GIARDINA 1989; vgl. allgemein zu den Widerständen gegen Reichtumsverzicht: JENAL 1995, 479-482.

Reben und Obstbäume, aber ohne anbauwürdiges Land. Doch der Verzicht auf nur geringe Arbeit legte mir nahe, auch aufs Ungewisse hin die Pflege des Anbaus zu leisten auf kaum vier Morgen eines ausgezehrten Bodens und ein Haus zu bauen auf dem höchsten Vorsprung des Felsens, um nicht offenkundig etwas vom Umfang des Ackerlandes preiszugeben. Sodann habe ich die Kosten, die der Lebenslauf erforderte, durch die Pacht von Ackerland zu beschaffen versucht, solange das Haus möglichst voll blieb von Sklaven und ein besseres Lebensalter mir hinreichende Kräfte gab. Doch nachdem diese doppelte Lebensbedingung in unserer allgemein schwankenden Zeit sich gleichermassen verschlechtert hatte, da habe ich, ich gestehe es, langsam niedergeschlagen durch Sorgen und Jahre, als Verbannter, arm, ohne Familie, immer leicht anfällig für neue Pläne und viel schwankend aus verschiedenem Grund, es für nützlich gehalten, zurückzukehren nach Burdigala.⁷⁰

Zu der von Paulinus geschilderten Lebensweise als Armer (*pauper/inops*) gehören somit immer noch der Besitz eines Hauses mit Sklaven und Subsistenzwirtschaft, die finanzielle Möglichkeit ein Haus zu bauen und von Marseille nach Bordeaux zu reisen. Auch Paulinus von Nola wird im Vergleich zu seiner früheren Lebensweise zu Recht als Armer ja sogar *pauperrimus* betitelt, was ihn jedoch nicht daran hindert, kostspielige Bauvorhaben in Nola durchzuführen⁷¹. Die Bezeichnung solcher Existenzweisen als Armut ergibt sich aus der Perspektive eines Paulinus von Pella, Paulinus von Nola wie der des An. Rom. und vor allem seiner Adressaten, d.h. der Oberschicht, insbesondere des Senatsadels, wo Reichtum und Besitz überhaupt konstituierende Elemente der Zugehörigkeit zu dieser Schicht bildeten, wie auch deren Selbstverständnis entscheidend prägten. Aus dieser Sichtweise lebten selbst die in behaglichen Häusern einquartierten Asketen wie Melania und Pinian oder Paulinus von Nola in Armut.

Ergebnis

Der An. Rom. fordert von seinen reichen Adressaten unmissverständlich Armut als Akt absichtlicher und freiwilliger totaler Aufgabe von Reichtum und Besitz. Diese totale Aufgabe entspricht dem für jeden Christen verpflichtenden Idealtypus Christi als eines weisen, religiösen Mannes und Lehrers, der weder Reichtum und Besitz, ja nicht einmal einen Stein als Kopfkissen sein eigen nannte.

Verschiedene Passagen in *div.* und im *C. Casp.* lassen jedoch erkennen, dass der An. Rom. neben dem Idealtypus radikaler Armut auch andere, weit weniger radikale Existenzweisen dem Bereich christlich-asketisch motivierter Armut zuweist: Die Bandbreite pendelt sodenn zwischen freiwillig gewählter totaler ökonomischer Abhängigkeit und freiwilliger Aufgabe eines zwar grossen Teils von Reichtum, ohne aber dabei die ökonomische wie soziale (Scham-) Grenze der Subsistenz zu

⁷⁰ Paul. Pell. *euch.* 516-544 (SC209;92-94); dt. bei VOGT 1980, 565-567.

⁷¹ Aug. *civ.* 1,10 (CCL47;11,57-58): "Unde Paulinus noster, Nolensis episcopus, ex opulentissimo divite voluntate pauperrimus ..."; Ambr. *ep.* 27,1 (CSEL82;180,3-7): "Paulinum splendore generis in partibus Aquitaniae nulli secundum, venditis facultatibus tam suis quam etiam coniugalibus ... ut sua in pauperes conferat, quae redegit in pecuniam et ipse pauper ex divite factus..." Die Lebensweise des Paulinus zeigt einen weiteren Aspekt von Armut: das Einschätzen der Lebensweise des Paul. Nol. als Armut ist nicht nur schichtperspektivisch bedingt, sondern resultiert auch aus dem individuellen Umgang mit Reichtum. Paulinus verfügte als Bischof über stattlichen Reichtum, lebte jedoch durchaus "arm", seinen Reichtum brauchte er nicht direkt für sich, sondern z.B. für die *caritas* oder die Verschönerung von Nola etc. D.h. der Reichtum gehörte der Kirche, der Bischof nutzte diesen, aber (vermeintlich) nicht zu persönlichen Zwecken, sondern zum Wohl der Gläubigen. Tatsächlich finden wir diese Form der Nutzniessung von Reichtum bei gleichzeitig individueller Armut vor allem bei (ehemals aus reichen Verhältnissen stammenden) Bischöfen wie etwa Ambrosius oder Paulinus von Nola. Diese "bischöfliche" Modell individueller Armut bei gleichzeitiger Nutzung anhaltenden kollektiven Reichtums scheint jedoch vom An. Rom. nicht intendiert. Vgl. zu Paulinus: PRETE 1977.

unterschreiten, eine Subsistenz, die ein asketisches aber nichtsdestotrotz kultiviertes Leben mit all seinen anfallenden Kosten zu garantieren hatte.

Verständlich wird diese Bandbreite aufgrund der Tatsache, dass die in *div.* wie im *C. Casp.* visierte Armut in erster Linie absichtlicher und freiwilliger Verzicht ist sowie Aufgabe auf übermässigen Reichtum meint und sich dementsprechend in ihrer Qualität als Armut im Verhältnis zu diesem exuberanten Reichtum bemisst; m.a.W. beginnt der Bereich asketisch motivierter Armut für die ehemals steinreichen Oberschichtsmitglieder an einem ökonomischen wie sozialen Ort, der weit entfernt ist vom Zustand einer kläglichen, durch unfreiwilligen Mangel an allen irdischen Gütern charakterisierten ökonomischen Existenz und ihrer sozialen Ächtung⁷².

3.6. Mangelndes Interesse an konkreten ökonomischen Massgaben als Indiz der primären Funktion des Textes

Einerseits: Das offensichtlich mangelnde Interesse an Massgaben zur konkreten ökonomischen Normierung von Armut, Reichtum und Suffizienz beim An. Rom. ist seinerseits ein Indiz hinsichtlich der Funktion des Textes. Die grundsätzlich zweifache Absicht von *div.* als einem Text, der dem Reichtum sowohl jegliche Rechtfertigung entziehen als auch zu einer Lebensweise in Armut auffordern will, hat insgesamt die Funktion, vom Adressaten dementsprechende, sofortige Konsequenz zu fordern. Als Lehr- und Werbeschrift in einem steht *div.* am Anfang einer Denk- und Handlungsweise, die in einem Akt totaler Reichtums- und Besitzaufgabe ihr vorläufiges Ende hat. Der An. Rom. versucht mit *div.* somit einen solchen Anfang überhaupt erst einmal zu provozieren, d.h. die Adressaten - durch den Text belehrt und in ihren konträren Ansichten widerlegt, aufgewühlt, erregt und motiviert - sollen durch Aufgabe von Besitz und Reichtum zu einer augenfälligen Tat der begeisterten Nachfolge Christi gebracht werden.

Die Ausgangslage ist dabei weniger eine sozio-ökonomische Problemstellung, sondern eine im weitesten Sinn religiöse: Es geht zuallerst um den Abbau mentaler Reserven, d.h. um das Erreichen von Veränderung der kognitiven Strukturen der Adressaten hin zu einer religiösen, asketischen Denk- und Handlungsstruktur. Darauf folgen freilich Umformungen ökonomischer Verhältnisse *per se*, doch der An. Rom. interessiert sich in *div.* für diese Folgen im Sinn ökonomischer Neugestaltung (etwa als Utopie einer asketischen Gütergemeinschaft) nicht. In der primär religiös-asketisch sowie moralisch motivierten Ausrichtung der Reichtumskritik in *div.* bei gleichzeitiger Vernachlässigung konkreter, organisatorischer und ökonomischer Fragestellungen reiht sich *div.* denn auch nahtlos in eine breite Tradition frühchristlicher Reichtumskritik ein⁷³.

Andererseits: Der Mangel an praktischen Massgaben bedeutet nicht, dass ein Text wie *div.* bzw. dessen Inhalte nicht durchaus konkret und zuweilen radikal sowie spektakulär in eine gesellschaftlich-ökonomische Situation eingreifen konnte, im Gegenteil: In der *div.* bestimmenden Forderung nach totaler Aufgabe von Reichtum und Besitz seitens christlicher Oberschichtsmitglieder liegt eine Sprengkraft, deren Explosivität am deutlichsten in den Kontroversen rund um Melania und Pinian zum Ausdruck kam (s.u. IV A 3.8.), d.h. wenn Leute aus der Oberschicht (an die sich *div.* ja richtet) die in *div.* exhortativ nahegelegte

⁷² Vgl. z.B. Paul. Nol. *car. m.* 21,453-459 (CSEL30;173): "tu stemmata nostra/ mutans de proavis mortalibus inter amicos/ caelestis domini et libro signata perenni/ nomina translato mortalis originis ortu/ deleri facies morti, transcripta salutis./ quid simile his habui, cum dicerer esse senator, qualia nunc istic habeo, cum dicor egenus."

⁷³ Vgl. auch das Fazit von BOGAERT 1976, 901.

Handlungsweise tatsächlich in die Praxis umsetzen und dabei auf verschiedenen Ebenen handfeste Interessen Dritter tangierten.

3.7. Warum diese ethische Sorge? Zum Motivationshintergrund des Reichtums- und Besitzverzichts in *div.*

De Plinval ordnete *div.* einer Stimmung in der aristokratischen Gesellschaft unter, die sich in den Jahren zwischen 395-418 in einem "véritable débâcle des grandes fortunes chrétiennes" manifestierte. De Plinval beschrieb diese Stimmung als eine Art Psychose, in der Momente religiöser Angst, ernstgenommene Christusbefolgung, egoistische Flucht vor der Verantwortung, politische Unstabilität und Ablehnung gegen (gesellschaftliche) Ungerechtigkeit zusammenkamen und eine "engrenage infernal" bildeten, die als Sitz im Leben von *div.* anzunehmen sei. Gleichzeitig nannte Plinval die in *div.* geforderte Konsequenz des *vende omnia!* eine "solution idéaliste et simpliste", die kein Zeichen des Fortschritts, sondern vielmehr der Dekadenz sei⁷⁴. Inwiefern dieses von De Plinval suggestiv und dramatisch geschilderte Bild einer psychotischen christlichen (römischen) Aristokratie gegen Ende der Spätantike - das in der Forschung bis heute nachwirkt - der Konfrontation mit den für dieses Milieu relevanten Quellen und vor allem mit *div.* standhält, soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei ist die Frage zu stellen, welche ereignisgeschichtlichen, ideologischen, theologischen und ökonomischen Bedingungen dazu führen konnten, dass der Reichtum für gewisse Leute aus der christlichen Oberschicht eine ethische Sorge darstellte und dementsprechend Verhaltensweisen der Aufgabe oder Distanzierung von Reichtum und Besitz provozierte. Die Erhebung eines solchen Motivationshintergrundes aus einer Distanz von gegen 1500 Jahren ist eine heikle Angelegenheit. Sind die im Folgenden angeführten Handlungsmotive zwar so stark wie möglich quellengestützt, bleibt doch ein grosser Rest von Interpretationsarbeit. Die erarbeiteten Motive sind denn auch als Wahrscheinlichkeiten zu verstehen, mit deren Annahme Handlungen von Besitzverzicht innerhalb der gesellschaftlichen Oberschicht des 4./5. Jh.s zumindest teilweise erklärbar werden sollten.

3.7.1. Religiöse Motivierung von Reichtums- und Besitzverzicht

Die in *div.* klar und deutlich fassbaren Motivierungen asketischen Reichtumsverzichts sind primär religiöser Natur. Mit Blick auf Texte anderer Askeseideologen wie Pelagius oder Hieronymus sowie in Anbetracht von Handlungsweisen wie jener von Melania und Pinian, ist mit gutem Recht anzunehmen, dass diese religiöse Motivierungen über das individuelle Bewusstsein des einzelnen Askeseerwerbers hinaus auch kollektive (wenn auch nur der Oberschicht) Bewusstseinslagen (sprich: Mentalitäten) repräsentieren und insofern bleiben die *conversio*-Akte der einzelnen Oberschichtsmitglieder einem historischen Zugriff nicht ganz verschlossen.

Wie o. (III C 4./7.5.) deutlich wurde, sind Christus-Nachfolge (als absolute Verpflichtung jedes Christen) und eschatologischer Lohn bzw. Strafe (als Resultate an einem unausweichlichen Datum) die wichtigsten handlungsnormierenden- bzw. -motivierenden Pfeiler der ethischen Verkündigung des An. Rom. und dementsprechend kommen sie auch in der Reichtumsproblematik zur Anwendung: Christus,

⁷⁴ PLINVAL DE 1941, 385-94; bes. 388/392/392 u. 393-94: "Comme cela arrive aux époques de crise, elle a surtout, en signalant des injustices réelles, accéléré l'effondrement d'un état de chose ancien, déjà miné au dedans de lui-même et incapable de durer."

Herr und Retter, war arm, er verlangte von seinen Schülern Armut und verhiess den Armen das Himmelreich, so dass die Aufgabe von Reichtum und Besitz unabdingbar ist, will sich der Christ innerhalb der himmlischen Sitzplatzhierarchie gut positionieren.

a) Nachfolge Christi

Christus nachzufolgen (*sequi*) bzw. ihn nachzuahmen (*imitare*) gehörte evidenterweise zu den Hauptforderungen des frühen Christentums⁷⁵, und der Anspruch des *Christum sequi* als Nachfolge eines weisen, sittlich hochstehenden religiösen Lehrers und Gottes liess sich auch bestens in die pagane Kulturlandschaft integrieren⁷⁶. Je nachdem wie stark die asketische Tendenz dieser Christusbefolgung ausgebildet war, wurde entsprechend Aufgabe von Reichtum und Besitz verlangt, meist untermauert von denselben, einschlägigen Schriftstellen⁷⁷. So ist es nur folgerichtig, dass zur Zeit des asketischen Aufschwungs im lateinischen Westen des späten 4. Jh.s die Forderung, in Armut dem armen Christus nachzufolgen, bei den Askeseberatern Ambrosius und Hieronymus genauso immer wieder begegnet⁷⁸, wie auch bei Pelagius, dem An. Rom. und in der übrigen pelagianischen Literatur⁷⁹. Da sich diese Autoren vorzüglich an asketisch lebende oder zu asketisierende Oberschichtsmglieder richteten, wurde das Motiv des nachzuahmenden armen Christus meist in dem Moment aktuell, wo z.T. asketische Vorhaben oder Praxen seitens der Adressaten bereits vorhanden waren, ohne aber den radikalen Schritt der Aufgabe von Besitz und Reichtum vollzogen zu haben⁸⁰. D.h. die dem Christen *per se* aufgetragene Nachfolge Christi wird in kritischen Momenten durch gezielte Fokussierung (Armut Christi) auf das normative Beispiel Christi be- und verstärkt. Diese verpflichtende Rhetorik christlicher Eindeutigkeit entsprach gerade in Zeiten eines christlichen, näherhin asketischen Formenpluralismus dem von den Autoren wie offensichtlich auch den Adressaten geteilten Bedürfnis nach einer deutlichen, augenfälligen und herausragenden Lebensweise als Nachfolge jenes *exemplum* Christus, der - wenn auch während seines Lebens arm und ohnmächtig - als etablierter Religionsstifter mit dem Titel eines *dominus et salvator* im Laufe des 4. Jh.s immer stärker auch zum Partner sowie Repräsentanten weltlicher Herrschaft und Macht wurde und sich als solcher zu Beginn des 5. Jh.s endgültig konsolidiert hatte. Die Bedeutung und Relevanz der Armut Christi entging zudem einer Kultur nicht, in der die prinzipielle Ungerechtigkeit des Reichtums zum sprichwörtlichen Reden gehörte⁸¹ und in der es eine starke Tradition gab, die in der Verachtung dieses ungerechten Reichtums ein Kriterium von Gottgefälligkeit sah⁸². Die Armut Christi konnte somit als logischer, sinnenfälliger Ausdruck sowohl einer gerechten, göttlichen Lebensweise, wie auch göttlicher Pädagogik gelten, indem den Menschen zu

⁷⁵ NAGEL 1966, 5-19; KO HA FONG 1984.

⁷⁶ Vgl. zur (insbesonders auch paganen) Tradition der Nachfolge allgemein: DELÉANI 1979.

⁷⁷ Mt 19,21-24; Mt 16,24; Mt 6,24; 1Io 2,6.

⁷⁸ Ambr. z.B. *fig. saec.* 2,6 (CSEL32/2;167,7-9); Hier. *hom. in Luc.* 16,19-31 (CCL78;516,307-313); in *Matth.* III,19,21 CCL77;171,876-878); *ep.* 14,6 (CSEL54;53,3-16) / 120,1 (CSEL55;474,6-15) / 58,2 (CSEL54;529,1-9).

⁷⁹ S. o. II C 2.3.1 a).

⁸⁰ Z.B. Hier. *ep.* 128,5 (CSEL55;442,22-443,7).

⁸¹ Z.B. Hier. *ep.* 120,1 (CSEL55;476,8-9): "Unde et illa vulgata sententia mihi videtur verissima: dives aut iniquus aut iniqui heres."

⁸² Vgl. z.B. Sen. *ep.* 18,12 (Reynolds;49,14-17), der seinen Rat zudem mit einem Vergil-Zitat (*Aen.* 8,364-365) stützt: "incipere cum paupertate habere commercium; vade, hospes, contemnere opes et te quoque dignum finge Deo. Nemo alius est deo dignus quam qui opes contempsit."

ihrer Besserung mit Christus ein verbindliches Beispiel im Umgang mit Reichtum gezeigt wurde⁸³, so dass es für die asketisch gesinnten Christen auf der Hand lag, all ihren Besitz aufzugeben, wollten sie in die Fusstapfen Christi treten⁸⁴.

b) Eschatologischer Lohn

Der Jesus des NT hatte u.a. in unmissverständlicher und für die frühchristliche Tradition ebenso beunruhigender wie einflussreicher Weise den materiellen Reichtum als Hindernis für die Teilhabe am Himmelreich genannt und dementsprechend den Verkauf bzw. die Aufgabe von Geld und Besitz als Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes verlangt (*Mt* 19,21-24)⁸⁵. Ging es also darum, Christen zu einem allgemein weltflüchtigen, asketischen Leben aufzufordern, wurde dieses Logion von Askesewerbern wie dem An. Rom., Hieronymus oder Ambrosius mit Vorliebe aufgegriffen⁸⁶. Zwar schürten sie mit Hilfe dieser und anderer Schriftstellen⁸⁷ einerseits die Angst vor jenem Tag, an dem Gott als unerbittlicher, spätantiker Richter seine Belohnungen und Strafen verkünden wird, um jedoch gleichzeitig anhand der ebenfalls biblisch verankerten Möglichkeit eines Transfers bzw. einer Umwandlung von irdischen in himmlische Güter die Bemühungen um den Eintritt ins Himmelreich zu motivieren:

Alles nämlich, was ein jeder treu liebt, wünscht er nicht in irdischen, sondern in ewigen Besitz zu bekommen. Wenn du dein Eigentum liebst, tue das, womit du es in ewiger Erbschaft zu halten fähig bist. Und wenn du das wirklich anstrebst, übertrage es -solange du Zeit hast- von der Erde in den Himmel, weil, was auch immer auf dieser Welt zurückbleiben wird, mit dem Ende der Welt zu Grunde gehen muss. Was auch immer du Zeit deines Lebens dorthin hinübergeschafft hast, wirst du ewig besitzen, was auch immer du hier zurückgelassen hast, hast du verloren.⁸⁸

oder wie Ambrosius kurz und bündig formuliert:

Verkaufe doch lieber das Gold und kaufe dafür deine Seligkeit, verkaufe den Edelstein und kaufe dafür das Reich Gottes, verkaufe den Acker und erkaufe dir das ewige Leben.⁸⁹

Begleitet von solchen *exhortationes* bildet sich bei den Asketen denn auch die feste Überzeugung aus, dass ihr Reichtumsverzicht effizienter Akt zur Erlangung des ewigen Lebens ist⁹⁰. Dabei hat das Transfermodell, das die Aufgabe von Reichtum und Besitz proportional mit himmlischen Gütern belohnt, bei den reichen Adressaten des An. Rom., Pelagius oder Hieronymus den besonderen Effekt, dass deren Reichtum weiterhin seine persönliche wie gesellschaftliche Bedeutung behält, nämlich im Sinn einer beeindruckenden Transfer- bzw. Liquidationsmasse, die es dem Reichen umso mehr ermöglicht, christlich geforderte Barmherzigkeit mit seiner eigenen präsenten wie futuren Vervollkommenung zu paaren. Dieser Tatbestand wurde nur gelegentlich hinterfragt: Die etwa der Melania in der Gestalt des Teufels

⁸³ An. Rom. *mal. doct.* 18,3 (Caspary;103,31-104,1).

⁸⁴ *vita Mel.* 15 (SC90;158); 62 (SC90;252).

⁸⁵ Vgl. zur frühchristlichen Rezeption von *Mt* 19,21ff.: AUTORI VARI 1986.

⁸⁶ Hier. las diese Logion zwar als Aufforderung zur Vollkommenheit, die nicht allen möglich ist, doch wenn er sich an Oberschichtsmitglieder wendet, verlangt er gerade von ihnen diese *perfectio*: *ep.* 118,4 (CSEL55;440,12-13).

⁸⁷ Z.B. die Geschichte von Ananias und Sapphira (*Act* 5,1-11) oder die eschatologische Szene mit Lazarus und Abraham (*Lc* 16,19-31).

⁸⁸ *div.* 19,4 (110-119); vgl. z.B. konkret die Transformationen des Reichtums bei Demetrias, die ihr auf das himmlische Konto eingetragen werden: Pel. *Dem.* 14 (PL30;29A).

⁸⁹ Ambr. *Nab.* 14,58 (CSEL32,2;502,19-503,2).

⁹⁰ *vita Mel.* 18 (SC90;162) / 53 (SC90;230-232).

angetragene Frage, was denn das für ein Himmelreich sei, das mit so viel Geld zu kaufen ist, vermag die junge Asketin nur kurz zu verunsichern⁹¹.

Den festen Glauben an ein durch Transfer zu erlangendes Himmelreich unterstützend kommt hinzu, dass die Rede vom Himmelreich durch die Askesewerber publikumsgerecht in einer Weise inszeniert wurde, die dem aristokratischen Geschmack nach üppiger, standesgemässer Herrschaftsrepräsentation entsprach; beim An. Rom. klingt das dann so:

Es ist grossartig, ein Sohn Gottes zu sein; es ist unermesslich, nach der Erde im Besitz des Himmels zu sein; der Besitz ewigen Lebens ist reich und voll; aller Erhabenheit erhabener ist es, durch den Glanz der Sonne zu erstrahlen, aller Nobilität nobler ist es, mit dem Herrn zu herrschen.⁹²

Auch z.B. Hieronymus fordert vom reichen Julian, der zuvor Ehefrau und Tochter verloren hatte, dass er seinen Reichtum aufgeben solle, um damit seine Familienmitglieder im Himmel standesgemäss auszustatten:

Jetzt, wo sie mit dem Bräutigam vereint sind, wollen sie nicht arm und unanschnlich dastehen, sondern sie wollen standesgemäss mit ihrem Eigentum ausgestattet sein.⁹³

Das Theologoumenon proportionalen eschatologischen Lohnes eröffnete für die christlichen Asketen zudem neue Horizonte elitärer Selbstbestimmung, von der man erwarten konnte, dass sie auch von der Umwelt in ihrer elitären christlichen Dignität erkannt wurde. Die von den Askesewerbern und insbesondere von Hieronymus gern gebrauchte biblische Weisung, man solle sich mit dem ungerechten Mammon Feinde machen (Lc 16,9), wurde von Mitgliedern der Oberschicht bestens verstanden⁹⁴. Dementsprechend schreiben Pelagius und Hieronymus der Demetrias, dass die ganze Welt staunend auf ihre Verzichtleistungen schaue⁹⁵ oder lassen sich Melania und Pinian jahrelang unter grossem Lob von Volk und Klerus in ihren Besitzverteilungen loben. Typische, schon fast lapidare Sätze frühchristlicher Asketenliteratur wie der am Schluss des Kapitels über Melania und Pinian in der *historia Lausiaca* in Bezug auf deren Euergetentätigkeit entfalten erst auf diesem Hintergrund ihre volle elitär-triumphalistische Bedeutung:

In grosser Freude gewinnen sie so das ewige Leben mit den gottbegnadeten Werken ihrer vollkommenen Lebensführung.⁹⁶

Der Lohngedanke bzw. der Glaube an die Möglichkeit eines heiligen Handels wird beim An. Rom., Ambrosius, Hieronymus, Pelagius u.v.a. mit dem Argument bestärkt, dass alles Irdische zeitlich und somit vergänglich sei, während den himmlischen Gütern ewige Qualität zukomme⁹⁷. Dieses im christlichen Diskurs schon

⁹¹ *vita Mel.* 17 (SC90;160).

⁹² An. Rom. *mal. doct.* 24,1 (Caspary;111,26-30).

⁹³ Hier. *ep.* 118,4 (CSEL55;441,2-4).

⁹⁴ z.B. Hier. *ep.* 130,7,2 (CSEL56;183,4-5) bzgl. Anicia Faltonia Proba; Paul. Nol. *ep.* 13, 22 (CSEL39; 14-16) an Pammachius; Fastid. *Fat.* (PLS1;1696): "Faciamus igitur nobis amicos de iniquo mammona, qui nos in aeternam habitationem recipiant. Parum est deposuisse vestimenta splendida et adsumpsisse mediocria, humiliasse ante homines vultum, si ante Deum cupiditate noster animus exarscit."

⁹⁵ Z.B. Pel. *Dem.* 14 (PL30;29B): "In te nunc puta cunctorum ora oculosque conversos, et ad spectaculum vitae tuae totum consedis mundum." / 11 (PL30;26D).

⁹⁶ Pallad. *hist. Laus.* 61, 7 (Bartelink;268,59-60); dt. LAAGER 1987, 277.

⁹⁷ An. Rom. *div.* 19,4 (113-119); Ambr. *Nab.* 14,59 (CSEL32,2;503,10-11): "isti corrumpuntur, illi permanent."

immer präsenste und somit topische Argument wie auch das Jenseits als Ort ewig herrschender Stabilität gewinnen in Zeiten gesellschaftlicher und politischer Instabilität neue Überzeugungs- bzw. Anziehungskraft, wie das in der Schlussexhortatio des Demetriasbriefes von Pelagius mit Blick auf die Einnahme Roms durch Alarich exemplarisch deutlich wird⁹⁸.

c) Reichtumsverzicht als dreifaches Gut: *misericordia, exemplum virtutis, perfectio*

Neben Christus-Nachfolge und eschatologischem Lohn nennt der An. Rom. explizit drei Motivierungen für vollständigen Reichtumsverzicht:

Wieviel besser tust du daran, wenn du durch die Aufgabe jeglichen Besitzes ein dreifaches Gut verwirklichst: erstens das der Barmherzigkeit, dessen vollkommene Verwirklichung du dann in Anspruch nehmen kannst, wenn du deinen gesamten Besitz verteilt hast; zweitens, dass du, während du dir nichts übrig lässt, nicht nur allen die Möglichkeit zur Sünde entziehst, sondern vielmehr ein Beispiel der Tugend abgibst; drittens, dass du nach Veräusserung des gesamten Besitzes die Stufe der Vollkommenheit erklimmst.⁹⁹

Der An. Rom. sieht im vollständigen Reichtumsverzicht die Güter (*bona*) *misericordia, exemplum virtutis, perfectio* verwirklicht. Die drei Güter sind einerseits Qualitätsmerkmale des vollkommenen Christen als eines seiner Religion treuen *vir prudens et sapiens*, andererseits stehen sie einer für ihre Rezeption beim Publikum des An. Rom. nicht zu unterschätzenden Kontinuität zu paganen, populärphilosophischen Idealen.

misericordia: Ganz in der Tradition der frühchristlichen lateinischen Literatur¹⁰⁰ bedeutet beim An. Rom. *misericordia* den Akt der Almosenspende gegenüber den Armen¹⁰¹, aber er meint auch allgemein tätige Barmherzigkeit gegenüber Notleidenden¹⁰², und die vom An. Rom. mit Vorzug gewählten Wortverbindungen *opera* bzw. *officia misericordiae et pietatis* schliessen diese beiden Bedeutungsebenen mit ein¹⁰³.

Seit Beginn der christlichen Überlieferung gehörte *misericordia* zu den vorrangigen Pflichten christlicher Existenz, und auch die Theologen des 4./5. Jh.s wurden nicht müde, die Tugend der *misericordia* (die z.B. für Ambrosius gar die *plenitudo virtutum* darstellte) einerseits zu predigen und einzufordern¹⁰⁴, genauso wie sie andererseits den Almosenspendern lobend ihre Reverenz erwiesen (wie z.B. Hieronymus in Bezug auf die *misericordia* seiner Briefpartner¹⁰⁵) und so massgeblich dazu beitrugen, *misericordia* als christlich gebotene, notwendige wie prestigeträchtige Tugend sozialen Handelns zu etablieren, ohne die man das Schlimmste zu fürchten hatte¹⁰⁶. Auf

⁹⁸ Pcl. *Dem.* 29-30 (PL30;43B-44B).

⁹⁹ *div.* 19,4 (105-110).

¹⁰⁰ Vgl. dazu PÉTRÉ 1934; PÉTRÉ 1948, 222-239.

¹⁰¹ Vgl. z.B. *bon.* 6 (Caspari;13,5-13); den mit *misericordia* bedeutungsgleichen Ausdruck *elemosyna* gebraucht der An. Rom. dagegen nur zweimal: *div.* 12,4 (26-28): "Sed dices: Si pauper fuero, unde elemosynam faciam? Quasi alicubi non habenti tibi elemosynam facere praeceptum sit, aut, ut semper facere possis, divitiarum affluentiam possidere."

¹⁰² *div.* 6,2 (42-70).

¹⁰³ Z.B. *div.* 6,1 (5) / 6,3 (81) / 12,1 (5) / 12,2 (10) / 12,3 (20-21) / 14 (7-8) / 18,4 (46).

¹⁰⁴ Ambr. in *Luc.* 2,77 (CSEL32,4;83,12-22, bes. 17-18): "Misericordia enim plenitudo virtutum est."

¹⁰⁵ Z.B. Hier. *ep.* 66,4 (CSEL54;651,8) / *ep.* 79,5 (CSEL55;93,10-13).

¹⁰⁶ Ps. Pel. *vita* 10 (PL50;394B): "Quisquis iustitiae et misericordiae opera non fecerit, non potest regnare cum Christo. Quisquis non fuerit humanus, pius, hospitalis, benignus, clemens, gehennae non evadet incendium."

dieser allgemeinen Akzeptanz wie Interiorisierung tätiger *misericordia* aufbauend, versucht der An. Rom. diese gleichsam aufzuheben, indem er den *misericordia*-Gedanken konsequent zu Ende denkt: *misericordia* ist zwar lobenswert, doch bleibt sie solange ein Verhaltensmerkmal unvollkommenen Christentums, ein *gradus inferior*, als sie nicht durch die Verteilung bzw. Aufgabe des gesamten persönlichen Besitzes und Reichtums auf ihre eigentliche Spitze getrieben wird und erst in dieser Form der jesuanischen Forderung nach Vollkommenheit entspricht¹⁰⁷.

Indem der An. Rom. in *div.* dem Reichtum jegliche Rechtfertigung entzieht und als Zielvorstellung eine wenn auch in ihrer konkreten Form nicht deutlich fassbare Armutsexistenz anstrebt, entzieht er gleichzeitig der gerade von christlichen Oberschichtskreisen u.a. demonstrativ praktizierten Almosenpraxis scheinbar die Grundlage¹⁰⁸. Nur scheinbar, denn hinter der Kritik an Argumenten, mit denen die Gegner ihren Reichtum zugunsten der Almosenspende verteidigen wollen, steht seitens des An. Rom. nicht ein prinzipieller Einwand gegen Almosenpraxis¹⁰⁹, sondern der Almosenspende befindet sich auf einer tieferen Stufe christlicher Existenz, währenddem der vollkommene Besitzverzicht die vollkommene Lebensweise bedeutet¹¹⁰. Der An. Rom. wendet sich denn auch primär gegen jene Almosenpraxis, die einem weiteren Fortschritt des Christen auf seinem Weg zur Vollkommenheit im Wege steht bzw. als religiös maskierter Vorwand verwendet wird, um nicht Vollkommenheit anstreben zu müssen¹¹¹. Da der An. Rom. generell wie auch in *div.* seine Adressaten zur Vollkommenheit führen will, liegen Konzessionen zu Gunsten des Reichtums nicht drin, umso mehr als sie die exhortatorische Dynamik der Schrift desavouieren würden. Die Kritik der Almosenpraxis steht also ganz im Dienst eines im Adressaten auszulösenden bzw. zu unterstützenden Vollkommenheitsstrebens, analog zum Beginn wirklichen Soldatentums Christi, wie es Hieronymus in seinem Brief an Julian nennt:

Es verdient alle Anerkennung, dass Du mit Deinem Vermögen die Diener Gottes unterstützest, den Mönchen Gutes tust und die Kirchen mit reichen Stiftungen bedenkst. Aber das sind doch schliesslich nur die Anfänge des Soldatentums Christi ... Du erbaust Klöster und sorgst für den Lebensunterhalt einer grossen Zahl von Mönchen, die sich auf den dalmatinischen Inseln niedergelassen haben. Noch besser würdest Du handeln, wenn Du selbst als Heiliger unter Heiligen leben wolltest.¹¹²

In der Lebensbeschreibung von Melania und Pinian findet sich (einmal mehr) eine konkrete Parallele zu dem in *div.* theoretisch geforderten Verhalten: über Almosen- und Caritaspraxen (Armenspeisung, Gefangenenbesuche und -loskauf etc.) als einer tieferen Stufe christlicher Lebensführung streben Melania und Pinian durch den Verkauf ihres Besitzes entschieden den Grad der Vollkommenheit an¹¹³.

exemplum virtutis: Die geforderte Aufgabe von Reichtum und Besitz motiviert der An. Rom. zusätzlich damit, dass diese Aufgabe sichtbarer Beweis einer vorbildlich

¹⁰⁷ *div.* 12,3 (18-24).

¹⁰⁸ *div.* 18,4 (41-64).

¹⁰⁹ Vgl. *hon.* 6 (Caspari;13,5-9), wo er seinen Adressaten zu den klassischen Barmherzigkeitspflichten auffordert: "Nulli advenienti tua clausa sit domus, nullus, si possibile est, mensam nesciat tuam; esurientes et egentes tuis panibus saturentur. Aduva viduas, pupillos defende, indefensos tuere, succurre miseris laborantibus, omnibus necessitatem patientibus opem praesta, ..."

¹¹⁰ *div.* 12,5-6 (33-59).

¹¹¹ *div.* 12,2 (12-13): "sub necessario ... pietatis titulo" / 12,6 (56): "misericordiae ... praetextu" / 13 (3-4): "sub misericordiae titulo".

¹¹² Hier. *ep.* 118,5 (CSEL55;441,14-16/443,1-3).

¹¹³ Geront. *vita Mel.* 9 (SC90;142-144).

tugendhaften Existenz ist, d.h. er aktiviert im römischen Leser das althergebrachte Ideal des *exemplum virtutis*, das nunmehr allein als Nachahmung des *exemplum Christi*, und somit auch seiner Armut erreicht werden kann. Bei aller Topik dieser christianisierten Rhetorik der Aufforderung zum Ideal des *exemplum virtutis* verheisst der An. Rom. mit dem Rekurs auf dieses Ideal im Sinn der Motivierung zur Aufgabe von Reichtum und Besitz seinen Adressaten genau den Status, der für sie und ihre (familiäre) Tradition zum Instrumentarium ihrer Selbstbewusstseinsideologie gehörte.

perfectio: Als drittes und vortreffliches Gut, das man sich durch Besitzaufgabe aneignet, nennt der An. Rom. Vollkommenheit (*perfectio*) im Sinn des Erreichens der höchstmöglichen Stufe menschlicher Existenz. In der Aufforderung zur Vollkommenheit schliesst er sich einer christlich-asketischen Literatur des späten 4. Jh.s an, die ihrerseits stark vom Ideal bzw. Handlungsmotiv der in der Macht des Menschen liegenden *perfectio* durchzogen ist, wozu konstitutiv 'totaler' Besitzverzicht gehörte¹¹⁴, und dementsprechend wurden die Adressaten für ihre Besitzaufgabe mit dem Prädikat der Vollkommenheit geehrt¹¹⁵ oder es wurde ihnen wie z.B. dem durch verschiedene Schicksalsschläge gebeutelten Julian durch Hieronymus klar gemacht, dass sie die Stufe der Vollkommenheit noch nicht erreicht haben:

Du hast noch den grösseren Teil Deines Vermögens retten können, damit die Prüfung nicht über deine Kraft gehe. Denn Du bist noch nicht zum Grade der Vollkommenheit gelangt, dass Du einem Generalangriff gewachsen wärst.¹¹⁶

Indem das prestigeträchtige Gut der Vollkommenheit von den Askesewerbern untrennbar mit Besitzverzicht verbunden wurde, war es sicht- und überprüfbar und von anderen Verhaltensweisen deutlich zu unterscheiden. Gerade für das Milieu der christianisierten reichen Oberschicht, an die sich die Askeseideologen fast ausschliesslich richteten, wurde somit Besitzverzicht als Akt von *perfectio* zu einem manifesten Qualitätsausweis christlicher Existenz und gleichzeitig begründete dieses Vollkommenheitskriterium ein anspruchvolles System der Differenzierung (d.h. - gemäss dem Diktum des Hieronymus - der Möglichkeit, besser als die anderen zu sein¹¹⁷). Solche *perfectio* war somit durchaus ein erstrebenswertes Gut, wollte man sich innerhalb der *societas christiana* als hervorragendes Mitglied profilieren: Und was hat den Christen aus der Oberschicht nähergelegen als die Suche nach und die Bestätigung in ihrem Mehrwert?¹¹⁸

¹¹⁴ Hier. *ep.* 14,6 (CSEL54;52,1-54,3); in *Matth.* III 19,21 (CCL77;170,867-869): "In potestate nostra est utrum velimus esse perfecti. Tamen quicumque perfectus esse voluerit debet vendere quae habet ..."; Ambr. *fug. saec.* 4,17 (CSEL32,2;178,3-13).

¹¹⁵ Pallad. *hist. Laus.* 62 (Bartelink; 268,1-8) bzgl. Pammachius, Macarius und Constantius.

¹¹⁶ Hier. *ep.* 118,2 (CSEL55;436,25-437,3).

¹¹⁷ Hier. *ep.* 22,16 (CSEL54;163,16-17): "disce in hac parte superbiam sanctam, scito te illis esse meliorem."

¹¹⁸ Freilich erhob sich gegen diese *perfectio*-Forderung mit all ihren Konsequenzen von verschiedener Seite her Widerstand, den etwa Pel. mehrmals mit Formulierungen andeutete wie z.B. in *exp. Rm.* 15,15 (Souter;119,16-17): "hoc contra illos facit qui gloriam perfectionis impugnant."

3.7.2. Der in *div.* geforderte Reichtumsverzicht im Kontext der asketischen Bemühungen der lateinischen, näherhin italischen Oberschicht des 4./5. Jh.s

a) Reichtumsverzicht als Teil nobilitierter Askese

Der im 4. Jh. in den christlichen Quellen oft angetroffene Gedanke, dass tägliche Askese einem Martyrium gleichkomme¹¹⁹, bringt einen entscheidenden Paradigmenwechsel christlicher Existenz zum Ausdruck. Nachdem dem Martyrium die historische Grundlage entzogen und somit die allgemein als höchste Dignität christlicher Existenz verstandene Lebensform uneinlösbar geworden war, hat nicht nur in den Köpfen der Theologen vor allem das Leben in christlich motivierter Askese -die es freilich auch schon vor und während der Verfolgungszeiten bzw. den Martyrien gab- die Funktion aussergewöhnlichen Christseins übernommen. Doch nicht nur in christlichen Kreisen ist eine gewisse Begeisterung für asketische Lebensformen auszumachen, sondern es ist auch bei Intellektuellen und Machthabern (z.B. Marc Aurel) des paganen Mittelmeerraumes eine intensivierte asketische "Sorge um sich" festzustellen, die ihrerseits in verschiedene Praxen der Askese führen konnte¹²⁰.

Die Wurzeln von Askese und Mönchtum liegen eindeutig im östlichen Christentum, doch auch im Westen setzte um die Mitte des 4. Jh.s ein intensives Bemühen um asketische Lebensformen ein, wie das etwa von Jenal für das Gebiet der *Italia ascetica atque monastica* gründlich aufgearbeitet wurde. Dabei fällt auf, dass die Träger der westlichen Askese im Gegensatz etwa zu jenen im Osten zu grossen Teilen aus der Oberschicht stammten und dementsprechend die asketische Lebensform im Westen immer auch von dieser Aura ehemaliger Nobilität geprägt war, die neu als religiöse Nobilität geachtet wurde.

Teil christlicher (aber auch paganer) Askese war auch in irgendeiner Weise Verzicht auf Reichtum und Besitz. Beim An. Rom. wird denn auch ganz deutlich, dass Reichtumsverzicht einen - wenn auch vorzüglichen - Aspekt asketischer Lebensweise ausmacht, zu der auch Nahrungs- und Sexualitätsaskese sowie Verzicht auf weltlichen Ruhm und Luxus gehörten, und dabei unterscheidet er sich in keiner Weise etwa von den Askesementoren Hieronymus oder Pelagius. Askese meinte stets eine allumfassend verzichtende Existenz, deren Ziel in der Vollkommenheit liegt:

Mittelmässiges befriedigt mich bei dir nicht. Ich wünsche in allem das Höchste, das Vollkommene.

fordert etwa Hieronymus von Paulinus von Nola und anderen Briefpartnern¹²¹. Bzgl. des Reichtums bedeutete dies für denselben Hieronymus in einem Brief an Rusticus:

Wünschst du aber vollkommen zu sein, so ziehe mit Abraham fort aus deiner Heimat und deiner Verwandtschaft in ein unbekanntes Land. Hast du Besitz, so verkaufe ihn und schenke den Erlös den Armen. Hast du keinen, dann bist du einer grossen Sorge enthoben. Folge, selbst entblösst, dem entblössten Heiland nach. Die Aufgabe ist hart, sie ist erhaben und schwierig, aber gross ist auch der Lohn.¹²²

¹¹⁹ So bereits bei Athanas. *vita Anton.* 47,1 (SC400;262,3-4); im lateinischen Bereich z.B.: Hier. *ep.* 108,31 (CSEL55;349,10-14).

¹²⁰ Vgl. dazu FOUCAULT 1989.

¹²¹ Hier. *ep.* 58,11 (CSEL54;540,17-18): "nihil in te mediocre contentus sum: totum summum, totum perfectum desidero."; bzgl. Eustochium: *ep.* 31,3 (CSEL54;251,1-12)

¹²² Hier. *ep.* 125,20 (CSEL56;142); vgl. auch *ep.* 66,8 (CSEL54;656,12-19).

Auch der vom An. Rom. geforderte Reichtumsverzicht ist Teil jener gegen Mitte des 4. Jh.s in Italien aufstrebenden Bemühungen um eine asketische, d.h. hervorragende Existenz, die im Umkreis der (römischen) Oberschicht, insbesondere der berühmten Familien des Senatsadels, einen guten Nährboden fand¹²³. Wenn auch zu grossen Teilen nur über parteiische, christliche Quellen rekonstruierbar, kann man doch sagen, dass die asketische Lebensform innerhalb der Oberschicht zu Beginn des 4./5. Jh.s einen prestigeträchtigen Platz einzunehmen begonnen hatte. Dafür sorgten u.a. stark Askeseideologen wie Hieronymus, Pelagius oder der An. Rom., indem sie die asketische Existenz publikumsgerecht als neue Nobilitätsform propagierten und das Ideal des sowohl an Nobilität wie an Taten hervorragenden paganen Menschen¹²⁴ analog in christliche Denk- und Sprachfiguren gossen. Typische Wendungen wie "Nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate", die jene Askesepropagandisten unablässig und gezielt auf asketische Oberschichtsmitglieder anwandten, trugen gerade in ihrer gestelzt-rhetorischen Formelhaftigkeit dazu bei, einer althergebrachten Herrschaftsrhetorik neue Dynamik zu verleihen¹²⁵. Die von den Oberschichtsmitgliedern übernommene asketische Lebensform kam so einer unter neuen Vorzeichen vorgenommenen Stärkung ihres bisherigen elitären Selbstbewusstseins gleich. Dementsprechend boten die Askeseideologen auch verschiedene Transfermöglichkeiten von "weltlicher" zu "geistig-christlicher-kirchlicher", elitärer Selbstbehauptung an:

Ja, warum willst du nicht vollkommen sein? Warum willst du, der du auf Erden zu den ersten gehörst, nicht auch der erste in der Familie Christi sein?

fragt etwa Hieronymus den Paulinus von Nola¹²⁶. Dass man als *nobilis* der Forderung nach Aufgabe von Reichtum (in welcher Weise auch immer) folgte und somit auf die eigentliche Grundlage für die soziale und politische Bedeutung verzichtete, ist weder als absurde noch psychotische Entscheidung zu beurteilen, konnte man dadurch doch in analoger Weise durch die Aura christlicher Vollkommenheit Ansehen und Macht im Bereich des Christentums (in welcher Funktion auch immer) gewinnen, ein Christentum, das seinerseits entschieden und unverkennbar neue Maßstäbe gesellschaftlich-politischer Macht und Repräsentation schuf:

Du bist vornehmer Herkunft wie sie, sie aber sind in Christus noch vornehmer. Du bist reich und geehrt, auch sie; oder richtiger, aus reichen und geehrten Männern wurden arme und schlichte Leute.

¹²³ Die Quellen können sogar dazu verleiten, Oberschichtsmitglieder und Gebildete als die fast ausschliesslichen Träger westlicher Askese und Mönchtum des 4./5. Jh.s zu bestimmen: vgl. die Prosopographie bei JENAL 1995, 12-126.

¹²⁴ Vgl. z.B. zu Memmius Vitae Orfitus Honorius: CIL 6, 1739-1740 / 1741: "nobilitate et actibus praecipuo" / "nobilitate actibusque ad exemplum praecipuo"; Auson. *parent.* 9,5-6 (Prete;20) bzgl. seiner verstorbenen Frau: "nobilis a proavis et origine clara senatus,/ moribus [us]que bonis cla[ra] Sabina magis."

¹²⁵ Vor allem bei Hier., z.B. bzgl. Paula: *ep.* 108,1 (CSEL55;306,5-6): "Nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate,..." u. *ep.* 107,13 (CSEL55;304,10-11); Marcella: *ep.* 127,1 (CSEL56;146,1-3); Demetrias: *ep.* 130,6 (CSEL56;181,3-6): "Ubertim flere gaudio, iacentem manu attollere amplexarique trepidantem, agnoscere in illius propositio mentem suam, et gratulari, quod nobilem familiam, virgo virginitate sua nobiliorem faceret." Dieses Wortspiel beschränkt sich bei Hier. freilich nicht nur auf die Frauen: vgl. z.B. *ep.* 66,4 (CSEL54;651,15-19) u. *ep.* 118,5 (CSEL55;441,11-14); auch Pel. *Dem.* 22 (PL30;36C-D): "Nobilitatis ad hoc tantum memineris, ut cum claritate generis, morum sanctitate contendas: et cum nobilitate corporis, animi virtute nobilior proficias: magisque illa nobilitate gloriaris, quae filios Dei et cohaeredes Christi facit."; Aug. *ep.* 150 (CSEL44;381): "Magis itaque gaudeat puella nobilis genere, nobilior sanctitate,..."

¹²⁶ Hier. *ep.* 58,11 (CSEL54;440,12-13).

Aber gerade dadurch, dass sie für Christus arm und unbekannt wurden, gewannen sie an Reichtum und Ehre.¹²⁷

Im christlichen Horizont vollzogener Reichtumsverzicht war somit Ausdruck eines asketischen Lebensstils, der sich innerhalb der christlichen, gesellschaftlichen Oberschicht als eine alternative Elitär-Lebensform anbot und als solche ihrerseits neue Konventionen von Denken und anspruchvollem Verhalten schuf¹²⁸.

b) Die Unsicherheit der Zeiten

Es kann mit Recht vermutet werden, dass Verzicht auf Status, Besitz und Ämter leichter und wünschenswerter war in Zeiten, wo genau diese Dinge zu Quellen von Gefahren und Risiken wurden¹²⁹. Sowohl allgemein wie auch spezifisch in Bezug auf *div.* wird in der Sekundärliteratur denn auch als eine historische Ursache der asketisch motivierten Aufgabe grosser Besitzungen die "Unsicherheit der Zeiten" angeführt, d.h. vor allem die ständige Bedrohung von Reichtum und Besitz durch die Barbareneinfälle und die u.a. damit verbundenen unstabilen bzw. wechselnden politischen Verhältnisse¹³⁰. Weder in *div.* noch im gesamten *C. Casp.* findet sich dieses Motiv, während es in anderen asketischen Quellen begegnet¹³¹, wenn auch vor allem als die asketische Entscheidung zusätzlich rechtfertigende Feststellung nach einer bereits erfolgten gewaltsamen Usurpation von Reichtum und Besitz und nicht als eigentlicher Beweggrund freiwilliger Besitzaufgabe¹³². Freilich sind diese Quellen entsprechend ideologisch besetzt, und ein Autor würde die asketische Entscheidung seines Helden kaum auf solche profane Motive zurückführen. Dennoch: Das Beispiel Paulinus von Nola zeigt gerade wegen der Undeutlichkeit der Ereignisse, die zu seiner *conversio* führten, wie äussere Unsicherheiten die Suche nach neuen Sinn- und Lebensformangeboten provozieren oder zumindest verstärken konnten: der gewaltsame Tod seines Bruders (über dessen Hintergründe wir nicht näher informiert sind) bedeutete offensichtlich auch eine Gefährdung seines eigenen Lebens und seines Besitzes, so dass er rückblickend diesen Tod zum Auslösererlebnis seiner Entscheidung machte, ein asketisches Leben zu führen und all seinen Besitz zu verkaufen¹³³. U.a. solche Erlebnissrationalisierungen lassen es m.E. zu, in der Unsicherheit der Zeiten dennoch eines der (wenn auch nur sehr unklar zu gewichtenden) Motive für Reichtumsverzicht anzunehmen und zwar einerseits im Sinn einer durch die Umstände provozierten Verstärkung jener prinzipiellen Sorge, die jedem Grossgrundbesitzer um seinen Besitz und die damit verbundenen

¹²⁷ Hier. *ep.* 118,5 (CSEL55;441,11-14).

¹²⁸ Vgl. dazu LAURENCE 1997, bes. 145-146.

¹²⁹ HARRIES 1984, 57: "Renunciation of status, property or office-holding became easier and more desirable when those very things could be a source of risk."

¹³⁰ vgl. z.B. DEMANDT 1989, 461; FEICHTINGER 1995, 236-237; für *div.* besonders DE PLINVAL 1943.

¹³¹ Die von DEMANDT 1989, 461 als Beispiel für das Motiv "Unsicherheit der Zeiten" angeführte Stelle bei Rut. Nam. I,443 (Dobhofer;120) zeigt, wie ein Heide die christlichen Asketen als Flüchtlinge vor dem Schicksal und dessen Schlägen deutet, d.h. die Stelle gibt 1) nicht die Motivation der Asketen selber wieder und 2) ist nicht klar ob mit "munera fortunae metuunt, dum damna verentur" konkret die aktuelle Unsicherheit der Zeit gemeint ist und nicht vielmehr allgemein an den Asketen die Weigerung kritisiert wird, sich dem Leben in seinen gesamtgesellschaftlichen Vollzügen zu stellen, wollen sie doch allein leben [I,442 (Dobhofer;120): "soli nullo vivere teste volunt"].

¹³² Hier. *ep.* 123,16,4 (CSEL56;94,1-5); Geront. *vita Mel.* 19 (SC90;164-166); Pallad. *hist. Laus.* 54,7 (Bartelink;248,47-250,57).

¹³³ Paul. Nol. *carmen* 21, 416-425 (CSEL30;171-172).

Geschäfte, Probleme etc. eigen war¹³⁴, und andererseits wurden in Zeiten der Unsicherheit auch Erfahrungen der Relativität von Reichtum und Armut gemacht, aufgrund derer der Schritt hin zu einer asketischen Existenz kein allzu grosser mehr war:

Von uns aus wollen wir uns für die Armut entscheiden und als Lohn die ewige Herrlichkeit ernten; sie soll aber nicht zur aufgenötigten Qual werden. Im übrigen kann angesichts der Not der gegenwärtigen Zeiten, wo überall das Schwert wütet, jeder schon sich reich dünken, dem es nicht am täglichen Brot fehlt, jeder sich als Herr fühlen, der nicht als Sklave verschleppt wird.¹³⁵

c) Die "Ketten des Reichtums"

Askesewerber wie der An. Rom., Pelagius oder Hieronymus evozierten nachdrücklich die alltäglichen Sorgen, die der Reichtum ihrer Adressaten mit sich bringt¹³⁶ und dementsprechend aktualisierten sie den Topos der "Ketten des Reichtums", "Bürde des Reichtums" etc. oder biblisch-bildlich jenen von der "Last des Kamels"¹³⁷. D.h. sie versuchten die mit dem Reichtum anstehenden alltäglichen Probleme in einer Weise darzustellen, dass Reichtum zu besitzen unabdinglich mit einer Existenz von Unfreiheit verbunden war, die im Kontext des asketischen Ideals um so schwerer wog, verunmöglichte sie doch ein Leben in Askese:

Ich befrage das Gewissen der Reichen, ob sie sich überhaupt keine Sorgen wegen ihres Reichtums machen, ob sie darob in keiner Weise beunruhigt sind, ob sie niemals wegen des Reichtums von den Pflichten des Psalmensingens, Betens, Lesens oder irgendeiner göttlichen Handlung abgehalten werden, ob sie frei sind von der Unruhe der Prozesse und Streitereien, ob sie niemals gegen das Gebot des Herrn und seines Apostels gezwungen werden, weltliche Gerichte anzugehen, ob nie wegen Besitzrechten oder Guts Grenzen oder aus irgendeinem Grund böswillige Anklagen erhoben werden, durch die sie sowohl vom Dienst für den Herrn abgebracht werden, als auch notwendigerweise die Gebote des göttlichen Gesetzes übertreten.¹³⁸

Das Insistieren auf den mit Reichtum unabdingbar verbundenen Sorgen wird seine Wirkung gerade bei der Oberschicht nicht verfehlt haben, die sich (wenn auch z.T. nicht direkt) mit der Verwaltung mehrerer über das Imperium verteilter Güter zu beschäftigen hatte, was zudem aufgrund der politischen Verhältnisse Ende des 4. Anfang des 5. Jh.s weiter erschwert wurde, so dass eine Überlegung wie die folgende durchaus plausibel erschien:

Er besitzt zwar kein Landhaus, aber er zahlt auch keine Steuern: Er nennt zwar keinen Besitz sein eigen, aber er wird auch durch keine Sorgen geplagt.¹³⁹

Daneben lasteten auf den reichen Personen mit z.T. hohen Kosten verbundene gesellschaftliche Verpflichtungen, und nicht zuletzt bereitete Reichtum bzw. vor allem dessen Weitergabe durch Vererbung innerhalb der Verwandtschaft erhebliche Probleme. Demgegenüber entwickelten die Askesewerber für die Oberschicht eine Ideologie der asketischen Sorglosigkeit (als Aufgabe von Reichtum und Rückzug aus den weltlichen Geschäften und Konventionen), die einer intensivierten Sorge

¹³⁴ Pallad. *hist. Laus.* 61,6 (Bartelink;266,45).

¹³⁵ Hier. *ep.* 125,20 (CSEL56;141,10-14).

¹³⁶ *div.* 10,7 (20); 19,2 (39,45-46); Pel. *Dem* 25 (PL30;39B).

¹³⁷ Hier. *ep.* 38,2 (CSEL54;290,9): "divitiarum fasciis"; Geront. *vita Mel* 34 (SC90;191): "τὸν φόρτον τοῦ πλοῦτου"; Pallad. *hist. Laus.* 41 (Bartelink;210,16), *cf. Mt* 19,24; Paul. *Nol. ep.* 5,5 (CSEL29;28,2-3): "oneribus patrimonii" etc.

¹³⁸ *div.* 10,7 (101-107); so auch 19,2 (35-43).

¹³⁹ Fastid. *Fat.* (PLS1;1703): "Villam non habet, sed nec tributum reddit. Caret proprietate, sed sollicitudine non vexatur."

um sich selber gleichkam, die ihrerseits wieder zum Symbol gesellschaftlicher Relevanz und Macht wurde:

Während du auf deinem geistlichen Weg immer weiter voranschreitest, hast du alle äusseren Beschäftigungen ganz aufgegeben und alle Mühe und Sorgfalt für die Ordnung deiner Lebensweise aufzuwenden. Du musst dafür so viel Zeit haben und dich damit so beschäftigen, dass du nicht einmal daran denkst, dass du über Reichtum verfügst und eine Herrin bist. Deines adligen Standes sei nur soweit eingedenk, dass du mit dem Glanz deiner Familie durch eine heilige Lebensführung wetteiferst und zusammen mit dem Adel deiner leiblichen Herkunft an inneren Tugenden adlige Fortschritte machst. So kannst du dich immer mehr jenes Adels rühmen, der uns zu Kindern Gottes und Miterben Christi macht.¹⁴⁰

Die Askesewerber logen nicht: Reichtumsverzicht vermochte durchaus die Ketten der mit Oberschichtsreichtum verbundenen Probleme und Konventionen zu sprengen, und dementsprechend wurde er als Akt der Befreiung propagiert und wohl auch empfunden¹⁴¹. Die Alternative einer asketischen Existenz war freilich nicht weniger einengend, doch bestand der grosse Unterschied darin, dass die neuen Ketten asketischer Disziplin (in der Regel) absichtlich und freiwillig umgelegt wurden¹⁴².

d) Reichtums- und Nobilitätskritik

Reichtum verbindet sich beim An. Rom. wie auch bei vielen anderen Schriftstellern jener Zeit automatisch mit Nobilität, Ehren und Ämtern, d.h. mit einer Existenz traditioneller, statusbedingter, öffentlicher Machtrepräsentation und/oder -ausübung, die ihrerseits ohne Reichtum nicht denkbar ist¹⁴³, so dass die Parallelkritik Reichtum-Nobilität/Ehren/Ämter sich aus reichtumskritischer wie überhaupt asketischer Perspektive geradezu aufdrängt: *respiciantur honores, despiciantur divitiae* fordert etwa kurz und bündig Pelagius¹⁴⁴, umso mehr als die Leute, die sich dem asketischen Appell zur Wehr setzten, dies u.a. mit dem Argument der drückenden Verantwortung für Reichtum und Amt taten¹⁴⁵.

Die asketische Forderung nach Aufgabe von Reichtum und Ämtern konnte an Evidenz gewinnen, wenn die Amtsinhaber jenem Typ glichen, wie er in *div. 6* beschrieben wird, d.h. einem durch Geld oder Kriecherei zu öffentlicher Macht gelangten unzimmerlichen Richter. Ohne gleich wie De Plinval oder Morris *div. 6* als Ausdruck eines Widerstandes gegen generell korrupte, brutale und ungerechte Verhältnisse in der spätantiken Gesellschaft, insbesondere in der Justiz zu deuten, liegt der Stelle doch eine klare Absage an eine Kultur der Ambition nach weltlichen Auszeichnungen und ihrer dafür eingesetzten Mitteln zu Grunde, die durchaus ihren Sitz im Leben hatte: Die Möglichkeit sozialer Mobilität war auch in der Spätantike in einem Mass gegeben, dass man mit genügend Ehrgeiz, Reichtum,

¹⁴⁰ Pel. *Dem. 22* (PL30;36C-D); dt. GEERLINGS/GRESHAKE 1980, 167-168.

¹⁴¹ So etwa auch FEICHTINGER 1995, 238 bzgl. der asketischen Frauen: "darüber hinaus hebt das asketische Armutsgebot die Verpflichtungen gegenüber der Familie auf, die ihr durch Reichtum und Besitz auferlegt waren."

¹⁴² Vgl. z.B. die Betonung der Freiwilligkeit bei Pel. *exp. 1 Cor 4,10* (Souter;148,8-15), bes. 13-15 "nos nihil [h]abentes, voluntaria paupertate deieci; vos vobis etiam nobilitatem terreni generis vindicatis."

¹⁴³ Z.B. Hier. *ep. 118,5* (CSEL55;441,5-7) bzgl. Pammachius und Paulinus von Nola: "Nec est, quod te excuses nobilitate et divitiarum pondere, respice sanctum virum Pammachium et ferventissimae fidei Paulinum presbyterum, ..." oder *ep. 108,1,1* (CSEL55;306,1-10) bzgl. Paula.

¹⁴⁴ Pel. *Dem. 29* (PL30;43B)

¹⁴⁵ Vgl. z.B. Hier. *ep. 128,5* (CSEL56;441,5): "Nec est, quod te excuses nobilitate et divitiarum pondere."

Beziehungsstrategien und/oder Bildung seine Karriereträume verwirklichen konnte, und dementsprechend wurden auch alle möglichen Register zum Erreichen dieses Zieles gezogen¹⁴⁶. Es ist vorstellbar, dass diese Kultur der *saecularis ambitio*, die von den Oberschichtsmitgliedern sowieso z.T. nur mit Widerwillen in Angriff genommen wurde, zusätzlich zu einer Quelle von Belastung und Stress werden konnte und deshalb die Askesewerber durchaus den richtigen Ton anschlugen, wenn sie die Askese u.a. als Befreiung von diesem Typ ehrgeizigen Strebens darstellten, umso mehr als in der Askese ein neuer Typ von Ambition vorlag, der sich im Bereich persönlichen Ehrgeizes von der *ambitio saecularis* nur unwesentlich unterschied und als *fidelis ambitio* propagiert und entsprechend aufgenommen wurde¹⁴⁷, u.a. weil in dieser *fidelis ambitio* ein neues qualitatives, elitäres Strukturierungspotential von Gesellschaft lag, das die *saecularis ambitio* nicht mehr bieten konnte, denn, so fragt der An. Rom.:

Was sollen wir mit grossem Ehrgeiz nach jenen Dingen trachten, die selbst die schlechtesten Menschen erlangen können?"¹⁴⁸

e) Reichtumsverzicht und Euergetismus

Das Verhältnis zwischen paganem und christlichem Euergetismus, d.h. zwischen traditioneller Munifizienz und christlichem Almosenwesen, hat in letzter Zeit recht grosses Interesse erfahren¹⁴⁹. Dabei konnte gezeigt werden, dass das christliche Distributionssystem nicht ohne weiteres als Verlängerung jenes paganen verstanden werden kann, und die dennoch zu beobachtenden Ähnlichkeiten eher als überraschende Konvergenzen zweier eigentlich unvereinbarer Systeme zu verstehen sind. Während der durch feste Strukturen (sozialer, zeitlicher, ökonomischer Natur) codierte pagane Euergetismus unter der (abwechselnden) Führung der Mitglieder der reichen Oberschicht die jeweilige Schaffung wie symbolische Bekräftigung einer Stadtbürgerschaft (*civitas*) zum Ziel hatte, und dementsprechend die Profiteure des Euergetismus eine klar begrenzte Klasse bildeten, war das christliche Almosenwesen unstrukturiert (jeder konnte jedem Armen wann immer und soviel wie er wollte geben) und die Adressaten waren ausschliesslich Arme, Ausländer, Witwen und Waisen, Mönche etc.¹⁵⁰. Dennoch haben vor allem die Christen (d.h. die Reichen und die kirchlichen Machthaber) Ende des 4. Anfang des 5. Jh.s beide Systeme in einer Weise zueinander in ein Verhältnis gebracht (ob bewusst oder unbewusst), dass Almosenwesen und anderweitige Munifizienz (Bauten, Zeremonien) schliesslich zusammen als ein Akt des einen Volkes Gottes verstanden sowie praktiziert wurden und somit das System paganen, bürgerlichen Euergetismus endgültig ablösten.

Der Raum für christlich motiviertes Euergetentum war recht gross¹⁵¹: Wenn auch der Grossteil des aufgelösten Besitztums als Almosen in Form von Geld und Naturalien an die Armen, Hungernden, Gefangenen, Witwen und Waisen als den ei-

¹⁴⁶ Vgl. dazu vor allem PACK 1992 (Lit.); kurz auch: MATTHEWS 1990, 40-48.

¹⁴⁷ Ps. Pel. *Cel* 1 (CSEL56;330,3-6): "Cui tam fortissime resistebat et vim faciebat precum tuarum fidelis ambitio pugnabatque acriter cum haesitatione mea humilitas obsecrantis et magna quadam fidei violentia oris claustra pulsabat."

¹⁴⁸ *div.* 20,3 (53-54): "Quid nobis illa magna cum ambitione concupiscere, quae possunt etiam pessimi homines obtinere?"; vgl. z.B. auch Geront. *vita Mel.* 62 (SC90;252).

¹⁴⁹ Vor allem BROWN 1982; CONSOLINO 1986/1989; LIZZI 1989.

¹⁵⁰ BROWN 1982, 131.

¹⁵¹ JENAL 1995, 482-484, mit vielen Belegen.

gentlichen Adressaten christlicher *miser cordia* ging¹⁵², setzten die Oberschichtsmitglieder ihr Geld und ihren Besitz aber genauso zum Bau von Kirchen, Pflegeheimen oder Pilgerhospizien ein¹⁵³, wie sie auch Klöster gründeten und bauten bzw. einzelne Klöster und Asketen unterstützten oder für solche sogar ganze Inseln aufkauften, und auch die Kirche als Institution bzw. deren Bischöfe kamen in den Genuss ihres Geldsegers¹⁵⁴. Insofern fanden Oberschichtsasketen innerhalb ihres neuen christlichen Sinnhorizontes ein zu ihren vormals paganen bzw. satusbedingten Aufgaben (zumindest) analoges Betätigungsfeld vor und nutzten dies entsprechend intensiv.

Eine gewisse Attraktivität christlichen Euergetismus für die Oberschicht war somit durch den Umstand gegeben, dass auf der Ebene der Mentalität sowie der kognitiven Strukturen wie auch dem konkreten Verhalten nicht allzu grosse Veränderungen nötig waren¹⁵⁵. Jedenfalls sahen Zeitgenossen wie Hieronymus fließende Übergänge im Verhalten Probas, die einerseits die gewohnt riesigen Summen für die Konsulwürden ihrer Söhne Probinus, Olybrius und Probus ausgab, um dann nach der Plünderung Roms durch Alarich ihren väterlichen Besitz zu verkaufen, um so den Notleidenden zu helfen: Was für weltliche Dinge draufgehen sollte, damit konnte nun die Armut der Hausgenossen Gottes gesteuert werden¹⁵⁶. Sich in solcher Weise durch Almosen des Reichtums allmählich zu entledigen, hatte für Mitglieder der Oberschicht im Verhältnis zum paganen Euergetismus jedoch zumindest den Vorteil, dass nicht (wie z.B. zum Beginn einer Präfektur oder beim Ausrichten von Spielen) auf einmal enorme Summen bezahlt werden mussten¹⁵⁷, sondern nach und nach - d.h. auch: beständig - Akte der Barmherzigkeit ausgeübt werden konnten, die sowohl weniger kosteten, wie auch immer mehr in ihrer symbolischen Dimension an gesellschaftlicher Bedeutung gewannen¹⁵⁸.

Freilich hätte gemäss den Idealvorstellungen der Theologen und Askese werber in der Art und Weise, sich mit dem ungerechten Mammon Freunde zu machen, ein Unterschied zwischen christlichem und paganem Geben bestehen sollen¹⁵⁹, doch nicht selten verhielten sich die christlichen Almosenspende r wie spätantike Patrone oder Euergeten, die u.a. auch nach Anerkennung ihrer Grosszügigkeit verlangten: Als Melania d. Aeltere dem Mönch Pambo dreihundert Pfund Silber schenkte,

¹⁵² Vgl. z.B. die Verhaltensweisen von Marcella: Hier. *ep.* 127,3 (CSEL56;147,24-148,1); Paula sen.: id., *ep.* 108,5/10/30 (CSEL55;310,8-18/316,3-4/349,1-5); Proba: id. *ep.* 130,7 (CSEL56;182,25-183,7); von Paulinus von Nola: Sulp. Sev. *vita Mart.* 25,4-5(SC133;310); u.v.a.: JENAI. 1995, 482, Anm. 43; Auch im *C. Casp.* sind die Armen, Kranken, Witwen und Waisen die bevorzugten Adressaten: *hon.* 6 (Casp.;13,5-10).

¹⁵³ Kirchenbau durch Paul. Nol.: Paul Nol. *ep.* 29,13 (CSEL29;260,6-13); *ep.* 32,10 (CSEL29;285,15-286,5); Pflegeheim für Kranke der Fabiola: Hier. *ep.* 77,6 (CSEL55); Pilgerhospiz des Pammachius: Hier. *ep.* 77,10 (CSEL55; 47,21-22).

¹⁵⁴ Klosterbau: Geront. *vita Mel.* 49 (SC90;220); Kauf von Inseln für heilige Männer: *vita Mel.* 19 (SC90;164).

¹⁵⁵ CONSOLINO 1986.

¹⁵⁶ Hier. *ep.* 130,7 (CSEL56;182,25-183,7).

¹⁵⁷ Vgl. z.B. die Angaben von Olympiod. bei Phot. *bibl.* 1,80 (Henry;185,37-186,45), gemäss denen der Rhetor Symmachus 2000 Kentenarien für die Präfektur seines Sohnes ausgegeben haben soll, während ein Maximus sogar deren 400 aufgewendet hat.

¹⁵⁸ Die Notiz des Paul. von Nol. in Bezug auf Pinian ist hierfür bezeichnend: *carmen* 21, 257-265 (CSEL30;166): "sed quod ille gesserat/ in urbe et una et parvula primis adhuc/ Romae sub annis, hic modo in multis agit/ diverso in orbe constitutis urbibus,/ passim benignus et suis et exteris./ nam et liberorum plurimis cervicibus/ servile sanctis opibus expellit iugum,/ quos aere vinctos in tenebris carceris/ absoluit auro de catena fenoris."; vgl. auch Hier. *ep.* 127,10 (CSEL55;47,17-21).

¹⁵⁹ Vgl. z.B. die Kritik an einer Almosenpraxis, die nur den eigenen Ruhm sucht bei Ps. Pel. *vita* 12 (PL50;397A-B).

erwartete sie vom Asketen irgendeinen Dank, ernete jedoch eine indirekte Kritik ihrer noch zu fest im Euergetendenken verhafteten Handlungsweise¹⁶⁰. Dieses Beispiel zeigt u.a. ein weiteres Spezifikum christlichen Euergetentums: Vor allem für die Frauen, die in der paganen Gesellschaft keine öffentliche Funktionen hatten, war das Euergetentum ein sinnstiftendes, autoritätsverleihendes Instrument, das sie dementsprechend entschieden in die Hand nahmen¹⁶¹.

Reichtumsverzicht im Sinn allmählicher Aufgabe von Besitz durch Almosen bot für Mitglieder der Oberschicht somit auf verschiedenen Ebenen eine echte Alternative zum paganen Euergetismus. Wenn auch der An. Rom. Verzicht sämtlichen Reichtums fordert und dies z.B. bei Melania und Pinian auch als realisiert dargestellt wird, darf nicht unbeachtet werden, dass die Mitglieder der Oberschicht sich gewöhnlich dann doch erst mit ihrem Tod (durch entsprechende Testamente) wirklich von allem Reichtum und Besitz trennten¹⁶²; m.a.W. konnten sie ihr Leben lang als christliche Euergeten auftreten, und dieses Auftreten erschien in den Augen der Öffentlichkeit als ein stetes, lang dauerndes "alles verkaufen/verschenken".

f) Reichtumsverzicht und traditionelle *otium*-Kultur

Wie oben gezeigt werden konnte, konkretisierte sich die von den Oberschichtsmitgliedern vorgenommene "totale Aufgabe von Reichtum" nicht selten in einer Lebensweise recht behaglicher ökonomischer Subsistenz als Rückzug auf eines ihrer nicht veräußerten Güter bzw. Villen. Wenn in der *historia Lausiaca* von Pinian berichtet wird, wie er zusammen mit dreissig Mönchen lebt, sich mit Lesen beschäftigt, im Garten tätig ist und Begegnungen mit frommen Menschen pflegt¹⁶³, verfolgt er - christlich transformiert - das althergebrachte Ideal des *otium*, das im 4./5. Jh. innerhalb der Oberschicht nichts von seiner Attraktivität verloren hatte¹⁶⁴. Dennoch bestand ein Unterschied darin, ob man sich etwa wie die Nicomachi und ihre Freunde auf den Familienbesitz von Henna zurückzog, um den Text des Historikers Livius zu revidieren, oder ob man sich wie Rufinus auf demselben Sizilien in die Obhut des aristokratischen Asketenzirkels Pinians begab, um die Numeri-Homilien des Origenes zu übersetzen¹⁶⁵: Während nämlich einem heidnischen Oberschichtsmitglied der Vorwurf gemacht werden konnte, sich durch das Leben in Musse von den öffentlichen Ämtern zu drücken bzw. die Oberschichtsmitglieder regelrecht motiviert werden mussten, solche anzunehmen¹⁶⁶, konnte ein christlicher Asket *per definitionem* für weltliche *honores* nicht mehr in Anspruch genommen werden und sich somit nicht nur ohne schlechtes Gewissen seiner Askese hingeben, sondern - legitimiert und getragen von einer breiten christlichen Rhetorik der Askese - lebte er ein erhabenes, gottgefälliges Leben, dem innerhalb einer immer stär-

¹⁶⁰ Pallad. *hist. Laus.* 10,2-4 (Bartelink;46,11-48,27).

¹⁶¹ Vgl. dazu BROWN 1982,135-136; CONSOLINO 1986/1989.

¹⁶² Z.B. Pammachius: Pallad. *hist. Laus.* 62 (Bartelink; 268,1-4).

¹⁶³ Pallad. *hist. Laus.* 61,7 (Bartelink;268,51-56); Pinian scheint - will man der leicht kritischen Aussage des Aug. Glauben schenken - denn auch nicht ein allzu strenger Asket gewesen zu sein: Aug. *ep.* 126,7 (CSEL44;13,5-6) "... quanto flagrantius in nostro Piniano amare potuerent tantam mundi istius cupiditatem..."; auch in *vita Mel.* 1 (SC90;130-132) und 8 (SC90;140-142) wird bzgl. Pinian auf eine eher laue Begeisterung für Askese und die damit verbundenen Pflichten angespielt.

¹⁶⁴ *Expos. mundi* 55 (SC124;194): "Invenies omnes iudices aut factos aut futuros esse; aut potentes quidem, nolentes autem, propter suorum frui cum securitate velle."; vgl. dazu MATTHEWS 1990, 1-31, bes. 1-12; allgemein zur *otium*-Ideologie: ANDRÉ 1962.

¹⁶⁵ Vgl. dazu MATTHEWS 1990, 374.

¹⁶⁶ Vgl. z.B. Symm. *ep.* 1,58 (Seeck;27,27-28,6).

ker christlich werdenden Gesellschaft hohe Würde zugesprochen und grosser (eschatologischer) Lohn verheissen wurde¹⁶⁷.

Der u.a. durch Besitz- und Reichtumsverzicht gekennzeichnete Akt der Entscheidung für eine asketische Existenz westlicher Oberschichtsmitglieder (ob in solitärer, praemonastischer oder monastischer Form) ermöglichte somit unter christlichen Vorzeichen die Fortführung eines Lebensstils des *secessus in villam*, der traditionellerweise durch literarische Tätigkeiten (jetzt: Bibellektüre, Übersetzungen, christliche Texte), die Pflege gelehrter Freundschaften (jetzt: fromme Gespräche und Briefwechsel) und ein erträgliches Mass bukolischer Hand- bzw. Landarbeit gekennzeichnet war. Die verschiedenen Hinweise in *hon.* lassen darauf schliessen, dass auch der An. Rom. bei der *femina clarissima* auf Sizilien auf ähnliche ökonomische Strukturen zurückgreifen konnte, um seine theologischen Einsichten zu vertiefen und sie literarisch zu verbreiten.

3.8. Umsetzung und Konsequenzen radikalen Reichtumsverzichts: das Beispiel Melania und Pinian

"Wir kennen viele, die wegen Gott arm und frei von jeglichem Landbesitz sind, ..." schreibt der An. Rom. in *div.* 19,2 (39-40) und gibt somit vor, dass zu seiner Zeit viele Christen radikalen asketischen Reichtumsverzicht praktizierten. Aufgrund dessen, was wir heute über asketisch motivierten Besitzverzicht im Raum der *Italia asctica* wissen können, muss diese Aussage stark relativiert werden: Ein Blick in die von Jenal erarbeitete Prosopographie italischer Asketen und Mönche des 4./5. Jh.s zeigt einerseits, dass der ostentative Verzicht auf Reichtum bei der Entscheidung zur Askese ein eher rares Phänomen innerhalb der kleinen Zahl von Asketen aus der Oberschicht war und andererseits wird deutlich, dass konkrete Informationen zur Art und Weise dieses gelebten Reichtumsverzichts auf weite Strecken fehlen¹⁶⁸. War asketisch motivierter Reichtumsverzicht also sicher keine Massenerscheinung und insofern weder allgemein historisch noch kirchengeschichtlich von übergeordneter Wichtigkeit, so wird aus den wenigen entsprechenden Quellen jedoch ersichtlich, dass dessen Umsetzung je nach Ausgangslage seiner meist aus der Oberschicht stammenden Protagonisten zu erheblichen Problemen führen konnte. Ohne dass man von einem generellen Widerstand der Oberschicht gegen den Reichtumsverzicht seiner Mitglieder sprechen kann, war ein solcher Akt freiwilliger Armut um Christi willen für viele doch mit Spinnerei oder sogar Wahnsinn identisch¹⁶⁹, und die Asketen waren Beleidigungen, ja zuweilen auch Hass ausgesetzt¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Vgl. zu dieser christlichen *otium*-Lebensweise: FONTAINE: 1972.

¹⁶⁸ JENAL 1995, 12-126 / 474-493.

¹⁶⁹ Wie die Askeseideologen - trotz aller Polemik - wohl nicht zu Unrecht behaupten: Ps. Fastid. *pen.* (PLS1;1697): "Non nobis opportunum est illos ditare muneribus, quibus christiana religio videtur esse opprobrium, apud quos execrabilis castitas, nequam humilitas, odiosa ieiunia, voluntaria pro Christo paupertas amentia iudicatur."; z.B. auch Hier. *ep.* 23,3 (CSL54;213,14-16) bzgl. Ica: "haec vero, quam unius cubiculi secreta vallabant, quae pauper videbatur et tenuis, cuius vita putabatur amentia, Christum sequitur ...".

¹⁷⁰ Ps. Hier. *Ocean.* 5 (PL30;283C): "Sed veniet tempus ut eorum risus vertatur in luctum, quibus nunc noster plangit et risus: et ut se fuisse divites lugeant, qui nunc Christi pauperibus impudenter insultant."; An. Rom. *mal. doct.* 18,3 (Caspari;103,29-104,3): "Divitias vobis usque adeo contempnendas mandaveram, ut infinitae difficultatis exemplo regni mei aditum locupletibus denegarem; vos autem adversus doctrinae meae regulam, adversus conversationis exemplum, quo me causa vestri profectus in proprii mundi possessione pauperem praebui, ita divitibus adulati estis, ut in illis potissimum omnem spem futurorum collocaretis, et letabili insectaremini odio, quemcunque cerneretis mandatorum meorum defensare velle doctrinam."

Prinzipiell aber war massvoller Reichtumsverzicht tolerierbar¹⁷¹, je nachdem war es sogar zu begrüßen, wenn etwa eine Tochter wegen ihres asketischen Entscheids nach Erhalt ihres Pflichtteils aus dem Prätendentenkreis um die familiäre Erbmasse ausschied. Auch gegen keinen allzu grossen Widerstand wird etwa die 12-jährige Asella gekämpft haben müssen, als sie ihr Halsband verkaufte, um sich mit dem Erlös ein schwarzes Askesetenkleid zu kaufen¹⁷².

Dort, wo jedoch ein asketisch motivierter Reichtumsverzicht weitergehende Interessen berührte, wird deutlich, wie stark ein solcher Akt quer zum gesellschaftlichen, insbesondere finanziellen Gefüge der Oberschicht und ihrem elitären Selbstverständnis lag und entsprechend von verschiedener Seite angegriffen wurde. Paradebeispiel hierfür ist natürlich jenes von Melania und Pinian, doch - was nicht unterschlagen werden darf - es ist dies auch der einzige detailreiche Bericht über radikalen Reichtumsverzicht lateinischer Christen des 4./5. Jh.s, der über die Nennung summarischer Besitzverzichtsleistungen hinausgeht. Ohne die ganze Geschichte um die beiden Asketen noch einmal aufzurollen, will ich summarisch folgende Frage beantworten: Welche Probleme entstanden durch den in Jahr rund um 408 fallenden Besitzverzicht Melanias und Pinians¹⁷³? Bei der Beantwortung dieser Frage soll deutlich werden, wie komplex und schwierig sich ein solcher Verzicht für Leute aus der Oberschicht präsentieren konnte.

Familiäre Probleme: Als Sprösslinge einer der berühmtesten senatorischen Familien - Melania und Pinian gehörten beide zum Geschlecht der Valerii - hätte vor allem Melania den Anforderungen ihres traditionsbewussten Vaters entsprechen sollen, d.h. sie hätte eine vornehme, senatorische Existenz führen und durch Kinderkriegen ihre *gens* und deren Besitz sichern sollen (was letztlich aufs gleiche kommt)¹⁷⁴, umso mehr als Melania das einzige Kind und somit Alleinerbin des imposanten elterlichen Vermögens war. D.h., dass bei einem Entschluss Melanias zur Askese bei normaler Hauserbfolge die Gefahr bestand, dass das ganze, während vielen Jahren von verschiedener Seite zusammengetragene Vermögen mit einem Schlag weg war¹⁷⁵. Der Vater hat sich entsprechend gegen Melanias asketisches Ansinnen gewehrt, indem er ihr mit Enterbung drohte¹⁷⁶, so dass die junge Asketin erst nach dessen Tod den Mut aufbrachte, mit ihrem Projekt ernst zu machen¹⁷⁷. Dabei entstanden ihr jedoch sofort neue Widerstände seitens von Severus, des Bruders von Pinian und allen anderen mehr oder weniger entfernten Verwandten, wollte doch jeder wenn möglich etwas von diesem Grossbesitz an sich reißen¹⁷⁸. Severus mobilisierte zudem noch die im weitesten Sinn auch zur *familia* gehörenden Sklaven

¹⁷¹ Wenn dabei ein gewisses Mass eingehalten wurde: Geront. *vita Mel.* 62 (SC90;252).

¹⁷² Hier. *ep.* 24,3 (CSEL54;215,16-216,2).

¹⁷³ Dabei folge ich den von RAMPOLLA 1895, 176-187 und DEMANDT/BRUMMER 1977 erarbeiteten und von JENAL 1995, 484-488 übernommenen Problemskizzen und Lösungsvorschlägen.

¹⁷⁴ Zum Vater Melanias vgl. z.B. das von Paul. Nol. *ep.* 45,2 (CSEL29;381,4-6) entworfene Porträt: "propemodum in saeculari vanitate praeventum, quia necdum illum deseruerat senatoriae dignitatis ambitio."; zur Verbindung von Besitz und Kindern vgl. z.B. die Worte des Pinian an Melania, warum er vor dem Entschluss zur Askese zuerst mit ihr noch Kinder zeugen will: *vita Mel. lat.* 1 (Rampolla;5,9-11): "Qui respondens ait ad eam: Sustine ut habeamus duos natos propter substantiam nostram hereditatem, et tunc cum Dei voluntate pariter mundo abrenuntiabimus."

¹⁷⁵ Vgl. dazu JENAL 1995, 486 Anm. 67.

¹⁷⁶ Geront. *vita Mel.* 6 (SC90;136-138) / 12 (SC90;150).

¹⁷⁷ Geront. *vita Mel.* 7 (SC90;138-140).

¹⁷⁸ Vgl. vor allem *vita Mel. lat.* 12 (Rampolla;10,13-16): "Narravit etiam beatissima reginae quomodo insidiabatur beato coniugi eius frater ipsius Severus, volens omnem substantiam, cum esset multa et magna, ad se pertrahere; et quia unusquisque parentum, qui erant in senatu, diversas occasiones causarum opposcentes, volebant de eorum facultatibus divites fieri."

der Besitzungen rund um Rom, die in einem Wechsel der Herrschaft oder ihrer Freilassung offensichtlich keine Verbesserung ihrer Situation sahen und entsprechend rebellierten¹⁷⁹.

Juristische Probleme: Melania und Pinian waren beim Entschluss für eine asketische Existenz erst ca. 20 bzw. 24 Jahre alt¹⁸⁰, d.h. sie standen noch nicht in dem für die volle Geschäftsfähigkeit erforderlichen 25. Lebensjahr, so dass sie sehr wahrscheinlich um eine *de iure* mögliche *venta aetatis* beim Stadtpräfekten anfragen mussten¹⁸¹, und da diese offensichtlich nichts fruchtete, wandten sie sich (u.a. auch deshalb) an Serena, die Adoptivschwester des Kaisers, die für sie bei Honorius einen schriftlichen Erlass durchboxen konnte, der ihnen die Erlaubnis für den Verkauf bzw. die Auflösung ihrer Besitzungen gab¹⁸².

(Standes-)politische bzw. finanzielle Probleme: In der Lebensbeschreibung der Melania wie auch in den Mönchsgeschichten des Palladius wird mehrmals auf den Widerstand hingewiesen, den nicht nur die Verwandten, sondern der Senat *in corpore* dem Besitzverzicht Melanias und Pinians gegenüber leisteten. Aus "sozialpsychologischer"¹⁸³ Sicht ist anzunehmen, dass der ostentative Reichtumsverzicht Melanias und Pinians für einen traditionellen Senator einem Verzicht auf das senatorische Lebensideal gleichkam und somit radikal das traditionelle Selbstverständnis der Senatsmitglieder hinterfragte, so dass aggressive Reaktionen zu befürchten waren, wie die Angst der Eltern von Melania und Pinian vor dem Ärger anderer Mitglieder senatorischen Ranges nahelegt¹⁸⁴. Der Verkauf der Güter ging bei Melania und Pinian zudem mit dem Vorhaben zusammen, aus Rom Richtung Süden wegzuziehen. Dieser doppelte demonstrative Desolidarisierungsakt musste gerade in einer Zeit permanenter Bedrohung (durch die Goten), in der bereits erste Ab- und Auswanderungen zu verzeichnen waren, umso stärker als solcher empfunden werden, zumal er eine für die bleibenden Senatoren gefährliche Beispielfunktion haben konnte. Der Senat wurde durch das Handeln Melanias und Pinians aber auch materiell getroffen, denn das Fehlen einer vermögenden Familie im Senat musste unweigerlich zu einer Erhöhung der finanziellen Lasten führen, die der Senat zu tragen hatte¹⁸⁵. Dazu kam, dass die zum Verkauf angebotenen Besitzungen von Melania und Pinian auf dem Immobilienmarkt eine mehr als ärgerliche *dumping*-Wirkung zeitigten. So erstaunt es also nicht, dass kurz nach Abreise von Melania und Pinian aus Rom der Stadtpräfekt dem Senat einen Enteignungsantrag bzgl. der valerischen Güter unterbreitete, welchem der Senat offensichtlich *in corpore* zugestimmt hat, umso mehr als dieser in die Zeit der Belagerung des Alarich zu legen ist, während der dieser bekanntlich die Zahlung von 5000 Pfund Gold, 30000 Pfund Silber, 4000 Seidengewändern, 3000 purpurnen Pergamenten und 3000 Pfund Pfeffer zum Kriterium eines Abzugs erhob¹⁸⁶. Selbst im Ausnahmezustand einer Belagerung war es nicht erlaubt, von seiten der römischen Behörden privates Vermögen an sich zu reißen, sondern nur als begleitende Massnahme in einem Strafverfahren. Doch was konnte man Pinian und Melania vorwerfen? Die *vita*

¹⁷⁹ Geront. *vita Mel.* 10 (SC90;144-146).

¹⁸⁰ Geront. *vita Mel.* 8 (SC90;140); *vita Mel. lat.* 8 (Rampolla;7,22-23).

¹⁸¹ Vgl. DEMANDT/BRUMMER 1977, 488.

¹⁸² *vita Mel. lat.* 12 (Rampolla;10,23-28).

¹⁸³ So DEMANDT/BRUMMER 1977, 487.

¹⁸⁴ Geront. *vita Mel.* 6 (SC90;136-138).

¹⁸⁵ DEMANDT/BRUMMER 1977, 487: "Hierzu zählen vor allem Spiele, die von den Senatoren insbesondere für die Prätur ihrer Söhne bezahlt werden mussten. ... Ein ganzer Abschnitt im Codex Theodosianus regelt die damit verbundenen Forderungen an die Senatoren (CTh. VI 4)."

¹⁸⁶ Zosim. *hist.* 5,41 (Paschoud;61-62).

Melaniae bietet dafür keine Anhaltspunkte, doch sind die Überlegungen von Demandt/Brummer einsichtig¹⁸⁷: Bindeglied ist Serena, gegen die (als zur Sippe des Stilicho gehörend) der Prozess gemacht wurde. Stilicho wurde am 22.8.408 ermordet, und die unmittelbare Folge des Sturzes war eine Verfolgungswelle gegen seine Anhänger. Kaiser Honorius liess seinen Sohn und auch selbst Stilicho nahestehende Senatoren ermorden. Auch Serena, die *nota bene* den Kaiser Honorius aufgezogen hatte, wurde der Prozess gemacht und zwar wegen Landesverrats: sie habe Alarich herbeigeholt. Der Prozess gegen Serena war aber wohl vielmehr zustand gekommen, weil diese durch ihre Begünstigung der Asketen den Senat in verschiedener Hinsicht verletzt hatte, und damit man Melania und Pinian als Nahestehende einer Verurteilten enteignen konnte.

Ähnliche Konflikte, wie sie Melania und Pinian zu bestehen hatten, drohten auch anderen reichen Christen, die ihren Entscheid für die Askese mit einem Verzicht auf Reichtum und Besitz begleiteten. Die vom Teufel an einen zur Askese willigen jungen Mann gestellten Fragen in einer der Schriften des An. Rom. lassen dasselbe Konfliktfeld erkennen, auf dem auch Melania und Pinian ihre Kämpfe auszutragen hatten:

Wirst du also nicht heiraten? Wirst du ohne Kinder bleiben? Und wem hinterlässt du den grossen Reichtum, wem den grossen Grundbesitz? Reicht es nicht, dass deine Schwestern diesen Entschluss fällen wollten? Wenn du ihrem Beispiel folgst, durch wen wird euer Geschlecht wiederhergestellt? Scheint es dir also gut, dass der Ursprung deiner Sippe zu Grunde geht?¹⁸⁸

Zuweilen zeitigte solch hartnäckiges Nachfragen den angestrebten Erfolg einer Aufgabe asketischen Enthusiasmus, was jedoch erträglich war, wenn man dafür wie etwa Paulinus von Pella letztlich Gott selber verantwortlich machen konnte:

Denn wie sehr du selbst mich und meinen Charakter früher und besser kanntest als ich, das hast du gezeigt, indem du mich weiter voranbrachtest: auf mich, der Dinge wagte, die über meine Kräfte gingen, vorher deinen Blick richtend, hast du besser durch dich für mich gesorgt: hast meine Versuche angehalten, die allzu hoch gingen bis zu dem Vorhaben, nach der vollkommenen Regel des Mönchtums zu leben - damals, als mein Haus voll war von liebenden Menschen, die gewiss erwarten konnten, dass ihnen dieselbe Betreuung erhalten bleibe: Söhne, Mutter, Schwiegermutter, Gemahlin, dazu die stattliche Schar der Dienerinnen, die alle in gleicher Weise einem fremden Land auszusetzen weder der Verstand noch die Verbundenheit noch die religiöse Gesinnung zulies.¹⁸⁹

3. 9. Ergebnis: die historische Bedeutung der Reichtumskritik des An. Rom.

Die historische Bedeutung der Reichtumskritik des An. Rom. und insbesondere der Schrift *div.* liegt darin, dass sie Buchstabe gewordenes Zeugnis einer der reichen christlichen Elite (Roms) Ende des 4. Anfang des 5. Jh.s seitens von Askeseideologen wie Hieronymus, Pelagius oder eben vom An. Rom. angetragenen dringlichen Aufforderung zur asketisch definierten *perfectio* und somit auch zum radikalen sowie enthusiastischen Reichtumsverzicht ist.

Melania und Pinian haben exemplarisch sowie spektakulär die Aufforderung vollständigen Besitzverzichts umgesetzt, die auch sonst (freilich in verschiedener Form) die asketische Landschaft Italiens prägte. Der An. Rom. und *div.* sind ihrerseits in allen Beziehungen (chronologisch, geographisch, sozio-kulturell, theologisch) in unmittelbarer Nähe von Asketen wie Melania und Pinian und deren Verhaltensweisen anzusiedeln. Die im Laufe der Forschung immer stärker gewordene

¹⁸⁷ DEMANDT/BRUMMER 1977, 492-502.

¹⁸⁸ *cast.* 17 (Caspari;160,8-13).

¹⁸⁹ Paul. Pell. *euch.* 451-462 (SC209;88); dt. VOGT 1980, 563.

Isolation von *div.* als Dokument radikaler pelagianischer Reichtumskritik muss zugunsten einer systematischen Einbettung des Textes in das - kleine asketische *coetus* bildende - noble asketische Milieu Italiens (näherhin Roms) zu Beginn des 5. Jh.s aufgegeben werden¹⁹⁰.

Div. ist ein typisches Dokument asketischer Exhortationsliteratur, das in einem Masse begeistern will, dass der Leser zu einem enthusiastischen Akt (hier: des Reichtumsverzichts) provoziert wird: Die wohl von nicht wenigen geteilte Meinung, die christliche Armutsforderung sei "hart, schwierig und gegen die Natur"¹⁹¹ galt es aufzubrechen. Dabei werden die Adressaten einerseits zur Aufgabe gesellschaftlicher und näherhin standesbedingter mentaler Reserven provoziert, um andererseits auf christlich-asketische Denk- und Handlungsmuster verpflichtet zu werden, die dem Selbstverständnis der nobelgeborenen Adressaten aufgrund ihres elitären und bei aller augenscheinlichen Diskontinuität doch über weite Strecken Kontinuität garantierenden Profils entgegenkommen. Insofern stellt das *C. Casp.* und insbesondere *div.* eine mentalitäts- wie theologiegeschichtlich wichtige Quelle dar, umso mehr als für den praktizierten Verzicht auf Reichtum und die Diskussion der Reichtumsproblematik innerhalb der *Italia ascetica* des 4./5. Jh.s im Vergleich etwa zu den Fragen rund um Keuschheit und Virginität bedeutend weniger Quellenmaterial zur Verfügung steht.

Div. ist sodenn ein typischer Text jenes allgemein Ende des 4. Anfang des 5. Jh.s christlicherseits intensivierten Versuchs, den gesellschaftsstützenden und -verbindenden Haltungen, Stimmungen und Mentalitäten eine christlich-asketische Basis zu unterlegen und sie so in neue Formen von Macht und Repräsentation umzugießen.

¹⁹⁰ Vgl. symptomatisch zuletzt z.B. JENAL 1995, der auf *div.* im Zusammenhang von "Der Besitzverzicht asketisch lebender Personen aus der Aristokratie" (ID., 474-488) nicht zu sprechen kommt, und auch sonst die Schrift fast gänzlich übergeht.

¹⁹¹ So ein fiktiver Einredner bei Hier. *ep.* 120,1 (CSEL55;477,21-22): "respondebis: 'difficile, durum est, contra naturam.'"

B STRUKTUR UND GATTUNG VON *DIV.*

1. Struktur

1.1. "Besonders hat mir daran die Einteilung gefallen"

Hieronymus schreibt dem Paulinus von Nola bzgl. dessen (heute verlorengegangener) Schrift zur Verteidigung des Kaisers Theodosius:

Dein Buch, das, in kluger Weise und in ausgezeichnetem Stile verfasst, den Kaiser Theodosius verteidigt, habe ich erhalten und mit Genuss gelesen. Besonders hat mir daran die Einteilung (*subdivisio*) gefallen. Während Du in den ersten Kapiteln andere Schriftsteller übertriffst, hast Du Dich in den letzten selbst übertroffen. Der sprachliche Ausdruck ist gedrängt und trotzdem leicht verständlich. Er verbindet ciceronianische Reinheit mit Reichtum an Gedanken.¹

Das Lob des Hieronymus für die Schrift des Paulinus ist typischer Ausdruck der Kultur jener Gelehrten des 4./5.Jh.s, die ihre Zeit ebenso genüsslich wie pedantisch mit Diskussionen rund um die Redekunst verbrachten, Rhetorikhandbücher verfassten und die literarischen Arbeiten ihrer Zeitgenossen mit dem entsprechenden kritischen Blick begutachteten². Dabei war die Frage nach der Einteilung bzw. Strukturierung eines Textes (*subdivisio*, *dispositio*, *partitio*) unumgänglich, und die Auseinandersetzung mit den Redeteilen in den Rhetorikhandbüchern der (Spät-)Antike zeugen von einem entsprechend regen Interesse, so dass es sich aufdrängte, auch *div.* auf seine Struktur hin zu untersuchen, umso mehr als dies bisher nur in ungenügender Weise geschah³. Der Text bietet denn auch aufgrund eindeutiger inhaltlicher, sprachlicher und argumentativer Kriterien eine Struktur, die ziemlich genau der Gliederungsordnung (*dispositio*) einer Rede nach den Massgaben der Rhetoriker entspricht⁴, wie nachfolgendes Schema zeigt, dessen einzelne Elemente bezüglich ihres Umfangs und ihrer Funktion im Textganzen unten im Kommentar näher begründet werden.

¹ Hier. *ep.* 58,8 (CSEL54; 537,14-19); dt. ²BKV, 182.

² Exemplarisch kommt dies zum Ausdruck im bei Aug. überlieferten Brief des Volusianus: *ep.* 135 (PL33;513): "Quibusdam amicorum conventibus aderam, frequentes proferabantur illic pro ingenii studisque sententiae. Erat tamen sermo rhetorica partitio: apud agnoscentem loquor; nam etiam ista paulo ante docuisti. Adstruebatur quid esset inventio, quae inventionis acrimonia, quantus disponendi labor, quae translationis gratia, quae iconismatum pulchritudo, et pro ingenio naturaque materiae apposita etiam dicendi facultas."; vgl. dazu vor allem MARROU 1958, 85-124, bes. 90-91.

³ Die Struktur von *div.* interessierte bisher kaum: während CHRISTOPHE 1962, 291-298 und SCAGLIONI 1987, 161-164 ein wohlstrukturiertes Inhaltsverzeichnis der Schrift erstellten, hat einzig SCHULER 1991, 55-82 (und Anhang) versucht, *div.* eine Struktur abzurufen, die hier kurz widergegeben werden soll: A) Prooemium (exordium): 1,1-1,4 / B) Narratio (Erzählung): 2,1-5,2; Erste digressio: 4,1-5,2; Rahmen der Beweisführung 5,2c / C) Erste Partitio (Divisio): 5,3-6,3; 1. Bedeutung der exempla: 5,3; 2. Erste Enumeratio mit drei propositiones: 6,1-6,3 / D) Confirmatio (probatio): 7,1-9,2 / E) Exemplum (Beispiel): 9,3-10,2b / F) Zweite Partitio (Divisio): 10,2c-10,10; 1. Zweite Enumeratio mit drei propositiones: 10,2c-10,4; 2. Bedeutung der Nachahmung: 10,5-10,6; 3. Zweite Digressio 10,7-10,10 / G) Refutatio (11,1-18,10) H) Altercatio: 19,1-20,3; Rahmen der Beweisführung: 20,3 / I) Epilog: 20,4-20,5. Ich werde mich nicht im Detail mit Schuler auseinandersetzen; meine Struktur und die ihr zugrundeliegende Argumentation ist gleichsam die Kritik an seinem Strukturvorschlag.

⁴ Vgl. zur *dispositio*: MARTIN 1974, 213-243; CALBOLI MONTEFUSCO 1994, 831-839 (Lit.).

1.2. Der Grobaufbau (*dispositio*) von *div.* im Schema

I EXORDIUM: 1,1 (1) - 1,4 (43)

Vereinnahmung des Menschen durch irdische Begierde 1,1 (4-13)

Habsucht als schlimmstes Laster der irdischen Begierden 1,2 (15)-1,4 (43)

II NARRATIO: 2,1 (1) - 6,3 (89)

Darstellung/Def. der Habsucht auf rationaler wie autoritativer Grundlage 2,1 (1)-4,2 (50)

Darstellung/Def. des Reichtums auf rationaler wie autoritativer Grundlage 5,1 (1)-5,2 (26)

Die Armut Christi als normatives *exemplum* 5,3 (28-46)*egressus*: Vergleich Reicher/Richter-Christus 6,1 (1)-6,3 (89)

III PROPOSITIO 7,1 (1-15)

Gott verurteilt die Begierde nach Reichtum 7,1 (1-14)

Der Reichtum hat seinen Ursprung in Ungerechtigkeit und Raub 7,1 (14-15)

IV ARGUMENTATIO: 7,2 (16) - 20,2 (44)

probatio 7,2 (16) - 10,10 (144)

Beweis: Reichtum hat Ursprung in Ungerechtigkeit und Raub 7,2 (16)-8,1 (12)

Beweis: Reichtum hat seinen Ursprung nicht in Gott 8,2 (14)-9,2 (33)

egressus: Das Verhältnis AT-NT als *figura-veritas*-Korrelation 9,3 (35)-9,5 (116)AT und der Reichtum Abrahams sind *figuraliter* zu deuten 9,3 (35)-9,4 (78)NT als *veritas* bedingt kompromisslose Christus-Nachfolge 9,5 (80-116)

Beweis: Generelles Verbot von Reichtum im NT 10,1 (1)-10,10 (144)

Forderung des Reichtumsverzichts im NT 10,1 (1)-10,3 (43)

Diese Forderung gilt immer und für alle 10,4 (45)-10,10 (144)

refutatio 11,1 (1) - 20,2 (44).

- Frage nach Reichtum im Urchristentum 11,1 (1)-11,8 (99)

- Frage nach Reichtumsverzicht, Euergetismus und Lebensgrundlage 12,1 (1)-16 (31)

- *egressus*: Erwerb von Reichtum durch Ungerechtigkeit 17,1 (1)-17,3 (58)

- Frage nach Reichtum und Himmelreich 18,1 (1)-18,9 (127)

- *egressus*: richtiger Umgang mit den biblischen Geboten 18, 10 (129-152)

- Frage nach dem christlichen Umgang mit Reichtum 19,1 (1)-20,2 (44)

V PERORATIO 20,3 (46)-20,5 (85)

indignatio: 20,3 (46-60)*recapitulatio*: 20,4 (62-70)*conquestio*: 20,5 (72-85)1. 3. Die Gliederung von *div.* auf dem Hintergrund rhetorischer Theorie

Der Aufbau von *div.* in 5 Teilen (*exordium*, *narratio*, *propositio*, *argumentatio*, *peroratio*) folgt den *dispositio*-Gliederungen der Rhetoriker; er entspricht jenem des Martianus Capella⁵, doch je nachdem wie die einzelnen Einheiten gewichtet werden, kann man *div.* auch nach quintillianischem Muster⁶ und des Iulius Victor⁷ in 5 Teile gliedern

⁵ Mart. Cap. 5, 544 (Willis;192): "Qui vero quinque dixere partes, rationalem ordinem persequuntur; nam est exordium, narratio, propositio, argumentatio, peroratio."

⁶ Quint. inst. 3,9,1 (Winterbottom;177,12-14): "Cuius partes, ut plurimis auctoribus placuit, quinque sunt: prohemium narratio probatio refutatio peroratio."

oder gemäss der Anordnung der *Rhetorica ad Herrennium*, Cassiodors oder Sulpitius Victors⁸ in 6. Diese verschiedenen Möglichkeiten stellen die unten vorzuführende Aufbauanalyse nicht prinzipiell in Frage, sondern sie widerspiegeln lediglich eine klassifikatorische Breite, die jedoch an den Sinneinheiten als solchen nichts ändert⁹: Je nachdem ob man z.B. den Exkurs von *div.* 6,1-4 als eigenen Redeteil betrachtet oder ihn der *narratio* zuteilt, verändert sich die Zahl der Redeteile, die inhaltliche wie formale Einheit des Exurses bleibt dadurch aber unangetastet. Andererseits sind die Unterschiede der Redeeinteilungen natürlich nicht grundlos: Quintillian z.B. vertritt eine *dispositio* in 5 Teilen (*prooemium*, *narratio*, *probatio*, *refutatio*, *peroratio*), weiss aber auch, dass andere Theoretiker noch 3 (*partitio*, *propositio*, *excessus*) weitere hinzufügen, und so argumentiert er in der Folge gegen diese 3 als eigenständige Redeteile¹⁰. So hat auch der Aufbau von *div.* in 5 Teile seine guten Gründe: *exordium* und *peroratio* bedürfen keiner Rechtfertigung, sie sind klar erkennbar und es gibt keinen Grund, sie nicht als eigene Redeteile zu definieren. Bei der *narratio* stellt sich die Frage, ob der Exkurs von 6,1 (1)-6,3 (89) ein eigener Redeteil ist oder nicht. Der Exkurs ist eine eindringliche Exemplifizierung des in 2 (1)-5,3 (46) Vorgetragenen und als solcher nicht von der *narratio* zu trennen, weil erst durch diesen Exkurs die konkrete Relevanz des vorgängig Behaupteten evident wird. Die *propositio* von 7,1 (1-15) ist ein eigener Redeteil, weil sie als Scharnier von *narratio* und *probatio* nicht mit Recht einem dieser beiden Teile zugewiesen werden kann, zumal zu Beginn der *propositio* das Vorangegangene rekapituliert und zum Schluss das Kommende angekündigt wird, d.h. man müsste die *propositio* auseinanderdividieren, wollte man ihre Teile begründet entweder der *narratio* oder der *argumentatio* zuweisen, was aber wenig sinnvoll ist. Schliesslich bilden *probatio* von 7,2 (17)-10,10 (144) und *refutatio* von 11,1 (1)-20,2 (44) als *argumentatio* ein Ganzes, denn obwohl beide Teile klar gegenseitig abzugrenzen sind, wird gerade zu Beginn der *refutatio* inhaltlich dieselbe Thematik (Reichtumsverzicht in biblischer Zeit) in defensiver Weise weitergeführt, die vorhin affirmativ bewiesen wurde, d.h. der An. Rom. versieht die beiden Teile mit einer bewussten Klammer, eine Klammer, die auch mit entsprechenden Rückverweisen (wie *superius diximus*) wiederholt bekräftigt wird.

2. Die Frage nach der Gattung von *div.*

Die Frage nach der Gattung könnte bereits als geklärt scheinen, ist doch die Struktur von *div.* eindeutig die einer Rede, so dass der Text eine *oratio* bzw. ein *sermo rhetoricus* zu sein scheint. Dagegen spricht jedoch, dass *div.* einerseits bewusst ein für einen Leser konzipierter schriftlicher Text [*div.* 7,1 (1) : "lector attende!" / 10,1 (12)] ist und andererseits der Text keine Indizien liefert, ihn in einer konkreten Redesi-

⁷ Iul. Vict. *rhet.* (Giomini/Celentano;67,81): "Diximus retro inventione excogitari principia, narrationem, excessus, quaestiones, epilogos."

⁸ Rhet. *Her.* 1 (Achard;4): "Inventio in sex partes orationis consumitur: exordium, narrationem, divisionem, confirmationem, confutationem, conclusionem."; Cassiod. *rhet.* 9 (Halm;497-498): "Partes orationis rhetoricae sunt sex: exordium, narratio, partitio, confirmatio, reprehensio, conclusio."; Sulp. Vict. *inst.* 16 (Halm,322,5-7): "Qui videntur plenius tradere, partes orationis faciunt sex: exordium, narrationem, partitionem, confirmationem, reprehensionem, perorationem."

⁹ Vgl. z.B. Sulp. Vict. *inst.* 16 (Halm,322,4-9), der verschiedene Alternativen nebeneinander stehen lässt: "Partes orationis sunt, ut quidam volunt, quattuor: exordium, narratio, argumentatio, peroratio sive conclusio. Qui videntur plenius tradere, partes orationis faciunt sex: exordium, narrationem, partitionem, confirmationem, reprehensionem, perorationem. Hic animadvertimus partitionem additam solam, ceterum argumentationem in duas partes divisam, ut sit altera par eius confirmatio, altera reprehensio."

¹⁰ Quint. *inst.* 3,9,1-5 (Winterbottom;177,11-175,8); vgl. dazu allgemein CALBOLI MONTEFUSCO 1994, 833-838.

tuation zu orten, d.h. wichtige Gattungskriterien einer Rede werden von *div.* nicht erfüllt. Welcher anderen Gattung kann man also *div.* zuweisen? In der Regel wird *div.* als "Traktat" bezeichnet, wobei diese Gattungsbezeichnung sehr breit und unspezifisch gebraucht, wie auch generell nicht am Text dingfest gemacht wird¹¹. Einzig Schuler hat sich mit der Gattung von *div.* näher beschäftigt; er nannte sie eine Diatribe, zeigte jedoch Kriterien und Konsequenzen dieser Gattungsbestimmung im Detail kaum auf¹². Nicht nur wegen dieser unbefriedigenden Forschungslage ist der Versuch sinnvoll, der Gattung von *div.* auf den Grund zu gehen, sondern auch weil die Gattungsproblematik nicht von der Frage nach den sozialen Dimensionen des Textes zu trennen ist, die im Kontext der Reichtumsproblematik und deren Sitzes im Leben hier besonders interessieren. Die Bestimmung der Gattung von *div.* soll denn auch sowohl soziologischen und innerliterarischen Kriterien genügen¹³.

2.1. *de divitiis* als ursprünglicher Titel?

Titel und Ausgang des Textes in den Hss liefern keine sicheren gattungsspezifischen Hinweise: Ursprüngliche Titel sind in beiden Hss nicht vorhanden, sondern sie rühren, wenn überhaupt, von einer späteren Hand, wie in V (9. Jh.) fol. 48v: *De divitiis*, und auch das Schriftenverzeichnis derselben Handschrift auf fol. 1 nennt denselben Titel. Die Hs B (12. Jh.) hat keinen Titel, doch auch da wird auf fol. 1v der Text angekündigt als *de divitiis*. Dieser Titel entspricht zudem den originalen Ausgängen der Hss V und B (jeweils: *explicit de divitiis*). Diese kurze, das Thema der Schrift anzeigende Titelform ist wohl die ursprüngliche, denn sie wird im Text wieder aufgenommen¹⁴, und sie ist als solche in der christlichen lateinischen Literatur seit Tertullian geläufig¹⁵. In dieser Form ist der Titel allein jedoch kein spezifisches Gattungsindiz¹⁶.

2.2. *div.* ein Brief?

Die Hs V hat eine Überschrift aus späterer Hand mit dem Titel: *Epistola sti Sixti Pape et martyris. De Divitiis*¹⁷. Was bewog den Schreiber zu dieser Überschrift bzw. zur Bezeichnung von *div.* als Brief? Eines der wichtigsten Kriterien der Gattung Brief ist der (gewöhnlich an Anfang und Ende erstellte) direkte Bezug auf den Briefpartner. Dieser Bezug fehlt in den entsprechenden Teilen von *div.*, währenddem in den übrigen Schriften des An. Rom., die allesamt Briefe sind, der Adressat nicht nur kurz, sondern unter Anwendung verschiedener Briefforpoi eingehender

¹¹ Z.B. ERNST 1884, 236, Anm. 4 v. p. 235: "Tractat"; CASPARI 1890, 227: "Tractat"; KÜNSTLE 1900, 194: "Traktat"; BAER 1903, 9: "Tractatus"; HASLEHURST 1927, 31: "treatise"; MORIN 1927, 235: "traité(s)"; KIRMER 1938, 12: "Traktat"; DEPLINVAL 1941, 385: "traité"; BARBERO 1962, 556: "trattato"; EVANS 1968, 139 Anm. 100 "tract(s)"; SCAGLIONI 1987, 14: "trattato"; REES 1991, 171: "tract"; u.v.a.

¹² SCHULER 1991, 84-87.

¹³ Ich folge hier der Methodik, wie sie BERGER 1984, 1034-1048 knapp und klar beschrieben hat.

¹⁴ *div.* 2 (1-2): "Sed dicit aliquis, cum de divitiis loquendi exordium sumpseris: Quid te ad avaritiam contulisti?"

¹⁵ Tert. *de spectaculis, de pudicitia, de castitate* etc.

¹⁶ Dennoch: die Titelform *de* + x, wobei x inhaltlich für ein bestimmtes, allgemein relevantes, sog. popularphilosophisches oder theologisches Problem steht, ist z.B. für die Diatribe typisch, d.h. sie kann dieser Gattungsbestimmung als zusätzliche (wenn auch eher schwache) Stütze dienen, freilich erst nachdem der Text als Diatribe bewiesen wurde.

¹⁷ Vgl. dazu auch CASPARI 1890, 228-230.

angesprochen wird¹⁸. Dennoch: der fiktive Dialog in *div.* wendet sich u.a. auch an ein "Du" und zwar mit den gleichen Anredeformen, mit denen die Adressaten in den Briefen des *C. Casp.* angesprochen werden¹⁹. Auch scheint der Autor z.T. ein konkretes "Du"²⁰ anzusprechen; betrachtet man aber den ganzen Text, sind diese Anreden lediglich ein Hinweis darauf, dass der Autor in *div.* neben einem allgemeinen Publikum auch einen konkreten Adressaten vor Augen hat, was jedoch nicht reicht, um den Text als Ganzes einen Brief zu nennen.

Die als Gattungsbezeichnung für *div.* somit sicher falsche Bezeichnung "Brief" im Titel der Hs V lässt sich dadurch erklären, dass *div.* den tatsächlichen Briefen²¹ *hum.*, *hon.*, *mal. doct.*, *poss.* und *cast.* in inhaltlicher wie formaler Hinsicht sehr ähnlich ist: Allgemein geht es in den genannten Schriften wie in *div.* inhaltlich um die Behandlung eines bestimmten (moral-) theologischen Problems, das formal mit den für den An. Rom. charakteristischen Stilmitteln des fiktiven Dialogs, der Abwechslung zwischen präskriptiver und deskriptiver Sprache, der Verwendung von Beispielen und Vergleichen, der Paränese etc. gelöst wird. Es ist deshalb auch nicht erstaunlich, dass der An. Rom. selbst z.B. *mal. doct.* sowohl einen Brief wie einen Traktat nennt²², denn der Brief eignet sich bestens für eine Abhandlung, wie das exemplarisch für den antiken philosophischen Brief aufgezeigt wurde²³. Auch *div.* ist u.a. von dieser Tradition des philosophischen Briefes gezeichnet, ohne selbst ein Brief zu sein. Dieser Umstand ist von Bedeutung, wenn weiter unten *div.* als Diatribe beschrieben werden soll, denn es ist gerade dem philosophischen Brief eigen, eine Menge diatribischer Elemente aufzunehmen²⁴.

2.3. Gattungsbegriffe innerhalb des Textes?

Es ist zu fragen, ob sich innerhalb von *div.* eine Begrifflichkeit findet, die für die Gattungsbestimmung des Textes hilfreich ist.

¹⁸ Vgl. z.B. (entsprechend der Systematisierung der Gattungstopoi bei THRAEDE 1970, 109-191) 1. Brief als Ausdruck der Freundschaft: *hon.* 1 (Caspary;4,2-3): "Unde et intelligat dilectio tua..." / 2 (Caspary;8,21): "Non ergo aegre ferat dilectio tua..." / 5 (Caspary;11,21-25) "Iam quod nos ad patriam remeare persuades, religiose facis et signum maximum dilectionis ostendis, quoniam, ut odium est, nunquam eos velle videre, quos non amant, ita diligentium est, eorum graviter ferre absentiam, quibus fida caritatis adfectione sociantur" / 6 (Caspary;13,1): "Et tu, parens dilectissime..."; *poss.* 1 (Caspary;114,4-6): "...; quarum scribendi sollicitudinem numquam nisi fida caritas exigit, praesertim ubi non tam scribentis commodum quaeritur, quam caritatis exhibetur officium." 2. Brief als Gespräch zwischen Getrennten (Sehnsucht und Trost): *hon.* 5 (Caspary;11,24): "eorum graviter ferre absentiam" / 6 (13,21-22): "ut nostram minime possit sentire absentiam"; *hum.* 7 (Caspary;21,9-11): "Haec interim honorificentiae tuae, ut epistolae brevitatis passa est, credidi scribenda, cupiens sanctitati tuae praesens loqui et de quibuscumque fueris consulere dignatus, te reddere certiorum."; *poss.* 1 (Caspary;114,3-4): "...; nisi ut eum, quem praesentem cernere non poteramus, saltem litteris adloqueremur absentem;"

¹⁹ Vgl. die gleich u. angeführten Anredeformeln.

²⁰ *div.* 11,5 (41).

²¹ Der Gattungsbegriff *epistola* findet sich z.T. in den Briefen selbst: *mal. doct.* 25 (Caspary;113,24): "Sed, ut iam in exordio epistolae praefati sumus,..."; *hon.* 1 (Caspary;5,12-13): "Sed, quid sit Christianum esse, ut epistolae tenor patitur, breviter exponam."; *hum.* 7 (Caspary;21,9): "Haec interim honorificentiae tuae, ut epistolae brevitatis passa est, ...".

²² *mal. doct.* 25 (Caspary;113,24): "Sed, ut iam in exordio epistolae praefati sumus,..." / 2,2 (Caspary;69,29-31): "Sed in tali expetita similitudine non tam medici nobis, quam infirmantis in huius tractatus disputatione competere videtur exemplum,..."

²³ Vgl. dazu BERGER 1984, 1132-1138 (Lit.).

²⁴ Vgl. z.B. für die Briefe Senecas STOWERS 1981, 69-75.

2.3.1. *sermo*

Als Rückkehrformel nach einem Exkurs schreibt der Autor in 7,1: "Sed cur ad haec sermonis textus evaserit, lector attende!", wobei er mit *sermo* die Gattung seines Textes anzugeben scheint. Was bedeutet aber *sermo* hier und andernorts für den Autor? Zuerst einmal muss festgehalten werden, dass die Worte *textus*²⁵ und *lector*²⁶ in *div.* 7,1 die explizite Schriftlichkeit dieses *sermo*, der hier nicht einfach Wort bedeutet²⁷, anzeigen. Diese an sich banale Feststellung erhält ihre Relevanz aus *mal. doct.* 1,1, wo der *sermo* sowohl als eine mündliche wie schriftliche Ausdrucksweise beschrieben wird, ohne die eine von der anderen qualitativ zu unterscheiden²⁸. In der Bedeutung "Rede" und "Vortrag" wird *sermo* in *div.* 4,2 (43-48) gebraucht, indem die Rede- und Disputierkunst der Gegner als inhaltlich leer kritisiert wird, und auch in *div.* 11,3 (22-26) wie in den einleitenden Worten von *mal. doct.* hat *sermo* diese Bedeutung von "Rede" und "Vortrag"²⁹. Leicht anders ist der Gebrauch von *sermo* in *mal. doct.* 1,3³⁰, wo *sermo* die Bedeutung von "Diskussion" oder "Gespräch" hat, und andernorts bestätigt sich dieser mehr der dialogischen Charakter des *sermo* betonender Bedeutungsgehalt, wenn der Autor *sermo* nahezu synonym zu *disputatio* verwendet, d.h. ihn als eine Diskussion bzw. argumentative Unterredung versteht, was etwa die Nähe von *sermo* und *disputatio* in *div.* 4,2 (43-48) nahelegt. Das erhobene Bedeutungsspektrum von *sermo* beim An. Rom. macht es wahrscheinlich, dass *sermo* in *div.* 7,1 (1) die Bedeutung "schriftlich festgehaltene (Wechsel-) Rede / Vortrag als Diskussion über ein Thema" (in *div.*: Reichtum) zukommt, was denn auch tatsächlich ziemlich genau der Anlage des Textes entspricht.

2.3.2. *tractatus*

Die aus den Schriften des An. Rom. gewonnene Bedeutung von *sermo* ["(Wechsel-) Rede als Diskussion über ein Thema"] unterscheidet sich kaum von der für *div.* gebräuchlichen Bezeichnung als "Abhandlung/Traktat", eine Bezeichnung der Schrift, die je nach Verständnis des Textes auf *div.* selbst beruht:

Du fragst: "Und wie kommt es, dass wir lesen, dass der Zöllner Zachäus und Joseph von Arimathea reich gewesen sind?" Du scheinst das so zu lesen, der du in einer anderen Abhandlung (*in alio tractatu*)

²⁵ *textus* hat hier aber auch die Bedeutung von *contextus*: vgl. u. den entspr. Kommentar.

²⁶ Vgl. auch *div.* 10,1 (11-13): "Cessat nunc falsa allegoria, ubi veritas astruitur, et ubi lectoris non favor quacritur, sed profectus nec scribentis ingenium promittitur, sed rei integritas."; *lector* wird hier natürlich für den für sich Lesenden gebraucht und nicht im Sinne des (Vor-)Lesers.

²⁷ In dieser Bedeutung in *div.* 19,2 (33); vgl. auch im Sinn von Wort/Worte (jedoch schon nahe bei Satz oder Rede) *hum.* 1 (Caspari;14,1-4): "Humanae referunt litterae, philosophum quendam adulescentulo cuidam, quem praesentem occultabat causa silentii, voce praefatum: Adolescens, loquere, ut sciamus te! ostendere volens, ex sermonibus probari hominem."; *cast.* 10,2 (Caspari;138,12-13): "... quibus si iam superius locutus fuerat, supervacuum fuit iterare sermonem."

²⁸ *mal. doct.* 1,1 (Caspari;67,12-15): "Insuper et illud accessit, quod ita vestrae essem conscius religionis, ut certissime scirem, nihil eam magis velle, nihil cupidius optare quam de sanctis voluminibus seu voce promptum, seu litteris insertum incessabiliter haurire sermonem, et ea sibi semper, quae exercere dinoscitur, praedicari."

²⁹ *mal. doct.* 1,1 (Caspari;67,1-5): "Quantam de purissimae mentis vestrae sinceritate fiduciam geram, ex hac praesumptionis meae temeritate perpendite, qua audeo exiemitati vestrae colligata inveterandaque literarum apicibus verba dirigere, cum hoc in tempore solutum et liberum ac cito fulgentem et nullius scripturae vinculo compeditum sermonem proferre vix tutum sit."

³⁰ *mal. doct.* 1,3 (Caspari;68,18-27): "Nec meorum quidem me deterruit delictorum conscientia, quo minus me in omni religionis cultu ac devotione meliores peccatorum omnium ultimus litterarum adfatus commonerem, et, in oculo meo trabem gerens, eorum immaculare aciem vellem, quorum nec festuca quidem inesse credenda est, cum illius vos humilitatis esse non ignorarem, cui nec deterioris generalis *sermo* fastidium, et ita exosa habere peccata, ut nobis in eisdem destruendis nec peccatoris quidem *disputatio* possit horrere, nec retractare, quo qualive labefactante desinant, dummodo esse desinant."

behauptest, dass alle ihr Hab und Gut nicht aus Hingabe zur Religion, sondern wegen den schwierigen Zeiten zu verlassen genötigt waren.³¹

Je nachdem wie hier das *alio* verstanden wird, bedeutet dieser Satz, dass der Autor auch seinen eigenen Text als *tractatus* versteht, wie er das auch in *mal. doct.* 2,2³² tut, wobei dort die Verbindung von *disputatio* und *tractatus* auffällt, die (wie auch in *div.* 10,2³³) die enge Verwandtschaft beider Termini ausdrückt. *Tractatus/tractare* ist dabei wie auch sonst im *C. Casp.* im allgemeinen Sinn von "Abhandlung", "Erörterung über ein Thema" gebraucht³⁴ und dabei kaum von *disputatio/disputare* zu unterscheiden³⁵. Diese quasi-Synonymität wird deutlich in *div.* 17,3, wo der Reiche dem weisen Armen verglichen wird:

Du hörst schliesslich jenen sagen: Weg mit diesem Verächtlichen, diesem Bettler und Menschen von niedriger Geburt, der es in unserer Gegenwart sogar wagt, in seiner ärmlichen Kleidung unseren sittlichen Lebenswandel zu erörtern (*tractare*) und unser Gewissen durch vernünfteln den Vortrag (*disputatio*) mit der Kenntnis der Wahrheit zu beunruhigen!³⁶

Daraus, dass der Autor *disputatio* bekanntlich auch fast gleichbedeutend mit *sermo* braucht, folgt, dass *sermo*, *tractatus* und *disputatio* zum selben semantischen Feld gehören³⁷, mit dem ganz allgemein (Wechsel-)Rede, Vortrag, Diskussion, Abhandlung, Erörterung ausgedrückt wird³⁸.

2.3.3. Ergebnis

Die Untersuchung der bei *div.* textimmanenten Selbstbezeichnungen *sermo* und (je nach Textverständnis auch) *tractatus* hat einerseits gezeigt, dass das gewonnene semantische Feld dieser Begriffe grob anzuzeigen vermag, was der Text ist bzw. was in ihm geschieht: ein für einen Leser konzipierter, schriftlich festgehaltener (Wechsel-) Vortrag/Rede als Diskussion/Abhandlung über ein Thema. Andererseits wurde klar, dass diese Termini weder im *C. Casp.* selbst noch in der Antike überhaupt technisch, d.h. im Sinn einer präzise umschriebenen Gattungsbezeichnung gebraucht werden, und auch vermögen sie in ihrer Ungenauigkeit nicht, gattungsentscheidende Charakteristika von *div.* (wie z.B. den fiktiven Dialog) zu valorisieren bzw. von anderen Eigenheiten abzugrenzen. Bei der Gattungsbestimmung von *div.* zeigt sich somit das bei der Beschäftigung mit antiken Texten häufig anzu-

³¹ *div.* 11,5 (40-43).

³² *mal. doct.* 2,2 (Casp.;69,29-33): "Sed in tali expetita similitudine non tam medici nobis, quam infirmantis in huius tractatus disputatione competere videtur exemplum, qui, propriae salutis commodis prospiciens, et morborum suorum occasiones intellegere debeat et intellegendo vitare."

³³ *div.* 10,2 (27-29): "Sic tractant, sic argumentantur, sic disputant, qui incubare divitiis malunt, ...".

³⁴ Vgl. z.B. *div.* 10,2 (27-28) / 18,10 (142), wobei in beiden Stellen Nomen bzw. Verb leicht pejorativ gebraucht werden, entweder im Sinne schlechten Argumentierens (10,2) oder falscher Bibelauslegung (18,10); vgl. auch: *cast.* 2 (Casp.;123,19): "Nos enim de vera, non de coacta castitate tractamus, ...".

³⁵ vgl. z.B. *div.* 11,5 (46-49).

³⁶ *div.* 17,3 (54-58).

³⁷ Dass auch *sermo* inhaltlich mit *tractatus* eng verbunden ist, zeigt eine Stelle in *cast.* 10,2 (Casp.;138,6-13), wo das Schreiben des Paulus an die Korinther als ein *sermo* bezeichnet wird, worin der Apostel seine jeweiligen Erörterungen (*tractatus*) vornimmt: "Sed, ut huius loci intelligentiam facilius nosse possimus, oportet nos primum scire, beatum apostolum trium partium hoc in loco suscepisse tractatum, nuptiarum, viduarum et virginum. Denique in prima tractatus sui parte sic dicit: ..., quibus si iam superius locutus fuerat, supervacuum fuit iterare sermonem."

³⁸ Eine technische Verwendung von *sermo* oder *tractatus* als christliche Predigt, wofür BARDY 1946 und MOHRMANN 1954 eine Menge Belege bringen, ist bei den hier diskutierten Stellen des *C. Casp.* nicht zu veranschlagen.

treffende Phänomen, dass "viele Gattungen der Antike keinen antiken Namen (haben), und umgekehrt werden die antiken Namen sehr oft nicht im präzisen technischen Sinn gebraucht"³⁹. Eine aus dieser Problemlage erwachsene Gattungsbestimmung ist die der sog. Diatribe, die *div.* in seinen auffallendsten Eigenheiten zu beschreiben vermag, wie es nun zu zeigen gilt.

2.4. *div.* als Diatribe

Als literaturwissenschaftlicher Begriff hat "Diatribe" ihren Ursprung im 19Jh., während in der Antike διατριβή nicht eigentlich technisch verwendet wurde, sondern ein weites Bedeutungsspektrum hatte (von "Schule" über "Gespräch" bis zu "(Schul)Vortrag" und "moral-philosophische Rede")⁴⁰. Die moderne Diskussion sowohl um Definition wie Gattungscharakter der Diatribe wird bis heute kontrovers geführt⁴¹. Wenn hier *div.* als Diatribe bestimmt werden soll, wird jener Forschungstradition gefolgt, die Diatribe für einen brauchbaren Gattungsbegriff hält⁴², wobei ich die von Berger⁴³ formulierten Merkmale und Kriterien zur Bestimmung der, wie er sie nennt, "Diatribe/Dialexis"⁴⁴ für nützlich und treffend halte, weshalb sie (mit einigen Änderungen⁴⁵) zur Analyse von *div.* herangezogen werden. Diese Kriteriologie ist nämlich einerseits eng genug gehalten, um nicht eine Gattungsbestimmung "auf einem recht hohen Abstraktionsniveau"⁴⁶ abzugeben, und andererseits ist sie weit genug gefasst, so dass Unterschiede unter den Diatriben von ihr aufgefangen werden können. Berger hat den vielen Diatribendefinitionen keine neue hinzugefügt, sondern auf jene von Wendland (1895) zurückgegriffen⁴⁷, die ich mir, in Anbetracht einiger Besonderheiten der christlichen Diatribe⁴⁸ und der nicht mehr exklusiv haltbaren Annahme der Massenpredigt als Sitz im

³⁹ BERGER 1984, 1044 mit der Konsequenz: "Ausschlaggebend ist daher das Urteil des Wissenschaftlers heute, wenn auch oft im Sinne der Festlegung und Eingrenzung der antiken Termini."

⁴⁰ Vgl. dazu mit entsprechenden Belegen: SCHMELLER 1987, 1-21; STOWERS 1994, 627-628.

⁴¹ Zur Definition der Diatribe vgl. SCHMELLER 1987, 2-5, bes. Anm. 12. Bzgl. der Gattungsfrage vertritt zuletzt SCHMELLER 1987, 53-54 eine ablehnende Position (er sieht Diatribe eher als eine Schreibweise denn als eine Gattung), die von STOWERS 1989, bes. 538 kritisiert wurde.

⁴² Zuletzt z.B. STOWERS 1981/1988/1994; BERGER 1984.

⁴³ BERGER 1984, 1124-1132, der seinerseits stark DALFEN 1967, 74-82 verpflichtet ist; SCHMELLER 1987 geht auf diese Gattungskriterien von Berger nicht näher ein; STOWERS 1988/1994 erwähnt Berger nicht einmal.

⁴⁴ Diese Doppelform bei BERGER 1984, 1127 ist eine Konzession an den praktischen Sprachgebrauch, während die von ihm bevorzugte Gattungsbezeichnung "Dialexis" ist, da sie besser die dialogartige Struktur als entscheidendes Kriterium der in Frage kommenden Texte hervorhebt. Im folgenden werde ich dennoch allein von Diatribe sprechen.

⁴⁵ Diese betreffen vor allem die "Hierarchie" und Systematisierung der Gattungsmerkmale sowie die inhaltlichen Weglassungen, Anpassungen und Übertragungen der christlichen Diatribe im Vergleich zur heidnischen (vgl. dazu CAPELLE/MARROU 1957, 1005-1007).

⁴⁶ SCHMELLER 1987, 54.

⁴⁷ Wendland bei BERGER 1984, 1129-1130: "Unter der philosophischen Diatribe verstehe ich die in zwanglosem, leichtem Gesprächston gehaltene, abgegrenzte Behandlung eines einzelnen philosophischen, meist ethischen Satzes ... Ein äußerst lebendiger, oft durch Anrede der Hörer oder durch Einführung fingierter Gegner oder Personifikationen dialogisch gestalteter Vortrag, eine vorwiegend polemische Tendenz, ein überreicher Schmuck von Versen der Lieblingsdichter, ein ebenso reichlicher Gebrauch von Apophtegmen und Anekdoten, eine Vorliebe für witzige Pointen und Antithesen, für stets treffende, nicht immer gewählte Vergleiche, kurz ein Vortrag, in allem berechnet die Menge zu packen und zu fesseln, dazu ein Stil, der durch Satzauflösung und Bevorzugung der Parataxe scheinbar auf alle Mittel kunstvoller Rede verzichtet, und der doch hierin wie im Gebrauche vulgärer Ausdrücke unter scheinbarer Kunstlosigkeit das höchste Raffinement und rhetorische Berechnung birgt."

⁴⁸ Vgl. dazu CAPELLE/MARROU 1957, 1005-1007.

Leben⁴⁹ folgendermassen abzuwandeln erlaube: "Unter der christlichen, theologischen Diatribe verstehe ich die in lehrhaftem, agonalem Gesprächston gehaltene, abgegrenzte Behandlung eines einzelnen theologischen, meist ethischen Satzes ... Ein äusserst lebendiger, oft durch Anrede der Leser oder durch Einführung fingierter Gegner oder Personifikationen dialogisch gestalteter Vortrag, eine vorwiegend polemische Tendenz, ein reicher Schmuck von Zitaten aus der Bibel, ein ebenso reichlicher Gebrauch von Gemeinplätzen, eine Vorliebe für Pointen und Antithesen, für stets treffende, nicht immer gewählte Vergleiche, kurz ein Vortrag, in allem berechnet, den lesenden Schüler zu packen und zu fesseln, dazu ein Stil, der durch Satzauflösung und Bevorzugung der Parataxe scheinbar auf alle Mittel kunstvoller Rede verzichtet, und der doch hierin unter scheinbarer Kunstlosigkeit das höchste Raffinement und rhetorische Berechnung birgt."

2.4.1. Kriterien der Diatribe nach Berger⁵⁰ an *div.* überprüft

a) Abgrenzung zum Dialog

Das Hauptcharakteristikum der Diatribe sind deren dialoghaften Elemente, ohne dass sie ein wirklicher Dialog ist. Auch *div.* ist von diesem entscheidenden Element des Dialoghaften in all seinen Spielformen geprägt, ohne selbst einen Dialog abzugeben, und so werden die für den Unterschied zwischen Dialog und Diatribe entscheidenden Kriterien⁵¹ von *div.* vollauf erfüllt: 1. Entsprechend der Diatribe findet sich in *div.* die formale Deckungsgleichheit zwischen Schriftsteller und (theologischem) Lehrer. 2. Die Diskussion findet in der Gegenwart statt, und der Lehrer entwickelt seine Position *ad hoc*, sie ist nicht ein Protokoll eines tatsächlichen Dialogs 3. Das Gegenüber ist prinzipiell unselbständig, indem dessen Name unbekannt bleibt, seine Einwände häufig nur parataktisch sind oder vorwegnehmend zitiert werden, d.h. es findet weniger ein Dialog als vielmehr ein Monolog statt, hat das Gegenüber doch eigentlich nichts zu sagen. 4. Der Autor erscheint so als der Allwissende, dessen Funktion darin besteht, dem (gleichzeitig fiktiven wie realen) Gegenüber christlicher Seelenführer in der konkreten Lebensfrage nach dem Umgang mit dem Reichtum zu sein. 5. Die mögliche reale Abwesenheit des Gegenüber eignet sich denn auch bestens für die Schriftlichkeit der Diatribe *div.*

Ist also diese für die Diatribe typische scheidialogische Anlage in *div.* präsent, so ist dennoch nicht anzunehmen, dass sich der An. Rom. - genausowenig wie z.B. Ambrosius in *de Nabuthe* oder Augustinus in seinen *sermones* - diese Vortrags-Technik vor allem über Lektüre von Diatriben etwa eines Musonius Rufus aneignete, sondern er setzt in *div.* das in die Praxis um, was Teil seiner rhetorischen Ausbildung war, und dementsprechend kommen die erlernten Techniken für eine gute *altercatio*, eine gewinnende *controversia* oder eine siegreiche *disputatio* in *div.* voll zur Geltung⁵². Auch wenn der An. Rom. in *div.* gegen dialektische Spiegelfechterei polemisiert, greift er selber in einem Mass auf die *ratio disputandi* und damit verbunden auf eine *ars dialectica* zurück, das den Argumentationsgang von *div.* insgesamt stark prägt.

⁴⁹ Vgl. STOWERS 1981, bes. 75-78.

⁵⁰ BERGER 1984, 1124-1132

⁵¹ BERGER 1984, 1128-1129.

⁵² Vgl. zu *altercatio*: CIZEK 1992; *controversia*: MARTI 1994a, 380-384; *disputatio*: MARTI 1994b, bes. 871-873.

b) Formale Realisierung des Dialoghaften

ba) Formen des Umgehens mit dem Gegenüber

Die fiktiven Einwürfe des Gegenüber: Das Dialoghafte in *div.* wird umgesetzt, indem die Ausführungen des Autors durch Fragen, Behauptungen, Folgerungen und Einwände eines multiplen (irgendeiner, du, der/die Reiche(n) etc.) Gegenüber sowohl eingeleitet wie unterbrochen werden, so dass ein fiktiver Dialog entsteht. Diese vorweggenommenen Einwürfe des Gegenüber beginnen nach dem *exordium* in *div.* 2 und erstrecken sich als auffälligstes und charakteristischstes Stilelement von *div.* über den ganzen Text. Sie werden meistens⁵³ durch stereotype Wendungen begleitet, wobei *inquires* (24x) am häufigsten gebraucht wird, gefolgt von *dicis* (9x), *dicturus es* (3x), *ais* (2x), *dicas* (2x), *dicet* (2x), *dicentes* (1x), *diceres* (1x), *dixeris* (1x), *quaeris* (1x), *inquiunt* (1x), *aiunt* (1x)⁵⁴. Um den Einwurf näher zu beschreiben, sind diese stereotypen Wendungen oder der Beginn des Einwurfs selbst oft mit disjunktiven (*aut / vel*), adversativen (*sed / autem / vero / tamen*), konklusiven (*itaque / ergo / igitur / unde / hinc*) und kausalen Konjunktionen (*nam / enim*) verbunden, wobei das adversative *sed* am häufigsten verwendet wird. Die Einwürfe sind die eines fiktiven Gegenübers und diese Fiktivität wird z.T. hervorgehoben durch den Gebrauch von Futur (*inquires / dicturus es / dicet*) und Konjunktiv bei den oben aufgelisteten stereotypen Wendungen oder durch Zusätze wie "ich glaube" (*credo*) oder "vielleicht" (*forsitan, forte*)⁵⁵.

Der Personenwechsel beim Gegenüber: Die bei der Adressatenfrage aufgetretenen Probleme sind typischer Ausdruck der Diatribe, in der das fiktive Gegenüber in verschiedenen Personalformen in Erscheinung tritt, obwohl das fiktive Du klar bevorzugt wird⁵⁶. Dieser Wechsel der Bezugspersonen findet in *div.* mehrmals statt, ein für die Schrift als Ganzes erkennbares Strukturprinzip liegt ihm jedoch nicht zu Grunde. Die Funktion dieses Personenwechsels aber ist deutlich, z.B. zu Beginn von *div.* 6,2, wo die Frage nach der Ähnlichkeit zwischen Christus und einem Reichen gestellt wird:

Quae Christi forma in *tali divite*? Quae eius similitudo in eiusmodi locuplete? Quae comparatio inopiae cum affluentia? Quae communicatio humilitatis cum superbia? Quid simile inter nihil habentem et superflua possidentem? Taceo iam de substantia. *Videamus*, si vel morum aliqua sit divitis similitudo cum Christo. Nihil enim simile video. Ille elatus, hic abiectus, ille superbus, hic humilis, ille furiosus, hic mitis, ille iracundus, hic patiens, ille gloriosus, hic ingloriosus, ille pauperes abhorret, iste complectitur, ille vituperat, iste collaudat. Solent nonnumquam divites prae nimis ambizioso spiritu et superbo, quo omnem saeculi sibi gloriam concupiscunt, potestates ambire terrenas et in illo sedere tribunali, ante quod stans Christus auditus est. *O humanae superbiae non ferenda praesumptio!* *Videas* servum sedere, ubi dominus stetit et ubi ille iudicatur, hic iudicat. Quid est, *Christiane*? Quid est, *Christi discipule*? Non haec tui est forma doctoris. Ille ante tribunal humilis stetit, *tu* in tribunali superba elatione subnixus super stantes sedes iudicaturus forte de paupere. *Tu* interrogas, ille auditus est. *Tu* iudicas, ille arbitrio iudicis subiugatus est. *Tu* sententiam *praesumptor* eructas, ille innocens tamquam reus exceptit. Ille regnum suum negavit esse de hoc mundo, *tibi* vero mundani regni tam concupiscibilis gloria est, ut eam aut ingenti pecunia compares aut indigna et laboriosa adulationis servitute merearis. Et *credis te a Deo consequi*, quod aut pecunia iniquitate quaesita comparas aut indignus mereris assecla frequenti salutatione, demittendo caput in terram et dominum dicendo, quem irrideas, quoniam et te ille honoris

⁵³ Vereinzelte Ausnahmen in der Fragenreihe von *div.* 10,2 (22-23) sowie in *div.* 7,5 (40).

⁵⁴ *inquires*: 3 (1) / 5,1 (1) / 5,3 (28) / 7,3 (24) / 7,4 (31) / 9,1 (1) / 10,2 (2x:18/25) / 10,6 (82) / 10,9 (122) / 11,5 (40) / 11,6 (60) / 14 (1) / 15,2 (6) / 16 (5) / 17,2 (14) / 18,2 (15) / 18,5 (66) / 18,6 (2x:78/91) / 19,4(2x:102/125) / 20,2 (9) / 20,4 (62); *dicis*: 8,2 (14) 9,2 (10) / 11,1 (3) / 12,4 (26) / 13 (1) / 18,6 (87) / 18,7 (100) / 19,1 (1) / 19,2 (24); *dicturus es*: 4,2 (30) / 10,3 (32) / 16 (12); *ais*: 10,2 (20) / 18,3 (32); *dicas*: 11,1 (9) / 19,3 (78); *dicet*: 2 (1) / 7,2 (17); *dicentes*: 10,4 (46); *diceres*: 7,4 (35); *dixeris*: 8,4 (66); *quaeris*: 12,5 (33); *inquiunt*: 11,8 (102); *aiunt*: 12,1 (3).

⁵⁵ *et hic credo dicturus es*: 16 (12); *dicis forsitan*: 11,1 (3) / 13 (1) / 19,2 (24); *forte dicturus es*: 4,2 (30).

⁵⁶ Vgl. dazu STOWERS 1981, 105-110.

nundinator irridet. Et quandoque te honoratum dici gloriaris, cum ille verus sit honor, non qui pecunia aut indigno servitio quaeritur, sed qui moribus mancipatur. In conspectu tuo hominis corpus et similis tibi natura aut plumbo colliditur aut fustibus frangitur aut ungulis scinditur aut ignibus concrematur. Et haec videre pia sustinent lumina et spectare Christianus patitur affectus et non spectare tantum, verum etiam imperioso fastigio carnificis exercere tormenta. Spectantem satis horreo, iam de iubente quid dicam? Mecum, *iudex terrene*, considera: nescio qua animi durtia ab illa passione immunis et liber es, quam tibi aequalis natura perpetitur vel quomodo humani corporis dolor humanae non penetrat mentis affectum. ... Tot necesse est sub iudice supplicia mortis evenire quot poenae sunt. Et hinc Christianis multiplex ad pietatis officium angor innascitur, dum se vident in cognato corpore avibus et feris sepultura quodammodo denegata lacerari atque discerpi. *Et tu postquam ista defensor divitiarum et honorum nundinator admiseris*, securus sublimibus fultus tapetibus recubas, tamquam tibi triumphalis illa praeda ponatur, convivas relatione detines, quem qua feritate laniatum quove genere mortis occisum spectante populo humi proieceris et ne quis inter epulas tuas huius relationis horrore terreatur, legibus te dicis esse subiectum, cum paulo ante evangelii auditorem, aut, ut fama detulerat, disputatorem vivere te Christi lege iactaris.

Die kursiv markierten Stellen lassen erkennen, wie der Diskurs allgemein vom Reichen und dessen Qualitäten ausgeht, um daran eine Aussage über die Reichen als solche zu knüpfen, die in ein noch umfassenderes Urteil über die Vermessenheit menschlichen Stolzes als Kennzeichen der Menschen überhaupt mündet. Direkt darauf wird nun ein Du (in seiner vermeintlichen Eigenschaft als Christ) angesprochen, zuerst als Zuschauer (*videas*) und dann als Akteur selbst, dem in der Folge noch Titel zugewiesen werden (*defensor divitiarum* / *honoris nundinator*). M.a.W. das Gegenüber ist als fingiertes Du gleichzeitig ein konkretes Du, das direkt angesprochen wird und als solches ist es aber auch stellvertretend für den bzw. die Reichen wie für ein menschliches Fehlverhalten überhaupt. Dieser für die Diatribe bezeichnenden Technik wechselnder Bezugspersonen gelingt es somit, einerseits die allgemeine Relevanz des Gesagten (hier bzgl. des Reichen) zu unterstreichen und andererseits die Gleichzeitigkeit von konkreter Existenz und Fingiertheit des Gegenüber einzuholen⁵⁷. Der Einsatz dieser Gleichzeitigkeit von konkreter Existenz und Fingiertheit kommt jeweils am Ende von *div.* 7,5 und 8,2 am deutlichsten zum Ausdruck: Hier wird die reale Gegenwart des Gegenüber fingiert, indem der Adressat, eben noch in *div.* 7,1 als *lector* angesprochen, dazu aufgefordert wird, geduldig und ohne Feindseligkeit den Argumenten des Autors zuzuhören, als stünde er mit ihm in direktem Kontakt.

Anredeformen: Kennzeichnend für die Diatribe ist, dass der Leser direkt in der 2. Person angesprochen wird. Dies geschieht in *div.* dauernd und in verschiedenen Diatriben-typischen Formen: durch gewöhnliche "du"-Anrede⁵⁸, Titel⁵⁹, rhetorische Anrede⁶⁰ und (paränetische) Imperative⁶¹. Diese direkte Ansprache der 2. Person ist

⁵⁷ So auch für die Diatribe allgemein STOWERS 1981, 110: "In diatribal address to the interlocutor there is a calculated duality or ambiguity by which the teacher could speak indirectly to his students and at the same time vigorously censure students whose vices corresponded to the imaginary interlocutor's."

⁵⁸ Deutlich z.B. in: 4,1 (10): "interrogo te" / 6,3 (72): "oro te" / 7,5 (45): "probarem tibi" / 8,4 (63): "a te quaero" / 19,2 (35): "obsecro te" etc.

⁵⁹ Z.B. *div.* 6,2 (30-64): "Christiane ... Christi discipule ... nundinator honoris (2x) ... iudex terrene ... defensor divitiarum" / 8,2 (29): "tua partis defensor ... indagator veritatis" / 7,1 (1): "lector" etc.

⁶⁰ Z.B. *div.* 8,1 (1): "Iustum ergo tibi videtur" / 8,3 (42): "Videsne ergo" / 12,5 (34): "Cur autem non putes" etc.

⁶¹ Z.B. *div.* 3 (8): "vide" / 4,1 (2): "audi" / 5,1 (1): "intellege" / 5,2 (11-26): "audi ... animadvertite ... pensa ... considera" / 6,2 (47): "considera" / 7,1 (1): "attende" / 8,1 (10): "adde" / 8,3 (36): "considera" / (38) "vide" / 10,1 (9): "vide" / 10,7 (97): "vide" / 12,3 (21): "vide" / 12,6 (57): "perface ... conscende" / 19,4 (115-116): "age ... transfer" / 20,4 (65): "vide".

Ausdruck des paränetischen Vorhabens, das die Diatribe insgesamt auszeichnet. Sonstige Anreden finden sich kaum: Einmal wird das Gewissen der Reichen⁶² angesprochen, währenddem sich direkte Anrede von unpersönlichen Figuren oder Personifizierung von Tugenden nicht finden lassen, doch werden speziell die Untugenden mittels der *exclamatio*⁶³ als unpersönliche Mächte indirekt angesprochen. Die "du"-Anrede wird zuweilen durch die Bezugnahme auf ein "wir" unterbrochen, auch das ein typisches Diatribe-Merkmal⁶⁴. Dieses "wir" wird verschieden verwendet: 1. Als *pluralis auctoris* dient beim An. Rom. die 1p.pl. der Schaffung eines allgemein geteilten Einverständnisses bzgl. des Gesagten bzw. zu Sagen-den. Typisch hierfür ist z.B. der Gebrauch der 1p.pl. von reden (*loqui*), sagen (*dicere*) oder sehen (*videre*), indem das Folgende oder Vorgegangene als evident supponiert wird⁶⁵. 2. Wenn auch angenommen werden muss, dass der Autor sich grundsätzlich immer an Christen wendet, reserviert er in *div.* die 1p.pl. zur Akzentuierung dieses "wir" als "wir Christen", die sich ihrem Christsein stellen müssen⁶⁶. 3. Die "wir"-Form erfüllt im speziellen eine paränetische Funktion, indem die beiden ersten Verwendungen eingeschlossen sind und gleichzeitig intensiviert werden⁶⁷.

(Rhetorische) Fragen, Fragen und Antworten/Gegenfragen: Der für die Diatribe signifikante Umgang mit dem Gegenüber mittels der (rhetorischen) Frage, der Abfolge von Fragen und Antworten sowie Fragen und Gegenfragen ist in *div.* stark präsent. Neben den oft selbst in Frageform gehaltenen fiktiven Einwänden des Gegenüber sind es vor allem die Fragen und Gegenfragen des Autors, die den Text vorantreiben bzw. ihm eine jeweils neue Richtung geben. Auch macht der An. Rom. zuweilen ganze Reihen von Fragen und Antworten⁶⁸, die in erster Linie die Funktion erfüllen, die Argumentationen des Gegenübers *ad absurdum* zu führen, bzw. sie lächerlich zu machen, wie ganz deutlich in *div.* 10,2 (15-27):

Item alibi: *Vade, vende omnia, quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in caelis et veni, sequere me.* Vides et huic non prius ad perfectionis gradum sequendi licentiam datam, quam sua omnia distraxisset et pauperibus erogasset. "Sed peccata", inquires, "iubetur, ut vendat." Et ubi tam stultum, nisi forte, quia ita intellegit, reperiet emptorem? Nescio, quis pretio comparet, quod etiam gratuito molestum est possidere. "Sed diabolus", ais, "emptor est." Quaero: Quod pretium ab illo venditor accipiet vel quibus, quod a diabolo acceperit, pauperibus erogabit? "Sed de populo Iudaeorum dictum est, cuius figuram adolescens ille portabat." Numquid solus Iudaeorum populus dives, aut illi tantum possunt obesse divitiae aut illi soli regni caelestis gloria patet? "In legalibus", inquires, "praeceptis dives erat, ergo legis mandata praecipitur distrahere." Et hic emptorem quaero vel quomodo dato pretio tradere iubetur, quod gratis acceperat?

⁶² *div.* 10,7 (101): "interrogo conscientiam divitum".

⁶³ Diese *exclamationes* in *div.* beziehen sich zwar auf unpersönliche Figuren, sind aber im strengen Sinn keine Anreden: vgl. *div.* 6,2 (28): "O humanae superbiae non ferenda praesumptio!" / 10,4 (58-59): "O avaritiae ingenium" / 17,1 (8): "Absit, absit a sensibus nostris" / 18,2 (16-17): "O humanae cupiditatis circa divitiarum amorem nimia et non ferenda versutia" / 19,1 (3): "O argumentum tam pro divitiis, quam pro peccatis pariter inventum".

⁶⁴ Z.B. auch bei den christlichen Diatriben: CAPELLE/MARROU 1957, 1003-1004.

⁶⁵ Z.B. 5,2 (13-15): "nos ... superioriorem determinationem ... traxisse." 6,1 (1-2): "Omnia ... superius ... diximus, ... iudicemus." / 6,2 (21): "Videamus" / 7,1 (1-2): "Nisi fallor de divitiis loquebamur." etc.

⁶⁶ Z.B. 9,5 (113-116) / 12,3 (18-24); Informationen aufgrund der Bibellektüre als gemeinsamer Tradition werden ebenfalls bevorzugt im Plural widergegeben: 5,3 (41): "legimus" / 6,1 (9): "Christum pauperem fuisse cognoscimus" / 6,3 (84-85): "apostolo dicente cognoscimus". / 9,1 (8) / 9,4 (68-69) / 11,7 (98).

⁶⁷ Z.B. *div.* 6,3 (86-89): "Perscrutemur scripturas, ... pensemus et alterutrum eligamus, ut aut misericordes simus, aut ... crudelitatis professione vivamus." 20,3 (46-48) / 20,5 (72-85).

⁶⁸ Z.B. *div.* 7,4 (31-38) / 10,2 (15-29).

Daran schliesst der Autor sein zugleich spöttisch-ironisches wie empörtes Verdikt:

Sic tractant, sic argumentantur, sic disputant, qui incubare divitiis malunt quam Christi mandata servare et qui pecunias magis quam regni gloriam diligunt.

Auch die rhetorische Frage wird in *div.* sehr oft gebraucht, einzeln oder als Reihe⁶⁹ und als solche dient sie einerseits der Intensivierung (der sachlichen Argumentation, der Ironie, der Bitterkeit etc.) und der Belebung des Textes, andererseits hebt sie die Souveränität des Autors hervor. Ein gutes Beispiel hierfür ist *div.* 17,3 (42-48):

Denique quotusquisque dives sine elatione, sine arrogantia, sine tumore, sine superbia, sine fastu? Quis, quamvis sit in paupertate mitis, humilis, patiens, benignus et lenis, non accedentibus divitiis aut tumore inflatur aut superbia extollitur aut impatentia concutitur aut ira succenditur aut furore grassatur? Quando opulens conditionis suae aut fragilitatis memor est? Quando se non ita obliviscitur, ut neque esse hominem putet?

Der Autor schliesst gelegentlich auch eine Gegenfrage direkt einer Frage an und erweist so die Frage des Gegenüber selbst als unreflektiert⁷⁰.

bb) Betonung des "ich" des sprechenden Lehrers

Teil der Technik des für die Diatribe kennzeichnenden fiktiven Dialogs ist die Betonung des "ich" des sprechenden Lehrers. Bereits ganz zu Beginn von *div.* stellt sich der Autor als souveräner Redner dar, indem er das anfängliche, vermeintliche Staunen (*mirarer*) durch das sichere Wissen aufgrund der Erinnerung (*recordarer*) aufhebt. Diese für die Diatribe typische Betonung des "ich" des sprechenden Lehrers zieht sich in der Folge durch den ganzen Text von *div.* hindurch, z.B. durch die Hervorhebung von *ego* oder Formen wie *dico*, *puto*, *credo*, *taceo*, *reor*⁷¹ oder einfach durch eine in der 1p.sing. vorgetragenen Argumentation, wie prägnantweise z.B. in 7,4 (31-38):

"Unde nosti", inquires, "cuiusmodi divitiae illae exordium habuerint, quae quando coeperint, nescis?" Ex praesentibus cognosco praeterita, et ex his quae video, etiam quae non vidi, intellego. Si me interrogares, ante mille annos quomodo gignebantur homines, vel iumenta, vel pecora, vel quaecumque multiplex natura animantium, ex coitu utique responderem. Et si diceres mihi: "Unde nosti?" Praeterita ex praesentibus colligo, quia omnis causa, cuius nunc originem video, huius etiam, quando non videbam, eandem fuisse confido.

Bisweilen ist diese Betonung des "ich" nicht ganz so ausgeprägt, hat das "ich" von *div.* letztlich selbst seinen Lehrer in Christus bzw. der hl. Schrift⁷².

c) Sitz im Leben

Ein wichtiges Kriterium für die Gattung Diatribe ist deren Sitz im Leben. Diese Textsorte entsteht aus einem im weitesten Sinn zu definierenden Schüler-Lehrer

⁶⁹ Reihen rhetorischer Fragen: z.B. *div.* 4,1 (8-19) / 6,2 (18-21) / 6,3 (75-84) / 10,5 (66-71) / 17,3 (42-47) / 18,7 (106-112); Einzelne rhetorische Fragen: z.B. 12,3 (18-19) / 12,6 (54-55) / 14 (2-3) / 18,2 (25-26) / 20,3 (53-54) etc.

⁷⁰ *div.* 12,5 (33-48) / 15,2 (6-9).

⁷¹ *ego*: *div.* 7,3 (27) / 9,4 (64) / 10,9 (126) / 11,5 (43); *dico*: 7,5 (40) / 8,2 (28) / 10,9 (129) / 19,4 (110); *puto*: 4,1 (21) / 8,3 (58) / 9,2 (29) / 10,5 (66) / 10,7 (93) / 19,4 (122) / 15,1 (3); *credo*: 4,2 (31) / 5,2 (22) / 16 (12); *taceo*: 6,2 (21) / 8,3 (46) / 9,3 (1) / 11,6 (61); *reor*: 10,3 (42).

⁷² Dies wird besonders in den Habsuchts- bzw. Reichumsdefinitionen von *div.* 3-5 deutlich, wo die Evidenz der Beweisführung des Autors jeweils durch deren Übereinstimmung mit Schriftzitaten aufgewiesen wird, weil der *auctoritas*-Charakter dieser Schriftstellen Normativität garantiert.

Verhältnis⁷³, wobei der Autor in der Diatribe mit Hilfe der beschriebenen rhetorischen Techniken versucht, sein Gegenüber derart zu beeinflussen, dass er als Lehrer seinen Schüler für sein Anliegen zu motivieren vermag und so seinen Charakter formen kann⁷⁴. Eine explizite Lehrer-Schüler-Situation ist in *div.* zwar nicht ausgesprochen, doch die scheindialogische Anlage des Textes als eines vom Autor dominant geführten Diskurses, der von (fiktiven) Einwänden und Fragen unterbrochen bzw. vorangetrieben wird, die ihrerseits souverän beantwortet werden, suggeriert das Lehrerselbstverständnis des Schreibenden und die Schülerhaltung des Lesenden. Diese implizite Lehrer-Schüler-Situation zeigt sich auch deutlich in den o. beschriebenen Charakteristika des Umgangs mit dem Gegenüber und der Betonung des sprechenden "ich". Parallel zu diesem impliziten Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Autor und Adressat gibt es in *div.* aber auch eine explizite Schüler-Lehrer-Bindung, nämlich die zwischen Christus und dem Christen: Christus ist der Lehrer (*doctor, magister*), während jeder, der sich Christ nennt, sein Schüler (*discipulus*) ist bzw. seiner Schule/Schülerschaft angehört (*discipulatus*), sofern er die Lehre (*doctrina, magisterium*) und Lebensweise (*conversatio*) Christi befolgt⁷⁵. Genuinster Ausdruck dieses Verhältnisses ist *div.* 6,1 (13-16):

Certe, quisque Christianus dicitur, Christi se esse discipulum profitetur. Qui Christi discipulus est, debet doctoris exempla per omnia sectari, ut in discipuli et habitu et conversatione magistri tam forma quam doctrina respondeat.

Nicht nur Christus, sondern auch die Apostel werden als Schüler Christi für die Nachwelt ihrerseits zu Lehrern⁷⁶, ja vielmehr wird jeder Christ, der ganz und gar Lehre und Lebensweise Christi verkörpert selbst zum Lehrer für seine Zeitgenossen. In diesem Sinn ist z.B. die fiktive Klage eines Reichen über einen Christusförmigen Lehrer in *div.* 17,3 zu lesen und von daher ist auch das Selbstverständnis des Autors zu verstehen: Er sieht sich als Repräsentant und Verkünder von Lehre und Lebensweise Christi und ist somit als perfekter Schüler gleichzeitig Lehrer⁷⁷. M.a.W. erklärt sich die implizite Lehrer-Schüler Beziehung zwischen dem Autor und seinem (fiktiven) Adressaten über das allgemein vorbildliche Lehrer-Schüler-Verhältnis Christus-Christ als eine Beziehung zwischen einem lehrenden, wahren Christen, der als christlicher Seelenleiter seine Adressaten zu einem vollkommenen Christentum führen will. Dieses Lehrerselbstverständnis des An. Rom. konkretisiert sich in Lehrer-Schüler Beziehungen, die, wie o. gezeigt, in seinen Schriften denn auch des öfteren begegnen. Historisch ist *div.* somit Teil jener gerade am Ende des 4. Beginn des 5. Jhs.s im christlich-lateinischen Raum verbreiteten asketisch motivierten Literatur, die ihren Sitz im Leben in Gesprächen, Disputen und

⁷³ BERGER 1984, 1126: "Vielleicht geht die Diatribe zurück auf die Beziehung zwischen Student und Lehrer im schulinternen Vortrag. Dieser wird dann in philosophischem Diskurs nachgeahmt und mit rhetorischer Technik angereichert." Dieses Kriterium für die Diatribe wurde von SCHMELLER 1987, 46-52 gegen STOWERS 1981 heftig verworfen. Die gegenüber Stowers breitere Bestimmung eines im weitesten Sinn zu verstehenden Schüler-Lehrer Verhältnisses von Berger wird jedoch von den Argumenten Schmellers nicht getroffen.

⁷⁴ Neben BERGER 1984 vgl. dazu auch STOWERS 1981, 58: "Its (sc. der Diatribe) purpose is to point out error, to convince and to convict and then to lead one to the truth, to a right way of life."; ID. 1994, 629.

⁷⁵ Vgl. *doctor: div.* 6,1 (15); *magister: 6,1 (16) / 10,1 (10); magisterium: 10,3 (35); doctrina: 9,3 (44) / 10,3 (35) / 11,6 (68) / 15,2 (16).*

⁷⁶ *div.* 14 (26-28): "Certe post Christum doctores nostros esse apostolos credimus. Quid ergo erubescimus illorum exemplo vivere, quorum nos discipulos confitemur?"

⁷⁷ Dies entspricht auch seinem persönlichen Lebensweg, auf dem er über die Lehrerin in Syrakus vom suchenden zum ratgebenden Christen wurde: vgl. o. III B.2.

Unterweisungen hat, die in den Zirkeln bzw. "Schulen" der asketischen Haushalte des christianisierten (römischen) Senatsadels stattfanden⁷⁸; vor allem bei den in *div.* des öfteren präsenten Diskussionen rund um die Interpretation einzelner Schriftstellen hat man den Eindruck, einen literarisch fixierten Nachhall ebensolcher Kolloquien vor sich zu haben.

d) Verarbeitung kleinerer Gattungen

*Historisches exemplum*⁷⁹

Die in der paganen Diatribe beliebte Einstreuung von verschiedenen historischen (Lebens-) Beispielen zur Illustration oder Bekräftigung des behaupteten Sachverhalts reduziert sich in *div.*, wie auch sonst in der christlichen Diatribe⁸⁰, auf Beispiele aus der hl. Schrift, wobei in *div.* insbesondere die Person Christi eine herausragende Stellung einnimmt: Er ist das immer wieder zitierte *exemplum*, dessen Spuren der Christ gemäss 1Ptr 2,21 folgen muss, um selber zum *exemplum* zu werden⁸¹. Zur Darstellung mangelhafter Christusnachfolge braucht der Autor gerne das gegensätzliche Beispiel, etwa wenn er Christus mit einem Richter vergleicht⁸². Andere *exempla* zur Unterstützung der Argumentation des Autors sind die Apostel als Schüler Christi, währenddem die historisch verstandenen Beispiele des AT für den Christen keine Lebensleitfunktion mehr haben⁸³. Es ist dem fiktiven Gegenüber vorbehalten, eine Anzahl von weiteren historischen *exempla* aus den hl. Schriften heranzuziehen, um seine Einwände vorzutragen, wobei der An. Rom. jedoch regelmässig deren argumentative Gegenstandslosigkeit beweist⁸⁴.

Fiktives, typisches exemplum

Vom historischen *exemplum* ist das Beispiel zu unterscheiden, als die "Anführung von erfundenen Gestalten, Situationen und typischen Fällen"⁸⁵. In *div.* finden sich solche Beispiele z.B. in der Form der antithetischen Gegenüberstellung eines Armen mit einem Reichen⁸⁶ oder eines Schlechten mit einem Weisen (bzw. der Konfrontation mit dem Ideal des Weisen)⁸⁷. Die Ungerechtigkeit des Reichtums wird aufgrund einer Beispielreihe von typischen Verbrechen von Reichen illustriert⁸⁸.

Vergleiche

Wie in der Diatribe üblich, arbeitet auch der An. Rom. gerne mit Vergleichen, die von der einfachen Metapher⁸⁹ über den ausgearbeiteten Vergleich⁹⁰ bis zu Reihen

⁷⁸ Vgl. zu diesen römischen, Hausaskese übenden Zirkeln: JENAL 1995, 28-93.

⁷⁹ Unter *exemplum* wird hier in Übereinstimmung mit CANKI 1967, 24 verstanden: "Exemplum" sei die Berufung auf eine historische Person, beziehungsweise deren Verhalten in einer historischen Situation."

⁸⁰ CAPELLE/MARROU 1957, 1006-1007.

⁸¹ Explizit in Verbindung mit *exemplum*. *div.* 5,3 (3x: 38/40/45) / 6,1 (15) / 9,5 (80) / 10,7 (88) / 14 (27); die Aufforderung, selbst zum *exemplum virtutis* zu werden: 19,4 (109).

⁸² *div.* 6,2 (30-70).

⁸³ *div.* 9,4 (72-78) / 9,5 (114-116).

⁸⁴ Ananias und Saphira: *div.* 10,6 (79-85); Zachäus und Joseph von Arimathäa: *div.* 11,5-6 (40-73); Johannes und Maria: *div.* 11,8 (101-114).

⁸⁵ CANKI 1967, 24.

⁸⁶ *div.* 17,3 (52-58).

⁸⁷ *div.* 5,2 (23-26) / 17,3 (52-58) / 20,3 (54-60).

⁸⁸ *div.* 17,1 (1-6) / 17,3 (4-51).

⁸⁹ Vgl. die Liste bei SCHULER 1991, 40-44.

⁹⁰ Z.B. *div.* 1,2 (17-19)/1,4 (35-37) / 3 (6-8) / 4,1 (20-26) / 7,1 (6-14) / 15,3 (37-42) / 19,3 (65-82).

von Vergleichen⁹¹ gehen. Die Vergleiche in *div.* haben zwar auch die klassische zweifache Funktion von Schmuck und Beweismittel⁹², doch liegt der Akzent wie auch sonst in der Diatribe⁹³ vor allem auf dem Vergleich als Argumentationsmittel. Die Vergleiche stammen aus den für die pagane Diatribe typischen Gebieten, Medizin/Krankheit⁹⁴, Natur⁹⁵, Erziehung⁹⁶; dazu kommen als Merkmal christlicher Diatribe die Vergleiche aus dem kirchlichen Leben⁹⁷. Ein Spezialfall innerhalb der Vergleiche stellen die biblischen Gleichnisse dar. Als Vergleiche aus der normativen hl. Schrift besitzen sie neben der dem Vergleich innewohnenden Beweisfunktion zusätzlich noch die Qualität des Zitats und somit der Autorität⁹⁸.

Kataloge

Die in der Diatribe beliebten Kataloge als Reihen von Vergleichen und Zitaten verwendet auch der Autor von *div.* gerne⁹⁹, während die in der Diatribe ebenfalls gern verwendete Häufung von Wörtern mit derselben Vorsilbe und allgemein der Einsatz grossen Wortreichtums kein markantes Charakteristikum des Textes darstellen.

Zitate

In der paganen Diatribe werden als Argumentationsmittel gerne Dichter- und Philosophenzitate sowie Sprichwörter und Sentenzen angeführt, welche die Funktion der autoritativen Bestätigung und somit Verallgemeinerung des Gesagten erfüllen. In *div.* erfüllen diese Funktion Zitate aus der hl. Schrift, wobei die des NT gegenüber denen des AT überwiegen. Ihre Beweiskraft übersteigt die der paganen Dichterzitate, weil sie nicht nur menschliche, sondern göttliche, d.h. absolute Autorität (*divina auctoritas*¹⁰⁰) für sich beanspruchen kann. Der Autor liebt es auch, mit Reihen von Bibelzitaten das Gesagte zu untermauern¹⁰¹. Meistens werden diese Schriftzitate mit stereotypen Formeln eingeführt, besonders durch *dicit* und entsprechende Formen von *dicere*, und bei Reihen von Zitaten steht oft einfach *et alibi* / *item alibi*.

e) Typische Formen

Die für die Diatribe typischen Formen finden sich allesamt in *div.*, ohne jedoch immer ein typisches Stilmerkmal des Textes zu sein: Anapher und Parallelität der

⁹¹ *div.* 8,3 (36-56) / 12,5 (36-51).

⁹² Vgl. etwa Rhet. *Heren.* 4,59 (Achard;207-208): "Ea sumitur aut ornandi causa aut probandi aut apertus dicendi aut ante oculos ponendi."

⁹³ DALFEN 1967, 78.

⁹⁴ *div.* 4,1 (20-26) / 7,1 (6-14) / 19,3 (65-82).

⁹⁵ *div.* 1,4 (35-37).

⁹⁶ *div.* 12,5 (48-49).

⁹⁷ *div.* 12,5 (36-42) / 15,3 (37-42).

⁹⁸ Diese Gleichnisse werden vom Autor *exemplum comparationis* [11,3 (26) / 18,1 (3) / 18,4 (51) / 18,6 (89-90) / 19,1 (22)], *exemplum* [13 (9)], *comparatio* [18,6 (90)] oder *parabola* [19,1 (12)] genannt.

⁹⁹ Vgl. *div.* 12,5 (36-51) / 17,1 (2-8) / 17,3 (24-51).

¹⁰⁰ *div.* 4,1 (1-3): "Sed haec argumenta fortia non videbuntur, nisi divina auctoritate firmentur. Audi ergo, quid de hac re beatus apostolus censeat, vel quid avarum esse definiat."; vgl. auch *div.* 5,2 (10-11): "Sed ne hanc definitionem meam putes et humani sensus spernendam censeas esse sententiam, audi sanctum spiritum in persona sapientiae dicentem: ..."

¹⁰¹ Z.B. *div.* 5,3 (39-46) / 10,10 (135-144) / 19,3 (59-65).

Glieder sowie scharfe Antithesen¹⁰², kurze Sätze, Verkleinerungsformen, Form der *correctio*, Parataxe statt Kausalgefüge, rhetorische Fragen¹⁰³.

f) Inhaltliche Merkmale

Die Diatribe befasst sich inhaltlich fast ausschliesslich mit der praktischen Moral. Deren Themen sind: Schmerz, Genuss, Lust, Ehre, Reichtum, Armut, Alter, Tod¹⁰⁴. Das Thema des Reichtums ist also ein typischer Diatribe-Gegenstand, und es finden sich in der Diatriben-Literatur eine Menge von entsprechenden Sprüchen über den (Un-)wert von Reichtum und Luxus¹⁰⁵.

Als vorbildliche Gestalt im Umgang mit den Problemen der praktischen Moral wird in der Diatribe für gewöhnlich das Ideal des Weisen beschworen. In *div.* ist der ideale Mensch ebenfalls der Weise (*vir prudens et sapiens*), doch ist er als solcher gleichzeitig der perfekte Christ, d.h. ein Heiliger (*vir sanctus et sapiens*), der seinerseits jedoch nicht mehr und nicht weniger sein kann als eine Imitation Christi¹⁰⁶.

Auch wenn *div.* exklusiv dem Thema Reichtum gewidmet ist, kommen auch andere charakteristische Diatribe-Themen im Text vor, wie z.B. das der negativen Einschätzung weltlicher Ehren¹⁰⁷.

Da *div.* eine christliche Diatribe ist, gibt es jedoch auch Veränderungen; so ist z.B. gegenüber dem Tod keine Haltung der Indifferenz geboten, weil durch den Tod das ewige Leben oder die Verdammnis erreicht werden kann, und er somit eine höchst bedeutungsvolle Übergangsfunktion erfüllt.

g) Formen der Argumentation¹⁰⁸

Einzelne Formen

Die in der Diatribe gebräuchlichen von Berger genannten Formen der Argumentation sind auch in *div.* präsent: These, Gegenthese, Analogieschluss, Vergleich, Beispiele, Ausschlussverfahren, Syllogismen, Gleichsetzungen, Überleitungen, Einführung neuer Kriterien, Schlussfolgerungen, Schlüsse *a fortiori*.

Relativ feste Strukturen

In *div.* werden wie in der Diatribe einige Argumentationsformen bevorzugt gebraucht und weisen in ihrer Anwendung relative feste Strukturen auf. Dies gilt z.B. für den Beweis unter Benutzung des *locus a maiore ad minus* in 8,3. Auch grössere, relativ feste Argumentationsstrukturen sind zu erkennen: So werden die Definitionen der Habsucht und des Reichtums in *div.* 2-5 je zuerst über Argumente menschlicher Vernunft erschlossen, um dann in einem zweiten Schritt mit Hilfe biblischer Stellen autoritativ bestätigt zu werden, eine Argumentationsstruktur übrigens, die der An. Rom. auch andernorts verwendet¹⁰⁹.

¹⁰² Vgl. die Belege bei KIRMER 1938, 66-69.

¹⁰³ Kurze Sätze z.B. die Abschnitte 5,1 (1-8) / 9,1 (1-8) / 12,2 (10,6) / 12,6 (53-59); Verkleinerungsformen: z.B. *div.* 8,1 (6): "tuguriolum" / 11,6 (67): "habituaculum".

¹⁰⁴ Vgl. z.B. die Liste der Themen bei OLTRAMARE 1926, 44-65/263-292; SCHMELLER 1987, 205-207; STOWERS 1994, 629.

¹⁰⁵ Vgl. z.B. schon nur die Belege bei OLTRAMARE 1926, 47-48; 51-52; 267; 272-273.

¹⁰⁶ Vgl. *div.* 5,2 (23-26) / 17,1(1) / 17,3 (24) / 19,3 (73) / 20,3 (59).

¹⁰⁷ *div.* 6,2 (30-42) / 8,3 (58-61) / 14 (16-17).

¹⁰⁸ Auf die einzelnen Formen der Argumentation wird z.T. in der Analyse näher eingegangen, weshalb sie hier nur summarisch aufgezählt werden.

¹⁰⁹ Vgl. *hum.* 2 (Caspari; 25-27) etc.; *hon.* 5 (Caspari; 12,6-7).

h) Sprache

Die für die Diatribe typischen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten sind: Alltagssprache und Kynismen, familiärer Ton, rhetorisch-poetische Wendungen, Hyperbole und Wortspiele. Hiervon findet sich vor allem die Alltagssprache und Kynismen in *div.* weniger bis gar nicht, was auch kennzeichnend für andere christliche Diatriben ist¹¹⁰; das heisst aber nicht, dass der Autor nicht auch gern mit den Mitteln der Ironie arbeitet und sein Gegenüber zuweilen durch supponierte Paradoxa der Lächerlichkeit preisgibt¹¹¹. Der familiäre Ton jedoch ist ein sich durch den ganzen Text durchziehendes sprachliches Merkmal und er verdankt sich in *div.* vor allem der gemeinsamen christlichen Überzeugung. Rhetorisch-poetische Wendungen, Hyperbole und Wortspiele kommen vor, bestimmen aber nicht in charakteristischer Weise den Text.

2.4.2. Ergebnis und kurze Charakterisierung von *div.*

Die Konfrontation von *div.* mit der Kriteriologie Bergers zur Bestimmung der Zugehörigkeit eines Textes zur Gattung Diatribe erlaubt, *div.* eine Diatribe zu nennen. Diese Gattungszuweisung steht aufgrund der sie definierenden Kriteriologie auf einer sicheren Grundlage und ist deshalb auch präziser als die bisher übliche Bezeichnung von *div.* als "Traktat".

Als Diatribe ist *div.* ein in der Gestalt einer wohlstrukturierten Rede abgefasster, zu grossen Teilen scheindialogisch angelegter Text eines klassisch gebildeten Christen, der sich mittels schulrhetorischer Disputierkunst zu Beginn des 5. Jh.s gegenüber einem pagan gebildeten sowie christlich (d.h. auch biblisch) wohlunterrichteten Publikum im Umkreis der (adligen) Asketenzirkel Roms in Bezug auf die aus christlich-asketischer Perspektive zu diskutierenden Reichtumsproblematik zu gleichen Teilen als sprachlich versierter und argumentativ gewiefter Rhetor, wie auch als strenger, asketischer Lehrer und Exhortator beweist, indem er dem Verlangen nach Reichtum wie auch dem Beharren im Reichtum jegliche christliche Grundlage und Rechtfertigung entzieht.

¹¹⁰ Vgl. CAPELLE/MARROU 1957, 1005.

¹¹¹ Vgl. z.B. *div.* 10,2 (18-19) / 11,6 (60-73) / 12,2 (10-11) / 16 (17-19) / 18,2 (23-30).

C TEXT UND ÜBERSETZUNG

1. Handschriften (Hss)

3 Handschriften sind mir bekannt, die *div.* überliefern:

- cod. 3834 Vat. lat. saec. IX/X (=V), fol. 48v-64r¹.

- cod. Basileen. O IV.18, saec. XII (=B), fol. 67r-136v².

- Vat. 4580 saec. XVI, 1r-31r, Kopie auf Papier. Hier haben wir wahrscheinlich die Abschrift von V durch den Erstherausgeber Solanius vor uns, denn die Korrekturen im Text und an dessen Rand sind von der gleichen Hand wie der Text selber und entsprechen den Entscheidungen des Solanius für seine Erstausgabe. Als Kopie von V hat die Hs somit nur insofern Bedeutung, als ich sie als Alternativlesung von V mit meiner eigenen Lesung konfrontieren konnte.

2. Editionen

1571/1573 besorgte Solanius allein auf der Grundlage von V die Erstedition von *div.*³. Seine Ausgabe wurde in der Folge wiederholt abgedruckt, z.T. mit einigen Änderungen, die nicht auf einer erweiterten Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung gründeten, sondern dem Sprachgefühl der jeweiligen Editoren entsprachen⁴. Keine Aufnahme fand der Text in der *Patrologia Latina* von Migne.

1890 edierte C. P. Caspari *div.* erneut und zwar auf der Basis seiner eigenen Lesung von V, der Edition von Solanius und der Drucke aus Antwerpen (A) und Lyon (L). Das Resultat war ein stark verbesserter Text, der bis *dato* immer noch die einzige kritische Edition darstellt, denn bzw. obwohl:

1902 verbesserte J. Baer⁵ an manchen Stellen den Text von Caspari, teils durch Emendationen, teils durch Rückbezug auf die früheren Editionen A und L.

¹ Vgl. die Beschreibung bei CASPARI 1890, 227-231, bes. 227: "Diese Handschrift, Cod. 3834 der "Bibliotheca Vaticana antiqua", ein Cod. membr. in 8^o foll. 105, enthält 1. Bachiarius's Brief an Januarium "De reparatione lapsi", fol. 1-9a, 2. vierzehn Briefe von und an Augustin, fol. 9b-48b, 3. den pelagianischen Tractat (*scil.*: *div.*) und die drei pelagianischen Briefe (*scil.*: *mal. doct.*, *poss.*, *cast.*), fol. 48b-105a und 4. einige von späterer Hand zum eigentlichen Inhalt des Cod. hinzugefügte mit den Worten "Comete sunt stelle flammis crinite" beginnenden Zeilen, fol. 105b."

² Die Hs enthält *cast.*, *div.*, *mal. doct.*: MORIN 1927, 235-236; vgl. auch die Beschreibung des unpublizierten handschriftlichen Katalogs des Basler Handschriftenkurators O. BINZ aus dem Jahre 1941: "**Herkunft**: Stempel 'Museum Remigius Faesch Basil.' fol 1v Ex-libris abgerieben, und darunter 'Liber Raymari Wolffij'. In den Katalog von Zwinger unter der jetzigen Signatur von anderer Hand hinzugefügt. / **Material**: Pergament. / **Schrift**: Buchschrift XII Jhrh., von einer Hand. / **Blätterzahl**: von einer Hand des XV Jhrh. mit Tinte 1-332 bezeichnete Seiten, deren Seiten 109-125 jetzt fehlen; 157 von mit Bleistift folierte Blätter aus 21 von erster Hand mit römischen Ziffern bezeichneten Blattlagen: I⁷. II-XII⁸. (VIII fehlt). XIII¹⁰. XIV-XV⁸. XVI⁶. XVII-XXI⁸. Ferner Schmutzblatt aus Pergament hinten. Format: h.14; Br. 10,5 cent. / **Einrichtung**: Ungespalten; 17/18 Zeilen, mit trockener Spitze durchliniert. Anmerkungen der Leser am Rand. / **Minierung**: Sonderbare, vielfarbige Initialen mit Figuren fol 2r. 67r.137r. Am Anfang, fol 1v interessantes Bild des Papstes Xystus, mit Tiara und lilienförmigem Scepter, welcher eine christliche Jungfrau unterhält und segnet. Titel und Anfang des ersten Stückes fol. 2r in roten Kapitalen. Sonst nichts. Von K. Escher nicht erwähnt. / **Einband**: Keine Deckel mehr, auch kein Pappenkästchen, wie doch gewöhnlich in solchem Fall. Auf dem Rücken, moderne Aufschrift auf Papier von der Hand des Hoh. Rud. Fäsch: 'S. Syxti Epi. et Martyris Libellus de castitate. item alius de Divitiis.' / **Inhalt**: Fastidius, episcopus Britann. saec. V, pelagianus: Tractatus De castitate, De divitiis, De malis doctoribus, Syxto episcopi et martyri adscripti. fol.1v, über der Miniatur, von erster Hand, Titel: 'Aliqua opuscula Syxti epi et martiris.'"

³ S. dazu CASPARI 1890, 231, bes. Anm. 3.

⁴ Zuerst separat 1575 in Antwerpen von CHR. PLANTINUS und dann in den Ausgaben der *Bibliothecae Patrum* von DE LA BIGNE: Paris 1589, Köln 1618, Paris 1644 u. 1654, Lyon 1677 etc. : vgl. dazu SCHÖNEMANN 1794, 738-746.

⁵ BAER 1902, 31-53.

1927 machte G. Morin⁶ auf die Hs B aufmerksam, die unter dem Namen eines *Sanctus Syxtus Episcopus et Martyr* die Texte *cast.*, *mal. doct.* (unvollständig) und *div.* enthält. Morins Anliegen galt insbesondere der Verbesserung des in V stark beschädigten Endes von *cast.*, während er für *div.* keine Textvarianten notierte. Gleichzeitig machte Morin auf 3 bereits von Montfaucon⁷ notierte Hss aufmerksam: Vat 4580 und 4581 als "copies sur papier, l'un, des deux premiers (*scil.: div., mal. doct.*), l'autre, du second (*sc. mal. doct.*) des opuscles contenus dans le vat. 3834" und vor allem cod. 843 Bibl. Palatin. Vatic. sc. XI, zu dem Morin vermerkt: "Il paraît avoir disparu depuis, sans laisser aucune trace".

1959 wurden die Schriften des *C. Casp.* in PLS 1 auf der Grundlage des Textes von Caspari aufgenommen, ohne die Korrekturen Baers und ohne Konfrontation mit B, ausser für *cast.*, wo die Änderungen Morins eingearbeitet wurden.

1987 veröffentlichte Winterbottom⁸ textkritische Noten (ohne Text), indem er als erster auf der Grundlage beider Hss und unter Berücksichtigung von Baer die Edition Casparis erheblich verbessern konnte. Gleichzeitig äusserte Winterbottom den Wunsch einer Neu-Edition des ganzen *C. Casp.*, wie er auch die Entdeckung neuer Hss erwartete⁹.

1983 hatte diese Erwartung vor Winterbottom tatsächlich bereits F. Nuvolone bestätigt, der auf dem Patrologenkongress von Oxford desselben Jahres in einer (unpublizierten) Mitteilung festgehalten hatte: "..., le Ms de la Vaticane continue d'offrir la seule base pour les quatre traités (*scil.: div., mal. doct., poss., cast.*), alors qu'un deuxième MS est connu, que 3 autres MSS présentent des transcriptions tardives et qu'un sixième comporte des notes de lecture."¹⁰ Nuvolone hat bisher weder eine neue kritische Edition dieser Texte vorgelegt, noch seine Funde publiziert. Das "deuxième manuscrit" ist natürlich B und die 3 "transcriptions tardives" sind wohl Vat. 4580 (*mal. doct., div.*) und 4581 (*mal. doct.*). Die sechste Hs mit den Lesenoten ist sehr wahrscheinlich die Palatina-Hs, die für Morin aufgrund der Angaben Montfaucons unauffindbar war, die aber aufgrund dessen Beschreibung von den Schriften des *C. Casp.* nur *cast.* (mit *optimae notae*) enthält¹¹.

3. Der vorliegende Lesetext

Mein Anliegen galt zuerst weniger dem Text als solchem, sondern ich wollte primär eine erste deutsche Übersetzung von *div.* erstellen. Da eine Übersetzung natürlich den bestmöglichen Text zur Grundlage haben sollte, schien es mir jedoch problematisch, allein der auf einer einzigen Handschrift (V) beruhenden Edition Casparis zu folgen, zumal Winterbottom das Korrekturpotential der von Morin gefundenen Hs B überzeugend aufgezeigt hatte. Also habe ich meine eigene Lesung¹² der 2

⁶ MORIN 1927, 234-241.

⁷ DE MONTFAUCON 1739, 116^b B.

⁸ WINTERBOTTOM 1987.

⁹ WINTERBOTTOM 1987, 107: "There is thus no doubt that the works deserve to be re-edited; indeed further manuscripts may well await discovery."

¹⁰ NUVOLONE 1983, 2.

¹¹ Vgl. DE MONTFAUCON 1739, 129, C, b: "Sequitur in codice ep. S. Sixti Episcopi et Martyris de castitate ad quemdam vere Christianum. Hic codex fuit olim Ecclesiae Ravennatensis, postea Ricobaldi Ferraniensis et tandem Domini Ruvere Cardinalis S. Clementis. Elegans fane codex, et optimae notae." Diese von Montfaucon als "Codex 843 Bibliotheca Palatina Vaticana Seac. XI scriptus" beschriebene Handschrift soll u.a. auch ein "Martyrologium Bedae Presbyteri feliciter Kal. Januarii et c.", sowie die Briefe Augustins 190/111/213 sowie weitere nicht näher beschriebene Augustinus-Briefe enthalten.

¹² Aufgrund von Mikrofilm (V, B) und Fotografie (V).

bzw. 3 bekannten Hss mit der Edition Casparis und den Arbeiten Baers und Winterbottoms konfrontiert, ohne jedoch eine systematische Suche nach allfälligen, bisher unbekannten Hss zu unternehmen. Wenig sinnvoll war auch die Einarbeitung der *editio princeps* von Solanius und der davon abhängigen Drucke, haben sie doch nirgends etwas Besseres, das nicht in der einen oder anderen Handschrift vorhanden ist. Mit Text und Apparat beabsichtige ich sodenn vor allem meine für die Übersetzung relevanten textkritischen Entscheide transparent zu machen, wobei ich die markantesten unter ihnen im Kommentar zu *div.* jeweils zu rechtfertigen versuche. Ich will den vorliegenden Text denn auch vielmehr als Lesetext und nicht als eigentliche Edition verstanden wissen, umso mehr als immer noch einige unklare Stellen bleiben, wie dies auch Winterbottom nach seiner eigenen Kollation feststellen musste¹³. Dennoch stellt mein Lesetext aufgrund der Einarbeitung der bisher gemachten textkritischen Noten einerseits sowie neuer von mir aufgefundenen Varianten andererseits m.E. einen gewissen Fortschritt gegenüber der Edition Casparis bzw. jener des PLS 1 dar.

Einige Hinweise zur Notation im Apparat: Unterschiede in der Orthographie habe ich nicht notiert, sondern habe sie ebenso auf der Basis von GEORGES vereinheitlicht wie ich auch -wo immer möglich- Assimilierungen vornahm (auf die Caspari mehrheitlich verzichtet hatte), umso mehr als selbst innerhalb derselben Hs unterschiedlich assimiliert wird. Die Orthographie biblischer Namen folgt der Vulgata-Ausgabe von WEBER, die entsprechenden varianten Schreibweisen der Hss werden nicht angegeben.

Wenn nur die Orthographie betreffend oder bei eindeutiger Evidenz, habe ich die mit schwärzerer Tinte in V eingefügten Korrekturen (die, wie schon Caspari vermutete, wohl z.T. bereits vom Schreiber selber stammen) nicht notiert. Ebenfalls verzichtet habe ich auf die Notierung der in B vom Schreiber selbst unterpunktieren, d.h. zu tilgenden Worte, weil sie in keinem Fall Hinweise auf einen besseren Text liefern, sondern allesamt vom Verfasser selbst wahrgenommene Verschreiber sind.

Auf präzisierende Zusätze wie *emendavit* oder *coniecit* bzgl. der textkritischen Entscheidungen von Caspari, Baer und Winterbottom habe ich grösstenteils verzichtet, ergeben sie sich doch aus den jeweils angegebenen Textvarianten der Hss von selbst. Die Unterschiede in der Interpunktion gegenüber Caspari (er setzte so ziemlich überall Kommas und Strichpunkte) werden in der Regel nicht angegeben, ausser wenn sie einer tiefgreifenden Veränderung des Textflusses gleichkommen (vor allem in *div.* 3 (7-8)).

4. Übersetzungen

Es gibt insgesamt 4 publizierte Übersetzungen von *div.*, wovon 2 in englischer und 2 in italienischer Sprache¹⁴, mit denen ich mich innerhalb der Analyse von *div.* bzgl. markanten Übersetzungsdifferenzen jeweils auseinandersetzen werde¹⁵. Ferner hat mir freundlicherweise Schuler die für seine Lizentiatsarbeit (SCHULER 1991)

¹³ WINTERBOTTOM 1987, 107: "I do not mean to imply by silence that I necessarily regard the text as being beyond doubt at any particular point. There remain, indeed, a number of dark corners, which I hope this paper may stimulate others to explore."

¹⁴ Englisch: HASLEHURST 1927, 30-107; REES 1991, 171-211; italienisch: BARBERO 1962, 559-615; SCAGLIONI 1987, 31-141.

¹⁵ Ausser REES 1991, der die Korrekturen von WINTERBOTTOM 1987 berücksichtigen konnte, basieren die übrigen 3 Übersetzungen notgedrungen auf dem Text von CASPARI 1890, so dass ich die aufgrund eines verschiedenen Textes entstandenen Übersetzungsdifferenzen freilich nicht diskutiere.

angefertigte deutsche Arbeitsübersetzung des Textes überlassen; auch scheint eine im Rahmen einer "Mémoire" erstellte Übersetzung in französischer Sprache vorzuliegen¹⁶.

Zu meiner eigenen deutschen Übersetzung: Ohne mich hier in einen unter Altphilologen und allgemein in der Übersetzungswissenschaft schon lange vorhandenen Methodenstreit einzuschalten, habe ich mich für eine ziemlich wörtliche Übersetzung entschieden, und zwar in der Hoffnung, so die vertrackte und oft manierierte Rhetorik des Autors und somit die letztlich nie überbrückbare prinzipielle Fremdheit lateinischer, näherhin spätantiker Ausdrucksweise besser treffen zu können. Das Risiko, dass dabei die "Übersetzung älter tönt als das Original"¹⁷, muss da und dort in Kauf genommen werden, will man nicht ganz vom sprachlichen Zeitgeist des 20 Jh.s noch beim Übersetzen selbst überholt werden.

5. Sigelliste

Handschriften, Editionen, textkritische Beiträge:

V	cod. 3834 Vat. lat. saec. IX/X (=V), fol. 48v-64r.
B	cod. Basileen. O IV.18, saec. XII (=B), fol. 67r-136v.
PLS1	Patrologia Latina Supplementum 1, (1959), 1380-1418.
Ca	C.P. Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten..., Christiania 1890 (=1964 Bruxelles), 25-67.
Bae	J. Baer, De operibus Fastidii, Britannorum Episcopi, Nürnberg 1902, 37-44.
Wi	M. Winterbottom, Pelagiana, JThS 38 (1987), 106-116.

Abkürzungen

<i>a.c.</i>	<i>ante correctionem</i>
<i>con.</i>	<i>coniecit</i>
<i>del.</i>	<i>delevit</i>
<i>om.</i>	<i>omisit</i>
<i>p.c.</i>	<i>post correctionem</i>
<i>s.l.</i>	<i>supra lineam</i>
< >	<i>addidit</i>
~	<i>transposuit</i>
()	<i>difficile lectu</i>

¹⁶ Gemäss den mündlichen (anlässlich des Patrologienkongresses in Oxford 1995 gegebenen) Informationen von Prof. Y.-M. Duval bzgl. einer unter seiner Leitung angefertigten Arbeit. Er war jedoch nicht in der Lage, mir nähere Informationen zu geben ...

¹⁷ Wie etwa Flasch dies als typisches Übersetzungsphänomen ortet: FLASCH/MOJSISCH 1989, 31.

De divitiis

1,1 Mirarer quorundam hominum mentes ita terrenae cupiditatis amore captas
 5 atque possessas, ut mundanas opes obesse nemini censeant, nisi hoc humani esse
 generis vitium recorderer, ut id ceteris melius iudicet esse, quod diligit et hoc
 summum bonum penitus mente definiat, a cuius dilectu atque complexu in toto
 amoveri non valeat. Habet etiam hoc condicio erroris humani, ut, cum aliquo
 vitio fuerit capta, hoc apud alios pro magno tueatur bono, quamvis illud
 10 propriae conscientiae iudicio malum esse non nesciat. Tanta enim vis est
 perversi animi et mali amore depravati, ut nec proprio nec extraneo / iudicio
 adquiescat et contra omnium suamque etiam venire conscientiam malit quam
 id impugnare, quod ingenti ardore dilexerit.

V 48v
 B 67r, 147
 Ca 25
 PLS1:1380

B 67v, 148

15 1,2 Tria enim sunt, quae nimio feruntur impetu et ita cupiditatis ignibus
 accenduntur, ut restingui sopirique vix possint: gula scilicet et avaritia et
 libido. Ex quibus quisque vel uni fuerit mancipatus, tamquam de monte lucis ac
 vitae praeceps instabili volutatione in mortem fertur ac tenebras, ut vix ullis
 20 eruditionum frenis et disciplinarum retinaculis revocari iam queat.

1,3 Et quamquam haec tria tota sint gravia, sunt ita cognata sibi invicem atque
 conexa, ut divelli ac separari de sui societate vix possint. Difficillimum enim
 est gulae voluptatibus deditum / avaritiam vel libidinem vincere, cum una illi
 25 solacium praebet, altera vero praesidium. Tam desolata est enim absque
 libidine gula quam absque avaritia destituta. Avaritia vero ipsa quodammodo
 odiosa videbitur, nisi gulae libidinique deserviat. Sed et libido penitus stare
 non poterit, nisi gulae, quae per avaritiam constat, foveatur auxilio. Ita, ut
 diximus, tria haec / sibi alterutrum necessaria sunt, ut divisa per sese et
 sequestrata esse vix possint.

B 68r, 149

V 49r

Ca 26

1: Epistola s.^{ti} Sixti Pap(a)e et martyris. De divitiis V *sine titulo* B Tractatus de divitiis Ca [TRACTATUS]
 DE DIVITIIS PLS1 || 7: dilectu V p.c. Ca] delectu V B || 8: erroris V B] generis Ca || 17: volutatione V
 Ca] volutione B || 18: in mortem V Ca] immontem B | ac Ca] ad V B || 21: sunt ita Ca] et ita V B || 22:
 divelli V Ca] develli B || 25: quam <libido> absque B Wi || 26: odiosa B Wi] se odisse V Ca || 26-27:
 libidinique ... nisi gulae om. B || 28: sibi alterutrum V B Wi] - Ca

Über den Reichtum

1,1 Wundern würde ich mich darüber, dass die Gedanken gewisser Menschen derart von der Liebe irdischer Begierde gefangen und besessen sind, dass sie meinen, weltliche Güter schadeten niemandem, wenn ich mich nicht daran erinnerte, dass dies ein Laster des Menschengeschlechts ist: dass es das dem Übrigen gegenüber für besser hält, was es selber liebt und mit voller Überzeugung das als höchstes Gut bestimmt, von dessen Liebe und aus dessen Umarmung es in keiner Weise weggebracht werden kann. Auch bringt es die Eigenart menschlichen Fehlverhaltens mit sich, dass der Mensch, gefangen durch irgendein Laster, dieses bei den anderen für ein grosses Gut hält, obwohl er nach dem Urteil des eigenen Gewissens genau weiss, dass es ein Übel ist. Die Macht des verkehrten und durch die Liebe zum Übel entstellten Verstandes ist nämlich so gross, dass er weder dem eigenen noch einem fremdem Urteil beipflichtet und lieber gegen das Gewissen aller wie sogar gegen sein eigenes auftritt, als das zu bekämpfen, was er mit übermässiger Leidenschaft lieb gewonnen hat.

1,2 Es gibt sodenn drei Laster, die mit gewaltigem Ungestüm vordrängen und in einer Weise von den Flammen der Begierde entzündet werden, dass sie kaum gelöscht und beruhigt werden können: Völlerei nämlich sowie Habsucht und Geschlechtslust. Wer auch nur einem dieser Laster verfallen ist, stürzt gleichsam vom Berg des Lichts und des Lebens kopfüber in haltlosem Trudeln in Tod und Finsternis, so dass er kaum mehr durch irgendwelche Zügel der Bildung oder Haltetaue der Wissenschaften zurückgehalten werden kann.

1,3 Und obgleich alle diese drei Laster schlimm genug sind, sind sie untereinander zudem derart verwandt und verknüpft, dass sie kaum aus ihrer gegenseitigen Verbindung losgerissen oder von ihr getrennt werden können. Es ist nämlich äusserst schwierig, dass ein den Genüssen der Völlerei Frönender die Habsucht oder die Geschlechtslust besiegt, da die eine ihm Trost bietet, die andere ihm aber zur Unterstützung dient. Die Völlerei ist nämlich ohne die Geschlechtslust in einem Masse einsam, wie sie ohne die Habsucht verlassen ist. Die Habsucht selbst wird in gewisser Weise schal erscheinen, wenn sie nicht der Völlerei und der Geschlechtslust dient. Aber auch die Geschlechtslust wird in keiner Weise bestehen können, wenn ihr nicht durch die Völlerei, die ihrerseits durch die Habsucht Bestand hat, Hilfe zukommt. Derart - wie wir gesagt haben - bedürfen diese drei Laster einander, dass sie voneinander getrennt und gesondert kaum existieren können.

- 1,4 Facilius tamen vel libido vel gula quam avaritia vincitur, quia / illa duo, cum saturata fuerint, aliquid habere videntur horroris, haec vero, / sicut satiari nescit, ita numquam suis amatoribus perhorrescit. Immo eo amplius ab his diligitur, quo magis augetur et cum suis amatoribus venenata succrescit. PLS1:1381
B 68v,150
- 35 Cupiditas enim ignibus similis est, cuius fomentum mundanarum rerum videtur esse substantia. Adde ignibus pabulum, in immensum flamma nascetur; adde avaritiae, quod suum non est, in maius incendium cupiditatis excrescet. Denique apud multos invenies gulam libidinemque prostratam, avaritiam vero ipsi vix, qui vituperant, devicerunt. Unde animadvertendum est, qualiter suos
- 40 amatores obtineat, quae etiam eos subiugare sibi nititur, qui illam odisse iam / coeperint. Quid ergo mirum est, si impudenter a suis cultoribus defendatur, cuius tanta vis est, ut illis nonnumquam, a quibus execrari coeperit, aliqua ex parte dominetur? B 69r,151
- 1 2 Sed dicet aliquis: "Cum de divitiis loquendi exordium sumpseris, quid te ad avaritiam contulisti?" Quasi aliud sit avarum esse, aliud habere velle divitias. Tam enim quis propter avaritiam divitias quaerit quam propter divitias avaritiam possidet - si tamen avarus possidet et non potius possidetur-
- 5 et tamdiu divitiae subsistere possunt quamdiu a matre - ut ita dixerim - sua avaritia fuerint custoditae. Avarus enim ille non est, qui ex his, quae habet, indigentibus largius prorogat, et qui / sua largius prorogare iam coeperit, nihil incipiet habere superfluum, et qui superfluum nihil habuerit, nec dives esse iam poterit, quia dives ex superflua possidendi nimietate censetur. Itaque ut
- 10 quisque avarus esse desinit, esse cessat et dives. B 69v,152

34: venenata V B] veterata Ca venerata *leg. ex err.* Ca || 35 et 36: ignibus V B Bae Wi] igni Ca || 37: non V *s.l.* Ca] *om.* B | excrescet V Bae Wi] excrescit B excrescat Ca || 39: devicerunt V B Wi] devicere Ca | animadvertendum V Ca] enim advertendum B || 40: nititur V Ca] nitur B || 41: mirum V Ca] nimirum B || 42: execrari V *p.c.* B *p.c.* Ca] execrare V B || 1: dicet V B Wi] dicit Ca || 4: possidet ... possidet V Ca] posset ... posset B || 6: qui V *p.c.* B Ca] que V || 7: prorogat ... prorogare V B Wi] praerogat ... praerogare Ca || 9: nimietate V Ca] nimitate B

1,4 Dennoch werden die Völlerei oder die Geschlechtslust leichter als die Habsucht besiegt, weil jene beiden, wenn sie einmal befriedigt wurden, offenbar etwas Abstossendes an sich haben, diese aber, sowie sie nicht befriedigt werden kann, ihren Liebhabern niemals abscheulich vorkommt. Vielmehr, desto mehr sie von denen geliebt wird, umso grösser wird sie und - vergiftet zusammen mit ihren Liebhabern - wächst sie heran. Die Begierde gleicht nämlich dem Feuer, als dessen Nahrung der Reichtum weltlicher Dinge gilt. Gib dem Feuer Nahrung, es wird zu einer ungeheuren Flamme anwachsen. Gib der Habsucht, was ihr nicht gehört, sie wird zu einem noch grösseren Feuer der Begierde emporwachsen. Schliesslich wirst du bei vielen die Völlerei und die Geschlechtslust niedergestreckt finden, die Habsucht aber haben selbst jene, die sie tadeln, kaum je endgültig besiegt. Daraus kann man ersehen, wie die Habsucht ihre Liebhaber im Griff hält, die ja selbst diejenigen sich zu unterwerfen müht, die bereits begonnen haben, sie zu hassen. Was also wundert es, wenn die Habsucht von ihren Verehrern schamlos verteidigt wird, ist doch deren Macht so gross, dass sie manchmal zum Teil selbst über jene Herr bleibt, die sie zu verwünschen begonnen haben?

2 Aber irgendeiner wird sagen: "Wenn du zu Beginn über den Reichtum zu sprechen begonnen hast, warum bist du zur Habsucht übergegangen?" Als ob es etwas anderes sei, habsüchtig zu sein, etwas anderes, Reichtum haben zu wollen! So wie einer nämlich aus Habsucht nach Reichtum strebt, so besitzt er ebenso wegen dem Reichtum auch die Habsucht - wenn überhaupt ein Habsüchtiger besitzt und nicht vielmehr besessen wird -, und der Reichtum kann solange aufrechterhalten werden, wie er sozusagen von seiner Mutter, d.h. der Habsucht, beschützt wird. Der Habsüchtige ist nämlich nicht jener, welcher von dem, was er hat, recht freigiebig den Bedürftigen zukommen lässt. Und wer bereits begonnen hat, sein Hab und Gut freigiebig zu verteilen, wird allmählich nichts Überflüssiges besitzen, und wer nichts Überflüssiges besitzt, wird auch nicht mehr reich sein können, weil der für reich gilt, der über eine überflüssige Fülle an Besitz verfügt; weshalb, wie einer aufhört, habsüchtig zu sein, auch aufhört, reich zu sein.

- 1 3 "Sed ille", inquires, "avarus est, qui aliena diripit, non qui privata custodit."
 Quanti sunt autem, qui ita habeant sua, ut non ante concupierint aliena?
 Quisquis enim ex paupere dives efficitur, sine alieni concupiscentia hoc esse
 difficile potest. Satis vanum est, si eum ante rei possessionem avarum iudicas,
 5 cum concupiscit et ab avaritia alienum putas, cum possidere iam coeperit. / B 70r,153
 Aliud est, si fornicationem exercere cupien/ti, antequam eam exerceat, Ca 27
 concupiscentiam reputes et a concupiscentia alienum credas, si exercere iam
 coeperit omne, quod ante rem crimen est? Vide, quid esse possit in crimine!
 Nescio, quomodo eius rei factum defendas, cuius nec cogitationem
 10 excusabilem probes vel qua ratione illius fructus innoxius sit, cuius venere
 flores ex crimine.
- 1 4,1 Sed haec argumenta forsitan videbuntur, nisi divina auctoritate firmentur.
 Audi ergo, quid de hac re beatus apostolus censeat vel quid avarum esse
 definiat: / *Qui volunt, inquit, divites fieri, incidunt in temptationem et in* PLS1:1382
laqueum diaboli et desideria multa et inutilia et / nociva, quae demergunt V 49v
 5 *homines in interitum et perditionem. Radix enim omnium malorum est avaritia.* B70v,154
 In voluntate, nisi fallor, divitiarum avaritiam determinavit. Quae voluntas
 tam apud illos, qui non dum divites sunt et fieri optant quam apud eos, qui
 iam sunt et in eisdem perseverare cupiunt, esse credenda est. Nam si in illis
 tantum voluntatem divitiarum esse contenderis, qui ex pauperibus effici
 10 divites optant, interrogo te, si illi, qui iam sunt, volunt esse, quod sunt aut
 iam nolle coeperunt. Si volunt, est ergo et in illis divitiarum voluntas, quae a
 cupiditate descendit et ipsi quoque apostolicae sententiae subiacebunt. Aut si
 nolunt, quae / illos necessitas urget esse, quod nolunt vel quomodo sunt, si B 71r,155
 15 desinant esse, quod nolunt? Si enim vere nolunt habere divitias, cur non eas aut
 abiciunt aut erogant aut quolibet genere eis carere nituntur? Vel si quis auferre
 voluerit, cur prohibent, cur resistunt, cur etiam saecularium iudiciorum
 auctoritate defendunt, cum, si vere eas habere nollent, gratulari deberent, si
 quis eos a re non voluntaria liberaret? Summum enim beneficium est eo carere,

3-5: 1Tim 6,9-10 || 17-18: cf. 1Cor 6,4-6

4: rei V Ca] ei B || 5: <ab> Wi] om. V B Ca || 6: si B Wi] si <et> V Ca || 6-7: cupienti ... concupiscentiam
 V B Bae Wi] cupientem ... concupiscentem Ca || 8: <Si> omne quod ante rem <est>, crimen est,
 <quod vero in re est, crimen non est>, vide ... Ca || 1: forsitan V B] forsitan <non> V p.c. s.l. Ca forsitan
 <imbecilla> Wi || 4: et (primum) V Ca] om. B Wi || 6: in <qua> voluntate V Ca | divitiarum V B Wi] om.
 Ca || 8: eisdem V Ca] hisdem B | est B Ca] om. V || 11: et V B Wi] etiam Ca | a V Ca] om. B || 13: urget
 V Ca] urget B || 14: volunt V Ca] nolunt B

3 "Aber jener", wirst du sagen, "ist habsüchtig, der fremden Besitz an sich reisst, nicht aber jener, der seinen eigenen Besitz verwahrt." Wieviele aber gibt es, die auf diese Weise ihr Eigentum besitzen, ohne vorher fremdes Eigentum begehrt zu haben? Wird nämlich irgendeiner vom Armen zum Reichen, ist dies ohne das Verlangen nach fremdem Eigentum nur schwer möglich. Es ist ziemlich unsinnig, wenn du jemanden vor dem Besitz von Vermögen für habsüchtig hältst, wenn er begehrt, und ihn frei von Habsucht wählst, wenn er bereits zu besitzen begonnen hat. Macht es einen Unterschied, wenn du den nach Unzucht Trachtenden der Begierde bezichtigst, bevor er sie verübt, und ihn von der Begierde frei wählst, wenn er bereits all das zu verüben begonnen hat, was vor der Tat als Vergehen gilt? Überlege, worin das Vergehen wohl liegt! Es ist mir unbegreiflich, wie du die Tat einer Sache verteidigst, woran nur zu denken du ja für unentschuldig hältst, und aus welchem Grund die Frucht jener Tat unschuldig sein soll, deren Blüten aus einem Vergehen erwachsen sind.

4,1 Doch gelten diese Überlegungen vielleicht als blosser Argumente, wenn sie nicht durch göttliche Autorität beglaubigt werden. So höre denn, wie der selige Apostel in dieser Sache denkt, beziehungsweise was er als "habsüchtig sein" definiert. Er sagt: *"Die, welche reich werden wollen, fallen in Versuchung und in die Stricke des Teufels und in viele unnötige wie schädliche Begierden, welche die Menschen in den Untergang und die Verzweiflung stürzen. Die Wurzel aller Übel ist nämlich die Habsucht."* Im Willen nach Reichtum hat er - wenn ich mich nicht irre - die Habsucht definiert. Dieser Wille ist aber sowohl bei jenen zu veranschlagen, die noch nicht reich sind und es zu werden wünschen, als auch bei denen, die es bereits sind und darin zu verharren begehren. Denn wenn du darauf bestehst, dass lediglich in jenen der Wille nach Reichtum vorhanden ist, die wünschen, vom Armen zum Reichen zu werden, frage ich dich, ob jene, die bereits reich sind, sein wollen, was sie sind, oder begonnen haben, nicht mehr reich sein zu wollen. Wenn sie wollen, ist in ihnen nämlich der aus der Begierde stammende Wille nach Reichtum vorhanden, und auch sie selbst werden dem apostolischen Urteil unterliegen. Wenn sie aber nicht reich sein wollen, welche Notwendigkeit drängt sie zu sein, was sie nicht sein wollen, oder weshalb sind sie reich, wenn sie es nicht sein wollen? Und wenn sie entschieden nicht reich sein wollen, warum geben sie sich nicht Mühe, aufzuhören zu sein, was sie nicht wollen? Wenn sie nämlich wirklich keinen Reichtum besitzen wollen, weshalb sagen sie sich nicht von ihm los oder verteilen ihn oder bemühen sich in irgend einer Weise, sich seiner zu entledigen? Oder, wenn einer ihren Reichtum wegnehmen möchte, warum verhindern sie es, warum leisten sie Widerstand, ja, warum verteidigen sie den Reichtum sogar mit der Autorität weltlicher Richter, da sie doch, wenn sie ihn wirklich nicht haben wollen, Dank sagen müssten, wenn einer sie von unfreiwilli-

- 20 quod invitus possideas. Si quis in corpore suo alicuius languoris vitio
membrum putridum habeat, puto, quod grante, / si amputetur, accipiat nec
suscenseat medico, si eam partem aut urat aut desecet, quae et ipsa nihil prosit
et sanis membris / afferat sua vicinitate ardorem. Ita et, qui divitias habere
nolunt, gratias agere debent sibi eas auferentibus nec irasci; aut, si irascuntur et
25 auferri sibi nolunt, promptum est voluntatis indicium, quod iracundia
defendente firmatur. Hoc enim abnuat perdere quisque, quod diligit. Novam
rem et satis incredibilem audio, nolle quosdam divites esse et tamen esse,
cum multo facilius sit pauperem voluntarium, quam invitum divitem reperiri.
- 30 4,2 Sed forte dicturus es: "Aliud est velle fieri, aliud velle esse." Inter / velle
fieri et velle esse quid distat? Credo, quod ille, qui vult fieri, nondum est, ille
autem, qui vult esse, iam est. Quid ergo? Intellegendum est, illum culpabilem
esse, qui fieri vult, et alienum a culpa, quem iam esse constiterit, si in sola
cupidine, non etiam in re ipsa crimen est? Festinandum ergo est his, qui esse
35 divites cupiunt, citius / esse, quod cupiunt, quia iuxta hanc definitionem tanto
tempore noxae subiacent, quanto non fuerint, quod fieri cupiunt. At ubi esse
coeperint, incipiunt iam nolle esse fieri, sed velle esse. Et cum iam non velle
fieri, sed esse coeperint, ab illa sententia exuuntur, qua secundum quosdam
tamdiu rei habentur, qui / fieri divites volunt, quamdiu non fuerint. Et si huic
40 determinationi consensus accommodabitur, cunctis, qui aliena diripiunt, ut
iam superius memini, properandum est, ut ad divitiarum summam perveniant.
Sciant, se tum demum culpabiles fore, / cum non fuerint, quod fieri volunt.
Haec apud homines si forte valeant, quibus creberrime verborum affluentia et
argumentorum coloribus exornata fallacia dialectico lenocinante sermone pro
45 veritate subicitur et persuadetur, illius rei innoxiam esse possessionem, cuius
est voluntas in crimine, non apud Deum, ubi non ulla tortuosae disputationis
astutia, sed pura / valet simplicitas veritatis et divinae determinationis
sententia sua auctoritate dominabitur. Per quam si etiam illi puniendi sunt, in
quibus sola peccandi voluntas fuerit, multo magis hi, qui quod in voluntate
50 mali habuerunt, opere etiam consummaverint.

B 71v, 156

Ca 28

B 72r, 157

PLS1; 1383

B 72v, 158

V 50r

B 73r, 159

20: suo V Ca] om. B || 22: suscenseat B] succenseat V Ca || 23: ardorem V B Ca] paedorem *sive* putrorem Wi || 24: aut B Ca] at V || 25: auferri V p.c. B Ca] auferre V | sibi V Ca] om. B || 28: cum V B] quum Ca || 33: quem V Ca] quam B || 34: his V Ca] is B || 37: esse V B] om. Ca || 40: determinationi V p.c. B Bae Wi] determinatione V definitioni Ca | qui <iam> aliena Ca || 41: memini B Ca] meminit V | ut V Ca] om. B || 42: sciant V Ca] scient B | se V Ca] esse B || 43: valeant V B Wi] valent Ca || 44: fallacia V Ca] flalacia B || 45: possessionem V Ca] possionem B || 46: non ulla V B Wi] nulla Ca || 48: dominabitur V B Ca] dominatur Wi || 49-50: voluntate mali B Ca] voluntatem alii V voluntate alii Bae Wi

gem Reichtum befreit, ist es doch eine höchste Wohltat, das nicht zu haben, was du wider deinen Willen besitzt. Wenn jemand an seinem Körper aus Leiden an irgendeiner Krankheit ein faules Glied hat, so glaube ich, dass, wenn es amputiert wird, er das gerne akzeptiert und nicht auf den Arzt wütend ist, wenn er jenes Glied entweder abbrennt oder abschneidet, das für sich selber sowohl nichts nützt, wie auch die gesunden Glieder durch seine Nähe entzündet. Und so sind die, welche keinen Reichtum haben wollen, denen zum Dank verpflichtet, die einem diesen Reichtum wegnehmen, und sie sollen sich darüber nicht aufregen. Oder wenn sie sich aufregen und nicht wollen, dass ihnen der Reichtum weggenommen wird, ist dies ein offensichtliches Anzeichen des Willens nach Reichtum, was durch die verbissene Verteidigung ebendieses Reichtums bestätigt wird. Jeder verschmäht nämlich das zu verlieren, was er liebt. So nehme ich also die neue und reichlich unglaubliche Tatsache wahr, dass gewisse Leute nicht reich sein wollen und es dennoch sind, obgleich es doch viel leichter ist, einen freiwillig Armen, als einen gegen seinen Willen Reichen zu finden.

4,2 Doch darauf wirst du vielleicht gleich sagen: "Etwas anderes ist werden wollen, etwas anderes sein wollen." Welcher Unterschied besteht zwischen werden wollen und sein wollen? Ich meine, dass jener, der werden will, noch nicht ist, jener aber, der sein will, bereits ist. Wie denn? Ist anzunehmen, dass jener, der werden will, schuldig ist und frei von Schuld derjenige, der es erwiesenermassen bereits ist, wenn einzig in der Begierde und nicht auch im Besitz selbst ein Vergehen liegt? Also müssen sich diejenigen, die reich zu sein begehren, beeilen, schneller zu sein, als was sie begehren, weil sie gemäss dieser Definition solange der Schuld unterliegen werden, wie sie noch nicht sein werden, was sie zu werden begehren. Aber sobald sie begonnen haben zu sein, fangen sie an, nicht mehr werden zu wollen, sondern sein zu wollen; und da sie bereits begonnen haben, nicht mehr werden, sondern sein zu wollen, werden sie von jenem Urteil freigesprochen, aufgrund dessen gemäss gewissen Leuten die, welche reich werden wollen, solange für schuldig befunden werden, wie sie es nicht geworden sind. Und wenn dieser Definition Zustimmung entgegengebracht wird, müssen sich alle, die fremdes Eigentum an sich reissen - wie ich bereits vorher erinnert habe - beeilen, dass sie das Höchstmass an Reichtum erreichen. Sie sollten wissen, dass sie dann erst schuldig sein werden, wenn sie nicht geworden sind, was sie werden wollen. Wenn diese Beweisführung vielleicht bei den Menschen etwas gilt, welchen das äusserst häufige, mit einem Wortschwall und bunten Argumentierereien ausgeschmückte rhetorische Täuschungsmanöver mit Hilfe einer dialektischen, schmeichlerischen Rede als Wahrheit ausgegeben wird und die Überzeugung geschaffen wird, dass der Besitz jenes Vermögens unschuldig ist, dessen Anstreben ein Vergehen ist, so gilt diese Beweisführung aber nicht bei Gott, wo die Verschlagenheit halsbrecherischer Redekunst nichts gilt, sondern wo die reine Einfachheit der Wahrheit gilt, und wo die Festlegung des göttlichen Urteils aufgrund seiner Autorität herrschen wird. Wenn auf der Basis dieses Urteils selbst jene zu bestrafen sind, in denen allein der Wille zu sündigen vorhanden war, sind diejenigen umso härter zu bestrafen, die ihre schlechte Absicht durch die Tat eingelöst haben.

- 1 5,1 "Ergo divitiae malae sunt?", inquires. Primum intellege, quid sint divitiae et tunc earum qualitatem callidus dispensator exequere. Tria enim ista sunt, in quae humanum genus dividitur: divitiae, paupertas, sufficientia. Omnis namque homo aut dives aut pauper aut sufficiens sibi esse censendus est.
- 5 Divitiae sunt - quantum sensus mei intellegere tenuitas potest - plus habere / quam / necesse est, paupertas sufficientiam non habere, sufficientia autem est, quae medium inter utraque temperantiae possidet locum, non plus quam necesse est possidere. B73v,160
Ca 29
- 10 5,2 Sed ne hanc definitionem meam putes et humani sensus spernendam censeas esse sententiam, audi sanctum spiritum in persona sapientiae dicentem: *Divitias autem et paupertatem ne dederis mihi, constitue autem mihi, quae necessaria sunt, sufficienter* et animadverte, nos superiorem determinationem non ex propriae praesumptionis iudicio, sed ex divini spiritus auctoritate
- 15 traxisse. Et qui neque dives neque pauper esse cupiebat, sed sufficienter sibi constitui necessaria postulabat, / satis lucide manifesteque monstravit, quod quicquid sufficientiae vel demitur vel augetur, partim ad divitias, partim ad pauperiem deputandum. Quod si ita est, quid tibi / videtur bonum esse, amplius habere quam sufficit? Quam sufficit, dico, non avaritiae, sed naturae. B 74r,161
PLS1:1384
- 20 Avaritiae enim numquam sufficere aliquid potest, etiam si totum mundum, ut est luxuriosa, possideat. Eo enim magis augetur cupiditas, quo materia eius contagiosa densetur. Credo, te aut legisse aut legentes fortassis audisse: *Quod autem abundantius est, a malo est*. Quod si non legisti aut ad aliam, si legisti, pertinere causam arbitraris, ex hoc certe divitiarum qualitatem / pensa, quo eas
- 25 vir sanctus et sapiens ita respuat, ut precibus etiam sibi postulet denegari. Considera enim, quale bonum sit, quod prudens sibi non dari poposcerit. B 74v,162

2: cf. Lc 12,42 || 12-13: Prv 30,8 || 22-23: Mt 5,37

2: exequere B Ca] exsequere V || 3: quae V p.c. Ca] qua V B || 15: traxisse B Ca] transisse V || 16: constitui B Ca] constituti V | necessaria V Ca] om. B || 17: demitur B Bae Wi] debitor V Ca || 21: luxuriosa V p.c. B Ca] luxuriosa V || 22: densetur V B Wi] densatur Ca || 24: pensa B Ca] penset V | quo V B Bae Wi] quod Ca || 25: denegari V p.c. B Ca] denegare V

5,1 "Also ist der Reichtum schlecht?", wirst du fragen. Zuerst überlege, was Reichtum ist und erfasse dann als kluger Verwalter seine Eigenschaft. Das Menschengeschlecht wird nämlich in diese drei ökonomischen Klassen eingeteilt: in Reichtum, Armut und Suffizienz. Denn jeder Mensch ist entweder als Reicher oder Armer oder über das Lebensnotwendige Verfügender einzuschätzen. Reichtum ist - soviel die Schwachheit meines Verstandes zu erkennen vermag - mehr zu haben, als lebensnotwendig ist, Armut hingegen bedeutet, das Lebensnotwendige nicht zu haben, das Lebensnotwendige aber, das den mittleren Platz des Masses zwischen den anderen beiden innehält, bedeutet, nicht mehr als nötig zu besitzen.

5,2 Damit du nicht meinst, dass dies meine eigene Definition ist und sie als Urteil menschlicher Vernunft für verwerflich hältst, höre, was der heilige Geist in der Person der Weisheit sagt: *"Gib mir weder Reichtum noch Armut, sondern versorge mich ausreichend mit dem Notwendigen"*, und sieh ein, dass wir die oben vorgenommene Definition nicht von einem auf eigener Anmassung basierenden Urteil, sondern aus der Autorität göttlichen Geistes hergeleitet haben. Und er, der nicht reich noch arm zu sein begehrte, sondern forderte, dass er in ausreichender Weise mit dem Lebensnotwendigen versorgt werde, hat deutlich und klar genug gezeigt, dass, was das lebensnotwendige Auskommen über- beziehungsweise unterschreitet, teils dem Reichtum teils der Armut zuzuweisen ist. Wenn es sich tatsächlich so verhält, warum scheint es dir gut zu sein, mehr als das zu haben, was genügt? Nicht was der Habsucht genügt, meine ich, sondern der Natur. Der Habsucht kann nämlich nie Genüge getan werden, möge sie auch, übermütig wie sie ist, die ganze Welt besitzen. Je stärker nämlich die Begierde wächst, umso mehr häuft sich deren verderbliche Materie an. Ich nehme an, dass du gelesen oder beim Vorlesen gehört hast: *"Was auch immer überflüssig ist, ist vom Schlechten."* Und wenn du es nicht gelesen hast oder wenn du es gelesen hast, meinst, dass sich das auf ein anderes Gebiet bezieht, so beurteile in sicherer Weise das Wesen des Reichtums danach, dass der rechtschaffene und weise Mann ihn dermassen verschmäh, dass er mittels Gebeten sogar fordert, er möge ihm verweigert werden. Überlege sodenn, was für ein Gut es ist, von dem der Kluge fordert, dass es ihm nicht gegeben werde.

- 5,3 "Sed nec paupertatem", inquires," habere voluit, qui et ipsam a se efflagitat submoveri. Unde et me, quem iuxta eius vivere sapientiam persuades, non minus a paupertatis inopia quam a divitiarum debes concupiscentia revocare et ad hoc tantum constringere, quod eum dari sibi postulasse significas, cuius mihi prudentiae proponis exemplum." Plane ad illorum comparisonem, qui divitiarum affluentiam diligunt / et superflua habere non metuunt, cum multos / fratrum suorum / egere conspiciant, laudandus est ille, qui superflua indigentibus erogarit et secundum veteris testamenti doctrinam sufficientiae fuerit quantitate contentus. Sed ille maiore laude dignus est, qui non tantum testamenti veteris, sed et novi voluerit implere mandata, praesertim cum hoc dominus et salvator noster suo tam verbo quam exemplo docuerit, verbo quo dixit: *Omnis, qui non renuntiat omnibus, quae possidet, non potest esse meus discipulus*, exemplo autem, quo eum secundum assumpti hominis formam tam pauperem fuisse legimus, ut nec, ubi caput declinaret, proprium possideret. De quo et beatus apostolus contestatur / dicens: *Quia pauper factus est, cum dives esset, ut illius inopia vos locupletaremini*, ostendere volens, tum maxime nos caelestibus divitiis locupletandos fore, cum terrenas opes Christi spreverimus exemplo, ut in nobis illud beati Iohannis in omnibus impleatur: *Qui dicit se in Christo manere, debet, quomodo ille ambulavit et ille ambulare*.
- 6,1 Omnia autem superius comprehensa diximus, non quo illam substantiam reprehensibilem iudicemus, quae absque aliquo sit peccato et in bonis operibus erogatur, per quam se habentibus nulla delinquendi necessitas vel occasio ministratur, sed illam, quae aut ex malo conquiritur aut malorum / occasiones saepe fruentibus subministrat vel cuius in misericordiae operibus nullus est fructus, quae suis tam perniciose adulatione blanditur, ut in terrenis opibus esse divites malint quam caelestis hereditatis locupletatione gaudere.

35: cf. *Prv* 30,8 || 39-40: *Lc* 14, 33 || 41: cf. *Mt* 8,20 || 42-43: *2Cor* 8,9 || 45-46: *1Io* 2,6

32: prudentiae B Ca] prudentia V | ad illorum comparisonem B Bae Wi] ab illorum conparatione V Ca || 35: erogarit B Wi] erogaret V erogaverit V p.c. Ca || 38: quo B Wi] quod V Ca || 40: autem V B Wi] om. Ca | quo V B Wi] quod Ca | tam B con. Ca] tamquam V || 41: declinaret V B Ca] reclinaret Bae Wi || 42: contestatur V B Wi] testatur Ca || 43: illius V Ca] in illis B | locupletaremini V Ca] locupletamini B || 44: spreverimus V Ca] sperverimus B || 46: ille V B] ipse Ca || 2: sit peccato B] sit a peccato V quaesita peccato Ca | et V B] om. Ca || 3: <et> per quam Ca | nulla B Ca] in illa V || 4: aut (primum) B Wi] om. V Ca || 6: nullus V Ca] nulla B | suis <possessoribus> sive <amatoribus> Bae | blanditur B Ca] blasditur V || 7: opibus V Ca] operibus B

5,3 "Aber Armut", wirst du sagen, "wollte er auch nicht haben, er, der dringend fordert, dass auch sie ihm weggenommen werde. Deshalb musst du mich, den du überzeugen willst, gemäss seiner Weisheit zu leben, ebensosehr von der Not der Armut wie von der Begierde nach Reichtum abbringen, und du musst mich nur zu dem verpflichten, was - wie du hingewiesen hast- derjenige forderte, dass es ihm gegeben werde, dessen Besonnenheit du mir als Beispiel vorschlägst." Allerdings ist bei einem Vergleich mit jenen, welche die Fülle des Reichtums lieben und sich nicht fürchten, Überflüssiges zu besitzen, obwohl sie viele ihrer Brüder bedürftig sehen, jener zu loben, der das Überflüssige den Bedürftigen gibt und gemäss der Lehre des Alten Testaments mit der Menge des Lebensnotwendigen zufrieden ist. Aber jener ist eines grösseren Lobes würdig, der nicht nur die Gebote des Alten Testaments, sondern auch die des Neuen Testaments erfüllen will, zumal dies unser Herr und Erlöser sowohl mit seinem Wort, als auch mit seinem Beispiel lehrte: mit seinem Wort, indem sagte er: *"Jeder, der nicht auf alles verzichtet, was er besitzt, kann nicht mein Schüler sein."*; mit seinem Beispiel, indem er - wie wir gelesen haben - gemäss seiner angenommenen Menschennatur so arm gewesen ist, dass er nichts Eigenes besass, wo er sein Haupt darauflegen konnte. Über ihn legt auch der selige Apostel Zeugnis ab, indem er sagt: *"Er ist deshalb arm geboren worden, damit er reich sei, so dass ihr durch seine Armut bereichert werdet."* Womit er sagen wollte, dass wir dann am reichlichsten mit himmlischem Reichtum zu versehen sein werden, wenn wir gemäss dem Beispiel Christi irdischen Reichtum verschmäht haben, so dass in uns jenes Wort des seligen Johannes vollumfänglich in Erfüllung gehe: *"Wer sagt, dass er in Christus seinen Halt habe, der muss auch so auftreten wie jener aufgetreten ist."*

6,1 Aber all das oben Erwähnte haben wir nicht in der Absicht gesagt, dass wir jenen Reichtum für tadelnswert halten, der ohne irgendeine Sünde erworben und für gute Werke ausgegeben wird, durch den den Besitzenden keine Notwendigkeit oder Gelegenheit zur Sünde entsteht, sondern jenen Reichtum, der entweder durch eine schlechte Tat erworben wird oder der den Nutzniessern oft Gelegenheiten zu schlechten Taten eröffnet oder dessen Werke der Barmherzigkeit keine Frucht tragen und der seinen Besitzern dermassen mit widerwärtiger Speichelleckerei schmeichelt, dass sie lieber an irdischen Gütern reich sein wollen, als sich auf das

Quantae enim arrogantiae quantaque superbiae sit, quaeso, diligenter advertas, illic nos ditari velle, ubi Christum pauperem fuisse cognoscimus et aliquam
 10 nobis potestatem dominationis assumere, ubi ille formam suscepit servitutis, sicut scriptum est: *Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo, sed /* B 76v,166
semetipsum exinanivit, formam servi accipiens. Certe, quisque Christianus Ca 31
 15 dicitur, Christi se esse disci/pulum profitetur. Qui Christi discipulus est, debet doctoris exempla per omnia sectari, ut in discipuli et habitu et conversatione magistri tam forma quam doctrina respondeat.

6,2 Quae Christi forma in tali divite? Quae eius similitudo in eiusmodi locuplete? Quae comparatio inopiae cum affluentia? Quae communicatio
 20 humilitatis cum superbia? Quid simile inter nihil habentem et superflua possidentem? Taceo iam de substantia. Videamus, si vel morum aliqua sit divitis similitudo cum Christo. Nihil enim simile video. Ille elatus, hic abiectus, / ille superbus, hic humilis, ille furiosus, hic mitis, ille iracundus, hic B 77r,167
 25 patiens, ille gloriosus, hic ingloriosus, ille pauperes abhorret, iste complectitur, ille vituperat, iste collaudat. Solent nonnumquam divites prae nimis ambitioso spiritu et superbo, quo omnem saeculi sibi gloriam concupiscunt, potestates ambire terrenas et in illo sedere tribunali, ante quod stans Christus auditus est. O humanae superbiae non ferenda praesumptio! / V 51r
 30 Videas servum sedere, ubi dominus stetit et ubi ille iudicatur, hic iudicat. Quid est, Christiane? Quid est, Christi discipule? Non haec tui est forma doctoris. Ille ante tribunal humilis stetit, tu in tribunali superba elatione subnixus / super stantes sedes iudicaturus forte de paupere. Tu interrogas, ille B 77v,168
 35 auditus est. Tu iudicas, ille arbitrio iudicis subiugatus est. Tu sententiam praesumptor eructas, ille innocens tamquam reus excepit. Ille regnum suum negavit esse de hoc mundo, tibi vero mundani regni tam concupiscibilis gloria est, ut eam aut ingenti pecunia compares aut indigna et laboriosa adulationis servitute merearis. Et credis te a Deo consequi, quod aut pecunia iniquitate quaesita comparas aut indignus mereris assecla frequenti salutatione,

11-13: *Phil* 2,5-7 || 23: *cf. Mt* 11,29 || 25: *cf. Mt* 5,3 || 34-35: *cf. Io* 18,36

8: quantae enim adrogantiae V Ca] quanta enim adrogantia B || 9: ditari B Ca] distare V || 10: formam suscepit V B Wi] - Ca || 12: rapinam B Ca] rapina V || 13: quisque V B Wi] quisquis Ca || 16: forma B Ca] formam V || doctrina V B Bae Wi] disciplina Ca || respondeat V B Wi] resplendeat Ca || 18: forma <est> V p.c. Ca || 24: ingloriosus V B Ca] inglorius Bae || 27: quod V Ca] quos B || 32: forte de paupere V B Wi] om. Ca || 34: praesumptor B Wi] praesumptus V praesumptuose Ca || 36: eam V Ca] ea B || 37: merearis Wi] mereris V B Ca || 38: mereris V B Wi] meraris Ca || salutatione Ca] solutione V B

Geschenk des himmlischen Erbes zu freuen. Ich bitte dich sorgfältig abzuwägen: wieviel Anmassung und wieviel Stolz liegen denn vor, dass wir dort reich werden wollen, wo wir wissen, dass Christus arm gewesen ist und für uns irgendeine Herrschaftsmacht beanspruchen, wo jener die Gestalt der Knechtschaft angenommen hat, wie geschrieben steht: *"Erkennt denn in euch, was ihr auch in Christus erkennt, der obwohl in göttlicher Gestalt, es nicht als Raub betrachtete, Gott gleich zu sein, sondern sich vielmehr selbst verleugnet hat, indem er die Gestalt eines Sklaven annahm."* Gewiss ist es so, dass wer sich Christ nennt, behauptet, ein Schüler Christi zu sein. Wer ein Schüler Christi ist, muss aber den Beispielen des Lehrers in allem folgen, so dass die Gestalt wie auch die Lehre des Lehrers gleichviel in der äusseren Erscheinung wie in der Lebensweise des Schülers ihre Entsprechung finde.

6,2 Welche Gestalt Christi kann in einem solchen Reichen sein? Welche Ähnlichkeit mit Christus hat ein in dieser Weise Begüterter? Welcher Vergleich ist zwischen Bedürftigkeit und Überfluss möglich? Welche Übereinstimmung gibt es zwischen Stolz und Demut? Was ist ähnlich zwischen dem, der nichts hat und dem, der Überflüssiges besitzt? Ich will nicht mehr über materiellen Besitz reden; wir wollen sehen, ob der Reiche in seinen Sitten irgendeine Ähnlichkeit mit Christus hat, ich sehe nämlich nichts Ähnliches. Jener geschwollen, dieser niedrig, jener stolz, dieser demütig, jener aufbrausend, dieser sanft, jener jähzornig, dieser geduldig, jener ruhmsüchtig, dieser verwehrt sich jeglichen Ruhm, jener verabscheut die Armen, dieser umarmt sie, jener tadelt sie, dieser lobt sie. Die Reichen pflegen manchmal aufgrund ihrer ehrgeizigen und stolzen Gesinnung, mit der sie für sich den ganzen Ruhm der Welt begehren, weltliche Machtpositionen anzustreben und in jenem Gericht zu sitzen, vor dem stehend Christus vernommen wurde. Oh, welch unerträgliche Vermessenheit menschlichen Stolzes! Sieh den Sklaven sitzen, wo der Herr gestanden hat, und wo jener verurteilt wird, urteilt dieser. Was ist, Christ? Was ist, Schüler Christi? Dies ist nicht die Gestalt deines Lehrers. Jener steht demütig vor dem Gericht, während du - getragen von stolzer Erhabenheit - zu Gericht hoch über den Stehenden sitztest, um womöglich über einen Armen zu richten. Du befragst, jener ist verhört worden. Du verurteilst, jener wurde dem Urteil des Richters unterworfen. Du masst dir an, ein Urteil auszusprechen, und er, obwohl unschuldig, nimmt es wie ein Schuldiger an. Er hat gesagt, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei, dein gieriger Ruhm nach weltlicher Herrschaft ist aber dermassen, dass du sie entweder mit ungeheuer viel Geld kaufst, oder sie dir durch die unwürdige und mühsame Knechtschaft der Kriecherei verdienst. Und du glaubst, dass du von Gott erhalten hast, was du mit dem durch Ungerechtigkeit erworbenen Geld kaufst, oder dir als unwürdiger Klient durch häufige Begrüssung

demit/tendo caput in terram et dominum dicendo, quem irrideas, quoniam et
 40 te ille honoris nundinator / irridet. Et quandoque te honoratum dici gloriaris,
 cum ille verus sit honor, non qui pecunia aut indigno servitio quaeritur, sed qui
 moribus mancipatur. In conspectu tuo hominis corpus et similis tibi natura aut
 plumbo colliditur aut fustibus frangitur aut ungulis scinditur aut ignibus
 concrematur. Et haec videre pia sustinent lumina et spectare Christianus patitur
 45 affectus et non spectare tantum, verum / etiam imperioso fastigio carnificis
 exercere tormenta. Spectantem satis horreo, iam de iubente quid dicam?
 Mecum, iudex terrene, considera: nescio qua animi duritia ab illa passione
 immunis et liber es, quam tibi aequalis natura perpetitur vel quomodo humani
 / corporis dolor humanae non penetrat mentis affectum. Postmodum
 50 cuicumque Christiano tanta sollicitudo manet, ut nec capere quidem somnum
 queat, nisi illi pietatis curam adhibeat, qui te iubente diversarum poenarum et
 multiplicium suppliciorum crudelitate laceratus est et divini iudicii magnus
 incutitur metus, si ei non aliquam misericordiam fecerit. Et tu nihil metuis,
 55 quo ille haec iubente perpressus est? In carcerem non numquam trudi etiam
 innoxios praecipis, quia aut gratiarum aut iniuriarum pulsaris affectibus et tunc
 tibi videris magnus, cum dolor proprius vindicatur. Et ingens Christianis cura
 supervenit et non mediocris divinae indignationis for/mido, si eum ibidem
 positum non requirant. Et tu securissima mente perfrueris, quo ille praecipiente
 detrusus est. Parum est enumerasse terrores, verbera, carceres, tenebras et
 60 vincula rigida catenarum. Tot necesse est sub iudice supplicia mortis evenire
 quot poenae sunt. Et hinc Christianis multiplex ad pietatis officium angor
 innascitur, dum se vident in cognato corpore avibus et feris sepultura
 quodammodo denegata lacerari atque discerpi. Et tu postquam ista defensor
 divitiarum et honorum nundinator admiseris, securus sublimibus fultus
 65 tapetibus recubas, tamquam tibi triumphalis illa praeda ponatur, / convivas
 relatione detines, quem qua feritate laniatum quove genere mortis occisum
 spectante populo humi proieceris et ne quis inter epulas tuas huius relationis
 horrore terreatur, legibus te dicis esse subiectum, cum paulo ante evangelii
 70 auditoem, aut, ut fama detulerat, disputatorem / vivere te Christi lege
 iactaris.

PLS1:1386
B 78r,169

Ca 32

B 78v,170

B 79r,171

B 79v,172

V 51v

56-58: cf. *Mt* 25,36/39 || 59: cf. *Hbr* 11,36

39: demittendo Baer Wi] dimittendo V B Ca || 45: affectus V Ca] effectus B || 47: terrene V Ca] trine B ||
 48: quomodo V B Ca] quodam modo Wi || 50: somnum B Ca] somnium V || 53: multiplicium]
 multiplicis V B multiplici Ca || 54: haec iubente B Wi] - V Ca || 56: Christianis cura V B Wi] - Ca || 60:
 supplicia mortis B] supplicia(m) mortis V suppliciorum mortis Ca || 61: quot V p.c. Ca] quod V B || 62:
 <ab> avibus V p.c. Ca || 64: fultus V Ca] fultibus B || 65: tamquam B Ca] tam quia V | tibi V B Wi] om. Ca
 || 70: iactaris V B Wi] iactaveris Ca

verdienst, indem du den Kopf bis auf den Erdboden beugst und Herr zu dem sagst, den du verspottest, weil sich jener Ehrenhändler genauso über dich lächerlich macht. Und bisweilen rühmst du dich, ein Ehrenmann genannt zu werden, während jene wirkliche Ehre nicht durch Geld noch durch unwürdigen Dienst erworben, sondern durch sittlichen Lebenswandel erlangt wird. Unter deinen Augen wird der Körper eines Menschen, der dir von Natur aus gleich ist, mit der Bleiheitsgeisse geschlagen, mit Stockschlägen gebrochen, mit Haken zerrissen oder mit Feuer zu Asche verwandelt. Und fromme Augen ertragen diesen Anblick und christliches Empfinden hält es aus, dabei zuzuschauen und nicht nur zuzuschauen, sondern, kraft seiner mächtigen Stellung, die Foltern des Scharfrichters zu verhängen. Vor einem Zuschauer bei einer Folterung graut es mir schon genug, was soll ich über den noch sagen, der Solches befiehlt? Nun überlege mit mir, weltlicher Richter: Es ist mir unerklärlich, durch welche Seelenhärte du unberührt und frei von diesem Leiden bleibst, das ein dir von Natur aus Gleicher erduldet, oder wie der Schmerz eines menschlichen Körpers nicht das Empfinden menschlichen Geistes durchdringt. Bald darauf bleibt jedem Christen eine so grosse Sorge, dass er nicht einmal schlafen kann, solange er die religiöse Pflicht nicht an jenem vollzieht, der auf dein Geheiss durch die Grausamkeit unterschiedlicher Strafen und vielfältiger Folter zu Grunde gerichtet wurde. Und es überkommt ihn grosse Furcht vor dem letzten Gericht, wenn er ihm gegenüber keine Barmherzigkeit übt. Und du, auf dessen Befehl hin jener dies erlitten hat, fürchtest dich nicht? Manchmal befiehst du, dass sogar Unschuldige ins Gefängnis geworfen werden, nur weil du von Gefühlen von Gunst oder Missgunst bewegt wirst, und du kommst dir gross vor, wenn dein eigener Schmerz gerächt wird. Die Christen andererseits überkommt grosse Sorge und grosse Furcht vor dem göttlichen Unwillen, wenn sie den im Gefängnis Hockenden nicht aufsuchen. Aber du, der diese Gefangennahme veranlasst hast, erfreust dich eines überaus ruhigen Gewissens. Es genügt nicht, das Grauen, die Schläge, die Verliesse, die Dunkelheit des Kerkers und die engen Fesseln der Ketten aufzuzählen: Unter einem Richter treten notwendigerweise so viele Todesstrafen ein, wie es überhaupt Strafen gibt. Und da erwächst andererseits den Christen vielfache Angst, der religiösen Pflicht nachzukommen, weil sie sich selbst - gewissermassen unter Vorenthaltung eines Begräbnisses - von Vögeln und wilden Tieren im ihnen verwandten Körper zerfleischt und zerrissen sehen. Und du, nachdem du dies als Verteidiger des Reichtums und Händler von Ehrenämtern zugelassen hast, liegst unbekümmert auf wertvolle Teppiche gelehnt zurück, so als würde eine triumphale Beute zu Füssen gelegt. Du nimmst die Gäste durch die Schilderung in Beschlag, wen du durch welche Grausamkeit zerstückeln oder durch welche Todesart töten liessst und in Anwesenheit des Volkes zu Boden warfst. Und falls einer deiner Gäste von dieser Erzählung erschreckt würde, sagst du, dass du den Gesetzen unterworfen seist, während du dich kurz vorher rühmtest, Hörer des Evangeliums zu sein und - wie das Gerücht herumbot - als dessen Verfechter gemäss dem Gesetz Christi zu leben.

6,3 Quae haec, oro te, causa est, ut inter eos, qui eodem Christianitatis vocabulo nuncupantur et eiusdem religionis sacramento censentur, sit tam magna discretio, ut alii tanta impietatis crudelitate / versentur, ut opprimere, PLS1:1387
 75 spoliare, torquere, interficere postremo non metuant, alii vero tantae / pietatis B 80r,173
 terreantur affectu, ut his immisericordes esse vereantur, quos alii sine timore prostraverint? Quid hoc sit, ut inter eiusdem religionis homines tantam varietatem faciat, diligenti examinatione ponderandum est. Numquid / non Ca 33
 80 omnibus, qui Christiani dicuntur, eadem Christianitatis lex data est? Aut forte duplici et diversorum praeceptorum genere continentur, uno, quo alios ad misericordiae pietatisque officia sit necesse constringi, / altero, quo alios ad B 80v,174
 impietatis crudelitatisque facta dimittat? Aut tepidior his gehennae praeparatur ignis, quibus perpetrare crudelitatem libet, illis vero calidior, quibus pietatem exercere necesse sit? Unum corpus nos esse, apostolo dicente
 85 cognoscimus et si unum certe sumus, / unitatis opera facere debemus. Non sit in eodem populo tanta varietas! Perscrutemur scripturas et quid potius tenendum sit, diligenti ac sollicita menteensemur et alterutrum eligamus, ut aut misericordes simus aut, quod horret auditu, si expedit, crudelitatis professione vivamus.

1 7,1 Sed cur ad haec sermonis textus evaserit, lector attende. Nisi fallor de divitibus loquebamur, quos nimia abstinentia delibutos ad omnes, quos superius memoravimus, impietatis et crudelitatis iocos voluntas scaeva deducit. Unde non immerito omnium rerum providus Deus in scripturis fere
 5 omnibus divitiarum cupiditatem vituperat atque condemnat, quam / humani B 81v,176
 erroris causam nimirum fons scientiae patefecit. Quasi bonus medicus, qui artis suae peritia causas valetudinis esse aut melones aut pepones aut ficus aut mala aut quaecumque pomorum genera noverit, haec coram aegro quanta potest animositate vituperat et ad eius nititur adducere vituperando fastidium, sciens
 10 illum sanari posse, si in primis occasiones infirmitatis abiecerit. Ita animarum nostrarum medicus peritissimus divitiarum concupiscentiam, quam peccatorum occasionem noverat, ubique condemnat et vult nobis horrere, quod noxium est, sciens, a peccatis facilius dimoveri, si peccandi nos causa deficiat. Quapropter in psalmis dicit: *Nolite sperare in iniquitate et rapinam,*

84-85: cf. *Rm* 12,5 / *1Cor* 10,17 / *Eph* 4,4 / *Col* 3,15

73: nuncupantur V Ca] noncupantur B || 74: <in> tanta Bae Wi | crudelitate V Ca] credulitate B || 75: tantae V B] tanto Ca || 76: vereantur V B Wi] videantur Ca || 77: ut B] quod V p.c. Ca || 80-81: quo ... altero om. B || 81-82: alios ... dimitat V B Wi] alii ... dimitantur Ca alius ... dimitatur Bae || 84: sit V B Ca] est sive libeat Wi || 87: diligenti ac B Ca] diligentia(c) V || 88: auditu V B Bae Wi] auditus Ca || 2: abstinentia V B] adfluentia Ca || 3: iocos B Bae Wi] locos V actus Ca | scaeva V B] saeva Ca || 7: ficus B Ca] ficos V Wi || 9: adducere vituperando V B Wi] - Ca || 13: quod V p.c. B Ca] q(ua) V | dimoveri B Ca] demoveri V || 13: nos V B Wi] nobis Ca

6,3 Ich frage dich: Was ist der Grund, dass unter denen, die mit demselben Christennamen benannt werden und durch dieselbe feierliche Verpflichtung zu derselben Religion gezählt werden, ein so grosser Unterschied besteht, dass die einen von solch gottloser Grausamkeit ergriffen sind, dass sie sich nicht fürchten, zu unterdrücken, zu rauben, zu foltern und letztlich zu töten, die anderen aber von einem so grossen religiösen Pflichtgefühl erschüttert werden, dass sie fürchten, denen gegenüber unbarmherzig zu sein, welche die andern ohne Furcht getötet haben? Was das ist, dass es unter Menschen derselben Religion eine solche Verschiedenheit verursacht, muss durch sorgfältige Prüfung erwogen werden. Ist denn nicht allen, die sich Christen nennen, dasselbe Gesetz des Christentums anheim gegeben worden? Oder werden sie vielleicht in doppelter Weise und von verschiedenen Vorschriften zusammengehalten? Werden auf die eine Weise die einen notwendigerweise zu Werken der Barmherzigkeit und religiöser Pflicht angehalten, auf die andere Weise die anderen zu Taten der Grausamkeit und Gottlosigkeit freigegeben? Oder wird etwa denen ein laueres Höllenfeuer bereitet, die gerne Grausamkeit vollstrecken, ein heisseres aber jenen, die notwendigerweise ihre religiöse Pflicht ausüben? Durch das Apostelwort wissen wir, dass wir ein einziger Körper sind, und wenn wir sicher ein Körper sind, müssen wir Werke der Einheit vollbringen. Es darf in einem Volk keine so grosse Verschiedenheit geben. Wir wollen die Schriften erforschen und, was eher aufrechtzuerhalten ist, mittels vorsichtigem und sorgfältigem Verstand prüfen, und wir wollen eines von beiden wählen, so dass wir entweder barmherzig sind, oder - was das Ohr erschreckt - in offen bekannter Grausamkeit leben, wenn dies förderlich ist.

7,1 Warum sich der Vortragstext in diese Richtung entwickelt hat - Leser pass auf! Wenn ich mich nicht täusche, sprachen wir über die Reichen, die - trunken vor übermässigem Geiz - ein verkehrter Wille zu all den gottlosen und grausamen Spielen verleitet, an die wir weiter oben erinnert haben. Daher tadelt und sogar verurteilt der alles voraussehende Gott nicht zu Unrecht in fast allen Schriften die Begierde nach Reichtum, die er - die Quelle des Wissens - ganz deutlich als Ursache menschlichen Fehlverhaltens offenbart. Wie der gute Arzt, der aufgrund der Kenntnis seiner Kunst weiss, dass entweder Honigmelonen, Wassermelonen, Feigen, Äpfel oder welche Kernobstarten auch immer die Ursachen der Krankheit sind, diese Früchte vor dem Kranken mit aller möglichen Härte tadelt und durch seinen Tadel das Ziel verfolgt, den Patienten zum Ekel vor diesen Früchten zu bringen, im Wissen, dass jener geheilt werden kann, wenn er erst einmal auf die Gelegenheiten der Krankheit verzichtet, so verurteilt der überaus kundige Arzt unserer Seelen überall die Begierde nach Reichtum, die er als Gelegenheit zur Sünde erkannt hatte, und er will uns vor dem Schädlichen abschrecken, im Wissen, dass wir leichter von den Sünden weggebracht werden, wenn uns die Ursache zum Sündigen fehlt. Deshalb sagt er in den Psalmen: *"Hofft nicht auf die Ungerechtigkeit und begehrt nicht nach Raub. Wenn der Reichtum im Überfluss vorhanden ist, haftet nicht mit dem Herzen daran!"*

15 *nolite concupiscere, divitiae si affluant, nolite cor apponere.*

7,2 Dicit aliquis: "Non generaliter hoc loco, sed specialiter videtur non appetendas praemonuisse divitias, illas scilicet quae ex rapina et iniquitate gignuntur." Quae enim alia praecipue divitiarum / origo est, quam iniquitas et rapina? Quod hinc vel maxime probare sufficio, quod omnes paene, quos ex pauperibus videmus divites effici, / non absque iniquitate aliqua vel rapina fieri posse cognoscimus.

PLS1:1388

V 52r

7,3 "De pauperibus qui efficiuntur", inquires, "numquid et illi, qui hoc esse ex parentum hereditaria successione / noscuntur, quos vel / originarios divites convenit nominari?" Illi quidem videri possunt non ex iniquitate, sed ex iustissima hereditate possidere divitias. Sed ego non tam de divitiarum possessione quam de earum exordio disputabam, quod absque iniustitia aliqua difficile arbitror posse descendere.

Ca 34
B 82r,177

7,4 "Unde nosti", inquires, "cuiusmodi illae divitiae exordium habuerint, quae, quando coeperint, nescis?" Ex praesentibus cognosco praeterita et ex his, quae video, etiam quae non vidi, intellego. Si me interrogares, ante mille annos quomodo gignebantur homines vel iumenta vel pecora vel quaecumque multiplex natura animantium, ex coitu utique responderem. Et si diceres mihi: / "Unde nosti?", dicerem: praeterita ex praesentibus colligo, quia omnis causa, cuius nunc originem video, huius etiam, quando non videbam, eandem fuisse confido.

B 82v,178

7,5 "Ergo divitiae iniquitates sunt?" Non dico, quod ipsae iniquitates sunt, sed existimo, quod vel maxime ex iniquitate descendunt. Et si mecum velis non iracundo, sed pacifico animo disputare et non illam rem, cuius amore iam captus es, animosa contentione defendere, sed omni pravitatis intentione deposita, placata mente atque tranquilla rationem veritatis audire, forte probarem tibi, ipsas divitias iniquum esse tenacitate nimia custodiri.

16-17: Ps 62,11

18-19: illas scilicet ... gignuntur V B Bae Wi] *om.* Ca || 28: quod V *p.c.* B Ca] quo V || 31: illae divitiae V B Wi] - Ca || 36: dicerem B Wi] *om.* V Ca || 41: velis V B] velles V *p.c.* Ca || 44: deposita V *p.c.* B Ca] deposata V || 45: tenacitate V Ca] tenacite B

7,2 Einer wird hierzu sagen: "Es scheint, dass er an dieser Stelle nicht allgemein, sondern im besonderen vor einem nicht anzustrebenden Reichtum vorgewarnt hat, nämlich vor jenem Reichtum, der mittels Ungerechtigkeit und Raub erworben wird." Doch welcher anderer Ursprung ist gerade dem Reichtum eigen als Raub und Ungerechtigkeit? Dies kann ich in der Folge ohne weiteres beweisen, da wir wissen, dass fast alle, die wir darin beobachten, wie sie von Armen zu Reichen werden, dies nicht ohne irgendwelche Ungerechtigkeit oder Raub werden können.

7,3 "Werden nicht auch jene von Armen zu Reichen", wirst du sagen, "die dies bekannterweise aufgrund verwandtschaftlicher Erbfolge sind und die geradezu 'von Geburt an Reiche' genannt werden können?" Zwar können jene scheinbar ihren Reichtum nicht mittels Ungerechtigkeit, sondern aufgrund äusserst gerechter Erbschaft besitzen. Aber ich sprach nicht so sehr über den Besitz des Reichtums, als über dessen Ursprung, der meiner Meinung nach schwerlich nicht aus irgend-einer Ungerechtigkeit herrühren kann.

7,4 "Woher weisst du", wirst du sagen "auf welche Weise jener Reichtum seinen Anfang genommen hat, von dem du nicht weisst, wann er begonnen hat?" Von der Gegenwart her kenne ich die Vergangenheit und aus dem, was ich sehe, erkenne ich auch, was ich nicht gesehen habe. Wenn du mich fragen würdest, wie vor tausend Jahren die Menschen gezeugt wurden oder die Zugtiere oder das Kleinvieh oder was auch immer aus der vielfältigen Tierwelt, so würde ich antworten: so oder so aus dem Akt der Zeugung. Und wenn du mich fragtest: "Woher weisst du das?", würde ich antworten: Ich folgere die Vergangenheit aus der Gegenwart, weil ich sicher bin, dass jede Sache, deren Ursprung ich jetzt sehe, auch denselben Ursprung gehabt hat, als ich ihn noch nicht sah.

7,5 "Also ist Reichtum Ungerechtigkeit?" Ich sage nicht, dass er für sich selbst eine Ungerechtigkeit ist, doch glaube ich, dass er sehr wohl aus Ungerechtigkeit stammt. Und wenn du mit mir nicht mit zornigem, sondern mit friedlichem Geist diskutieren möchtest und dabei jene Sache, von deren Liebe du bereits ergriffen bist, nicht mit feindseligem Eifer zu verteidigen suchtest, sondern - unter Ablegung jeglicher verkehrter Absicht - mit versöhntem und ruhigen Geist der Vernunft der Wahrheit zuhören möchtest, so würde ich dir vielleicht beweisen, dass es ein Unrecht ist, gerade den Reichtum mit solch grosser Hartnäckigkeit zu bewahren.

1 8,1 Iustum ergo tibi videtur, ut unus super/fluis exuberet, alius usibus B 83r.179
cotidianis indigeat? Hic nimia solvatur affluentia, ille detabescat inopia? Iste
pretiosis et splendidis et supra naturalis disciplinae necessitatem dapibus
5 distendatur, ille nec vilibus saturetur cibis? Hic amplas et innumeras pro
vanissimae praesumptionis instinctu pretiosis marmoribus ornatas possideat
domos, iste nec exigui saltem tugurioli proprietate aut frigus arceat aut ab
aestu refugiat? Ille infinitas possessiones et immensa terrarum spatia obtineat,
iste nec ad sedendum quidem angusti caespitis propria possessione laetetur?
10 Ille auro, ille argento, ille lapidibus pretiosis et omnium rerum uber/tate B 83v.180
ditetur, iste fame, siti, nuditate et rerum omnium egestate consumatur? Adde,
unde maior huiusmodi rei iniquitatis possit esse suspicio, quod malos
potissimum exuberare opibus cernimus, bonos vero paupertatis inopia laborare.

8,2 "Quid // ergo?" dicis, "a Deo divitiae non sunt?" Quaecumque iustam Ca 35
15 defensionem obtinere potuerint, a Deo sunt. Quae autem iniustitiae alicuius PLS1:1389
causam receperint, a Deo non sunt, quia ab omni iniquitatis suspicione esse
debet alienum, quicquid Deo auctore confertur. Ante ergo probandum est,
nullam in divitiis esse iniustitiam et tunc demum a Deo venire credendae sunt.
Certe Deum aequum iustumque confitemur, immo fontem totius / aequitatis B 84r.181
20 atque iustitiae. Quaero primum, quae iustitiae ratio, quae aequitatis causa
concedat, ut alius resolvatur abundantia, alius constringatur inopia; et si Dei
iudicio alios divites, / alios vero pauperes esse cognoscimus, quomodo V 52v
videmus nonnumquam recipere contraria et saepissime varia diversitate
mutari? Quantos enim ex divitibus pauperes novimus, quantos iterum ex
25 pauperibus divites intuemur, cum si Dei iudicio haec primo fuissent, nulla
potuissent in diversum contrarietate mutari. Oro itaque te, ut omni
animositatis contentione submota et eius rei, quam diligis, defensione
sequestrata atque seposita, / quae dico, pura et sincera mente consideres et B 84v.182
30 examines.

6: tugurioli V B Wi] tuguriuli Ca || 10: ditetur V Ca] ditatur B | consumatur V Ca] consumitur B || 10-11: adde unde V p.c. Ca] ade unde V A deo ne B || 11: rei B Wi] re V om. Ca | <quam> quod Bae Wi || 19: fontem B Ca] fortem V || 20: ratio V p.c. B Ca] rateo V || 24: novimus V B] nonimus Ca || 25: intuemur V Ca] inemur B | cum V Ca] om. B || 29: veritatis V Ca] om. B

8,1 Es scheint dir also gerecht, dass der eine vor Überfluss überquillt, der andere aber selbst an dem für den täglichen Gebrauch Nötigen Mangel leidet? Dass dieser aufgrund massloser Fülle erleichtert wird, jener aber aus Mittellosigkeit dahinsiecht? Dass dieser mit wertvollen und grossartigen und über die Notwendigkeit natürlichen Masses hinausgehenden Speisen vollgestopft wird, während jener nicht einmal durch wertlose Nahrung gesättigt wird? Dass dieser - durch eitelste Hoffnung angetrieben - mit Marmor geschmückte Häuser besitzt, während jener nicht einmal durch den Besitz eines wenigstens kleinen Hüttchens weder die Kälte einzudämmen, noch sich vor der Hitze zu schützen vermag? Dass dieser unzählige Güter und unermessliche Landstriche sein eigen nennt, während sich jener nicht einmal des eigenen Besitzes eines Stückchen Bodens zum Draufsitzen erfreut? Dass jener sich mit Gold, Silber, Edelsteinen und Überfluss an allen Dingen bereichert, jener von Hunger, Durst, Nacktheit und Mangel an allem aufgerieben wird? Dazu kommt noch, dass - woher könnte ein grösserer Verdacht auf Ungerechtigkeit derartigen Reichtums bestehen? - wir die Schlechten am meisten an Reichtum überfließen, die Guten aber an der Mittellosigkeit der Armut leiden sehen?

8,2 "Was denn?", sagst du, "ist der Reichtum nicht von Gott?" Was auch immer eine gerechte Verteidigung wird erhalten können, ist von Gott. Zieht aber etwas die Ursache irgendeiner Ungerechtigkeit auf sich, ist es nicht von Gott, weil von jedem Verdacht auf Ungerechtigkeit frei sein muss, was auch immer auf Gott als Urheber bezogen wird. Zuerst muss also bewiesen werden, dass im Reichtum keine Ungerechtigkeit besteht, und erst dann darf man glauben, dass er von Gott stammt. Sicherlich bekennen wir Gott als gleichmässig und gerecht, ja sogar als Quelle aller Gleichheit und Gerechtigkeit. Ich frage erstens: Welches Verständnis von Gerechtigkeit, welcher Fall von Gleichheit erlaubt es, dass der eine durch Überfluss erleichtert, der andere durch Mittellosigkeit erdrückt wird? Und wenn wir zu wissen meinen, dass aufgrund eines Gottesurteils die einen reich, die anderen aber arm sind, warum sehen wir manchmal, dass das Gegenteil eintrifft, und dass sich die Zustände sehr oft in mannigfaltiger Verschiedenheit verändern? Wieviele kennen wir denn, die reich waren und nun arm sind, und wieviele sehen wir, die einst arm waren und reich geworden sind! Doch wenn sie dies von Anfang an aufgrund eines Gottesurteils so gewesen wären, hätten sie durch keine Gegenaktion ins Gegenteil verändert werden können. Ich bitte dich deshalb, nachdem du jeglichen feindseligen Eifer aufgegeben und die Verteidigung jener Sache, die du liebst, verworfen und abgelegt hast, dass du mit klarem und ehrlichem Verstand bedenkst, was ich sage, und dass du die Kraft meiner Worte überprüfst, nicht als Verteidiger deiner Sache, sondern als Erforscher der Wahrheit.

10,7 Und wenn nur die Apostel dieses Gebot befolgen mussten, warum fordern sie selbst später auch andere dazu auf, nach seinem Beispiel zu leben und verkünden in fast all ihren Briefen sowohl die Verachtung des Reichtums wie der ganzen Welt, so wie wir lesen, wie der selige Paulus an die Korinther schrieb: *"Seid meine Nachahmer, sowie ich ein Nachahmer Christi bin!"*; und auch: *"Ich will, dass alle Menschen so sind wie ich selbst."* Was er vergeblich tut, wenn das weder geschehen konnte noch musste. Denn es musste nicht geschehen, wenn das nur den Aposteln befohlen wurde. Und wenn er sagt: *"Ich will, dass ihr ohne Sorgen seid"*, glaube ich, dass er damit die erwähnte Verachtung des Reichtums gemeint hat; wer immer ihn besitzt, kann nicht ohne gewaltige Sorge sein. Und dann fährt er folgendermassen fort: *"Wer ohne Frau ist, überlegt, was dem Herrn gebührt, wie er dem Herrn gefalle, wer aber mit einer Frau ist, überlegt, was dieser Welt gebührt, wie er seiner Frau gefalle."* Siehe, wie er gewünscht hat, dass du von der Sorge um diese Welt frei bist, sodass er nicht einmal wollte, dass du darüber nachdenkst. Dies beteuert und sagt er auch den Philipppern: *"Seid nicht besorgt, sondern in jedem Gebet und jeder Anrufung Gottes sollen eure Bitten mit der Kraft der Gnade bei Gott bekannt werden."* Ich befrage das Gewissen der Reichen, ob sie sich überhaupt keine Sorgen wegen ihres Reichtums machen, ob sie darob in keiner Weise beunruhigt sind, ob sie niemals wegen des Reichtums von den Pflichten des Psalmensingens, Betens, Lesens oder irgendeiner göttlichen Handlung abgehalten werden, ob sie frei sind von der Unruhe der Prozesse und Streitereien, ob sie niemals gegen das Gebot des Herrn und seines Apostels gezwungen werden, weltliche Gerichte anzugehen, ob nie wegen Besitzrechten oder Gutsgrenzen oder aus irgendeinem Grund böswillige Anklagen erhoben werden, durch die sie sowohl vom Dienst für den Herrn abgebracht werden, als auch notwendigerweise die Gebote des göttlichen Gesetzes übertreten.

10,8 Deshalb sagt auch der selige Apostel Johannes: *"Liebt nicht die Welt und nicht das, was in der Welt ist. Wenn einer die Welt liebt, ist in ihm nicht die Liebe des Herrn, denn alles, was in der Welt ist, ist Begierde des Fleisches und der Augen und weltlicher Ehrgeiz, der nicht vom Vater stammt, sondern aus der Begierde der Welt. Und die Welt und ihre Begierde wird vergehen; wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit, sowie auch Gott in Ewigkeit bleibt."* Ich bitte dich, mit Klugheit und wachem Verstand die Kraft dieser Worte genau abzuwägen. *"Ihr sollt nicht"*, sagt er, *"die Welt lieben, und das was in ihr ist."* Wie

aviditate aut possidetur aut quaeritur? Nemo enim, quod non diligit, aut cupiditate teneat aut requirat. *Si quis autem dilexerit mundum, non est caritas patris in illo.* Quid amplius dicere potuit quam non esse amorem Dei, in quibus
 120 amor sit saeculi?

10,9 "Ergo", inquires, "divitiae a Deo non sunt? Quis igitur aurum, quis fecit argentum? Quis lapides pretiosos subdidit creaturae? Cuius num terra fundata est vel cuius / imperio universa / produxit? Nonne Dei?" Quis hoc negabit, nisi
 125 qui aut stultus aut impius est? Non idcirco tamen a Deo videbuntur esse omnes divitiae, quia eius res sunt, quae in unum congestae divitiae appellantur. Ego enim divitias, ut iam superius definitum est, non aurum, non argentum, non aliam quamcumque creaturam, sed supervacuum non necessariae possessionis affluentiam dico. Quae utrum ex Deo sit, quem fontem aequitatis atque
 130 iustitiae credi necesse est, tuo iudicio derelinquo. Constat enim, Deum praedicta creasse cum omnibus, non tamen, ut unus infinita possidendi affluentia locuples / fieret, alius nimia conflictaretur inopia, sed ut omnes aequali lance et pari iure possiderent, quod aequitatis auctor indulserat.

135 10,10 Beatus quoque Petrus ad praedicta consentit, cum dicit: *Qui vocavit nos propria gloria et virtute, per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae, fugientes eius, quae in mundo est, concupiscentiae corruptionem.* Ex hoc, ut arbitror, manifestissime patet, non solum apostolos mundanam substantiam debuisse contemnere, quo etiam illi
 140 postmodum ceteros, ut ipsum faciant et suo vivant exemplo, hortantur et / docent, dominicae sententiae memores, qua continetur: *Ite et docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti, docentes eos servare omnia, quaecumque praecepi vobis.* Et alibi: *Quae vobis, inquit, dico, omnibus / dico.*

118-119: *Ho* 2,15 || 135-138: 2 *Pr* 1,3-4 || 141-143: *Mt* 28,19-20 || 143-144: *Mc* 13,37

117: aut possidetur aut quaeritur B Wi] possidetur V Ca || 118: requirat B Wi] quaerat V Ca || 122: fecit Ca] facit V B || 124: imperio V B Bae] imperium Ca || 124-125: nisi qui aut Ca] nisi quia aut V nisi quia ut B || 128: sed V Ca] om. B || 136: gloria et virtute V B Wi] - Ca | per quem V B] per quam Ca || 138: ut B Wi] om. V Ca | patet V B Wi] patere Ca || 139: solum V Ca] solos B | quo V B Bae Wi] sed Ca

wird etwas nicht geliebt, das mit grosser Gier besessen oder begehrt wird? Niemand hält nämlich das mit Gier fest oder strebt nach dem, was er nicht liebt: *"Wenn er aber die Welt liebt, ist die Liebe des Herrn nicht in ihm."* Was konnte er mehr sagen, als dass in denen die Liebe Gottes nicht ist, in denen die Liebe der Welt ist?

10,9 "Also", wirst du sagen, "ist der Reichtum nicht von Gott? Wer hat sodenn Gold und Silber gemacht? Wer hat der Schöpfung wertvolle Steine beigelegt? Auf wessen Befehl wurde die Erde gegründet oder auf wessen Anordnung hat sie alles hervorgebracht? Etwa nicht auf Gottes Anordnung?" Wer wird dies leugnen, ausser er ist dumm oder gottlos? Dennoch wird nicht jeglicher Reichtum deshalb als von Gott zu sein gelten, weil es seine Sachen sind, die auf einem Haufen zusammengetragenen Reichtum genannt werden. Ich nämlich nenne Reichtum, wie schon weiter oben definiert wurde, nicht Gold, nicht Silber, nicht irgendein anderes Geschaffenes, sondern die überflüssige Fülle an nicht notwendigem Besitz. Ob dieser Reichtum von Gott stammt, der notwendigerweise für die Quelle der Gerechtigkeit und Gleichheit gehalten wird, überlasse ich deinem Urteil. Es steht nämlich fest, dass Gott das oben Erwähnte mit allem zusammen schuf, aber nicht, damit der eine durch unendliche Fülle an Besitz reich werde, der andere aber mit äusserster Armut zu kämpfen habe, sondern damit alle in gleichem Mass und mit gleichem Recht besitzen sollen, was der Urheber der Gleichheit gewährt hatte.

10,10 Auch der selige Petrus stimmt dem oben Gesagten zu, wenn er sagt: *"Der uns durch seine eigene Herrlichkeit und Tugend gerufen hat, wodurch er uns die grössten und herrlichen Zusagen geschenkt hat, damit ihr dadurch zu Teilhabern an der göttlichen Natur werdet, indem ihr die Vergänglichkeit jener Begierde flieht, die in der Welt ist."* Ich meine, dass daraus ganz klar hervorgeht, dass nicht nur die Apostel den weltlichen Besitz verachten mussten, indem jene nachher auch die übrigen dazu auffordern und sie lehren, dasselbe zu tun und nach seinem Beispiel zu leben, sich des Herrenwortes erinnernd, in dem steht: *"Geht und lehrt alle Völker, tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, lehrt sie alles zu befolgen, was ich euch aufgetragen habe."* Und andern-orts: *"Was ich euch sage, sage ich allen."*

1 11,1 Contemplentur nunc has sententias divitiarum patroni, an solas
 praetermiserit divitias, qui omnia, quaecumque apostolis iusserat, etiam
 ceteris servanda persuasit. Dicis forsitan: "Propter difficultatem temporis
 imperatum est, eo quod sua possidere non possent, quibus assiduos
 5 persecutionum impetus erat necesse vitare." Primo quaeram, ubinam hoc
 legeris vel / quae tibi scriptura testata sit, quod credentes eiusdem temporis
 fugae vel persecutionis causa sua / cuncta distraxerant? Aut quomodo et
 Hierosolymis et per alias civitates collocabantur ecclesiae, si sua omnibus erat
 necesse deserere? Restat, ut dicas, de extraneis collocatas et peregrinis magis
 10 persecutores pepercisse quam civibus.

B101v,216

PLS1;1398

11,2 Sed esto, consentiam tibi, quod aut possessiones aut domos aut
 quaecumque alia / immobilia esse poterant a deserentibus distrahi fuerat
 necesse, eo quod ab hisdem circumferri per diversa non possent. Numquid et
 15 pecuniae portari aut circumferri / non poterant vel aliquid fugientes
 impediabant, cum quis eo sit in fugiendi vel peregrinandi necessitate
 constantior, quo fuerit sumptuum ubertate securior? Iam, si domos aut agros
 aut quaecumque alia distrahebant, cur ante apostolorum pedes venditorum
 pretia deponebant, quae ad fugae subsidium magis reservare debuerant, si eius
 20 necessitate sua cuncta distraxerant.

Ca 45

B 102r,217

11,3 Sed bene est, quod adhuc calliditatis sensum ex nimia avaritiae
 dilectione venturum omnium praescius Dominus ante prospexit et omnem eius
 machinam validissimo divinitatis suae sermone destruxit, / quando non solum
 25 possessiones multas, sed etiam pecunias habentibus difficillimae
 comparationis exemplo regni caelestis introitum denegavit. Qui si hoc fugae
 vel persecutionis causa dixerat, nummariam saltem possessionem indulgere
 debuerat, qua adiutus fugiens securus ad peregrina discederet.

B 102v,218

3-5: cf. *Act.* 8,1-4 || 7-8: cf. *Act.* 11,19-26 || 18-19: cf. *Act.* 4,34-35 || 25-26: cf. *Lc.* 18,23-25

1: patroni <et videant> Ca | solas B Wi] solis V ullis Ca <sibi> solis Bae || 2: praetermiserit (V) B Wi] permiserit V p.c.Ca || 4: possent V Ca] possint B | quibus V Ca] om. B || 7: cuncta V B Wi] omnia Ca | distraxerant V B] distraxerint Ca || 14: hisdem V B] iisdem Ca || 18: alia distrahebant B Wi] - V Ca | alia <fugae causa eos vendidisse sit credibile, quaero> Ca <fugae causa vendiderunt> Wi | cur V B Wi] cum Ca || 22 adhuc V B] hunc Ca huc *vel* ad hoc Bae || 25: pecunias V B Wi Bae] pecuniam Ca

11,1 Die Verteidiger des Reichtums mögen nun diese Urteile darauf hin prüfen, ob er, der alles, was er den Aposteln befohlen hatte, auch den übrigen zu befolgen auftrag, wohl einzig bezüglich dem Reichtum nachsichtig war. Du sagst vielleicht: "Das Gebot wurde aufgrund der damals schwierigen Lage befohlen, weil die ihr Hab und Gut nicht behalten können, die den unablässigen Verfolgungswellen ausweichen mussten." Zuerst werde ich fragen, wo du wohl so etwas gelesen hast oder welche Schriftstelle dir bezeugt hat, dass die Gläubigen zu jener Zeit aufgrund von Flucht oder Verfolgung all ihren Besitz veräussert hatten? Oder wie war es möglich, dass in Jerusalem und anderen Städten Kirchen eingerichtet wurden, wenn alle ihr Hab und Gut aufgeben mussten? Es fehlt noch, dass du sagst, dass sie von Auswärtigen gegründet wurden, und dass die Verfolger die Fremden mehr schonten als die eigenen Bürger.

11,2 Aber - darin will ich dir zustimmen - es mag durchaus so sein, dass die Flüchtlinge genötigt waren, die Besitzungen, die Häuser, und was es sonst an irgendwelchen unbeweglichen Gütern geben konnte, aufzugeben, weil sie jene Güter nicht quer durch verschiedene Gebiete herumschleppen konnten. Konnte denn aber nicht Geld auf sich getragen oder mitgeführt werden oder hinderte das Geld die Flüchtenden in irgendeiner Beziehung, da doch einer in der Not zu flüchten oder auszuwandern desto ausdauernder ist, je sorgloser er aufgrund einer grossen Menge Geldes ist? Doch wenn sie Häuser, Äcker oder irgend etwas anderes veräusserten, warum legten sie den Verkaufserlös den Aposteln zu Füssen nieder, den sie doch eher als Fluchtmittel hätten aufbewahren müssen, wenn sie all ihr Hab und Gut unter Fluchtzwang veräussert hatten?

11,3 Aber es ist gut, dass der alles vorauswissende Herr auch noch die aus allzu grosser Liebe zur Habsucht im Entstehen begriffene verschlagene Deutung vorausgesehen hat und durch eine seiner Gottheit entsprechende, äusserst wirksame Rede ihr Argumentationsgerüst völlig zerstört hat, als er nicht nur denen, die viele Besitzungen haben, sondern auch denen, die Geld haben, durch ein überaus schwierig einzulösendes Vergleichsbeispiel den Eintritt ins Himmelreich verwehrt hat. Wenn er dies aufgrund von Flucht und Verfolgung gesagt hatte, hätte er wenigstens Geldbesitz zugestehen müssen, dank dessen Hilfe der Flüchtende sicher in die Fremde aufbrechen würde.

- 30 11,4 Illud vero quale est, quod quosdam discipulorum illius fuisse divites volunt, cum alios persecutionis causa nihil habere potuisse contendant? Quomodo sibi haec cohaerere sufficiunt? Aut enim fuerunt aliqui divites et iam non persecutionis obtentu sua quidem videbantur cuncta distrahere, quando aliis / licebat propria possidere; aut, si persecutionis causa sua omnibus erat B 103r,219
- 35 necesse distribuere, quomodo divites aliqui esse potuerunt? Necesse est enim, de duobus alterum definiri, quia utrumque simul non potest convenire. Aut enim divites fuerunt et persecutio nullum coegit distrahere, quae habebat, aut si coegit, omnes coegit et nulli divites esse potuerunt.
- 40 11,5 "Et quomodo", inquires, "Zaccheum publicanum et Ioseph ab Arimathia divites fuisse legimus?" Tu videris, qui alio tractatu asseris, ob difficultatem temporis, non ob religionis devotionem sua omnia cunctis necesse fuisse distrahere. Ego enim, sicut divitem illo in tempore aliquem discipulorum / Christi fuisse nego, ne eius fallax videatur esse sententia, qua definitum est, B 103v,220
- 45 nonnisi sua contemnentis eius posse esse discipulos, ita non persecutionis, sed religionis causa eos sua distraxisse et erogasse / contendo. Sed de persecutionis causa satis iam superius / disputatum est et manifestissime demonstratum est, V 56v
PLS1:1399
- eos non ob eam vendidisse sua, qui nec venditorum sibi pretia reservaverint. Pauca nunc de Ioseph / et Zaccheo dicamus. Ca 46
- 50 11,6 Si hinc Ioseph etiam post Christi fidem fuisse divitem putas, quia scriptura eum divitem nuncupet, erit et Matthaeus publicanus, quoniam post apostolatam publicanus cognominatus est. Sed hanc esse scripturae consuetudinem noverimus, ut quosdam dicat esse, quod fuerint, sicut Abigail B 104r,221
- 55 adhuc uxorem Nabal Carmeli nuncupat, cum viro priore defuncto ad David matrimonium transmigrasset et sicut, qui ex gentibus Christo crediderant, etiam post fidem gentes appellat et alios multos, quos nunc commemorare prolixum est. Eodem more ergo et Ioseph divitem esse dictum credamus, non quia erat, sed quia fuerat, ne male intellegendo Christi discipulo derogasse videamur. "Et si vere dives non fuit", inquires, "unde tanta aromata comparavit?"
- 60 Ut taceam, quod non legis eum, sed Nicodemum, quem nusquam discipulum

40-41: cf. *Lc* 19,2 | cf. *Mt* 27,57 || 44-45: cf. *Lc* 14,33 || 51-52: cf. *Mt* 27,57 || 52-53: cf. *Mt* 10,3 || 54-56: *1Reg* 27,3 | 30,5 || 56-57: cf. *Rm* 1,5-6 || 61: cf. *Io* 19,39

33: quidem V Ca] quidam B || 35: distribuere V B] distrahere Ca || 48: sibi pretia V B Wi] - Ca || 51: hinc V B Wi] hunc V p.c. Ca | fuisse V B Wi] om. Ca || 52: Matthaeus publicanus, quoniam post apostolatam publicanus cognominatus est. Sed ...V Ca] Matthaeus post apostolatam publicanus cognominatus. Et si ... B || 54 noverimus V B Wi] novimus Ca | fuerint V B] fuerant Ca || 58: commemorare V Ca] commemorari B | eodem more ergo V B Wi] eodem ergo modo Ca || 59: credamus V B Wi] credam Ca

11,4 Was aber gibt das für einen Sinn, dass sie wollen, dass gewisse seiner Schüler reich gewesen sind, während sie fest behaupten, dass andere wegen der Verfolgung nichts besitzen konnten? Wie kann das miteinander in Einklang gebracht werden? Entweder waren nämlich einige reich und schienen denn auch nicht mehr wegen der Verfolgung all ihren Besitz zu veräußern, da es anderen erlaubt war, Eigentum zu besitzen. Oder wenn wegen der Verfolgung alle ihr Hab und Gut notwendigerweise aufgeben mussten, wie konnten da einige reich sein? Man muss sodann an einer von beiden Erklärungen festhalten, weil beide nicht gleichzeitig stimmen können. Entweder waren sie nämlich reich, und die Verfolgung zwang niemanden zur Aufgabe seines Besitzes oder, wenn sie jemanden zwang, zwang sie alle und es konnte keine Reichen geben.

11,5 "Und wie kommt es", wirst du sagen, "dass wir lesen, dass der Zöllner Zachäus und Josef von Arimathäa reich gewesen sind?" Das ist dein Problem, der du in einer anderen Abhandlung behauptest, dass nicht aus Hingabe zur Religion, sondern wegen der Schwierigkeit der Zeit alle ihr Hab und Gut veräußern mussten. Ich nämlich, sowie ich leugne, dass zu jener Zeit irgendeiner der Schüler Christi reich gewesen ist, damit sein Ausspruch nicht trügerisch erscheine, durch den bestimmt wird, dass allein die seine Schüler sein können, die ihr Hab und Gut verachten, behaupte, dass sie nicht aufgrund von Verfolgung, sondern aus religiösen Motiven ihr Hab und Gut veräußert und verschenkt haben. Aber der Streitpunkt der Verfolgung ist vorher bereits zur Genüge erörtert worden, und dabei wurde überaus deutlich bewiesen, dass die Apostel ihren Besitz nicht wegen der Verfolgung verkauft haben, die dann auch den Kauferlös nicht für sich behielten. Weniges wollen wir jetzt über Josef und Zachäus sagen.

11,6 Wenn du nämlich daraus schliessest, dass Josef - auch nach Annahme des Glaubens an Christus - reich war, weil die Schrift ihn einen Reichen nennt, so wird auch Matthäus ein Zöllner gewesen sein, da er ja nach Annahme des Apostelamtes Zöllner genannt wurde. Aber wir sollten wissen, dass dies eine Gewohnheit der Schrift ist, dass sie gewisse Personen zu sein nennt, was sie waren, so wie sie auch Abigail noch 'Frau des Nabal Carmelus' nennt, nachdem sie nach dem Tod ihres früheren Mannes eine Heirat mit David eingegangen war. Und so nennt die Schrift auch die, welche aus dem Heidentum heraus den Glauben an Christus angenommen hatten, selbst nach ihrer Annahme des Glaubens an Christus Heiden und entsprechend viele andere, an die jetzt zu erinnern zu lange dauert. In derselben Weise also sollen wir glauben, dass auch Josef ein Reicher genannt wird, nicht weil er es war, sondern weil er es gewesen war, damit wir also nicht aufgrund schlechten Schriftverständnisses einen Schüler Christi zu verunglimpfen scheinen. "Und wenn er wirklich nicht reich war", wirst du sagen, "womit kaufte er soviele Kräuter?" Ganz zu schweigen davon, dass du nicht von ihm liest, dass er sich

- scriptura no/minat, comparasse, magnum revera argumentum divitiarum est B 104v,222
centum librarum aromatis pretium, quod pauper etiam in eo praesertim loco,
quo vilius distrahi certum est, habere facile potuisset. Zacchei vero exemplum,
65 in quo divitiarum patrocínio suffragetur, non intellego, quod non modo
divitiis non consentaneum, sed contrarium video. Quid enim de eo scriptura
refert? Quod recepto Domino non magis habitaculi sui quam fidelissimi
pectoris hospitio nulla exhortationis interveniente doctrina sponte dixerit: *Ecce*
dimidium ex substantia mea do pauperibus et, si quid aliquem fraudavi, B105r,223
70 *quadruplum reddo*. Quo intellegi datur, eum apud se ratione discussa mediam
substantiae partem in ratione fraudis expendisse, aliam vero, quae remanserat,
pauperibus erogasse, ut illius beatitudinis particeps esse posset, quae pauperibus
repromissa est.
- 75 11,7 Nam quod inter cetera divitiarum argumenta proponere solent, passionis
in tempore, postquam a Domino recesserunt, ad sua remeasse discipulos,
imperite satis faciunt, cum hoc non modo eorum parti non prosit, immo
contrarium sit, si hi, qui Dominum sequi non poterant, nisi sua cuncta
sprevissem, ad sua redire non possunt, / nisi cum Dominum derelinquunt. Unde B 105v,224
80 intellegi datur, / sequentium esse sua contemnere, ad sua remeare velle
deserentium. Denique scriptum est: *Venit hora, ut dispergamini unusquisque in*
sua et me solum relinquatis. Si placet, quod Dominum reliquerunt, placeat,
quod iuxta quorundam intelligen/tiam ad sua remeasse dicuntur. Unde et PLS1:1400
85 Haec diximus salvo eo, quod apostolos non tam ad sua, id est bona, ut quidam
coacte nimis et violenter sentire cupiunt, remeasse, sed in sua, id est fugae loca,
dispersos esse, credendum est. Neque enim dixit, / ut revertamini unusquisque B 106r,225
in sua, sed ut dispergamini. De fuga, nisi fallor, illo in tempore agebatur, non
de alicuius aut avaritiae aut concupiscentiae occasione. Nam satis absur/dum V 57r
90 est, ut eos ad propria, quae iam non habebant, redisse arbitremur, quos ante
Domini resurrectionem magis uno in loco timoris causa clausos fuisse legimus
quam unumquemque in propria domo vel possessione habitasse. Quia si etiam

67-68: cf. Lc 19,6 || 68-70: Lc 19,8 || 73-74: cf. Mt 5,3 || 78-79: cf. Lc 14,33 || 81-82: Io 16,32 || 90-92: cf. Io 20,19

70: quo V Ca] quod B || 77: satis faciunt B Bae Wi] satisfaciunt V Ca || 81: unusquisque V B Wi] quisque Ca || 85: tam V B Wi] om. Ca || 86: sed V B Ca] quam Wi || 87: unusquisque V B Wi] quisque Ca || 89: alicuius V Ca] cuius B || 91: Domini resurrectionem V B Wi] - Ca | clausos V B Wi] om. Ca || 92: quia si etiam V B Bae] quin etiam, si Ca

Kräuter erworben hat, sondern von Nikodemus, den die Schrift nie einen Schüler Christi nennt, ist der Preis von hundert Pfund Kräutern wahrlich ein grosser Beweis für Reichtum! Das hätte selbst ein Armer leicht haben können, besonders in jener Gegend, in der die Kräuter mit Sicherheit weit billiger verkauft wurden. Aber das Beispiel von Zachäus, mit dem die Verteidigung des Reichtums gestützt werden soll, leuchtet mir nicht ein, da ich bei ihm nicht nur keine Zustimmung für den Reichtum sehe, sondern vielmehr das Gegenteil. Was berichtet denn die Schrift über ihn? Dass, nachdem er den Herrn nicht so sehr in der Herberge seines kleinen Hauses als vielmehr des sehr gläubigen Herzens aufgenommen hatte, er von sich aus, ohne dass eine Lehre ermahrender Aufforderung dazwischenkam, sagte: *So, ich gebe die Hälfte meines Besitzes den Armen, und, wenn ich etwas jemandem für Zinsen geliehen habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück.* Daraus wird deutlich, dass er, nachdem er in sich gegangen war, die Hälfte des Besitzes in Berechnung seines Wuchers ausgegeben hat, die andere Hälfte aber, die übriggeblieben war, hat er den Armen verschenkt, um an jener Glückseligkeit teilhaben zu können, die den Armen versprochen ist.

11,7 Denn was sie neben weiteren Argumenten für den Reichtum vorzubringen pflegen ist, dass die Schüler in der Zeit des Leidens, nachdem sie sich vom Herrn entfernten, zu ihrem Hab und Gut zurückkehrten; so zu argumentieren ist ziemlich ungeschickt, weil dies ihrer Partei nicht nur nicht nützt, sondern ihr vielmehr zum Nachteil gereicht, wenn die, die dem Herrn nicht folgen konnten, ausser sie gaben alles auf, nicht zu ihrem Hab und Gut zurückkehren können, ausser wenn sie den Herrn verlassen. Daraus lässt sich erschliessen, dass die Verachtung des eigenen Besitzes Sache der Gefolgsleute ist, der Wunsch zur Rückkehr zum Besitz aber die der Abtrünnigen. Schliesslich steht geschrieben: *"Die Zeit kommt, dass ihr verstreut werdet, jeder in das Seine und mich allein zurücklässt."* Wenn es Zustimmung findet, dass sie den Herrn verlassen haben, mag es auch Zustimmung finden, dass sie - gemäss dem Verständnis gewisser Leute - angeblich zu ihrem Hab und Gut zurückgekehrt sind. Daher müssen auch wir uns fürchten, dass, wenn wir zu unserem Besitz zurückkehren wollten, wir den Herrn verlassen würden. Dies haben wir abgesehen von der zu treffenden Annahme gesagt, dass die Apostel nicht so sehr zum Ihrigen, d.h. ihren Gütern, zurückkehrten, wie es Gewisse in überaus erzwingender und gewaltsamer Weise zu verstehen wünschen, sondern dass sie in das Ihrige, d.h. in ihre Fluchtorte, verstreut wurden. Denn er hat nicht gesagt, dass ihr ein jeder in eure Besitzungen zurückkehrt, sondern dass ihr verstreut werdet. Wenn ich mich nicht irre, ging es in jener Zeit um Flucht und nicht um irgendeinen Fall von Habsucht oder Begierde. Denn es ist wirklich ziemlich widersinnig zu glauben, gerade sie seien zu ihrem Besitz, den sie nicht mehr hatten, zurückgekehrt, die - so lesen wir - vor der Auferstehung des Herrn aus Angst vielmehr an einem Ort eingeschlossen waren, als dass irgendeiner im eigenen Haus oder auf dem eigenen Besitztum gewohnt hat. Weil selbst wenn sie ihr Hab und Gut wiederelangen

sua recuperare voluissent, temporis spatium defuisset. Quantum enim intervenit temporis inter Domini passionem et resurrectionem, ut recipere sua potuissent credantur vel ad propria remeasse? Praesertim cum / centum quinquaginta fere milibus passuum illorum provincia ab eo loco, quo Dominus passus est, sequestrata noscatur, Galilaea scilicet, cuius patriae eos fuisse satis certum est, sicut in actibus apostolorum ab angelo dictum legimus: *virī Galilaei* et alibi: *Nonne hi omnes Galilaei sunt?*

11,8 Illo etiam utuntur exemplo, quod in beati Iohannis evangelio de matre Domini continetur: *Et suscepit illam discipulus ille in sua*. "In sua bona", inquit. Primum quaero, quae bona piscator in aliena provincia habere potuerit, qui nec in sua satis idoneus fuisse credendus est, etiam si nihilum contempnisset. De sancto enim Iohanne Zebedaei filio dictum est, quem patrem cum naviculae / retibus ad sequendum Dominum intra Galilaeae terminos reliquisse scriptura testatur. Vel quomodo, etiam si ante habuerat, quae iam contempnerat, possidebat? Et qualiter intellegendum est: *Suscepit illam discipulus ille in sua?* In sua matre scilicet, non in sua bona. Hoc enim illi a Domino fuerat imperatum, ut eam, donec resurgeret, materno veneretur affectu et eius vice filii solacio foveretur. Denique sic scriptum est: *Et dixit Iesus matri suae: Ecce filius tuus!* Non dixit: Ecce hospes tuus! Et discipulo dicitur: *Ecce mater tua!* *Et suscepit illam / discipulus ille in sua*, matre utique non possessione, quia non de habitationis necessitate, sed de pietatis solacio agebatur.

12,1 Veniamus igitur ad illam / famosissimam propositionem, qua sibi rationabiliter / argumentari videntur saeculi amatores, dum sub specie pietatis perfectiora evangelica praecepta minime custodiri debere contendunt. Aiunt enim: "Si omnes sua erogare voluerint et nihil sibi penitus servare, unde postmodum pietatis et misericordiae opera earum exhausta materia celebranda sunt? Vel quomodo pauperes exhibendi sunt, ubinam hospites suscipiendi, unde esurientes cibandi, tegendi nudi, sitientes potandi, si substantia mundana defuerit?"

98: *Act* 1,11 || 99: *Act* 2,7 || 102: *Io* 19,27 || 105-107: *cf.* *Mt* 4,21-22 || 108: *Io* 19,27 || 111-112: *Io* 19,26 || 112-113: *Io* 19,27 || 6-8: *cf.* *Mt* 25,35

101: quod *Vp.c.* Ca] quo *V B* || 105-106 naviculae retibus *V B*] navicula et retibus *Vp.c.* Ca || 109: matre *V B Wi*] ut matrem *Vp.c.* Ca || 110: et *V B Wi*] ut Ca | vice *V B Wi*] vita Ca || 113: ille *V B Wi*] *om.* Ca | matre utique non possessione *V B Wi*] ut matrem utique non in possessione *Vp.c.* Ca || 5: earum *V B Wi*] eorum Ca | materia *V Ca*] materiae *B* || 6: exhibendi (*V B*) excipiendi *Vp.c.* Ca || 7: esurientes cibandi *B Wi*] - *V Ca* | tegendi nudi *B Wi*] *om.* *V Ca*

wollten, fehlte dafür der nötige Zeitraum. Denn wieviel Zeit lag zwischen dem Leiden Jesu und der Auferstehung, damit sie glaubwürdigerweise ihr Hab und Gut wiedererlangen oder zu ihrem Besitz zurückkehren konnten? Zumal da bekannt ist, dass ihre Provinz von jenem Ort, an dem der Herr gelitten hat, ungefähr 150'000 Fuss entfernt war, die Provinz Galiläa nämlich, die ohne Zweifel ihre Heimat war, wie wir das in den Apostelakten vom Engel Gesagte lesen: *"Männer Galiläas"* oder andernorts: *"Sind das nicht alles Galiläer?"*

11,8 Auch brauchen die Verteidiger des Reichtums jenes Beispiel, das im Evangelium des seligen Johannes über die Mutter des Herrn enthalten ist: *"Und jener Schüler hat sie zu sich aufgenommen."* Zu sich in sein Besitztum, sagen sie. Erstens frage ich, welches Besitztum konnte ein Fischer in einer fremden Provinz haben, der - wie anzunehmen ist - auch in seiner eigenen Provinz nicht gerade begütert war, selbst wenn er nichts verachtet hätte. Vom rechtschaffenen Johannes, dem Sohn des Zebedäus, wird nämlich gesagt - und die Schrift bezeugt es - dass er den Vater mit den Schiffsnetzen im Stich gelassen hat, um dem Herrn innerhalb der Grenzen Galiläas zu folgen. Doch auf welche Weise, selbst wenn er vorher besessen hatte, was er bereits verachtet hatte, hatte er Besitz? Und wie ist zu verstehen: *"Jener Schüler nahm sie bei sich auf"*? Natürlich wie seine eigene Mutter, nicht in sein Besitztum. Dies war ihm nämlich vom Herrn geboten worden, dass - bis dass er auferstehe - ihr der einer Mutter gebührende Respekt erwiesen werde und ihr tröstende Hilfe wie von einem eigenen Sohn zukomme. Schliesslich steht geschrieben: *"Und Jesus sagte seiner Mutter: Siehe deinen Sohn!"* Er hat nicht gesagt: *"Siehe deinen Gastgeber."* Und dem Schüler wird gesagt: *"Siehe deine Mutter. Und jener Schüler hat sie bei sich aufgenommen"*, als seine eigene Mutter natürlich, nicht in seinen Besitz, denn es ging nicht um die Notwendigkeit einer Unterkunft, sondern um liebende Hilfe.

12,1 Wir wollen denn zu jener äusserst berühmten Auffassung kommen, mit der die Liebhaber der Welt vernünftig zu argumentieren meinen, indem sie unter dem Vorwand der Frömmigkeit behaupten, die vollkommeneren evangelischen Vorschriften in keiner Weise beobachten zu müssen. Sie sagen nämlich: *"Wenn alle ihren Besitz weggeben möchten und für sich ganz und gar nichts übrig lassen, aus welchen Mitteln sind danach die Werke der Nächstenliebe und Barmherzigkeit zu bestreiten, nachdem deren materielle Grundlage zunichte gemacht wurde? Oder wie sind die Armen zu unterhalten, wo denn sind die Gäste unterzubringen, woher das Essen für die Hungernden, die Kleider für die Nackten, die Getränke für die Dürstenden, wenn die materielle Grundlage fehlt?"*

10 12,2 Magnus revera in his misericordiae et pietatis affectus est, quibus plus de
 pauperibus quam de Deo cura est. Atque utinam de pauperibus et non potius de
 divitiis, / quas sub obtentu pauperum, sub necessario conantur pietatis titulo B 108r,229
 defensare, non intelligentes idcirco egere alios, quod alii superflua possideant.
 Tolle divitem et pauperem non invenies! Nemo plus quam necessarium est
 15 possideat et quantum necessarium est omnes habebunt. Pauci enim divites
 pauperum sunt causa multorum.

12,3 Illud autem quale est, quod appetimus, quod nusquam perfectis
 praeceptum est, nolumus facere, quod praeceptum est? / Dictum enim nobis V 57v
 20 est, ut nihil habeamus, nihil vero habentibus nusquam aliquid de misericordiae
 operibus imperatum est. Vide ergo quam perversum quamque contrarium sit,
 ut propter illud, quod non est mandatum, dissimulemus facere, quod
 mandatum est et, quod iussum non est, / formidare videamur, ne, quod iussum B 108v,230
 est, impleamus.

25 12,4 Sic dicis: "Si pauper fuero, unde eleemosynam faciam?" Quasi alicubi non
 habenti tibi eleemosynam facere praeceptum sit aut, ut semper facere possis,
 divitiarum affluentiam possidere. Debuerunt ergo haec et apostoli Domino
 respondere, cum aut beatos pauperes diceret aut caelestis regni possessores non
 30 posse esse divites definiret, si non magis Christi praeceptum quam divitias
 cogitassent, quae per occasionem pauperum defenduntur.

12,5 Quaeris itaque: "Quis misericordiae opera faciat, etiamsi omnes sua
 contemnendo ad perfectionis gradum nitantur ascendere?" Cur autem non putes,
 35 universos posse et pietatis gradum et perfectionis implere, prae/sertim cum B 109r,231
 scias, paulatim singulos fidei incremento proficere. Duo certe populi esse
 videntur ecclesiae, qui eundem Christum Dominum confitentur,
 catechumenorum scilicet et illorum, qui ex catechumenis divini lavacri
 sancti/ficatione purgantur nec quisquam baptizandus erit, nisi prius Ca 49
 40 catechumenus fuerit; et cum hoc duos esse necesse sit, ad unum tamen ambo
 festinant nec idcirco omnes aut non poterunt aut non debebunt ad eundem
 populum pervenire, quia inter initia duos esse manifestum est. Cur non et de
 causa misericordiae et perfectionis similiter sentias, quod omnes / quidem PLS1:1402
 pietatis gradum perficere in primis debeant et nihilominus tamen conari

28-30: cf. *Lc* 6,20 | *Mt* 19,24

18: appetimus V p.c. Ca] praeterii B || 19: <et> nolumus V p.c. Ca || 23: formidare B Wi] formare V Ca
 fervare Bae || 26: sic dicis V B Wi] sed dices Ca || 27: facere V Ca] om. B || 33: faciat B] faciet V Ca | etiamsi
 V B] iam, si Ca || 38: divini V Ca] divi B || 40: hoc V B] hos Ca || 41: poterunt.. debebunt V B Wi] poterant
 ... debebant Ca || 42: non et B Bae Wi] - V Ca || 44: gradum B] gradus V Ca | perficere B Wi Bae] perfici V
 Ca

12,2 Die sind wirklich von grosser Leidenschaft für Barmherzigkeit und Nächstenliebe erfüllt, deren Sorge mehr den Armen als Gott gilt. Doch gälte ihre Sorge doch auch wirklich den Armen und nicht vielmehr dem Reichtum, den sie unter dem Deckmantel der Armenfürsorge und unter dem dringenden Vorwand der Nächstenliebe zu verteidigen suchen, wobei sie nicht einsehen, dass die einen deshalb bedürftig sind, weil die anderen Überflüssiges besitzen. Beseitige den Reichen und du wirst keinen Armen antreffen! Niemand soll mehr besitzen als zum Leben nötig ist und alle werden soviel haben, wieviel zum Leben nötig ist; denn wenige Reiche sind die Ursache für viele Arme.

12,3 Aber was soll das, dass wir anstreben, was den Vollkommenen nirgends vorgeschrieben ist, während wir nicht tun wollen, was vorgeschrieben ist? Uns wurde nämlich gesagt, dass wir nichts haben sollen. Den Besitzenden aber ist nirgends irgendetwas über Werke der Barmherzigkeit geboten worden. Sehe also ein, wie verkehrt und geradezu widersinnig es ist, dass wir wegen dem, was nicht geboten ist, das zu tun vernachlässigen, was geboten ist, und dem Schein nach erledigen wir ängstlich, was nicht befohlen ist, damit wir nicht in die Tat umsetzen müssen, was befohlen ist.

12,4 Sodenn sagst du: "Wenn ich arm sein werde, aus welchen Mitteln werde ich Almosen spenden?" Als ob dir irgendwo vorgeschrieben wurde, als Habenicht Almosen zu geben oder im Überfluss Reichtum zu besitzen, um Almosen spenden zu können! Dies hätten denn auch die Apostel dem Herrn antworten müssen, als er die Armen glückselig nannte und als er festlegte, dass die Reichen nicht Besitzer des himmlischen Reiches sein können, hätten sie nicht so sehr an die Vorschrift Christi als an den Reichtum gedacht, der unter dem Vorwand der Armen verteidigt wird.

12,5 Du fragst deshalb: "Wer soll noch Werke der Barmherzigkeit tun, wenn alle in Verachtung ihres Besitzes danach streben, die Stufe der Vollkommenheit zu erklimmen?" Warum aber solltest du nicht glauben, dass alle sowohl die Stufe der Nächstenliebe wie jene der Vollkommenheit erreichen können, wenn du doch weisst, dass die einzelnen Gläubigen nach und nach in der Zunahme ihres Glaubens Fortschritte machen? Die Kirche besteht ganz klar aus zwei Völkern, die denselben Herrn Christus bekennen, nämlich aus dem der Katechumenen und aus dem Volk jener, die, hervorgegangen aus dem Katechumenat, durch die Heiligung der göttlichen Waschung gereinigt wurden. Denn keiner wird Täufling sein, wenn er vorher nicht Katechumene gewesen ist. Und obwohl es notwendig ist, dass dies zwei Völker sind, eilen sie dennoch beide auf ein Volk hin; und aus dem Grund, dass es zu Beginn ganz klar zwei Völker sind, folgt nicht, dass nicht dennoch alle zu ein und demselben Volk zusammen kommen können und müssen. Warum denkst du nicht auch über die Belange der Barmherzigkeit und Vollkommenheit ähnlich, weil zwar alle zuerst die Stufe der Frömmigkeit erreichen müssen und dennoch nichtsdestoweniger versuchen müssen, den Gipfel der Vollkommenheit zu

- 45 perfectio/nis culmen ascendere nec ideo misericordiae gradum evacuare, quia B 109v,232
ad perfectionem omnes transire contendunt, sicut nec catechumenorum,
quamvis cunctos fideles esse conveniat, quia, ut dixi, pedetemptim ad
perfectiora transitur. Nam et ut de humanis traham exempla, in oratoris schola
multi gradus sunt et tamen omnes ad eum, qui primus est, currunt. Nec
50 idcirco tamen posteriores penitus deseruntur, quia ad primum universi
pervenire contendunt.

- 12,6 Vereris enim, si tu divitias, si etiam omnem mundi substantiam
spreveris, ne non sit, qui misericordiam faciat. Numquid solus in toto mundo
55 possessor es, ut metuas te successorem habere non posse? Nolo avaritiam tuam
vel misericordiae vel / pauperum causa praetextuve defendas. Tu, quod tuum B110r,233
est, perforce, ad superiorem gradum de inferiore conscende. Locus autem tuus
vacuus non est, quocumque enim aut nuper baptizato aut catechumeno accedente
supplebitur.

- 1 13 Dicis forsitan: "Et unde mihi vitae alimenta, si mea cuncta contempsero?"
Ecce nunc agnosco causam, propter quam divitiae forsitan defenduntur audenter
et cui cetera argumenta deserviunt: parvae scilicet fidei, quam frustra sub
misericordiae titulo velare contendimus, dum pollicenti Domino / minus V 58r
5 credimus et dicenti: *Nolite cogitare, quid manducetis aut quid bibatis neque
quid induamini! Haec enim gentes inquirunt. Scit enim pater vester, quia horum
omnium indilgetis. Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius et haec B110v,234
omnia apponentur vobis.* Qui exiguitatem fidei nostrae caeli volatilium et
liliorum agri confundit exemplo et ne consuetudinaria intellegendi pravitate
10 hoc solis apostolis dictum esse censes, adiecit: *Haec enim gentes inquirunt,*
non alii praeter apostolos Christiani. Credis certe his omnibus, quae tibi
divina voce promissa sunt. Credis, te, cum mortuus fueris et in pulverem
favillamque digestus, de eodem corporis tui cinere per resurrectionis gratiam
non modo in pristinum, verum in meliorem immortalitatis scilicet et

3: cf. Mt 6,30 / 8,26 / 14,3 / 16,8 || 5-8: Mt 6,25 / 31-33 || 8-9: cf. Mt 6,26 / 6,28 || 12-13: cf. Job 30,19

45: evacuare Wi] evacuare V B Ca || 46: sicut nec <> catechumenorum lacunam con. Wi || 48: et ut B] et V ut Ca || 50: universi B Ca] universa V || 53: vereris V Ca] veris B | mundi V Ca] om. B || 54: ne B Ca] nec V | numquid V Ca] non quid B || 57: inferiore V Ca] inferiori V p.c. B | autem B Wi] enim V om. Ca || 2: audenter V B Wi] evidenter V p.c. Ca || 3: parvae ... fidei V B] parvam ... fidem Ca || 4: pollicenti V Ca] pollenti B || 6: induamini V Ca] induamini B

ersteigen und nicht deshalb die Stufe der Barmherzigkeit auslassen, weil alle zur Vollkommenheit zu gelangen streben, wie sie auch nicht den Grad der Katechumenen auslassen, so sehr sie alle Gläubige sein sollen, weil, wie ich gesagt habe, Schritt für Schritt zum je Vollkommeneren übergegangen wird. Denn, um auch aus dem alltäglichen Leben ein Beispiel zu bringen, so gibt es in den Rednerschulen viele Stufen, und doch laufen alle zu der einen, die die höchste ist, hin. Und die unteren werden also nicht deshalb gänzlich verlassen, weil alle danach streben, zur höchsten zu gelangen.

12,6 Denn du befürchtest, wenn du den Reichtum, ja wenn du alle Güter der Welt verteiltest, dass es dann niemanden mehr gäbe, der Barmherzigkeit übe. Bist du vielleicht der einzige Besizende auf dieser Welt, so dass du fürchtest, keinen Nachfolger haben zu können? Ich will nicht, dass du deine Habsucht mit dem Grund oder unter dem Vorwand der Barmherzigkeit und der Armen verteidigst. Vollende du vielmehr deine dir eigene Aufgabe, steige von einer niedrigeren zu einer höheren Stufe empor! Dein Platz aber bleibt nicht leer, denn er wird von irgendeinem neulich Getauften oder zum Katechumenat Hinzutretenden neu besetzt werden.

13 Du sagst vielleicht: "Und woher soll ich meinen Lebensunterhalt bestreiten, wenn ich all mein Hab und Gut verachtet habe?" Jetzt also sehe ich ganz klar den Grund, aus dem heraus der Reichtum wohl so stark verteidigt wird und dem die übrigen Argumente dienen: Der schwache Glaube ist es, den wir vergeblich unter dem Vorwand der Barmherzigkeit zu verschleiern suchen, während wir den Versprechen des Herrn weniger glauben, wenn er sagt: *"Denket nicht daran, was ihr esst oder was ihr trinkt und nicht was ihr euch anzieht. Das nämlich kümmert die Heiden. Euer Vater weiss nämlich, warum ihr all dessen bedürft. Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit und das alles wird euch hinzugegeben."* Er beschämt mit dem Gleichnis der Vögel des Himmels und der Lilien auf dem Feld die Kleinheit unseres Glaubens. Und damit du in deinem gewohnt verkehrten Schriftverständnis nicht glaubst, dass er das nur den Aposteln gesagt hat, fügt er hinzu: *"Dies nämlich erstreben die Heiden"*, also nicht etwa andere Christen neben den Aposteln. Du glaubst doch gewiss an alles, was dir von göttlicher Stimme verheissen wurde. Du glaubst, dass du - tot und in Staub und Asche aufgelöst - von derselben Asche deines Körpers durch die Gnade der Auferstehung nicht nur im früheren, sondern in einem besseren Zustand wiederhergestellt wirst, nämlich in dem der Unsterblichkeit und Unversehrtheit. Und du glaubst, wenn du dafür würdig sein willst, dass du mit der

15 incorruptionis statum esse reparandum / et credis, si dignus esse volueris, te Ca 50
 caelestis regni / gloria locupletandum. Credis etiam splendore solis B 111r,235
 decorandum. Quid maius est? Omnia ista praestare an praesentis vitae
 substantiam exhibere? Si praesentis vitae substantia etiam uno horum multo
 20 inferior est, cur non credas, eum tibi minora exhibere, quem confidas etiam PLS1:1403
 maiora praestare? Qui enim illa, quae / superius memoravimus, repromisit,
 aequae ipse pollicitus est, quod nobis nihil cogitantibus abundarent omnia. Si
 non credimus, quod minus est, nescio quomodo probemus nos credere, quod
 maius est.

1 14 "Sed confusionis est," inquires, "ut ab aliis accipiat, qui aliis dare
 consueverat." Si confusionem timebas, quid te illi mancipare voluisti, cuius B 111v,236
 sacramenta huius mundi confusionibus plena sunt? / Nam et nativitas ipsius et
 passio et tota secundum assumpti hominis formam vitae decursio non
 5 modicam praestat incredulis confusionem. Sed quid dicit de talibus
 Dominus? *Qui me confusus fuerit coram hominibus et ego confundam eum coram*
patre meo, qui in caelis est. Vides ergo, quod iam non propter misericordiae
 opus, sed propter humanam confusionem divina erubescimus praecepta servare.
 Carnaliter nimis sapimus et humani magis sensus ducimur intelligentia quam
 10 divini vigore, unde graviter et vehementer erramus. Omnem Christi et
 discipulorum eius erubescimus vitam et Christianos nos esse censemus.
 Confundimur in humilitate, in pauperie, in abiectioe vestium, in vilitate / B 112r,237
 simplicium ciborum, in ignobilitate saeculi, in obrectationibus, in
 subsannatione, in opprobriis et in illis paene omnibus, in quibus tam Christum
 15 quam eius apostolos gavisos fuisse cognoscimus. Contra gloriamur in superbia,
 in divitiis, in claritate vestium, in suavitate escarum, in nobilitate saeculi, in
 humanis laudibus et caducis; et quisque ad nos in Christi forma pauper
 advenerit, de quo scriptum est: *quia non habuit speciem neque honorem, sed*
facies eius exhonorata est, iudaico ritu exasperatur, irridetur, illuditur et sicut
 20 ille, cuius formae similitudinem gerit, seductor et perfidus iudicatur. Si quis
 vero, quamvis infidelis et diversis / flagitiorum criminibus involutus, adveniat V 58v
 eximius habitu et vestium / dignitate praeclarus, contra apostoli interdictum B 112v,238
 pauperibus cunctis, quamvis sancte conversantibus, ante/ponitur et Christi Ca 51
 formae saeculi habitus antefertur. Et talia exercentes, Christi nos habere sensum
 25 vel Christum credimus, qui in his paene omnibus, quibus Christi

15: cf. 2 Tim 1,10 || 16: cf. Idc 5,31 | Mt 13,43 || 6-7: Mt 10,33 || 9: cf. Rm 8,5 || 18-19: Is 53,2 || 20: cf. Mt 27,63 || 20-24: cf. Iac 2,2-7

Herrlichkeit des himmlischen Reiches bereichert wirst. Du glaubst sogar, mit dem Glanz der Sonne geschmückt zu werden. Was gibt es denn Grösseres? All dies zu verschaffen oder die Grundlage des gegenwärtigen Lebens zu gewähren? Wenn die Güter des gegenwärtigen Lebens auch nur einem dieser Jenseitsgüter deutlich unterlegener sind, warum sollst du nicht glauben, dass er dir die weniger grossen erhält, dem du vertraust, dass er dir sogar grössere verschafft? Wer nämlich das, woran wir vorher erinnert haben, verheissen hat, hat ebenfalls versprochen, dass uns, ohne dass wir uns um etwas kümmern, alles im Überfluss zufällt. Wenn wir nicht glauben, was kleiner ist, weiss ich nicht, auf welche Weise wir beweisen können, daran zu glauben, was grösser ist.

14 Du sagst: "Aber es ist verwirrend, dass derjenige von den anderen erhält, der es gewohnt war, anderen zu geben." Wenn du die Verwirrung fürchtest, warum wolltest du dich jenem ausliefern, dessen Geheimnisse für diese Welt voll von Verwirrungen sind? Denn sowohl seine Geburt wie sein Leiden und der ganze Ablauf seines Lebens gemäss der angenommenen Menschenform schafft bei den Ungläubigen nicht wenig Verwirrung. Doch was sagt der Herr über solche?: *"Wer mich aber vor den Menschen verwirren wird, den werde ich vor dem Vater verwirren, der im Himmel ist."* Du siehst also, dass wir nicht so sehr wegen einer Tat der Barmherzigkeit, sondern vielmehr wegen der menschlichen Verwirrung uns schämen, die göttlichen Vorschriften zu befolgen. Wir denken allzu fleischlich und wir lassen uns mehr von der Einsicht des Menschenverstandes als von der göttlichen Kraft führen, weshalb wir schwerwiegend und heftig in die Irre gehen. Wir schämen uns des ganzen Lebens Christi und seiner Apostel und meinen Christen zu sein. Wir schämen uns der Demut, der Armut, der Verachtung der Kleider, der Wertlosigkeit einfacher Speisen, der niedrigen weltlichen Herkunft, der Anfeindungen, der Verhöhnung, der Beschimpfungen, ob fast allem, worüber sich sowohl Christus wie seine Apostel, wie wir wissen, gefreut haben. Dahingegen rühmen wir uns des Stolzes, des Reichtums, der Schönheit der Kleider, der Üppigkeit der Speisen, des weltlichen Adels, der menschlichen und eitlen Lobhudeleien. Und wenn irgendein Armer in der Gestalt Christi zu uns kommen wird, von dem geschrieben steht, dass *"er zwar nicht schön aussah und kein Ansehen hatte, sondern sein Gesicht wurde entwürdigt"*, so wird er nach jüdischem Brauch angegriffen, wird ausgelacht, er wird verspottet und wie jener, dessen Ähnlichkeit der Form nach er angenommen hat, als Verführer und Treuloser verurteilt. Wenn nun aber einer - obschon ungläubig und in verschiedene schlimmste Verbrechen verstrickt - daherkommt, erhaben in seinem Auftreten und angesehen durch die Würde seiner Kleider, wird er gegen das Verbot des Apostels allen Armen - wie sehr sie auch rechtschaffen leben - vorangestellt und das weltliche Auftreten wird der Lebensform Christi vorgezogen. Und indem wir uns so verhalten, glauben wir, den Geist Christi oder Christus selbst zu haben, wir, die wir uns ob fast allem schämen, worin die

26 repraesentatur forma, confundimur et in cunctis, quae ad saeculi honorem pertinent, gloriamur! Certe post Christum doctores nostros esse apostolos credimus. Quid ergo erubescimus illorum exemplo vivere, quorum nos discipulos confitemur?

1 15,1 "Sed melius est mihi de proprio vivere quam de alieno sperare." Quantum ad humanam sapientiam spectat, melius esse censetur, / quantum vero ad divinam, puto meliores fuisse apostolos, qui de alieno sustenta/bantur quam qui propria possidebant. PL51:1404
B 113r,239

5 15,2 "Et quomodo", inquires, "Paulus apostolus dicit: *Mementote verbi Iesu! Ipse enim dixit: Beatius est magis dare quam accipere.*" Et quomodo vel ipsum vel eius apostolos legimus accepisse? Numquid beatiore erant, qui dabant quam qui accipiebant? Si beatius est magis dare quam accipere: accepit et a
10 Macedonibus Paulus sicut ipse testatur et dicit: *Nam id, quod deerat mihi, adimpleverunt fratres, qui venerunt a Macedonia.* Et si beatius est dare quam accipere, beatiore Macedones Paulo accipiendi sunt, quos eidem dedisse cognoscimus. Quid et de illo adolescente dicimus, qui sua iubetur cuncta distrahere, cui hoc Dominus non modo non imperasset, verum etiam volentem
15 facere prohibuisset, ne / erogatis suis iam unde daret non haberet, si semper beatius erat dare quam accipere. Neque enim de Christi doctrina vel suspicari quidem fas est, quod eos minoris beatitudinis fecerit, qui potuerant esse maioris. Vel quomodo illi dicitur: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia tua,* si beatius est dare quam accipere, cum ubi maior beatitudo sit, illic videtur
20 esse perfectio. Et alibi Dominus dicit: *Nisi quis renuntiaverit omnibus, quae possidet, non potest meus esse discipulus.* Et si beatius est dare quam accipere, dare autem non potest, ut quidam semper volunt, nisi qui possessionum proprietate affluenter exuberat et qui affluenter exuberat, suis omnibus non renuntiat et qui suis non renuntiat secundum Domini definitionem eius non /
25 potest esse discipulus. Quid ergo dicemus? Quod beator esse possit, qui Christi discipulus non fuerit quam qui esse / poterit? Quod si ita intellegi B 113v,240
B 114r,241
Ca 52 nefas est, cur ergo sic definivit, quod nisi quis suis omnibus renuntiasset suus non posset esse discipulus? Cum si sciret eos beatiore fore, qui haberent unde darent quam quos oportebat accipere, a discipulatu suo pauperes magis quam

6-7: *Act* 20,35 || 10-11: *2Cor* 11,9 || 13: *cf. Lc* 18,18-22 || 18: *Mt* 19,21 || 20-21: *Lc* 14,33

26: saeculi honorem V B Wi] - Ca || 28: illorum V B Wi] eorum Ca || 2: quantum V Ca] quantam B || 19: videtur V B] videatur Ca || 21: meus esse V Wi] - B Ca | et V B Wi] quod Ca || 22: semper volunt V B] volunt, semper Ca || 27: definivit B Ca] definiunt V | nisi quis V B Ca] nisi qui Bae || 28: si V B Wi] *om.* Ca || 29: oportebat V Ca] oportet B

Lebensform Christi besteht und uns dagegen ob allem, was zur Ehre der Welt gereicht, rühmen! Wir glauben doch sicher, dass nach Christus die Apostel unsere Lehrer sind. Warum aber schämen wir uns, nach dem Beispiel derer zu leben, deren Schüler zu sein wir bekennen?

15,1 "Doch für mich ist es besser, vom Eigenen zu leben, als auf Fremdes zu hoffen." Soweit es sich auf menschliche Weisheit bezieht, wird dies für besser gehalten, soweit es sich aber auf göttliche Weisheit bezieht, so glaube ich, dass die Apostel besser gewesen sind, die aus Fremdmitteln unterhalten wurden, als die, welche eigenes Hab und Gut besaßen.

15,2 "Und wie", wirst du sagen, "ist die Aussage des Paulus zu verstehen: *Erinnert euch des Wortes Jesu! Er sagte nämlich: es ist bei weitem seliger zu geben als zu empfangen?*" Und wie kommt es, dass wir lesen, dass sowohl er selbst wie auch seine Apostel empfangen haben? Waren denn etwa die seliger, die gaben als die, die empfangen? Wenn es bei weitem seliger ist zu geben als zu empfangen: Auch Paulus hat von den Mazedoniern empfangen, wie er selbst bezeugt, indem er sagt: *"Denn das, was mir fehlte, haben die Brüder aus Mazedonien ausgeglichen."* Und wenn es seliger ist zu geben als zu empfangen, sind die Mazedonier im Vergleich zu Paulus für seliger zu halten, die ihm, wie wir wissen, gegeben haben. Was aber sagen wir von jenem Jüngling, dem befohlen wurde, all seinen Besitz wegzugeben, dem der Herr dies tun zu wollen nicht nur nicht befohlen, sondern es ihm vielmehr verboten hätte, damit er nach Aufgabe seines Besitzes nicht nichts mehr zum Geben haben würde, wenn es immer seliger war zu geben als zu empfangen. Man darf denn auch sicher nicht die Lehre Christi verdächtigen, dass sie jene zu einem geringeren Glück angeleitet hätte, die an einem grösseren hätten teilhaben können. Wie ist es denn zu verstehen, das jenem gesagt wird: *"Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkaufe all deinen Besitz"*, wenn es seliger ist zu geben als zu empfangen, da doch die Vollkommenheit dort zu sein scheint, wo die grössere Seligkeit ist? Und andernorts sagt der Herr: *"Wer nicht auf alles verzichtet, was er besitzt, kann nicht mein Schüler sein."* Doch wenn es seliger ist, zu geben als zu empfangen, aber der nicht geben kann, - wie gewisse Leute immer wollen - der nicht an Eigentumsbesitz reichlichen Überfluss hat, dann verzichtet der, welcher reichlichen Überfluss hat, nicht auf allen Besitz und wer auf seinen Besitz nicht verzichtet, kann gemäss der Definition des Herrn nicht sein Schüler sein. Was also werden wir sagen? Dass der seliger sein könnte, der nicht Schüler Christi gewesen war, als derjenige, der es sein könnte? Denn wenn man das nicht so verstehen darf, warum hat er es so festgesetzt, dass, wenn einer nicht auf alles verzichtet, nicht sein Schüler sein kann? Denn hätte er gewusst, dass die glückseliger sein werden, die zum Geben haben als die, welche empfangen müssen, hätte er vielmehr die Armen als die Reichen von seiner Schülerschaft ferngehalten. Es war nämlich folgerichtig, dass jene viel eher für

³⁰ divites reppulisset. Congruum enim erat, ut illi potius Christi discipuli haberentur, qui beatitudinis poterant esse maioris. Quod si pauperes magis elegit, constat illos maioris beatitudinis esse, qui electi sunt quam qui refutati.

15,3 Quod si ita est, quomodo intellegendum est: *Beatius est magis dare quam accipere?* / Ut opinor, factum facto melius est, non persona personae, / id est ³⁵ datum accepto, non dator acceptore beatior est. Sed ut manifestius, quod dico, fiat, aliquo utar exemplo. Cum a quolibet laico / episcopus vel presbyter accipit, laici illius datum melius est quam episcopi vel presbyteri acceptum, quia ille, cum dat, aliquid iustitiae operatur, illi vero, cum accipiunt, neque ⁴⁰ iustitiae neque iniustitiae aliquid fecisse credendi sunt. Non idcirco tamen beatior erit aut episcopo aut presbytero laicus, quia opus opere videtur esse praeclearius.

¹ 16 Ceterum, si ille semper, qui dat, summam beatitudinem obtinere credendus est et semper dare non poterit, nisi qui opulens fuerit, quomodo Dominus frequenter divites vituperat et pauperes laudat, cum illi magis laude digni sint, qui beatitudinis pos/sunt esse maioris? "Sed malos divites ⁵ vituperat", inquires. Numquid sic legisti: *Vae vobis divitibus* malis? Vel quid opus fuit, addi titulum divitiarum, si non etiam propter eas condemnationis sententiam dirigebat? Sed si hominum proprie malitiam increpabat, dixisset simpliciter: Vae vobis malis! Si non generaliter divites vituperat, sed malos tantum, si et boni erunt, debuit illos ubicumque laudasse. Et quomodo de ¹⁰ malis eum dixisse vis: *Vae vobis divitibus!* debuit et de bonis dicere: Beati divites! Dicit plane beatos esse, sed pauperes, ut magis ac magis illam partem, cuius contrarietatem beatificat, humiliasse monstretur; et hic credo dicturus es: "Bonos pauperes laudat." Quid ergo paupertatis titulum addidit, si nullam in ea bonitatis praerogativam sciebat posse subsistere? Nam sicut / divitias in ¹⁵ vituperationis sententia non nominasset, nisi aliquod in eis vituperationis meritum pervidisset, ita in beatitudinis praedicatione numquam paupertatem nominasset, si nullius eam virtutis suffragatricem esse sensisset. Defecerant revera Dei verbo sermo/num vocabula, quibus additis aut mali increparentur ^{Ca 53} aut collaudarentur boni! Exceptis earum rerum titulis, quae secundum quosdam

34-35: *Act* 20,35 || 3: *cf. Mt* 5,3 / *Lc* 6,20 / 6,24 || 5: *cf. Lc* 6,24 || 10: *Lc* 6,24

30: ut V B Wi] quod Ca || 31: poterant esse V Ca] - B || 35: persona personae V B] persona persona Ca || 36: non B Ca] nam V || 38: accipit V Ca] accepit B || 39: illi V B Wi] isti Ca || 41: erit V Ca] erat B || 42: praeclearius V Ca] praeclearior B || 4: possunt esse V B Wi] esse possint Ca | maioris V Ca] maiores B || 7: proprie V Ca] propriae B || 9-10: illos ... debuit *om.* B || 12: monstretur V Ca] monstratur B || 15: sententia V Ca] sententiam B || 16: praedicatione V Ca] praedicationem B || 19: quae V Ca] quas B

Schüler Christi gehalten wurden, die einer höheren Glückseligkeit fähig waren. Denn wenn er vielmehr Arme ausgewählt hat, heisst das, dass jene von grösserer Glückseligkeit sind, die ausgewählt wurden, als die zurückgewiesen wurden.

15,3 Wenn dem so ist, wie ist zu verstehen: *"Bei weitem seliger ist zu geben als zu empfangen?"* So wie ich meine, ist das eine Tun dem anderen überlegen, nicht aber die eine Person der anderen, das heisst das Geben ist besser als das Empfangen, nicht der Geber ist besser als der Empfänger. Doch damit klarer wird, was ich meine, will ich ein anderes Beispiel brauchen: Wenn ein Bischof oder Priester von irgendeinem Laien etwas empfängt, ist das Geben jenes Laien besser als das Empfangen des Bischofs oder des Priesters, weil jener, wenn er gibt, etwas Gerechtes tut, von jenen aber, die empfangen, ist nicht anzunehmen, dass sie etwas Gerechtes oder Ungerechtes getan haben. Aber deshalb wird der Laie nicht seliger als der Bischof oder der Priester sein, weil das eine Werk dem anderen überlegen zu sein scheint.

16 Des weiteren, wenn von jenem, der gibt, angenommen werden muss, dass er die höchste Glückseligkeit erreicht, und wenn einer nicht immer wird geben können, ausser er ist begütert, wie ist zu verstehen, dass der Herr häufig die Reichen tadelt und die Armen lobt, wenn jene eines höheren Lobes würdig sind, die von grösserer Glückseligkeit sind? "Aber er tadelt die schlechten Reichen", wirst du sagen. Hast du etwa Folgendes gelesen: "Wehe euch schlechten Reichen!?" Oder welche Notwendigkeit bestand, die Bezeichnung "Reichtum" hinzuzufügen, wenn er nicht vielmehr wegen des Reichtums den Verdammungsspruch aufstellte? Aber wenn er die dem Menschen eigene Schlechtigkeit tadelte, hätte er einfach gesagt: "Wehe euch Schlechten!" Aber wenn er nicht allgemein die Reichen tadelt, sondern nur die schlechten Reichen, es aber auch gute gäbe, so hätte er sie irgendwo loben müssen. Und so wie du willst, dass er "Wehe euch Reichen!" von den schlechten Reichen gesagt hat, so hätte er auch von den guten Reichen sagen müssen: "Glücklich die Reichen!" Er sagt tatsächlich, dass es Selige gibt, aber es sind die Armen, so dass immer deutlicher wird, dass er jene Seite gedemütigt hat, deren Gegenteil er selig nennt. Und hier, glaube ich, wirst du sagen: "Er lobt die guten Armen." Warum hat er denn den Titel "Armut" hinzugefügt, wenn er doch wusste, dass in ihr kein Vorrang des Gutseins bestehen kann. Denn so wie er in seinem Spruch des Tadels den Reichtum nicht genannt hätte, wenn er in ihm nicht irgend etwas Tadelnswertes erkannt hätte, so hätte er in der Predigt über die Seligkeit niemals die Armut genannt, wenn er nicht gespürt hätte, dass sie eine Unterstützerin der Tugend wäre. So als hätten dem Wort Gottes gerade jene Worte in seinen Reden gefehlt, durch deren Titel entweder die Schlechten getadelt oder die Guten gelobt worden wären! Unter Auslassung der Angabe jener Titel, die gemäss gewissen Leuten weder schaden noch nützen können, hätte er gesagt:

20 nec obesse poterunt nec prodesse, dixisset: Vae vobis homicidis aut adulteris
 aut rapacibus aut idolis servientibus aut alterius cuiuscumque criminis vitio
 mancipantibus. Quid in vituperationis causa exceptis omnibus crimi/nibus B 116r,245
 atque flagitiis solas divitias nominat, quasi qui omnium nonnumquam eas
 materiam noverit esse culparum? Quid iterum in beatitudinum laudibus
 25 exceptis omnium virtutum titulis solam nuncupat paupertatem, si non omnium
 eam causam sciebat esse virtutum? Et si non proprie aut divitias invehitur aut
 paupertatem collaudat extollens, debuit alicubi aut laudasse divites aut
 pauperes vituperasse. Cum autem / generaliter tam divites vituperat quam PLS1;1406
 pauperes collaudat, clare satis manifesteque monstravit, se tam divitiarum
 30 cupiditatem sententiae suae auctoritate damnasse quam paupertatis titulum
 extulisse.

1 17,1 Illud etiam / adicio, quod nullus ambigere sapientium poterit, divitias B 116v,246
 absque omnium iniquitatum / generibus difficile posse conquiri. Maxime V 59v
 enim aut mentiendi studio aut furandi arte aut fraudandi infidelitate aut
 rapiendi violentia aut adulterandi temeritate quaeruntur. Nonnumquam vero
 5 aut viduarum spoliis aut pupillorum oppressione aut iniusta donatione aut,
 quod multo crudelius est, effuso innocentium sanguine colliguntur. Quod si ita
 est, quid ergo nobis intellegendum est, eam rem, quae tanta facinorum
 varietate quaeritur, Deo auctore praestari? Absit, absit a sensibus nostris
 intelligentiae huius impietas! Deus enim omnia superius / comprehensa aut B 117r,247
 10 nondum facta prohibet et perpetrata condemnat. Unde nulla ratione videri
 potest, eam a Deo collatam esse substantiam, quae per illa sit conquisita, quae
 prohibet.

17,2 "Sed diversorum hereditatibus", inquires, "mihi divitiarum cumulus
 15 adcrevit." Et hoc iniquissimum, si legitimis heredibus exclusis tu aliena
 possides bona, quae tibi non sine aliqua potuerunt praestigia violentiae
 necessitate conferri. Sed esto, nihil intercesserit et spontanea tibi voluntate
 collata sint. Iusti autem viri est, ne, quod iniusta voluntate donatum sit, velle
 20 suscipere. Iniuste enim donatur, quod pauperibus forte parentibus omissis
 extraneo confertur heredi.

21: alterius V Ca] *om.* B || 22: <se> mancipantibus V *p.c.* Ca || 26: proprie V Ca] propriae B | <in> divitias
 Ca || 27: aut laudasse V Ca] adlaudasse B || 6: effuso V Ca] effusio B || 7: quid V Ca] quod B || 8: praestari
 Ca] praestare V B | absit (*secundum*) V Ca] *om.* B || 10: et V B] aut Ca | condem(p)nat B Ca] condempnet
 V || 11: conquisita Ca] conquesita V B || 14: sed B] sub V Ca || 16: praestigia V B Wi] praestigiae Ca |
 <aut> violentiae Ca || 18: ne V B] *om.* Ca | velle V B] nolle Ca

"Wehe euch Mördern, Vergewaltigern, Räubern, Götzendienern oder euch dem Laster irgendeines Verbrechens Ausgelieferten!" Warum hat er, um zu tadeln, unter Auslassung all dieser Verbrechen und Schandtaten allein den Reichtum genannt, so als hätte er gewusst, dass der Reichtum zuweilen die Grundlage aller Schuld ist? Warum nennt er andererseits in den Seligpreisungen unter Auslassung der Angabe aller Tugenden nur die Armut, wenn er nicht wusste, dass sie der Ursprung jeglicher Tugend ist? Und wenn er dabei nicht gegen den Reichtum als solchen loszieht, noch die Armut als solche preisend lobt, so hätte er an irgend einem anderen Ort entweder die Reichen loben oder die Armen tadeln müssen. Wenn er aber allgemein die Reichen tadelt sowie allgemein die Armen lobt, so hat er klar und deutlich genug aufgezeigt, dass, sowie er die Begierde nach Reichtum kraft der Autorität seines Urteils verurteilt hat, er so den Titel "Armut" gepriesen hat.

17,1 Folgendes füge ich noch hinzu, so dass kein Weiser wird bestreiten können, dass Reichtum schwerlich ohne Arten irgendwelcher Ungerechtigkeiten erworben werden kann. Denn meistens wird der Reichtum mittels dem Eifer der Lüge, der Kunst des Diebstahls, der Treulosigkeit des Betrugs, der Gewalt des Raubs oder der Verwegenheit von Fälschungen erworben; manchmal wird er aber auch durch Plünderung von Witwen oder durch Übertölpelung von Waisenkindern oder durch ungerechte Schenkung oder, was bei weitem grausamer ist, durch das von Unschuldigen vergossene Blut erworben. Wenn dem so ist, was hält uns zur Überlegung an, dass diese Sache, die durch eine so grosse Vielzahl von Verbrechen erworben wird, von Gott als Urheber stammt? Fern, fern von unseren Ansichten sei die Gottlosigkeit eines solchen Gedankens! Gott verbietet nämlich alle die oben erwähnten Handlungen, insofern sie noch nicht begangen, sowie er sie verurteilt, insofern sie ausgeführt wurden. Daher kann unter keinen Umständen die Aussage gelten, dass von Gott der Reichtum aufgebracht wird, der durch jene Handlungen verschafft wurde, die er verbietet.

17,2 "Der Haufen Reichtum", wirst du sagen "hat sich bei mir aus Erbschaften verschiedener Personen angesammelt." Auch dies ist höchst ungerecht, wenn du, unter Ausschluss rechtmässiger Erben, fremde Güter besitzt, die dir nicht ohne irgendeine Betrügerei notwendigerweise mit Gewalt zugebracht werden konnten. Aber sei es so, dass nichts dazwischen kam und die Erbschaft dir aus freiem Willen übertragen wurde. Es gehört sich aber für einen gerechten Mann, nicht annehmen zu wollen, was durch ungerechten Willen gegeben wurde. Auf ungerechte Weise wird nämlich gegeben, was ohne Rücksicht auf die vielleicht armen Eltern einem fremden Erben übertragen wird.

- fructus accipiet. Nihil enim aurum, nihil argentum, nihil pretiosorum lapidum
 coruscantes gemmae proficient, cum ille irrutilare coeperit dies olim a
 Domino destinatus, cum ipsa etiam ignibus coeperint elementa crepitare. De
 quo propheta testatur dicens: *Magnus est dies Domini, magnus et illustris nimis et*
 35 *quis erit sufficiens ei?* Et beatus apo/stolus Petrus: *Adveniet autem dies Domini* PLS1;1417
ut fur, in qua caeli magno impetu transibunt, elementa vero calore solvantur.
Cum haec igitur omnia dissolvenda sint, quales oportet vos esse in sanctis
conversationibus et pietatibus expectantes et properantes in adventum / diei B 136v,286
 40 *Domini, per quam caeli ardentes solvantur et elementa ignis calore tabescent?*
 Item beatus apostolus Paulus: *Terribilis quaedam expectatio iudicii et ignis*
aemulatio, quae consumptura est adversarios, cuius horroris vim non qui dives
fuerit, sed qui iustus evadet scriptura dicente: Aurum eorum et argentum eorum
non poterit liberare eos in die irae Domini. Et alibi: Non proderunt thesauri
iniquis, iustitia autem / liberat a morte. Ca 66
- 45 20,3 Curramus igitur, dum tempus est et omni concupiscentiae excusatione
 postposita quanta possumus celeritate properemus, ne nos dies illa vacuos et
 infructuosos inveniat. Si vere fidi sumus, caelestibus nos remunerandos opibus
 et perpetuae possessionis sublimitate ditandos, fastidiosa sit nobis terra post
 50 caelum et omnis temporalis et munda/na possessio ad aeternae illius B 137r,287
 beatitudinis comparationem quasi inutile stercorum sordeat purgamentum.
 Nemo magna consecuturus miretur exigua. Facile valemus contemnere, quod
 sumus, si pro certo credimus, quod erimus futuri. Quid nos illa magna cum
 ambitione concupiscere, quae possunt etiam pessimi homines obtinere? Quanti
 55 locupletes criminosi, quanti impii, quantique lascivi, quanti nefandorum
 facinorum sceleribus inquinati!? Si tantum iustos, sapientes, pudicos, innocentes
 et pios cerneremus habere divitias, merito cuicumque prudenti illa res cum
 ingenti aviditate desideranda esset, quae solis competeret bonis. At vero cum
 constet illam malos praecipue esse sortitos, nescio / qua ratione sapientium B 137v,288
 60 quisquam potiri velit, quod ab stultis sceleratisque videat possideri.

34-35: *Ioel* 2,11 || 35-39: *2Pt* 3,10-12 || 40-41: *Hbr* 10,27 || 42-43: *Soph* 1,18 || 43-44: *Prv* 10,2 || 47-48: *cf.*
2Pt 1,8

37: vos V B Wi] nos Ca || 38-39: diei Domini V Ca] duem dei B || 39: caeli V Ca] *om.* B || 42: dicente V B
 Wi] testante Ca || 43: liberare B Ca] liberari V || 46: et V B Ca] *del.* Bae || 47: properemus B Wi] post
 laborem fidemus V <et> post laborem fidi simus Ca || 53: nos B Wi] nobis V Ca || 57: cerneremus B Ca]
 cernemus V || 57-58: illa res ... desi(de.p.c.)eranda esset B Wi] illa re ... desideranda esset V illae ...
 desiderandae essent Ca || 58: conpeteret B Wi] conpateret V conpeterent Ca | at B Ca] a V ad V p.c. || 59:
 illam V B Wi] illas Ca | esse V B Wi] *om.* Ca || 60: potiri V Ca] poterit B | sceleratisque B Ca] sceleritasque
 V

empfangen wird. Nichts nämlich nützen Gold, Silber und der aus wervollen Steinen gefertigte funkelnde Schmuck, wenn jener einst von Gott vorherbestimmte Tag rötlich zu schimmern begonnen hat, wenn selbst die Elemente unter Feuer zu bersten angefangen haben. Davon zeugt der Prophet, wenn er sagt: *"Gross ist der Tag Gottes, gross und überaus herrlich und wer wird ihm genügen?"* Und der selige Apostel Petrus sagt: *"Der Tag des Herrn aber kommt wie ein Dieb, an dem die Himmel mit einen grossen Schlag vergehen, und die Elemente durch die Hitze dahinschmelzen werden. Weil all dies auflösen ist, so ziemt es sich euch in rechtschaffenen Taten und Gebeten die Ankunft Gottes zu erwarten und herbeizusehnen, durch den die brennenden Himmel aufgelöst werden und die Elemente durch die Hitze des Feuers verglühen werden."* So auch der selige Apostel Paulus: *"Eine gewisse schreckliche Erwartung vor dem Gericht und vor der Feindschaft des Feuers, die die Gegner verschlingen wird"*, vor dessen Macht nicht der Reiche, sondern der Gerechte entkommen wird, wie die Schrift bezeugt: *"Ihr Gold und Silber wird sie am Tag des Herrn nicht befreien können."* Und an einer anderen Stelle: *"Die Schätze werden den Ungerechten nicht nützen, die Gerechtigkeit aber befreit vom Tod."*

20,3 Lasst uns rennen, solange Zeit ist, und lasst uns nach Ablegung jeglicher Rechtfertigung von Begierde so schnell wir können uns beeilen, damit uns jener Tag nicht leer und unfruchtbar vorfinde. Wenn wir tatsächlich daran glauben, dass wir mit himmlischem Reichtum zu entschädigen sind und durch die Erhabenheit ewigen Besitzes reich werden, soll uns die Erde im Vergleich zum Himmel widerwärtig sein, und jeder zeitliche und weltliche Besitz soll uns im Vergleich zu jener ewigen Seligkeit gleich einem unbrauchbaren Auswurf an Kot sein. Keiner, der Grosses anstrebt, bewundere das Geringe. Mit Leichtigkeit können wir verachten, was wir sind, wenn wir mit Sicherheit glauben, was wir in Zukunft sein werden. Was nützt es uns, jene Dinge mit grossem Ehrgeiz anzustreben, die auch die schlechten Menschen erhalten können? Wie viele verbrecherische, ungläubige, geile und mit Verbrechen niederträchtiger Missetaten beschmutzte Reiche gibt es! Wenn wir feststellen würden, dass allein Gerechte, Weise, Schamvolle, Unschuldige und Fromme Reichtum haben, müsste jener Reichtum, der nur den Guten zufällt, zu Recht von jedem Weisen mit inbrünstiger Gier begehrt werden. Aber wenn doch feststeht, dass vor allem die Schlechten den Reichtum ausgewählt haben, weiss ich nicht, aus welchem Grund irgendein Weiser besitzen möchte, was er im Besitz von Dummen und Verbrechern sieht.

20,4 "Sed in pauperibus ista sunt", inquires. Sed paupertatem nemo concupiscit et facilius pauper ab istis se exuere quam dives potest, cui paupertas non modo delinquendi non praestat fomitem, verum plerumque possibilitatem negat
 65 scriptura / dicente: *Est, qui vetatur peccare prae inopia*. Vide ergo, quid V 64r
 eligendum magis sit, quod delinquere prohibet, an quod nonnumquam peccare compellit. Nam quod dives a delicto alienus esse vix possit, superiore iam divinae sententiae auctoritate monstratum est. Illas magis divitias conqui/ramus, quarum / suffragio Christi et angelorum eius participes esse
 70 mereamur. PLS1:1418 B 138r,289

20,5 Simus plane locupletes et divites, sed in bonis actibus, sed in conversationibus sanctis et piis. Repleamus corporis nostri thesaurum sanctitatis auro et argento iustitiae. Pretiosior nobis sit omni ornamento
 75 sinceritas. Intrinsecus nos, non extrinsecus componamus, id est non corporis, sed spiritus decora quaeramus. Ornemus animam nostram, ut et Deo formosa appareat. Omnibus eam speciebus iustitiae depingamus. Erit enim satis compta ac decorata, si sit in illa gravitas morum, conscientiae puritas, credulitatis / fiducia, sobrietatis abstinencia, patientiae mansuetudo, Ca 67
 80 pudicitiae integritas, misericordiae pietas, / cordis humilitas, dilectionis caritas et horum omnium conservatrix et alitrix, mera et inviolata simplicitas. Nulla enim Deo anima tam speciosa, tam pulchra quam cuius est innocentia margarita fulgentior. Harum divitiarum opes et ornamenta quanta possumus sagacitate quaeramus, scientes caelestis regni indignos fore, quos non omnis
 85 opulentiae huius pompa comitata sit. B 138v,290

65: *Sir* 20,21 || 72: cf. *1Tim* 6,18 / *2Pt* 3,11

62: <et> in Ca || 63: pauper Ca] paupertas V B || 64: delinquendi V B Wi] delinquendi Ca || 65: vetatur peccare V B Wi] - Ca | prae B Ca] pro V || 66: an B Ca] anno V || 67: superiore V B] superius Ca || 68: monstratum B Ca] monstrandum V || 76: ut et V B] et, ut Ca || 77: depingamus V Ca] depinguamus B || 84: caelestis regni B Wi] caelestis regno V caelesti regno Ca | omnis B Wi] omnes V Ca || 85: comitata sit B Wi] - V Ca | *fnis*: explicite de divitiis V B

20,4 "Aber diese Dinge gibt es bei den Armen", wirst du sagen. Aber niemand begehrt Armut, und leichter kann sich ein Armer von jenen Dingen losmachen als ein Reicher, dem die Armut nicht nur nicht als Zunder zum Verbrechen dient, sondern ihm vielmehr die Möglichkeit für gewöhnlich verweigert, wie die Schrift sagt: *"Es gibt Leute, die aus Bedürftigkeit zu stehlen verhindert werden."* Sieh also zu, was eher zu wählen ist: was verbietet, Verbrechen zu begehen, oder was manchmal zu sündigen nötigt? Denn dass ein Reicher kaum von Verbrechen frei sein kann, ist bereits durch die oben erwähnte Autorität des göttlichen Urteils gezeigt worden. Lasst uns vielmehr jenen Reichtum erwerben, dank dessen Unterstützung wir es verdienen, Partner Christi und seiner Engel zu sein.

20,5 Lasst uns allerdings wohlhabend und reich sein, aber an guten Taten, an rechtschaffenem und gottesfürchtigem Lebenswandel! Erfüllen wir die Schatztruhe unseres Körpers mit dem Gold der Rechtschaffenheit und dem Silber der Gerechtigkeit! Wertvoller als aller Schmuck soll uns die Ehrlichkeit sein! Innerlich, nicht äusserlich wollen wir uns formen, das heisst wir wollen nicht nach dem Schmuck des Körpers, sondern des Geistes streben! Schmücken wir unsere Seele, damit sie auch Gott schön erscheint. Bemalen wir sie mit allen Arten der Gerechtigkeit! Sie wird denn auch genügend geschmückt und schön sein, wenn in ihr der erhabene Ernst der Sitten, die Reinheit des Gewissens, das feste Vertrauen des Glaubens, die Enthaltensamkeit der Mässigung, die Sanftmut der Geduld, die Unversehrtheit der Scham, die Frömmigkeit der Barmherzigkeit, die Demut des Herzens, die Fürsorge der Liebe und die Bewahrerin und Mutter all dieser Arten von Gerechtigkeit, die reine und unversehrte Unschuld ist. Keine Seele ist nämlich für Gott so wunderbar und schön als die, deren Unschuld kräftiger leuchtet als eine Perle. Lasst uns mit grösstmöglichem Scharfsinn nach dem Besitz und dem Schmuck dieses Reichtums suchen, wissend, dass die des Himmelreichs unwürdig sein werden, die nicht ein Festzug dieses ganzen Reichtums begleitet hat.

D KOMMENTAR ZU *DIV.*

1. Einleitung

Als erster und als solcher fast zwingendermassen lückenhaft resultierender Versuch, sich *div.* im Detail zu nähern, habe ich mich für folgendes Vorgehen entschieden: Der Kommentar ist 1. methodisch bewusst eklektisch: es wird kommentiert, was (mir) auffällt, sei es philologischer, theologischer oder historischer Natur. Insofern ist der Kommentar 2. notgedrungen/bewusst unausgeglichen, wenn sich diese Unausgeglichenheit m.E. auch rechtfertigen lässt¹. Der Kommentar erklärt 3. primär den Autor durch sich selber, indem auf Parallelen in seinen übrigen 5 Schriften verwiesen wird. 4. Bei Parallelen zu anderen Autoren haben Pelagius und die pelagianischen Schriften erste Priorität, zweite Priorität haben zeitgenössische lateinische Autoren (vor allem der im gleichen römisch-asketischen Kontext zu situierende Hieronymus, sowie auch als gewichtige Repräsentanten lateinischen Christentums des 4./5. Jh.s Ambrosius und Augustinus), währenddem auf griechische Autoren in der Regel verzichtet wird, gibt es doch keine eindeutigen Indizien, dass der An. Rom. griechische christliche Literatur gelesen hat. 5. Wenn heidnische oder christliche Topoi zurückverfolgt werden, beschränke ich mich in der Regel auf die lateinischen Quellen; diese werden jedoch nicht *in extenso* angegeben, sondern eine oder zwei Nennungen müssen genügen, um eine ganze Tradition zu repräsentieren. Insbesondere im Kontext der reichumskritischen Argumente und Topoi ist man versucht, die gut aufgearbeitete griechische Tradition heranzuziehen², worauf ich jedoch verzichtet habe, da es zum Verständnis von *div.* kaum etwas beiträgt, zitiert doch der An. Rom. nicht nachweislich aus dem reichen griechischen Toposschatz.

2. Kommentar

I *exordium* (1,1-1,4)

1. Umfang

Das *exordium* von *div.* erstreckt sich von 1,1 (4)-1,4 (43): als exordialer Aufmerksamkeitserreger dient das einleitende *mirarer*, das in 1,4 (41) mit der Wendung *Quod mirum est* terminologisch bewusst wiederaufgenommen wird, um so auch die in 1,1 angezeigte inhaltliche Problematik zu Ende zu führen. Zu Beginn der *narratio* in 2,1 (1) wird ein fiktiver Einwand formuliert, der sich auf das Vorangegangene bezieht und es dabei (bewusst rhetorisch technisch?) als *exordium* bezeichnet: "... cum de divitiis loquendi exordium sumpseris ...".

¹ Dass vor allem die Kommentare von *div.* 1,1-4 / 6,1-3 / 18,1-10 sich umfangmässig vom Rest abheben, hat seine guten Gründe: Eine eingehende Analyse des *exordium* drängt sich auf, markiert doch jeder Autor gerade zu Beginn eines Textes sein inhaltliches wie formales Profil; 6,1-3 ist sehr lebendig und referiert in einer Weise historische Tatbestände, die sonst in *div.* eher im Hintergrund bleiben; 18,1-10 ist sowohl für das Verständnis der Reichtumskritik des An. Rom. zentral, denn *Mt* 19,24 ist für ihn eine, wenn nicht die entscheidende biblische Referenz; als Auseinandersetzung mit *Mt* 19,24 nimmt dieses Kapitel auch exegese-geschichtlich eine herausragende Stellung in der lateinischen frühchristlichen Literatur ein.

² Z.B. DIRKING 1911 und BEUCKMANN 1988 (Lit.).

2. Funktion

Mit der Wahl des einleitenden *mirarer* verfolgt der Autor in seinem *exordium* die Absicht des *attentum parare* gemäss der ihm zur Auswahl stehenden exordialen Suchformeln *benivolum, attentum, docile parare*³. Der Ausdruck des Staunens dient hier dazu, den eigentlichen Redegegenstand indirekt in Szene zu setzen, und gleichzeitig hat das dem *attentum parare* zugehörige *mirarer* die Funktion, den in 1,1 formulierten Tatbestand dem *genus humile* zuzuweisen, als Feststellung eines im Grunde allzubekannten und gewöhnlichen Umstandes, wie überhaupt das *exordium* insgesamt auf Gemeinplätzen aufbaut⁴.

Um die Eigenart des Beginns von *div.* zu erfassen, ist ein Vergleich mit anderen reichumskritischen Schriften christlicher Herkunft hilfreich: Es fällt nämlich auf, dass der An. Rom. zu Beginn seiner Diatribe weder von einer bestimmten Schriftstelle ausgeht, noch die Christlichkeit seines Textes sonstwie explizit markiert⁵, ganz im Gegensatz zu anderen christlichen reichumskritischen Texten, in denen von Beginn weg Gott oder die Bibel direkt ins Spiel gebracht werden⁶. Sicher hängt das bei den meisten dieser Texte mit dem Umstand zusammen, dass sie von einer bestimmten Schriftstelle ausgehende Predigten sind, doch auch dort, wo das Thema des Reichtums traktatmässig angegangen wird, stehen von Anfang an biblische Zitate oder direkte Verweise auf die Schrift im Vordergrund, bzw. wird die Problematik überhaupt aus der Perspektive eines biblischen Stoffes angegangen⁷. Demgegenüber kann sich der Leser des Beginns von *div.* durchaus in einem paganen, moral-philosophischen Text (z.B. Ciceros oder Senecas) wähnen. Der An. Rom. wählt dieses Einstiegsverfahren bewusst, weil es ihm erlaubt, die Rationalität und Allgemeingültigkeit seiner exordialen Behauptungen zu beweisen. Aus dieser Absicht erklärt sich auch der breite Gebrauch topischer Motive, Wendungen und Gedanken, ja vielmehr: Gerade deren Topik bestätigt die generelle Relevanz des Behaupteten, umso mehr, wenn es wie in *div.* 1-4 um die Betonung der Gefährlichkeit des Lasters der Habsucht geht, galt diese den Römern doch seit jeher als wohlbekanntes *durissimum malum*⁸.

Gleichzeitig ist dieses exordiale Verfahren ein gutes Beispiel für die vom Autor mehrfach betonte (schöpfungstheologisch abgeleitete) Würde und Wichtigkeit menschlicher Rationalität, die das Vermögen einer Einsicht in die eigentliche *natura* von Welt und somit Mensch kraft ihres von Gott geschenkten Vermögens (*posse*) hat und somit zwischen Gut und Böse zu unterscheiden weiss⁹. Analog zum Ein-

³ Vgl. Quint. *inst.* 4,1,5 (Winterbottom; 187,4-10).

⁴ Vgl. Quint. *inst.* 4,1,41 (Winterbottom; 193,15-16): "In ancipiti maxime benivolum iudicem, in obscuro docilem, in humili attentum parare debemus."

⁵ Die Metapher vom "Berg des Lichts und des Lebens", die Betonung "weltlichen Reichtums", sowie die vielleicht aus monastischer Tradition stammende Trias *gula-avaritia-libido* sind zwar implizite Verweise auf die Christlichkeit des Textes, greifen aber nicht als den Beweisgang bestimmende Autoritäten in den rationalen Diskurs ein.

⁶ Z.B. die Anfänge von Clem. Alex. *q. div. salv.* (GCS17;157); Bas. *hom.* 6 (PG31;261); *hom.* 7 (PG31;277); Aug. *serm.* 14 (PL38;111).

⁷ Z.B. die Anfänge von Ambr. *Nab.* (CSEL32/2); Salv. *avar.* (SC176).

⁸ Sen. *dial.* 4,36,6 (Reynolds;91,31): "avaritiam, durissimum malum" / *dial.* 12,13,2 (Reynolds;308,4-5): "avaritia ... vehementissima generis humani pestis, ..." / Cic. *off.* 2,77 (Winterbottom;103,23-24): "Nullum igitur vitium taetrius est, ... , quam avaritia ..."; vgl. z.B. auch die einleitende Bemerkung von Aug., als er über die Habsucht predigte: *serm.* 177,1 (PL38;953): "dixerunt in illam (*scil.* avaritiam) multi et multa et magna et gravia et vera, et poetae et historici et oratores et philosophi, et omne litterarum et professionum genus multa dixit in avaritiam."

⁹ S. o. III C 3.4.

stiegsverfahren des Pelagius, der, wenn er über sittliche Erziehung und heiligen Lebenswandel spricht, schreibt: "ich pflege zunächst auf das Wesen der menschlichen Natur und ihre Beschaffenheit einzugehen und nachzuweisen, was sie vermag, und von daher den Zuhörer zum Ideal der Tugenden anzuregen"¹⁰, macht auch der An. Rom. zunächst auf die dem *genus humanum* (freilich negative) eigene Neigung nach irdischen Begierden aufmerksam, die sodann in der Habsucht als besonders virulent und gefährlich ausgewiesen wird, um auf dieser Grundlagenkenntnis seine Adressaten in der Folge von der Habsucht bzw. vom Reichtum wegzubringen und sie zur Lebensform Christi anzuregen¹¹.

Durch seine klare Struktur und den gezielten Einsatz rhetorischer Stilmittel entspricht der An. Rom. im *exordium* einem christlichen Publikum, das auch in seiner neuen, aus asketischen Briefen und Abhandlungen bestehenden Belletristik die Qualitäten seiner Ausbildung wiedererkennen wollte, ungeachtet der letztlich oft nur rhetorischen Abkehr von den heidnischen Autoren und den durch diese Autoren wie auch durch die rhetorische Ausbildung gesetzten literarischen Standards¹².

3. Argumentationsziel und Grobstruktur

Mit den für ein *exordium* gängigen Mitteln der Aufmerksamkeitserwirkung versucht der Autor auf der Basis eines rationalen und somit Allgemeingültigkeit beanspruchenden Diskurses durch verschiedengliedrige *argumentationes* feste Grundlagen für die nachfolgenden Argumentationsgänge zu schaffen. Er tut dies, indem er zuerst den bei den Menschen aufgrund ihrer Neigung zu irdischem Begehren (*terrenae cupiditatis*) anzutreffenden Tatbestand supponierter Unschädlichkeit materiellen Besitzes mit Hilfe einer 4-gliedrigen Argumentation auf das der Menschheit allgemein übliche Fehlverhalten zurückführt, die persönliche Begierde zum Kriterium von Gutem und Schlechtem zu erheben und so das Gewissen auszuschalten. Als Exemplifizierung des Gesagten werden in der Folge die drei als Laster zu bezeichnenden *species* der *terrena cupiditas* gemäss dem Schema *genus-species-differentia-proprium*¹³ durch mehrgliedrige, rhetorischen Theorievorgaben folgende Beweisführungen definiert¹⁴: Die *avaritia* ist zusammen mit *gula* und *libido* *species* des *genus cupiditas*(1,2); eine *differentia* unter diesen Lastern auszumachen ist kaum möglich, da sie untereinander verbunden und voneinander abhängig sind (1,3); die *avaritia* hat aber dennoch ihr *proprium*, und zwar ihr prinzipielles Unbefriedigtsein und das macht sie so gefährlich und hartnäckig (1,4). Diese deduktiv vom *genus* bis zum *proprium* vorgebrachte *avaritia*-Bestimmung ermöglicht, den in 1,1 konstatierten Umstand definitiv einzuholen, um in bewusstem lexikalischen Rückbezug auf 1,1 (4) in 1,4 (41) mit der rhetorischen Frage zu schliessen: *Quid ergo mirum est ... ?*

¹⁰ Pel. *Dem.* 2 (PL30;16C-17A).

¹¹ Diese Methode hat Pel. auch im Titusbrief als typische Gewohnheit der hl. Schrift erkennen wollen: *exp. Tit* 1,8 (Souter;527,10-11): "Primo vitia damnavit, ut virtutes insereret, secundum consuetudinem scripturarum."

¹² S.o. III B 2.5.

¹³ Vgl. Quint. *inst.* 5,10,55 (Winterbottom;264,17-19): "Finitioni subiecta maxime videntur genus, species, differens, proprium: ex iis omnibus argumenta ducuntur."

¹⁴ Die Teile der rhetorischen Beweisführung als Enthymem und Epicheirem können von 4-6 variieren: vgl. MARTIN 1974, 101-106; VEIT 1994, bes. 906; Der An. Rom. verwendet nicht exklusiv eine bestimmte Form, doch finden sich bei ihm vor allem 4 und 5 Glieder; die Terminologie der Bezeichnung der einzelnen Glieder nach Cic. *inv.* 1,37,67 (Stroebel; 51,3-13).

4. Der Aufbau des *exordium*¹⁵

1. Die selbstverliebte Vereinnahmung des Menschen durch die irdische Begierde (*terrena cupiditas*) 1,1 (4-13)

propositio (4-5): Mirarer ... censeant,
 approbatio (5-8): nisi hoc ... recordarer ... valeat.
 assumptio (8-10): Habet etiam ... nesciat.
 assumptionis approbatio (11-13): Tanta enim ... dilexerit.

2. Definition von *avaritia* als schlimmstes Laster der 3 *species* des *genus* irdischer Begierde (*terrena cupiditas*) 1,2-4 (15-41)

species: die irdische Begierde manifestiert sich in den 3 als Laster zu bewertenden *species* der *gula*, *avaritia* und *libido* (15-19)

quid (15-17): Tria enim ... libido.

qualitas (17-19): Ex quibus quisque ... queat.

indifferens: die einzelnen Laster bedürfen sich gegenseitig (21-29)

propositio (21-22): Et quamquam haec tria ... possint.

approbatio (22-24): Difficillimum enim ... praesidium.

assumptio (24-25): Tam desolata est enim ... destituta.

assumptionis probatio (25-27): *Avaritia vero* ... Sed et ... auxilio.

complexio (27-29): Ita, ut diximus, ... possint.

proprium: allein *avaritia* ist unstillbar, weil unersättlich (31-41)

propositio (31-33): Facilius tamen ... perhorrescit.

approbatio (33-34): Immo eo ... succrescit.

assumptio (35-37): Cupiditas enim ... excrescet.

assumptionis probatio (38-39): Denique ... devicerunt.

complexio (39-41): Unde animadvertendum ... coeperint.

3. Schluss: die Macht der *avaritia* ist gross und gefährdet selbst die Besten 1,4 (41-43)

complexio (41-43): Quid ergo mirum ... dominetur?

¹⁵ Da das *exordium* konsequent durchkomponiert ist, wird dessen Aufbau hier im Detail wiedergegeben, während ich bei den folgenden Aufbauschemen zwar die einzelnen Argumentationseinheiten aufführen werde, ohne sie jedoch in ihre Mikroteile zu splitten.

5. Kommentar

1,1 Mirarer ... censeant (4-5): Nach dem durch *mirarer* erzielten Effekt des Staunens formuliert der An. Rom. direkt den Tatbestand, die *propositio*: Die Vereinnahmung des Menschen durch die Liebe irdischen Begehrens führt zur Annahme vermeintlicher Unschädlichkeit weltlichen Reichtums. Formal wie inhaltlich traditionell greift der Autor die in der Lasterschelte beliebte Betonung der verliebten Vereinnahmung durch die Begierden auf. Die jeweilige Spezifizierung des Begehrens und des Reichtums als irdisch (*terrenae cupiditatis*) bzw. weltlich (*opes mundanae*) zielt indirekt auf die Möglichkeit himmlischen Reichtums und Begehrens ab und bindet somit *div.* von Beginn an in einen (christlich-) theologischen Verstehenshorizont ein. Gestützt wird diese Interpretation durch den Umstand, dass in bewusster Kontrastparallele zum *exordium* der Schluss des Textes eine einzige Aufforderung zu erlaubtem, christlichem Reichtumsstreben ist (*div.* 20,3 / 20,5). Diese implizite Theologisierung des Gegenstandes ist freilich bewusst sehr schwach und kann erst durch den Schluss des Textes voll erfasst werden.

mirarer ... nisi: gerade im Kontroversstil gern gebrauchtes Stilmittel: vgl. z.B. Sen. *contr. praef.* 1,9 (Hakanson;3,5); auch sonst werden Texte gerne mit dem Ausdruck des Staunens begonnen: vgl. Mar. Victorin. *homous.* (CSEL83;278,2): "Miror adhuc rationem ..."; z.B. auch der Beginn bei Arnob. *iu. ad. Greg.* 1 (CCL25A;191,1): "Miro admodum, venerabilis filia ..."; der An. Rom. hat eine gewisse Vorliebe für Wendungen mit *mirari* / *mirum est. bon.* 1 (7,12-13); *mal. doct.* 17,2 (101,22) / 24,3 (113,6). **terrenae cupiditatis amore:** auch ohne Zusätze wie *terrena* ist *cupiditas* in *div.* durchwegs negativ konnotiert, als eine der Natur des Menschen widersprechende Macht, das Begehren schlechthin, das sich je spezifisch zeigt (z.B. als *divitiarum cupiditas* = *avaritia*): *div.* 1,2 (15) / 1,4 (35/37) / 4,1 (12) / 4,2 (34) / 5,2 (21) / 7,1 (5) / 10,8 (111) / 16 (30) / 17,3 (23/27) / 18,1 (2) / 18,2 (17); zur Wendung vgl. z.B. Cic. *Tusc.* 5,79 (Pohlenz;440,18): "amor incensi cupiditatis". **captas atque possessas:** das Ergriffen- bzw. Besessensein durch *cupiditas* ist beim An. Rom. ein negativ bewerteter Zustand von Unfreiheit, der nur durch Einsatz der Vernunft aufgehoben werden kann: z.B. auch *div.* 7,5 (41-45). **mundanas opes obesse nemini censeant:** Zur Macht der *cupiditas terrena* kommen die Meinung (*censeant*) und das Urteil (6: *iudicet*) der Menschen hinzu, und so entsteht die irrige Qualifikation der Unschädlichkeit weltlichen Besitzes; der An. Rom. wendet hier Gedanken einer Tradition an, wie sie z.B. Cic. *Tusc.* 4,14 (Pohlenz;368,9-12) beschrieben hat; die Meinung, weltlicher Reichtum schade nicht, findet sich im christlichen Bereich z.B. bei Aug. *serm.* 39,4 (CCL41;490,40), der die schädliche Macht des Reichtums von der inneren Haltung abhängig macht: "Tolle superbiam et divitiae non nocebunt."

nisi hoc ... valeat (5-8): Rhetorisch elegant auf *mirarer* antwortend, beginnt der An. Rom. mit *recordarer* die *approbatio*, indem er auf 2 allgemein menschliche Fehlverhalten rekurriert: eigene Leidenschaft als Massstab(6) und damit verbunden Bezeichnung dessen als *summum bonum*, wovon man sich nicht trennen kann (6-8).

nisi hoc ... valeat: die den Menschen eigene Tendenz, die eigenen Laster zu einer Tugend (7: *summum bonum*) erheben zu wollen, ist ein in der stoischen Diatribe gern evozierter Tatbestand: vgl. z.B. Sen. *ep.* 45,7 (Reynolds;117,6) **ceteris:** das auch von HASLEHURST 1927, 31 und REES 1991, 174 mit "anything else" übersetzte *ceteris* ist der personalpronomischen Interpretation von BARBERO 1962, 559 und SCAGLIONI 1987, 31 (beide "per gli altri") vorzuziehen, wird doch in der anschließenden *assumptionis approbatio* (*Habet ...nesciat*) bewusst *alios* und nicht etwa *ceteros* gebraucht; vgl. die analogen Gedanken in *mal. doct.* 16,4 (97-14-26) / 16,7 (99,17-21). **cuius dilectu atque complexu:** zur Wendung vgl. z.B. Cic. *Catil.* 2,22

(Clark;27-29): "quod proprium Catilinae est, de eius dilectu, immo vero de complexu eius ac sinu ..."

Habet ... nesciat (8-10): Die folgende als *amplificatio* (betont durch *etiam*) wirkende *assumptio* spitzt die Argumentation auf die Tatsache eines prinzipiellen menschlichen Fehlers zu: Sogar das Urteil des eigenen Gewissens bleibt wegen der Ergriffenheit durch das Laster ohne Einfluss, so dass man bei anderen dieses Laster für ein Gut hält.

erroris: CASPARI 1890, 25 hatte für *erroris* wohl in Anschluss an das in 1,1 (6) vorangehende *humani esse generis vitium* das Nomen *generis* geschrieben und WINTERBOTTOM 1987, 108 (ohne entspr. Vermerk) ist ihm dabei gefolgt. Dagegen ist einzuwenden, dass 1) beide Hss. *erroris humani* haben, dass 2) dieselbe Wendung in *div.* auch sonst begegnet [7,1 (5-6)] und dass 3) der Autor auch aus stilistischen Gründen hier wohl bewusst denselben Ausdruck in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen vermeidet.

Tanta ... dilexerit (10-13): Das einleitende *tanta enim vis* markiert die folgende *assumptionis approbatio* als erneute, nun finale Steigerung des bisherigen Arguments, indem die Macht des verkehrten Verstandes so gross veranschlagt wird, dass sogar das eigene wie das fremde Urteil und Gewissen unbeachtet bzw. sogar bekämpft werden.

Tanta enim vis perversi animi et mali amore depravati: Die Ursache für die Ausschaltung des Gewissens liegt in der Macht verkehrten Verstandes, d.h. letztlich in der Verantwortung des Menschen selber, da er mit der ihm schöpfungsmässig gegebenen *ratio*, die im *animus* gleichsam ihr Organ hat, prinzipiell die Fähigkeit der Kontrolle über sein Denken und Handeln besitzt; dementsprechend fordert der An. Rom. in *div.* den Gebrauch des Verstandes ein [*div.* 7,5 (41-45)] und beklagt die durch die Begierden provozierte Vergewaltigung des Verstandes und somit der *natura* des Menschen: *div.* 17,3 (41-42). **Tanta enim vis:** Beliebte Wendung im Zusammenhang der Lasterschelte [z.B. Sall. *Iug.* 32,4 (Kurfess;82,23-24): "Tanta vis avaritiae"], in der christl. lat. Literatur seit Tert. [z.B. *spect.* 1,2 (CCL1;227,7-8): "Tanta est enim vis voluptatum, ..."] breit belegt; als *complexio* der in 1,1 vorgetragenen Argumentation wird diese Wendung (nun bzgl. der *avaritia* spezifiziert) in 1,4 (42) bewusst wiederaufgenommen: "cuius tanta vis est", eine auch sonst vom An. Rom. gern gebrauchte Figur: *mal. doct.* 5,2 (72,29): "cuius tanta amoris vis est" / 20,3 (85,1): "cuius tanta vis est". **perversi:** Hier wie auch sonst gebraucht der An. Rom. *pervertere/perversus* im Sinn einer unnatürlichen und unvernünftigen Tat oder eines Zustandes: *div.* 12,3 (21-24). **contra omnium suamque ... conscientiam:** Die im Sinn von Gewissen zu verstehende *conscientia* ist beim An. Rom. die dem Menschen von Natur her gegebene, objektive, religiös-ethische Kontrollinstanz menschlichen Denkens und Verhaltens (als von 2Cor 1,12 inspiriertes *testimonium conscientiae*), die jedoch durch Verdrängung oder Bekämpfung ihrer Funktion enthoben werden kann (was hier durch die Macht verkehrter Vernunft der Fall ist) und in dieser Qualität in *div.* immer wieder auftritt: 10,7 (101); 17,3 (56); 19,2 (36); 20,2 (24); 20,5 (78); parallel zur Bekämpfung des eigenen Gewissens im *exordium* wird am Ende von *div.* auf das Ideal der biblisch geforderten *puritas conscientiae* abgehoben [*div.* 20,5 (78); cf. 1 Tim 3,9].

1,2 Tria enim ... queat (15-19): Als Exemplifikation des bisher Gesagten nennt der An. Rom. nun drei als Laster zu beurteilende Arten irdischen Begehrens (Völlerei, Habsucht und Geschlechtslust), wobei er mit der als vollkommen geltenden Dreizahl die Vollständigkeit seiner *quid-* Bestimmung irdischer Begierde supponiert. Nachdem das *quid* der Laster benannt wurde (15-17), erarbeitet der Autor sodann

auf der Basis eines Vergleichs die *qualitas* der Laster als eine für den Menschen tödlichen Gefahr (17-19).

Tria ... queat: Was der An. Rom. in 5,1 (1-8) explizit vorführt (vgl. den Komm. dazu), nämlich zuerst das *quid* des Reichtums zu bestimmen, um danach dessen *qualitas* darzulegen, vollführt er auch hier in 1,2, wobei in *Tria ... libido* (15-17) das *quid* und in *Ex ... queat* (17-19) die *qualitas* dieser drei Arten irdischen Begehrens definiert werden. **Tria (vitia):** Der Kontext [1,1 (8-9): *cum aliquo vitio fuerit capta*] und die Tradition der Lasterkataloge legen es nahe, in 1,2 unter *tria* drei *vitia* zu verstehen und weder mit "Sünden" [HASLEHURST 1927, 31 u. REES 1991, 174: "three sins", zumal der Autor *peccatum* für Sünde verwendet: *div.* 10,3 (31-36); 19,3 (55-59) etc.] noch mit "Tendenzen" (SCAGLIONI 1987,32: "tre ... tendenze"), sondern mit "Laster" zu übersetzen (wie auch BARBERO 1962, 559: "Tre ... vizi"); Neben der Lastertrias in *div.* 1,1 gebraucht der An. Rom. auch sonst gerne die Dreierheit [wie in *div.* 5,1 (2-3)] zur vollständigen Kategorisierung des Menschsgeschlechts nach Reichtum, Armut und lebensnotwendigem Auskommen oder zur Kennzeichnung vollkommener Christlichkeit, Christusnachfolge oder als Zeiteinteilungsschema: *hum.* 3 (17,23-18,2): "Christianum est, in quo tria ista, quae in hominibus Christianis debent esse, potuerint inveniri: Scientia, fides, oboedientia."; *hum.* 6 (20,21-22): "Et quoniam nobis per Christum non modo pietatis atque iustitiae, verum etiam castitatis forma protenditur, ..."; *cast.* 12,2 (150,20-22): "Tria enim tempora invenimus, in quibus diversis diversa licuisse manifestum est: unum ante legem, aliud legis, et quod nunc gratiae tertium est."; der An. Rom. ist dabei einer Tradition verpflichtet, die mit der Dreizahl Vollkommenheit verband [z.B. Aug. *serm. Dom. in Monte* 1,61 (PL34;1261) "numerus, quo significatur perfectio"; vgl. MEHRLEIN 1959; MEYER /SUNTRUP 1987, 214-331, bes. 214-219/229-230] und sich dementsprechend häufig auch in Tugend- und Lasterkatalogen niederschlug [z.B. Sen. *ep.* 78,13 (Reynolds;252,15-16); Aug. *ciu. dei* 2,6 (Dombart;59,27-29); etc.; zum triadischen Stil bzw. den in der Rhetorik(theorie) beliebten *tergmina* mit vielen Belegstellen: NORDEN 1897, 35-53]. **gula scilicet et avaritia et libido:** Diese Lastertrias bezeichnet *vitia*, die dem Römer seit jeher als solche bekannt und entsprechend vorgehalten wurden (vgl. jeweils die Belege im TLL), wobei man nicht selten auf Verbindungen von *libido-gula* [z.B. Sen. *ep.* 124,3 (Reynolds;534,6)] oder *gula-avaritia* [z.B. Plin. *nat.* 9.168 (Ernout;91)] trifft oder als Teil eines umfassenderen Lasterkatalogs: z.B. die Viererliste bei Hier. in *Is.* 2,5,22 (CCL73;79,17-20); in der in *div.* vorliegenden triadischen Form habe ich in der klassischen und christlichen Lit. vor 400 n.Chr. jedoch keine Parallele gefunden; dieser Umstand ist umso interessanter, als die Trias den ersten drei Lastern der - zum ersten Mal bei Evagr. Pont. [vgl. z.B. *pract.* 6,506-508 (PG40;1272A-1276A-B)] zu findenden - sog. Achtlasterlehre entspricht, die über die Vermittlung von Johannes Cassian auch im lat. Bereich heimisch wurde [dessen Terminologie jedoch leicht verschieden ist: z.B. *inst.* 5,1 (CSEL17;81,13-22): "id est primum gastrimargiae, quae interpretatur gulae concupiscentia, secundum fornicationis, tertium filargyriae, quod intellegitur avaritia, vel ut proprius exprimatur, amor pecuniae, ..."; *coll.* 5,2 (CSEL13;121,11-16): "Octo sunt principalia vitia quae humanum infestant genus, id est primum gastrimargia, quod sonat ventris ingluvies, secundum fornicatio, tertium filargyria, id est avaritia sive amor pecuniae, ..."]; vgl. zur Acht- bzw. Siebenlasterlehre vor allem VÖGTLE 1950; JEHL 1982 (Lit.); Wenn auch über eine mögliche Beziehung des An. Rom. zu evagrianischer (etwa in Form lat. Übersetzungen Rufins) oder cassianischer (Cass. war um 403/4 in Rom) Literatur nur spekuliert werden kann, ist jedoch mit gutem Recht anzunehmen, dass die Trias - obwohl in ihren Einzellastern durchaus römisch-heidnisch - ihren Sitz im Leben innerhalb einer christlich-asketischen Spiritualität der Abkehr von den Leidenschaften hat; sprachlich wie historisch am nächsten ist dem An. Rom. (wohl nicht von ungefähr) denn auch die Lastertrias des Pel. in *exp.* 2Cor 11,6 (Souter;291,1-4): "In omnibus [autem] manifestatus sum [in] vobis. Ostendit integritatem suam, qu[i]a secundum deum omnia fecerit, cum nec avaritia nec gulam neque

gloriam ab eis aliquando quaesierit."; auch in *Dem.* 18 (PL30;32A) liegt eine sprachlich auffällige Parallele zu *div.* (wenn auch die Hauptlaster auf *gula* und *libido* beschränkt werden) vor: "Duo namque sunt ex omnibus vitia, quae maxime homines decipiunt sui voluptate, gula scilicet ac libido, quae depondere eo difficilius est, quo eis uti dulcius est."; die Trias von *div.* im Sinn der für einen Asketen abzulegenden Laster findet sich so z.B. bei Pallad. *hist. Laus.* 37,7 (Bartelink;186,53-56). **Ex quibus vel uni fuerit mancipatus:** Der An. Rom. appliziert hier den in der antiken Lasterlehre verbreiteten Gedanken, dass ein Laster allein genügt, den Menschen zu Fall zu bringen, u.a. weil in einem Laster die anderen wie eingeschlossen sind (wie das in 1,3 dann auch exemplarisch gezeigt wird). **mancipatus:** *mancipare* im Sinn eines totalen sich Anheimgebens als Ausgeliefertsein sowohl im positiven wie negativen Sinn so auch in *div.* 6,2 (42) / 14 (2) / 16,1 (22). **de monte lucis ac vitae:** Obwohl die Höhe, von der man durch die Laster niederfällt, zur Tugend- bzw. Lastertopik gehört [vgl. z.B. Hier. *adv. Pel.* 1,12 (CCL80;15,34-35): "... ut de virtutum culmine ad vitia delebatur ..."] ist die Kombination *mons vitae ac lucis* und deren antithetische Entsprechung *mors* und *tenebrae* im besonderen Ausdruck christlichen Konversions- bzw. Taufgeschehens, wie sich das traditionell bei Min. Fel. oder Cypr. findet [Min. Fel. *Octav.* 1,4 (Kytzler;1,10-12): "et cum discussa caligine de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et veritatis emergerem, ..."; Cypr. *Don.* 3 (CCL3A;4,33-35): "Ego cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem cumque in salo iactantis saeculi nutabundus ac dubius vestigiis oberrantibus fluctuarem vitae meae nescius, veritatis ac lucis alienus, ..."]. D.h., auch in *div.* meint der Berg des Lebens und des Lichts den Zustand des getauften Christen, der durch die Taufe Tod und Finsternis überwunden hat und den *perfectionis culmen* [*div.* 12,5 (45)] erreicht hat. Vielleicht liegt auch ein Anklang an Ps 42,3 vor (Weber;821): "mitte lucem tuam et veritatem tuam ipsae ducent me et introducent ad montem sanctum tuum et ad tabernaculum tuum". **instabili volutatione:** Dieselbe Wendung, jedoch in Bezug auf die unkontrollierbare Bewegung des Schiffes auf hoher See bei Plin. *nat.* 31,63 (Serbat;52) **ac:** Die Hss V und B haben *ad*, was jedoch in Anbetracht des vorangehenden *de monte lucis ac vitae* unwahrscheinlich ist, ist doch die chiastische Korrespondenz zu *in mortem fertur ac tenebras* offensichtlich. **eruditionum frenis et disciplinarum retinaculis:** Die Genetivplurale bedürfen - vergleicht man die Übersetzungen (REES: instruction/teaching; HASLEHURST: instruction/discipline; BARBERO: dottrina/disciplina; SCAGLIONI: istruzione/regole morali) - der Interpretation. Das verbindene *et* ist nicht disjunktiv zu verstehen, sondern weist die Termini *eruditiones* und *disciplinae* - wie etwa auch bei Quint. *inst.* 5,10,25 (Winterbottom;258,26-27) - ein und demselben Bereich der Ausbildung zu. Vielleicht unterscheidet der An. Rom. zwischen der Ausbildung (*eruditio*) im allgemeinen und den einzelnen Wissenschaften der *disciplinae liberales* im Speziellen, doch liegt wohl vielmehr ein der *amplificatio* dienendes Hendiadyoin vor [vgl. z.B. auch die Erklärung der lateinischen Übersetzung von Basil. *hom.* 5,5 (PG31;1765D): "Disciplina vel eruditio est institutio quaedam cum labore adhibita animae, ..."], sind doch auch die Paartermini *retinaculis* und *frenis* Synonyme [Zur amplifikatorischen Bedeutung des Synonyms vgl. z.B. Quint. *inst.* 8,4,26 (Winterbottom;454,18-21); vgl. LAUSBERG 1990, 330-332 § 651-655]. Die Interpretation von *disciplinae* in einem (christlich-) moralischen Sinn als (gemäss der Übersetzung Scaglioni's) moralische Regeln drängt sich somit hier nicht auf; vgl. auch *div.* 9,2 (23), wo *disciplinae* zwar im weitesten Sinn von "Vorschriften" steht, doch auch da stark von der Erziehungskonnotation bestimmt ist (*disciplinarum suarum institutione formaret*) und bes. *cast.* 4,9 (129,28-31), wo dieselbe Vorstellung einer guten Erziehung verbunden mit Kenntnissen der Wissenschaften vorliegt: "Ecce feliciter natus est, ecce prospere educatus. Sit etiam excellentissimae memoriae et singularis ingenii et omnium, quae esse morum ornamenta possint, disciplinarum peritia et gravitate decoratus."

1,3 Et quamquam ... vix possint (21-29): Mit Hilfe einer (durch die Partikel *enim/enim/vero/ita* klar erkennbaren) 5-gliedrigen Beweisführung zeigt der An. Rom. die zur Topik der Laster- bzw. Tugendkataloge gehörende gegenseitige Abhängigkeit und Unzertrennlichkeit der in 1,2 genannten Laster auf. Dabei wird nach der *propositio* in der *approbatio* am Beispiel des der Völlerei Hingegebenen die Schwierigkeit dieser Trennung vorgeführt, die in der *assumptio* dann an allen drei Lastern in ihrer jeweiligen Beziehung zu den beiden anderen im Sinn einer Breitenamplifizierung durch *congeries* (vgl. LAUSBERG 1990, 224 §406) durchexerziert wird, um in der parallel zur *propositio* angelegten *complexio* kunstvoll zu schliessen.

Et quamquam ... vix possint: Der topische Gedanke der gegenseitigen Abhängigkeit von Lastern und Tugenden findet sich beim An. Rom. bzgl. den Tugenden in analoger Weise in *mal. doct.* 5,5 (74,23-28): "Caeterum, quis prudens addubitet, ubi fides sit, illic esse et timorem, et ubi timor sit, illic esse et oboedientiam, et ubi oboedientia sit, illic esse et iustitiam, sicut e contrario, ubi iustitia non sit, illic nec oboedientiam, nec timorem esse, nec fidem? Ita enim haec invicem sociata atque connexa sunt, ut divisa penitus esse non possint."; eine interessante Parallele aus dem pelagianischen Umfeld zudem bei Ps. Pel. *virg. laus* 5 (CSEL1;229,21-230,165): "Tres enim species sunt virtutum, per quas regni caelestis possessio introitur. prima pudicitia est, secunda mundi contemptus, tertia vero iustitia, quae ut conexae plurimum se possidentibus praestant, ita divisae prodesse difficile possunt, dum unaquaeque earum non propter se tantum, sed propter aliam efflagitur."; vgl. die sehr ähnliche Denkstruktur bei Pel. *exp. Rm* 8,5 (62,4-10) mit dem Schlusssatz: "nam singulae [substantiae] cognata sibi et vicina desiderant." **ut divelli ac separari de sui societate vix possint:** hat unter Auffindung von Synonymen, die einen wichtigen Bestandteil der Rhetorik ausmachte (vgl. LAUSBERG 1990, 528-529 § 1094-1096), seine elegante Parallele in der *complexio* (28-29): *ut divisa per sese et sequestrata esse vix possint*, wobei diesen vier Synonymen für "trennen" amplifikatorische Funktion zukommt. **<libido>:** WINTERBOTTOM 1987, 108 hat sich aufgrund der Hs B bzgl. *div.* 1,3 (25) für den Zusatz *libido* entschieden. Dies scheint mir aus zwei Gründen unwahrscheinlich: 1. von *Tam desolata* (24) weg werden nacheinander je die einzelnen Laster in ihrer Beziehung mit den beiden anderen vorgeführt: a) *gula* verloren ohne *libido* und *avaritia* b) *avaritia* öde ohne *gula* und *libido* c) *libido* kraftlos ohne *gula* und *avaritia*. 2. war der Schreiber von B in dieser Passage unaufmerksam, was sein Auslassen der Worte *libidinique ... nisi gulae* (26-27) beweist.

1,4 Facilius tamen ... coeperint (31-41): In der Ausarbeitung vom *proprium* der *avaritia* rekurriert der An. Rom. auf den Topos des prinzipiellen Unbefriedigtseins des Habsüchtigen bzw. der Habsucht, das er mit Hilfe von Vergleich und Beispiel in einer Weise veranschaulicht, um die Schwierigkeit der Habsuchtsüberwindung deutlich zu machen; auch hier bedient sich der An. Rom. einer 5-gliedrigen Argumentation, deren jeweilige Einheiten er mittels adversativer bzw. konsekutiver Partikel deutlich markiert: *tamen/immo/enim/denique/unde*.

Facilius tamen ... coeperint: Indem er durch Erarbeitung des *proprium* die Habsucht als das schlimmste der drei Laster darstellt, folgt er einer Tradition in der Auseinandersetzung mit den Lastern, in der auch das jeweils speziell zu behandelnde Laster als das schlimmste dargestellt wird: vgl. z.B. Sen. gegenüber dem Zorn: *dial.* 3,1,1-2 (Reynolds;39,1-42,19). **satiari nescit:** vgl. auch *div.* 5,2 (20-21): "avaritiae enim numquam sufficere aliquid potest" / 19,3 (84): "insatiabili concupiscentia"; *mal. doct.* 1,2 (68,10-12): "sicut hi, quod inmoderate avaritiae cupiditas tenet, ... nihilominus tamen pro infinita habendi concupiscentia, ..."; so auch Pel. *exp. 1Tim* 6,9 (Souter;501,4-5): "Numquam ergo divitiarum desideria s[ati]antur."; die Auffassung von der Unersättlichkeit der Habsucht war während der ganzen Antike weit verbreitet, *insatiabilis avaritia* ein beinahe stehender Ausdruck [z.B. Sen. *dial.* 10,1

(Reynolds;240,8-9): "alium insatiabilis tenet avaritia"; Hier. *ep.* 100,6 (CSEL55;219,15); 60,16 (CSEL54;570,7)] und hat bei Hor. *ep.* 1,2,56 (Shackleton Bailey;257) seine weit verbreitete sprichwörtliche Form gefunden: "semper avarus eget" [übernommen z.B. bei Hier. *ep.* 100,15 (CSEL55;229,14): "eget semper qui avarus est"; Ambr. *off.* 1, 155 (Testard;171): "eget semper, qui plus concupiscit"; vgl. OTTO 1890, 51]. **amatoribus:** In 1,4 gleich 3x verwendet, ist *amator* in *div.* durchwegs negativ konnotiert, im Sinn der in *div.* 12,1 (2) angesprochenen *saeculi amatores*; anderswo kann der An. Rom. *amator* jedoch auch durchaus positiv verwenden: *cast.* 9,2 (137,20-21): "Ita et beatus apostolus, pudicitiae et castitatis amator, ...". **venenata:** Sowohl Caspari wie offensichtlich auch Winterbottom nehmen *veterata* an, wobei Caspari in V *venerata* gelesen hat; beide Mss haben aber *venenata*, das in diesem Zusammenhang bestens passt; auch sonst ist *venenatus* Teil des Vokabulars des An. Rom. in *cast.* 10,11 (147,3); die Verbindung von Gift und Habsucht findet sich auch sonst, z.B. Iuv. *sat.* 14, 173-175 (Gérard;178): "inde fere scelerum causae, nec plura venena miscuit aut ferro grassatur saepius ullum humanae mentis vitium quam saeva cupido inmodici census."; ebenfalls die Lesung *venenata* stützen kann die vom Gedanken parallele Stelle in *div.* 5,2 (21-22), wo *contagiosus* ebenfalls im Sinn von mit Krankheit befallen, vergiftet verstanden werden kann; im übrigen würde der An. Rom. eher *inveterata* als *veterata* einsetzen, analog etwa zu *poss.* 2,3 (116,16-17): "Oro itaque te, ut, inveteratae persuasionis sententia paululum sequestrata, ..."; *mal. doct.* 4,2 (71,28-29). **succrescit:** Der An. Rom. referiert wie in 5,2 (21-22) bzgl. der *cupiditas* in Bezug auf die Habsucht den Topos des proportionellen Anwachsens der Begierden: z.B. Sen. *ep.* 73,2 (Reynolds;221,9-10): "cupiditates illorum, quae crescunt dum implentur". **Cupiditas enim ignibus similis est ... excrescet:** Allgemeinplatz [vgl. z.B. Cic. *rep.* 4,9 (Ziegler;112,22-25)], ist der für die *assumptio* eingesetzte Vergleich der Begierde mit dem Feuer, die durch Hinzufügung von Brennmaterial umso grösser wird; vgl. z.B. Ps. Pel. *virg. laus* 2 (CSEL1;226,6-9): "grande est enim et inmortale, paene ultra naturam corpoream, sopire luxuriam et concupiscentiae flammam adolescentiae facibus accensam animi virtute restinguere ..."; Interessante Parallele bei Evagr. Pont. *oct. spirit.* (PG79;1145A). **cupiditas ... avaritia:** Der Konstruktion des Satzes liegt die Unterscheidung von *avaritia* und *cupiditas* zu Grunde, wie sie in *div.* 4,1 (11-12): "divitiarum voluntas, quae a cupiditate descendit" klar ausgedrückt wird und als solche der Definiton von Cic. *inv.* 1,42 (Stroebel;37,1-4) entspricht: "genus est, quod partes aliquas amplectitur, ut cupiditas. pars est, quae subest generi, ut amor, avaritia."; sie entspricht auch anderen Wendungen des An. Rom.: *mal. doct.* 1,2 (68,10): "avaritiae cupiditas"; gleichwohl wird in *div.* 17,3 (23) und 18,1 (2) *cupiditas* beinahe synonym zu *avaritia* verwendet; vgl. auch: *poss.* 3,1 (116,32): "Quando non avarus et cupidus perhorrescit?" **ipsi vix, qui vituperant:** Als *assumptionis probatio* setzt der An. Rom. das Beispiel jener Menschen ein, die zwar Völlerei und Geschlechtslust, aber nicht die Habsucht besiegt haben. Dabei denkt der An. Rom. sehr wahrscheinlich an jene christlichen Asketen, die ihre Askese nicht konsequent auf Habsuchts- bzw. Reichumsverzicht ausdehnen und als solche andernorts eine willkommene Zielscheibe seiner Polemik abgeben [*div.* 12,1 (1-3) / 20,1 (1-7); *mal. doct.* 11,1 (85,33-86,28)], eine Polemik, die jedoch hier zugunsten der realen Schwierigkeit der Habsuchtsüberwindung zurücktritt; zur Macht der *avaritia*, vor der auch die Besten nicht gefeit sind, vgl. ähnlich Ambr. *off.* 2,128 (Testard;66): "Sed haec vix in sanctis domini reperiuntur, ut divitiae contemptui sint." **Unde ... coeperint:** Die *complexio* ist kein eigentlicher Schluss, sondern gibt vielmehr im Weiterdenken des *probatio*-Gedankens das in der Folge (bes. 2) zu unternehmende Vorhaben an: Wie kommt die Habsucht zu ihren Verehrern?

Quid ergo mirum ... dominetur (41-43): Der An. Rom. schliesst sein *exordium* kunstvoll mit einer rhetorischen Frage, indem er lexikalisch den Beginn wiederaufnimmt (*mirarer. Quid ergo mirum est*) sowie einerseits der Problemlage von

1,1 (die absolute Verteidigung der eigenen Begierde) inhaltlich wie formal als *complexio* entspricht und andererseits das Argumentationsresultat von 1,2-1,4 noch einmal bekräftigt.

suis cultoribus: Die bisher als *amatores* betitelten Liebhaber der Habsucht werden abschliessend im Sinn einer Amplifikation *cultores* genannt, d.h. ihre Hingabe zur *avaritia* bzw. zu den in 1,1 (5) genannten *opes mundanae* wird als ein beinahe religiöses Verehrungsverhältnis vorgestellt; vgl. den sonstigen Gebrauch von *cultor* beim An. Rom., der jeweils Verehrer im Sinn eines Gläubigen meint: *div.* 19,2 (49); so z.B. auch *hon.* 1 (3,14): "Dei cultores"; *hum.* 2 (15,9-10): "Quid quaerit a cultoribus suis Deus?" **cuius tanta vis est:** vgl. zu dieser Wendung o. zu *div.* 1,1.

II *narratio* (2-6,3)

1. Umfang

Die *narratio* von *div.* erstreckt sich von 2,1-6,3. Der fiktive Einwand zu Beginn von 2 ("cum de divitiis loquendi exordium sumpseris, quid te ad avaritiam contulisti") hat die Funktion der Überleitung vom *exordium* zur *narratio*, und die dabei vollzogene Rückbezugnahme auf das *exordium* folgt der Forderung der Harmonisierung dieser beiden Redeteile bei gleichzeitiger deutlicher Markierung des *exordium*-Endes¹⁶. Der Schluss der *narratio* ergibt sich aus den Anfangsworten von 7,1, die durch ihren resümierenden Charakter den Übergang zur *propositio* anzeigen: "Sed cur ad haec sermonis textus evaserit, lector attende."

2. Funktion

Die *narratio* hat in *div.* die Funktion, die zur Debatte stehenden Sachverhalte (durchaus parteiisch) darzustellen und sie dient somit als Grundlage für die anschliessende *probatio*¹⁷. Dabei werden in 2-5 alle grundlegenden Tatsachen dargestellt sowie in einem ersten Schritt bewiesen, um mit einem Exkurs die *narratio* zu beschliessen. Alle Teile der *narratio* sind ihrerseits durch Argumentationen und Definitionen durchsetzt¹⁸, die bereits eine Beziehung zur *probatio* herstellen, so dass die Erzählung näherhin als *narratio partita*¹⁹ bezeichnet werden kann.

3. Argumentationsziel und Grobstruktur

Die am Ende des *exordium* in Aussicht gestellte Untersuchung, wie die als unstillbares Laster in Szene gesetzte Habsucht zu ihren Liebhabern kommt, wird in der *narratio* insofern beantwortet, als der Autor, provoziert durch einen Einwand, erst einmal Habsucht und Reichtum sowie deren Beziehung zueinander definitorisch

¹⁶ Vgl. LAUSBERG 1990, 163, § 288.

¹⁷ Vgl. Cic. *part.* 9.31 (Bornecque;14): "Quoniam narratio est rerum explicatio et quaedam quasi sedes ac fundamentum constituendae fidei."; Iul. Sev. *praec.* 7 (Halm;358): "Narratio insinuatio est totius causae."; Cic. *inv.* I 19,27 (Stroebe;24): "unum est genus, in quo ipsa causa et omnis ratio controversiae continetur."; die *narratio* hat natürlich, je nach Rhetoriktheoretiker, auch noch andere Funktionen bzw. *genera*: vgl. dazu LAUSBERG 1990, 165-167, §§ 290-292 u. MARTIN 1974, 75-78; da sich jedoch die bei Rhet. *Her.* stehende und von Cic. übernommene Definition für die Funktion der *narratio* von *div.* besonders eignet, wird sie hier für das Verständnis der *div.-narratio* grundgelegt.

¹⁸ Die Begriffe *definitio* bzw. *determinatio* und *argumentum* werden explizit genannt: *div.* 4,1 (1) / 4,2 (40/47) / 5,2 (10/13).

¹⁹ Vgl. Quint. *inst.* 4,2,82 (Winterbottom;216,11-14): "Nam et congerere plura in expositione quid prohibet, si id utile est causae, et promittere, sed et dividere narrationem et probationes subiungere partibus atque ita transire ad sequentia?"; vgl. LAUSBERG 1990, 181, § 324.

klärt, um zum Schluss den Leser auf die Armut als normatives *exemplum* zu verpflichten. Diesem Vorhaben dienen klare Gliederung und Argumentationsweise: In 2-4 werden - je durch Einwände hervorgerufen - *avarus* / *avaritia* und ihr Verhältnis zum Reichen bzw. Reichtum definiert, indem zuerst rational argumentiert wird (2,1-3), um diese Beweisführung noch *ex auctoritate divina* (4,1-2) quasi als rechtskräftig zu bestätigen. Die nachfolgende Definition des Reichtums ist strukturell derjenigen der Habsucht parallelisiert: In 5,1 gibt der Autor eine Definition des Reichtums aufgrund seines *sensus humanus*, die in 5,2 durch eine autoritative Definition aus der hl. Schrift bestätigt wird und somit normative Kraft erhält, um in 5,3 abschliessend gegen einen Einwand aufgrund mehrerer Stellen aus dem NT die *pau-pertas Christi* als dem Christen angemessene Lebensform einzufordern. Die Grundlagen für die *probatio* bzw. *argumentatio* wären damit geschaffen, doch der Autor schliesst in 6,1-4 noch einen Exkurs an, der das in 2-5 relativ trocken Festgehaltene lebendig in Szene setzt.

Wie es sich für eine überzeugende *narratio* gehört, legt der An. Rom. in 2-5,3 das Fundament all seiner weiteren Erörterungen, indem er durch klare, jeweils mittels *ratio* wie *auctoritas* gestützte Definitionen und entsprechende, in dialektischer Manier vorgetragene Ableitungen Reichtum als reich sein bzw. den damit identischen Willen nach Reichtum/reich sein 1) als ein mit dem Laster der Habsucht unvermeidlich verbundenes, 2) über das Mass des von Natur her Notwendigenden hinausgehendes Verbrechen/Übel (*crimen/malum*) definiert, um nach dieser Verurteilung des Reichtums den für seine christlichen Adressaten normativen Umgang mit dem Reichtum festzuhalten, indem er sie aufgrund ntl. *sententiae* auf die durch Besitzaufgabe und radikale Armut gekennzeichnete *imitatio Christi* als einzigem Garanten postmortaler Herrlichkeit verpflichtet und damit gleichzeitig das AT mit seiner *sufficientia*-Forderung als überholt taxiert. Die *narratio* macht sodenn auch prinzipiell die doppelte Absicht deutlich, die der An. Rom. mit *div.* insgesamt verfolgt: philosophisch-theologisch-biblische Verurteilung bzw. Disqualifizierung des Reichtums, verbunden mit einer allein auf dem Gesetz des NT beruhenden verpflichtenden *exhortatio* zur Aufgabe allen Besitzes als Nachfolge Christi.

Indem der An. Rom. nach seiner fundamentalen Kritik die Adressaten bedingungslos auf das Armutsideal Christi verpflichtet, wird ein markanter Unterschied zu anderen christlichen, reichthumskritischen Texten jener Zeit deutlich: Vermag sich etwa bei Ambrosius, Augustinus und auch Hieronymus ein reicher Christ durch den guten Gebrauch seines Reichtums (vor allem als gelebte *misericordia*) durchaus Verdienste erwerben²⁰, so kann der gute Gebrauch von Reichtum beim An. Rom. gar kein Thema sein, sondern ein Problem, das sich höchstens auf der Ebene des jedoch atl. Status von *sufficientia* ergibt, wohingegen, wenn man nichts hat, man es auch nicht gut gebrauchen kann. Diese radikale Absage an jegliche Art von Reichtum hat denn auch dazu geführt, den Text des An. Rom. als rigoristisch oder gar der Vätertradition widersprechend zu disqualifizieren. Wie jedoch o. IV A gezeigt werden konnte, scheint auch das, was der An. Rom. mit "alles aufgeben" meint, noch eine recht behagliche Existenz garantiert zu haben, bemisst sich doch "Armut" aus der Perspektive aristokratischen Reichtums. Doch eine solche "Armut" entspricht eindeutig nicht derjenigen Christi, wie sie der An. Rom. in 5,3 (41) biblisch gestützt als radikal beschreibt: *nec ubi caput declinaret pro-*

²⁰ Zum guten Gebrauch des Reichtums bei Ambrosius: VASEY 1982, 156-165; bei Augustinus: RONDET 1954; bei Hieronymus: CATTELLANI 1992.

prium possideret. In der *narratio* von *div.* wird sodenn ein in der asketisch-exhortatorischen Literatur gerade im Zusammenhang mit dem Reichtum immer wiederkehrendes Phänomen deutlich: Die Latte wird hoch angesetzt, die Forderungen sind hart und unerbittlich und dennoch wird über die konkrete Normierung dieser Armutsforderung nur wenig gesagt. Wichtig ist vorgängig, dass der Leser sich von der Argumentation in einem Masse überzeugen lässt, dass er sich geschlagen geben muss und prinzipiell zu einem Akt der Reichtumsaskese bereit ist. Entsprechend diesem Ziel sind denn auch die Beweisgänge des An. Rom. von einer dialektisch-logischen Kohärenz, wie sie nicht mancher spätantiker Autor zu bieten hat und gerade bei einem auf raffinierte Beweisführungen ansprechenden gebildeten Oberschichtenpublikum seine Wirkung nicht verfehlt haben mag.

4. Schematischer Aufbau

1. Definiton der Habsucht (*avaritia*) auf rationaler (*ex ratione*) wie autoritativer Grundlage (*ex auctoritate*) 2 (1) – 4,2 (50)

1. Einwand/Frage: Reichtum steht zur Debatte, nicht Habsucht: 2 (1-2)

1. Definition der Habsucht *ex ratione*: Habsucht ist Wille nach Reichtum: 2 (2-10)

2. Einwand: Habsucht ist Begehren von Fremdbesitz nicht Festhalten an Privatbesitz: 3 (1)

2. Definiton der Habsucht *ex ratione*: es gibt keinen Privatbesitz ohne ein Verlangen nach Fremdbesitz: 3 (2-11)

3. (hypothetischer) Einwand: rationale Argumente genügen nicht: 4,1 (1-2)

3. Definiton der Habsucht *ex auctoritate* (1Tim 6,9-10): Habsucht = Wille nach Reichtum: 4,1 (3-28)

4. Einwand: Es besteht ein Unterschied zwischen dem Willen, reich zu werden und jenem reich zu sein/bleiben: 4,2 (30)

4. Definiton der Habsucht *ex auctoritate* (als Exegese von 1Tim 6,9-10): es besteht kein Unterschied zw. *velle fieri* u. *velle esse*: 4,2 (30-50)

2. Definiton des Reichtums auf rationaler (*ex ratione*) wie autoritativer Grundlage (*ex auctoritate*) 5 (1) – 5,2 (26)

1. Einwand/Frage: ist Reichtum ein Übel?: 5,1 (1)

1. Definiton von Reichtum *ex ratione* nach seinem *quid* und seiner *qualitas*: 5,1 (1-8)

quid: das Menschengeschlecht ist nach *divitiae*, *paupertas*, *sufficientia* einzuteilen: 5,1 (2-4)

qualitas: Reichtum ist mehr haben als natürlicherweise nötig: 5,1 (5-8)

2. (hypothetischer) Einwand: rationale Argumente genügen nicht: 5,2 (10-11)

2. Definiton des Reichtums *ex auctoritate* (Prv 30,28 / Mt 5,37) gemäss seines *quid* und seiner *qualitas*: es gibt nur entweder Reichtum, Armut oder *sufficientia* und der Reichtum ist ein Übel, da er über die natürliche Notwendigkeit hinausgeht: 5,2 (12-26)

quid: es gibt nur Reichtum, Armut und *sufficientia* 5,2 (12-18)

qualitas: Reichtum haben bzw. haben wollen ist ein Übel: 5,2 (18-26)

3. Die Armut Christi als normatives *exemplum* 5,3 (28–46)

1. Einwand: ein Leben gemäss natürlicher *sufficientia* genügt, es entspricht dem Ideal des Weisen: 5,3 (28-32)

1. Entgegnung *ex auctoritate*: Christus war arm und man muss seinem *exemplum* folgen: 5,3 (32-46)

sufficientia ist ein Gebot des AT (cf. *Prv* 30,8): 5,3 (32-36).

paupertas ist das Gebot des NT als Nachfolge der von Christus geforderten (*verbo: Lc* 14,33) wie gelebten Armut (*exemplo: cf. Mt* 8,20): 5,3 (36-41) zur Erlangung ewigen Reichtums (*2Cor* 8,9): 5,3 (41-45) als Erfüllung des Gebots von *1Io* 2,6: 5,3 (45-46)

5. Kommentar

2 Sed dicet ... et dives (1-10): Durch eine rhetorisch geschickte Umkehrung des zu Beginn erhobenen Einwandes wird in der Form der rhetorischen Doppelfrage die als Gleichung ausgesprochene *propositio* eingeführt (*avarus esse = habere velle divitias*), die in der Folge durch eine klar strukturierte Argumentationsfolge bewiesen wird (vgl. das vorangehende Aufbau-schema).

Sed dicet aliquis: Zum ersten Mal lässt der An. Rom. hier den für die Diatribe typischen fiktiven Einredner zu Wort kommen; diese fiktiven Anfragen und Einsprachen ziehen sich denn auch von nun an in charakteristischer Weise durch den ganzen Text; die Fähigkeit der Vorwegnahme der gegnerischen Einwände sowie des Stellens und Lösens von Fragen (ein Mittel, das der An. Rom. neben den fiktiven Einwürfen auch häufig einsetzt) zeichnete gemeinhin einen guten Lehrer bzw. grossen Redner aus: Ps. Hier. *ind.* 13 (De Plinval;151): "Maxime ubi de Iacob et Esau ipse sibi, quasi magnus orator, quaestiones proponit et solvit, et ut magister, praescius ea quae ab adversariis proponenda erant, ecclesiae filiis ipse proponit et pie quaerentibus edisserit, ...". **Cum ... contulisti:** Der Einwand ist der an ein schlechtes *exordium*, im Sinne der Unklarheit des ersten Redeteiles bzgl. des zur Debatte stehenden Sachverhaltes, vgl. z.B. *Rhet. Her.* 1,11 (Achard;11): "non ex ipsa causa natum videatur"; die vermeintliche Unklarheit ist jedoch nicht dem *exordium* des Autors anzulasten, sondern beruht auf dem Unverständnis des Rezipienten, das Verhältnis von habüchüchtig und reich sein bzw. Reichtum haben wollen zu erkennen. **de divitiis loquendi exordium sumpseris:** Explizit hat der An. Rom. im *exordium* nicht von *divitiae*, sondern von *opes munda-nae* gesprochen, so dass der fiktive Einwand hier vielleicht auf den Titel des Textes (eben als *de divitiis*) anspielt. **Quasi aliud sit avarum esse, aliud habere velle divitias:** Der An. Rom. nimmt die weit verbreitete Definiton von *avaritia* als einem begehrlüchen Willen nach Geld und/oder Reichtum [*Cic. Tusc.* 4,26 (Pohlenz;373,24-26): "est autem avaritia opinatio vehemens de pecunia, quasi valde expetenda sit, inhaerens et penitus insita, ..."; *Aug. serm.* 85,6 (PL38;523) "Avaritia est, velle esse divitem, non jam esse divitem"; *civ.* 14,15 (CCL48;438,75-76) "est libido habendi pecuniam, quae avaritia"] auf und generalisiert sie hin auf Reichtum allgemein. **avarus possidet et non potius possidetur:** In dieser wie eine Klammerbemerkung dem Satz angehängten Sentenz referiert der An. Rom. eine in Hab-süchts- und Reichtumskritik gern verwendete Tradition des Spiels mit der passiven und aktiven Bedeutung von *possidere*: vgl. z.B. *Plin. ep.* 9,30,4 (Schuster;298,19-20): "ea invasit homines habendi cupido, ut possideri magis quam possidere videantur"; *Val. Max.* 9,4,ext.1 (Kempff;440,25-26): "procul dubio hic non possedit divitias, sed a divitiis possessus est, ..."; christlicherseits *Cypr. Don.* 12 (CCL3A;11,258-259): "auro se alligatum teneri et possideri magis quam possidere divitias"; *laps.* 12 (CCL3A;227,225): "Possidere se credunt qui potius possidentur, ..."; in *div.* 10,3 (31-43) greift der An. Rom. diese Unterscheidung erneut auf. **a matre sua avaritia:** die Verbindung von *avaritia* mit der Muttermetapher gehörte zu den Gemeinplätzen antiker Literatur (vgl. OTTO 1890, 51), wie überhaupt die Muttermetapher im Kontext der antiken Tugend- und Lasterproblematik sehr beliebt war (vgl. TLL8,446-447) und vom An. Rom. auch andernorts aufgenommen wird: *cast.* 17 (PLS1;1505): "Pudicitia enim omnium bonorum mater est."; für die Wendung der *avaritia* als *mater divitiarum*

habe ich keinen Beleg gefunden, der Gedanke der *avaritia* als Ursprung des Reichtums hingegen ist weitverbreitet: vgl. z.B. nur Sen. *ep.* 87,21 (Reynolds;307,21-22): "*divitiae [autem fiunt] fiunt autem ex avaritia*". **Tam enim ... custoditae:** Hier wird zum ersten Mal der in der Folge noch weiter ausgeführte zentrale Gedanke des An. Rom. deutlich, dass nicht nur das Streben (*quaerit*) nach Reichtum sondern auch der Besitz (*possidet*) von Reichtum Habsucht und somit verwerflich ist, d.h. dass Erwerbenwollen wie Behaltenwollen *avaritia* ist, was in etwa den im Deutschen gebräuchlichen Bedeutungsinhalten von Habsucht und Geiz entspricht; diese Auffassung des An. Rom. entspricht derjenigen des Pel. *exp.* 1Tim 6,9 (Souter;501,1-2): "*Voluntatem divitiarum avaritiam definivit, quae voluntas et habentis est et quaerentis*." **Avarus enim ... prorogat:** Der An. Rom. rekurriert auf den (sowohl in paganer wie christlicher Lit. präsenten) Gemeinplatz der Gegensätzlichkeit von Habsucht und Freigiebigkeit: als Parallele vgl. z.B. Rhet. *Her.* 4,50 (Achard;195): "*At largissimus fuit in amicis; quod signum liberalitatis est, quae contraria est avaritiae*". **quia dives ex superflua possidendi nimietate censetur:** die hier *en passant* gegebene Definition des Reichen wird in 5,1 (5-8) eingehender entwickelt, doch ist sie bereits hier nötig, um die folgenden Argumente von 3-4,2 zu verstehen.

3 Sed ille ... ex crimine (1-11): Auf die gegen die Gleichung von *div.* 2 als gegnerischer Einwand formulierte Habsuchtsdefinition mit ihrer Unterscheidung von Aneignung fremden (*aliena diripere*) und Bewahrung privaten Eigentums (*privata custodire*) antwortet der An. Rom. mit der als Frage formulierten *propositio*, die auf eine prinzipielle Kritik des Reichen/Reichtums abzielt, und als solche in einer mit einem Vergleich aus dem Bereich der *fornicatio* (d.h. einer anderen Erscheinungsweise der Begierde) in der Folge bewiesen wird.

Sed ille ... custodit: der Einwand entspricht der gängigen (in den Augen des An. Rom. freilich zu kurz tretenden) Vorstellung der Habsucht als einem unrechtmässigen (*diripere*) Willen der Aneignung von Fremdeigentum, während das Verwahren von Eigenbesitz keine Habsucht ist: vgl. z.B. Rhet. *Her.* 4,35 (Achard;172): "*Non est ista diligentia, sed avaritia, ideo quod diligenter est accurata conservatio suarum, avaritia iniuriosa adpetitio alienorum*"; dass allein *aliena rapere* zu verurteilen ist, nicht aber ein Bewahren des Reichtums, entspricht in etwa auch der Haltung von Aug. z.B. *serm.* 25A,2 (CCL41;343,91-93): "*Si ergo contigerit tibi et divitem fieri, noli tamen cupiditate inhiare: oblata suscipere, non aliena rapere*". **difficile potest:** Das einschränkende *difficile* [vgl. auch 17,4 (2) / 18,4 (63)] verweist wie in 7,3 (24-29) wohl auf die Möglichkeit begierdefreien Erwerbs von Reichtum durch Erbschaft; freilich ist auch das Bewahren dieses aus Erbschaft stammenden Reichtums zu verurteilen [vgl. 19,4 (87-105)], ganz abgesehen davon, dass logischerweise auch dieser Reichtum mit dem ursächlichen Makel der *concupiscentia alieni* behaftet ist. **crimen:** Die Qualifizierung der *concupiscentia* als *crimen* meint nicht nur ein moralisches Vergehen im Sinn eines Lasters, sondern ein Vergehen im Sinn einer zu sanktionierenden Gesetzesübertretung, wie das auf der Basis der Argumentation über 1Tim 6,9-10 von 4,1 in 4,2 (45-46) bzgl. der Begierde der *avaritia* deutlich wird [(so auch in *cast.* 4,12 (130,28-29)]; die Bezeichnung der *avaritia* als *crimen* (jedoch eher im Sinn eines allein moralischen Verschuldens) ist geläufig: vgl. z.B. Cic. *Flacc.* 89 (Curtis Clark;22): "*non solum avaritiae crimen effugere*". **fornicationem exercere cupienti:** Der Vergleich mit der *fornicatio* entspringt vielleicht u.a. der gemeinsamen biblischen Verurteilung von Habsucht und Unzucht z.B. in *Eph* 5,3 / 5,5; *Rm* 1,29; *1Cor* 5,11. **cuius nec cogitationem excusabilem probes:** Hier liegt vielleicht eine Anspielung an *Mt.* 5,28 vor; ähnlich auch in *div.* 17,1 (9-10). Es ist ein dem Pelagianismus in seiner Härte der Gebotseinhaltungsforderung eigener Zug, auch die Gedankenwelt auf sündhafte Regungen hin zu kontrollieren; Pel. hat in *Dem.* 26-27 (PL30;40C-41D) hierfür Kriterien entwickelt. Dass bereits der Gedanke an ein Laster unter Umständen schädlich sein kann, ist

populärphilosophisches Gemeingut: z.B. Sen. *dial* 3,1 (Reynolds;42,21-23) bzgl. des Zorns: "Verum est irasci nos laesuris, sed ipsa cogitatione nos laedunt, et iniuriam qui facturus est iam facit." **fructus ... flores:** die Blüten-Frucht Metapher ist im Kontext des Tugendlobs bzw. der Lasterschelte oft anzutreffen: vgl. TLL6, 936,19-44.

4,1 Sed haec ... reperiri (1-28): Nachdem der An. Rom. bisher rein rational argumentiert hat, dient 4,1 nun der Beglaubigung der bisherigen Beweisführung zur Definition der Habsucht durch göttliche Autorität, womit zum ersten Mal explizit deutlich wird, dass der Text von einem Christen für Christen geschrieben wurde (das Zitat wird wie selbstverständlich als Autorität eingeführt, das zudem vom fiktiven Interlokutor gefordert wird). Nachdem der An. Rom. zunächst mittels *1Tim* 6,9-10 *avaritia* als den Willen nach Reichtum definiert hat (1-8), führt er auf der Basis dieser Grundlage die in 3 formulierte *avaritia*-Definition seines fiktiven Einredners in dialektischer Manier und unter geschickter Verwendung rhetorischer Amplifikationen in ihrer Widersprüchlichkeit vor (8-28).

Sed haec argumenta ... nisi divina auctoritate firmentur: Diese einleitenden Worte deuten auf ein Problem hin, das bei den Römern noch kontrovers diskutiert wurde, nämlich ob der *auctoritas* oder der *ratio* der Vorrang zu geben sei; im christlichen Kontext ist jedoch im lat. Bereich seit Tert. klar, dass der Bibel als *divina auctoritas* letzte und oberste Geltung zukommt, denn in ihr werden *divinitas* und *auctoritas* eins (vgl. LÜTCKE 1968, bes. 51-58), und in diesem Sinn gebraucht auch der An. Rom. *divina auctoritas*; dennoch behält die *ratio* bei ihm einen - schöpfungstheologisch verankerten - grossen Wert, was sich ja schon darin zeigt, dass seine rationalen Argumentationen letztlich mit der *divina auctoritas* übereinstimmen. Dass ihm persönlich wie aber auch wohl seinem Adressaten die Fähigkeit, sowohl rational wie autoritativ argumentieren zu können, sehr wichtig war, zeigt sich darin, dass er genau diese Qualität an der ihn bekehrenden *femina clarissima* in Sizilien hervorhob: *hon.* 5 (Caspari;12,6-7): "Haec me etiam ad orientem ire dissuasit, probans mihi tam ratione, quam legis exemplo, ubique Deum posse a scientibus reperiri." Entsprechend der Vorgehensweise des An. Rom., zuerst seine Argumente rationell und danach erst durch Autorität abzustützen, wählt er dementsprechende Eingangsformeln für die Schriftzitate, die jeweils sehr ähnlich sind: *div.* 5,2 (10-11); *hum.* 2 (16,25-27); *mal. doct.* 6,1 (74) / 10,1 (82) / 12,1 (88) / 13,1 (90); *cast.* 5,1 (131) / 7,1 (133). **Qui volunt ... avaritia:** Das argumentationstragende Schriftzitat *1Tim* 6,9-10 ist der *locus classicus* innerhalb der frühchristlichen Laster- und Habsuchts- bzw. Reichtumsliteratur (vgl. mit vielen patristischen Belegen VL 25,1,608-616) u.a. weil die Sentenz einen weitverbreiteten, paganen, (populär-) philosophischen Topos aufnimmt (vgl. die Stellen bei SPICQ 1969, 564 und ROLOFF 1988, 337-340); nicht verwunderlich, dass Cypr. die Stelle in seine wirkungsgeschichtlich einflussreiche Testimoniensammlung aufnahm: *test.* 3,61 (CCL3;152,20-26); als Schriftzitat hat die Stelle beim An. Rom. nie das bei manchen Autoren anzutreffende, eine z.T. breitere Bedeutung tragende *cupiditas* anstelle von *avaritia*; bei Anspielungen jedoch verwendet der An. Rom. neben *avaritia* [*cast.* 4,12 (130,28-30)] gelegentlich *cupiditas* [*div.* 18,1 (2)] und auch *concupiscentia* [*div.* 17,3 (23)]. **interrogo te:** Diese direkte Anfrage des Gegenüber auch in 9,5 (81): "interrogo te" u. 10,7 (101) : "interrogo conscientiam divitum". **In voluntate ... credenda est:** Die Definition der Habsucht als Erscheinungsweise der *cupiditas*, die sowohl im Streben nach Reichtum wie im Reichsein vorhanden ist, entspricht exakt der Habsuchtsdefinition des Pel. in seinem Kommentar zu derselben Schriftstelle: *exp.* *1Tim* 6,9-10 (Souter;501,1-2): "Voluntatem divitiarum avaritiam definivit, quae voluntas et habentis est et quaerentis." Eine direkte Abhängigkeit des An. Rom. von Pel. ist hier sehr wahrscheinlich. Wie zu 4,2 gezeigt werden soll, ist es nicht unmöglich, dass als Negativfolie die augustinische Exegese von *1 Tim* 6,9 diente; die von SCHILLING 1910, 205 Anm. 2 als Parallele zu *div.* 3 wie 4,1 vermerkte Stelle

bei Tert. [*pat.* 7 (CCL1;307,14-19): "Cupiditatem omnium malorum radicem spiritus domini per apostolum pronuntiavit: eam non in concupiscentia alieni tantum constitutam interpretemur. Nam et quod nostrum videtur alienum est: nihil enim nostrum quoniam dei [sunt] omnia, cuius ipsi quoque nos [sumus]."] geht in eine leicht andere Richtung, denn der Akzent bei Tert. liegt darauf, dass alles, was uns gehört, ein eigentlich Gott gehöriges *alienum* ist. **apostolicae sententiae subiacebunt:** Hier wie andernorts in *div.* [4,2 (38) / 10,10 (141) / 11,1 (1) / 11,5 (44) / 16 (7/15/30) / 18,3 (38) / 18,4 (48) / 18,7 (112) / 19,4 (119) / 20,4 (68)] nennt der An. Rom. die von ihm als beweisende Autorität eingeführten Schriftzitate *sententia*, wobei *sententia* entsprechend seinem gesetzlichen Schriftverständnis meist den Charakter eines rechtskräftigen Urteils hat, im Sinn des *iudicatum*, wie dies z.B. [Rhet. *Her.* 2,19 (Achar;50): "Iudicatum est id, de quo sententia lata est aut decretum interpositum."] oder Cic. *inv.* 2,22,68 [(Stroebel;106,16-18): "iudicatum, de quo iam ante sententia alicuius aut aliquorum constitutum est."] definiert haben; vgl. LAUSBERG 1990, §353/872-879. **Vel si quis auferre voluerit ... gratulari deberent:** Die einem Dieb zu erstattende Dankbarkeit, wenn einem Reichtum oder sonst was Weltliches (wenn auch widerrechtlich) weggenommen wird, ist auch eine im pelagianischen Schrifttum sonst erhobene *Maxime* [Pel. *ecl.* in Hier. *adv. Pel.* 1,30 (CCL80;3814-15): "Christianum illius debere esse patientiae, ut si quis sua auferre voluerit, gratanter amittat."; Ps. Pel. *virg. laus.* 6 (CSEL1;231,10): "Ut si quis tua voluerit auferre, gratanter dimittas."], die sich so auch in *ench. Sext.* [s. 15 (Chadwick;13): "Quicquid saeculi habes, etiam auferat tibi quis, non indigneris."] findet; als Meinung stoischer Herkunft kritisiert Hier. die Aussage des Pel.: *adv. Pel.* 1,30 (CCL80;38,12-22): "Nec hoc sufficit, sed repente mutaris in Stoicum, et de Zenonis nobis tonas supercilio, Christianum illius debere esse patientiae, ut si quis sua auferre voluerit, gratanter amittat. Nonne nobis satis est patienter perdere quod habemus, nisi violento atque raptori agamus gratias, et eum cunctis benedictionibus prosequamur? Docet Evangelium ei, qui nobiscum velit iudicio contendere et per lites ac iurgia auferre tunicam, etiam pallium esse cedendum: num praecipit ut agamus gratias et laeti nostra perdamus? Hoc dico, non quo aliquid sceleris in hac sententia sit, sed quod ubique υπερβολικῶς mediocritia transeas et magna sceteris."; dem An. Rom. geht es jedoch nicht um die innere Haltung der *patientia* gegenüber einem möglichen Diebstahl, sondern um das Wegnehmen von Weltlichem überhaupt, das in sich den Keim der Sünde trägt. **etiam saecularium iudiciorum auctoritate defendunt:** Das abschliessend verstärkende *etiam* verweist auf das beim An. Rom. [*div.* 19,2 (30)] wie überhaupt im pelagianischen Schrifttum auffällig häufig als typisch christliches Verhaltensmerkmal eingeforderte paulinische Gebot (1Cor 6,4-6), keine weltliche Gerichte anzugehen; die Insistenz auf diesem Gebot legt es nahe, dass der An. Rom. und sein Publikum traditionellerweise in vielfältiger Art und Weise mit dem Gerichtsleben verstrickt waren, sei es als mächtige Reiche, die aufgrund ihres Besitzes notwendigerweise mit dem Gericht zu tun haben [vgl. *div.* 10,7 (103-104)] oder als Leute, deren gängige Laufbahn Gerichtsposten vorsieht [vgl. *div.* 6,2 (1-70)]. **Si quis ... ardorem:** Der erste von drei Vergleichen in *div.* [auch 7,1 (6-14) / 19,3 (65-78)] aus dem Gebiet der Medizin, für die der An. Rom. auch sonst eine gewisse Vorliebe zeigt [vgl. *cast.* 9 (137,14-20) / 10,3 (139,11-18); *mal. doct.* 2,1 (69,14-29) / 17,1 (100,20-25)]; ein spezielles medizinisches Wissen seitens des An. Rom. ist jedoch nicht zu veranschlagen (wie z.B. DE PLINVAL 1947, 33, der *div.* Pel. zuschreibt: "Pélage a certainement fréquenté un milieu médical" oder REES 1991, 176 Anm. 16: "Our author seems to be very well informed on the subject (*scil.* medicine)."), sondern er aktualisiert ein dem Ideal des Enzyklopädismus entsprechendes und der metaphernverliebten Rhetorik dienstbares medizinisches Minimalwissen, ähnlich wie z.B. dies MARROU 1958, 141-143 für Aug. oder PEASE 1914 für Hier. gezeigt haben (vgl. auch HARNACK 1892, 132-138); allgemein zur Stellung der Medizin innerhalb der römisch-antiken Wissenschaften: STOK 1993; zudem war gerade in der Diatribe der medizinische

Vergleich besonders beliebt (vgl. DALFEN 1967,121-128), man lese z.B. nur die mit medizinischen Vergleichen gestopfte *ep.* 75 von Sen.. Der Vergleich mit dem abzutrennenden Glied, das den übrigen Gliedern schadet, ist ein in paganer wie christl. Lit. gern gebrauchter Topos: z.B. Cic. *off.* 3,32 (Winterbottom;121,48); "Etenim, ut membra quaedam amputantur, si et ipsa sanguine et tamquam spiritu carere coeperunt et nocent reliquis partibus corporis, sic ista in figura hominis feritas et immanitas beluae a communi tamquam humanitate corporis segreganda est."; Mt. 5,29-30; Ambr. *off.* 2,135 (Testard;69) bzgl. eines Arztes, der solange wie möglich versucht, das kranke Glied nicht abzuschneiden; Rufin. *ench. Sext.* 13 (Chadwick;13); der Vergleich des An. Rom. insinuiert gleichfalls, dass Habsucht als Wille nach Reichtum eine zu tilgende Krankheit ist, eine Krankheitsmetapher, die der An. Rom. auch in Anlehnung an eine breite Tradition [z.B. Cic. *Tusc.* 4,11 (Pohlenz;373,5): "eique morbo nomen est avaritia."] aufnimmt. **aut urat aut desecet**: Die Verbindung von (Aus-) Brennen und Schneiden als chirurgische Praktiken gegen *membra putrida* ist in der gesamten Antike sehr häufig und wurde seit Tert. [vgl. etwa *paenit.* 10,10 (CCL1;337,32-338,36)] in der christl. lat. Lit. gern in Vergleichen eingebaut; als zeitgenössische Parallele zum An. Rom. genügt eine Stelle aus Hier. (für mehr vgl. PEASE 1914, 76-77): *ep.* 117,2 (CSEL55;424,18): "putridae carnes ferro curantur et cauterio." **ardorem**: Entgegen den Hss meint WINTERBOITOM 1987, 108 hier sollte *paedorem* oder *putrorem* stehen; dafür gibt es jedoch keinen Grund; *ardor* im Sinn einer mit Hitze begleiteten Entzündung passt hier bestens. **multo facilius sit pauperem voluntarium quam invitum divitem reperiri**: Der Hinweis auf die Zahl der freiwillig Armen, die grösser sein soll als die gegen ihren Willen Reichen, ist vor allem ein amplifizierender, rhetorisch geschickter Schluss, doch steht dahinter auch die als Phänomen des beginnenden 5. Jh.s nicht mehr zu ignorierenden Präsenz christlicher Asketen [der An. Rom. spricht sogar von *multi*: *div.* 19,2 (39-42), eine Angabe, die jedoch sicher übertrieben ist: vgl. o. IV A 3.8.], die der Autor hier als beispielhafte Menschen bewusst kurz vor die Augen des Lesers führt.

4,2 Sed forte ... consummaverint (30-50): In 4,2 geht es um eine Diskussion einer autoritativen *avaritia*-Definition, d.h. die in 3 aufgrund einer philosophischen Argumentation als Verbrechen eingestufte Habsucht wird in 4,2 endgültig als ein widergöttliches, verbecherisches, schlechtes und sündhaftes Verlangen qualifiziert, das es zu bestrafen gilt. Ausgangspunkt hierfür ist die zu Beginn von 4,2 vom fiktiven Einredner auf der Terminologie von *1Tim* 6,9 aufbauende Unterscheidung von *velle fieri* und *velle esse*, die nur dem *velle fieri* Schuldcharakter zuweist, währenddem das *velle esse* der Schuld enthoben ist (30). Der strukturell (beide folgen auf die *avaritia*-Definition und deren argumentative Verteidigung) wie inhaltlich (bei beiden Einwänden geht es um eine Differenz von Begehren und Haben) parallel zu 3 konstruierte Abschnitt 4,2 dient der Demontage dieser vor allem bei Augustinus zu findenden definitorischen Unterscheidung, indem diese in bestechender Weise *ad absurdum* geführt wird, denn wenn *velle fieri* unweigerlich mit Schuld belastet ist, ist es auch das Resultat dieses Strebens, d.h. das *esse* bzw. *velle esse* (30-50).

Aliud est velle fieri, aliud velle esse: Wie bereits SCAGLIONI 1987, 144, Anm. 4 (er nennt 2 Stellen) bemerkte, hat diese Differenzierung vor allem Aug. (spätestens seit 397; vgl. die entspr. Datierungen bei PERLER 1969 u. VERBRAEKEN 1976) in Zusammenhang mit *1Tim* 6,9 wiederholt vorgenommen und dies in einer Terminologie, die so stark jener des An. Rom. gleicht, dass es doch sehr wahrscheinlich scheint, hier eine Polemik gegen diesen augustinischen Standpunkt zu sehen (freilich muss offenbleiben, ob der An. Rom. Aug. direkt oder einen seiner Leser/Schüler im Auge hat): vor allem *serm.* 61,10 (PL38;412): "Aliud est esse divitem, aliud velle fieri divitem ..."; vgl. auch *serm.* 14,7 (CCL41;189,130-151); *serm.* 25A,2 (CCL41;343,101-108); *serm.* 39,3 (CCL41;389,27-29): "Nam qui volunt, in-

quit, *divites fieri*. Non dixit: Qui divites sunt, sed: *Qui volunt divites fieri*, cupiditates accusavit non facultates, ..."; *serm.* 53A,3 (PLS2;679); *serm.* 85,6 (PL38;323): "Avaritia est, velle esse divitem, non jam esse divitem. Ipsa est avaritia"; *en. Ps.* 136, 1 / 14 (CCL40;1973,13-17). **quid distat?**: Eine rhetorische Frage, die von augustinischen Gedanken wie jenen in *serm.* 177,1/ 5 (SPM1;64-73) ausgelöst werden konnte: "ab eo qui dives est discernis eum, qui vult dives esse. multum enim interest inter divitem esse et divitem velle esse." **Haec apud homines ... dominabitur**: Die in ähnlicher Weise auch andernorts [*mal. doct.* 5,2 (72,15-20)] präsenste Kritik bzw. Polemik des An. Rom. an der gegnerischen Position (hier jener augustinischen) als von Wortschwall und parteiischer, kaschierender Färbung geprägte rhetorisch-dialektische Spiegelfechtereie, die zwar als Wahrheit ausgegeben wird, der wirklichen, einfachen (göttlichen) Wahrheit aber widerspricht, aktualisiert den für die Rhetorik traditionellen Konflikt zwischen Worten bzw. deren rhetorischem Schmuck und eigentlichem Sachverhalt (*res*, wobei *res* oft mit *veritas* übereinstimmt), der bzgl. dessen Gefährlichkeit stets bekannt war [vgl. z.B. Senecas Forderung *ep.* 75,5 (Reynolds;233,25-26): "sit (sc. eloquentia) talis, ut res potius quam se ostendat." bzw. seine Klage in *ep.* 90,20 (Reynolds;337,19-20): "Incredibilest, mi Lucili, quam facile etiam magnos viros dulcedo orationis abducatur a vero."; vgl. z.B. auch den bewussten Verzicht auf rhetorische Künste, um keine *falsae opiniones* zu generieren bei Firm. *math.* 1,5,3 (Kroll;15,15-22)] und wovor schon früh auch in der christlichen Apologetik gewarnt wurde [z.B. Min. Fel. *Oct.* 14,3 (Kytzler;11,20-21)]; diese Polemik steht in einer langen Tradition (beliebt gerade in der Diatribenliteratur: vgl. OLTRAMARE 1926, 44-45 / 263-264) und ist beim An. Rom. näherhin Teil jener gerade in den asketischen Kreisen um Hier. und Pel. verstärkten Polemik gegen Rhetorik und Philosophie [vgl. z.B. Pel. als programmatische Antithese: *exp. Eph* 3,4 (Souter;357,18-19): "In mysterio Christi. Non in eloquentia saeculari."; *exp. 1Cor* 1,19 (Souter;133,12-14): "Et intellectum prudentiam reprobabo. Eligendo piscatores, artem retoricam et philosophicam reprobavit."; *exp. 1Cor* 4,19 (Souter;150,5-8) / *exp. 1Cor* 2,1-4 (Souter;137,1-15) / *exp. 1Cor* 2,13 (Souter;139,15-17) / *exp. 2Cor* 10,4 (Souter;285,12-16); *exp. 1Thess* 2,2 (Souter;443,2-4)], eine Polemik, die jedoch nicht ehrlich war, kamen doch gerade Autoren wie Pel. oder der An. Rom. ohne ihr rhetorisches Handgepäck nicht aus. **creberrime verborum affluentia et argumentorum coloribus exornata fallacia**: Ähnliche Polemik gegen Wortschwall und kunstvolle Ausgestaltung der Argumentation z.B. bei Pel. *exp. 1Cor* 2,4 (Souter;137,12-15): "Non in persuasibilibus [humanae] sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et et virtutis [dei]. Quia ars rhetorica habet colores persuasorios in una quaque materia."; **dialectico lenocinante sermone pro veritate subicitur**: Pel. hat in ähnlicher Weise die Dialektik als Abkehr von der *veritas fidei* kritisiert: *exp. 1Tim* 6,20-21 (Souter;505,12-15): "Et oppositiones fallacis scientiae quam quidam promittentes circa fidem exciderunt. Artis dialecticae, per quam sibi infinitam rerum scientiam haeretici promittunt, qui, sicut Evae serpens, maiorem scientiam promittent[te]s, a fidei veritate ceciderunt."; auch *exp. 1Cor* 1,22 (Souter;134,16-18): "Et Graeci sapientiam quaerunt. Artis dialecticae et humanae sapientiae rationem." **lenocinante**: Topische Polemik gegen verführerischen, schmeichlerischen Redestil; vgl. z.B. Min. Fel. *Oct.* 14,4 (Kytzler;11,22-23); vgl. etwa auch die Forderung von Diom. *gramm.* II (Keil;456,21-22): "cultae et sana oratio, ..., sine lenocinio debet orari." **non apud Deum, ubi non nulla tortuosae disputationis astutia, sed pura valet simplicitas veritatis**: Eine in paganer Tradition stehende, christlich schon früh aufgenommene Polemik gegen rhetorische Haarspaltereien: z.B. Min. Fel. *Oct.* 16,6 (Kytzler;13,12-13). **simplicitas veritatis**: Der Gedanke der Einfachheit (und damit verbundenen ursprünglichen Unschuld) göttlicher Wahrheit, deren Formulierung keines rhetorischen Schmucks bedarf, ist schon früh Topos in der apologetisch-christlichen Lit.: z.B. Cypr. *Don.* 2 (CCL3A;4,25-30), bekommt aber nun im Hinblick auf das gebildete, christliche Publikum des An. Rom. neue Aktualität und dementsprechend nimmt *simplicitas* und die ihr entsprechende Lebensweise eines *simplex* beim An. Rom. einen wichtigen Platz

pauperiem: *pauperies* anstatt *paupertas* in *div.* nur hier und in 14 (12), jedoch ohne spezielle, sich von *paupertas* abhebende Bedeutung. **satis lucide manifesteque monstravit:** Vgl. die ähnlichen, vom An. Rom. gern gebrauchten Wendungen zur Hervorhebung seiner erfolgten Beweisgänge in *div.* 16 (29): "*clare satis manifesteque monstravit, ...*", wie auch 10,4 (60) / 18,5 (73) sowie 10,10 (138) / 11,5 (47); vgl. auch *mal. doct.* 12,1 (89,28-29): "*satis lucide manifesteque dinoscitur*". **Quam sufficit, dico, non avaritiae, sed naturae:** Zum ersten Mal in *div.* wird in stoisierender Tradition *natura* als Kriterium der *sufficientia* explizit genannt, worauf der An. Rom. in der Folge (im Sinn der *necessitas naturae*) noch mehrmals rekurriert [8,1 (3) / 19,3 (84) / 20,2 (16)]; eine ganz ähnliche Wendung bei Pel. *exp.* 1Tim 6,6 (Souter; 500,7-8): "*Multum acquirit qui habet pietatem cum sufficientia, non luxuriae, sed naturae*." **avaritia enim ... densetur:** vgl. den Komm. zu demselben Topos der Unersättlichkeit der Habsucht in 1,4 (31-39). **legisse aut legentes audisse:** Hier werden Privatlektüre und öffentliche Lesung der hl. Schrift (wohl während eines Gottesdienstes, vielleicht aber auch innerhalb eines 'Bibelkreises') gegenübergestellt. **Quod autem ... est:** Entgegen der sonstigen Gewohnheit des An. Rom. reißt er hier ein biblisches Zitat völlig aus dessen Kontext heraus, um es seinem Beweisanliegen dienstbar zu machen. Das Zitat ist notwendig, um den Reichtum in seiner *qualitas* explizit als ein *malum* zu beweisen, was implizit schon in 5,1 (5-6) und vor allem 5,2 (18-19) angelegt war. **vir sanctus et sapiens:** In *div.* [vgl. 17,1 (1) / 17,3 (24) / 19,3 (60-64)] wie im ganzen *C. Casp.* nimmt das Ideal des Klugen und Weisen/Rechtschaffenen eine wichtige Rolle ein [vgl. o. III C 5.3.]; der Rekurs auf das Ideal des Weisen ist gerade in der Diatribenliteratur sehr beliebt (vgl. mit vielen Bsp. z.B. OLTRAMARE 1926, 284-286; DALFEN, 128-130); wie in 5,3 jedoch klar wird, ist der wahre Weise nun der Schüler Christi.

5,3 Sed nec paupertatem ... et ille ambulare (28-46): Nachdem der Reichtum im Sinn unnatürlichen Überflusses als *malum* bewiesen wurde, wird zum Schluss der eigentlichen *narratio* auch - provoziert durch einen Einwand (28-32) - der vom Einredner mit dem Ideal des atl. Weisen verbundene Status der *sufficientia* zwar nicht als *malum*, aber als ein niedrigeres, atl. Vorgaben entsprechendes Ideal qualifiziert (32-36), währenddem für den wahren Weisen = den Christen allein die Armut Christi massgebend sein kann (36-41), was durch eine autoritative Zitatenfolge massiert bewiesen wird, abgeschlossen mit 1Io 2,6, einem für ein *narratio*-Ende typischen *epiphonema* (41-46).

non tantum testamenti veteris, sed et novi voluerit implere mandata: Zum ersten Mal weist der An. Rom. auf den qualitativen Unterschied zwischen AT und NT hin, der im Folgenden wiederholt aufgenommen und exemplifiziert wird. **dominus et salvator:** Vgl. zu diesem Christustitel o. III C 4.2.; er findet sich auch sonst in der pelagianischen Lit.: z.B. Ps. Pel. *vita* 9 (PL50;392B): "*Domini et Salvatoris nostri*"; vgl. auch die einfache *salvator*-Bezeichnung Christi in *div.* 18,9 (123) / 19,1 (12). **tam verbo quam exemplo:** Der An. Rom. übernimmt hier die an einen echten Weisen und Philosophen traditionellerweise gestellte Forderung der Übereinstimmung von Lehre und Leben [programmatisch z.B. bei Sen. *ep.* 20,2 (Reynolds;53,20-22): "*Maximum hoc est et officium sapientiae et indicium, ut verbis opera concordent, ut ipse ubique par sibi idemque sit*"], die natürlich von Jesus in vorbildlicher und endgültig verpflichtender Weise (*exemplum*) umgesetzt wurde. Die Forderung nach Übereinstimmung von Wort und Tat zieht sich als zentrales Anliegen des An. Rom. durch das ganze *C. Casp.* [cast. 7 (133,34): "*exempla Christi non minus perfici debere quam verba*"; *mal. doct.* 13,1 (90,7-10) / 18,3 (103,28); s. dazu auch u. zu 6,1] und entspricht vor allem einem Bedürfnis der Binnendifferenzierung innerhalb einer pluriform gewordenen asketischen Bewegung; so auch z.B. bei Ps. Pel. *vita praef* (PL50;383B): "*qui te verbis iuste instruerent et exemplis*". **Omnis qui ... discipulus:** Zusammen mit *Mt* 19,21-24 ist *Lc* 14,33

für die Forderung des An. Rom. nach totalem Reichtumsverzicht die wichtigste Stelle und wird entsprechend wiederholt von ihm (direkt wie indirekt) in Anspruch genommen: *div.* 10,3 (31-32) / 11,5 (44-45). **ut nec, ubi caput declinaret, proprium possideret:** Schon früh referierte Stelle zum Aufweis der totalen Armut und Demut Christi [vgl. z.B. Tert. *idol.* 18,5 (CCL2;1119,14-15)], ist *Mt* 8,20 für den An. Rom. der Beweis der totalen Besitzlosigkeit Christi; vgl. auch 10,1 (8-9), auch dort in Zusammenhang mit *Lc* 14,33; interessant ist, dass *Lc* 14,33 und *Mt* 8,20 auch in der Testimoniensammlung des Cyprian unmittelbar nacheinanderfolgen: *Cypr. test.* 3,11 (CCL3;100, 27-30); auch sonst in der pelagianischen Lit. wird dieses Zitat in reichtumskritischen Kontext aufgenommen: z.B. Fastid. *Fat.* (PLS1;1703): "Ille, ubi caput reclinaret, non habuit, qui totum merebatur: et ego totum concupisco, cui nihil debetur? Quomodo potest in illa regione dives fieri miles, in qua pauper est imperator?" **Quia ... locupletaremini ... exemplo:** Das Zitat und die nachfolgende Erklärung liefern die in *div.* neben der Christusbefolgung vorrangige Motivation gänzlichen Besitzverzichts: die Belohnung im Jenseits und zwar proportional zum Verzicht auf Erden (vgl. o. IV A 3.7.1.b). ANGSTENBERGER 1997, 303-305 setzt 305 einen Titel ("Die Bereicherung durch Christus geschieht in der Nachahmung der materiellen Armut Christi: exemplo, non gratia Christi.") über diese Passage aus *div.*, der einen Gegensatz aufbaut, der sich in *div.* so nicht findet und der der Theologie des An. Rom. nicht entspricht, ist doch gerade das *exemplum Christi* die grosse *gratia*. **Qui ... ambulare:** Als seine Argumentationsgänge abschliessender Höhepunkt führt der An. Rom. *1Io* 2,6 an und zwar formal in der Funktion einer markanten *sententia* in Schlussstellung = *epiphonema* [z.B. Quint. *inst.* 8,5,11 (Winterbottom;457,25-27): "Est enim epiphonema rei narratae vel probatae summa acclamatio: 'tantae molis erat Romam condere gentem!'", vgl. LAUSBERG 1990, 434, § 879], die aber auch inhaltlich für *div.* wie überhaupt die Theologie des An. Rom. von entscheidender Bedeutung ist [vgl. auch *hon.* 1 (5,8-9); *hum.* 5 (20,10-11); *cast.* 7 (133,35-36)]: in *div.* als Verpflichtung auf die Armut Christi und insgesamt im *C. Casp.* als Kriterium der Unterscheidung der wahren von den blossen Namenchristen.

egressus 6,1-6,3

1. Umfang

egressus 6,1-3: Der Exkurs wird mit einer *brevis interfatio*²¹ eingeleitet ("Omnia autem superius comprehensa diximus,..."). Schluss wie Eigenart als Exkurs werden zu Beginn der *propositio* in 7,1 deutlich markiert²²: "Sed cur ad haec sermonis textus evaserit, lector attende."

2. Funktion

Der Exkurs hat die Funktion eines affektischen Abschlusses der *narratio* als Vorbereitung bzw. Überleitung zur *propositio*. Dieser affektische Exkurs soll vor der Beweisführung für die eigene Sache Stimmung machen, und in *div.* 6,1-3 wird dieses

²¹ Vgl. dazu Quint. *inst.* 4,2,50 (Winterbottom;210,7-9): "Interim expedit expositionem brevi interfatione distinguere: audistis quae ante acta sunt: accipite nunc quae insecuntur."; vgl. LAUSBERG 1990, 175-176, § 311b.

²² Vgl. z.B. auch Quint. *inst.* 9,3,87 (Winterbottom;532,5-9): "Olim plura de figuris quam necesse erat, et adhuc erunt qui putant esse figuram: ..., et 'longius evectus sum, sed redeo ad propositum (ἀφοδον).'"

Desiderat durch einen affektischen Exkurs der Empörung²³ eingeholt, indem ein reicher Christ in seiner Funktion als Richter mit Christus verglichen wird.

Die Darstellung des grausamen Richters im kunstvoll strukturierten *egressus* bietet eine historisch glaubwürdige Vorstellung jener grausamen Form spätantiker Gerichtspraxis, über die Zeitgenossen des An. Rom. in ähnlichen Bildern klagten. Der An. Rom. nimmt in seiner Schilderung zwar traditionelle Elemente auf, doch ist sie insgesamt kein topischer Abklatsch; auch verbietet sich der Autor effektvolle Übertreibungen, und seine Sprache trägt den Ton ehrlicher Empörung, eine Empörung, die ihre Substanz aus dem plastischen Vergleich Christus *vs.* Reicher/Richter zieht.

Wie aber ist diese Schilderung des Reichen als grausamer Richter zu werten, welchen Zweck verfolgt der An. Rom. damit? Die in *div.* 6,2 wie im paganen und christlichen Schrifttum jener Zeit anzutreffende Offenlegung der Grausamkeit der Richter visiert nicht wie bei Ps. Pelagius *vita* die Warnung vor der bereits auf Erden zu spürenden entsprechend harten Vergeltung Gottes²⁴, noch motiviert sie sich wie bei Eusebius, Hieronymus oder Prudentius letztlich aus der Verherrlichung christlicher Standhaftigkeit und Überlegenheit²⁵, sie ist auch keine implizite Regierungskritik wie bei Ammianus²⁶, noch verdankt sie sich dem 'humanistischen' Protest gegen die Grausamkeit eines Libanios²⁷. Der An. Rom. peilt auch keine direkte gesellschaftliche Reform an, die z.B. eine Verbesserung des Beamtentums verfolgt, sondern es geht ihm zuerst um den Aufweis der untrennbaren Verbindung von Reichtum, öffentlichem Amt, Brutalität, Willkür und Wortbruch als dem Christentum widersprechende Spielregeln der *gloria saeculi*, womit er am Beispiel Christus *vs.* Reicher/Richter die Thesen der Kap. 1-5 evidenziiert. Mit der Exemplifizierung der Reichen als Richter betont und kritisiert der An. Rom. hier wie auch anderswo die untrennbare Einheit von Reichtum und öffentlichen Ämtern²⁸; der *defensor divitiarum* ist gleichzeitig *honorum nundinator*. Diese, vielleicht auch von Pel.²⁹ direkt inspirierte und in den Pelagianen häufig vertretene, in moralphilosophischer Tradition³⁰ stehende Parallel-Kritik an Reichtum und Machtstellungen als Hauptstützen der *gloria saeculi* hat durchaus ihren Sitz im Leben, ist doch in der (Spät-)Antike das Eine nur schwer ohne das Andere denkbar: Die Verbindung *divitiae et honores* hat die Qualität eines Hendiadyoin als Ausdruck allumfassenden Reichtums, deren Inhaber ent-

²³ Vgl. Fortun. *rhet.* 2,20 (Halm;113); vgl. LAUSBERG 1990, 189, §345.

²⁴ Ps. Pel. *vita* 3 (PL50;387); vgl. zu Funktion und historischer Grundlage (Beispiele von Tod grausamer Richter) dieser Schilderung LIEBESCHÜTZ 1967, 440-444.

²⁵ Vgl. z.B. Hier. *ep.* 1,8-15 (CSEL54;5,15-9,9); Prud. *perist.* 5,61-64 (Lavarenne;76): "Tormenta, carcer, ungulae/ stridensque flammis lammina/ atque ipsa poenarum ultima/ mors, christianis ludus est."

²⁶ Vgl. die treffende Analyse bei ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE 1992, 107: "Chez Ammien ... l'objectif est politique, comme l'indique l'absence de supplices sous Julien. La torture, lieu symbolique de l'acharnement du pouvoir à rétablir sa plénitude en brisant les corps de ceux qui l'ont menacé, devient un révélateur du monde de gouvernement des empereurs."

²⁷ Z.B. Lib. *or.* 1,207-208 (Martin; 177-178).

²⁸ Vgl. z.B. *hum.* 5 (20,4-7): "Non licet avarum esse, nec superflua possidere, non in terrenis honoribus aut facultatibus gloriari, cui in praesenti tempore paupertas, non divitiae et ignominia magis quam nobilitas convenit, ..."; *mal. doct.* 18,3 (103,29-104,16).

²⁹ *exp.* 2Cor. 13,12 (Souter;305,3-4): "Salutant vos sancti omnes. Non honorati aut divites."; *exp.* Rm. 16,15(123,18-124,3): "Suo exemplo nos docet quales amicos debeamus nostris litteris salutare, non divites saeculi [scilicet] facultatibus, vel dignitatibus honoratus, sed gratia ac fide locupletes."

³⁰ Vgl. z.B. die Stellen bei NORDEN 1892, 338-341.

sprechend durch die Wortverbindung *divites et potentes/honorati* gekennzeichnet werden³¹.

Der Rekurs auf die (beim An. Rom. asketisch verstandenen) Verhaltenskriterien *Christus* bzw. *christianitas* (vgl. o. III C 4./6.) zielt insgesamt nicht auf eine alternative (etwa ethisch: gerechtere oder institutionell: kirchliche bzw. bischöfliche) Amtsführung³², sondern auf ein weltflüchtiges Christentum des *secessum in villam*. Die Wahl des Richteramts zum Aufweis dieser Inkompatibilität von Christentum und weltlichem Leben liegt auf der Hand, ist der Richter doch in seiner realen (als Richter) wie symbolischen Funktion (als Repräsentant von Recht und Ordnung) geradezu das Negativ, auf dem die Rede vom richtenden Christus und Gott erfahrungsmässig aufbaut. An diesem Prototyp öffentlichen Amtes versucht der Autor denn auch die Personen, die gemäss des o. beschriebenen Adressatenkreises von *div.* wie überhaupt des *C. Casp.* als Mitglieder der italischen Oberschicht bezeichnet werden können, und die (zumindest einmal in ihrem Leben, wenn auch nicht lange und vielleicht äusserst ungern) nach Ämtern streben, von diesem verderblichen Eifer abzuhalten³³.

Dass solche und ähnliche wie in *div.* 6,2 beschriebene Unrechtszustände als historischer Motivationshintergrund für Reichtumsverzicht und Askese mitverantwortlich waren, kann nicht schlüssig aufgezeigt werden³⁴. Die Verbinung entsprechender Erfahrungen mit einer vielversprechenden auf- und eindringlichen christlichen Rhetorik der Askese im Stile eines An. Rom. brachte aber sicher den einen oder anderen zumindest ins Grübeln, zumal ein Vergleich zwischen der durch die Askese gebotenen Möglichkeit des Kappens persönlicher wie gesellschaftlicher Konventionen und dem damit verbundenen gesteigerten Prestige asketischer Existenz mit den bekannten, traditionellen Anstrengungen und Aufgaben (z.B. einer Ämterlaufbahn) manchen zur Entscheidung für die *nova gravitas* geführt haben mag.

3. Argumentationsziel und Grobstruktur

In *exordium* und *narratio* hat der An. Rom. eigentlich alle Grundlagen (Verhältnis Habsucht-Reichtum, Reichtumsgenese und -definition, Forderung der Christusnachfolge) geschaffen, um direkt *propositio* und *probatio* in Angriff zu nehmen. Die Funktion des *egressus* liegt sodenn im abschliessenden, exemplarischen Aufweis des vorgängig Behaupteten. Dieses Ziel wird durch einen affektischen Exkurs der Empörung verwirklicht, der in seiner Art einer Sonder-*narratio*³⁵ gleichkommt, indem mit allen Regeln der Kunst Christus/der Christ und der Reiche (speziell der Richter) als eine einzige grosse Antithese vorgeführt wird. Damit führt der An. Rom. gleichzeitig ein weiteres für seine Reichtumskritik konstitutives Element in *div.* ein: die Kritik der an den fast zwangsläufig mit Reichtum verbundenen *ambitio saeculi* als eines Strebens nach Ämtern und Ehren. Nach einer kurzen präzisierend-abschwächenden Wiederholung des Gesagten (1-7) wird das Kriterium der geforderten Christusnachfolge aus 5,2 wiederaufgenommen und auf das biblische Verbot des

³¹ Z.B. Pel. *Dem.* 11 (PL30;27A); *exp.* 2*Cor.* 13,12 (Souter;305,3-4).

³² Gegen FISCHER 1976, 44, der mit Blick auf *div.* allgemein meint: "Dieser Rigorismus legt in Anbetracht der gesellschaftlichen Realität zu Beginn des 5. Jh.s die Vermutung nahe, dass es den sizilianischen Pelagianern weniger um eine Reform der Gesellschaft ging, als dass sie vielmehr die Reform ins Innere der Kirche verlegten."

³³ Vgl. ähnlich auch LIEBESCHÜTZ 1967, 441.

³⁴ So vermutet etwa DE PLINVAL 1941, 391.

³⁵ Die *narratio*-Eigenart zeigt sich auch darin, dass der *egressus* die einzige Texteinheit neben dem *exordium* und der *conclusio* von 20,5 ist, in der keine fiktiven gegnerischen Fragen gestellt werden.

Strebens nach weltlicher Macht hin präzisiert (8-16), um auf dieser Grundlage in dem als Herzstück des *egressus* zu geltenden Teil 6,2 (18-70) die multiple Inkompatibilität eines Lebens als Reicher/Richter mit der Existenz Christi bzw. eines Christen aufzuzeigen. Abschliessend wird in 6,3 (72-89) das im Gegensatz *crudelitas-pietas* kondensierte Fazit des Vergleichs von 6,2 als Anfrage nach den Fundamenten christlicher Religion formuliert, die keinen solchen Gegensatz dulden kann (72-86); eine endgültige Klärung der Frage nach einem Leben in *pietas* oder *crudelitas* soll durch ein genaues Lesen der hl. Schriften noch gezeigt werden, womit der Autor elegant seinen *egressus* beendet, indem er gleichzeitig auf das Folgende verweist (86-89).

Der Exkurs von 6,1-3 ist der an Emotionen und Lebendigkeit reichste Abschnitt von *div.*, u.a. weil in ihm (direkter Erfahrung entspringende) historische Tatbestände referiert werden, die im übrigen Text eher im Hintergrund bleiben.

4. Schematischer Aufbau

1. Kurze, präzisierende Wiederholung (*recapitulatio*): nicht jeder Reichtum ist zu verurteilen 6,1 (1-7)
 - 4 Merkmale nicht zu verurteilenden Reichtums (1-4)
 - 4 Merkmale zu verurteilenden Reichtums (4-7)
2. Hinführung (*inductio*) zum Vergleich in 6,2: wer als Christ Christus nachfolgt, darf weder reich sein, noch weltliche Machtpositionen anstreben 6,1 (8-16)
 1. Christus war arm (9)
 2. Christus war frei von Machtstreben (9-13): Beweis *ex auctoritate* (*Phil* 2,5-8)
 3. Christ sein heisst, Christus in Lehre wie Lebensweise zu folgen (14-16)
3. Beweis (*probatio*) der Unvereinbarkeit (im Sinn von *exempla contraria*) der Lebensweise Christi/eines Christen mit derjenigen eines Reichen bzw. eines Richters 6,2 (18-70)
 1. Es gibt keine Ähnlichkeit zwischen Christus und einem Reichen weder bzgl. *forma* noch bzgl. *mores* 6,2 (18-25)
 - forma*: 5 Gegensätze als rhetorische Fragen (18-21)
 - mores*: 7 Gegensätze (21-25)
 2. Der Reiche, der das Amt des Richters anstrebt, widerspricht gänzlich Christus: 6,2 (25-37)
 - Hinführung (*inductio*): Reiche streben nach Ämtern, speziell nach jenem des Richters, während über Christus Gericht gehalten wurde (25-29)
 - Exemplifizierung: der Richter widerspricht in seinen Handlungen vollends der *forma* Christi (30-31): Aufzählung von 5 Gegensätzen (31-37).
 3. 4 Aspekte richterlicher Amtsausführung, die christlichem Verhalten widersprechen 6,2 (37-70)
 1. Ämterpatronage -kauf (37-42)
 2. Straf- bzw. Folterpraxis(42- 54)
 - Tatbestand: der Richter lässt foltern (42-44)
 - gebotenes christliches Verhalten: man darf keinen Mitmenschen Leid zufügen, sonst droht Strafe Gottes (44-53)
 - et tu*: Frage nach der Angst vor der Strafe Gottes an den die Strafen verhängenden Richter (53-54)
 3. Gefängnispraxis (53-59)
 - Tatbestand: der Richter lässt einkerkern, sogar Unschuldige (53-56)

gebotenes christliches Verhalten: der Gefangene ist zu besuchen, sonst droht Zorn Gottes (56-58)
et tu: der Richter wähnt sich trotz seines unchristlichen Handelns in voller Sicherheit (58-59)

4. Tötungs- Begräbnispraxis (59-70)

Tatbestand: Richter lässt töten, kein Begräbnis (59-61)
 gebotenes christliches Verhalten: zumindest muss der christliche Körper beerdigt werden (61-63)
et tu: der Richter ist stolz auf seine Grausamkeit und nennt sich gleichzeitig ein nach dem Gesetz Christi Lebender (63-70)

4. Schlussfolgerung (*conclusio*): der reiche Richter widerspricht in seiner *crudelitas* vollends den sich durch *pietas* auszeichnenden Christus/Christen 6,3 (72-89)

1. Frage: warum gibt es so grosse Unterschiede innerhalb des Christentums, dass die einen *pietas* üben, die anderen sich in *crudelitas* ergehen? (72-78)
2. Antwort: es darf in einer nach einem Gesetz sich ausrichtenden Körperschaft der Christen keine so grosse Unterschiede geben (78-86)
3. Die hl. Schriften sollen zeigen, ob man in *pietas* oder *crudelitas* leben soll (86-89)

5. Kommentar

6,1 Omnia autem ... gaudere (1-7): Der Exkurs beginnt mit einer *recapitulatio*, deren Ziel es ist, das Vorangegangene in seinen wesentlichen Punkten mit einem klärenden Zusatz kurz zusammenzufassen, indem der Autor guten (1-4) von schlechtem (4-7) Reichtum in inhaltlich korrespondierenden Gegensätzen unterscheidet und vorgibt, dass nur letzteren die bisher in *div.* vorgetragene Kritik treffe.

Omnia autem ... ministratur: Der An. Rom. versucht nach den eindeutigen und harten Forderungen in 5,3 zu Beginn des Exkurses den Leser wieder etwas zu versöhnen, indem er ihm unbedenkliche Arten von Reichtum nennt; die Folge von *div.* wird jedoch zeigen (vor allem *div.* 19,3-4), dass z.B. der Reichtum aus Erbschaft ohne Sünde sein kann, aber auch nur solange, als er sofort wieder verschenkt bzw. für *opera misericordiae* ausgegeben wird.

superius comprehensa diximus: Der erste von in der Folge zahlreichen, jeweils mit *superius* gekennzeichneten Rückverweisen auf bereits Gesagtes/Bewiesenes, deren Funktion einerseits in der Insinuation von Konsequenz und Kongruenz des bisher Gesagten bzw. zu Sagenden liegt und andererseits immer wieder die Aufmerksamkeit des Lesers betont aktualisieren; hier verweist der An. Rom. auf die gesamte bisherige Argumentation, d.h. *div.* 1-5,3; die anderen mit *superius* eingeleiteten Stellen: 7,1(3) / 10,9 (127) / 11,5 (47) / 13 (20) / 17,1 (9) / 18,6 (83) / 19,2 (44) / 19,3 (60) / 20,2 (22) / 20,4 (67).

in misericordiae operibus nullus est fructus: Der An. Rom. kritisiert hier wohl eine heuchlerische Almosenpraxis, die nie wirklich ans Lebendige geht, die vom Geber nur aus selbstsüchtigen Motiven heraus geschieht und/oder ihre finanzielle Grundlage in der Ausbeutung vieler anderer hat, wie dies etwa in Ps. Pel. *vita* 12 (PL50;397A) expliziert wird: "Alii vero hoc se iustificari existimant, quod de substantia pauperum exiguum eleemosynam faciunt; et de eo quod plurimis abstulerunt, uni quiddam minimum largiuntur. Cibatur unus unde plures esuriunt, et de multorum spoliis vix pauci teguntur. Non talem eleemosynam Deus quaerit, nec vult pietatem uni de alterius crudelitate praestari." **perniciosa adulatione blanditur** Meint hier die dem Reichen entgegengebrachte Lobhudelei und bereitet inhaltlich wie lexikalisch die Kritik an der Verbindung von Reichtum und Ehrenstellungen - speziell der Ämterpatronage in 6,2 (bes. 36-37) - vor, wobei dort die Tätigkeit des Schmeichlers kritisiert wird.

Quantae enim ... respondeat (8-16): Auf die *recapitulatio* folgt mittels einer affektgeladenen, empörten Frage (*quaeso*) die Grundlegung (im Sinn einer *inductio*) für den antithetischen Vergleich Christus *vs.* reicher Richter in 6,2: Christus war sowohl arm (9) wie er frei von jeglichen weltlichen Machtpositionen war (9-13), und somit müssen auch die Christen ihrem Lehrer in Lehre und Leben entsprechen (13-16). Während die Armut Christi in 5,3 bereits zur Genüge bewiesen wurde und daran nur noch erinnert werden muss (*cognoscimus*), wird der Verzicht Christi auf weltliche Machtstellungen durch *Phil* 2,5-8 noch autoritativ bewiesen, um darauf in der Verpflichtung auf den Lehrer Christi den Schluss von 5,3 (*1Io* 2,6) indirekt wiederaufzunehmen.

quaeso, diligenter advertas: Vgl. ebenso stets im Kontext einer zu bedenkenden Schriftstelle: *hon.* 1 (6,21): "Oro te, diligenter adverte, ..."; *cast.* 3,5 (125,31): "Quale ergo bonum sit, quaeso, diligenter adverte, ..." / 10,3 (139,3) / 17 (161,4). **cognoscimus:** verwendet der An. Rom. hier wie andernorts in *div.* [6,3 (85) / 9,1 (8) / 9,3 (43) / 9,4 (69) / 14 (15) / 15,2 (13)] als Verweis auf eine Bibelstelle, die als untrügliche Quelle des Wissens gilt. **aliquam dominationis potestatem assumere:** Das in 6,2 Ausgeführte macht deutlich, dass unter der *dominationis potestas* irgendeine Form eines öffentlichen, *de iure* übertragenen (wenn auch unlauter erworbenen) Amtes gemeint ist. **Hoc enim ... accipiens:** Die ansonsten meistens im Kontext der Christologie aktuelle Stelle *Phil* 2,5-8 erfüllt in *div.* eine ganz andere Funktion, indem der An. Rom. den Akzent ganz auf die *servus*-Qualität Christi legt, womit die Stelle bei ihm eine prinzipiell *potestas*-kritische Funktion erhält, wie sie sich z.B. weder in den Pauluskomentaren von Pel. (Souter396,17-398,1), Ambrosiast. (CSEL81,3;139,5-23) oder dem Budapester Anonymus (Frede;252) findet. **Certe ... respondeat:** Eine beim An. Rom. immer wiederkehrende Verpflichtung auf den Inhalt des Namens *Christianus* als Nachfolge Christi: z.B. *div.* 14 (10-11/27-29); *hum.* 5 (20,8-9): "Quisque enim se Christianum profitetur, per omnia auctoris sui exempla sectetur,..."; s. dazu auch o. III C 5.2.; als kurzer unvollkommener Syllogismus erfüllt die Passage die Kriterien eines guten Arguments: *certe* zu Beginn insinuiert für die Basis des Arguments (Christ=Schüler Christi) die geforderte Qualität des "aliquid in causa, quod probatione non eget" [Quint. *inst.* 5,10,11 (Winterbottom;256,13-14)], und das darauf beruhende Argument (Schüler Christi=Imitation des Lehrers Christus) kann somit als *firmissimum* gelten, kann doch die geforderte Übereinstimmung von Lehrer und Schüler als *locus communis* gelten [vgl. Quint. *inst.* 5,10,12 (Winterbottom;256,16-19): Pro certis autem habemus, ..., deinde ea, <in> quae communi opinione consensum est: 'deos esse' ..."]; vgl. dieselbe Argumentation im pelagianischen Ps. Hier. *Ocean.* 10 (PL30;285): "Et nos ergo si discipuli, si domestici Christi sumus, debemus opprobria, detractationesque amplecti, et sustinere libenter: et aequo animo ea omnia ferre, quae pro nobis magister et Dominus pertulit noster."; zur Bedeutung des *Christus magister* beim An. Rom. vgl. o. III C 4.4. **habitu et conversatione:** Die Bedeutungen dieser beiden Substantive variieren bei den Übersetzern stark (BARBERO 1962, 566: "sia nell'abito, sia nelle parole"; SCAGLIONI 1997, 45: "nel comportamento e nelle parole"; REES 1992, 179: "deportment and conduct"; HASLEHURST 1927, 41: "life and character"); ich meine, dass *habitus* hier wie in *div.* 14 (22) / 17,3 (53) / 20,1 (3) im Sinn der äusseren Erscheinung bzw. des Auftretens zu verstehen ist, das auf einer verinnerlichten Annahme der demütigen *forma Christi* beruht, während *conversatio* den gegen aussen hin manifesten Lebenswandel bedeutet, wie dies auch in *div.* 17,3 (56) / 18,10 (149) deutlich wird. **tam forma quam doctrina:** Eine beim An. Rom. typische Insistenz auf der Übereinstimmung zwischen Lehre und Lebensweise: *hon.* 1 (5,7-8): "Christiani non sunt, nisi qui Christi formam doctrinamque sectantur"; s. dazu auch o. III C 5.2.a).

6,2 Quae ... collaudat (18-25): Um das Argumentationsresultat von 6,1 zu illustrieren, wonach ein Christ Christus entsprechen muss, wird zuerst mit einer der argumentativen Verstärkung dienenden 5-er Reihe antithetischer, rhetorischer Fragen nach der *similitudo* zwischen einem Reichen und Christus bzgl. *forma* und *substantia* gefragt (18-21), deren völlige Unähnlichkeit sodenn durch eine Anzahl von *exempla contraria* bzgl. der *mores* aufgezeigt wird (21-25).

Quae eius similitudo / Quid simile: Schon nur lexikalisch wird deutlich, dass der An.Rom. hier bewusst die *similitudo* in ihrer Form des *exemplum contrarium* als eine von aussen hergeholte *probatio* anwendet: vgl. LAUSBERG 1990, 232-233 §422; die *exempla contraria* sind näherhin als *opposita* und *repugnantia* zu charakterisieren, gemäss z.B. der Aufteilung bei Quint. *inst.* 5,11,31 (Winterbottom;286,6-8): "contrariorum quoque aliter accipi opposita, ut noctem luci, aliter noxia, ut frigidam febri, aliter repugnantia, ut verum falso, aliter separata, ut dura non duris."

Solent ... iudicat (25-29): Als Beispiel von Reichen, die der *forma et doctrina Christi* widersprechen, nennt der An. Rom. sodenn solche, die weltliche Machtstellungen anstreben, insbesondere das Amt des Richters, der in der Folge in seinen Amtshandlungen mit Christus/christlicher Lebensweise verglichen wird, wobei in den Wendungen *ambitioso spiritu* und *potestates ambire terrenas* bereits auch die Käuflichkeit bzw. Bestechlichkeit im Zusammenhang mit Amtserwerb angedeutet wird.

ambitioso spiritu et superbo ... potestates ambire terrenas: Das semantische Feld *ambire/ambitio/ambitiosus* wird in *div.* auch sonst [20,2 (28-29) / 20,3 (53-54)] im Zusammenhang mit dem Streben nach einem weltlichen Amt gebraucht, d.h. im technischen Sinn eines *in magistratu petendo*, wofür der TLL 1, 1849-1851/1851-1854/1855-1856 viele Parallelen liefert; die durchwegs negative Beurteilung solcher Ambitioniertheit durch den An. Rom. steht in einer langen paganen, von den Christen früh übernommenen Tradition [vgl. z.B. nur Cic. *off.* 1,87 (Winterbottom;35,20-21): "Miserrima omnino est ambitio honorumque contentio, ..." u. die vielen entspr. Stellen im TLL]; *potestates* meint die Machtstellungen, die *per se* mit *honores* und *dignitates* verbunden sind, d.h. es geht um öffentliche, mit Namen und Rang verbundene Ämter; zur gegenseitigen Verbindung von Macht, Ehre, Würde: Hist. Aug. *Heliog.* 6,1 (Magie;116): "Vendidit et honores et dignitates et potestates ..." **in illo sedere tribunali, ante quod stans Christus auditus est:** Das *in illo* könnte darauf hindeuten, dass der An. Rom. in Entsprechung zum Statthalteramt des Pontius Pilatus auch hier konkret den zu Gericht sitzenden (Provinz-)Statthalter bzw. (für Rom) den Stadtpräfekten meint. Zum Tribunal als Ort der Gerichtssprechung: WEISS 1937. **O humanae:** Die erste von in der Folge mehreren *exclamationes* mit *o* beginnend in *div.* [vgl. auch 10,4 (58) / 18,2 (16/19) / 19,1 (3)], für die der An. Rom. auch sonst eine gewisse Vorliebe hat [*mal. doct.* 10,3 (84,22) / 16,4 (97,14); *cast.* 10,4 (140,29) / 13,2 (152,14/17) / 17 (163,28)], im Sinn einer bewussten *simulatio*, wie bei Quint. *inst.* 9,2,26 (Winterbottom;493,26-494,5) definiert; zur *exclamatio* als affektische Figur: LAUSBERG 1990, 399, § 808-809.

Quid est Christiane ... exceptit (30-40): Der An. Rom. steigert den allgemeinen Gegensatz Christus-Richter: Er spricht von nun an bis zum Ende von 6,2 den Adressaten selber sowie durch Betonung der 2p.sing. (*tu*) entsprechend eindringlich als Christ in Richterfunktion an, indem er zunächst in 5 Antithesen den Gegensatz zwischen richterlichem Auftreten/Handeln und der *forma Christi* illustriert (31-37), um danach die in der 5. Antithese getadelte unlautere Amtserwerbspraxis einer verstärkten Kritik zu unterziehen (37-40).

Christiane ... Christi discipule: Lexikalisch bewusster Rückbezug auf die in 6,1 (13-16) bewiesene Prämisse Christ=Schüler Christi. **superba elatione subnixus super stantes sedes:** Anspielung auf das erhöhte Sitzen des Richters auf dem Tribunal; WEISS 1937, 2429: "Regelmässig ist das Tribunal eine Bühne, aus Holz erbaut, etwa 1m über den Boden erhoben, vermutlich auf Stufen zugänglich." **praesumptor:** Die Stelle ist unter *praesumptor* im TLL 10,2,975 unter 1b *de eis, qui suis viribus nimium confidunt* aufgeführt, was sich wegen dem unmittelbar Vorangehenden *superba elatione subnixus* auch anbietet, doch schwingt bei *praesumptor* hier entsprechend dem weiteren Zusammenhang auch die Bedeutung 2 des TLL mit: *pertinet potius ad actionem usurpandi, sibi arrogandi sim.* im Sinn eines *praesumptor honoris*, vgl. z.B. als Parallele: Paul. Nol. *carm.* 27,225 (CSEL30:272): "non autem tanti mihi sum praesumptor honoris, ..." **ut eam aut ingenti pecunia compares aut indigna et laboriosa adulationis servitute merearis ... irridet:** Mit KRAUSE 1987, 22 u. 65 Anm. 390 (Krauses Zuschreibung von *div.* an Pel. ist freilich falsch) ist diese Passage dahingehend zu verstehen, dass der An. Rom. hier nachdrücklich (durch dreimalige Nennung einer inhaltlich identischen je zweigliedrigen Aussage, je durch *aut ... aut* strukturiert) den verbotenen Erwerb von Ämtern in den für die römische Spätantike typischen zwei Spielformen von Ämterkauf und Amtspatronage kritisiert (wobei die Trennungslinie zwischen diesen beiden Amtserwerbspraxen nicht immer scharf gezogen werden kann: vgl. KRAUSE 1987, 62-65). Bei dem durch Patronage erworbenen Amt handelt es sich hier wohl um das des Provinzstatthalters bzw. - wenn (stadt-)römische Verhältnisse den Hintergrund der Schilderung bieten - des Stadtpräfekten, dem gewöhnlich die mit einem Todesurteil verbundene Gerichtsbarkeit, wie sie in *div.* 6,2 supponiert wird, zusteht, so dass bisweilen - wie wohl auch in 6,2 (47) - *iudex* synonym für Statthalter gebraucht wird; zur spätantiken Gerichtsbarkeit vgl. PIELER 1978, bes. 393-398/409-415/429-431; DEMANDT 1989, 250-251, bes. 250: "Die titularen Unterschiede wurden in der Umgangssprache oft vereinheitlicht. Die Statthalter heissen da einfach, *rectores, moderatores* oder *iudices*."; vgl. dazu HEUMANN/SECKEL 1958, 291; Beispiele von Leuten, die ursprünglich unterschiedlichsten sozialen Ranges, durch Patronage zu Statthalterämtern gelangten, gibt es genug [vgl. KRAUSE 1987, 51-52 (Lit.)], um *div.* 6,2 nicht als Karikatur, sondern als ein aus dem Leben gegriffenes typisches Bild eines spätantiken Karrieristen zu werten. **ingenti pecunia compares / pecunia iniquitate quaesita comparas / pecunia ... quaeritur:** Die hier formulierte Kritik des An. Rom. am Ämterkauf ist nicht von ungefähr: Trotz wiederholter gesetzlicher Verbote des *suffragium emptum / venale* war dessen Praxis im 4./5. Jh. weit verbreitet: vgl. LIEBS 1978; SCHULLER 1980; NOETHLICH 1981, 69-77 / 88-97; VEYNE 1981; KRAUSE 1987, 58-65; Beispiele: vgl. die Belegstellen bei KRAUSE 1987 59-61, bes. Anm. 362 u. 363. Patristische Belege: Aug. *serm.* 45,2 (CCL41:517,86-100); *serm.* 13,7 (CCL41:181,143-149); Chromat. *serm.* 2,4 (CCL9A:9,49-56). Wenn auch aus der Amtspatronage entstanden, hatte der Ämterkauf bisweilen die Form eines reinen Vertragsgeschäfts: vgl. STE. CROIX 1954, bes. 40; KRAUSE 1987, 60-65. Ein solches Geschäft ist auch in *div.* als Alternative zur Amtspatronage visiert, und die Erwähnung des übermässigen Kaufpreises (*ingenti pecunia compares*) ist nicht übertriebene Polemik: Die Ämter hatten ihren Preis, der je nach Attraktivität und Nachfrage variieren konnte, so dass schon mal mit Villen oder dem gesamten Schmuck der Ehefrau bezahlt werden musste, so z.B. bei Claud. 18,196-209 (Hall;151); Eunap. *frg.* 72 (Blockley; 116). Die Kritik des An. Rom. am Ämterkauf folgt der in *div.* 2-5 bewiesenen Ungerechtigkeit des Reichtums, denn ein teures Amt kann nur aus ungerecht erworbenem Reichtum stammen (*pecunia iniquitate quaesita compares*). **indigna et laboriosa adulationis servitute / indignus ... assecla frequenti salutatione / indigno servitio quaeritur:** Trotz Fehlens von *suffragium*, dem *terminus technicus* der in der Spätantike verbreiteten Praxis der Amtspatronage (vgl. COLLOT 1965; KRAUSE 1987, 50-58.), ist hier zweifellos davon die Rede, die entsprechenden Begriffe sind eindeutig (s.u. je einzeln). In seiner Kritik der Patronage als gesellschaftliche

Institution steht der An. Rom. in einer langen paganen Tradition (SALLER 1982; ROULAND 1979, 535 Anm. 241; allg.: WALLACE-HADRILL 1989), die ihrerseits in der lateinisch-christlichen Literatur bereits früh von Tert. und Cypr. aufgenommen wurde [Tert. *pat.* 16,3 (CCL1;317,6-11); *apol.* 39,16 (CCL1;152,72-78); Cypr. *Don.* 11 (CCL3A;10,232-239) / 12 (CCL 3A;10,248-11,269).] und auch im 4./5. Jh. bei christlichen wie paganen Schriftstellern weit verbreitet war [z.B. Aug. *civ.* 2,20 (CCL47;51,1-11); kurz und bündig: Auson, 13 (*ecl.*), 1,40-42 (Prete;94): "esto patronus, et defende reos: set gratia rara clientis. esto cliens: gravis imperiis persona patroni."; Amm. 14,6,12-14 (Seyfarth;74,16-31)] sowie auch bei Pel. nicht fehlt [*exp. Eph.* 5,21 (376,15-17); *exp. 1Thess.* 2,6 (421,14-17)].

indigna ... adulationis servitute: Der An. Rom. kritisiert den Klientendienst durch bewussten Gebrauch entsprechenden Begriffe als eine Spielform von Sklaverei: Klientel ist Knechtsdienst (*servitium/servitus*), bei dem der Klient seinen Patron unterwürfig mit Herr (*dominus*) anzureden hat, und der An. Rom. ist nicht der einzige seiner Zeit, der Klientel- und Sklavendienst verbindet; vgl. z.B. ähnlich Hier. *ep.* 100,14 (CSEL55;228,25-31); Val. Cem. *hom.* 14,4 (PL52;737); die betonte Unwürde (*indignum servitium/indigna servitus*) dieser Knechtschaft ist beim An. Rom. zusätzlich unter den theologischen Prämissen der prinzipiellen (durch den Menschen selbst zerstörten) Gleichheit aller Menschen als Geschöpfe Gottes zu verstehen. Sitz im Leben der Würdelosigkeit des Klientendienstes sind die in den Quellen breit dokumentierte schlechte Behandlung durch den Patron, die ihr Pendant in des Klienten Untreue und Schadenfreude hat: vgl. z.B. die Schilderung bei Cypr. *Don.* 10-11 (CCL3A;9,189-10,247); vgl. KRAUSE 1987, 21-23.

adulationis: *adulatio/adulari* im Zusammenhang mit Patronage hat u.a. interessante Parallelen bei Pel. *exp. Eph.* 5,21 (376,15-17): "Non humano timore vel avaritiae studio, sicut quidam suis patronis adulari cons[ue]verunt."; *exp. 1Thess.* 2,6 (421,14-17): "Omnis qui adulatur, aut propter avaritiam aut propter vanam gloriam adulatur, ille ergo probatur propter deum docere, qui ista non quaerit."; allgemeiner: *exp. 1Cor* 3,18 (144,21-22): "Nemo se seducat. Propria vel aliena adulatione deceptus."; ebenso generelle Kritik an als unchristlich qualifizierter Lobhudelei bei Ps. Pel. *Cel.* 11 (CSEL56;338,6-10): "aeque cum plurimis ferimur, si vel adulamur ipsi, vel adulantem libenter audimus; si verum dicere gratia <non> impedimus, et magis offendere timemus animos hominum, quam non ex animo loqui, de multorum item via sumus."; weitere *adulatio*-Kritik des An. Rom. in *hon.* 2 (8,14) sowie *hum.* 4 (19,22), jeweils im Kontext eines Katalogs wahrer Christlichkeit: "non licet adulari"; *mal. doct.* 11,1 (86,1-2).

laboriosa: Der Klientendienst war nicht nur würdelos, sondern - wie der An. Rom. nicht grundlos nahelegt - auch mühsam: um ein Amt zu erwerben, waren z.B. durchwachte Nächte vor den Toren des Patrons oder Bestechung des Türhüters durchaus üblich: vgl. z.B. die Schilderung eines Amtsbewerbers bei Orient. *comm.* 2,93-114 (CSEL16;231-232); Nachtwachen bestätigen auch: Symm. *ep.* 8,41 (Seeck;227,2-3); Claud. 22,113-116 (Hall;209); Bestechung des Türhüters: Val. Cem. *hom.* 15,4 (PL52;740).

assecla: bzw. *assecula* bezeichnet den Klienten/Parteigänger, [vgl. CGL IV 11,21: "adsecula cliens vel susceptus"; Cypr. *Don.* 11 (CCL3A;10,240-241): "Cum aiceps temporum palpator abscessit, cum privati latus nudum desertor adsecla foedavit."; Hier. *ep.* 54,13 (CSEL 54;479,11-13): "Nec procurator calamistratus nec formosus conlactaneus nec candidulus et rubicundus adsecula adhaereant lateri tuo."], wobei in diesem Wort gleichzeitig die neben der *salutatio* für den Klienten typische Aufgabe mitschwingt: Die *assectatio*, d.h. die Pflicht, den Patron auf seinen Ausgängen (in der Spätantike primär zum Zweck der Machtdarstellung aber auch zum Schutz des Patrons) zu begleiten; vgl. dazu mit entspr. Belegstellen: KRAUSE 1987, 23-24.

frequenti salutatione: Der allmorgendliche Besuch beim Patron zum Zweck der Ehrerbietung und Respektsbezeugung und des Versuchs, von ihm Gefälligkeiten (konkret hier: Ämter) zu erlangen (vgl. zur *salutatio* KRAUSE 1987, 21-23.); bereits CASPARI 1890, 31 emendierte gegen die Hs V für *solutio* den *terminus technicus* des allmorgendlichen Klientenbesuchs *salutatio*, was bestens in den Kontext passt und in Verbindung mit *frequens*

Parallelen hat [vgl. z.B. Cic. *fam.* 7,28,2 (Shackelton Bailey;234,3-5): "*salutationi ... amicorum, quae fit ... frequentius quam solebat.*"; Hier. *ep.* 43,2 (CSEL54;319,3-4): "*frequentia salutandi*"], und obwohl auch die Hs B *solutione* hat, entschied auch ich mich für *salutatione*, sah ich einerseits keine sinnvolle Verwendung für *solutio* und das folgende **demittendo caput in terram et dominum dicendo** meint eindeutig die mit den *salutationes* und Bezahlungen verbundenen Unterwerfungsgesten der Verneigung (*caput in terram*) und der *dominus*-Anrede. **quem irrideas, et te ille honoris nundinator irridet**: Die Unwürde des Patronats liegt auch in der Unehrllichkeit und Falschheit der erkaufen bzw. erschmeichelten (Freundschafts-) Beziehungen: Kriecherische Demutsgeste des Klienten vor dem Patron wird durch innerliche gegenseitige Verhöhnung begleitet; vgl. ähnlich Ambr. *off.* 2,117 (Testard;62) / 3,134 (Testard;144-145). **nundinator honoris**: Das hier und weiter unten (64) pejorativ gebrauchte, ansonsten nicht sehr gebräuchliche *nundinator* (vgl. FORCELLINI; BLAISE) meint einen Händler, der mit etwas Handel treibt, womit man eigentlich nicht handelt, hier eben mit *honor*; vgl. als Parallele z.B. Ps. Quint. *decl.* 12,3 (Hakanson;234,1-2) in Bezug auf das Wohl des Staates oder der Faustustext bei Aug. *c. Faust.* 22,33 (CSEL25;627,5-8), Abraham sei ein skrupelloser Vermarkter seiner Ehe gewesen.

Et quandoque ... iactaris (40-70): Der An. Rom. fokussiert im Folgenden - seine Kritik gegen den Richter verstärkend - die Grausamkeit und Willkür des Richters, indem er ihn bezüglich seiner Folter- (42-54) Gefängnis- (54-59) und Tötungs- bzw. Begräbnispraxis (59-63) der Pietät- bzw. Gottlosigkeit bezichtigt, wobei er jeweils zuerst den Sachverhalt darlegt, ihn mit dem gebotenen christlichen Verhalten konfrontiert, um darauf den Richter - jeweils einleitend mit *et tu* - direkt anzuklagen. Mit der letzten *et tu*-Anrede wird gleichzeitig als Zusammenfassung des gesamten, in 6,2 inszenierten Vergleichs Christus/Christ - Reicher/Richter noch einmal die unvermeidliche Verbindung von Reichtum, Richteramt, Grausamkeit und Unchristlichkeit behauptet, indem der Richter als Verteidiger des Reichtums, Händler mit Ämtern, Prahler mit selbst verordneten/ausgeführten Gewalttaten, feiger Gesetzeskonformist und vermeintlicher Verfechter des christlichen Gesetzes vom An. Rom. diffamiert wird (63-70): Das lässige Zurücklehnen des Richters auf teuren Teppichen, während er - von Selbstgerechtigkeit erfüllt - die zum Gelage geladenen Gäste mit seinen Greuelthaten genüsslich in Beschlag nimmt, ist exemplarischer Beweis der ursächlichen Verbindung von Amt, Reichtum, Ungerechtigkeit und Gewalt.

Et quandoque ... iactaris: Der An. Rom. klagt in diesen Passagen u.a. das in der Spätantike virulente Problem zunehmender Brutalisierung in der Rechtssprechung an. Wenn Hier. 374 das Sprichwort *ius summum summa malitia* bemüht [Hier. *ep.* 1,14 (CSEL54;8,15-16)], trifft er trotz seiner pointierten Übertreibung etwas Wahres: Nicht nur die vielen Beispiele grausamer, folternder *indices* [z.B. Hier. *ep.* 1,3-13 (CSEL54;2,12-8,10); Lib. *or.* 1,207-208 (Martin;177-178); *or.* 4,26 (Martin;124)], sondern auch die z.B. in der Hist. Aug. sogar eher nüchternen, aber häufigen Erwähnungen von Todesstrafen [vgl. dazu: CALLU 1984, der etwa bzgl. der Darstellung von Folter in der Hist. Aug. von einer "*curiosité sans âme*" (357) spricht] zeugen von einer zunehmenden Härte und erschreckenden Rohheit in Zivil- und Strafprozessen des 4./5. Jh.s, was in der Forschung vielfach gezeigt wurde: vgl. CALLU 1984; GRODZINSKI 1984; LIEBS 1985; MACMULLEN 1986; ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE 1992; BROWN 1992, 51-55 (=1995,71-75). Es erstaunt dann auch nicht, dass mitunter in einem Griechischlehrbuch für junge Lateiner Folterszenen in schulbuchmässiger Trockenheit als Teil des täglichen Lebens figurieren: vgl. den Text bei DIONISOTTI 1982, 105: "*Reus sistitur latro, interrogatur secundum merita; torquetur, quaestionarius pulsatur, ei pectus vexatur, suspenditur, +crescit, flagellatur fustibus, vapulatur, pertransit ordinem*

tormentorum, et adhuc/negat. puniendus est: erit poena, ducitur ad gladium." EVANS 1968b, 28 vermutete, dass der An. Rom. in dieser Passage von Ps. Pel. *vita* 3 (PL50;387B-D) abhängig sei, seien doch inhaltliche wie sprachliche Parallelen auffällig:

vita 3: Ex quibus alii qui *insontium* animarum sanguinem sanguinem frequenter effuderant,.../.. ut *insepulti* jacerent, et *esca feris et coeli volucris* fierent./.. membratim particulatimve concisi, ut *non minor fuerit concisura membrorum quam* quos interimi fecerant *numerus punitorum*/ O nimia et *non ferenda* crudelitas!

div. 6,2: in carcerem non numquam trudi etiam *innoxios* praecipis/dum se vident in cognato corpore *avibus et feris*, *sepultura* quodammodo *denegata*, lacerari atque discerpi/Tot necesse est sub iudice *supplicia mortis* evenire, *quot poenae* sunt./ O humanae superbiae *non ferenda* praesumptio!

Auffallend andererseits ist, dass in *div.* das in *vita* wichtige Motiv der durch die Hinrichtung bedingten Familienzerstörung (Witwen und Waisen) nicht aufgenommen wird, obwohl es ein weiteres gutes Beispiel für die Grausamkeit des Richters abgibt und noch erstaunlicher ist, dass der Aspekt der Bereicherung des Richters durch seine Urteile (*vita* 3: "homicidium fit ut rapina succedat") in *div.* keine Parallele hat (DE PLINVAL 1941, 392 ist ungenau, wenn er neben *vita* auch *div.* als Quelle richterlichen Besitzerwerbs heranzieht). Zudem - wie auch schon Evans gesehen hat - ist die Funktion der Passagen eine ganz andere (nicht nur "slightly": ID., 28): In *vita* 3 dient die Schilderung des Richters, der die gleichen Leiden erfährt, die er selber zu verhängen pflegte, dem Aufweis, dass bereits zu Lebzeiten die krassen Gottesverächter bestraft werden, währenddem es in *div.* um die Darstellung der unabdingbaren Verbindung Reichtum - Amt - Grausamkeit - Stolz etc. und somit um die Unvereinbarkeit von Christentum und Reichtum/öffentliches Amt geht. Die Bedeutung der supponierten Vorlage *vita* ist für den An. Rom. offensichtlich nicht viel mehr als die der Bereitstellung von Motiven und sprachlichen Figuren. Die Topik dieser Motive und Figuren lässt jedoch sogar an diesem Quellengebrauch zweifeln, so dass dem Urteil Evans (28: "The whole passage in *div.* offers a splendid example of the way in which the 'Sicilian Briton' develops, intensifies, transforms the materials in his sources.") nicht vorbehaltlos zugestimmt werden kann. **te honoratum dici gloriaris:** *honoratus* ist hier im Sinn des im TLL6, 2948 Angeführten zu verstehen (*speciatim de iis, qui magistratibus, gradibus, administrationis publicis sim. funguntur vel functi sunt.*), d.h. eines Mannes mit öffentlichem Rang und Namen, entgegen einem blossen Bürger, entsprechend z.B. der Gegenüberstellung bei Aug. *cat. rud.* 23 (CCL46;148,27-28): "privatum, honoratum, in potestate aliqua constitutum, ..."; vgl. zur Stellung der *honorati* zusammenfassend das Gesellschaftsschema bei DEMANDT 1989, 505.

In conspectu tuo: Die in der Folge noch verstärkte Betonung des Zuschauens des Richters [(in conspectu tuo ... videre pia ... lumina (weniger ironisch als empört) ... spectare ... spectare)] richtet sich prinzipiell gegen Zuschauen bei Folter als christlicher Einspruch gegen eine sadistische Sehkultur. **hominis corpus et similis tibi natura:** Das in der Folge noch zweimal (48 /62) aufgenommene Argument der die Menschen verbindenden gleichen Natur, die ein durch Solidarität gekennzeichnetes Verwandschaftsgefühl unter allen Menschen stiftet, steht in stoischer, z.B. auch von Cic. aufgenommener Tradition (vgl. kurz THRAEDE 1981, 132/137) und ist beim An. Rom. in seine, eine prinzipielle Gleichheit, Gerechtigkeit und gegenseitige Solidarität stiftende Schöpfungstheologie eingebunden (s.o. III C 3.); indem der An. Rom. nach der *duritia animi* kritisierend fragt bzw. nach dem *humanae mentis affectum*, impliziert er die (stoische) Gleichung einer wohlgeordneten, rationalen, allen gleichen, Solidarität stiftenden Natur, die mit dem Organ des menschlichen *animus/mens* prinzipiell erfasst werden kann und soll und eben nur z.B. durch *duritia* verdrängt wird. **plumbo ... concre-matur:** Die 4 aufgezählten Folter- bzw. Tötungsarten können nicht als Einheit auf ein spezifisches Vergehen oder Strafmass zurückgeführt werden, noch lässt sich deren Anwendung auf gewisse Personen begrenzen, sondern sie bieten vielmehr eine exemplarische Auswahl

aus der spätantiken Folterkammer (vgl. VERGOTE 1972, 112-141), die durch den Folterer (*carnificis*) vor den Augen der Öffentlichkeit stattfinden: Geißelung durch mit Bleikugeln versetzte Peitschen, Stockschläge, Zerreißen der Haut mit Haken auf dem sog. *eculeus*, Verbrennung. Die disjunktive Konjunktionsreihe (*aut ...aut*) und die mit den Folterwerkzeugen verbundenen Verben legen nahe, dass die genannten Foltern bis zum Tod des Opfers führten, wie auch die *recapitulatio* in 6,3 (74-75) nahelegt. Die nach hergebrachter Prozedur römischen Strafrechts bei Verhören oder zur Bestrafung leichterer Vergehen angewandten Strafen des Auspeitschens oder Prügelns (*verbera*) scheinen hier vollends in die Folterpraxis (*tormenta*) eingebunden [vgl. MOMMSEN 1899, 416 Anm. 2; der An. Rom. dokumentiert hiermit eine Entwicklung der Nichtunterscheidung von *verbera* und *tormenta*, die auch im *cod. Theod.* zum Ausdruck kommt: 11,7,7 (MommSEN; 9,37,4)]. Diese Einbindung, die Anwendung mehrerer Folter gegen eine Person (*diversarum poenarum*) und die gezielte Hervorhebung der Grausamkeit des Richters (*multipli suppliciorum crudelitate*), der Leute bis zu Tode peitschen und prügeln lässt, ist keine rhetorische Übertreibung des An. Rom.: vgl. z.B. Hist. Aug. *Maximin.* 8,7-8 (Magie;330); Amm. 29,3,8 (Seyfarth;170,1-2). **plumbo collidere**: Die Verwendung der Bleipeitsche ist wiederholt bezeugt im *cod. Theod.*: 2,14,1 (MommSEN;98,5-6); 12,1,80 (MommSEN;683, 2-3); 16,5,40,7 (MommSEN;868,22-23). **fustibus frangere**: Der Knüppel (*fustis*) war das bevorzugte Prügelinstrument und die Prügelstrafe war in der Kaiserzeit sehr häufig; vgl. dazu MOMMSEN 1899, 983-985; FUHRMANN 1962. **ungulis scindere**: Die *ungulae* waren [in *cod. Theod.* 9,12,1 (MommSEN;455,8-9) mit Raubtierkrallen verglichene] Eisenhaken (meistens mit zwei Spitzen), mit denen die Seiten des auf dem *eculeus* ausgestreckten Opfers traktiert wurden: *cod. Theod.* 9,16,6 (MommSEN;461, 9-10): "Si convictus ad proprium facinus detegentibus repugnaverit pernegando, sit eculeo deditus unguisque sulcantibus latera perferat poenas proprio dignas facinore."; vgl. auch Amm. 14,5,9 (Seyfarth;70,16-17) / 26,10,9 (Seyfarth;46,21-23) / 29,1,33 (Seyfarth;154,21); Hier. *ep.* 1,3 (CSEL54;2,17-18); der *eculeus* war ein Foltergerät, auf dem der an Beinen und Armen befestigte Körper gestreckt und dessen Glieder ausgereckt wurden: z.B. Prud. *perist.* 10,491-495 (Lavarenne;136), vgl. VERGOTE 1972, 120-123. **ignibus concremare**: *concremare* deutet darauf hin, dass hier wohl weniger die Folter durch Feuer gemeint ist, als die totale Verbrennung als gängige Todesstrafe (*summum supplicium*) [vgl. z.B. Amm. 21,12,20 (Seyfarth;156,31); 22,3,11 (Seyfarth;12,13-16) etc; vgl. dazu ARCE 1974], andererseits sind wie in *div.* 6,2 gerade in christlichen Quellen die Foltern mit Feuer und Eisen oft zusammen erwähnt: Cypr. *Don.* 10 (CCL3A;9,201-203); Prud. *perist.* 5,61 (Lavarenne;76) / 10,108-110 (Lavarenne;123); 10,481 (Lavarenne;136). **diversarum poenarum et multipli suppliciorum crudelitate**: *crudelitas* ist beim An. Rom. [vgl. *div.* 6,3 (74/82/88) / 7,1 (3)] wie auch anderswo die typische, ja fast 'technische' Charakterisierung für grausames Verhalten: so z.B. Amm. 29,1,36 (Seyfarth;156,1-4); Ps. Pel. *vita* 3 (PL50;387); Prud. *perist.* 10,100 (Lavarenne;123): "quaecumque vestra iusserit crudelitas."; Hist. Aug. *Maximin.* 8,8 (Magie;330); bzgl. der Hist. Aug. vgl. die Stellen bei CALLU 1984, 328; die Vielfältigkeit der Strafen (oft im Vergleich zum menschlichen Körper) begegnet häufig; vgl. z.B. Cypr. *Don.* (CCL3A; 9,201-203): "Hasta illic et gladius et carnifex praesto est, ungula effodiens, eculeus extendens, ignis exurens ad hominis corpus unum supplicia plura quam membra."; Ps. Pel. *vita* 3 (PL50;387B-C): "... ut non minor fuerit concisura membrorum quam quos interim fecerant numerus punitorum." **in carcerem**: Gemeint ist hier wohl entspr. dem Kontext die vor Vollstreckung des Todesurteils verhängte Exekutionshaft; vgl. MOMMSEN 1899, 960-963. **aut gratiarum aut iniuriarum pulsaris affectibus ... dolor proprius**: Ungerechtfertigte, auf persönlichen Ressentiments und Launen beruhende Verurteilungen waren Teil jener etwa von CALLU 1984 gezeigten Grausamkeit der Richter; ähnlich klagt Ambr. *Nab.* 5,20 (CSEL32;478,1-3) die Willkür des Reichen an, der einen seiner Angestellten zu Tode peitschen lässt: "Ille ante oculos tuos, si quid forte displicuit, verberatur ad mortem atque ipsas

epulas fuso cruore respergit." **ingens Christianis cura supervenit:** Der An. Rom. erinnert hier den Leser an die moralische, auch biblisch (*Mt* 25,43) grundlegende Pflicht der Christen, die Gefangenen im Kerker aufzusuchen, und er rekurriert dabei wohl auch auf die Praxis christlicher Gefangenencaritas seiner Zeit: vgl. z.B. Melania und Pinian, die regelmässig Gefängnisse und Minen aufsuchten, u.a. für die Gefangenen auszukaufen: Geront. *vita Mel.* 9 (SC90;144); vgl. auch die Aufforderung, zum Tode Verurteilte aus dem Gefängnis zu befreien bei Ambr. *off.* 2,102 (Testard;55-56); diese Gefangenencaritas wurde selbst von staatlichen Gesetzen unterstützt: z.B. *cod. Theod.* 9,3,7 (Mommsen;442-443) vom 25.1.409, bes. dessen *interpretatio*: "Omnibus dominicis diebus iudices sub fida custodia de carceribus reos educant, ut eis a Christianis vel a sacerdotibus substantia praebeatur et ad balneum praedictis diebus sub custodia religionis contemplatione ducantur. Si qui iudices hoc implere neglexerint, poenam, quam lex ipsa constituit, cogantur implere." Die Unterscheidung in *Christiani* und *sacerdotes* macht deutlich, dass die Gefangenenseelsorge nicht dem Klerus vorbehalten war. Zur entsprechenden Gesetzgebung vgl. RASPELS 1991; allgemein zur christlichen Gefangenencaritas: KRAUSE 1996, 316-323. **Parum est ... poena sunt:** Die als affektische *amplificatio* des bisher Gesagten eingefügte Aufzählung deckt den strafrechtlich geregelten Gewaltbereich ziemlich genau ab: Folter (*terrores*), Prügelstrafe (*verbera*), Gefängnis (*carceres*), das durch die dort herrschende Dunkelheit (*tenebras*) und die engen Fesseln der Ketten (*vincula rigida catenarum*) näher charakterisiert wird. Diese Aufzählung repräsentiert gleichsam den kollektiven Horror vor Folter und Gefängnis: Amm. 28,1,16 (Seyfarth;100,3-6): "In quorum miseriis velut sui quisque discriminis cernens imaginem torterem et vincula somniabat et deversoria tenebrarum."; Zustände im Gefängnis beschreiben: Chrysost. *hom. in Mt* 14,4 (PG57;222); Cassiod. *variae* 11,40,4 (Mommsen;354,13-25); vgl. dazu allg. ARBANDT/MACHEINER 1976, 318-345; KRAUSE 1996, 271-304. **Et hinc ... discerpi:** Mit einem letzten Vergleichsbeispiel wird das richterliche Verhalten mit dem des Christen bzgl. des in Folge der (Folter-)Strafe toten Körpers verglichen. Die Christen überkommt Angst und religiöses Pflichtgefühl beim Anblick des von Vögeln sowie wilden Tieren zerfleischten Körpers, weil sie sich in ihm durch naturhafte Verwandtschaft selber sehen, und weil ihm die selbstverständliche (christliche) Bestattung vorenthalten wird; zur christlichen Bestattungspflicht treffend KOLLWITZ 1954, 208: "Die christl. Überlieferung betont, dass die Tatsache der Bestattung oder Nichtbestattung für das Fortleben im Jenseits ohne Bedeutung sei (...), die Pflicht der Bestattung ist ihr ebenso selbstverständlich."; der An. Rom. zeigt in dieser Passage, wie die Grausamkeit des Richters seinem Opfer auch noch nach dem Tod jede Würde entzieht und die Empörung des Autors ist nicht grundlos: das Liegenlassen hingerichteter Körper auf dem Richtplatz, die zum Frass der Tiere werden, ist ebenso belegt (bes. hervorgehoben im Kontext christlicher Märtyrer: FRANCHI DE' CAVALIERI 1935, 343), wie es von Gesetzes wegen versagt war, hingerichtete Verbrecher zu bestatten: vgl. MOMMSEN 1899, 987-990: Es war jedoch auch möglich, dass die Körper den Verwandten wie auch anderen Personen zur Bestattung freigegeben wurden: *dig.* 48,24,1 (Mommsen/Krüger;872-873): "Corpora eorum qui capite damnantur cognatis ipsorum neganda non sunt." **cognato corpore:** *cognato* ist hier nicht im Sinn von (Bluts-) Verwandtschaft zu verstehen, sondern als natürliche Verbundenheit der Menschen untereinander, entsprechend den obigen Formulierungen *similis tibi natura* (42) und *tibi aequalis natura* (48), wobei *cognato corpore* durch seine Nähe zur Verwandtschaftsbedeutung hier eine den affektiv steigemde Wirkung zukommt. **securus ... recubas:** LIEBESCHÜTZ 1963, 235 Anm. 55 hat hierfür eine Anspielung an Verg. *Aeneis* 9,325-326 (Mynors;316) gesehen: "Rhamnetem adgreditur, qui forte tapetibus altis/exstructus toto proflabat pectore somnum"; dies scheint mir ein bisschen weit hergeholt; das üppige Gelage, auf das hier angespielt wird, ist beim An. Rom. eine grosse Antithese zur geforderten christlichen Asketenexistenz; vgl. z.B. auch *cast.* 17 (PLS1;1504), bes.: "cum alii corpus suum abstinentia ieiunioque conficiant, tu tuum magis

epulis et exquisitis dapibus nutrias, ..." **spectante populo**: Die öffentliche Folterung war üblich: Amm. 15,7,4-5 (Seyfarth;134,10-21) / 28,1,16 (Seyfarth;100,3-6); Hier. *ep.* 1,7 (CSEL54;4,17-20); vgl. MOMMSEN 1899, 359.

6,3 Quae haec ... ponderandum est (72-89): Als Konsequenz der in 6,2 aufgezeigten eigentlichen Inkompatibilität jedes Reichen mit Christus, stellt sich für den An. Rom. abschliessend die als *quaestio comparativa* [vgl. Quint. *inst.* 3,10,3 (Winterbottom;179,16-29); Cic. *inv.* 1,12,17 (Stroebel;15,13-26); hier liegt eine zweigliedrige Alternativfrage vor] formulierte Frage nach der Möglichkeit unterschiedlichster Lebensführung innerhalb der einen christlichen Religion (72-77), die einer gründlichen Klärung bedarf (77-78), eine Klärung, die durch den Rekurs auf die ein *corpus* konstituierende *christianitas* bereits in einem ersten Schritt vom An. Rom. vorgenommen wird (78-86), um jedoch mit dem abschliessenden Vorschlag des *perscrutemur scripturas* eine noch gründlichere, auf der Autorität der Schrift basierende Untersuchung der zu Beginn von 6,3 (72-77) gestellten Frage anzukündigen (86-89).

eodem christianitatis vocabulo: Vgl. zur Bedeutung von *christianitas* beim An. Rom. o. III C 6. **eiusdem religionis sacramento censentur**: *sacramentum* (einziger Beleg im sing. in *div.*) meint hier die bei der Taufe besiegelte feierliche Verpflichtung auf die Religion des Christentums. **ut opprimere, torquere, interficere postremo non metuant**: Noch einmal werden im Sinn einer kurzen, durch Steigerung der Brutalität der Verhaltensweisen affektiv wirkenden *recapitulatio* (LAUSBERG 1990, 240 § 442) die Schrecken des Richters aus 6,2 Revue passiert. **Aut tepidior ... necesse sit?**: Vgl. eine ähnliche rhetorische Frage in *cast.* 17 (PLS1;1504): "Numquid non unus omnibus Deus? ... Aut forsitan mitior alio alios vel acrior ignis expectat, ut alii tantum solliciti sint, et alii tantum securi?" **unum corpus nos esse ... varietas**: In Aufnahme der paulinischen Körpermetapher fordert der An. Rom. eine diesen einen Körper charakterisierende einheitliche Praxis als Tun eines der Einheit verpflichteten Volkes (*in eodem populo*); dieselbe Forderung und auch auf dem Negativ-Hintergrund von in weltliche Geschäfte verwickelter Personen bei Pel. *exp. Eph.* 4,5 (Souter;363,1-6): "Unum consensum debet habere in uno corpore omnium [est] compago membrorum, quae ad una[m] spe[m] sunt vocata salutis. unde diligentius legere debe[re]nt hunc locum hi[i] qui saeculi occupationibus inligati putant sibi licere peccare et aliis non licere, cum omnes in unum corpus baptizati spiritum eundem acceperint et in una spe vocati sint dei." **Perscrutemur ... vivamus**: Der Exkurs schliesst mit dem rhetorischen, letztlich absurden Vorschlag, die Schriften durchzuforschen, um entweder ein Leben in Barmherzigkeit oder Gewaltsamkeit zu leben, wobei die Wendung *crudelitatis professio* zweideutig ist, meint hier doch *professio* im weitesten Sinn "Beruf" bzw. "Kunst", doch bezeichnet *professio* für den An. Rom. auch die mit der Taufe eingegangene Verpflichtung auf den christlichen Glauben, so dass *professio crudelitatis* grösstmögliche Absurdität ausdrückt: vgl. z.B. *hon.* 6 (13,1-3), wo *professio* im Sinn der Glaubensverpflichtung gebraucht wird: "Et tu parens dilectissime, professionis statum recale et Christianum te esse memento, videns, quid eorum incurras, quae Christiano minus exercere conveniunt." Der Vorschlag des *perscrutemur scripturas* hat als solcher jedoch auch vorausgreifende, strukturierende Funktion, denn in der Folge ist *div.* tatsächlich primär eine Auseinandersetzung um die richtige Interpretation reichumsrelevanter Bibelstellen aus AT und NT.

III *propositio* 7,1

1. Umfang

Die Worte zu Beginn von 7,1 (1) "Sed cur ad haec sermonis textus evaserit, lector attende!" sind eine *interfatio brevis* und dienen als Einleitungsformel der *propositio*, in der der gedankliche Kern der *narratio* herausgebildet wird, wobei das *cur* den Beginn dieses Vorhabens markiert. Das Ende der *propositio* ist in dem als *epiphonema* eingesetzten Zitat aus Ps 61,11 festzusetzen.

2. Funktion

Die *propositio* in *div* 7,1 erfüllt eine Scharnierfunktion zwischen *narratio* und *probatio*, indem sie die durch die *narratio* und den Exkurs vorbereitete eigentliche *causa* rekapitulierend deutlich macht, die ihrerseits durch die darauffolgende Argumentation bewiesen werden soll³⁶: Gott verurteilt den Reichtum, denn Reichtum stammt aus Ungerechtigkeit und es ist deshalb nicht gerecht, am Reichtum festzuhalten.

3. Struktur und Inhalt

In 7,1 wird nach der anfänglichen Transitionsformel das Vorangegangene in einer kurzen, die *propositio* charakterisierenden Zusammenfassung festgehalten³⁷: Der Reiche ist prinzipiell von einem unheilvollen Verlangen besessen, weshalb Gott die Begierde nach Reichtum als Gelegenheit zur Sünde verurteilt (1-6), wobei ihn der Autor dabei mit einem guten Arzt vergleicht, der seinem Patienten die Ursachen seiner Krankheit verbietet (6-14). Das als *epiphonema* eingesetzte Zitat aus Ps 61,11 dient einerseits als abschliessende autoritative Bekräftigung des Gesagten (14-15) und bereitet andererseits das Terrain für die *probatio* vor, indem in 7,2 das Zitat aufgenommen wird und zum ersten Beweisvorhaben führt.

4. Der Aufbau der *propositio*

1. Überleitung (*brevis interfatio*): 7,1 (1)

2. *propositio* als Zusammenfassung des gedanklichen Kerns der *narratio* und als Vorbereitung der *probatio*: 7,1 (1-14)

propositio (1-4): die Reichen zeichnen sich durch Gewalt und Pietätlosigkeit aus

approbatio (4-6): daher verurteilt Gott in der Schrift die Reichen, denn

assumptio (6-10): wie ein guter Arzt vor den Kranken die Ursachen ihrer Krankheit tadelt

assumptionis approbatio (10-10-14): so tadelt und verurteilt auch Gott der Seelenarzt die Begierde nach Reichtum

complexio (14-15): deshalb steht geschrieben: Ps 62,11

5. Kommentar

7,1 Sed cur ... apponere (1-14): die nach der *brevis interfatio* vorgenommene *propositio* ist als 5-gliedrige, entsprechend markierte (*nisi fallor / unde / quasi / ita / quaprop-*

³⁶ Vgl. LAUSBERG 1990, 189, §346; d.h. der *propositio* kommt in *div* 7,1 auch die Funktion einer *praeparatio* im Sinn Quint. *inst.* 9,2,17 (Winterbottom; 492,9-11) zu: "frequentissima praeparatio, cum pluribus verbis vel quare facturi quid simus vel quare fecerimus dici solet."

³⁷ Vgl. LAUSBERG 1990, 189, §346.

ter) abgegrenzte Argumentationseinheit zu verstehen, die im als *epiphonema* verwendeten Zitat Ps 62,11 endet.

Sed cur ad haec sermonis textus evaserit, lector attende: In dieser *brevis interlatio* wird deutlich, dass *div.* eine bewusst für einen Leser konzipierte Schrift ist, im Sinn eines schriftlich festgehaltenen Vortrags bzw. einer Wechselrede, wie sie für die Diatribe typisch ist. Dieser *lector* scheint zudem unbestimmt zu sein, was *div.* den Charakter einer für ein weiteres Publikum verfassten Diatribe gibt, das in den asketischen Kreisen und Zirkeln Italiens, bzw. Roms zu orten ist; dieselbe Bezugnahme auf einen allgemeinen, den erkennbaren konkreten Adressatenkreis sprengenden *lector* findet sich in *mal. doct.* 6,2 (75,31-32): "Cuius intelligentiae qualitas committenda lectoris arbitrio est." / 12,1 (89,3-8/25); solche Leseranreden sind ein gern gebrauchtes Mittel zur Bekräftigung bzw. Wiederherstellung der Aufmerksamkeit: vgl. z.B. Pel. *trin. frg.* 4 (PLS 1;1553): "Diligenter, quaeso te, lector, attende ..."; Hier. *adv. Iovin.* 1,3 (PL23;213C): "diligenter, quaeso, lector, attende". **sermonis textus** ist zweideutig: Es meint nicht nur den Vortragstext in seiner Materialität, sondern hat auch die Bedeutung von Zusammenhang, *contextus*: der An. Rom. will zeigen, wie sein vorgängig gemachter Exkurs zum Ganzen passt; vgl. *textus* im Sinn von *contextus* z.B. auch: Chrys. Lat. *patr.* 70-71 (Wenk;175): "... et providentiae divinae ordinem harum comparationum textum faciens."; vgl. dazu WENK 1988, 193-194. **nimia abstinentia**: Beide Hss. haben *abstinentia* und es ist dem von Caspari eingesetzten *adfluentia* vorzuziehen, liegt doch der Ursprung der in 6,2 porträtierten grausamen Reichen in der unersättlichen Habsucht, wofür der An. Rom. hier mit *nimia abstinentia* ein Charakteristikum der Habsucht im Sinn krankhaften Geizes bzw. übermässiger Knausrigkeit deutlich macht; vgl. in diesem Sinn auch z.B. Schol. *Hor. ep.* 1,4,5 (Keller;227,9-11): "Sapiens enim solus scit cum moderatione suis uti bonis, quod aut luxurioso per incontinentiam aut avaro per nimiam abstinentiam inscitia denegavit." **superius memoravimus**: Dies bezieht sich hier vor allem auf die in 6,2 beschriebenen Folter-Gefängnis- und Tötungs-/Begräbnispraxen der Reichen. **scaeva**: Obwohl das von Caspari geschriebene *saeva* ebenfalls bestens zum Kontext passt, folge ich dem von beiden Hss. attestierten *scaeva* im Sinn des verkehrten, perversen Willens nach Reichtum (=Habsucht), wie er in 3-4,2 vom Autor verurteilt wurde; *scaeva voluntas* meint bzgl. der Habsucht das, was der An. Rom. allgemein zur Charakteristik weltlicher Begierde in 1,1 (11) gesagt hat: "Tanta enim vis est perversi animi et mali amore depravati", d.h. er aktiviert dieselbe Vorstellung von pervers, verdreht, verkehrt etc.; dennoch scheint mir *scaeva* nicht über alle Zweifel erhaben, denn die von WINTERBOTTOM 1987, 110 aufgeführten Stellen sprechen für *saeva*: *Hor. carm.* 1,33,11-12 (Shackleton Bailey;35): "sub iuga aenea saevo mittere cum ioco"; *Claud. carm.* 18,24-25 (Hall;144): "quaenam ista iocandi saevitia?". **fons scientiae**: Vielleicht inspiriert von Stellen wie *Sir* 1,5 "fons sapientiae verbum Dei in excelsis" oder *Prv* 18,4: "aqua profunda verba ex ore viri et torrens redundans fons sapientiae". **Quasi ... abiecerit**: Derselbe Einsatz des Vergleichs mit dem vor Obst warnenden Arzt in *cast.* 9 (137,14-20); eine Parallele auch bei Pel. *exp.* *1Cor.* 7,1 (159,15-17): "... quo modo si peritus medicus inquieto aegro et neganti se posse a pomis omnibus abstinere, saltem minus pernitiōsa concedat."; vgl. auch ähnlich *exp.* *Phil* 1,10 (Souter;390,5-6). **aut melones aut pepones**: Hier liegt wohl eine Unterscheidung in Zucker- und Wassermelonen vor, wobei *melo* als Kurzform von *meloepo* die Zucker-melone (d.h. die *cucumis melo*) meint, während *pepo* die Wassermelone (*citrullus vulgaris*) bezeichnet; vgl. dazu ANDRÉ 1985, 158-159 / 192; vgl. dasselbe Begriffspaar in unmittelbarer Nähe bei Aug. *en. ps.* 77,21 (CCL;1082,10-11): "Saturabor, non ollis carniū Aegyptorum, nec melonibus et peponibus, ...". **pomorum genera**: Hier wie in 19,3 (79): "multimoda pomorum genera" sowie in *cast.* 9,2 (137,16): "ut ab omnibus se pomis absteineat" im Sinn von Kernobst. **Quapropter ... apponere**: Dieses Zitat wurde bisher von allen Editoren/ Übersetzern an den Beginn von 7,2 gesetzt, doch hat es seine eigentliche Funktion als endgültige, autoritative Bestätigung des bisher Gesagten

- gekennzeichnet mit dem als *complexio*-Signal zu verstehenden *quapropter* - eindeutig am Ende von 7,1 und entspricht in dieser Weise der von Quint. *inst.* 4,4,4 (Winterbottom;229,26-230,2) referierten Funktion der Erpressung des Schuldbekenntnisses vom Gegner als bahnbrechendes Übergangsmittel zur *probatio*: "Haec enim propositio confessionem adversarii premit et quodam modo iudicandi moram tollit, nec indicat quaestionem, sed adiuvat."; es ist ein in der christlichen Reichtumskritik gern herangezogener Vers: z.B. Ambr. *Nab.* 6, 27 (CSEL32;482,5-6).

IV *argumentatio* 7,2 -20,2

probatio 7,2 -10,10

1. Umfang

Nach dem die *propositio* abschliessenden Zitat Ps 62,11 beginnt in 7,2 (1) die *probatio*, indem ein Teilinhalt des Zitats (Reichtum entsteht *ex rapina et iniquitate*) vom fiktiven Einredner wie vom Vortragenden aufgenommen wird und in der Folge in seiner Allgemeingültigkeit bewiesen werden soll, ein Beweisvorhaben, das explizit als solches ausgegeben wird: "Quod hinc vel maxime *probare* sufficio, ...". Das Ende der *probatio* wird in 10,9 eingeleitet, indem abschliessend noch einmal dieselbe Frage wie in 8,2 gestellt wird ("divitiae a Deo non sunt?"), die ihrerseits von der Frage nach dem Ursprung des Reichtums zu Beginn der *propositio* in 7,2 abhängig ist, um in 10,10 mit drei Schriftzitaten alle Christen auf den ntl. geforderten Besitzverzicht zu verpflichten³⁸.

2. Funktion

Die *probatio* in *div.* entspricht der klassischen Vorgabe als des durch *exordium*, *narratio* und *propositio* vorbereiteten zentralen Teils der Rede und als solche ist sie zugleich Bekräftigung wie Beweis des in den ersten drei Redeteilen Gesagten³⁹.

3. Argumentationsziel und Grobstruktur

Die sich von 7,2-10,10 erstreckende *probatio* verfolgt mehrere Beweisziele und lässt sich entsprechend nach inhaltlichen wie sprachlichen Kriterien in 6 Abschnitte gliedern: in 7,2 (16)-8,1 (12) wird gezeigt, dass Reichtum aus Ungerechtigkeit und Raub stammt, um strukturell parallel dazu in der Folge in 8,2 (14)-8,3 (61) in einem ersten Schritt zu beweisen, dass der Reichtum nicht von Gott herrühren kann, was in der Folge noch spezifiziert wird, indem zuerst in 8,4 (63-69) nach den Adressaten einer möglichen Bereicherung durch Gott gefragt wird, um in 9,1 (1) - 9,2 (33) zu zeigen, dass der als Erster von Gott zum Reichen gemachte Abraham nicht der erste reiche Mensch war und somit der Reichtum nicht ursprünglich von Gott her stammen kann; die Diskussion des Reichtums Abrahams führt den Autor in 9,3 (35)-9,5 (116) zu einem Exkurs über das Verhältnis AT-NT, der in einer Verpflichtung auf das in Christus Gestalt gewordene Gesetz endet, und auf dieser Grundlage aufbauend bietet der An. Rom zum Abschluss der *probatio* in 10,1 (1)-10,10 (144) eine Reihe von ntl. Stellen auf, um die Forderung nach einem Leben in Armut als Nachfolge Christi zu beweisen.

³⁸ Zu den die *refutatio* markierenden Einleitungsworten von 11,1 s.o. zur *refutatio*

³⁹ LAUSBERG 1990, 190, §348.

4. Der Aufbau der *probatio*

1. Beweis: Reichtum hat Ursprung in Ungerechtigkeit und Raub 7,2 (16)-8,1 (12)

1. Angabe und Präzisierung des Beweisvorhabens 7,2-7,4 (17-45)

Übergang/Einwand: *Pr* 62,11 gilt nur für jenen Reichtum, der aus Ungerechtigkeit und Raub entstand (17-19)

Beweisvorhaben: Alle Reichen sind durch Ungerechtigkeit und/oder Raub reich geworden, *ergo* liegt der Ursprung des Reichtums in Ungerechtigkeit und Raub (19-22)

Einwand: Dies kann nicht von den durch Erbschaft reich gewordenen gelten (24-26)

1. Präzisierung des Beweisvorhabens: es geht nicht um den Besitz des Reichtums, sondern um dessen Ursprung (26-29)

Einwand/Frage: Wie erkennt man den Ursprung des Reichtums (31-32)

2. Präzisierung des Beweisvorhabens: aus der Gegenwart erkennt man die Vergangenheit (32-38)

Einwand/Frage: Also ist der Reichtum ungerecht? (40)

3. Präzisierung des Beweisvorhabens: nicht der Reichtum in sich soll als ungerecht bewiesen werden, sondern dessen Ursprung (40-41)

captatio benevolentiae (41-45)

2. Beweis *ex praesentibus*: der Reichtum des Reichen ist ungerecht 8,1 (1-12)

Reihe von sechs *exempla contraria* zwischen einem Steinreichen und einem Bettelarmen, die anschaulich die Ungerechtigkeit des Reichtums vorführen (1-10)

Siebtes und letztes *exemplum contrarium*: meistens besitzen die schlechten Menschen Reichtum, während die guten darben (10-12)

2. Beweis: Reichtum hat seinen Ursprung nicht in Gott 8,2 (14)-9,2 (33)

1. Zwei kurze Beweise gegen die These, der Ursprung des Reichtums sei in Gott (14-30)

Übergang/Einwand: Stammt Reichtum nicht von Gott? (14)

1. kurzer Gegenbeweis: als prinzipiell ungerecht kann Reichtum nicht vom prinzipiell gerechten Gott stammen (14-21)

2. kurzer Gegenbeweis: wenn Gott Reichtum und Armut verteilt hätte, wäre es nicht möglich, dass die ökonomische Situation der einzelnen Menschen sich oft verändert (21-26)

captatio benevolentiae (26-30)

2. Ausführlicher Beweis *ex maiore ad minus*: Gott ist nicht der Urheber von Reichtum und Ungleichheit, im Gegenteil: alles Irdische und Himmlische ist allen Menschen in gleichem Masse geschenkt (32-61)

1. Beweis *ex maiore ad minus*: die grossen, allein von Gott verteilten und der menschlichen Verfügungsgewalt entzogenen irdischen Güter kommen allen Menschen in gleicher Weise zu Gute, nur in den dem Menschen zur Prüfung seiner Gerechtigkeit zur Verfügung stehenden *terrena* findet sich Ungleichheit (32-46)

2. Beweis *ex maiore ad minus*: in den ursprünglich von Gott stammenden religiösen Belangen sind alle Menschen gleich (46-52)

- 2a. zweifache Schlussfolgerung: a) Wenn Gott im Irdischen wie Religiösen alles gleich verteilt hat, kann die im Reichtum gefundene Ungleichheit und Ungerechtigkeit nicht von ihm stammen (52-57) b) Wenn Gott im als wichtiger und grösser einzustufenden religiösen Bereich alles gleich verteilt, muss auch im qualitativ geringeren irdischen Bereich alles gleich verteilt sein (57-61)
3. Beweis: Es gibt keinen Adressatenkreis für eine allfällige Verteilung des Reichtums durch Gott 8,3 (63-69)
4. Beweis: der von Gott an Abraham verteilte Reichtum ist kein Argument dafür, dass der Reichtum ursprünglich von Gott stammt 9,1 (1)-9,2 (33)
Übergang/Einwand: Hat Gott nie Reichtum verteilt? 9,1 (1).
Gegenargumentation: der manchmal von Gott verteilte Reichtum hat seinen Ursprung nicht in Gott, weil Abraham als erster von Gott reich gemachter historisch nicht der erste Reiche war (2-8).
Einwand: es spielt keine Rolle, ob Abraham als erster oder letzter von Gott reich gemacht wurde, wenn feststeht, dass er reich gemacht wurde 9,2 (10-11).
Gegenargumentation: a) Nur was den Ursprung in Gott hat, ist ein wahres Gut, und nicht das, was auf rein menschlicher Anmassung gründet (11-13) b) aus pädagogischen Gründen lässt Gott zuweilen einzelnen Menschen Dinge zukommen, die ihren Ursprung in menschlicher Anmassung haben: dem König Israels seine Königswürde; den Israeliten ihre Brandopfer und Abraham den von Menschen hochgeschätzten Reichtum (14-33)
3. *egressus*: das richtige Verständnis des Verhältnisses AT-NT als *figura-veritas*-Korrelation erklärt den Reichtum Abrahams und bedingt eine exklusive Ausrichtung an Lehre und Leben Christi 9,3 (1)-9,5 (116)
1. Das AT ist *figuraliter* zu verstehen 9,3 (35)-9,4 (78)
3 Beispiele figuraler Deutung (35-48)
Figurale Deutung des Reichtums Abrahams (48-60)
Das Beispiel Abrahams gilt auch für die anderen Reichen des AT 9,4 (62-67)
Wer die atl. Gestalten in ihrem Reichtum imitieren will, muss sie auch in all ihren anderen Lebensgewohnheiten imitieren (67-78)
2. Absoluter Vorrang des NT: Christen müssen Nachahmer Christi und seines Gesetzes sein 9,5 (80-116)
Christus als der *Dominus* der Christen (80-94)
Problem: Warum meinen Christen die atl. Gestalten nachahmen zu müssen? (80-81)
14 Fragen in Form einer *interrogatio*, die die exklusive soteriologische Relevanz Christi deutlich machen (81-91)
Fazit: Keine AT- Gestalt ist soteriologisch relevant, sondern nur Jesus Christus Dominus (91-94)
Christus als normatives *exemplum* (95-107)
Das Leiden Christi *pro nobis* fordert die Nachahmung Christi (95-99)
Beweis: 1 Pt 2,21 (97-99)
Nur Christus, kein anderer ist nachzuahmen (99-107)
Beweis: Mc 9,6 / Is 43,18-19 (102-104)
Das NT als das neue, durch Christus erlassene Gesetz (107-114)

Christus hat aus dem AT das neue Gesetz des NT erlassen (107-111)

Beweis: *Mt* 5,17 (107-108)

Durch das Erlassen den neuen Gesetzes erfüllt Christus die Voraussagen des Gesetzes und der Propheten (111-114)

Beweis: *Is* 2,3 / *Ier* 31,31 (112-114)

Conclusio: Christus und das NT sind zu befolgen, nicht die atl Gestalten und das AT (114-116)

4. Beweis: Generelles Verbot von Reichtum im NT: 10,1-10,10

1. Forderung des Reichtumsverzichts im NT 10, 1 (1)-3 (43)

Beweis: Christus war arm und muss in Armut nachgeahmt werden: *Mt* 8,20 10,1 (1-13)

1. Bestätigung: *Mt* 19,21 (15-16)

Argumentation gegen anderweitige Interpretationen der Schriftstelle 10,2 (16-29)

2. Bestätigung: *Lc* 14,33 10,3 (31-32)

Argumentation gegen anderweitige Interpretationen der Schriftstelle (32-43)

2. Die Aufgabe des Reichtums gilt immer u. für alle Christen 10,4 (45)-10,10 (144)

Einwand: Nur den Aposteln und nur zu jener Verfolgungszeit war die Aufgabe des Reichtums geboten (47-60)

Gegenbeweis: die Aufgabe des Reichtums galt und gilt für alle Christen 10,5 (62)-10,10 (138)

1. Beweis: Vollzähligkeit der Apostel zur Zeit der Worte *Mt* 19,21 10,5 (63-68)

2. Beweis: das Handeln der Christen in *Act* 4,34-45 ist sonst nicht einsichtig (68-71)

3. Beweis: handeln die Christen in *Act* 4,34-35 falsch, müssten sie von Petrus belehrt werden (71-74)

4. Beweis: Reichtumsverzicht wird im NT gefordert und gelobt (74-77)

5. Beweis: Ananias und Saphira wurden bestraft, weil sie nicht alles hergaben 10,6 (79-85)

6. Beweis: auch die Apostel fordern in ihren Schriften die Christen zur Nachfolge Christi, Verachtung der Welt und somit zum Reichtumsverzicht auf 10,7 (87)-10,10 (138)

Paulus 10,7 (87-107)

1Cor 11,1 u. *1Cor* 7,7: Forderung der Nachfolge Christi und Pauli (87-93)

1Cor 7,32-33 / *1Phil* 4,6: Gebot der Sorglosigkeit (93-100)

Der Reiche kann dem Gebot der Sorglosigkeit nicht entsprechen (100-107)

Iohannes 10,8 (109) -10,9 (133)

1Io 2,15-17: Verbot, das Irdische zu lieben (109-120)

Einwand: Gott hat alles Irdische, auch den Reichtum geschaffen (122-124)

Gegenargumentation als finale Bekräftigung des bereits Bewiesenen: Gott verurteilt die Liebe zum

Reichtum im Sinn überflüssigen, ungleich
verteilten Besitzes (124-133)

Petrus 10,10 (135-138)

2Pt 1,3-4: Gebot, die Begierde nach Irdischem zu
fliehen (135-138)

Schluss: Alle Christen also müssen auf alles verzichten, entsprechend den
evangelischen Passagen: *Mt* 18,19 u. *Mc* 13,37 (138-144)

5. Kommentar

7, 2-4 Dicet aliquis ... custodiri (17-45): Zu Beginn formuliert der An. Rom. sein Beweisvorhaben (*Quod ... probare sufficio, quod omnes paene, quos ex pauperibus videmus divites effici, non absque iniquitate aliqua vel rapina fieri posse cognoscimus*), das im Folgenden mit Hilfe von Einwänden quasi methodologisch präzisiert wird: Es wird klargemacht, dass es dabei um den absoluten Beginn des Reichtums geht (24-29), dass dieser Beginn durch Beobachtung der Gegenwart in seiner Qualität erschlossen werden kann (31-38) und dass nicht der Reichtum als solcher, sondern dessen Ursprung als ungerecht und schlecht bewiesen werden soll (40-41). Darauf versucht der An. Rom. mittels einer *captatio benevolentiae* den fiktiven Gesprächspartner günstig zu stimmen, um seiner folgenden Argumentation sozusagen *sine ira et studio* zuzuhören (41-45).

7,2 Non generaliter ... sed specialiter: Der An. Rom. lässt den Einredner hier und andernorts [z.B. der Einwand in 10,4 (47-58), der in 10,5 (72) explizit als eine Unterscheidung *non generaliter, sed specialiter* ausgewiesen wird; vgl. auch 16 (1-31, bes.28)] das hermeneutische Prinzip *non generaliter, sed specialiter* gegenüber einem biblischen Gebot anwenden, d.h. der Einredner behauptet, dass das Geschriebene (*scriptum*) der ntl. *sententia* nicht eindeutig sei, sondern durch Erarbeitung ihrer eigentlichen *voluntas* einer Interpretation bedürfe. **Quae enim alia praecipue divitiarum origo est quam iniquitas et rapina?:** Diese hier als rhetorische Frage formulierte Aussage ist eine für den An. Rom. zentrale Lehre und wird dementsprechend in *div.* wiederholt aufgenommen, bzw. mit neuen Indizien und Argumenten bewiesen [z.B. 8,1-4 (1-69) / 17,1 (1-12)]. Die durch die rhetorische Frage insinuierte Selbstverständlichkeit der Meinung prinzipieller Ungerechtigkeit des Reichtums bzw. des Reichen nimmt eine in der Antike zum Gemeinplatz gewordene Tradition auf (vgl. OTTO 1890,119), wie sie etwa in folgendem, bei Hier. *ep.* 120,1 (CSEL55;476, 8-9) überlieferten Sprichwort in griffiger Form vorliegt: "Unde et illa vulgata sententia mihi videtur verissima: dives aut iniquus aut iniqui heres."

7,3 De pauperibus ... divitias: Der An. Rom. geht hier nicht auf die Erbschaftsproblematik ein, nimmt aber das Anliegen des Einredners später in 17,2 (14-20) und vor allem 19,4 (87-118) wieder auf.

7,4 ex praesentibus cognosco praeterita ... confido: Indem der An. Rom. zweimal dieses hermeneutische Prinzip betont und mit einem Vergleich aus der Natur verschaublicht, macht er Gebrauch von einer *argumentatio a causis* als eines allgemeinen *locus a causa* (LAUSBERG 1990,209 §§ 380-381), d.h. einer physischen, zwingenden Ursache-Wirkung-Beziehung, die jederzeit beobachtet werden kann; indem er dies tut, behauptet er implizit eine prinzipielle Ursache-Wirkung-Beziehung zwischen Reichtum (im Sinn des persönlichen Besitzes von Reichtum) und Ungerechtigkeit; das Prinzip selber beruht auf der allgemein in der Antike verbreiteten Annahme der absoluten Gesetzmässigkeit des Kosmos; vgl. ähnlich (wenn auch in Bezug auf Vergangenheit und Zukunft) Pel. *exp. Eph* 5,6 (Souter;374,7): "*Propter hoc enim venit ira dei. Ex praeteritis futura cognoscite.*"

7,5 Ergo ... descendunt: Indem der An. Rom. den Reichtum

als solchen nicht als ein *malum* disqualifiziert, folgt er nicht etwa einer philosophischen Tradition z.B. Senecas [ep. 17,12 (Reynolds;46,17-18): "non est enim in rebus vitium sed in ipso animo], die im Reichtum ein *indifferens* sah, das je nach Gebrauch bzw. innerer Einstellung dazu durchaus ein Gut darstellen konnte (z.B. als *beneficientia*), sondern er meint damit den natürlichen, nicht in Menschenbesitz seienden Reichtum als solchen z.B. als Gold und Silber (vgl. auch 10,9), wohingegen der persönliche Besitz von Reichtum (d.h. *per definitonem* Überfluss auf Kosten anderer) immer *iniquitas* ist, und es ist dieses Verständnis von *divitiae*, das *div.* insgesamt prägt. **Et sie mecum ... audire:** Der An. Rom. hat eine gewisse Vorliebe für solche *captationes benevolentiae* [vgl. auch *poss.* 2,3 (116,16-23)], die er hier gezielt auf die *probatio* verteilt einsetzt [8,4 (26-30) / 10,8 (114-115)] um sein Gegenüber jeweils gegen dessen emotionsbeladene Abwehrhaltungen auf die Evidenz rationeller, wahrheitsgetreuer Argumentation zu verpflichten; der Anspruch selber, die *ratio veritatis* bzw. die *iustitiae ac rationis veritas* [*poss.* 2,3 (116,21)] zu haben, entspricht seinem (stoisierenden) schöpfungstheologischen Verständnis menschlicher Rationalität (vgl. o. III C 3.4.a). **probarem tibi, ipsas divitias iniquum esse tenacitate nimia custodiri:** Hier formuliert der An. Rom. den innerlich mit der *propositio* aus 7,2 (20-22) verbundenen Zusatz, dass es ungerecht ist, den aus Ungerechtigkeit stammenden Reichtum zu bewahren. Damit nimmt er die in 1-6 bereits in einem ersten Schritt bewiesenen These in neuem Kleid wieder auf: Wie Habsucht als Wille nach Reichtum sowohl im *velle fieri* wie *velle esse* vorhanden ist, so stammt Reichtum aus Ungerechtigkeit und darf deshalb weder erworben noch behalten (*custodiri*) werden.

8,1 Iustum ... laborare (1-12): In 8,1 wird der am Ende von 7,4 versprochene Beweis erbracht, dass Reichtum aus Ungerechtigkeit stammt, indem der An. Rom. entsprechend seiner methodologischen Vorgabe aus 7,4 die Gegenwart analysiert: er kontrastiert mit einer Reihe von eindringlich gestellten rhetorischen Fragen, die dem Argumentationsmittel des gegensätzlichen, sich ausschliessenden Beispiels folgen, einen Reichen mit einem Armen, deren Beschreibung trotz aller, der Oppositionsrhetorik dienenden Auswahl der Unterschiede ein getreues Abbild der steinreichen Römer zu Beginn des 5. Jh.s sowie des landlosen armen (Land-) Arbeiters bieten.

Iustum ergo ... laborare: Der An. Rom. nimmt mehrmals die Form des sich ausschliessenden Gegensatzbeispiels auf, um die Ungerechtigkeit des Reichtums vorzuführen: 8,2 (20-21) / 10,10 (130-133). **pretiosis marmoribus ornatas possideat domos:** Die Polemik gegen kostspieliges, prestigeträchtiges Bau- bzw. Dekorierungsmaterial (bes. Marmor) der Reichen ist in Übernahme einer gerade in der stoisch-kynischen Diatribe stark präsenten Tradition (vgl. mit entspr. Belegen OLTRAMARE 1926, 51/272-273) fester Bestandteil der meisten christlichen Schriften gegen den Reichtum: z.B. bei Ambr. *Nab.* 13,54 (CSEL32;499,14-15): "non in auratis laquearibus nec in porphyreticis orbibus heredis est meritum." / 13,56 (CSEL32;500,15-20) etc.; die Polemik des An. Rom. wie seiner Vorgänger gründet auf der grossen Beliebtheit des Marmors (vgl. zum Marmor DEMANDT 1989, 344-345) und natürlich auf dem hohem Preis und Wert dieser Steinart, von dem z.B. im Höchstpreisedikt Diokletians (33) 18 Sorten (die jedoch nicht alle streng zum Marmor gehören) mit entsprechenden hohen Preisen aufgeführt sind: LAUFFER 1971, 192-193 / 302. **tugurioli:** Neben der den Kontrast und somit den Beweischarakter amplifizierenden Funktion des Diminutivs deutet das eher seltene *tugurioli* (vgl. FORCELLINI, BLAISE) wohl auch auf die konkrete Gestalt des ins Auge gefassten Armen als einem halbfreien *colonus*: *tugurioli* ist eine Vekleinerungsform von *tugurium*, das gewöhnlich als die Behausung der Bauern/Landarbeiter gilt [Pompon. *dig.* 50,16,180 (Lenel;139, Nr. 753): "tugurii appellatione omne aedificium, quod rusticae magis custodiae convenit quam urbanis aedibus, significatur."]; mit *tuguriolum* meint der An. Rom. einen keine Wände besitzenden, etwa wie bei Hier. *Vita Hilar.* 4,1 (Bastiaen-

per diversa: Dieselbe Wendung im Sinn durch verschiedene Gebiete in 11,2 (14). **et illo in tempore ... non possent:** Dieser Einwand wird erst in 11,1 näher aufgenommen; vgl. den Kommentar dort. **regibus et potestatibus Christi iugo colla subdentibus:** In Aufnahme des biblischen Bildes des *iugum Christi* (cf. Mt 11,29-30) charakterisiert hier der Einredner eine Situation, die auf Verhältnisse anspielt, die erst mit bzw. nach der Regierungszeit des Kaisers Konstantin möglich waren, und insofern liefert diese Stelle den einzig sicheren *terminus post quem* von *div.* Während in den *potestates* christliche Machthaber von unteren Chargen bis zum Kaiser gemeint sein können, ist nicht klar, was er mit den christlichen Königen meint; vgl. auch *cast.* 10,13 (148,11-15). **tempora esse pacifica atque tranquilla:** Diese Aussage ist unproblematisch, wenn sie sich allein auf das Faktum ausbleibender Christenverfolgung bezieht; problematisch aber ist sie, wenn hier die Verhältnisse vom Ende des 4. bzw. Anfang des 5. Jh.s gemeint sind, die alles andere als friedlich und still waren. Da der An. Rom. jedoch auf diesen Teil des gegnerischen Arguments in der Folge nicht eingeht, muss die Interpretation hier unsicher bleiben. **non tam religionis ratio quam necessitatis persecutionis:** Vgl. auch die ähnlichen Gegenüberstellungen in 11,5 (41-41/45-46): "ob difficultatem temporis, non ob religionis devotionem ... non persecutionis, sed religionis causa". **10,6 Cur Ananias ... debueras:** Während der An. Rom. in *mal. doct.* 14,3 (92,20-27) sagt, Ananias und Sapphira seien bestraft worden, weil sie ein sich selbst auferlegtes Gebot übertreten hatten und somit gezeigt werde, was erst passiere, wenn man göttliche Gebote übertrete ["recordari expedit, Ananiam et Saphiram ob id, quod partem quandam pecuniae propriae subtraxerant, apostoli iudicio morte dampnatos. Quibus si inulta non cessit propriae, ut ita dixerim, constitutionis praevaricatio (ipsi enim eius rei possessionem illicitam fecerant, Deo eam pollicendo, quam licitam habuerant, si promittere noluissent), quid de illis sentiendum, qui alicuius mandati dominici praevaricatores extiterint?"; vgl. auch 19,2 (105,18-21): "Nam maritum et uxorem, qui de quantitate pecuniae mentiti fuerant, per spiritus tui gratiam morte multavi, ut, quid ampliora peccata maneret, agnoscerent, quibus nec minora fuissent inulta peccata."], leugnet er hier in einem anderen Begründungskontext die Erlaubtheit jeglichen Besitzes des Ehepaares, will er doch zeigen, dass die Aufgabe des Vermögens für alle Christen, nicht nur für die Apostel, galt, obwohl die biblische Vorlage diesem seinem Anliegen nicht entgegenkommt und er dementspr. mit ihr genau das macht, was er seinen Gegnern vorhält, d.h. er betreibt eine ziemlich eklektische wie sophistische Exegese (wie bereits CASPARI 1890, 288-289 gesehen hat): *Act* 5,4 ignoriert er und die in *Act* 5,5 genannte und die harte Strafe provozierende Lüge gegen den hl. Geist macht er im fiktiven Einwand seines Gegners zu einem einfachen Lügen; mit seiner Indienstrahme von *Act* 5,1-10 als Beweis dafür, dass alle Christen auf allen Besitz zu verzichten haben, steht er denn auch allein in der ganzen frühchristlichen Exegesetradition, z.B. gehen auch alle anderen pelagianischen Exegesen von *Act* 5,1-10 in eine andere Richtung: Ps. Pel. *div. leg.* 4 (PL30;110A); Ps. Pel. *vita* 13 (PL50;398B). **Quia mentiti sunt:** Die Ursache der Strafe von Ananias und Sapphira in ihrer Lüge zu sehen, findet sich z.B. bei Hier. *ep.* 120,1 (CSEL56;479,2-4). **Praestat enim non perficere, quod nec inchoare debueras:** Negative Umkehrung einer Maxime, die sich so in anderen Pelagiana findet und zwar in auffälliger sprachlicher Nähe: Ps. Pel. *Cel.* 32,3 (CSEL56;356;20-21): "quia non inchoasse sufficit, sed perfecisse iustitia est." / 30,1 (CSEL56;354,4-6); Ps. Pel. *virg. laus* 18 (CSEL1;250, 3-4): "Coeptum virginitatis propositum ad finem usque conserva, quia non inchoasse tantum, sed perfecisse virtutis est, ...". **10,7 Volo omnes homines esse sicut me ipsum ... nec debebat:** Vgl. dasselbe Zitat (*1Cor* 7,7) mit einer ähnlichen Auslegung, die den Akzent auf das *posse* des Menschen als einer verpflichtenden Möglichkeit dem Apostel nachzufolgen legt in *cast.* 13,8 (154,18-25). **Volo vos ... uxori:** Vgl. Pel. *exp.* *1Cor* 7,32 (168,17-21), der auch den Reichtum (in Form eines Villenkaufs) zur *sollicitudo mundana* rechnet. **Interrogo conscientiam divitum ... necesse**

sit: Die Betonung der mit dem Reichtum einhergehenden Probleme und Sorgen stehen in einer langen paganen wie christlichen reichtumskritischen Tradition [vgl. z.B. Pel. *exp.* 1 Tim 6,10 (501,15-502,2)], während der Kontrast Sorgen mit dem Reichtum *vs.* religiöse Pflichten ein vor allem in der christlichen Lit. des 4./5. Jh.s häufig zu findender Topos ist: vgl. z.B. prinzipiell Hier. *ep.* 71,3 (CSEL55;4,12-14): "quamdiu versamur in rebus saeculi et anima nostra possessionum ac reddituum procuracione devincta est, de deo libere cogitare non possumus". **si numquam earum causa a psallendi, orandi, legendi vel cuiuslibet divini operis retrahuntur:** Interessant ist die Hervorhebung der explizit genannten religiösen Pflichten: das Singen der Psalmen, Beten und die Schriftlesung sind allesamt privat und zu Hause zu erledigende Aktivitäten; sie reflektieren dasselbe Milieu einer Hausaskese, zu der nach den Vorstellungen der Askeseideologen wie Pel. [Dem 23 (PL30;37B): "Adhibe tibi etiam in urbe solitudinem, et remota paulisper ab hominibus, proprius Deo jungere: aspectuque tuorum reddita, lectionis fructum et orationis ostende." / 24 (PL30;38A): "Intra unius horae spatium mutatur habitus: jejunare, abstinere, psallere, vigilare, non tam studio opus habent, quam voluntate."] oder Hier. [*ep.* 22,17 (CSEL54;165,7-10)] unbedingt ständiges Beten und Lesen gehören. **contra ... coguntur:** vgl. o. zu 4,1. **si nullae illis mancipiorum:** Die Bedeutung des nur hier in *div.* vorkommenden *mancipiorum* ist umstritten: vgl. REES 1991, 190: "rights of ownership"; HASLEHURST 1927, 62: "title-deeds"; BARBERO 1962, 582: "l'acquisto di schiavi"; SCAGLIONI 1987,79: "questioni di schiavi"; wie Rees übersetze ich mit 'Besitzrechte', denn das entspricht einerseits dem iuristischen Kontext der Stelle und andererseits ist es näher zu *finium* im Sinn von Streitereien um Gutsgrenzen, d.h. es geht auch da um Eigentumsprobleme. **divinae legis transgredi mandata necesse sit:** Konkret denkt der An. Rom. wohl auch hier an das von ihm unmittelbar vorher genannte Verbot, weltliche Gerichte anzugehen. In Aufnahme biblischer Sprache (z.B. 1Iac 2,9/11) braucht der An. Rom. *transgredi* als Übertreten des Gesetzes bzw. *transgressor* in *div.* 18,4 (47-49) als der Gesetzesübertreter; vgl. auch z.B. *mal. doct.* 14,1 (92,2-7). **10,8 Quomodo ... teneat aut requirat:** Mit dieser Aussage verbindet der An. Rom. zwei bisher in *div.* vorgeführte Fakten (einerseits die in 1,1 gezeigte Eigenheit der Liebe, die an ihrem Gegenstand in unerbittlicher Weise festhält; andererseits die in 4,1 bewiesene Tatsache, dass *avaritia* als Form der *cupiditas* sowohl im Streben nach wie Behalten von Geld und Besitz liegt) und baut darauf eine allgemeine asketische Maxime auf. **10,9 cuius nutu:** vgl. auch *cast.* 3,5 (125,22-23): "licet non sine Dei nutu". **ut iam superius definitum est:** vgl. *div.* 5,1-2. **sed supervacuum non necessariae possessionis affluentiam dico:** Der An. Rom. macht hier klar deutlich, dass Reichtum in dem von ihm kritisierten negativen Sinn immer nur den persönlichen Besitz von Überfluss meint. **tuo iudicio derelinquo:** Der An. Rom. hat eine Vorliebe für diese Phrase: vgl. *cast.* 10,15 (149,12): "tuo intellectui derelinquo."; *poss.* 2,2 (116,16): "prudenciae tuae iudicio derelinquo."; vgl. ähnliche Passagen eines sich "objektiv gebenden Offenlassens einer Entscheidung" (WENK 1988, 192): Ps. Hier. *ind.* 33 (dePlinval;173); Chrysost. lat. *patr.* (Wenk;174,55-58). **aequali lance et pari iure possiderent:** Die vom An. Rom. nur hier in *div.* verwendete Wagschalenmetapher [vgl. z.B. *aequa/ aequali lance*: Ambr. *ep.* 1,22 extra coll. (CSEL82;157,269)] und der ebenfalls einzige Gebrauch von *ius* in der Wendung *pari iure* verdeutlichen eine seiner zentralen reichtumskritischen Positionen, nämlich dass alle in gleicher Weise und mit gleichem Recht die Güter der von Gott geschaffenen *natura* besitzen können. **conflictaretur inopia:** Das vom An. Rom. in *div.* nur hier gebrauchte *conflictor* ist häufig in Verbindung mit *inopia* gebraucht; vgl. z.B. die inhaltlich *div.* sehr nahe Stelle bei Caes. *civ.* 1,52,3 (duPontet;22-25): "ac se fortuna inclinaverat ut nostri magna inopia necessarium rerum conflictarentur, illi omnibus abundarent rebus superioresque haberentur." **aequitatis auctor:** Wie das obige *fons aequitatis atque iustitiae* (vgl. dazu zu 8,3) drückt auch *aequitatis auctor* das für den An. Rom. zentrale Theologoumenon göttlicher Urheberschaft von Gleichheit und Gerechtigkeit aus.

10,10 per quem: Während Caspari *per quam* schreibt (und Winterbottom ihm dabei offensichtlich folgt), habe ich mich für das in beiden Hss. zu lesende *per quem* entschieden, das so in einigen Vetus Latina (vgl. VL 26/1, 192-194) wie Vulgata-Versionen (vgl. den Apparat bei WEBER, 1870) belegt ist.

refutatio 11,1 (1) -20,2 (44)

1. Umfang

Die Anfangsworte von 11,1: "contemplantur nunc has sententias divitiarum patroni..." markieren deutlich den Übergang zur *refutatio* als Widerlegung von Exegesen dieser ntl. Stellen (*sententiae*) und sonstigen Einwänden seitens der Reichen (*patroni divitiarum*), die dem geforderten Reichtumsverzicht nicht nachkommen wollen.

2. Funktion

Die *refutatio* von *div.* ist nicht als eigener Redeteil nach der *probatio* zu bewerten, sondern bildet mit ihr zusammen ein Ganzes⁴⁰. Ihre Funktion ist defensiv, d.h. sie liegt in der Widerlegung von allem, was gegen die in der *probatio* bewiesenen These vorgetragen wird⁴¹: In *div.* geht es demnach um die Widerlegung von Einwänden gegen die Forderung, dass alle Christen ihren Reichtum aufgeben müssen, wenn sie echte Schüler Christi sein und sich den Preis des Himmelreichs erwerben wollen⁴².

3. Grobstruktur und Inhalt

Die *refutatio* lässt sich wie folgt strukturieren: 11,1-8 (1-114) / 12,1 (1) -16 (31) / 17,1-3 (1-58): Exkurs / 18,1 (1) - 18,9 (127)/ 18,10 (129-152): Exkurs / 19,1 (1) - 20,2 (44), wobei diese 4 Teile mit ihren zwei Exkursen ihrerseits durch Einwände und entsprechende Widerlegungen noch substrukturiert sind. Ihre Einheit ist vor allem inhaltlicher Natur: In 11,1-8 geht es um die Widerlegung von Argumenten, die im Urchristentum Rechtfertigungen für Reichtum und Besitz zu erkennen glauben. In 12,1-16,1 wird gegen Einwände argumentiert, die die Reichtumsverzichtsforderung einerseits als nicht praktikabel und andererseits als der Tradition des Almosenwesens widersprechend betrachten, woran sich ein Exkurs über die prinzipielle Ungerechtigkeit des Reichtums (17,1-3) anschliesst, um in 18,1-9 den Reichen auf der Basis von Mt 19,24 gegen ihre Argumentationen das Himmelreich zu verschliessen. Nach einem Exkurs über den Umgang mit den Geboten in der Bibel (18,10) schreibt der An. Rom. gegen die Leute an, die dem Reichtumsverzicht *hic et nunc* nicht erste Priorität einräumen und er versucht diese ewig Ausweichenden schliesslich für einen solchen zu gewinnen (19,1-20,2). Die hier vorgenommene thematische Einteilung legt die Zeit als ein weiteres Strukturelement offen: weder in Hinblick auf die Vergangenheit (11,1-8) noch auf die Gegenwart (12,1-16,1)

⁴⁰ Der Autor befindet sich damit in der Tradition des Rhet. *Her.* 1,18 (Achard;16-17), *Cic. inv.* 1,78 (Stroebel;56,23-57,11) und *Quint. inst.* 5,13,1 (Winterbottom;293,21-28); vgl. MARTIN 1974, 124.

⁴¹ Vgl. *Quint. inst.* 5,13,1 (Winterbottom;293,21-25): "Refutatio dupliciter accipi potest: nam et pars defensoris tota est posita in refutatione, et quae dicta sunt ex diverso debent utrumque dissolvi. Et hoc est proprie cui in causis quartus assignatur locus, sed utriusque similis condicio est."; in *div.* geht es um dieses zweite Verständnis von *refutatio*; zur *refutatio* vgl. MARTIN 1974, 124-133.

⁴² Vgl. die Anfänge der vier Teile, wo deutlich wird, dass es um die Abwehr von Argumenten gegen die Reichtumsverzichtsfordernden *sententiae* (11,1), die *praecepta evangeliora* (12,1) bzw. gegen den *locus evidens* (18,1) geht, um schliesslich alle *praeceptorum genera* (19,1) inkl. die Reichtumsverzichtsfordernung einzulösen, d.h. es sind jeweils die ntl. Stellen gemeint, die den Reichtumsverzicht fordern.

noch auf die Zukunft (18,1-18,9) lassen sich Erwerb oder Besitz von Reichtum rechtfertigen, so dass es jetzt darauf ankommt, der Reichtumsverzichtsforderung zu entsprechen (19,1-20,2).

4. Der Aufbau der *refutatio*

1. Widerlegung: Es gibt keine Rechtfertigung des Reichtums im Hinblick auf das Urchristentum 11,1 (1) - 11,8 (99)

Rekapitulierender Übergang von *probatio* zu *refutatio*: Die Reichtumsbesitzer überdenken die in der *probatio* vorgetragenen ntl. Stellen und legen sich die nun folgenden Einwände zurecht 11,1 (1-3)

1. Einwand: Reichtumsverzichtsforderung galt nur für Verfolgungszeit 11,1 (3-5)

Gegenargumente: - Der Einwand hat keine biblische Grundlage (5-7)

- Trotz angeblicher Flucht wurden in Jerusalem und anderen Städten Kirchen gebaut (7-10)

Anschlusseinwand/Konzession: Die Flüchtlinge konnten ihre Immobilien nicht mit sich auf die Flucht nehmen, sondern nur das Geld 11,2 (12-14)

Gegenargumente: - Die Christen legten das Geld den Aposteln zu Füßen, das sie unbedingt zur Flucht gebraucht hätten (14-20)

- Doch nicht einmal Geldbesitz ist erlaubt, auch nicht für die Flucht, sonst hätte dies Christus gesagt 11,3 (22-28)

- Es ist nicht möglich, dass einige Christen während der Verfolgung reich waren u. andere nicht: die Verfolgung zwang alle oder niemanden zur Reichtumsaufgabe 11,4 (30-38)

2. Einwand: Zachäus der Zöllner u. Josph von Arimathäa waren reich 11,5(40-41)

Rekapitulation u. endgültige Bekräftigung des in 11,1-4 Gesagten (41-48)

Übergang zum Einwand (49)

Gegenargument: - Es ist eine Gewohnheit der hl. Schrift, die Leute nach ihrem früheren Status oder Namen selbst nach beider Ablegung zu bezeichnen: Beispiele hierfür sind Abigail und eben Josef von Arimathäa 11,6 (51-60)

Anschlusseinwand: Woher konnte Josef so viele Kräuter kaufen (60)

Gegenargumente: - Nicht Josef sondern Nikodemus hatte viele Kräuter (60)

- Nikodemus wird nirgends Schüler Christi genannt (61-62)

- Hundert Pfund Kräuter sind kein Beweis für Reichtum (62-64)

- Zachäus der Zöllner hat sich durch sein Verhalten zum Armen gemacht, die Berufung auf ihn zur Rechtfertigung des Reichtums ist in keiner Weise einsichtig (64-73)

3. Einwand: Die Schüler Christi sind zur Zeit der Passion Christi zu ihren Besitztümern zurückgekehrt 11,7 (75-76)

Gegenargumente: - Wer zu seinem Besitztum zurückkehrt, ist gemäss *Lc* 14,33 Schüler Christi mehr (77-84)

kein

- Gemäss *1Io* 16,32 wurden die Schüler Christi an je eigene Fluchtorte verstreut (85-89)

- Es fehlte die Zeit, um zwischen Passion und Auferstehung Christi nach Galiläa zurückzukehren (89-99)

4. Einwand: In *Io* 19,27 beauftragt Christus den Johannes, Maria bei sich zu Hause, in seinem Besitztum aufzunehmen 11,8 (101-102)

Gegenargumente: - Ein armer Fischer wie Johannes konnte -erst recht in einer fremden Provinz- kaum irgendeinen Besitz haben (103-108)
 - Die Weisung von *Io* 19,27 meint, Johannes solle Maria als Mutter annehmen und nicht zu sich ins Haus holen (108-114)

2. Widerlegung: Es gibt keine Rechtfertigung des Reichtums im Hinblick auf Unterhaltssorge und Almosenwesen 12,1 (1) - 16 (31)

Überleitung 12,1 (1-4)

1. Einwand: Woher nimmt man die Mittel für die Almosentätigkeit, wenn man über keinen Besitz verfügt? (4-8)

Gegenargumente: - Die Armenfürsorge kann nicht wichtiger sein als die Sorge um Gott 12,2 (10-11)

- Die Sorge um die Armen wird nur vorgetragen, um den Reichtum nicht aufgeben zu müssen (11-13)

- Echte Sorge für die Armen zeigt sich in der Einsicht, dass die Armen arm sind, weil die Reichen zu viel haben (13)

- Die Reichen als Verursacher der Armut der Armen müssen weggeschafft werden, dann werden alle genug haben (14-16)

- In der Schrift wird den Christen geboten, nichts zu besitzen, nirgends wird geboten, Almosen zu spenden 12,3 (18-21)

- Es ist verkehrt, das zu tun, was nicht geboten ist und gleichzeitig das nicht in die Tat umzusetzen, was geboten ist 12,3 (21-24)

2. Einwand: Woher werde ich Almosen spenden, wenn ich arm bin? 12,4 (26)

Gegenargumente: - Dem Habenichtes wird nirgends vorgeschrieben, Almosen zu spenden (26-28)

- Die Apostel hätten denselben Einwand erheben müssen, als Christus die Armen selig pries (28-31)

3. Einwand: Wer spendet Almosen, wenn alle auf alles verzichten? 12,5 (33-34)

Gegenargumente: -Alle Christen streben den Grad der Vollkommenheit an, indem sie von Katechumenen zu Getauften werden (34-42)

- Die Almosenspende gehört einem niederen Grad christlicher Frömmigkeit zu, doch muss sie notwendigerweise durchlaufen werden (42-48)

- Auch in den Rednerschulen muss man alle tieferen Grade durchlaufen, um bis zum höchsten zu gelangen (48-51)

- Es wird immer jemanden geben, der Almosen spenden wird, weshalb es keine Entschuldigung gibt, nicht alles aufzugeben 12,6 (53-59)

4. Einwand: Wovon soll einer leben, der auf alles verzichtet hat? 13 (1)

Gegenargumente - Der Einwand zeugt von Kleinglauben, kümmert sich doch der wahre Christ gemäss den Worten Christi nicht um die materiellen Dinge (1-11)

- Wer an die grossen Geheimnisse des christlichen Glaubens glaubt (z.B. Auferstehung), muss auch an die kleinen Dinge wie die Gewährung des Lebensunterhalts glauben (11-23)

5. Einwand: Es ist verwirrend, dass traditionelle Geber zu Empfängern werden sollen 14 (1-2)

- Gegenargumente: -Das Christentum verwirrt viele, doch dürfen die göttlichen Gebote nicht aus menschlicher Verwirrung vernachlässigt werden. (2-8)
 - Viele sog. Christen schämen sich der demütigen Lebensweise Christi und seiner Apostel und gefallen sich lieber in Reichtum und Ehren, und dementsprechend findet nicht der redliche Arme, sondern nur der protzige Reiche vor ihnen Gehör (9-27)
 - Als Christen sind wir Schüler Christi und seiner Apostel und dürfen uns nicht schämen, nach ihrem Vorbild zu leben (27-29)

6. Einwand: Es ist besser vom Eigenen als aus Fremdquellen zu leben 15,1 (1)

- Gegenargument: - Menschlicher Weisheit gehorchend stimmt das, doch göttlicher Weisheit folgend stimmt das nicht, wie das Leben der Apostel zeigt (2-4)

Anschlusseinwand: Wie ist "Geben ist seliger denn nehmen" zu verstehen? 15,2 (6-7)

- Gegenargumente: - Es steht nicht an zu denken, dass etwa die Mazedonier seliger waren als Paulus, der von ihnen unterhalten wurde (7-13)
 -Christus hätte dem Jüngling nicht geboten alles zu verkaufen, wäre geben seliger denn nehmen (13-20)
 - Christus hätte nicht gesagt, dass nur sein Schüler sein kann, wer auf alles verzichtet, wäre geben seliger denn nehmen. (20-26)
 - Christus hat vor allem Arme zu seinen Schülern gemacht, nicht Reiche, was wenig Sinn macht, wenn geben seliger wäre denn nehmen. (26-32)
 - Geben ist seliger denn nehmen meint, das Gegebene ist besser dem Genommenen nicht der Geber ist seliger als der Nehmende, wie auch ein einem Bischof etwas gebender Laie nicht besser ist als der Bischof, wohl aber ist das ihm Gegebene besser 15,3 (34-42)
 - Wenn geben seliger wäre denn nehmen, müsste man reich sein, doch Christus tadelt die Reichen u. lobt die Armen 16 (1-4)

Anschlusseinwand: Christus tadelt die schlechten Reichen (4-5)

- Gegenargumente: - Es steht nirgends geschrieben "Wehe euch schlechten Reichen" (5)
 - Wenn Christus keine Präzisierung vorgenommen hat, verurteilt er den Reichtum als solchen (5-7)
 - Hätter er nur die schlechten Menschen tadeln wollen, hätte er allein "Wehe euch Schlechten" gesagt (7-8)
 - Hätte er allein die schlechten Reichen tadeln wollen, hätte er irgendwo die guten Reichen loben müssen (8-11)
 - Gelobt werden aber nirgends die Reichen, sondern die Armen (11-12)

Anschlusseinwand: Christus preist allein die guten Armen (13)

- Gegenargumente: - Christus hätte nicht die Armen als solche gelobt, wäre in der Armut nicht ein Gut, genauso wie er den Reichtum nicht getadelt hätte, läge in ihm nicht ein Vergehen (14-17)
 - Christus haben sicher nicht die Worte gefehlt, um konkret zu tadeln und zu loben (17-22)

- Mit dem Tadel allein des Reichtums sowie dem Lob allein der Armut hat er gezeigt, dass dieser am Beginn aller Laster steht und jene den Grundstein für alles Tugendstreben ist (22-26)
- Da Christus weder den Reichtum irgendwo lobt noch die Armut tadelt ist klar, dass er generell Reichtum verurteilt und Armut lobt (26-31)

egressus : Reichtum als Quelle vielfältiger Ungerechtigkeit 17,1 (1)- 17,3 (58)

1. These: Der Erwerb von Reichtum ist unweigerlich mit Ungerechtigkeiten verbunden, weshalb es unangemessen ist, Gott als Urheber des Reichtums zu statuieren 17,1 (1-12)
- Einwand: Mein Reichtum stammt aus verschiedenen Erbschaften 17,2 (14-15)
- Gegenargument: - Dies ist ungerecht, wenn die Erbschaft widerrechtlich erfolgte (15-17)
 - Selbst wenn die Erbschaft rechtlich korrekt war, ist sie ungerecht, wenn dabei Arme oder Verwandte übergangen wurden (17-20)
2. These: Christus verurteilt generell den Reichtum, den er als Wurzel aller Übel festmacht, was denn auch kein Weiser bestreiten wird 17,3 (22-27)
- Beweis der These anhand einer Reihe von Verbrechen (27-41)
 - Beweis der These anhand des schlechten Charakters des Reichen (41-51)
 - Beweis der These anhand der schlechten Behandlung eines Armen durch einen Reichen (52-58)

3. Widerlegung: Es gibt keine Rechtfertigung von Reichtum im Hinblick auf das Leben nach dem Tod, im Gegenteil: 18,1 (1) -18,9 (127)

- Überleitung: Bestätigung des Ergebnisses von 16 und dessen Illustration durch den Exkurs 17,1-3: 18,1 (1-2) und entsprechend schliesst sich an die:
1. These: Gott verschliesst den Reichen das Himmelreich mit *Mt 19,24* u. dieses Zitat ist so deutlich, dass es für die Reichen keine Möglichkeit gibt, als Reiche das Himmelreich zu erlangen (2-13).
1. Einwand: Es ist nicht von einem Kamel die Rede, sondern von einem Tau mit Namen *camelus* 18,2 (15-16)
- Gegenargumente - Dieser allzu spitzfindige Einwand bringt gar nichts, denn auch ein Tau passt nicht durch ein Nadelöhr (16-23)
 - Der Einredner hätte einen Faden mit Namen *camelus* suchen sollen (23-27)
 - Der Einwand zeugt insgesamt von einer masslosen Dummheit (28-30)
2. Einwand: Christus hat dem Spruch *Mt 19,24* durch den Vers 19,26 abgeschwächt 18,3 (32-34)
- Gegenargumente: - Gott kann natürlich auch die Reichen mit ihren Sünden wie selbst die Kamele in den Himmel aufnehmen (34-36)
 - Bzgl. Gottes Allmacht ist keinem das Himmelreich verschlossen (36-37)

- Mt 19,24 behält trotz 19,26 seine Gültigkeit (37-39)
 - 19,26 ist vielmehr so zu verstehen, dass Christus seinen Schülern, die als Juden den Reichtum als Grundlage für religiöse Pflichten betrachteten, zu verstehen gab, dass bei Gott möglich ist, dass nicht die Reichen, sondern die Armen gerettet werden 18,4 (41-64)
3. Einwand: Christus hat den Reichen das Himmelreich, jedoch nicht das ewige Leben abgesprochen 18,5 (66-69)
- Gegenargumente: - Es ist nicht klar, wo dieser Ort des ewigen Lebens sein soll (69-70)
- Es leuchtet nicht ein, dass Reiche, welche allein das ewige Leben haben, auch Gerettete sein sollen, wenn doch die Apostel fragten: "Wer also wird gerettet werden?" (70-73)
 - Wo das Reich ist, ist auch das ewige Leben, und wo das ewige Leben ist, ist auch das Heil (73-76)
4. Einwand: Mit dem Kamel sind die durch Unglaube und Laster verkrümmten Heiden gemeint, die eher ins Himmelreich - d.h. durch den engen und schmalen Weg - gelangen als die an Gesetzen reichen Juden, die mit dem Reichen gemeint sind 18,6 (78-82)
- Gegenargumente: - Dass mit dem Reichen nicht der Jude gemeint ist, wurde bereits bewiesen (82-83)
- Es leuchtet nicht ein, warum Christus die Heiden nicht direkt nannte, sondern sie mit dem Namen Kamel bezeichnete (83-87)
- Anschlusseinwand: - Die Heiden sind wie das unförmige Kamel durch Laster verbogen (87-88)
- Gegenargumente: - Die Lasterhaftigkeit gilt jedoch auch für die Juden (88-90)
- Es leuchtet nicht ein, weshalb gerade das Kamel als Vergleich mit Menschen hinhalten soll (90-91)
- Anschlusseinwand: Weil das Kamel keinen geraden Körper hat (91)
- Gegenargumente: - Es gibt kein Tier, das einen geraden Körper hat (92-94)
- Obwohl jedes Tier ungerade ist, ist es von seiner Natur her gerade (94-95)
 - Da das Ungerade der Tiere natürlich ist, kann es nicht mit den unnatürlichen Lasten der Menschen verglichen werden (95-97)
 - Die Natur darf in keiner Weise *per se* angeklagt werden (97-98)
5. Einwand: Christus selber vergleicht manchmal Menschen mit Tieren 18,7 (100-102)
- Gegenargumente - Christus vergleicht dabei nicht Körperbau sondern Charaktere (102-104)
- Christus nennt nirgends die Heiden Kamele (104-106)
 - Was nirgends steht, darf nicht erfunden werden (106-108)
 - Genauso steht nirgends, dass mit dem Nadelöhr der enge, schmale Weg gemeint ist, der nur wenigen offen ist (108-109)
 - Wäre der enge, schmale, nur wenigen mögliche Weg gemeint, wie soll denn das mit allen Lasten beladene Kamel / Heiden auf ihm gehen? (109-112)
 - Entweder waren die Heiden voller Laster und konnten nicht auf dem engen, schmalen Weg gehen, oder sie waren es

nicht, dann dürfen sie jedoch nicht mehr Kamel genannt werden (112-115)

conclusio: Weder mittels einer historischen noch einer allegorischen Deutung des Kamels gelingt es, dass ein Reicher ins Himmelreich gelangt 18,8 (117-120)

Zum 5. Gegenargument: Christus hat die miteinander verbundenen Himmelreich und den engen Weg in *Mt* 19,24 voneinander getrennt (122-123)

Argument:*facilius* deutet auf eine Differenz und kann deshalb nicht mit dem engen Weg identifiziert werden (123-127)

egressus: der richtige Umgang mit biblischen Geboten: AT ist *figura* von NT, NT verträgt keine Allegorie 18,10 (129-152)

Problem: Die Liebhaber des Reichtums interpretieren entgegen gebotener Praxis zu ihrem Zweck das AT literal und das NT allegorisch, damit sie ihr Leben nicht nach dem NT ausrichten müssen, sondern das NT ihren Bedürfnissen dienstbar machen (129-149)

Fazit: Durch dieses Verhalten verletzen, ja fälschen sie nachgerade das NT und werden entsprechend bestraft werden (149-152)

4. Widerlegung: Es gibt keine Entschuldigung, nicht sofort mit dem Reichtumsverzicht zu beginnen 19,1 (1)-20,2 (44)

1. Einwand Zuerst sind alle anderen Gebote zu erfüllen, bevor man seinen Reichtum aufgibt 19,1 (1-3)

Gegenargumente: - Da die Reichen merken werden, dass es äusserst schwierig ist, mit dem Reichtum alle Gebote zu halten und entsprechend gefangen sind, werden sie gar nie den Schritt hin zu einer Aufgabe des Reichtum tun (3-9)
 - Christus hat eindeutig, insbesondere mit dem Gleichnis in *Mt* 13,22 gezeigt, dass wie die Dornen den Samen, der Reichtum das Wort erstickt (9-15)
 - Wie der Boden unser Herz, die Dornen der Reichtum und die Samen das Wort, so ist der Sämann unser Verstand, mittels dem wir zuerst die Dornen ausreissen müssen, damit der Acker frei für die Aufnahme der Worte Christi ist (15-23)

2. Einwand/Frage: Kann man nicht mit Reichtum die Gebote befolgen? 19,2 (24-25)

Gegenargumente: - Konzession: Wenn einer das kann, schadet ihm der Reichtum nicht (25)
 - Betrachtet man zuerst alle Gebote (nicht lügen, nicht fluchen etc.) wird sofort klar, dass ein in die Sorgen des Reichtums verstrickter unweigerlich die Gebote nicht befolgen kann (25-39)
 - Da selbst die freiwillig Armen es kaum schaffen, alle Gebote zu erfüllen, gelingt dies den Reichen erst recht nicht (39-43)
 - Man kann nicht nur ausgewählten Geboten genügen, dagegen spricht *Iac* 2,10, eine Stelle, die sich auf das Gesetz des NT bezieht (44-53)

3. Einwand/Frage: Ist der Reichtum also Sünde? 19,3 (55)

Gegenargumente: - Der Reichtum *per se* ist keine Sünde, aber er eröffnet auf verschiedenen Ebenen die Möglichkeit zur Sünde, die letztlich entsprechend *Sir* 11,10 unvermeidlich ist (55-62)
 - Der weise und religiöse Mensch flieht die Möglichkeiten der Sünde wie er die Ursachen einer Krankheit flieht, um schneller gesund zu werden (62-78)
 - Zwar hat Gott alles geschaffen, aber dennoch muss der Mensch wie der Kranke auf gewisse Dinge verzichten, will er nicht endgültig seiner Krankheit verfallen, denn alles Übermässige schadet dem Menschen (78-85)

4. Einwand/Konzession: Der Reichtum aus rechtmässiger Familienerbschaft scheint ohne Makel zu sein und kann Ursache tugendhaften Handelns sein (87-89)

Gegenargument: Selbst wenn es einen solchen Reichen geben sollte, dem der Reichtum nicht schadet, sondern ihm im Gegenteil zur Tugend gereicht, ist sein Reichtum dennoch Ursprung für Laster, weil die Leute aus Neid und Eifersucht versuchen, denselben Reichtum sich anzueignen (89-101)

Anschlusseinwand: Ich brauche den Reichtum für gute Werke (101-102)

Gegenargumente: - Der Reichtum dient nur dir zu guten Werken, den meisten aber dient er zu schlechten, so dass etwas, was nur einem dient, den meisten aber schadet, aufzugeben ist (102-105)
 - Wer den Reichtum aufgibt, verliert nichts, sondern gewinnt vielmehr ein dreifaches Gut: er lebt vollkommene Barmherzigkeit, wird für andere zum Vorbild und erklimmt die Stufe der Vollkommenheit (105-110)

Anschlusseinwand/Frage: Soll die rechtmässige Erbschaft einem verhasst sein? (110-113)

Gegenargumente: - Keineswegs, man soll sie lieben, d.h. in ewige Erbschaft umwandeln (113-116)
 - Wer diesen Transfer will, muss alles aufgeben, solange er noch lebt (116-119)
 - Diese Transferpraxis ist biblisch gut belegt: *Sir* 14,16-17 / *Sir* 18,19 / *Prv* 13,8

Anschlusseinwand/Frage: Wie ist dieser Transfer von Irdischem in himmlische Gefilde zu machen? (125-126)

Gegenargumente: - Der Befehl Christi an den Jüngling ist zu befolgen (125-127)
 - Wir sind auf Erden immer nur Gäste und Pilger (*1Pt* 2,11 *2Cor* 5,6) und müssen entsprechend leben (127-132)
 - Kein Pilgernder wird sich jene Immobilien kaufen, genauso wenig wie ein Händler aus dem fernen Osten in Rom ein Haus kaufen wird (132-138)
 - Zeit unseres Lebens gilt es nur das anzuschaffen und darf man sich nur darum bemühen, woran wir uns in Ewigkeit werden freuen können (138-141)
 - Nicht blenden lassen darf man sich durch Pseudoasketen, die gegen aussen auf alles verzichtet haben, jedoch zu Hause ihre

Schätze hüten und ganz von der Begierde eingenommen sind 20,1 (1-7)

Anschlusseinwand: Ich habe Kinder, für die ich sorgen muss 20,2 (9)

Gegenargumente: - Die angebliche Sorge für die Kinder ist kein besonders religiöses Gefühl, denn sie ist auch dem Heiden eigen (9-15)
 - Die Kinder sollen nicht enterbt werden, aber ihnen soll nur das Lebensnotwendige gegeben werden, denn wer seine Kinder wirklich liebt, will ihnen nichts Schädliches, d.h. Reichtum hinterlassen (15-24)
 - Jeglicher Reichtum wird uns sowieso nichts nützen, wenn der jüngste Tag anbricht, von dem die Bibel so eindringlich warnt (24-44)

5. Kommentar

11,1-11,4 Contemplentur ... potuerunt (1-38): In 11,1 wird zuerst das Resultat von 10,4-10 noch einmal bekräftigt, um danach den nun zu widerlegenden, bereits in 10,4 (49-52) gemachten Einwand zu formulieren, womit dem An. Rom ein eleganter Übergang von *probatio* zu *refutatio* gelingt. Der Einwand, dass der Besitzverzicht lediglich ein Gebot der damaligen Verfolgungszeit war, wird vom An. Rom in der Folge mit fünf Argumenten widerlegt: 1. Die Behauptung stützt sich auf keinen Schriftbeweis (5-7) 2. Wenn alles aufgegeben werden musste, wie lässt sich der Bau von Kirchen in Jerusalem und anderen Städten erklären (7-10)? 3. Selbst wenn es so gewesen wäre, dass die Christen wegen der Verfolgung alles verlassen mussten, so hätten sie zumindest Geld auf die Flucht mitnehmen können. Warum aber haben sie dann dieses für die Flucht notwendige Geld den Aposteln zu Füßen gelegt? (12-20). 4. *Lc* 18,23-24 erlaubt jedoch nicht einmal Geldbesitz; wenn Geldbesitz zur Flucht erlaubt wäre, hätte Christus das auch gesagt (22-28). 5. Es ist nicht möglich, dass einige Schüler Christi reich waren, während andere wegen der Verfolgung alles aufgeben mussten. Entweder zwang die Verfolgung niemanden zur Reichtumsaufgabe oder sie zwang alle dazu (30-38).

11,1 divitiarum patroni: Synonym zum bereits vom An. Rom. in 6,2 (63-64) gebrauchten *divitiarum defensor* als Verteidiger des Reichtums und dessen Partei; vgl. auch *mal. doct.* 10,2 (82,26-27): "Non sum nescius, quid contra haec peccatorum solent obicere palpatores atque patroni." **Propter difficultatem temporis ... vitare:** Dieser bereits in 10,4 (49-52) erwähnte, aber dann vom An. Rom. unbeantwortet gelassene Einwand wird hier erneut formuliert, ein Einwand, der sehr wahrscheinlich trotz des vorangestellten *forsitan* (das sich weniger auf den Inhalt, als auf die Argumentationsfolge bezieht) tatsächlich von gewissen Leuten erhoben wurde: Dafür spricht, dass der An. Rom. in 11,5 behauptet, diese Meinung in einer Abhandlung seines Einredners gelesen zu haben; doch selbst wenn man diesen Verweis als fiktiv betrachten möchte, findet sich dieselbe Reserve gegen eine entspr. Exegese auch sowohl bei Pel. [*exp.* 1 *Cor.* 13,3 (203,16-21): "quos illorum sententiam destruit, qui renuntiandum rebus saeculi certo tempore persecutione cogente, volunt esse praeceptum, ut et apostolis gloriam tollant, qui id non voluntarii fecerint, sed inviti, et nostri aevi perfectos vanos constituent, qui rem alterius temporis frustra nunc voluerint exercere."] wie etwa auch in einem unverdächtigen (weil mit Pel. und seinem Kreis nicht in Verbindung stehenden) anonymen Text: Ps. Hil. *ep. seu lib.* 9 (Blatt;81,7-14): "Veritas loquitur, quae est Christus: Qui dimiserit propter me domum, aut villam, aut parentes, aut reliqua, centuplum accipiet in isto saeculo, in futuro autem vitam aeternam. Et si hoc quidam tempori persecutionis ascribunt, ego tamen sic audio dominum nostrum monentem, quod propter se quolibet tempore ad quodeumque opus sanctum fuerit praeceptum eius impletum, non

defuturum praemium destinatum." **Aut quomodo ... civibus:** Interessante Aussage im Kontext der Reichtumsproblematik: es scheint also durchaus sinnvoll zu sein, dass das durch Besitzverzicht freigewordene Geld nicht nur den Armen zu Gute kommt, sondern auch zu anderweitigen Zielen (hier: Kirchenbau) gebraucht werden kann, solange dies der christlichen Gemeinschaft dient; jedoch ist dies die einzige Passage im ganzen *C. Casp.*, die in diese Richtung interpretiert werden kann, und da sie zudem auf eine historische Situation anspielt und diese nicht entsprechend aktualisiert (etwa im Sinn einer expliziten Forderung des Baus von Kirchen oder Armenhäusern etc.) ist ihr Stellenwert im Gesamt der Reichtumskritik des An. Rom gering. **11,2 Sed esto:** Vom An. Rom in *div.* [17,2 (17) / 19,4 (89)] wie andernorts [*mal. doct.* 24,4 (112,11-12) ; *cast.* 4,4 (127,31-32): "Esto, consentiam tibi" / 13,10 (154,33)] gern gebrauchte Einleitungsformel der von ihm als *captatio benevolentiae* eingesetzten Konzessionen an den fiktiven Einredner, die der An. Rom. jedoch allesamt selbstverständlich wieder zum eigenen Vorteil ausnützt. **11,3 Sed bene est ... destruxit:** Dieselbe Beweisstruktur, die auf das Vorwissen/Voraussehen (die Vorstellungen sind synonym im Sinn von Voraussehen als Vorauswissen und umgekehrt, wie die Nähe von *praescius* und *prospicere* zeigt; ebenso in der u. zit. Stelle aus *mald. doct.* die Nähe von *praecognitor* ... *prospexit* ... *praescivit*) des Herrn (*Dominus* meint hier ganz klar Christus) bzgl. einer abzuwehrenden gegnerischen, den eigentlichen Sinn verstellenden Exegese referiert, findet sich so (identische Worte kursiv) auch in *mal. doct.* 15,1 (94,4-8): "*Bene est, quod hoc huius humanae fraudulentiae argumentum praecognitor omnium Dominus ante prospexit, et, nihil magis gesturos homines, quam ut scripturae intellegentiam secundum voluntatis propriae desideria temperarent, divinitatis suae maiestate praescivit.*"; dieses Voraussehen/Vorauswissen des *omnium praecognitor* [die Bezeichnung ist - wenn auch vor allem bzgl. Gott- verbreitet: z.B. *Iren.* 4,29,2 (SC100;768,29): "... Deus, cum sit omnium praecognitor, ..." oder *Ambr. fid.* 2 prol. 14 (CSEL78;62,91)] hat der An. Rom. selber erfahren: *hon.* 2 (8,26-9,2). **omnem eius machinam ... destruxit:** Dieser einzige Beleg von *machina* beim An. Rom. dient hier in übertragener Bedeutung der gerade bei den christl. Schriftstellern beliebten pejorativen Bezeichnung eines künstlichen Argumentations- oder Lehrgerüsts; vgl. z.B. *Hier. ep. adv. Rufin.* 42 (CCL79;112,38): "*machinae haeticorum*"; *Aug. c. Iul.* 6,36 (PL44;842): "*Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset ...*". **comparationis exemplo:** hier wie in 18,1 (3) / 18,4 (51) / 18,6 (89-90) auf *Mt* 19,24 bezogen, gebraucht der An. Rom. auch sonst *comparationis exemplum* mit Vorliebe zur Bezeichnung biblischer Gleichnisse: z.B. *div.* 19,1 (22).

11,5-11,6 Et quomodo ... repromissa est (40-73): In 11,5 (40)-11,6 (73) wird zuerst der Einwand erhoben, der Zöllner Zachäus und Josef von Arimathäa seien reich gewesen; auf diesen Einwand wird aber vorerst nicht eingegangen, sondern es wird abschliessend das in 11,1-4 Bewiesene bekräftigt: Die Apostel haben nicht wegen der Verfolgung auf ihren Besitz verzichtet, sondern aus religiösen Gründen. Erst nach dieser Ergebniszusammenfassung geht der Autor in 11,6 doch zum Einwand von 11,5 über, indem er durch verschiedene Beispiele die Eigenart der Schrift darlegt, gewisse Leute auch nach Veränderung ihres Berufes oder (Ehe-) Standes immer noch mit ihrem früheren Namen zu bezeichnen, und in dieser Weise zeigt auch die Bezeichnung "reich" für Josef einen Zustand an, bevor er Christ wurde (51-60). Bei der vom Einredner darauf gestellten Frage nach der Herkunft der vielen Kräuter des angeblich armen Josef kann sich der An. Rom. über sein Gegenüber lächerlich machen, indem er zeigt, dass nicht Josef, sondern Nikodemus viele Kräuter hatte, Nikodemus aber ebensowenig je Schüler Christi genannt wird, wie hundert Pfund Kräuter kein grosser Beweis von Reichtum sind (60-64). Das Beispiel des Zachäus aber ist ebenfalls keine Stütze des Reichtums,

sondern Zachäus hat im Gegenteil sich durch sein Verhalten zum Armen gemacht (64-73).

11,5 qui alio tractatu asseris: Der An. Rom. scheint sich hier auf eine Schrift seines Einredners zu beziehen; ob dies hier jedoch rhetorischer Kunstgriff zur Bestärkung der supponierten Anwesenheit eines Gesprächspartners ist, oder ob er tatsächlich einen konkreten *tractatus* und somit auch einen ganz bestimmten Adressaten im Visier hat, muss offenbleiben. **11,6 Matthaeus publicanus:** Auch Pel. sieht sich (zwar nicht in reichtumskritischem Kontext) gezwungen zu erklären, dass die biblischen Berufsbezeichnungen sich auf das vorchristliche Leben ihrer Träger bezieht: *exp. Col* 4,14 (Souter;472,13-15): „*Salutat vos Lucas medicus carissimus. Ex-medico erat, sicut Mat[t]heus iam apostolus atque dicitur publicanus.*“ **revera:** In *div.* wie auch anderswo im *C. Casp.* ist *revera* jeweils ironisch verwendet: *div.* 12,2 (10) / 16 (18); *cast.* 2 (123,14) / 4,12 (130,33) / 17 (161,32); *mald. doct.* 10,3 (84,9); vgl. auch ähnlich: Ps. Pel. *vita* 12 (PL50;397B): „*Revera timendum est ...*“. **Zacchei vero exemplum ... repromissa est:** Auch dieser Einwand entspricht nicht allein der Fantasie des An. Rom.: in Zachäus hat z.B. Ambr. in *Luc.* 8,84 (CSEL32,434) eine Rechtfertigung des Reichtums als nicht prinzipiell verwerflich gesehen, insofern man ihn wie Zachäus richtig zu gebrauchen weiss: „*Cum divitibus quoque in gratiam revertamur; nolumus enim offendere divites, qui volumus, si fieri potest, sanare omnes, ne in camelli comparatione praestricti, in Zacchaeo citius quam oportuit derelicti iustae habeant commotionis offensam. Discant non in facultatibus crimen haerere, sed in his qui uti nesciant facultatibus; nam divitiae ut inpedimenta in improbis ita in bonis sunt adiumenta virtutis.*“

11,7 Nam quod ... Galilaei sunt (75-99): Mit 11,7 beginnt ein neuer Einwand: Die Schüler Christi seien zur Zeit der Passion Christi zu ihrem Hab und Gut zurückgekehrt. Dieser Einwand wird mit 3 Gegenargumenten abgewehrt. 1. Der Einwand dreht sich gegen sich selber, denn wenn einer zu seinem Besitz zurückkehrt, hört er auf, Schüler Christi zu sein, weil er nicht mehr allen Besitz verachtet (75-81). 2. *Io* 16,32 ist so zu lesen, dass die Schüler Christi an je eigene verschiedene Fluchtorte verstreut wurden, nicht jedoch zu ihrem Hab und Gut zurückkehrten (81-89). 3. Es ist absurd, dass Leute zwischen Passion und Auferstehung nach dem weit entfernten Galiläa zurückgegangen seien, die vor der Auferstehung des Herrn aus Angst an einem Ort in Jerusalem zusammenlebten (89-99).

centum quinquaginta fere milibus pasuum: Diese Distanzangabe ist allerdings *fere*, ungefähr: 150'000 Schritte entsprechen 220,8 Km, während jedoch die übliche Strecke von Jerusalem z.B. nach Genezareth (über Jericho der Jordansenke entlang) ca. 140 Km misst und allein der am weitesten gelegene Punkt der nördlichen Grenze Galiläas nicht viel mehr als 190 Km von Jerusalem entfernt ist. Woher aber hat der An. Rom. diese Angabe? Als einer, der gemäss *hon.* 5 (12,6-7) selber vorhatte *ad orientem ire*, hat er sich vielleicht mit entsprechenden Itinerarien vorbereitet, die ihrerseits natürlich nicht frei von Fehlern waren (die genaue Fehlerquelle konnte ich anhand der existierenden Itinerarien nicht ausmachen); doch liegt die Annahme nahe, dass der An. Rom. hier im Dienst rhetorischer Überzeugungsarbeit bewusst die Distanz übertreibt.

11,8 Illo etiam ... agebatur (101-114): In 11,8 wird dem Einwand begegnet, *Io* 19,27 sei so zu verstehen, dass Johannes die Mutter Christi zu sich in sein Haus (in sein Besitztum) aufgenommen habe, was ein Beweis dafür sei, dass die Schüler Christi doch Besitz hatten (101-102). Dieser Einwand wird in zwei Schritten abgewehrt: 1. Der Autor fragt allgemein, wieviel ein Fischer in einer fremden Provinz besitzen kann, der in seiner eigenen kaum ein Auskommen hatte, selbst wenn er auf nichts verzichtet. Johannes aber war ein armer Fischer in einer fremden Pro-

vinz, der zudem seinen Vater samt dem Schiff und den Netzen verlassen hatte. Oder anders gefragt: Selbst wenn Johannes vorher etwas besass, wie konnte er weiterhin etwas besitzen, das er bereits verachtet hatte (103-108)? 2. Der Satz "Et suscepit illam discipulus ille in sua" meint, Johannes solle Maria als Mutter bei sich aufnehmen, nicht als Gast in sein Haus (108-114).

illo etiam utuntur exemplo ... agebatur: Diesem Einwand bin ich nirgends begegnet, doch für seine Historizität mag sprechen, dass der An. Rom. sich nicht freiwillig auf eine Diskussion einer Bibelstelle einlässt, die schon nur aufgrund der sprachlichen Gestalt seinem Deutungsvorhaben nicht gerade entgegenkommt: so auch REES 1991, 194, Anm. 29: "the words will not give the sense 'as his own mother', however much our author tries to extract it from them" und er spricht von einer "idiosyncratic interpretation, which would require at least *in suam*, if not *matrem*, 'mother' as well".

12,1 (1)-16 (31) Veniamus igitur ... titulum extulisse: Mit dem einleitenden *veniamus igitur* macht der An. Rom. klar, dass er nun zu einem anderen Problemfeld übergehen will und dementspr. ist 12,1 der Beginn des zweiten Teils der *refutatio*, der eine logische Abfolge von Einwänden und Argumenten bietet, ausgehend von dem Haupteinwand, der vom Autor ironisch bezeichneten *famosissima propositio*: Wie sollen karitative Werke getan werden, wenn man auf allen Besitz verzichten soll? Diese Frage wird in 12,2-3 beantwortet, doch werden darauf von 12,4 bis 16 laufend neue Einwände vorgetragen und zwar allesamt aus der Perspektive von christlichen Euergeten, die durch die Aufforderung zum totalen Reichtumsverzicht in ihrem Selbstverständnis zutiefst verunsichert sind und deshalb versuchen, gegen diese Verzichtsforderung zu argumentieren.

12,1-12,3 Veniamus igitur ... impleamus (1-24): Zuerst wird der Einwand der Liebhaber der Welt formuliert (1-8), den der An. Rom. folgendermassen kontert: Mittels einer ironischen *amplificatio* wird festgestellt, dass dieser Einwand die Sorge für die Armen derjenigen für Gott (als geforderter totaler Reichtumsverzicht) voranstellt, d.h. falsche Prioritäten setzt (10-11). Doch selbst diese Sorge für die Armen ist nur ein unter dem Etikett der Nächstenliebe betriebener Vorwand zur Bewahrung des Reichtums, denn echte Sorge um die Armen müsste einsehen, dass die Armen bedürftig sind, weil die Reichen Überfluss besitzen (11-13). Daraus ergibt sich die folgende Forderung mit der entsprechenden Begründung: Weg mit den Reichen und es wird keine Armen mehr geben weil, wenn niemand mehr als nötig hat, werden alle genug haben, weil nämlich die wenigen Reichen die Ursache für die vielen Armen sind (14-16). Diese Art prägnanter Argumentation wird in 12,3 weitergeführt, wo das Argument des fehlenden Schriftbeweises für die Euergetenpflicht vorgetragen wird: Die zu Beginn gestellte Frage ist affirmativ gewendet die zu beweisende These: Warum etwas tun, das nicht geboten ist, um etwas nicht zu tun, was geboten ist, bzw. als These: Man soll nicht etwas tun, was nicht geboten ist und gleichzeitig etwas nicht tun, was geboten ist, denn geboten ist der Besitzverzicht, der Euergetismus ist aber nicht aufgetragen, *ergo* ist es verkehrt wegen etwas Ungebotenem, d.h. dem Euergetismus, das Gebotene, d.h. den Besitzverzicht nicht zu leisten (18-24).

12,1 Veniamus igitur: Vgl. ähnliche Transitionsformeln beim An. Rom.: *mal. doct.* 12,1 (88,32): "Sed ad proposita revertamur ...". **sub specie pietatis:** Mit einer Palette von Synonymen betont der An. Rom. in der Folge wiederholt diesen Vorwandcharakter der Religion bzw. Frömmigkeit seitens der Verteidiger des Reichtums: 12,2 (12): "sub obtentu pauperum, sub ... pietatis titulo" / 12,6 (56) "misericordiae praetextu" / 13 (3-4) "sub misericordiae titulo". **Si omnes ... defuerit:** nicht von ungefähr nennt der An. Rom. diesen

Einwand eine *famosissima propositio*, denn er ist einer der Standardeinwürfe gegen totalen Besitzverzicht und wird als solcher schon früh in der christlichen Literatur greifbar: Clem. Alex. *q. div.* 11 (GCS17;166-167); dieser Einwand hat gerade im christlichen Aristokratenmilieu des An. Rom. seinen eigentlichen Sitz im Leben. **12,2: Tolle divitem et pauperem non invenies:** Es ist dies aufgrund seiner sloganartigen Prägnanz der in der modernen Forschung meist zitierte Satz aus *div.*, der z.B. MYRES 1960 und MORRIS 1965 als Beweis eines "by any definition socialism" (MORRIS 1956,51) diente; der Kontext macht deutlich, dass dieser imperative Satz seine unmittelbare Spitze gegen die von den Gegnern vehement verteidigte Caritas-Praxis hat, deren Grundlage stets auf einem der ursprünglichen - vom Gott der Gerechtigkeit und Ausgewogenheit eingesetzten - Schöpfungsordnung widersprechendem materiellen Gefälle zwischen arm und reich beruht und somit letztlich keine Rechtfertigung finden kann: vgl. auch 12,4 (27-28): "ut semper facere possis, divitiarum affluentiam possidere"; d.h. durch die Forderung des *tolle divitem* erledigt sich auch die Caritas-Praxis, indem man zu der jedem Menschen zustehenden Lebensform natürlicher *sufficientia* [5,1 (5-8)] zurückkehrt, wo jeder sein *necessarium* hat, oder gemäss 19,4 (106-107) die perfekte *misericordia* lebt, indem man in Nachfolge Christi alles aufgibt. Diese prinzipielle Kritik an der Caritas-Praxis zieht der An. Rom. nicht konsequent durch, sondern lässt sie als einen (freilich) inferioren Grad christlicher Existenz gelten; die Überzeugung, dass die Caritas-Praxis auf durch Ungerechtigkeit und Raub erworbenem Reichtum basiert, findet sich so auch wiederholt bei Ps. Pel. *vita* z.B. 12 (PL50;397A): "Alii vero hoc se iustificari existimant, quod de substantia pauperum exiguum eleemosynam faciant."; Wenn auch wohl nur ein Zufall, ist der Satz *Tolle divitem et pauperem non invenies* auffällig gleich gebaut wie jener des Aug. *serm.* 39,4 (CCL41;490,40): "Tolle superbiam, divitiae non nocebunt.", wobei an diesen beiden Aussagen präzis der enorme Unterschied zwischen der augustinischen Position bzgl. des Reichtums, die ja bereits in *div.* 4,1 bekämpft wurde, und jener des An. Rom. deutlich wird. Dass der An. Rom. hier keine sozialistische Revolution anpeilt, wird auch durch den weiteren Duktus von *div.* deutlich, wo nirgends kämpferische Appelle von unten gegen die Reichen formuliert werden, sondern vielmehr die Reichen zu einer asketisch motivierten Aufgabe ihres Reichtums angehalten werden und dies nicht in erster Linie aus Solidarität mit den Armen. **Pauci enim divites pauperum sunt causa multorum:** Eine entsprechend den realen Verhältnissen zu Beginn des 5. Jh.s zutreffende Analyse. **Vide ergo ... impleamus:** Analog zum hier diskutierten geboten/ungeboten findet sich derselbe Gedankengang bzgl. erlaubt/unerlaubt in *hon.* 2 (8,10-12).

12,4 sic dicis ... defenduntur (26-31): Der gegnerische Einwand: Woher werde ich Almosen spenden, wenn ich arm sein werde? wird vom An. Rom. mit folgenden Argumenten abgewehrt: Diese Frage geht am biblischen Befund vorbei, denn es wird einem Besitzlosen nirgends vorgeschrieben, Almosen zu spenden und wenn Almosen zu spenden wären, dann müsste ein Übermass an Reichtum vorgeschrieben sein (26-28). Analog hätten die Apostel Christus Ähnliches auch erwidern sollen, als er die Armen selig nannte und den Reichen das Himmelreich verschloss, wenn die Apostel denn lieber den Reichtum verteidigen wollten als der Vorschrift Christi zu gehorchen (28-31).

eleemosynam faciam ... eleemosynam facere: Nur hier gebraucht der An. Rom. in *div.* *eleemosynam* und zwar in der wohl biblisch (cf. Mt 6,2-3) inspirierten Verbindung mit *facere*; inhaltlich ist jedoch nichts anderes gemeint als die in 12,1 (5) genannten *pietatis et misericordiae opera*.

12,5-12,6 Quaeris itaque ... supplebitur (33-59): In 12,5 wird durch Frage der Einwand erhoben, wer denn überhaupt noch Almosen spendet, wenn alle zur

Vollkommenheit streben (33-34). Dieser Einwand wird mit zwei in der Frageform gehaltenen Argumenten (jeweils mit "cur" eingeleitet) abgewehrt, die je mit einem Beispiel evidenziert werden (34-42/42-51), um in 12,6 (53-55) auf die Frage von 12,5 zurückzukommen und den Adressaten mit der Frage in die Enge zu treiben, ob er meine, keinen Nachfolger zu haben, der Almosen spendet, nachdem er selber auf seinen Besitz verzichtet hatte. Die notwendige Verneinung dieser Frage hat zur Folge, dass es keine Rechtfertigung der Habsucht wegen Armenfürsorge oder Barmherzigkeit geben kann. Der Autor schliesst denn sein Argument mit einer Aufforderung des Adressaten zur Vollkommenheit, umso mehr sein Platz nicht leer bleiben wird (55-59).

12,5 Cur non et de causa misericordiae et perfectionis similiter sentias: Vgl. Pel. *exp.* 2Cor 8,14 (Souter;277,3-6), der ebenfalls mit diesen zwei Stufen rechnet, sie aber statischer sieht als der An. Rom., bei dem letztlich alle *perfecti* werden sollen: "isti enim duo gradus sine alterutro esse non possunt: tam enim ille profectus non erit de carnalibus cogitando, quam is misericors, cum non habet cui dare vel a[li]quo dare doceatur." **ad perfectionis gradum nitantur ascendere:** Wie bereits in 10,2 (16-17) und später in 19,4 (109-110) bedient sich der An. Rom in 12,5 (35) der Vorstellung der Stufe der Vollkommenheit oder des Gipfels der Vollkommenheit (45) und meint dabei einen letztlich allen Christen aufgetragenen Zielort, der als *culmen perfectionis* entspr. den Schriftstellen Mt 19,21 / Lc 14,33 gänzlichen Besitzverzicht miteinschließt. **in oratoris schola multi gradus sunt:** Bezug auf die verschiedenen Schwierigkeitsstufen der *progymnasmata*, d.h. jener rhetorischen Übungen, deren Reihenfolge wie Machart strikt reglementiert waren, wobei man stets zu einer schwierigeren Aufgabe voranzuschreiten hatte, um schliesslich fähig zu sein, *declamationes* (als *suasoria* und/oder *controversia*) zu halten, durch die auf die spätere Praxis als Rhetor vorbereitet wurde; vgl. dazu MARROU 1958, 50-54; UEDING/STEINBRINK 1994, 331-332. **12,6 Tu quod tuum est, perfice ... supplebitur:** Eine jener Stellen im *C. Casp.*, die m.E. deutlich machen, dass es dem An. Rom. entgegen einer breiten Tradition in der Sekundärliteratur (vor allem BROWN 1973, 302-308; GARCIA-SANCHEZ 1978, 156-185 / 382-383; FISCHER 1976, 39-43; MARKUS 1990,43) nicht um eine Reform der Kirche oder gar der Gesellschaft an sich geht, sondern er hat einzelne Asketen im Blick, die ungeachtet der Unvollkommenheit der *ecclesia* beharrlich jene (gemäss dem An. Rom.) authentische christliche Lebensweise zu verwirklichen suchen, die sowieso eine Sache der Wenigen ist: *hon.* 3 (17,13-15): "Res enim tam magna paucorum est."

13 Dicis ... maius est (1-23): Ein weiterer Einwand wird formuliert: Wovon soll man leben, wenn man auf alles verzichtet hat (1), ein Einwand der gemäss dem An. Rom. entsprechend der bisherigen Verteidigung des Reichtums ein Beweis für den kleinen Glauben des Einredners ist (2-5), der den Ansprüchen von Mt 6,25-33 nicht zu genügen weiss (5-11). Der zweite grössere Argumentationsschritt beweist durch einen Vergleich unter Anwendung des *locus a maiore ad minus*, dass, wer an so grosse Dinge glaubt wie die Auferstehung der Toten (11-17), auch an so geringe wie die versprochene tägliche Nahrungsversorgung glauben muss, d.h. Gott sichert einem das Kleinere, wenn er einem das Grössere verheissen hat, so dass der Glaube an das Grössere fragwürdig ist, wenn nicht gleichzeitig an das Kleine geglaubt wird (17-23).

Et unde ... contempsero: eine durchaus berechnete Frage; auch Hier. sah sich genötigt, auf einen ähnlichen Einwand zu antworten: *ep.* 22,31 (CSEL54;192,10-12): "at dices: 'puella sum delicata et quae meis manibus laborare non possum. si ad senectam venero, si aegrotare coepero, quis mei miserebitur?'" **Ecce ... apponentur vobis:** gerade im Kontext einer *exhortatio* zum asketischen Leben wird Mt 6,25 mit Vorliebe herangezogen; vgl. auch *hon.* 4

(11,14-16); *cast.* 17 (160,34-161,1); vgl. z.B. Hier. *ep.* 14,10 (CSEL54;60,5-6): "de cibo cogitas? sed fides famen non sentit."; *ep.* 22,31 (CSEL54;192,13-18); Pel. *exp. Phil* 4,6 (Souter;412,10-12). **non modo in pristinum, verum in meliorem ... incorruptionis statum esse reparandum:** Mit dem biblisch inspirierten (vor allem 2 Tim 1,10) *incorruptionis status* meint der An. Rom. die körperliche Unversehrtheit im Sinn *naturaliter* sexueller Unbeflecktheit, wie Adam als erster Mensch und *imago dei* geschaffen wurde: *cast.* 3,5 (21-35): "Non inmerito: incorruptum enim eum fecerat, qui propria postmodum est voluntate corruptus, licet non sine Dei nutu; ... ut ostendamus, eum, qui primus ad imaginem Dei factus est, incorruptum esse creatum." / 3,5 (126,2-6); in diesem Sinn etwa auch bei Hier. *ep.* 14,11 (CSEL54;61,1-2). **splendore solis decorandum:** Diese an Mt 13,43 bzw. Idc 5,31 sich anlehrende Aussage gebraucht der An. Rom. in *mal. doct.* 24,1 (111,26-28), um die Herrlichkeit des eschatologisch vollendeten Christentums zu preisen: "Grande est Dei filium esse; infinitum esse caelum habere post terram; aeternae vitae locuples et copiosa possessio est splendore solis coruscare."

14 Sed confusionis est ... confitemur (1-29): Gegen den nächsten Einwand (1-2: Es ist verwirrend, dass einer, der es gewohnt war zu geben, von anderen erhalten soll) wird eingewendet, dass wer die Verwirrung fürchte und diese dem Christentum ankreide, mit dem Christentum seine liebe Mühe haben und auf ewig verwirrt sein wird; *ergo* ist es wegen dieser menschlichen Verwirrung von Ungläubigen, dass wir die Gebote nicht befolgen und nicht weil wir um das Almosen besorgt sind (2-8). Darauf folgt die *sententia*, dass die Menschen zu fleischlich und menschlich denken, anstatt der Kraft Gottes Platz zu machen (9-10), was mit 2 *exempla contraria* illustriert wird (12-17/17-24) und woraus zu schliessen ist, dass die sog. Christen durch Christi Lebensform verwirrt sind, während sie sich im Weltruhm gefallen (24-27); dieses Verhalten ist den Christen jedoch nicht erlaubt, denn als Christen müssen sie die Lebensform Christi und der Apostel annehmen (27-29).

Sed confusionis ... consueverat: Dieser Einwand gibt ziemlich genau die Mentalität traditioneller Geber wieder, für die es unvorstellbar ist, die Fronten zu wechseln, d.h. vom Geber zum Empfangenden zu werden. Spöttischer Ausdruck dieser *confusio* ist z.B. die Passage bei Mac. magn. 3,5 (Harnack;82,1-83,23); vgl. in ähnlichem Kontext Ps. Pel. *div. leg.* 6 (PL30;111A): "Futurae vitae gloriae praesentis vitae incommodis comparatur. Christianis vexilla crucis sunt deliciae: trophaea nostrae vitae non pompis, sed miseriis reportantur. In nostra classe viri fortes opprobria sciunt portare, non munera. Paupertati, non nobilitati, futurorum beatitudo promittitur. Retrahit quidem verecundia senatorem, ne sequatur pauperem christum, sed audiat a Christo: *Qui me confusus fuerit,...*" **Nam et nativitas ... incredulis confusionem:** Die das Christentum seit jeher begleitende Kritik aus heidnischer wie jüdischer Perspektive bezog sich mit Vorliebe auf die Geburt, Lebensführung und den Tod Christi; vgl. dazu das Inventar entsprechend dem Index bei RINALDI 1989, 745-746; vgl. ähnlich Pel. *exp. Rm* 1,16 (Souter;12,3-6): "... , nobis erubescendum putant dominum nostrum propter salutem imaginis suae in carne suscepta credere cruci fixum, ..."; *exp. 1Cor* 2,14 (Souter;140,2-5): "Stultitia [enim] illi videtur primo deus natus et passus a mortuis [re]surexisse, secundo contemnere propria bona, alteram praebere maxillam, et cetera his similia Christi mandata." / *exp. 1Cor* 1,18 (Souter;133,5-9) / *exp. Rm* 9,32 (Souter;80,17-20); *exp. Col* 2,8 (Souter;459,4-10); folgende Aussage des Pel. hätte auch der An. Rom. unterschrieben: *exp. Rm* 5,5 (Souter;43,2-5): "*Spes autem non confundit.* Spes futurorum omnem confusionem expellit; unde probatur non habere spem qui in praeceptis confunditur Christi." **Nam et nativitas:** Die *confusio* der Geburt Christi bezieht sich hier wohl auf die Geburt *ex virgine*, die den Heiden (*incredulis*) seit jeher Mühe bereitete [vgl. RINALDI 1989, 327-328/430-431(Lit.)]: aus dem 4. Jh. vgl. z.B. Mar. Victorin., der sich vor seiner Konversion

ironisch über die Geburt Mariens äusserte: *rhet.* 1,29 (Halm;232,8-45); oder auch der anonyme Ps. Mar. Victorin. *phys.* 17 (PL8;1304C): "Humana insipientibus impossibile videtur quod dicitur, ut qui nasci debuit, contra naturam nasci praedicetur ex virgine." **secundum assumptum hominis formam:** Der An. Rom. spricht auch sonst von Christus als *assumptus homo* [*mal. doct.* 18,2 (103,2-6)] und referiert dabei eine in der lat. Theologie des 4./5. Jh.s weit verbreitete Christologie: vgl. DIEPEN 1963/64. **divina erubescimus praecepta servare:** Die Evozierung von Scham in Zusammenhang mit der Lebensweise Christi ist ein gern benutztes affektisches Mittel, um die Adressaten auf das Beispiel Christi zu verpflichten: vgl. z.B. Hier. *in Marc.* 11,15-17 (CCL78;495,135-136): "Xpistus pauper est, erubescamus: Xpistus humilis est, erubescamus". **in Christi forma pauper advenit ... iudicatur:** Gerade die freiwillige Armut kam gewissen Leuten des aristokratischen Milieu peinlich, ja geradezu als ein Wahnsinn vor: vgl. z.B. Pel. *exp.* 1*Cor* 2,14 (Souter;140,2-4): "Stultitia [enim] illi videtur ... contemnere propria bona, ..." gründend bei Pel. auf der allgemeinen Überzeugung in *exp.* 1*Cor* 3,18 (Souter;145,5-6): "in hoc saeculo stultus est qui evangelica voluerit implere praecepta: ..."; Fast. *Fat.* (PLS1;1697): "voluntaria pro Christo paupertas amentia iudicatur"; Hier. *ep.* 23,3 (CSEL54;213,14-16). **quia non habuit speciem et honorem:** Zu verschiedenen Zwecken wird *Is* 53,2 im lat. Schrifttum seit Tert. [z.B. *carn.* 15,5 (CCL2;902,35-36)] auf Christus hin gelesen; wie hier in *div.* kommt dieser Passage aber vor allem im Kontext asketischer Distanz zu Reichtum, Ehre und äusserer Schönheit eine besondere Bedeutung zu, wie etwa die vielen Stellen in VL 12,2 (Gryson;1272-1278) zeigen. **seductor et perfidus:** Diese (bzgl. *seductor* biblisch inspirierte) Behauptung hat wie auch die ähnliche Szene in 17,3 (54-58) durchaus ihren Sitz im Leben: es sind exakt Asketen wie jener *sanctus Antiochus* aus *hon.* 3 [(9,9-10,1); vgl. bes. die allgemeine Beurteilung des An. Rom.: "quia scio, sanctos vel maxime in praesenti saeculo invidiae et obtrectationis odio laborare."] oder Hier., die durch ihre asketische Lebensweise einerseits Erfolge (im Sinn von Nachahmung) verbuchten, andererseits auch unbeliebt waren, wie der unrühmliche Abgang des Hier. aus Rom zeigt; vgl. dazu Pel. *exp.* 2*Cor* 6,8 (Souter;264,21-265,2): "Ab aliis ut veraces laudamus, ut seductores ab aliis infamamus, sicut et ipse salvator appellatus est a Iudaeis."

15,1-15,3 Sed melius ... esse praeclarius (1-42): Ausgehend vom Einwand: "Für mich ist es besser vom Eigenen als von Fremdem zu leben" entwickelt sich eine bis 15,3 gehende Argumentationseinheit: Zunächst wird der Einwand mit einem kurzen Argument *a comparatione* widerlegt: Für die menschliche Weisheit mag dieser Einwand stimmen, für die göttliche jedoch nicht, gestützt durch das Beispiel der Apostel (1-4). Darauf wird als Einwand nach der Bedeutung der Schriftstelle *Act* 20,35 gefragt (6-7), was der Autor 1. mit der Gegenfrage kontert (der Qualität nach ein *exemplum a contrario*), wie es zu verstehen sei, dass selbst Christus und die Apostel genommen haben (8-9). 2. führt er das Beispiel des Paulus selbst an, der von den Makedoniern genommen hat, und somit die Makedonier seliger wären als er (9-13). 3. Bringt der Autor das Beispiel des reichen Jünglings, dem Christus die Vollkommenheit versprochen hat, wenn er auf alles verzichtet, wobei sich 3 Probleme ergeben, wenn tatsächlich geben seliger als nehmen ist: 1. Christus hätte dem Jüngling den Besitzverzicht nicht raten, sondern vielmehr verbieten sollen. 2. Es ist göttlos, von Christus zu denken, dass er dem Jüngling eine den Möglichkeiten inferiore Seligkeit vorgeschlagen hat. 3. Jesus hat dem Jüngling mit dem Besitzverzicht den Weg der Vollkommenheit gezeigt; die Vollkommenheit ist jedoch grösstmögliche Seligkeit (13-20). Als 4. Beispiel wird *Lc* 14,33 angeführt, das sich mit *Act* 20,35 in keiner Weise verträgt, denn einerseits wäre ein Schüler Christi weniger selig gewesen als einer, der das nicht war, und andererseits hat Christus

Arme und nicht Reiche zu seinen Schülern gemacht, so dass die Armen also offensichtlich seliger waren als die Reichen (20-32). In 15,3 legt der An. Rom. sodenn die eigentliche Exegese von *Act* 20,35 vor: Seliger ist das eine Tun dem anderen Tun, nicht die eine Person der anderen Person, d.h. das Geben dem Empfangenen, nicht der Geber dem Empfänger. Diese Erklärung wird durch ein Beispiel erklärt: Wenn ein Laie einem Bischof oder Presbyter etwas gibt, ist das Geben besser als das Empfangene, weil es zur Gerechtigkeit dient. Dieses Werk des Gebens ist dem des Empfangens zwar überlegen, aber nicht der Laie dem Bischof oder Presbyter (34-42).

15,1 *Quantam ad humanam sapientiam ... quantum vero ad divinam*: Vgl. zur Opposition *humana- divina* o. zu 8,3; diese Opposition ist gemäss *hon.* 4 (10,3-7) gleichzusetzen mit dem Unterschied zwischen Ungläubigen und Christen (was durchaus ebenfalls dem Gedankengang von *div.* entspricht): "Illud vero, quod mihi in extranea patria penuriam formidandum significas, et melius quodammodo esse definis, dare non aliis, quam aliena sperare, si forte apud infideles, non apud Christianos, qui se eo meliores esse sciunt, quo pauperiores exstiterint, ...". **15,2 *Et quomodo ... quam qui refutati***: der ganze Abschnitt ist von der Argumentationsweise bis hin zum Vokabular beinahe identisch mit den vom An. Rom. bereits in *hon.* 4 (10,3-11,20) vorgetragenen Beweisgängen gegen das Zitat aus *Act* 20,35; vgl. dazu die Synopse bei CASPARI 1890, 312. ***Beatius est magis dare quam accipere***: Nicht von ungefähr führt der fiktive Einredner diese Schriftstelle an, konnte sie doch einerseits als biblischer Pfeiler für eine Euergetenideologie dienen, und andererseits konnte sie gegen die Forderung nach vollständigem Reichtumsverzicht ins Spiel gebracht werden: vgl. dementspr. die Einleitungsworte zu diesem Zitat in *hon.* 4 (10,14-15): "Et quia illis arduum est atque difficile causa perfectionis secundum domini praeceptum sua cuncta contempnere, illa sententia ferme utuntur: ..."; im euergetenideologischen Sinn des Einredners findet sich diese Passage etwa auf einer Inschrift in Nola: ILCV 2472, a-b: "dilige deum ex toto corde et proximum sicut te! / beatius est dare, quam accipere./ [fran]e esurienti panem tuum!". **15,3 *Sed ut ... aliquo utar exemplo***: Vgl. die nahezu gleiche Einleitung zu einem Beweisbeispiel in *mal. doct.* 16,3 (96,11-12): "Et, ut manifestus, quod dico, faciam, alicuius conparationis utar exemplo."

16 *Ceterum ... extulisse (1-31)*: Das 16,1 einleitende *ceterum* zeigt an, dass die Fragestellung von 15 zuerst weiterverfolgt wird; die Diskussion in 16 dient vor allem dem Beweis, dass Christus die Reichen prinzipiell getadelt und die Armen selig genannt hat. Der Autor beginnt mit dem Argument (in Frageform), wie es zu erklären sei, dass die notwendigerweise immer reichen Geber selig genannt werden, wenn Christus andernorts die Reichen tadelt und die Armen lobt (1-4). Darauf folgt die gegnerische Erklärung, die - wie bereits des öfteren - auf einer Differenzierung *generaliter-specialiter* beruht: er hat nur die schlechten Reichen getadelt. Dieser Einwand wird nun mit Hilfe einer *ratio cinatio* von kurzen Argumenten *ad absurdum* geführt (4-12). Darauf folgt der Einwand, Christus habe nur die guten Armen selig genannt, der seinerseits durch eine inhaltlich analoge Argumentationskette widerlegt wird (12-28), um zum Schluss gelangen zu können, dass Christus *generaliter* den Reichtum verurteilt und die Armut selig gepriesen hat (28-31).

Sed malos divites vituperat ... Bonos pauperes laudat: Indem der An. Rom. beweisen will, dass Christus die Reichen generell verurteilt und die Armut/die Armen ebenso generell gelobt hat, schreibt er gegen eine recht breite christliche Tradition an (bereits bei Clem. Alex. *q. div.* greifbar), die zu seiner Zeit insbesondere von Aug. vertreten wurde, der wiederholt betonte, dass die Armen nicht als solche gut seien, wie auch reich sein *per se* einer

christlichen Existenz nicht grundsätzlich widerspreche: z.B. *serm.* 14,3-7 (PL38;112-115); in Bezug auf die Seligpreisung der Armen betont auch Ambr., dass nicht alle Armen selig gesprochen werden [*in Luc.* 5,53 (CCL14;153,559-561)] und dementspr. gilt bei ihm der Weheruf Christi nicht allen Reichen: *in Luc* 5,69 (CCL14;158,712-724). **virtutis suffragatricem ... paupertatem, si non omnium eam causam scibat esse virtutum:** Indem der An. Rom. die Armut zuerst eine *suffragatrix* [*suffragatrix* ist spätlateinisch und als solches recht selten: vgl. FORCELLINI; SOUTER; BLAISE; z.B. bei Aug. *div.* 18,9 (CCL68;600,29) / 18,10 (CCL68;601,30-31)], d.h. Unterstützerin der Tugend nennt, um sie sodenn sogar als Grund aller Tugenden zu behaupten, aktualisiert er die alte -vor allem bei den Kynikern und den Vertretern der älteren Stoa (vgl. kurz BIGELMAIR 1950, 706-707) - beheimatete Überzeugung, dass Tugend und Reichtum sich ausschliessen und entspr. Armut die Tugend fördert [z.B. Sen. *dial.* 12,12,1-7 (Reynolds;306,16-307,29); *ep.* 18,12 (Reynolds;49,14-17): "*incipi cum paupertate habere commercium; vade, hospes, contemnere opes et te quoque dignum finge Deo. Nemo alius est deo dignus quam qui opes contempsit.*"; dementspr. deutet etwa auch Hier. *ep.* 58,2 (CSEL54;529,12) den ostentativen Reichtumsverzicht des Krates: "... nec putavit se posse et virtutes simul et divitias possidere."; Hier. sieht im Reichtumsverzicht nicht die Vollkommenheit, sondern den Anfang, die Prämisse für jedes Vollkommenheitsstreben [vgl. *ep.* 71,3 (CSEL55;4,18-19)], und in diesem Sinn ist auch die Qualifizierung der Armut als *omnium virtutum causa* beim An. Rom. zu verstehen; ansonsten fällt das Lob der Armut in *div.* sehr gering aus und ebensowenig wird nicht klar, was der An. Rom. unter einem Leben in Armut konkret meint: vgl. o. IV A 3.5.

17,1-3 Illud etiam ... debeatur (1-58): Nach dieser Folge von Einwänden und Argumenten bzgl. der Illegitimität des Reichtums folgt in 17,1-3 ein Exkurs, wie das einleitende *illud etiam adicio* signalisiert. Inhaltlich schliesst sich der Exkurs einerseits als rekapitulierender Exkurs an die *probatio*-Argumentationen von 7,2-9,2 an, andererseits knüpft er an 16 an, indem er die dort behauptete Schuld des Reichtums als Ursache jeglichen Verbrechens illustriert und somit Gott als Urheber des Reichtums nicht in Frage kommt. In 17,1 wird die These aufgestellt, dass Reichtum kaum ohne Ungerechtigkeit erworben werden kann, was durch Beispiele (Lüge, Diebstahl, Witwenraub etc.) evidenziert wird (1-6). Daraus folgt, dass Gott nicht Urheber des Reichtums sein kann, weil er all diese Handlungen verbietet (6-10). *Ergo* kann Gott den Reichtum auch nicht gutheissen, eben weil er durch verbotene Handlungen erworben wurde (10-12). Darauf folgt in 17,2 der Einwand, dass der Reichtum durch vielerlei Erbschaft entstanden sei (14-15). Dagegen wird eingewendet, dass dies ungerecht sein kann, wenn dabei rechtmässige Erben übergangen wurden (15-17), und selbst wenn alles rechtmässig ablief, entspringt diese Art von Erbschaft einem ungerechten Willen, weil dabei unter Auslassung von vielleicht armen Verwandten einem Fremden ein Erbe übetragen wird (17-20). Nach diesem kurzen Einwand folgt in 17,3 die affektische Illustration des Satzes, dass die Begierde nach Reichtum die Wurzel aller Übel ist; dabei werden im Sinne von beweiskräftigen *exempla* zahlreiche, aus der Begierde nach Reichtum entstandene Verbrechen aufgezählt, abwechselnd eingeleitet von *huius/harum causa* (4x) und *propter/per hanc/has* (5x) (22-42), um dann als Illustration des letzten der aufgezählten Verbrechen mit Hilfe rhetorischer Fragen die lasterhafte Psyche des Reichen zu beschreiben (42-58).

17,1 Illud etiam ... conquiri: Der An. Rom. weiss bei seiner Behauptung, dass kein Weiser daran zweifeln kann, dass Reichtum prinzipiell nur äusserst selten ohne jegliche Ungerechtigkeit erworben wurde, eine breite Tradition hinter sich, die auch von den christlichen lateinischen Schriftstellern seiner Zeit oft angezapft wurde: vgl. z.B. Hier. *ep.* 120,1

(CSEL55;476,8-9); in *Abac.* 2,3,7 (CCL76A;629,404-415); in *Ier.* 2,5,2 (CCL74;61,14). **Ma-xime enim ... colliguntur:** Solche Aufzählungen von mit Reichtum verbundenen Vergehen sind im Kontext der Reichtumskritik ein gern eingesetztes rhetorisches, stark auf die Affekte zielendes Argumentationsmittel, umso mehr die geschilderten Vergehen damals (wie heute) tatsächlich aus Geldgier begangen wurden; vgl. z.B. ähnlich Aug. *serm.* 367,1 (PL39;1651): "Quae est ista aviditas concupiscentiae, cum ipsae belluae habeant modum? Tunc enim rapiunt, quando esurieunt: parcunt vero praedae, cum senserint satietatem. Inexplebilis est sola avaritia divitum. Semper rapit, et nunquam satiatur: nec Deum timet, nec hominem revertetur: nec patri parcit, nec matrem agnoscit: nec fratri obtemperat, nec amico fidem servat: viduum opprimit, pupilli rem invadit: liberos in servitium revocat, testamentum falsum profert. Res mortui occupantur; quasi non et ipsi qui hoc faciunt moriantur." **Absit, absit:** eine gegen Ende von *div.* vom Autor gern gebrauchte Form der *exclamatio*, der meist eine als *quid ergo?* gestellte Frage vorausgeht: 19,3 (1) / 19,4 (110-113) / 20,2 (15); so auch in *mal. doct.* 16,3 (96,19); *cast.* 8,2 (136,14): "Quid ergo? Damnavit Dominus nuptias? Absit!" **17,2 Et hoc iniquissimum ... heredi:** Der An. Rom. spielt hier zwei Erbfälle an: 1. eine eigentlich widerrechtliche Erbschaft, bei der legitime Erbensprüche übergangen wurden und 2. eine zwar legitime Erbschaft, bei der jedoch arme Verwandte des Erblassers den Kürzeren gezogen hatten und deshalb für den An. Rom. der aus der legitimen Erbschaft resultierende Reichtum dennoch den Makel der Ungerechtigkeit hat.

17,3 Unde ... natura corrumpitur: Zur Veranschaulichung der These, dass Begierde nach Reichtum, d.h. die Habsucht die Wurzel aller anderen Verbrechen ist, führt der An. Rom. noch eine viel längere *enumeratio* von verschiedenen Vergehen auf, wie er dies bereits in 17,1 getan hat (vgl. dort zu Funktion und Tradition dieser Vergehensliste). **Denique quotusquisque dives sine elatione, sine arrogantia, sine tumore, sine superbia, sine fastu?:** Vgl. zu dieser weitverbreiteten Überzeugung z.B. nur Pel. *exp. 1Tim* 6,17 (Souter;504,3-7): "*Non superbe sapere.* In primis principalem eorum tetigit morbum: difficillime enim invenies divitem non superbum, qui pauperes vel parentes agnoscat, et qui non graviter ferat minime sibi ab inferiore, ut putat ipse, delatum." **peccatorum servus quantarum divitiarum dominus:** Wie bereits in 10,3 (40-43) wird der Reiche als Sklave bezeichnet, hier mit dem Zusatz Sklave der Sünden und zwar proportional zu seinem Reichtum: dass die Reichen eigentlich Sklaven (ihre Reichtums) sind, ist ein Topos: vgl. z.B. Ambr. *Nab.* 6,28 (CSEL32;483,6-11): "ut tolerabilior sit condicio servulorum; illi enim hominibus serviunt, iste peccato; qui enim facit peccatum servus est peccati. semper in laqueis, semper in vinculis, numquam liber a compendibus, quia semper in criminibus. quam misera servitus servire peccatis. / 12,52 (CSEL32;497,10): "Servitus, divites, ac miseram quidem servitutem, qui servitis errori, servitis cupiditati, servitis avaritiae, quae expleri non potest."

18,1 (1)-20,2 (44) Non frustra ... liberat a morte: Mit 18,1 beginnt der dritte Teil der *refutatio*, wobei die Unmissverständlichkeit von *Mt* 19,24 hervorgehoben wird, um dann in der Folge (18,2-9) dennoch Einwände argumentativ abzuwehren. 18,10 ist als Abschluss der Diskussion um *Mt* 19,24 ein Exkurs über den richtigen Gebrauch der hl. Schrift, und als solcher leitet er die nächsten Einwände von 19,1-4 ein, indem zuerst gegen den Einwand argumentiert wird, dass vor der Reichtumsaufgabe zuerst alle anderen Gebote zu befolgen seien (19,1), um darauf die Frage zu verneinen, ob man die Gebote auch als Reicher erfüllen könne (19,2), denn wenn auch der Reichtum *per se* nicht schlecht ist, führt der Besitz von Reichtum unweigerlich zur Sünde (19,3), selbst wenn nicht der Reiche selbst sündigt (was jedoch schwerlich vorstellbar ist), wird zumindest sein Reichtum als Objekt der Begierde für andere Menschen zum Anlass, Sünden zu begehen, so dass es keinen

guten Gebrauch von persönlichem Reichtum gibt (19,4). Auch jene handeln nicht richtig, die zwar gegen aussen arm sind, aber dennoch zu Hause ihr Geld horten (20,1). Anschliessend wird der Einwand widerlegt, dass man um der Kinder willen den Reichtum behalte [20,2 (9-24)], um zum Schluss der *refutatio* die Wertlosigkeit allen Reichtums im Hinblick auf den jüngsten Tag mit einer Reihe biblischer Zitate zu untermauern und so Stimmung für die exhortative *peroratio* zu machen: 20,2 (24-44).

18,1 Non frustra ... non poterit (1-13): Zu Beginn von 18,1 wird als *transitio* noch einmal das Ergebnis von 16,1 und dessen Illustration durch den Exkurs bestätigt (1-2), um dieses Ergebnis quasi ultimativ durch *Mt* 19,24 abzusichern (2-6), umso mehr als dieses Zitat dermassen eindeutig ist, dass es für die Reichen keine Möglichkeit gibt, als Reiche das Himmelreich zu erlangen (6-13).

Facilius ... caelorum: Entgegen den bisherigen Editoren und Übersetzern könnte man meinen, dass der An. Rom. nicht *Mt* 19,24, sondern *Lc* 18,25 zitierte, da er in *div.* 11,3 (24-26) und 18,4 (42-43) jeweils betont, dass sogar die, welche nur Geld (im Gegensatz zu Besitzungen oder sonstigem Reichtum) besitzen, nicht ins Himmelreich kommen werden; diese Präzisierung lehnt sich an *Lc* 18,24 an ("quam difficile qui pecunias habent in regnum Dei intrabunt") findet sich jedoch nicht in *Mt*; andererseits, wenn der An. Rom. den Verkaufsbefehl formuliert, zitiert er jeweils *Mt* 19,21 und nicht *Lc* 18,22, so dass *Mt* insgesamt eher der Leittext für ihn bzgl. dieser Perikope zu sein scheint. **Facilius ... caelorum:** Nachdem *Mt* 19,24 als Argument bereits zweimal in Anspielung gebraucht wurde [11,3 (24-26) u. 12,4 (29-30)], macht der Autor in 18,1 klar, dass für ihn *Mt* 19,24 eine eindeutige Stelle (*evidens locus*) ist, die wörtlich zu verstehen ist, und der man sich, will man das ewige Leben erreichen, in seiner Lebensweise anpassen muss. *Mt* 19,24 dient dem An. Rom. somit als eindeutiger Beleg dafür, dass ein Reicher in keiner Weise ins Himmelreich kommt und in diesem Sinn zitiert bzw. referiert er den Vers auch in *hum.* 5 (17-18), *mal. doct.* 18,3 (103,29-31) / 22 (109,12-13), *cast.* 17 (160,26-29) / 17 (163,31), d.h. auch, dass *Mt* 19,24 zu den biblischen Eckpfeilern seiner rechtumskritischen Argumentation gehört. In der übrigen palagianischen Lit. wird dieser Vers nicht gebraucht. Indem der An. Rom. den Vers zitiert und sich in der Folge mit einer Vielzahl von Exegesen dieser Stelle auseinandersetzt, wird er zum Teil einer seit den Anfängen christlicher Überlieferung pluriformen Auslegungstradition: *Mt* 19,24*parr.* ist einer dieser allzu direkten Texte des NT, die seit Beginn der Kirchengeschichte die Exegeten und Hörer in Verlegenheit brachten (vgl. grundlegend die Aufsatzsammlung: AUTORI VARI 1986). Es gab deshalb verschiedene Möglichkeiten, mit diesem Text umzugehen, die *grosso modo* auf vier begrenzt werden können: 1. Man verschwieg die Stelle, bzw. ging überhaupt nicht auf sie ein: So finden sich z.B. in den vom Umfang her doch recht stattlichen Werken eines Tert. und Cypr. keine entsprechenden Zitate und Anspielungen. Warum dem so ist, ist mir nicht klar: War das Gleichnis in seinem Bildgehalt zu barbarisch oder man hat es wegen seiner Schärfe bewusst vermieden? 2. Der Text war wörtlich zu verstehen, als ein Gebot Christi, an dessen Wortlaut und Vernünftigkeit nicht gezweifelt werden kann (Zu dieser Gruppe gehört *div.*) 3. Die Schwierigkeit einer literalen Exegese wurde durch eine im weitesten Sinne allegorische Auslegung überwunden, und dies ist der in der patristischen Literatur seit Clem. Alex. *q. div.* am häufigsten eingeschlagene Weg. 4. Das Unmögliche wird möglich gemacht, und das Kamel findet tatsächlich den Weg durchs Nadelöhr. So jedenfalls steht es in den apokryphen *acta Petri et Andreae* 13-21 (Bonnet II,1;117-127), wo ein Kamel das Öhr der am Boden festgemachten Nadel durchschreitet, und zwar mehrmals sowie selbst mit einer Hure. **Quid de tam evidenti loco diutius aliquid disputare necesse est:** Aufgrund seines literalen Schriftverständnisses spricht *Mt* 19,24 für sich; wie u. zu *div.* 18,5-7 deutlich wird, ist im lat. Sprachraum des 4. u. 5. Jh.s jedoch nicht das literale, sondern das moralische und allegorische Verständnis von *Mt* 19,24

vorherrschend. Die grösste Geistesverwandtschaft zu *div.* in der wörtlichen Auslegung besteht zu einem griechischen und nicht lateinischen Autor, nämlich zu Basil., der wie der An. Rom. die absolut nicht hinterfragbare Geltung von *Mt* 19,24 als Gesetz betont: *hom.* 7,3 (PG31;288A-B); ob Basil. in irgendeiner Weise auf den An. Rom. gewirkt hat, kann nicht beantwortet werden. Im lat. Raum sind scheinbar wörtliche, den Textgehalt nicht vermindernde Deutungen von *Mt* 19,24 bei Ambr. (als eine Variante zu anderen Deutungen), Max. Taur. und Gaudent. zu finden: In seinem *Lc*-Kommentar bietet Ambr. drei Deutungen, die von ihrer Geltung her allesamt gleichen Wert haben, eine wörtliche (*sensus virilis naturalis*), eine *in typo* und eine *moraliter*. Die wörtliche, bzw. natürliche Auslegung: *in Luc.* 8,70-72 (CCL14;324-325): "Facilius camellum per foramen acus transire quam diuitem intrare in regnum dei. Magna uis, magnum pondus in uerbis. Quibus enim uerbis aliis uehementius exprimeret non debere iactare se diuitem in diuitiis suis quam talibus, quibus definitur contra naturam esse diues misericors? Aufer mihi lenocinia fucumque verborum, quae solent enervare sententias. Lactari non debuit iste, sed frangi qui misericordiam respuebat. Tamen si quos uerborum magis ornamenta quam sensus uirilium naturalis quidam habitus et forma delectant, quod boni faciunt petitores in ducenda, ut mores discutiant, non decorem nec aspectus offensione reuocentur, cum uirtute animi prouocantur, hi quoque in uerbis mysterium quaerant quod est mens quaedam et anima uerborum nec in mysterio discutiant." Mit der Bezeichnung der Schriftstelle als *magna vis, magnum pondus in uerbis* will Ambr. zunächst einmal, dass sich die Christen von diesem Satz treffen lassen, ihn in seiner Schärfe und Gewalt akzeptieren. Deshalb verwirft er die Deutungen, die diesem Satz durch irgendwelche Rhetorik seine unmittelbare Wucht nehmen wollen, das wäre ein illegitimes *enervare sententias*, ohne jedoch soweit wie der An. Rom. zu gehen und jegliche allegorische, typische oder moralische Deutung des NT zu verwerfen, und dementsprechend fordert Ambrosius nicht totalen Besitzverzicht, denn das *crimen* liegt letztlich nicht im Besitz selbst, sondern in dessen Gebrauch [z.B. *in Luc* 8,84-85 (CCL14;)] Max. Taur. zitiert und deutet in drei seiner *sermones* [serm. 32,1 (CCL23;1251-126,37) / 48,2 (CCL23;187,20-188,34) / 95 (CCL23;380,17-381,44)] *Mt* 19,24, wobei er inhaltlich dreimal dasselbe sagt: *serm.* 32,1: "Dicit in sancto euangelio dominus Iesus Christus: *Amen dico uobis; facilius est transire camelum per foramen acus quam diuitem in regno caelorum.* Quae sententia vereor, ne uobis forte conveniat, qui diuitias saeculi huius aut habetis aut quaeritis. Sicut enim cameli animal, quod est tortuosum atque deforme, perversitas ipsa corporis per angustissimam acus cavernam praeterire non patitur, ita et diuites oneratos avaritia et cupiditate foedatos ipsa vitae deformitas per artam viam regni minime introire permittit. Ait enim idem dominus: *Arta et angusta via est quae ducit ad vitam.* Igitur in camelo difficultatem transitus praestat habitudo membrorum, in diuite autem impedimentum magnitudo efficit peccatorum. Gibbus enim quidam est animae turpe quid vel cogitare vel facere, ac mentis quaedam tortuosa deformitas inmundis rebus semper intendere et ab ecclesiae sancto limine curis saecularibus avocari. Unde mihi videtur hanc deformitatem corporis propheta spiritaliter elocutus foeditatem morum potius indicasse, cum dicit: *Non sic gloriatur gibberosus sicut rectus*, quasi diceret: Non ita gloriatur peccator vitorum suorum prauitate distortus, sicut gloriatur iustus conscientiae bonae simplicitate directus." Max. Taur. ist insofern interessant, als er sozusagen als Bindeglied zwischen einer literalen und moralischen (allegorischen) Exegese von *Mt* 19,24 fungiert, d.h. er propagiert eine literale Auslegung, die er mit Hilfe allegorischer Interpretationen veranschaulicht. Grundsätzlich wird die Schärfe des ntl. Spruchs beibehalten, d.h. ein Reicher wird *minime*, auf keine Weise ins Himmelreich eingehen, weil er mit Habsucht, Begierde und Lüge beladen ist und weil ihn die Sorge um seinen Besitz vom Besuch und Mitfeiern in der Kirche abhält. Diese literale Lesung von *Mt* 19,24 wird nun durch den Vergleich zwischen dem Kamel und dem Reichen illustriert, wobei das arme Tier für einiges hinhalten muss, besonders sein Körperbau spornt Maximus an, Synonyme für Unförmigkeit zu suchen. Den Rei-

chen kritisierend greift Max. Taur. insbesondere die *avaritia* an, ihr gilt sein eigentlicher Kampf als einer Begierde, die das Gemeindeleben immer wieder negativ beeinflusst. Aus der Definition des Reichen als einem, der der *avaritia* verfallen ist, folgt bei Max. Taur. der bekannte Grundsatz, dass der Reichtum an und für sich kein Übel ist, solange man sich von ihm nicht vereinnahmen lässt, d.h. ihn gut gebraucht (die Wendung ist fast identisch wie bei Ambr.). Diese Definition hat aber bei Max. Taur. nicht die Funktion, das Gewissen der Reichen zu erleichtern, sondern vielmehr das Almosenwesen zu stützen. Bei Max. Taur. finden sich also Ansätze einer radikalen Reichtumskritik aufgrund der *avaritia*-Invektive, verbunden mit einer Forderung zur Aufgabe jeglichen Besitzes als Ideal, Besitz im Dienst des Almosenwesens als Realität. Diese logische Inkonsistenz einer Gleichzeitigkeit beider Forderungen wird wenig später der Autor von *div.* kritisieren. Ähnlich wie Max. Taur. deutet auch Gaudent. *Mt* 19,24 einerseits wörtlich im Sinne einer *avaritia*-Kritik, andererseits sieht er auch einen allegorischen bzw. moralischen Sinn in Kamel und Nadelöhr: *tract.* 18,13-14 (CSEL68;156,134-152): "Dispergendae sunt ergo pecuniae indigentibus secundum praeceptum creatoris omnium dei, quoniam neque nostrae sunt neque illas sine iniquitate ac sui perniciem avarus quisquam detinet. Nam iuxta sententiam salvatoris aditum regni caelorum suis retentatoribus intercludunt et *Facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum dei* illum nempe divitem, qui sit ob horrorem turpis avaritiae camelo infirmior. Gravis pecuniarum sarcina est, quae tenacium suorum mentes avaritiae pondere ad terram deprimit nec emergere ad superna caelumque suspicere, ubi vita nostra est, omnino permittit, cum doceat beatus apostolus: *Si conresurrexistis Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera dei sedens, quae sursum sunt sapite, non quae super terram. Mortui enim estis et vita vestra abscondita est cum Christo in deo. Cum Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipsi in gloria.* Quoniam vero arcta et angusta via est, quae ducit ad vitam, oneratos divitiarum terrestrium fascibus ingredi per illam non capit. Expeditos quaerit ac tenues omnique continentia castigatos, et, ut ita dixerim, filo gracili similes, qui etiam per foramen illius mysticae acus facile transeant, spirituales effecti." Die Funktion der Exegese ist gleich gelagert wie die des Max. Taur.: beides Bischöfe, ist ihre *avaritia*-Kritik von Problemen in der Gemeinde motiviert: sie konstatieren ein halbherziges Christentum als Lippenbekenntnis, dem sie als Bischöfe ein durch gute Werke gestalterisches und effizientes Christentum entgegensetzen. D.h. die der literalen Variante von *div.* nahekommenden Exegesen eines Ambr., Max. Taur. oder Gaudent. münden allesamt in eine *avaritia*-Kritik, die auf die innere Freiheit vom Reichtum und den richtigen Gebrauch desselben abzielt und somit keinen totalen Besitzverzicht fordert wie der An. Rom., dessen exklusiv literale Exegese von *Mt* 19,24 in der lat. Tradition singular ist.

18,2 Sed non de camelo ... habentur irrisu (15-30): Mit 18,2 beginnt eine Reihe von Einwüfen bzgl. der Exegese von *Mt.* 19,24, wobei zuerst dem Verständnis von *camelus* als Schiffstau entgegnet wird: Nachdem der An. Rom. sich in rhetorischer Manier über diese Exegesevariante empört hat (16-21), zeigt er zudem, wie sie den Reichen nichts nützt, ist doch ein Schiffstau immer noch zu dick für ein Nadelöhr (21-25) und dementsprechend fordert er seinen Gesprächspartner ironisch dazu auf, im Wollgerwe nach einem Faden namens *camelus* zu suchen (25-27), um sich abschliessend noch einmal über die Dummheit der durch die Liebe zum Reichtum verblendeten Reichen lustig zu machen (28-30).

18,2 non de camelo ... sed de camelo, id est de nautico quodam fune: *div.* ist wahrscheinlich der älteste Beleg für eine Exegese, die *camelus* in *Mt* 19,24 *parr.* nicht als Kamel, sondern als Schiffstau liest. Gegen diese offensichtlich in gewissen christlichen Kreisen des beginnenden 5. Jh.s vertretene Auslegung wehrt sich der Autor von *div.* mit der ihm gewohnten ironischen Polemik. [Übrigens: Diese Exegese wird bis heute noch in gewissen

(fundamentalistischen) Kreisen vertreten. Auch noch im ehrenwerten PRE schreibt GOSSEN 1919, 1831: "Es ist eine Blasphemie, Christus ein so geschmackloses Wort anzudichten; daher hat man schon im Altertum die Stelle verschiedentlich umzudeuten versucht; die beste Erklärung, die Theophylakt zur Stelle gibt ..., nämlich κάμιλος (Tau, Strick, Strippe) zu lesen.] Die in mehreren antiken Sprachen zu findende Variante, anstatt Kamel (Schiffs)-Tau zu lesen, hat (natürlich vor allem unter den Exegeten) reges wissenschaftliches Interesse gefunden: vgl. AICHER 1908, wo 6-16 alle Umdeutungen von Kamel belegt sind, und seither ist eine Stelle aus der Evangelienklärung von Isodad von Merw zu Mt 19,24 hinzugekommen, die in der Übersetzung von KÖRBER 1972, 231 lautet: "Das Kamel bezeichnet hier das leibhaftige Kamel, nicht etwas anderes, wie das Gerede der Schwätzer will."; knappe Darstellung der exegetischen wie exegegeschichtlichen Sachlage bei KHALIL 1978, 89-94. *Camelus* in der Bedeutung von *funis nauticus* ist zumindest im geschriebenen Latein selten: der TLL 3,201-202 kennt 2 Nennungen, wobei die Stelle in *div.* erstaunlicherweise nicht berücksichtigt wurde. Die mir bekannten Stellen eines Verständnisses von *camelus* bzw. *camillus* als Seil, Strick sind: CGL 5 (274,26): "camillum funem nauticum."; CGL 5 (444,24): "camelum fune maiore."; Papias vocab. (1035 n. Chr.) *element.* (47): "camellus funis nauticus". *Camelus* als Tau, Strick, Seil ist wohl eine Übersetzung des griechischen κάμιλος, das Schiffstau hieß und aufgrund des sicher ab dem 2. Jh. n.Chr. festzustellenden Phänomens des Jotazismus gleich wie κάμηλος ausgesprochen wurde. In den beiden mir zugänglichen Hss. von *div.* konnte ich keine Anzeichen einer Umschrift des gr. κάμηλος ins lat. *camelus* ausmachen, und der Autor bezieht sich in *div.* 18,2 offensichtlich auch nicht auf ein Übersetzungsproblem eines griechischen Terminus, sondern er geht in seiner polemischen Entgegnung von dem bereits ins Lateinische eingegangenen Verständnis von *camelus*=*funis nauticus* aus, ohne *camelus* in dieser Bedeutung als unlateinisch zu kritisieren bzw. zurückzuweisen; gerade dass er seinem Gegner vorschlägt, im Wollgewerbe nach einem sich *camelus* nennenden Faden zu suchen, deutet darauf hin, dass er *camelus* im Sinn von Schiffstau als lateinisches Wort akzeptiert, nur dass es eben für die Exegese von Mt 19,24 nicht viel nützt. Aus *div.* 18,1 geht demnach hervor, dass *camelus* in der Bedeutung von Schiffstau offensichtlich ein *terminus technicus* aus der Schifffsprache ist, parallel zum Griechischen, wo κάμιλος in der Bedeutung von Schiffstau zum Schiffergriechisch gehört, aber auch dort erst im 5. Jh. und auch nur im Zshang. mit Mt 19,24parr. Eingang in die schriftliche Literatur gefunden hat [unabhängig von den Mt 19,24 Exegesen erst ab dem 10. Jh., in *Scholia graeca in Aristophanem* und *Suda lexicon* (s. die Stellen gleich u.); wie KHALIL 1978, 92 zu Recht bemerkt, sind diese beiden identischen Definitionen ihrerseits wohl stark von Cyrills Mt-Kommentar-Fragment abhängig, so dass letztlich doch kein nicht mit der Bibelstelle zusammenhängender Beleg für κάμιλος als Schiffstau existiert]. Auch die lateinische Interpretationsvariante *camelus*=*funis nauticus*/*maiore* in *div.* 18,2 hängt exklusiv mit der Auslegung von Mt 19,24 zusammen, so dass der Sitz im Leben von *camelus* in der Bedeutung von Seil/Schiffstau auch im geschriebenen Latein in der problematisierten Exegese von Mt 19,24parr. zu lokalisieren ist. Der Anonymus zeigt in *div.* 18,2 ziemlich genau, wie solche Exegesen entstehen: alle Energie wird dafür eingesetzt, um den bedrohlich herausfordernden Bibeltext zu neutralisieren. Treibende Kraft dabei ist die unerträgliche Verschlagenheit, die die Menschen an den Tag legen, wenn es um die Erhaltung ihres geliebten Privatbesitzes geht: "O humanae cupiditatis circa divitiarum amorem nimia et non ferenda versutia!"; das ist nicht nur kunstvolle Polemik, sondern ebenso sehr präzise Psychologie. Es stellt sich somit die Frage, wie alt die Exegese Schiffstau für Kamel ist und ob die Quellen es erlauben, eine Spur zu *div.* ziehen. Ein erster Hinweis auf eine Umdeutung des Kamels ist bei Clem. Al. überliefert: in seinem *quis div.* 26,8 (GCS3;177, 22-26) schreibt er vielversprechend und geheimnisvoll: "Das Kamel, das auf einem engen und schmalen Pfade dem Reichen zuvorkommt, soll noch eine höhere Bedeutung haben; dieses Geheimnis kann man in der Erklärung der Grundursachen

und der Theologie kennen lernen." Leider findet sich aber im erhaltenen Schrifttum des Clem. Al. nirgends diese "höhere Bedeutung" bzw. die Offenbarung dieses Geheimnisses, wie Kamel denn noch zu verstehen wäre. Doch ist es wahrscheinlich, dass Clem. Al. hier nicht die Ersetzung von Kamel durch Strick oder Tau andeutet, denn ein "Geheimnis" findet bei Clem. Al. seine adäquate Auslegung nur in der Allegorese; die Ersetzung von Kamel mit Strick ist aber nicht Allegorese, sondern Philologie. Der vermeintlich früheste Beleg der Tau-Exegese ist ein unter dem Namen von Origenes überliefertes Scholion: Orig. (?) *schol. in Mt* (GCS41;166,fr.390): "Κάμηλον οἱ μὲν τὸ σχοινίον τῆς μηχανῆς, οἱ δὲ τὸ ζῶον. τὸ πρῶτον δὲ τοῦ δευτέρου βεβαιότερον κατ' αἴσθησιν. Κατὰ δὲ νοῦν νόει." Die Verfasser-schaft des Orig. ist sehr fragwürdig, fehlt doch jeglicher Hinweis einer entsprechenden Exegese im *Mt*-Kommentar des Alexandriner *in Mt* 15,20 (GCS40;405,1-409,4) wie auch in *Cels.* 6,16 (SC147;216,1-217,36); historisch festen Boden betreten wir erst mit Cyr. Alex., der an 3 Stellen die besagte Exegese anführt, 2 davon in Kommentaren zu *Mt* bzw. *Lc. in Mt* (REUSS 1957;226, nr. 219): "Κάμηλον δὲ ἐνταῦθα φησιν οὐ τὸ ζῶον το; ἀχθοφόρον, ἀλλὰ τὸ παχὺ σχοινίον, ἐν ᾧ δεσμεύουσι τὰς ἀγκύρας οἱ ναῦται. Οὐκ ἀνήνυτον παντελῶς τοῦτο δεικνυσιν ὅν, τῷ δὲ ἄγαν δυσχερεῖ λοιπὸν ἦδε πως ἐγγὺς καὶ ἀγγίθουρον τοῦ ἀδυνάτου τὸ χρῆμα τιθεῖς."; *in Lc* (PG72;857): "Κάμηλον, οὐ τὸ ζῶον, ἀλλὰ τὸ ἐν τοῖς πλοίοις παχὺ σχοινίον." Εἴθεσι γὰρ αὐτοῖς, εἰ μὴ εἰσάπαν ἔλοιτο τὸ τῶν ὄλων ὄντων ἀπολισθεῖν, ἐτέρως εὐδοχιμῆν, ποιῆσαι φίλους ἐκ τοῦ ἀδικοῦ μαμωνᾶ, ἵνα ὅταν ἐπιλίπωσι, δέξωνται αὐτοὺς εἰς τὰς αἰωνίους σχηνάς." Ohne auf kontroverse Deutungen einzugehen, deutet Cyr. Alex. das Kamel als Ankertau: diese philologische Korrektur zeigt erstens, dass die Leute der Hafenstadt Alexandrien *kamelos* ohne weiteres auch als Schiffstau verstehen können und 2. dass diese Auslegung ohne grosse Erklärung gegeben wird, so als ob die Leser seiner Kommentare mit diesem Einfall bereits bekannt waren und dass er auch akzeptiert wurde. Die Funktion dieser Korrektur wird aus dem je folgenden ersichtlich: im *Mt*-Komm-Frg. dient die Ersetzung von Kamel durch Ankertau dem Übergang von *Mt* 19,24 als einem Spruch über die Unmöglichkeit von Reichtum zu einem Logion, das den Reichtum (τὸ χρῆμα) als "sehr nahe dem Unmöglichen" (ἀγγίθουρον τοῦ ἀδυνάτου) definiert und so dem Reichen ein Türchen ins Himmelreich auftut. Die *Lc*-Stelle hat eine ähnliche Tendenz: das dicke Seil ist das weniger paradoxe Vergleichsbild zum Nadelöhr als das Kamel und eröffnet die Möglichkeit, sich auch anders als durch totalen Besitzverzicht verdienstbar zu machen (εὐτέρως εὐδοχιμῆν), und zwar, in Anlehnung an *Lc* 16,9, indem man sich Freunde mit Hilfe des ungerechten Mammon macht, um in die ewigen Wohnungen aufgenommen zu werden. Dieses *Lc*-Logion wird meistens in Verbindung mit der Almosen-Praxis bzw. als deren biblische Grundlage zitiert. Diese beiden Cyr.-Stellen sind in Zusammenhang mit *div.* interessant, weil in ihnen genau das geschieht, was der Autor von *div.* in 18,2 attackiert oder besser sich darüber lächerlich macht, d.h. Cyr. Alex. macht eine zwar philologisch zu rechtfertigende, aber inhaltlich absurde Korrektur des Jesus-Spruches, um der Härte der Sentenz zu entgehen. Noch kurz zum dritten Beleg von Cyr. Alex., der in eine andere Richtung geht: Im 16. Buch gegen Julian geht es weniger darum, den mehrmaligen Spott Julians über die evangelisch geforderte Armut zu bekämpfen, als vielmehr Julian als einen Unwissenden in Sachen christlicher Religion, hl. Schrift und Philologie hinzustellen, in: NEUMANN /NESTLE 1880, 18,56,§21sy./75,§29 lat. Übers.): "Non animal, ut opinatur Iulianus impius et omnino insipiens et idiota, sed potius rudens crassus qui in omni navi. Ita enim mos est nominandi iis, qui docti sunt res naturam."; dt. Übersetzung bei KÖRBERT 1972, 231. Diese drei Zeugnisse des Cyr. Alex. sind in die Jahre 430 und später zu datieren, d.h. bereits ca. 15-20 Jahre nach der Abfassung von *div.* Es ist also nicht möglich, irgendeine direkte Verbindung zu *div.* bzgl. der Lesart Tau, Strick anstatt Kamel zu rekonstruieren. Damit ist aber auch gegeben, dass *div.* überhaupt der älteste Beleg dieser Umdeutung ist, zumal das Origenesscholion schwer zu datieren ist; in der Folge

findet sich in der griechischen Tradition die Umdeutung jedoch noch mehrmals: Photiusscholion (9.Jh.) (REUSS 1957, 318, nr.77); Suda (10.Jh.) *lexicon* (Adler; t. 3, 24,11-12, § 282); *Scholia graeca in Aristophanem, Wespen* 1030 (Dübner;158,B.1.39); Theoph. Achr. (11./12. Jh.) in *Mt* (PG123;356); in *Mc* (PG123;601); in *Lc* (PG123;1013); Euthym. Zig. (12. Jh.) in *Mt* (PG129;525). Doch dass diese Lesart in der Luft lag, legt ein Blick auf die verschiedenen Übersetzungen der Bibel nahe: für das griechische NT gibt es, wenn auch nach AALAND wenige (*pe*) Textzeugen, die *καμιλος* enthalten. Die armenische Bibelübersetzung aus dem 5. Jh. schreibt (wie mir Prof. D. Van Damme † versicherte) *Tau* (*malh*), ebenso hat die altslavische Übersetzung des Methodius von Olympos die Bedeutung *Seil* (BONWETSCH 1891, 327) und auch im Syrischen des 9. Jh. findet sich diese Lesart z.B. bei Isodad de Merw: GIBSON 1911, 219. **animal illud notissimum:** Wie ist dieses *notissimum* zu verstehen: gehört das Kamel zum Lebensbereich des An. Rom. oder ist hier der Superlativ eher im Sinn von "bekannt-berüchtigt" zu deuten? Ich meine Letzteres, denn je mehr man das Gebiet des heutigen Orients verlässt und somit auch den natürlichen Lebensraum der Kamele, umso stärker zeugen die Aussagen über dieses Tier von Befremden, das bisweilen in Abscheu münden kann, wie die Exgesen westlicher Theologen von *Mt* 19,24^{parr.} zeigen [Für Ambr. hat dieses Tier ein hässliches Aussehen (*species foeditatis*), einen absurden Gang (*absurda vestigia*) und ein scheussliches Gesicht (*ora turpia*): in *Luc.* 8,71 (CCL14;325,864-867)]. So beklagt sich z.B. in den Fabeln des Avian. das Kamel, dass es bei den anderen Tieren als lächerlich und überaus hässlich gelte: *fab.* 8 (Gaide;85-86); Avian. stellt ja eine Teilübersetzung der Fabeln des Aesop dar, doch gerade die Charakterisierung als hässlich und lächerlich findet sich in der griechischen Vorlage nicht: Aesop *fab.* 146 (Chambry;65), sondern entspricht eher "lateinischem" Empfinden. **per quam securus a caelesti sede extraneus degeneres:** *extraneus* meint hier "ausserhalb" des himmlischen Thrones im Sinn von "im Umkreis" / "im Wirkungsbereich" desselben, ansonsten gibt der Satz keinen Sinn; doch vielleicht liegt auch ein verderbte Stelle vor, denn in 18,3 (36-37) wird ebenfalls *extraneus a regno* gebraucht und zwar im Sinn "ausserhalb des Reiches"; während die übrigen Übertragungen ähnlich der meinigen sind, ist der Übersetzung von BARBERO 1962, 600 nicht zuzustimmen: "Voi ricchi avete ancor poco scrutato, e non avete ancora trovato una degna difesa, per mezzo della quale passare tranquilli il vostro tempo, disinteressandovi della celeste dimora."

18,3-4 Sed superioris ... gloriae causa: der fiktive Gegner bringt als Einwand den Vers *Mt* 19,26, um dem Vers 34 die Spitze zu nehmen (32-34). Darauf antwortet der An. Rom. ironisch, dass selbst Kamele in den Himmel kommen können, wenn Gott will, (34-36), d.h. mit der Allmacht Gottes ist immer zu rechnen (36-37), was aber nichts daran ändert, dass der Spruch vom Kamel und Nadelöhr seine imperative Bedeutung behält (37-39), umso mehr durch richtige Exegese gezeigt werden muss, weshalb *Mt* 19,26 im Anschluss an *Mt* 19,24 gesagt wurde (41-42): Als Juden hielten die Schüler Christi den Reichtum durchaus für ein Gut, der dazu diene, für Ihr Seelenheil relevante Werke der Barmherzigkeit zu tun, so dass es für sie als nur mittelmässig Reiche oder Arme umso schwieriger war, den Spruch Jesu vom Kamel zu verstehen und deshalb die Frage stellten, wer überhaupt gerettet werden könne, zumal die Schar der Armen viel grösser ist als die Zahl der Reichen (42-57). Darauf nun folgt *Mt* 19,26, d.h. Jesus will zeigen, dass was nach menschlichem Ermessen unmöglich ist (d.h. ohne Reichtum sich Verdienste zu erwerben), ist innerhalb göttlicher Logik umso möglicher, ja vielmehr geboten (58-64).

Sed superioris ... Deum: Dieser Einwand ist so bereits bei Orig. in *Mt* 15,20 (GCS40;405,1-407,28) vorbereitet; zur Zeit des An. Rom ist es vor allem Aug., der aufgrund des Verses *Mt* 19,26 dem Vers 24 die Härte nehmen will: z.B. Aug. *ep.* 157,27 (CSEL 44;475,23-476,10).

18,4 quod universae legis transgressor ... praevaricator existeret: Das in 19,2 (60) als Zitat eingeführte und auch sonst vom An. Rom. gebrauchte Stelle *Iac* 2,10 [*hon.* 1 (6,8-14); *mal. doct.* 22 (110,6-9); *cast.* 10,8 (144,8-10)] ist einer der wichtigsten Schriftstellen für die im *C. Casp.* wie im Pelagianismus allgemein vertretene Ansicht, dass nur wahrer Christ sein kann, wer alle Gebote befolgt.

18,5 Sed regnum caelorum ... non posse (66-76): Der Einredner behauptet in der Folge, Gott habe den Reichen nur die Teilhabe am Reich Gottes, nicht aber das ewige Leben versagt (66-69). Darauf fragt der An. Rom. zuerst nach dem Ort dieses ewigen Lebens (69-70) und ob dieser Ort ein Ort des Heils sei (70-71). Da der Einredner dies bejaht, fragt der An. Rom. nach dem Sinn der Schülerfrage von *Mt* 19,25, die der Annahme widerspricht, es gäbe einen Bereich des Heils für die Reichen (71-73), so dass deutlich wird, dass Heil, ewiges Leben und Reich Gottes zusammengehören und alle, die ausserhalb der Grenzen des Reiches Gottes sind, nicht am Heil teilhaben (73-76).

Sed regnum ... regnat: Die Meinung, es gäbe neben dem *regnum caeleste* noch eine qualitativ etwas niedriger zu veranschlagende *vita aeterna* bekämpft der Autor von *div.* auch noch ausgiebig in *mal. doct.* 8 (78,10-79,34), um sie dann offensichtlich in *cast.* 8,2 (136,13-15) zu verwerfen. Dort schreibt er nämlich in Zusammenhang mit *Mt* 19,12: "Quid ergo? Damnavit Dominus nuptias? Absit! Sed tantum regni gloriam illis, non vitam, si tamen omnia mandata servare poterint, denegasse censetur." Macht der Anonymus also hier genau das, was er in *div.* verurteilt, d.h. widerspricht er sich selbst? Ich glaube, im Gegensatz zu DE PLINVAL 1943, 187 (der eine klare Differenz zwischen den einzelnen Stellen sieht) oder REES 1991, 223 Anm. 15 (der sich durch den augustinischen Kampf gegen einen dritten Ort, der so nie von den sog. Pelagianern vertreten wurde, in die Irre führen lässt) das nicht. In *cast.* hat die Unterteilung in *vita aeterna* und *regnum coelorum* nicht die Funktion der Konzession an ein allzu fades Namenchristentum, sondern als Zugeständnis gegenüber richtigen Christen, die jedoch einen Schritt zur Vollkommenheit hin (der des Eunuchs um des Himmelreichs willen) nicht gehen wollen: wichtig ist der eingeschobene Konditionalsatz: *si tamen omnia mandata servare poterint*, d.h. zuerst müssen alle *mandata* befolgt werden, zu der ja auch *Mt* 19,24 gehört. Dies steht im Gegensatz zu *div.*, wo die Konstituierung einer *vita aeterna* vorgenommen wird, um auch ohne Befolgung des *praeceptum* von der Besitzaufgabe ewiges Heil zu haben. Also, obwohl *cast.* die in *div.* inkriminierte Unterscheidung vornimmt, widersprechen sich die beiden Texte nicht eigentlich, weil sie von verschiedenen Stufen christlicher Lebensführung handeln. In *cast.* wird ein *surplus* belohnt, aber in *div.* wird die Basis gefordert, die Unterscheidungen beginnen für den Anonymus erst auf einer Stufe, die viele gar nicht erreichen, es geht, im Sportjargon geredet, um die Verteilung der Medaillen, nicht um die Limite zur Zulassung für den Wettkampf. Diese Deutung wird noch klarer, wenn wir den dritten Text über diese Problematik heranziehen, d.h. *mal. doct.* 8,1 (78,10-22): "Sed regnum, inquires, non tamen vitam peccantibus denegavit. Quid ergo? Tu eos, qui extra regnum fuerint, vitam habere existimas posse? Quo igitur in loco vita illa, quae extra regni terminos est, esse credenda est, ego enim tuo tantum loca in scripturis invenio, regni et gehennae, id est vitae et mortis. Si tu tertium aliquem reperisti, ubi collocetur illi, qui neque in regno, neque in gehenna fuerint, monstrare te convenit. Non quod negemus, iustorum pro laborum diversitate diversa esse praemia meritorum, sed in eodem regno, ubi unicuique pro iusti laboris modo aut centesimi, aut sexagesimi aut tricesimi fructus copia reservetur, et ubi filius hominis, in maiestate patris cum angelis suis veniens, reddet singulis secundum opera sua et ubi unicuique secundum mensuram, qua mensus fuerit, remetietur,..." D.h. es gibt nur zwei Orte, Himmel und Hölle, doch die Preise, eben die Medaillen, sind verschieden. Jedem wird nach seinen Verdiensten (*merita*) gegeben. Hier ist *cast.* einzuordnen, d.h. es geht nicht

um einen dritten Ort, sondern um den besseren Platz innerhalb der *termini regni*, und diese Konzeption ist schon in *div.* 18,5 angelegt: "ubi regnum est, illic esse et vitam, et ubi vita sit, ibidem salutem esse, et ubicunque salus non sit, illic nec vitam esse, nec regnum, et eos, qui extra regni terminos fuerint, salvos esse non posse", d.h. *vita* und *regnum* werden nicht synonym gebraucht, aber sie gehören zum Bereich des Heils, d.h. zum Bezirk innerhalb der *termini regni*, weil das Heil nur durch Befolgung der *mandata* erreicht werden kann, was eben die Reaktion der Jesusschüler auf *Mt.* 19,24 bestätigt: "Quis ergo poterit salvus esse?" Diese Konzeption einer Unterteilung in *vita aeterna* und *regnum coeli* finden wir in weiteren pelagianischen Schriften: Ps. Pel. *virg. laus* 4 (CSEL1;228,14-229,15): "nisi enim fallor, ob caelestis regni praemium pudicitiae servatur integritas, quod sine vitae aeterna merito neminem consequi posse satis certum est. Aeternam vero vitam non nisi per omnium divinorum praeceptorum custodiam praemereri posse scriptura testatur dicens: *si vis ad vitam venire, serva mandata*. vitam ergo non habet nisi qui cuncta legis mandata servaverit, et qui vitam non habuerit, caelestis regni non potest esse possessor, in quo non mortui, sed vivi quique regnabunt. nihil ergo virginitas sola proficiet, quae caelstis regni gloriam sperat, nisi et illud habuerit cui perpetua vita promittitur, per quam caelestis regni praemium possidetur. ante omnia ergo pudicitiam integritatemque servantibus et eius renumerationem a Dei aequitate sperantibus mandatorum sunt custodienda praecepta, ne gloriosae castitatis et continentiae labor in irritum deducatur. supra mandatum vel praeceptum esse virginitatem sapiens ex lege nullus ignorat, Apostolo dicente: *de virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do*. cum ergo obtinendae virginitatis consilium dat, non praeceptum statuit. ... cupiens divinum implere consilium, ante omnia serva mandata." Nach diesem Text ist die *virginitas* nur ein *consilium* und nicht ein *praeceptum*. Die Gebote aber müssen alle Christen einhalten, wollen sie das ewige Leben haben, die *consilia* jedoch nicht, die verhelfen vielmehr zu einer *gloria regni caelestis*, zum *praemium regni caelestis*. Es gibt einen Unterschied zwischen ewigem Leben und Himmelsheerrschaft, aber der beginnt sehr weit oben, eben erst nachdem man schon alle *praecepta* verwirklicht hat; vgl. auch Ps. Pel. *vita* 15 (PL50;401A): "Tria autem esse viduarum genera non ignorare te credo. Unum quod perfectissimum est, coelesti praemio destinatum, ... Aliud vero, quod filiorum curam habere dicitur et domus, non tanto dignum, nec tamen peccatis obnoxium. ... Secundae sunt, quibus jam haberi non iubetur honor, nec tamen vita negatur.", wo den weniger perfekten Witwen das ewige Leben nicht abgesprochen wird, ohne jedoch andererseits die Belohnungen der perfekten Witwen zu erlangen.

18,6 Sed populus ... debet iudicari (78-98): Der Einredner formuliert einen Einwand, der mittels allegorischer Deutung einzelner Elemente von *Mt* 19,24 dessen reichthumskritische Spitze brechen will (78-82). Bzgl. der Deutungen, dass der Reiche nicht das Volk der Juden bedeute, verweist er auf bereits Bewiesenes (82-83), um danach die Allegorie des Kamels als Heidenvolk detailliert zurückzuweisen: Es ist nicht einsichtig, weshalb eine Allegorie der Heiden nötig ist, hätten sie doch auch direkt genannt werden können (83-87). Der Einwand, sie seien entsprechend dem Kamel verkrümmt durch Laster lässt der An. Rom. nicht gelten, denn dann hätten auch die Juden so genannt werden können, wie überhaupt nicht einsichtig sei, weshalb das Kamel mit dem Laster menschlicher Sünden zu vergleichen sei (87-91). Die Antwort des Gegners: "weil er keinen geraden Körper hat" (91) lässt der An. Rom nicht gelten, denn es gibt kein Tier, dass einen geraden Körper hat, und dennoch sind alle Tiere gemäss ihrer Natur gerade, d.h. wohlgeformt, so dass es nicht den menschlichen Verfehlungen verglichen werden kann, die nicht aufgrund der Natur des Menschen, sondern aufgrund menschlichen Willens entstehen (92-98).

Sed populus gentilium ... in regnum caelorum: Weder inhaltlich noch sprachlich ist mir in dieser Form der Einwand begegnet, aber er vereinigt eine Vielzahl exegetischer Elemente, die allesamt in der (lat.) patristischen Literatur vorkommen: der Einwand behauptet ein Sechsfaches: 1. Die Allegorie des Kamels als Heiden 2. dass diese Allegorie sich auf die Unförmigkeit dieses Tieres selbst stützt, die ihrerseits 3. die Lasterhaftigkeit des Volkes anzeigt. 4. Sehe ich im Ausdruck, dass sich die Heiden *in modo cameli* dem Glauben Christi unterworfen hätten, die Tradition des lastentragenden und gehorchenden Kamels 5. die Verbindung von Nadelöhr und engem Weg und 6. die Allegorie des Reichen als Jude, der an Gesetzen reich ist; dabei bestehen am meisten Übereinstimmungen mit Hil. und Ambr. (die einzelnen Stellenbelge jeweils u. bei der Kommentierung der Entgegnung des An. Rom).

Quod Iudaeorum ... iam superius disputatum est: vgl. o. *div.* 10,2. **Quia ... inquires:** Die nicht gerade Körperform des Kamels als Allegorie des verkümmerten=sündenhaften Zustandes des Menschen bzw. einer Menschengruppe (Juden oder Heiden) findet sich seit Orig. [*in Mt* 15,20 (GCS40;406,4-407,24)] und ist im lateinischen Bereich seit Novat. heimisch: *cib. Iud.* 3,14 (CCL4;95,55-58): "Quid enim sibi vult lex, cum dicit: 'camelum non manducabis', nisi quoniam de exemplo animalis vitam damnat informem et criminibus tortuosam?"; vgl. z.B. dann auch vor allem: Max. Taur. *serm.* 32,1 (CCL23;125,9-13): "Sicut enim cameli animal, quod est tortuosum atque deforme, perversitas ipsa corporis per angustissimam acus cavernam praeterire non patitur, ita et divites oneratos avaritia et cupiditate foedatos ipsa vitae deformitas per artam viam regni minime introire permittit." / 48,2 (CCL23;187,20-188,34); Hier. *ep.* 120,1 (CSEL55;476,19): "sed camelus tortuosus et curvus est et gravi sarcina praegravatur."; Ambr. *in Luc.* 8,71 (CCL14;325,864-867): "Et bene camellus pro gentili figuratus est populo, quia superstitionis deformitate degenerans, priusquam crederet populus nationum, beluinae speciem foeditatis, absurda uestigia, ora turpia praefererat.." Arnob. iun. *in Matth.* 19 (CCL25A;288,237): "Camelus autem nos fuimus, qui nihil rectum in nobis habuimus." **Et si ... poterit?:** genau dieses Unterschieds ist sich z.B. ein Max Taur. bewusst, was ihn dennoch nicht daran hindert, Kamel und Mensch zu vergleichen: *serm.* 95 (CCL 23;380,17-26): "Facilius est camelum transire per formamen acus quam divitem in regnum caelorum -, hic per ipsas divitias intrare properavit in regnum, et per illam artam et angustam acus cavernam tortuosa membrorum mole transire; et quod aliis ad perniciem obiectum est, huic profuit ad salutem. Sed ne mirum sit quod in homine deformia cameli membra descripserim! In homine enim camelli deformitas est non corporis foeditate sed mentis, nec habitus pigritia sed cordis ignavia. Nam sicut camelus vitiosus est inaequalitate membrorum, ita et homo deformis asperitate est peccatorum."; der in der Antike nicht unumstrittene Vergleich von Tieren und Menschen bzgl. deren Charakter hat durch Tert. Eingang in die christliche Literatur gefunden: Tert. *an.* 32,8 (CCL2;831,71-83); vgl. dazu WASZINK 1947, 391. Was der An. Rom. akzeptiert, ist der Vergleich bzgl. einer Ähnlichkeit im Charakter (*similitudo morum*), die beim Tier durch den Instinkt geleitet wird (*arbitrium motus naturalis*); einen solchen Vergleich nimmt der Autor vor, wenn er etwa in *mal. doct.* 11,1 (87,13-17) das "Speciosa mea, columba mea" von *Ct* 2,10 auf das Volk der Christen deutet, das in der Einfachheit (*simplicitas*) deren Natur nachahmen soll. Was er ablehnt, ist ein Vergleich zwischen etwas Natürlichem, wie es der Körperbau aller Lebewesen ist und etwas aus eigenem Willen Entstandenem, wie es die Laster der Menschen darstellen. Was ein jedes Lebewesen natürlicherweise besitzt, ist mangellos, bzgl. dem Kamel: Auch wenn es vielfach gebogen und gekrümmt sein mag, seiner Natur nach ist es gerade, d.h. richtig, perfekt, seinen Lebensbedürfnissen angepasst. Der Körper als solcher kann in keiner Weise Gegenstand oder Ausgangspunkt einer Kritik darstellen, denn das wäre gleichsam eine Kritik an Gott und seiner Schöpfung selber. Der Autor steht mit seinem Verbot eines Vergleichs der *natura* mit etwas von der *voluntas* Abhängigem quer zu einem Grossteil der patristischen Tradition, wo selbstverständlich solche Vergleiche vorgenommen werden.

homini non natura sed voluntatis arbitrio depravato: Dass der Mensch nicht von Natur aus, sondern aufgrund seines eigenen Willens schlecht ist, ist eine für das Denken des An. Rom. zentrale Prämisse, deren theologische Fundierung in *mal. doct.* 18,2 (102,15-22) deutlich wird: vgl. dazu o. III C 3.4.b)/c). **Quod naturali tenore formatur, irreprehensibile debet iudicari:** In der Betonung der Vortrefflichkeit und Unangreifbarkeit der Natur als Gottes Schöpfung steht der An. Rom. etwa in der Tradition eines Lact. und mit ihm in einer schöpfungstheologisch adaptierten stoischen Tradition: *opif.* 7,6 (CSEL27;25,14-18): "quid? illud nonne divinum, quod in tanta viventium multitudine unum quodque animal in sui generis specie pulcherrimum est, ut si quid vicissim de altero in alterum transferatur, nihil inpeditus ad utilitatem, nihil deformius ad aspectum videri necesse sit?"

18,7 Cur ergo ... non poterit (100-115): Der Argumentation des An. Rom. werden biblische Stellen entgegengehalten, bei denen durchaus Menschen mit Tieren verglichen werden (100-102), wogegen er jedoch kontert, dass es dabei um einen Vergleich von *mores* gehe, die selbst bei den Tieren einem gewissen freien Willen gehorchen und somit mit menschlichen *mores* verglichen werden könnten, so dass etwa Herodes zu Recht ein Hund geschumpfen wird (102-105). In der Schrift werden jedoch nirgends die Heiden Kamele genannt, so dass es nicht ansteht, eigenmächtig eine solche Interpretation einzuführen (106-108). Auch fragt der An. Rom. seinen Kontrahenten, durch welche Schriftlektüre er auf die Gleichung Nadelöhr=enger Weg gekommen sei (108-109), umsomehr als diese Gleichung wenig Sinn macht, ist doch der enge Weg, durch den das Kamel gehen soll, ein Weg für Wenige und nicht der eines gesamten, von Sünden entstellten Volkes (109-112), und wäre dieses Volk ohne Sünden, könnte es nicht mehr mit dem Kamel verglichen werden (112-115).

Vel qua lectione ... intellegi debeat: Indem der An. Rom. die Verbindung der Schriftstellen *Mt* 19,24 u. 7,14 kritisiert, argumentiert er gegen eine breit fassbare Tradition, in der diese Verbindung fast wie automatisch vollzogen wurde, wenn auch nicht immer im Sinn einer Abschwächung von *Mt* 19,24 [Clem. Alex. *quis div.* 26,8 (GCS3;177,22-26); Orig. *Cels.* 6,16 (SC147;218,19-27); Hil. in *Matth.* 19,11 (SC258;101); Max. Taur. *serm.* 32,1 (CCL23;125, 5-14); Hier. in *Matth.* III,19,21 (CCL77;172,899-906): "Sed si legamus Esaiam quomodo cameli Madian et Ephra veniant ad Hierusalem cum donis atque muneribus et qui prius curvi erant et vitiorum pravitate distorti ingrediantur portas Hierusalem, videbimus quomodo et isti cameli quibus divites comparantur, cum deposuerint gravem sarcinam peccatorum et totius corporis pravitatem, intrare possint per angustam et artam viam quae ducit ad vitam"; diese Tradition lässt sich weiterverfolgen und hat in den folgenden Belegen auch sprachlich die grösste Nähe zu *div.*: Arnob. iun. in *Mt* 19 (CCL25a;287-288): "... et per foramen acus introivimus, hoc est per arctam et angustam viam, quae ducit ad vitam."; Ps. Theophil. *quatt. ev.* 26 (PLS3;1299-1300): "per camelum autem gentilem populum dicit, nihil habentem rectum gerentemque sarcinam peccatorum ac per foramen acus intrantem, id est per arctam viam incedentem, quae ducit ad regnum coelorum."] Der unmittelbare Hintergrund dieser Kritik seitens des An. Rom. ist klar: Es soll dem Reichen kein wenn auch noch so enger Weg ins Himmelreich möglich sein, zumal die Selle in *Mt* 7,14 keinen Zusammenhang mit Reichtum herstellt, sondern von einer generellen, für alle Christen geltenden Schwierigkeit spricht. Dazu kommt noch, dass *Mt* 7,14 eine für das Selbstverständnis des An. Rom. wichtige Stelle ist: Er sieht sich selbst als einer dieser Menschen, die auf dem engen und mühsamen Weg ins Himmelreich eintreten werden [in diesem Sinn wird das Logion in *hum.* 3 (17,15-17) gebraucht: auf das Zitat von *Mt* 7,14 folgt direkt einer der Leitsätze des Autors: "Christianum enim non nomen, sed actus facit."] und entsprechend will er nicht, dass dieses

Logion als Beweis für eine Konzession eines Vollkommenheit fordernden NT-Zitats in Dienst genommen wird.

18,8 Expositis his ... non possit (117-120): der An. Rom schliesst seinen Beweisgang, indem er quasi feierlich deklamiert, dass weder gemäss historischer noch gemäss allegorischer Deutung eine Möglichkeit für das Kamel besteht, das Nadelöhr zu passieren.

ita fiet, ut: beliebte Wendung beim An. Rom. 19,1 (6); *poss.* 3,1 (117,9); *cast.* 10,4 (140,34) / 14,6 (156,1). **sive secundum historiae veritatem sive secundum allegoriae fallaciam:** Unter der Argumentation *secundum historiae veritatem* versteht der An. Rom. die Argumentationen gegen die *camelus*=Strick-Deutung in 18,2 sowie jene in 18,3-4 rund um die Stelle *Mt* 19,24 wie auch die Zurückweisung der Unterscheidung ewiges Leben und Reich Gottes von 18,5, während in 18,6-7 die Interpretationen *secundum allegoriae fallaciam* als gegenstandslos bewiesen wurden.

18,9 Deinde ... separatur (122-128): Obwohl der An. Rom bereits gegen die Gleichung engerWeg=Nadelöhr kurz argumentiert hat, kommt er noch einmal auf diese Problematik zurück, indem er zeigt, dass in *Mt* 19,24 von einer quasi Unmöglichkeit die Rede ist, ins Himmelreich zu kommen, und somit nicht mit dem engen Weg von *Mt* 7,14 identifiziert werden kann, der dem Himmelreich verbunden und nicht von ihm getrennt ist.

facilius numquid camelus: Das von mir konizierte und vom An. Rom. mit gewisser Vorliebe in derselben verdeutlichenden Art und Weise in *div.* gebrauchte *numquid* [vgl. auch 6,3 (78) / 7,3 (24) / 10,2 (23) / 11,2 (14) / 12,6 (54) / 15,2 (8) / 16,1 (5)] gibt dem Satz jenen Sinn und Rhythmus, der durch das von CASPARI 1890,59 gesetzte *inquit* und seiner Annahme einer vorgängigen *lacuna* nicht existent war: Es geht dem An. Rom. in den Zeilen *cum dicit ... separatur* (125-128) um die Bedeutung von *facilius* und entspr. bereitet er diese Diskussion vor, indem er das Zitat nach *facilius* durch das eben dieses *facilius* verstärkende *numquid* unterbricht.

18,10 Illud vero ... doceantur: Zum Abschluss seiner Diskussion rund um *Mt* 19,24 macht der An. Rom. in Aufnahme der Gedanken von 9,3-9,5 einen Exkurs bzgl. des exegetischen Umgangs mit der Schrift: dabei kritisiert er die Tatsache, dass allein in Sachen Reichtum die Gewohnheit aufgegeben wird, das AT als *figura* und das NT als *lex* zu lesen und so den Reichtum der Erzväter als massgebend betrachten, währenddem sie die ntl. Stellen allegorisieren (129-147), so dass sie letztlich nicht versuchen, ihr Leben nach den Schriften des NT auszurichten, sondern die Schriften ihrem Lebensstil dienstbar zu machen; damit machen sie sich aber nicht nur der Gesetzesübertretung schuldig, sondern sogar der Fälschung der Schriften (147-152).

ut in sola causa divitiarum ... subutantur: Vgl. das ähnliche Argumentationsmuster in *cast.* 10,4 (140,30-33): "Quando de divitiarum contemptu et de virginatis bono agitur, quae in novo testamento praecipue commendantur, ad vetera exempla confugiant, quando autem de nuptiarum intemperantia in lege veteri evidentius expressa, ad defensionem novi recurrunt."; bei Pel. *exp.* 1 *Cor.* 1,13 (132,7-9) dieselbe polemische Breitseite; vgl. auch o. zu *div.* 9,4. **omni historiae simplicitate ... allegorica nitantur obumbratione velare:** Vgl. auch *cast.* 15,2 (156,32-33): "Exhibita vero iam re, figurae cessat obumbratio. quae veluti super-venturae rei nuntius habeatur." und den inhaltlich wie sprachlich sehr ähnlichen Grundsatz bei Iul. Ecl. *lib.* 2,8 (PL48;516B): "ne quis allegoriae nebulis simplicem velit obumbrare historiam." **Ubi vero ... intelligentiam temperare:** Was der An. Rom. hier in Bezug auf

die Behandlung von reichumskritischen Stellen sagt, bestärkt er in allgemeiner Weise (in sprachlich sehr ähnlicher Gestalt) in *mal. doct.* 4,2 (71,29-33): "Et si contingebat, ut ex his aliqui divinarum scripturarum volumina legant, nihil aliud moliantur, quam, ubicunque praecepta doctrinae perfectioris invenerint, ingenii calumnioso acumine et disputandi arte corrumpere et ad vitae suae patrocinium eiusdem intelligentiam temperare." **corrumpere:** Im Kontext falscher Schriftauslegung auch in *cast.* 10,9 (145,14-15): "Nemo evidentis sententiae intellectum falsa interpretatione corrumpat, .."; *mal. doct.* 4,2 (71,32) / 10,3 (84,24-25) **per falsam legis interpretationem:** Die Charakterisierung der gegnerischen Auslegungsweise als "falsche Interpretation des Gesetzes" verwendet der An. Rom. auch in *cast.* 10,2 (138,26-27) / 10,9 (140,30-33) oder *mal. doct.* 10,3 (84,24-25): "..., cui non sufficit contra legem vivere, nisi ut etiam ipsius veritatem falsa audeat interpretatione corrumpere!" **adulteratores:** *adulator* meint hier [wie in der ebenso durch *etiam* amplifizierten Stelle in *cast.* 9,9 (145, 17-19): "Quin potius maiori se reatu involvit, cui non sufficit sermonis divini aspernatio, nisi ut eius etiam adulator existat."] einen Verfälscher des eigentlichen Sinnes der hl. Schrift aufgrund falscher Exegese und einer verkehrten Grundeinstellung der Schrift gegenüber und ist ein harter Vorwurf an die Gegner: Der durch Tert. [*car. Chr.* 19,1 (CCL2;907,3-4): "Hoc quidem capitulo ego potius utar, cum adulteratores eius obduxero."] ins christliche Vokabular eingedrungene Begriff stammt aus dem juristischen Bereich und meint die willentliche, ungesetzliche und somit strafbare Verfälschung bzw. Fälscherei [oft im Zusammenhang mit Falschmünzerei z.B. *cod. Theod.* 11,21,1 (MommSEN;610,5): "adulteratores monetarum"]; im christlichen Bereich wird etwa von Ambrosiast. angemahnt, seine eigenen Schriften wie Paulus immer mit eigener Hand zu unterschreiben, um sie vor *adulteratores scripturarum* zu schützen: *2Thess.* 3,17 (CSEL81,3;248,17-22): "propter interpolas adulteratores scripturarum semper se manu sua in omni epistola sua salutationem subscribere testatur, ...".

19,1-19,2 Scio dicis ... esse contrariae (1-53): Den Exkurs von 18,10 inhaltlich aufnehmend, geht der An. Rom. zur vierten grösseren Widerlegung über, indem er den fiktiven Einredner das Argument vortragen lässt, dass man zuerst durch Befolgung der einzelnen Gebote seinen Geist von allen Lasten vollständig reinigen und erst danach auch dem Reichtum absagen müsse (1-3). Dieses Argument wird vom An. Rom. in keiner Weise akzeptiert ist, kann ein Reicher eben gerade wegen seines Reichtums die Gebote nicht erfüllen (3-9), weshalb auch Christus als ersten Akt der totalen Gebotserfüllung den Verzicht auf alles Weltliche forderte (9-11), wie im Gleichnis von *Mt* 13,22 deutlich wird, das der An. Rom. allegorisch so auslegt, dass der Sämann=der Geist des Menschen die Dornen=den Reichtum ausreissen muss, damit die Saat Frucht tragen kann und dementsprechend müssen alle Christen vorgehen (11-23). Der An. Rom. lässt den Einredner trotz der Argumente in 19,1 noch fragen, ob es nicht möglich sei, alle Gebote auch mit Reichtum zu befolgen (24-25). Darauf zählt der Autor eine Menge von Geboten auf, die eher geringe Vergehen betreffen (25-35), um darauf zu fragen, ob ein im Reichtum verstrickter nicht unumgänglich eines dieser Gebote übertreten müsse (35-39), umso mehr als selbst die, welche dem Reichtum abgeschworen haben, kaum die Fülle der Gesetze einhalten können (39-43). Auch keine Ausflucht bietet die Einhaltung einzelner Gebote bei gleichzeitiger Nichtbeachtung anderer, steht doch dagegen *Iac* 2,10, das ganz klar auf die ntl. Gebote hin gesagt wurde (45-53).

19,2 Iubemur enim ... ex ore sermonum: Solche Listen christlicher Gebote als Kriterien wahrhaftigen Christseins, sind für den An. Rom. typisch: *hon.* 1 (5,13-24), *hum.* 4-5 (18,23-20,20); *mal. doct.* 14,1 (91,25-28); *cast.* 10,8 (144,1-19) / 12,3 (150,32-151,3), wobei sich die Listen in Auswahl und Aufbau der einzelnen Gebote sehr ähnlich sind; die diesbzgl. grösste

Nähe zur Liste in *div.* bietet jene von *cast.* 10,8; auch sonst im pelagianischen Schrifttum sind solche Listen beliebt: Ps. Pel. *vita* 6 / 14 (PL50;389C-D/400A-D); Ps. Pel. *virg. laus* 8 (CSEL1;234,19-235,1); Pel. *Dem.* 19 (PL30;34A-B). **aliquid de maioribus dicere ... minora prohibentur:** das Argument *ex minore ad maius* ist dem An. Rom. sehr geläufig und er verwendet es gerade im Kontext der Befolgung der Gebote mit Vorliebe: *mal. doct.* 13,1 (90,14-15): "Nulla enim ratio concedit, ut minora eis tantum imputarentur, si maiora commiserant," / 14,1 (91-92,2): "Ita fit, ut nonnunquam etiam maiora exerceantur, dum minora spernuntur." / 14,5 (93,32-33) / 19,2 (105,18-21); *bon.* 1 (5,24-25). **Obsecro te, ut mihi secundum conscientiae tuae testimonium respondeas:** ebenfalls in Anschluss an eine Reihe christlicher Gebote fügt der An. Rom. in *cast.* 10,8 (144,19-20) die identische Aufforderung an, auf das - paulinisch gesprochen (*Rm* 9,1) - Zeugnis des Gewissens zu rekurrieren: "Obsecro te, ut secundum tuae testimonium conscientiae respondeas mihi, ..." **Quod autem et novum testamentum lex dicatur:** für den An. Rom. ist es sehr wichtig, dass auch das NT als Gesetz verstanden wird, das nun eben das Leben der Christen in all ihren Belangen regelt; nicht von ungefähr zitiert er als Beweis hierfür *1Cor* 9,21, denn er ist hier wohl vom Kommentar des Pel. zu dieser Stelle beeinflusst: *exp. 1Cor* 9,21 (179,2-3): "etiam notandum quod novum testamentum lex appelletur."

19,3 Quid ergo dicimus ... concupiscentia sumitur (55-85): Nachdem der An. Rom. gezeigt hat, dass Reichtum und Gebotserfüllung nicht miteinander vereinbar sind, macht er deutlich, dass der Reichtum als solcher keine Sünde darstellt, wohl aber im Besitz der Menschen unweigerlich Gelegenheiten der Sünde provoziert (55-59), was auch biblisch (*Sir* 11,10) bestätigt wird (59-60), so dass der Kluge entsprechend dem Gebot der Schrift denn auch jede Möglichkeit zu sündigen flieht (60-65). Dies bestätigend, bringt der An. Rom. einen Vergleich aus der Medizin: die Ursachen der Sünde gleichen den Ursachen der Krankheiten, so dass ein Kranker bzw. Sünder nur gesund werden kann, wenn er auf diese Ursachen in Zukunft verzichtet (65-78). Auch das schöpfungstheologische Argument, dass Gott doch alles für die Menschen geschaffen hat, verfängt nicht, denn es macht keinen Sinn, einen Kranken mit köstlicher Nahrung aufzupäppeln, wie überhaupt alles über das natürliche Mass hinausgehende von Schaden ist (79-85).

Prudenti et religioso animo ... occasio: Dass die Meidung der Möglichkeiten der Sünden Aufgabe des Christen ist, betont auch Pel. in Rekurs auf Christus selbst: *exp. Rm* 6,18 (Souter;52,20-21): "In doctrin[a] e[t] exemplo Christi, qui non solum peccata sed etiam occasiones auferri docuit delictorum." **Occasiones enim ... virus infundat:** zu den vom An. Rom. geliebten Vergleichen aus dem Bereich der Medizin vgl. o. zu 4,1. **quia in omni specie ... insatiabili concupiscentia sumitur:** topische, populär-stoische, an der Notwendigkeit der Natur ausgerichtete Masshalteideologie, die der An. Rom. andernorts in einen biblischen Kontext verwebt [bzgl. *1 Io* 2,15-16 in *mal. doct.* 21 (108,19-20): "... et, quod universa huius mundi, quae naturalis necessitatis modum excedunt, non a patre essent, ..."] und die auch bei Pel. *Dem.* stark vertreten ist, z.B. mit dem ähnlich programmatischen Satz in 21 (PL30;36A): "Optimus est in omni re modus, et laudabilis ubique mensura." / 24 (PL30;38A): "Generaliter quidem, sed breviter strictimque dicendum est: in bonis quoque rebus quidquid modum excesserit, vitium est."

19,4 Sed concedam ... gaudere (87-141): Von selbst räumt der An. Rom. ein, dass es durchaus möglich sei, dass einer durch Erbe reich wurde und diesen Reichtum richtig gebraucht (87-89), doch gibt es nur sehr wenige, die den Reichtum zu ihrem Vorteil wenden können (89-95); selbst bei gutem Gebrauch des Reichtums ist jedoch zu bedenken, dass die Menschen ungeachtet der Qualität des

Ursprungs und der Verwaltung des Reichtums versuchen, gleich reich oder noch reicher zu werden, und so wird selbst der ohne Makel erworbene wie verwaltete Reichtum zumindest für die anderen zu einer Ursache der Sünde (95-104), und daher ist auch dieser Reichtum aufzugeben (104-105), umso mehr als der auf allen Besitz verzichtende mit einem dreifachen Gut entschädigt wird, indem er nämlich konsequent das Ideal der *misericordia* umsetzt, ein tugendhaftes Vorbild für die Anderen abgibt, sowie die Stufe der Vollkommenheit erklimmt (105-110). Deshalb gilt es auch, das überkommene Erbe durchaus zu lieben, jedoch im Sinn einer Transfermasse von weltlichen Gütern, die zu einem unvergänglichen, himmlischen Erbe werden können (110-116), eine Transferpraxis, zu der der An. Rom. eindringlich auffordert, gestützt durch entsprechende biblische Stellen (116-121). Wer so handelt, ist ein kluger Reicher und wird selbst von der Schrift (*Prv* 13,8) gelobt (121-125). Die Frage nach dem "wie" dieses Transfers beantwortet der An. Rom mit *Mt* 19,21 und schliesst daran - gestützt durch mehrere Schriftstellen - die Forderung an, wie Fremde/Pilger auf dieser Welt zu sein (125-131), was seinerseits impliziert, wie ein Fremder/Pilger auf dieser Welt zu leben, d.h. nichts zu besitzen (131-133); denn die Christen sollen nur das erwerben, was sie mit sich in den Himmel mitnehmen, um sich daran ewig freuen zu können (133-141).

Sed concedam tibi ... causa vitiorum: Diese Konzession macht z.B. auch ein Aug. [*serm.* 113,4 (PL38;650): "hereditas venit, pater tuus dives fuit, et dimisit tibi, honeste acquisisti, de justis laboribus plenam domum habes, non reprehendo."], ohne jedoch danach der Argumentation des An. Rom. zu folgen, die quer zu einer ganzen Tradition liegt, die dem Reichen seinen Reichtum liess, sofern er ihn gut zu gebrauchen wusste: vgl. o. IV A 3.2. **absque ullius delicti contagione:** Vgl. auch *mal. doct.* 2,3 (70,5-6): "peccatum nostrorum, quorum contagione". **per fas et nefas:** Vgl. dieselbe Wendung z.B. bei Hier. in *ep. Eph.* 4,17 (PL26;504). **Dum in hoc corpus sumus, peregrinamur a Domino:** Auch Pel. hat in *exp.* 2*Cor* 5,7 (Souter;258,1-5) diese Stelle auf den Umgang mit materiellen Gütern hin gelesen: "ut peregrini ergo non debemus de huius saeculi rebus magnopere curare, sed necessariis contenti desiderium omne et studium pervidendi ad patriam habeamus, quam fide adhuc speramus necdum specie possidemus." **Romae vel quocumque alio loco:** Zur Nennung Roms als möglicher Reflex der Herkunft des Autors oder zumindest eines Teils seines Adressatenkreises s.o. III B 2.4.c). **Ita ergo et nobis ... locupletatione gaudere:** Ein beim An. Rom. wichtiges Argumentationsmuster (s.o. IV A 3.7.1.b), das auch sonst in der pelagianischen Lit. öfters verwendet wird: vgl. vor allem: Pel. *exp.* 1*Tim* 6,7 (Souter;500,11-15): "Nudi nati sumus, nudi etiam morituri. quitquit hic inventum [est], hic relinquitur. non est nostrum quod non semper nostrum est: tamquam peregrini ergo sufficienti usu contenti, illas divitias adquiramus quas nobiscum ad caelestem patriam ferre possimus."; Ps. Pel. *div. leg.* 9 (PL30;115B): "De his tantum sollicitudinem habere debemus et curam, quae nobiscum transferre possumus."

20,1 Sed nec ... possidetur (1-7): Dieser kurze Abschnitt dient der Disqualifikation von Askesesimulanten, die sich zwar äusserlich als Asketen geben (1-5), aber nichtsdestotrotz zu Hause die Schätze horten und innerlich ganz von der Begierde nach Materiellem gefangen sind (5-7).

Sed nec ... possidetur: diese beim An. Rom. auch andernorts formulierte Invektive gegen simulierte äussere Askese [*mal. doct.* 11,1 (85,33-86,28)] ist Ausdruck jenes Suchens nach den wirklichen Christen, d.h. dem wirklichen Asketen, die der pelagianischen Lit. insgesamt eigen ist: vgl. auch ähnlich: Pel. *Dem.* 20 (34C-35B) oder *exp.* 1*Tim* 4,2 (Souter;489,5-17) im Kontext wahrer Keuschheit; Ps. Pel. *matr.* 15 (Duval;231,353-233,370): "Fugienda itaque nobis est, ut saepius diximus, si non in solo nomine christiani esse volumus, omnis malitia,

omnis pompa, omnisque superbia; et sectanda Christi bonitas, sectanda humilitas, sectanda paupertas. Neque enim ille, ut nudum nobis, id est absque virtutibus, christianitatis nomen conferret, ad crucem usque descendit; sed ut secundum qualitatem nominis etiam actus existeret. Quid, inquam, facit sub tam sancto nomine vita vulgaris et misera? quid, sub pietatis vocabulo, conversatio crudelis et impia? quid, sub humilitatis titulo, superbia adhuc et gloriosa grassatur elatio? quid, sub paupertatis disciplina, locum sibi adhuc cupiditas multis farta iam copiis et numquam satianda defendit?"; ähnliche Kritik aus einer analogen Problemstellung heraus auch bei Hier. z.B. *ep.* 125,16 (CSEL56;134,18-136,7) und direkt an Hier. anschliessend bei Ps. *Fastid. pen.* (PLS1;1696-7): "Parum est deposuisse vestimenta splendida et adsumpsisse mediocra, humiliasse ante homines vultum, si ante deum cupiditate noster animus exardescit. In posterum non est magnum atque utile, sicut sanctus Hieronymus scribit, vilem in scapulis iactare pallium et plenum marsupium habere reconditum."

20,2 Sed filios habeo ... liberat a morte (9-44): Der an die Ausführungen von 20,1 anschliessende Einwand des fiktiven Gegners (der als einer jener gegen aussen Askese übenden zu verstehen ist), er wolle seinen Besitz nicht für sich, aber für seine Kinder aufbewahren (9), kontert der An. Rom. mit einer drei Fragen beinhaltenden *interrogatio* (9-15), um darauf dem Adressaten klar zu machen, dass ein Vater seine Kinder dann liebt, wenn er ihnen nur das Nötige und nichts Schädliches, d.h. also keinen Reichtum hinterlässt (15-22); hortet er dennoch wegen der Sorge um die Kinder Reichtum, ist er nicht vom Verdacht der in 20,1 beschriebenen Begierde frei (22--24). Er bekräftigt seine Argumentation, indem er in der Folge die Welt der Reichen (Nachkommen/Grossgrundbesitz/Villenkultur/ Kleidung/Ämterehergeiz) vorführt und deren Nutzlosigkeit in Anbetracht des jüngsten Gerichts behauptet (24-33) und diese Behauptung mit einer absolute Valenz insinuerenden Reihe von fünf Schriftziten beendet (34-44), und mit diesem argumentativ wie affektiv grossen Kaliber die fruchtbare Basis für den Schluss beginnende, imperativ-exhortatorische *curramus igitur!* zu legen.

Sed filios habeo ... quibus mea cupio universa servare: Einer der Standardeinwürfe im Kontext einer Reichtumsverzichtsforderung; vgl. z.B. auch bei Aug. *serm.* 9,20 (CCL41;146,694-147,710). **fingis ... simulas ... simulas:** den in *div.* 20,2 mit den nur hier gebrauchten Verben *fingere* und *simulare* vom An. Rom. erhobenen Vorwurf eines Simulantenchristentums hat er vor allem in *mal. doct.* breit entwickelt: *mal. doct.* 11,2 (87,25): "quodam simulatae sanctitatis tumore"; demgegenüber betont er, dass das wahre christliche Leben eindeutig sichtbar ist und Simulationen sehr schnell erkannt werden können: *mal. doct.* 5,3 (73,23-28): "Iustitiae vero, id est integrae et immaculae vitae conversationem, nemo tam facile aut fingit, aut praedicat, eo quod probatio eius in promptu sit, et nunquam celari sermonibus soleat, quod possit operibus indicari. Unde difficile quis audet eam rem aut simulare, cuius ex qualitate gestorum possit simulatio deprehendi, ...". **ut superius diximus:** vgl. o. 20,1.

VI *peroratio* (20,3-5)

1. Umfang

Die *peroratio* erstreckt sich von 20,3-5: Das einleitende *curramus igitur* verbunden mit *omni concupiscentiae excusatione postposita* markiert deutlich den Beginn des Epilogs, d.h. nachdem alle Einwände gegen die Begierde nach Reichtum abgewehrt wurden, geht es nun darum, sich in Anbetracht des drohenden jüngsten Tages zu beeilen und den materiellen Reichtum aufzugeben.

2. Funktion

Die *peroratio* von *div.* entspricht der traditionellen Definition einer *duplex ratio posita aut in rebus aut in affectibus*⁴³: Der Schluss von *div.* verfolgt das Ziel, affektiv den Adressaten endgültig vom als ungerecht bewiesenen materiellen Reichtum wegzubringen und ihn zum himmlischen Reichtum hinzuführen.

3. Grobstruktur und Argumentationsziel

Der Schluss 20,3-5 besteht entsprechend einer breiten Tradition in den Rhetorikhandbüchern aus 3 Teilen, die je ihre eigene Funktion haben: *indignatio* (20,3), *recapitulatio* (20,4), *conquestio* (20,5), wobei jedoch in der anfänglichen *indignatio* nicht stark affektiv gegen die Reichen und den Reichtum gesprochen, sondern bereits in *conquestio*-Manier für Reichtumsverzicht geworben wird, freilich immer auf dem Hintergrund eines nicht anzustrebenden Lebens als Reicher, wie einzelne Seitenhiebe gegen die Reichen erkennen lassen⁴⁴. Durch einen Einwand provoziert, geht der An. Rom. zur *recapitulatio* über, indem er das Beweisziel der gesamten *causa*, nämlich dass der Reiche unmöglich frei von Sünde sein kann, bekräftigend wiederholt, um im Kontrast dazu die *conquestio*⁴⁵ einzuleiten [20,4 (68-70)] und somit zum schliesslichen und eigentlichen Anliegen seiner Schrift in 20,5 (72-85) zu gelangen: Es geht ihm nun nicht mehr um die Verurteilung, sondern um Besserung und Heilung des Adressaten und so fordert er zu innerlichem, geistigem Reichtum auf, der durch eine integre Lebensführung erworben wird.

4. Der Aufbau der *peroratio* 20,3 (46) - 20,5 (85)1. *indignatio* 20,3 (46-60)

- Aufforderung, sich in Anbetracht des jüngsten Tages zu beeilen 20,3 (46-48)
- Der wahre Gläubige gibt mit Blick auf die Ewigkeit alles auf (48-53)
- Es hat keinen Sinn, Reichtum anzustreben und somit Teil einer Horde von Dummen und Verbrechern zu werden, als die die Reichen zu erkennen sind (53-60)

2. *recapitulatio* 20,4 (62-70)

- Einwand: - Auch bei den Armen kommen eine Reihe von Sünden vor (62)
- Gegenargumente: - Armut begehrt niemand (62)
- Der Arme kann sich leichter der Sünde enthalten, wie die Schrift beweist: *Sir* 20,21 (63-65)

⁴³ Quint. *inst.* 6,1,1 (Winterbottom:318.13-15); vgl. LAUSBERG 1990, §437, 238-239.

⁴⁴ Cic. *inv.* 1,53,100 (Stroebel;70,14-16) : "indignatio est oratio per quam conficitur, ut in aliquem hominem magnum odium aut in rem gravis offensio concitetur."; vgl. LAUSBERG 1990, §438, 239.

⁴⁵ Cic. *inv.* 1,56,109 (Stroebel;75,5-19); vgl. HALSALL 1994.

- Besser etwas tun, was zu sündigen hindert als was in die Sünde führt (65-67)

-Der Reiche - *q.e.d.* - kann kaum nicht sündigen (67-68)

Schluss:

- Aufforderung zu einem Reichtum, mit dem man sich die ewige Gefolgschaft Christi erwerben kann

3. *conquestio* 20,5 (72-85)

- Aufforderung zu Reichtum als Reichtum an guten Taten, heiligem und pflichtgemäsem Lebenswandel sowie innerer Schönheit 20,5 (72-85)

5. Kommentar

20,3 Curramus igitur ... videat possideri (46-60): In die am Ende von 20,2 durch die Evozierung des jüngsten Tages gemachte Stimmung spricht der An. Rom zu Beginn der *peroratio* das exhortativ-paränetische *curramus* (46-48), um diesen Aufruf mit zwei Argumentationseinheiten zu motivieren: Reichtumsverzicht ist die Nagelprobe wahren Glaubens, da, wer wirklich an das Reich Gottes glaubt, leicht auf Reichtum verzichtet (47-53), umsomehr sich der Reichtum ausschliesslich im Besitz von Dummen und Verbrechern befindet und daher für den Weisen kein erstrebenswertes Gut sein kann (53-60).

Curramus igitur, dum tempus est ... perfruamur: Mit der wohl paulinisch inspirierten (z.B. *1Cor* 9,24) Laufmetapher *curramus*, verstärkt durch das nachfolgende *properemus* fordert der An. Rom seine Adressaten zu einem Akt der Abkehr vom Reichtum auf, genauso wie er das auch am Schluss von *mal. doct.* tut [25 (113,14-16): "*Curramus ergo, dum tempus est, et, quantis possumus, viribus enitatur, ut, omni vitiositatis consuetudine superata, iustitiae nos sanctitatisque operibus inbuamur, ...*".], wie auch in seinen übrigen Textschlüssen solche exhortatorische Töne präsent sind: *hon.* 6 (13,1-25); *cast.* 17 (PLS1;1504-1505); auch sonst in der pelagianischen Literatur: Pel. *Dem* 27: (PL30;42C): "*Si volumus non redire, currendum est.*"; Ps. Pel. *div. leg.* 9 (PL30;114D): "*Verum, quia tibi, honorabilis et dilectissime parens, per novam gratiam omnis lacryrarum causa deteresa est, age, cave, curre, festina.*" **Si vere fidi sumus:** In Anlehnung an die Argumentation gegen den Kleinglauben in *div.* 13 verpflichtet der An. Rom. mit dem verstärkenden *vere* seine Adressaten auf den wahren Gehalt des Glaubens, analog der Verstärkung des Namens *Christianus* durch *verus/vere* in *cast.* 13,3 (152,28-29) / 13,9 (154,25-32); *hon.* 2 (8,25). **Nemo magna consecuturus miretur exigua:** Ein typisch pelagianischer Satz, der die Adressaten daran erinnert, sich nach den christlichen Hierarchien auszurichten. **Facile valemus ... erimus futuri:** Dieser sloganartige Satz trifft genau die o. III C 5.2.d) beschriebene pelagianische Mentalität; vgl. sehr ähnlich Pel. *exp. Eph* 1,18 (Souter;349,20-350,3): "*Si scieretis ad quantam spem vocati estis, omnem spem saeculi facile contemnetis; et si divitias hereditatis dei videretis, omnis terrena vobis sordebit hereditas: nemo enim, regnum cum operibus suis sperans, curator esse et mediocre substantiam possidere dignatur.*" **Quid nos ... pessimi homines obtinere?:** Das Argument setzt geschickt beim traditionellen Selbstwertgefühl der aristokratischen Adressaten an, d.h. dem Bessersein als andere, indem das Streben nach Reichtum als eine von vielen und äusserst schlechten Menschen betriebene Tätigkeit vorgeführt wird; somit verankert der An. Rom. das wahre Differenzierungspotential im seltenen Ergreifen freiwilliger Armut und disqualifiziert den ostentativen Aufweis finanzieller Potenz; das Argument mag in einer Zeit umso besser verfangen haben, in der es viele Emporkömmlinge gab, die weder traditionell noch kulturell mit der traditionellen Aristokratie etwas zu tun hatten: vgl. PACK 1992 und o. IV A 3.7.2.d).

20,4 Sed in ... esse mereamur (62-70): Zu Beginn von 20,4 wird ein Einwand formuliert, der direkt an den Schluss von 20,3 anschliesst: dass auch bei Armen Dumme und Verbrecher zu finden seien (62). Dagegen wird eingewandt, dass niemand Armut begehre und die Armut besser als der Reichtum vor Sünde bewahre wie aus *Sir* 20,21 hervorgehe. Es ist somit besser die Armut zu wählen, die die Sünde verhindert als den Reichtum, der sie manchmal provoziert (62-67); denn dass der Reiche kaum ohne Sünde sein kann, wurde aufgrund göttlicher Autorität bewiesen, womit der An. Rom. mit einer kurzen *recapitulatio* ein wichtiges Axiom seiner gesamten reichtumskritischen Argumentation bekräftigt, um sodenn mit einer Aufforderung nach eschatologisch transferierbarem Reichtum zur Schlussexhortatio überzuleiten (67-70).

Sed in pauperibus ista sunt: Das Argument, dass es bei den Armen genauso schlechte Menschen gibt wie bei den Reichen, ist bei anderen christlichen Schriftstellern omnipräsent, vor allem Aug. führt es immer wieder ins Feld [z.B. *serm.* 14,5 (CCL41;188,101-113); vgl. RONDET 1954, 212-218 / GONZALEZ 1981, 258-268], aber auch Ambr. ist es geläufig: z.B. in *Luc.* 5,53 (CCL14;153,559-561); der An. Rom. rekapituliert hier, was er in *div.* 16 bewiesen hat: Christus hat die Armen generell selig gepriesen und nicht zwischen guten und schlechten unterschieden.

20,5 Simus plane ... comitata sit (72-85): Zum Schluss von *div.* fordert der An. Rom. eindringlich (vgl. vor allem den vereinnahmenden Gebrauch der 1.p. pl. Koni.: *Simus ... Repleamus ... quaeramus ... Ornemus ... depingamus ... quaeramus*) seine Leser auf, reich zu sein, jedoch an guten Taten und einem integren Lebenswandel (72-75), sich nicht äusserlich, sondern seine Seele zu schmücken (75-77) und sie mit allen Arten von Gerechtigkeit zu verschönern, die der An. Rom. sodenn aufführt (77-83), um zum Schluss noch einmal mit Blick auf das verheissene Himmelreich zum Streben nach den wahren Reichtümern aufzufordern.

Simus plane: Solche Exhortationen, in denen man sozusagen unter Änderung der Vorzeichen zu Reichtum (oder z.B. zum Zinsnehmen) auffordert, sind gerade im reichtumskritischen Kontext ein beliebtes (auch biblisches: z.B. *1Tim* 6,18 / *2Pt* 3,11) Mittel: vgl. z.B. nur Aug. *serm.* 239,5 (PL38;1128): "Fenerator esto!" **extrinsecus ... intrinsecus:** Diese Unterscheidung äusserlich/innerlich nimmt der An. Rom. implizit mehrmals in Gebrauch, wenn er etwa die falschen Asketen kritisiert, die gegen aussen sich asketisch schmücken, innerlich jedoch von Begierden gefangen bleiben: *div.* 20,1 (1-7); *mal. doct.* 5,1-2 (72,8-30); 11,2 (87,22-88,2); auch Pel. recurriert gerne auf dieses Unterscheidungskriterium, wenn es darum geht, seine Adressaten für ein wahrhaftes, d.h. von innen her kommendes Asketentum zu begeistern, wobei deutlich wird, dass - wie auch beim An. Rom. hier - diese 'Innerlichkeit' der Aktivierung des dem Menschen von Gott gegebenen Fähigkeiten des Verstandes und der Klugheit gleichkommt: *Dem.* 2 (PL30;17B): "Sed quem inermem extrinsecus fecerat, melius intus armavit: ratione scilicet atque prudentia, ut per intellectum vigoremque mentis, quo caeteris praestabat animalibus, factorem omnium agnosceret: et inde serviret Deo, unde aliis dominabitur." / 10 (PL30;26B-C); *exp. Eph* 3,17 (360,10-12): "Ubi interior per fidem robustus est ibi habitat Christus, non ubi exterior saginatus."; für diese allgemein beliebte Unterscheidung z.B. auch Hier. *ep.* 22,24 (CSEL54;177,2-5). **non corporis, sed spiritus decoramenta quaeramus:** Die Aufforderung, sich innerlich, nicht äusserlich zu schmücken, gehört zum Repertoire der Askeseexhortatoren und hat seinen Sitz im Leben in den standesgemäss exquisit bekleideten und (bei Frauen) geschminkten Adressaten, denen man quasi einen Alternativschmuck zu bieten hatte: vgl. z.B. Pel. *Dem.* 24 (PL30;38D), wo Christus als *sponsus* diesen Schmuck von Demetrias geradezu verlangt: "Assume ergo omnem illum oratum, per quem placere Christo potes. Satis pulchram Deo crede faciem tuam,

si hominibus pulchra apparere non studeas."; vgl. auch den Kurzkommentar bei Pel. *exp. 1Tim 3,2* (Souter;484,7): "*Ornatum. His omnibus spiritalibus ornamentis.*" **Erit enim ... simplicitas:** Was hier der An. Rom. positiv formuliert, hat er in *mal. doct.* 11,1 in abwehrendem Kontext beschrieben, wobei vor allem die Steigerung hin zur *simplicitas* jener hier in *div.* sehr nahe ist (86,13-15): "*Nusquam paene vera humilitas, nusquam innocentia, nusquam pietas, nusquam pura et inlibata simplicitas.*" **horum omnium conservatrix et altrix, mera et inviolata simplicitas:** Dieselbe zentrale Stellung der *simplicitas* bei Pel. und wie bei ihm ist sie auch beim An. Rom. -wie der Kontext hier bestens beweist- mit Gerechtigkeit (*iustitia*) und Unschuld (*innocentia*); vgl. o. III C 7.2./7.3. **omnis opulentiae huius pompa:** Indem der An. Rom. zum Schluss das Bild opulenter *pompa* im Zusammenhang mit dem Himmereich heraufbeschwört, löst er beim bekanntlich im Aristokratenmilieu zu ortenden Adressaten einen vielfältigen Assoziations- und Transformationsprozess aus, der gleichsam typisch für das ganze Werk des An. Rom. ist: Die *pompa* spielt einerseits auf jenes Gepränge und jene Festzüge an, die zum täglichen Leben nobelgeborener Römer gehörten, andererseits erinnert allein das Wort *pompa* jeden Christen an sein bei der Taufe gegebenes Versprechen, die *pompa diaboli* zu meiden; indem der An. Rom. hier *pompa* wieder positiv füllt, verheißt er seinen Adressaten eine ihrer aristokratischen Mentalität entsprechende Vorstellung herrlicher Macht und Repräsentation, die Absage an die *pompa diaboli* fällt im Hinblick der Zusage einer *pompa domini* kaum mehr schwer; auch unter Verwendung des *pompa*-Bildes in eschatologischem Kontext vgl. *mal. doct.* 23,2 (111,4-6), wo die Verdammten Folgendes mit ansehen müssen: " ..., videre alios ab archangelis, angelis caeterisque divinis ministris ad regnum sibi praeparatum caelestis pompae dignitate deduci, ...".

1. Abkürzungen, abgekürzt zitierte Hilfsmittel und Editionen

Zeitschriften, Serien, Lexika werden in der Regel abgekürzt nach: S.M. Schwertner, IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 1992; bei Ausnahmen sind die Abkürzungen aus meiner Bibliographie zu erschliessen; für die antiken Quellen (Autoren wie Werke) bin ich mehrheitlich den Abkürzungen des TLL gefolgt, ausschlaggebend ist jedoch letztlich die Aufschlüsselung in der hier vorliegenden Bibliographie. Abgekürzt oder allein mit Namen ohne Jahrzahl angegeben habe ich folgende Hilfsmittel und Editionen:

- ALAND Novum Testamentum Graece, ed. K. & B. Aland, Stuttgart² 1993.
BLAISE A. Blaise, Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens, Turnhout 1954.
FORCELLINI A. Forcellini, Totius Latinitatis Lexicon 4 vol., Leipzig 1835.
GEORGES K.E. Georges, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, Darmstadt⁸ 1913 (=1992).
HWR G.Ueding (ed.) 1993-., Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Tübingen.
PRE G. Wissowa (ed.), Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Vol 1-68 (plus 15 Ergänzungsbände / Register, Supplementa und Namenregister der Autoren), Stuttgart 1894-1980.
SOUTER A. Souter, A Glossary of Later Latin to 600 A.D., Oxford 1949.
TLL Thesaurus Linguae Latinae, Leipzig / München, Vol. 1-, 1900-.
VL Vetus Latina, die Reste der altlateinischen Bibel, Freiburg i. Br. 1951-.
WEBER Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, ed. R. Weber, Stuttgart³ 1983.

2. Antike und mittelalterliche Quellen

Acta Petri et Andreae
ed. M. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha, t. II,1 Leipzig 1898, 117-127.

Aesop
fab. Esope, Fables, ed. É. Chambry, Paris 1985.

Ambrosiaster / Ambrosiast.
comm. Commentarium in tredecim epistulas Paulinas, ed. H.J. Vogels, Wien 1966/69 (CSEL81,1-3).
quaest. test. Quaestiones veteris et novi testamenti, ed. A. Souter, Wien 1908 (CSEL50).

Ambrosius / Ambr.
abr. De Abraham, ed. C. Schenkl, Wien 1897 (CSEL32,1;501-638).
ep. Epistulae et acta I, ed. O. Faller, Wien 1968 (CSEL82/1).
Epistulae et acta III, ed. M. Zelzer, Wien 1982 (CSEL82/3).
in psalm. 118 Expositio Psalmi 118, ed. M. Petschnig, Wien 1913 (CSEL62).
fid. De fide, ed. O. Faller, Wien 1962 (CSEL78).

jug. saec. De fuga saeculi, ed. C. Schenkl, Wien 1897 (CSEL32,2;163-207).
in Luc. Expositio evangelii secundum Lucam, ed. M. Adriaen, Turnhout 1957 (CCL14).
Nab. De Nabuthe, ed. C. Schenkl, Wien 1897 (CSEL32,3;469-516).
off. Ambroise, Les devoirs I/II, ed. M. Testard, Paris 1984/1992.
virg. De virginibus libri tres, ed. E. Cazzaniga E., Pavia 1954. (CSL.P).

Ambrosius Episcopus Chalcedonensis
exp. fid. Expositio fidei catholicae, PLS 1 1683-1685.

Ammianus Marcellinus / Amm.
Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, ed. W. Seyfarth, 4Bde Leipzig 1968-1971.

Anianus Diaconus Celedensis / Anian.
praef. in Matt. Praefatio ad Orontium homilii in Matthaeum praefixa, PL 45,1749.
praef. ad ev. Praefatio ad Evangelium homilii de laudibus S. Pauli praefixa, PL45,750.

Anonymus
de rebus bellicis Anonimo, Le cose della guerra, ed. A. Giardina, Verona 1996

Anonymus Romanus / An. Rom.
cast. Epistola de castitate, ed. CASPARI 1890, 122-167; Kapitel 17 in PLS 1, 1504-1506.
div. De divitiis, ed. KESSLER 1999 (vorliegende Arbeit).
hon. Honorificentia tua, ed. CASPARI 1890, 3-13.
hum. Humanae referunt, ed. CASPARI 1890, 14-21.
mal. doct. Epistola de malis doctoribus, ed. CASPARI 1890, 67-113.
poss. Epistola de possibilitate non peccandi, ed. CASPARI 1890, 114-122.

Antoninus Placentinus
Itinerarium, ed. P. Geyer, in Itineraria et alia geographica, Turnhout 1965 (CCL175; 129-153).

Arnobius Iunior / Arn. iun.
exp. Mt. Expositiunculae in evangelium Matthei evangelistae, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1990 (CCL 25A;276-294).
ad Greg. Ad Gregoriam, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1990 (CCL25A;191-243).

Arusianus Messius / Arus.
gramm. Exempla Elocutionum, ed. A. Della Casa, Milano 1977.

Athanasius Alexandrinus / Athan. Alex.
vita Anton. Vie d' Antoine, ed. G.J. M. Bartelink, Paris 1994 (SC400).

Augustinus / Aug.
cat. rud. De catechizandis rudibus, ed. I Bauer, Turnhout 1975 (CCL46;121-178).
civ. dei De civitate Dei, ed. B. Dombart / A. Kalb, Turnhout 1955 (CCL47/48).
conf. Confessiones, ed. M. Skutella, corr. H. Jürgens/W. Schwab, Stuttgart 1969.

- cons. evang.* De consensu evangelistarum, ed. F. Wehrich, Wien 1904 (CSEL43).
- en. ps.* Enarrationes in Psalmos, ed. E. Dekkers, Turnhout 1956 (CCL38-40).
- ep.* Epistulae, ed. A. Goldbacher, Wien 1895/1904/1911 (CSEL34/44/57).
- c. Faustum* Contra Faustum, ed. I. Zycha, Wien 1891 (CSEL25;249-797).
- doctr. chr.* De doctrina christiana, ed. M. Green, Wien 1963 (CSEL80).
- Gn. litt. inp.* De Genesi ad litteram imperfectus liber, ed. I. Zycha, Wien 1894 (CSEL28,1;457-503).
- gest. Pel.* De gestis Pelagii, ed. C.F. Urban / I. Zycha, Wien 1902 (CSEL42,49-122).
- gr. et pecc. or.* De gratia Christi et de peccato originali libri duo, ed. C.F. Urban / I. Zycha, Wien 1902 (CSEL42).
- c. Iul.* Contra Iulianum libri VI, PL44,641-874.
- nat. et gr.* De natura et gratia ad Timasium et Iacobum contra Pelagium liber unus, ed. C.F. Urban / I. Zycha Wien 1913 (CSEL60,231-299).
- nupt. et conc.* De nuptiis et concupiscentia, ed. C.F. Urban / I. Zycha, Wien 1902 (CSEL42;207-319).
- pecc. mer.* De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, ed. C.F. Urban / I. Zycha Wien 1913 (CSEL60;1-151).
- perf. iust.* De perfectione iustitiae hominis, ed. C.F. Urban/I. Zycha, Wien 1902 (CSEL42;1-48).
- retr.* Retractationes libri II, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCL57).
- serm.* Sermones I-L de Vetere Testamento, ed. C. Lambot, Turnhout 1961 (CCL41).
- trin.* De trinitate, ed. W.J. Mountain/F. Glorie, Turnhout 1968 (CCL50/50A).
- Ausonius / Auson.
- ep.* Epistolae, in Opuscula, ed. S. Prete, Leipzig 1978, 233-285.
- hered.* De herediolo, in Opuscula, ed. S. Prete, Leipzig 1978, 89-90.
- parent.* Parentalia, in Opuscula, ed. S. Prete, Leipzig 1978, 14-32.
- Avianus / Avian.
- fab.* Avien, Fables, ed. F. Gaide, Paris 1980.
- Basilius Caesariensis / Basil.
- hom.* Homiliae, PG 31, 163-617.
- Budapester Anonymus
ed. FREDE 1974.
- Caelestius / Cael.
- lib. brev.* Libellus brevissimus, in Aug. *pecc. mer.* I,34,63 (CSEL60;64).
- lib. fid.* Libellus fidei Zosimo papae oblatus, PL48,499-505.
- prop.* Propositiones in concilio Carthaginensi damnatae, in Mar. Merc. *comm.* II (Schwartz;66).
- Caesar / Caes.
- civ.* Libri 3 de bello civili, ed. R. du Pontet, Oxford 1947 (1901).
- Caesarius Arelatensis / Caes. Ar.
- serm.* Sermones, ed. D.G. Morin, Turnhout 1953 (CCL 104).
- Cassiodor / Cassiod.
- variae* Variae, ed. Th. Mommsen, Berlin 1894 (München 1981), (MGH, AA 12).
- rhet.* Liber de rhetorica, in Rhetores Latini Minores, ed. C. Halm, Leipzig 1863, 501-504.
- Chrysostomus / Chrysostom.
- Hom ad Rom 26* PG 60,641.
- Chromatius / Chrom.
- Opera*, ed. Etaix R. & Lemañé J., Turnhout 1974 (CCL 9A).
- Cicero / Cic.
- ep.* Epistulae ad Familiares, ed. D.R. Shackelton Bailey, Stuttgart 1988.
- fin.* De finibus bonorum et malorum, ed. Th. Schiche, Stuttgart 1976 (1915).
- jam.* Epistulae ad familiares, ed. D.R. Shackelton Bailey, Stuttgart 1988.
- Flacc.* Pro L. Valerio Flacco, in Orationes IV, ed. A. Curtis Clark, Oxford 1909.
- Hort.* Hortensius, Lucullus, Academici libri, ed. L. Straume-Zimmermann / F. Broemser / O. Gigon, Zürich 1990.
- inv.* Rhetorici libri duo de inventione, ed. E. Stroebel, Stuttgart 1977.
- leg.* De legibus, ed. K. Ziegler, Freiburg / Würzburg 1979.
- nat. deor.* Vom Wesen der Götter: 3 Bücher, lat.-dt., ed. W. Gerlach/K. Bayer, München/Zürich 1990.
- off.* De officiis, ed. M. Winterbottom, Oxford 1994.
- orat.* Orator, ed. P. Reis, Leipzig 1932.
- part.* Divisions de l'art oratoire. Topiques, ed. H. Bornecque, Paris 1924.
- rep.* De re publica, ed. K. Ziegler, Stuttgart 1992 (1969).
- Tusc.* Tusculanae disputationes, ed. M. Pohlenz, Stuttgart 1972 (1918).
- Verr.* Cicero. Orationes III, ed. W. Peterson, Oxford 1917.
- Claudianus / Claud.
- carm.* Carmina, ed. J.B. Hall, Leipzig 1985.
- Clemens Alexandrinus / Clem. Alex.
- quis div.* Quis dives salvetur, ed. O. Stählin / O. Früchtel / U. Treu, Berlin 1970 (GCS17,3;159-191).
- Codex Iustinianus / cod. Iust.
- cod. Iust.* Corpus Iuris Civilis, Volumen Secundum, Codex Iustinianus, ed. P. Krueger, Hildesheim 1889 (=11954).
- Codex Theodosianus / cod. Theod.
- cod. Theod.* Codex Theodosianus, ed. Th. Mommsen 1962, Berlin.
- Collectio Quesnelliana / coll. Quesn.
- coll. Quesn.* Collectio Quesnelliana 16 (PL56; 490-492).
- Concilia Africae / conc. Afr.
- conc. Afr.* Concilia Africae, ed. Ch. Munier, Turnhout 1974 (CCL149).
- Constantius Lugdunensis / Const.
- vita Germ.* Constance de Lyon. Vie de saint Germain d'Auxerre, ed. R. Borius, Paris 1965 (SC112).

Constitutiones sirmondianae
const. Sirm. in *cod. Theod.*, 907-921.

Consultationes Zacchei christiani et Apolloniū
philosophi / CZA
CZA Questions d'un païen à un chrétien, ed. J.L.
Fieciatag, Paris 1994 (SC401/402).

Corpus Glossarium Latinarum / CGL.
CGL Corpus Glossarium Latinorum, ed. G. Goetz,
Leipzig 1888 (=1965), vol. 5.

Corpus Inscriptionum Latinarum / CIL
CIL Corpus Inscriptionum Latinorum, 1863ss., vol VI.

Cyprian / Cypr.
Don. Ad Donatum, ed. M. Simonetti, Turnhout 1976
(CCL3A;3-13).
ep. Epistulae, ed. W. Hartel, Wien 1871 (CSEL3).
Epistulae 1-57, ed. G.F. Diercks, Turnhout 1994
(CCL3B).
laps. De lapsis, ed. M. Bévenot, Turnhout 1972
(CCL3A;221-242).
testim. Testimoniarum libri tres, ed. R. Weber,
Turnhout 1972 (CCL3).

Cyrrill von Alexandrien / Cyr. Alex.
in Luc. Explanatio in Lucae evangelium, PG72, 475-
949.
in Mt. Explanatio in Matthaei evangelium, in REUSS
1957.

Digesta / dig.
dig. Corpus Iuris Civilis I, Institutiones, Digesta, ed.
Th. Mommsen / P. Krueger, Berlin²⁴ 1988.

Diomedes / Diom.
gramm. Ars grammatica, in Grammatici Latini I, ed. H.
Keil, Leipzig 1857, 299-529.

Donatus / Don.
min. Ars minor, ed. L. Holtz, Donat et la tradition
de l'enseignement grammatical, Paris 1981 585-
602.

Enchiridion Sexti / ench. Sext..
ench. Sext. ed. CHADWICK 1959.

Ennodius / Ennod.
ep. Epistulae, in Opera omnia, ed. W. Hartel, Wien
1882 (CSEL6;1-260).

Epicurus / Epic.
frg. Fragmente, in ed. H. Usener, Epicurea, Leipzig
1887.

Eusebius / Euseb.
vita Const. Vita Constantini, ed. F. Winkelmann,
Berlin² 1991.

Euthymius Zigabenus / Euthym. Zig.
in Mt. Commentarius in sanctum Matthaeum,
PG129, 112-765.

Eutropius / Eutr.
Brevarium ab urbe condita, ed. H. Droysen,
Berlin 1961 (1879), (MGH AII;3-182).

Evagrius Ponticus / Evagr. Pont.
oct. spirit. De octo spiritibus malitiae, PG 79, 1145-1164.
pract. Praktikos, PG 40, 1219-1270.

Expositio totius mundi et gentium / expos. mundi
expos. mundi ed. J. Rouge, Paris 1966 (SC124).

Fastidius / Fast.
Fat. Epistula s. Fatali de vita christianorum /
Admonitio e co. Augiensis CCXXI, PLS 1, 1700.
rid. De viduitate servanda, PL 67, 1094-1098.

Firmicus Maternus / Firm.
math. Mathesis, ed. W. Kroll / O. Skutsch / K. Ziegler,
Leipzig 1913.

Fortunatianus / Fortun.
rhet. Ars rhetorica, in ed. C. Halm, Rhetores latini
minores, Leipzig 1863, 81-134.

Gaudentius / Gaudent.
tract. Tractatus, ed. A. Glueck, Wien 1936 (CSEL68).

Gelasius / Gel.
ep. Epistolae Romanorum Pontificum, ed. A. Thiel,
Braunsberg 1867 (Hildesheim 1974), 285-510.
tract. Epistolae Romanorum Pontificum, ed. A. Thiel,
Braunsberg 1867 (Hildesheim 1974), 510-613.

Gennadius / Gennad.
vir. ill. De viris illustribus, ed. E. Richardson, Leipzig
1896 (TU14,1), 57-97.
De viris illustribus, ed. C.A. Bernoulli, Freiburg i.
Br. 1895 (Frankfurt 1968).
De viris illustribus, PL 58 1059-1120.

Gerontius / Geront.
vita Mel. Vic de Sainte Mélanie, ed. D. Gorce, Paris
1962 (SC90).
vita Mel. lat. siehe Vita Melaniac.

Gregorius Nazianzenus / Greg. Naz.
or. Grégoire de Nazianze, Discours 20-23, ed. J.
Mossay, Paris 1980 (SC270).

Hieronymus / Hier.
in Abac. In Abacuc, ed. M. Adriaen, Turnhout 1970
(CCL76A;579-654).
In ep. Eph. In epistulam ad Ephesos PL26, 445-554.
adv. Iov. Adversus Iovinianum, PL 23, 211-338.
ep. adv. Ruf. Epistula adversus Rufinum, ed. P. Lardet,
Turnhout 1982 (CCL79;73-116).
adv. Pel. Dialogus adversus Pelagianos, ed. C. Moerschini,
Turnhout 1990 (CCL80).
hom. in Luc. Homilia in Lucam evangelista, ed. G.
Morin, Turnhout 1958 (CCL 78;507-516).
in Ier. In Hieremiam prophetam libri sex, ed. S. Reiter,
Turnhout 1960 (CCL74).
in Is. Commentarii in Esaiam, ed. M. Adriaen, 2 vol.,
Turnhout 1963 (CCL 73A).
in Marc. Tractatus in Marci Evangelium, ed. G. Morin,
Turnhout 1958 (CCL78;451-500).
in Matth. Commentarii in Evangelium Matthaei, ed. D.
Hurst/M. Adriaen, Turnhout 1969 (CCL77).
ep. Epistulae, pars I - III, ed. I. Hilberg, Wien 1918
(CSEL54-56).
c. Vigil. Contra Vigilantium, PL 23, 339-352.

- Hilarius / Hil.
in Matth. In Matthaëum, ed. J. Doignon, Paris 1978/79 (SC244-248).
- Historia Augusta
hist. Aug. The Scriptores Historiae Augustae I-III, ed. D. Magie, Harvard 1960.
- Horatius / Horat.
ep. Epistulae, Horatii Opera, ed. D.R. Shackleton Bailey, Stuttgart 1985, 251-309.
- Hypomnesticon
hypomn. Hypomnesticon Augustini contra Pelagianos sive Caelestianos haereticos, ed. CHISHOLM 1980.
- Iohannes Cassianus / Cass.
coll. Conlationes, ed. M. Petschenig, Wien 1886 (CSEL13).
inst. De institutis coenobiorum, ed. M. Petschenig, Wien 1888 (CSEL13).
- Iohannes Chrysostomus / Chrysost.
Ad pop. Antioch. hom. Homiliae ad Populum Antiochenum habitae, PG49 15-222.
in Mt hom. In Matthaëum homilia 6, PG57, 61-72.
homil ad Rom. Homilia in epistola ad Romanos 6, PG60, 637-643.
- Iohannes Chrysostomus Latinus / Chrysost. Lat.
patr. De patre et duobus filiis, in WENK 1988, 170-188.
- Iovinian / Iov.
frag. Fragmenta, ed W. Haller (TU17,2), Leipzig 1897,1-31.
- Irenaeus / Iren.
Iren. Irénée de Lyon, Contre les hérésies livre 4, tome 2, ed. A. Rousseau, Paris 1965 (SC100).
- Itinerarium Burdigalense
ed. P. Geyer, in Itineraria et alia geographica, Turnhout 1965 (CCL 175;1-26).
- Iulianus Eclanensis / Iul. Ecl.
in Iob. Expositio libri Iob, ed. L. De Coninck, Turnhout 1977 (CCL88,1-109).
in Os. In Osee prophetam, ed. L. De Coninck Turnhout (CCL88; 117-226).
in Am. In Amos prophetam, ed. L. De Coninck Turnhout (CCL88; 260-329).
lib. Libellus fidei, PL48, 508-526.
- Iulius Severianus / Iul. Sev.
praeec. Praecepta artis rhetoricae, in ed. C. Halm, Rhetores latini minores, Leipzig 1863, 355-370.
- Iulius Victor / Iul. Vict.
rhet. Ars Rhetorica, ed. R. Giomini/ M.S. Celentano, Leipzig 1980.
- Iuvenal / Iuv.
sat. Juvénal, Satires, ed. J. Gérard, Paris 1983.
- Lactantius / Lact.
inst. div. Lactance, Institutions divines, livre I, ed. P. Monat, Paris 1986 (SC326).
- Lactance, Institutions divines, livre IV, ed. P. Monat, Paris 1992 (SC377).
- ira* De ira dei, ed S. Brandt, Wien 1893 (CSEL27;67-132).
opif. De opificio dei, ed. S. Brandt, Wien 1893 (CSEL 27;3-64).
- Leo
ep. Epistulae, PL54, 582-1213.
- Libanios / Lib.
or. Libanios, Discours t. I, ed. Martin J., Paris 1979.
Libanios, Discours t. II, ed. Martin J., Paris 1988.
- Liber Pontificalis
lib. pontif. Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire, ed. L. Duchesne, tome 1, Paris 1955.
- Macarius magnus / Mac. magn.
Mac. magn. in A. von Harnack, Porphyrus, Gegen die Christen, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, APAW, Phil.-Hist. Klasse, Nr. 1, Berlin 1916, 82-83.
- Marius Mercator / Mar. Merc.
comm. I Commonitorium adversum haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani. Collect. Palat. 3-14, ed. E. Schwartz, Berlin 1924/25 (ACO I,V,1,5-23).
comm. II Commonitorium super nomine Caelestii. Collect. Palat. 35-36, ed. E. Schwartz, Berlin 1924/25 (ACO I,V,1,65-70).
- Marius Victorinus / Mar. Victorin.
homous. De homoousio, ed. P. Henry / P. Hadot, Wien 1971 (CSEL83,1;278-284).
rhet. In rhetoricam, in ed. C. Halm, Rhetores latini minores, Leipzig 1863, 153-304.
- Martianus Capella / Mart. Cap.
Martianus Capella, ed. J. Willis, Leipzig 1983.
- Maximus Taurinensis / Max. Taur.
serm. Sermones ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1962 (CCL23).
- Minucius Felix / Min. Fel.
Oct. Octavius, ed. B. Kytzler, Leipzig 1982.
- Novatian / Nov.
cib. Iud. De cibus Iudaicis, ed. G. F. Diercks Turnhout 1972 (CCL4;89-101).
- Opus imperfectum in Matthaëum / op. imperf. in Matth.
op. imperf. in Matth. PG 56, 601-946.
- Orientius / Orient.
comm. Commonitorium, ed. R. Ellis, Wien 1888 (CSEL 16,1; 205-253)
- Origenes / Orig.
Cels. Origène. Contre Celse, ed. M. Barret, Paris 1967-1976 (SC132/136/147/150/227).
in Mt Origenes. Matthäuserklärung, ed. E. Klostermann, Leipzig 1935 (GCS40).

- schol. in Mt* Origenes. Matthäuseklärung, Fragmente und Indices, ed. E. Klostermann, Leipzig 1941 (GCS41).
- Orosius / Oros.
apol. Liber Apogeticus, ed. C. Zangemeister, Wien 1882 (CSEL5;603-664).
- Iunius Quartus Palladius / I.Q. Pallad.
edictum PL56, 492C-493B.
- Palladius / Pallad.
hist. Laus. Palladio. La Storia Lausiaca, ed. G.J.M. Bartelink, Milano 1990 (Scrittori greci e latini, Vite dei Santi 2).
- Papias Vocabulista / Papias
elem. Elementarium doctrinae rudimentum, Venedig 1491 (=Turin 1966)
- Paulinus Diaconus Mediolanensis
Libellus adversus Caeslestium, ed. O. Guenther, in Epistulae imperatorum pontificum aliorum, Wien 1895 (CSEL35, 108-111).
- Paulinus Nolensis / Paul. Nol.
carm. Carmina, ed. W. Hartel, Wien 1894 (CSEL 30).
ep. Epistulae, ed. W. Hartel, Wien 1894 (CSEL 29).
- Paulinus Pellaeus / Paul. Pell.
euch. Paulin de Pella, Poème d'action de grâces et prière, ed. C. Moussy, Paris 1974 (SC 209).
- Pelagius / Pel.
chart. Chartula defensionis, in Aug. *gest. Pel.* (CSEL42;111-113).
Dem. Epistola ad Demetriadem, PL30,15-45.
dicta Dicta Pelagii in ecclesiastico iudicio Palestino, in Aug. *gest. Pel.* 24 (CSEL42;52-118); vgl. auch WERMELINGER 1975, 295-299.
eccl. Eclogarum ex divinis scripturis Liber, in Hier. *adv. Pel.* (CCL80); PL23, 519-526.
ep. amic. Epistola ad amicum presbyterum, in Aug. *gest. Pel.* (CSEL42, 107-108).
ep. purg. Epistola purgationis ad Innocentium papam, PL 48, 610-611.
exp. Expositiones XIII Epistularum Pauli Apostoli, ed. A. Souter, Cambridge 1922/1926.
lib. arbitr. Pro libero arbitrio libri IV, in Aug. *gr. et pecc. or.* (CSEL42, 123-206) / PL48, 611-613 / PLS 1, 1539-1543.
lib. fid. Libellus fidei ad Innocentium papam, PL45, 1716-1718 / PL48,488-491 / PL39, 2181-2183.
Liv. Libellus (exhortatorius) ad quandam Livaniam viduam, PL 48,598; vgl. auch WERMELINGER 1975,352.
nat. Liber de natura, PL48,598-606.
trin. Libri tres de trinitate (fragmenta), PLS 1, 1544-1560.
- Petrus Chrysologus / Petr. Chrys.
serm. Sermones I - LXIIbis, ed. A. Olivar, Turnhout 1975 (CCL24).
- Photius / Phot.
bibl. Bibliothèque, ed. R. Henry, 7 vol., Paris 1959-1974.
schol. Scholia, ed. REUSS 1957.
- Plinius maior/ Plin.
nat. Pline l'Ancien, Histoire naturelle, livre XXXI, ed. G. Serbat, Paris 1972.
- Pontius
vita Cypr. Vita di Cipriano ... , ed. A.A.R. Bastiaensen, Verona 1975, 7-49.
- Pomponius Sextus / Pompon.
dig. Digestac, ed. O. Lenel, Palingenesia Iuris Civilis II, Leipzig 1889, 15-160.
- Possidius / Possid.
indic. Indiculus, ed. A. Wilmart, Miscellanea Agostiniana II, Rom 1931, 149-233.
- Praedestinatus
PL 53, 583-586 / 587-672.
- Prosper Aquitanus / Prosp.
carm. de ingrat. Carmen de ingrat. S. Prosperi Aquitani, ed. Ch. T. Huegelmeyer, The Catholic University of America, Washington 1962 (Patristic Studies 95).
chron. Epitoma Chronicon, ed. Th. Mommsen, Berlin 1892 (MGH/AA9,1;341-499).
- Prudentius / Prud.
perist. Prudence, tome IV, Le livre des couronnes (Peristephanon liber), Dittochaëon, épilogue ed. M. Lavarenne, Paris 1951.
- Pseudo Ambrosius / Ps. Ambros.
virg. dev. Epistula ad virginem devotam PL 17, 579-584.
- Pseudo Caelestius / Ps. Cael.
def. Definitones, in BRUCKNER 1906, 70-78.
- Pseudo Fastidius / Ps. Fast.
pen. Humelia de penitentibus, PLS 1, 1694-1698.
Pamm. Epistula ad Pammachium et Oceanum de renuntiatione saeculi, PL 30, 239-242.
- Pseudo Hieronymus / Ps. Hier.
Ad amicum aegrotum, PL30,61-75.
Consolatio ad virginem PL30, 55-60.
ind. Liber de induratione cordis Pharaonis, ed. DE PLINVAL 1947.
Marc. Epistula ad Marcellam viduam de sufferentia temptationem, PL30, 50-55.
Ocean. Epistula ad Oceanum de ferendis opprobriis, PL30, 282-288.
paen. De homine paenitente et adhuc in saeculo commorante, PL30, 242-245.
- Pseudo Hilarius / Ps. Hil.
ep. seu lib. ed. BLATT 1939, 67-95.
- Pseudo Marius Victorinus / Ps. Mar. Victorin.
phys. De physicis, PL8, 1295-1310.
- Pseudo Pelagius / Ps. Pel.
matr. Ad quandam matrem familias christianam / Fragmenta pelagiana Vindobonensia, ed. DUVAL 1993 / ed. FREDE 1996.
virg. laus Ad Mauritiū filiam laus virginitalis / Epistula ad Claudiam de virginitate, ed. C. Halm Wien 1866 (CSEL1;225-250).

- vita* Liber de vita christiana, PL50,383-402.
Cel. Epistula ad Celantiam, ed. I Hilberg Wien 1918 (CSEL56;329-356).
div. leg. Epistula (ad Thesiphontem) de scientia divinae legis, PL30, 105-116.
- Pseudo Quintilianus / Ps. Quint.
decl. Declamationes XIX maiores Quintilliani falso ascripto, ed. L. Hakanson, Stuttgart 1982.
- Pseudo Sulpicius Severus / Ps. Sulp. Sev.
Claud. Epistula sancti Severi presbyteri ad Claudiam sororem suam de ultimo iudicio, ed. C. Halm, Wien 1866 (CSEL1;219-223).
- Pseudo Theophilus / Ps. Teoph.
quatt. ev. Commentarius in quattuor evangeliorum, PLS 3, 1282-1329.
- Quintilianus / Quint.
inst. Institutionis oratoriae libri duodecim, ed. M. Winterbottom, Oxford 1970.
- Rhetorica ad Herennium / Rhet.
Her. Rhétorique à Herrenius, ed. Achard G., Paris 1989.
- Rufinus natione syrus / Rufin. syr.
lib. fid. Rufini presbyteri Liber de fide, ed. M. W. Miller, Washington 1964.
- Rufinus Presbyter / Rufin.
Opera, ed. M. Simonetti, Turnhout 1961 (CCL20).
- Rutilius Claudius Namatianus / Rut. Nam.
Rut. Nam. De reditu suo sive Iter Gallicum, ed. E. Doblhofer, Bd.1, Heidelberg 1972.
- Sallustius / Sall.
Iug. Bellum Iugurthinum, ed. A. Kurfess, Leipzig 1953, 53-147.
- Salvian / Salv.
avar. De avaritia, in Salvien de Marseille, Oeuvres I, ed. G. Lagarrigue, Paris 1971 (SC176), 138-345.
- sent. Sext.* CHADWICK 1959.
- Scholia graeca in Aristophanem*
Wespen ed. Fr. Dübner, Paris 1877.
- Scholia in Horatii epistula*
Pseudacron, Scholia in Horatium vetustiora vol II, Scholia in sermones, epistulas artemque poeticam, ed. O. Keller, Stuttgart 1967.
- Seneca / Sen.
ep. L. Annaei Senecae, Ad Lucilium epistulae morales, ed. L. D. Reynolds, 2 vol., Oxford 1969
dial. L. Annaei Senecae, Dialogarum libri duodecim, ed. L.D. Reynolds, Oxford 1977.
- Seneca maior / Sen.
contr. Oratorum et rhetorum. Sententiae, Divisiones, Colores, ed. L. Hakanson, Leipzig 1989.
- Sixtus III
ep. Epsitulae, ed. SILVA-TAROUCA 1937.
- Suda
lexicon Lexicon, ed. Adler, t. 3, Leipzig 1933.
- Sulpitius Severus / Sulp. Sev.
Mart. Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin, tome I, ed. J. Fontaine, Paris 1967, 248-345.
- Sulpicius Victor / Sulp. Vict.
inst. Institutiones oratoriae, in C. Halm, Rhetores latini minores, Leipzig 1863, 311-352.
- Symmachus / Symm.
ep. Epistulae, ed. O. Seeck, Berlin 1883 (MGII/AAVI,1; 1-278).
orat. Orationes, ed. O. Seeck, Berlin 1883 (MGII/AAVI,1;318-339).
- Tertullianus / Tert.
an. De anima, ed. J. H. Waszink, Turnhout 1954 (CCL2;781-869).
apol. Apologeticum, ed. E. Dekkers, Turnhout 1954 (CCL1;85-171).
car. De carne Christi, ed. A. Kroymann, Turnhout 1954 /CCL2;873-917)
idol. De idololatria, ed. A. Reifferscheid / G. Wissowa Turnhout 1954 (CCL2;1101-1124).
adv. Iud. Adversus Iudaeos, ed. A. Kroymann Turnhout 1954 (CCL2;1339-1396).
nat. Ad nationes, ed. J.G.Ph. Borleffs, Turnhout 1954 (CCL1;9-75).
paenit. De paenitentia, ed. E. Dekkers, Turnhout 1954 (CCL1;321-340).
pat. De patientia, ed. J.G.Ph. Borleffs, Turnhout 1954 (CCL1;299-317).
pu. De pudicitia, ed. E. Dekkers, Turnhout 1954 (CCL1;1281-1330).
spect. De spectaculis, ed. E. Dekkers, Turnhout 1954 (CCL1;227-253).
- Theophylakt von Achrida / Teoph. Achr.
in Luc. Enarratio in evangelii Lucae, PG123, 684-1125.
in Marc. Enarratio in evangelii Marci, PG 123, 488-681.
in Matth. Enarratio in Evangelii Matthaei, PG 129, 144-488.
- Valerianus episcopus Cemeliensis / Val. Cem.
hom. Homiliae XX, PL52, 691-756.
- Valerius Maximus / Val. Max.
Facta et dicta memorabilia, ed. C. Kempf, Leipzig 1988.
- Vergil / Verg.
Aen. Aeneis, in Vergili Maronis Opera, ed. R.A.B. Mynors, 103-422.
eccl. Eclogae, Vergili Maronis Opera, ed. R.A.B. Mynors, 1-28.
- Vita Melaniae
vita Mel. lat. Vita sanctae Melaniae Senatricis Romae, ed. M. Rampolla del Tindaro, Rom 1895, 3-40.

Zosimus / Zosim.

ep. Epistulae, in Epistulae imperatorum pontificum aliorum, Wien 1895 (CSEL35;99-108/115-117).

Zosimos / Zosim.

hist. Zosime, histoire nouvelle, ed. R. Paschoud, 5 vol, Paris 1971-89.

3. Moderne Sekundärliteratur

- ABEL F.M. 1968, Le 'Praedestinatus' et le pélagianisme, RThAM 35 (1968), 5-25.
- AICHER G. 1908, Kamel und Nadelöhr, Eine kritisch-exegetische Studie über Mt. 19,24 und Parallelen, Münster (Neutestamentliche Abhandlungen, Heft 5).
- ALEXANDER J.S. 1988, Art. Julian von Aelclanum, TRE 17, 441-443.
- ALLARD P. 1907, Une grande fortune romaine au cinquième siècle, RQH 81 (1907), 5-30.
- AMANN E. 1939, Sixte ou Xyste III (saint), D'ThC 14, 2196-2199.
- ANDRÉ J.M. 1962, Recherches sur l'otium romain, Paris.
- ID. 1985, Les noms de plantes dans la Rome antique, Paris.
- ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE L. 1992, La torture dans les *res gestae* d'Ammien Marcellin, in: CHRISTOL 1992, 91-113.
- ANGSTENBERGER P. 1997, Der reiche und der arme Christus. Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem zweiten und dem sechsten Jahrhundert, Bonn (Hereditas 12).
- ANTIN P. 1968, Rufin et Pélagie, Latomus 95 (1968), 391-394.
- ARBANDT S./MACHEINER W. 1976, Art. Gefangenschaft, RAC 9, 318-345.
- ARCE J.J. 1974, El historiador Ammiano Marcelino y la pena de muerte, Hispania Antiqua 4 (1974), 321-344.
- ARIMOKU D.E. 1983, The Polemics of St. Augustine against Pelagius, Diss. (Pontificia Universitas Urbaniana), Rom.
- ARMSTRONG C.B. 1961, St. Augustine and Pelagius as Religious Types, CQR 162 (1961), 150-164.
- ARNHEIM M.T.W. 1972, The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire, Oxford.
- AUBINEAU M. 1967, Photius, bibliothèque: Codex 53 sur les Pélagiens, RPh 93 (1967), 232-241 (ID. Recherches Patristiques. Enquête sur des manuscrits. Textes inédits. Études, Amsterdam 1974, 307-316).
- AUTORI VARI 1986, Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del 'giovane ricco', Milano (Studia Patristica Mediolanensis 14).
- BADEWIEN J. 1980, Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille, Göttingen (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 32).
- BAER J. 1902, De operibus Fastidii, Britannorum Episcopi, Nürnberg.
- BAMMEL C.P. 1992, Rufinus' Translation of Origen's Commentary on Romans and the Pelagian Controversy, An Al 39 (1992), 131-142 (ID., Tradition and Exegesis in Early Christian Writers, London 1996, Nr. 18).
- BARBERO G. 1962, Il pensiero politico cristiano. Dai Vangeli a Pelagio, Turin (Classici Politici 13).
- BARDY G. 1948, Grecs et Latins dans les premières controverses pélagiennes, BLE 49 (1948), 3-20.
- BARNARD L.W. 1968, Pelagius and Early Syrian Christianity, RThAM 35 (1968), 193-196.
- BARNISH S.J.B. 1988, Transformation and Survival in the Western Senatorial Aristocracy, A.D. 400-700, PBSR 56 (1988), 120-155.
- BARSI B. 1982, La pericope du jeune homme riche dans la littérature paléochrétienne, Strasbourg (Univ. de Sciences Humaines. Thèse doct. 3e cycle).
- BATIFFOL P. 1918, Saint Augustin, Pélagie et le siège apostolique (411-417), RBen 15 (1918), 5-58.
- BEATRICE P.F. 1978, Tradux Peccati: alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale, Milano (Studia patristica mediolanensis 8).
- BEISSEL S. 1906, Die Hingabe eines ausserordentlich grossen Vermögens. Eine heroische Tat der hl. Melania, Stimmen aus Maria-Laach 71 (1906), 477-490.
- BERARDINO A. DI 1983, Art. Sisto III papa, DPAC II, 3244-3245.
- BERGER K. 1984, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in H. Temorini/W. Hase (Hrsg.), ANRW II/25,2, Berlin/New York, 1031-1432.
- BERROUARD M.-F. 1981a, L'exégèse augustinienne de Rom 7,7-25 entre 396 et 418 avec les remarques sur les deux premières périodes de la crise 'pélagienne', RechAug 16 (1981), 101-195.
- ID. 1981b Les lettres 6* et 19* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qu'elles apportent sur l'évolution de la crise "pélagienne", REAug 27 (1981), 264-277.
- BERTHOUD A., La controverse pélagienne. Un conflit psychologique entre l'orient et l'occident, RThPh 17 (1929), 134-145.
- BEUCKMANN U. 1988, Gregor von Nazianz: Gegen die Habsucht (Carmen 1,2,28). Einleitung und Kommentar, Paderborn u.a. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums NF, 2.Reihe Bd 6).
- BIGELMAIR A. 1950, Art. Armut II (freiwillige), RAC 1, 705-709.
- BIRCH A.H., A Fifth-Century Apostle of Free Will, HibiJ 46 (1947/1948), 56-62.
- BLATT F. 1939, Un nouveau texte d'une apologie anonyme chrétienne, in Digma, FS M. P. Nilsson, Lund, 67-95.
- BLOCH H. 1963, The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century, in A. Momigliano (ed.), The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford, 193-218.
- BOGAERT R. 1976, Art. Geld (Geldwirtschaft), RAC 9, 797-907.
- BOHLIN T. 1957, Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis, Uppsala (Uppsala Universitets Arsskrift 1957:9).
- BOLKENSTEIN H. 1939, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem "Moral und Gesellschaft", Utrecht.
- BONNER G. 1966, How Pelagian was Pelagius?, StPatr 9, 350-358 (ID. 1996b III).
- ID. 1970, Rufinus of Syria and African Pelagianism, AugSt 1 (1970), 31-47.
- ID. 1972, Augustine and Modern Research on Pelagianism, Villanova University (The Saint Augustine Lecture 1970) (ID. 1987 XI).
- ID. 1983, Some remarks on letters 4* and 6*, in Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak, Paris, 155-164 (ID. 1987 XII).
- ID. 1986, Art. Adam, AL 1, 63-87.

- ID. 1987, *God's Decree and Man's Destiny. Studies on the Thought of Augustine of Hippo*, London.
- ID. 1992, Pelagianism and Augustine, *AugSt* 23 (1992), 3-51 (ID. 1996b, VI).
- ID. 1993, Augustine and Pelagianism, *AugSt* 24 (1993), 27-47 (ID. 1996b, VII).
- ID. 1993, Pelagianism Reconsidered, *StPatr* 27, 237-241 (ID. 1996b, V).
- ID. 1996, Art. Pelagius, *TRE* 26, 176-185.
- ID. 1996b, Church and Faith in the Patristic Tradition. Augustine, Pelagianism, and Early Christian Northumbria, London 1996 (Variorum).
- BONWETSCH G.N. 1891, *Methodius von Olympus I*, Erlangen u. Leipzig.
- BORSE U. 1966, *Der Kolosserbrieftext des Pelagius*, Bonn.
- BOUFFARTIGUE J. 1992, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris.
- BRANDT H. 1988, *Zeitkritik in der Spätantike. Untersuchungen zu den Reformvorschlägen des Anonymus De rebus bellicis*, München (Vestigia, Beiträge zur Alten Geschichte 40).
- BRECHT C.H. 1949, Art. Patibulum, *PRE* 18,4 (1949), 2167-2169.
- BRENN B. 1975, Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom, Wiesbaden.
- BRENTANO L. 1902, Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums, Sitzungsberichte der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische Classe.
- BREUER-WINKLER CHR. 1993, Art. Anianus, ³*LThK*, 677.
- BROTTIER L. 1994, Le Port, la tempête et le naufrage. Sur quelques métaphores paradoxales employées par Jean Chrysostome, *RSR* (1994), 145-158.
- BROWN P. 1961, Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy, *JRS* 51 (1961), 1-11 (ID. 1972, 161-182).
- ID. 1967, *Augustine of Hippo: a Biography*, London.
- ID. 1968, Pelagius and his Supporters: Aims and Environment, *JThS* 19 (1968), 93-114 (ID. 1972, 183-207).
- ID. 1970, The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West, *JThS* 21 (1970), 56-72 (ID. 1972, 208-226).
- ID. 1972, Religion and Society in the Age of Saint Augustine, London.
- ID. 1973, *Augustinus von Hippo*, Leipzig (Frankfurt ²1982).
- ID. 1981, The cult of the saints : its rise and function in latin christianity, London.
- ID. 1983 *Povert  e carit  dalla Roma tardo-antica al '700 italiano: quattro lezioni*, Albano Terme, (Materiali e ricerche 7)
- ID. 1982, Dalla "plebs Romana" alla "plebs Dei": Aspetti della cristianizzazione di Roma, in P. Brown / L. Cracco Ruggini / M. Mazza, *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*, Turin (Passatopresente 2).
- ID. 1988, *The Body and Society : Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London.
- ID. 1992, Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire, The University of Wisconsin-Madison.
- ID. 1995, *Macht und Rhetorik in der Spätantike*, M nchen, dt.  bers. von BROWN 1992.
- BROX N. 1975, Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie, Stuttgart (Stuttgarter Bibelstudien 79).
- BRUCK E.F. 1956, *Kirchenväter und soziales Erbrecht*, Berlin.
- BRUCKNER A. 1897, *Julian von Aelclanum. Sein Leben und seine Lehre*, Leipzig (TU 15,3).
- ID. 1906, *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streits*, Tübingen.
- BRUNY DE T.S. 1988, Pelagius's Interpretation of Rom. 5:12-21: Exegesis within the Limits of Polemic, *TJT* 4 (1988), 30-43.
- ID. 1992, Constantius the *tractator*: Author of an Anonymous Commentary on Romans?, *JThS* 43 (1992), 38-54.
- ID. 1993, Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans: a Translation with Introduction and Notes of Pelagius's Commentary on Romans, Oxford.
- BUONAIUTI E., Pelagio e l'Ambrosiastro per la storia del dogma del dogma del peccato originale, *RicRel* 4 (1928), 1-17.
- BURNS J. P. 1979a, Augustine's Role in the Imperial Action Against Pelagians, *JThS* 30 (1979), 67-83.
- ID. 1979b, The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy, *AugSt* 10 (1979), 43-54.
- ID. 1980, *Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris.
- BURY J.B., The Origins of Pelagius, *Her.* 13 (1905), 26-35.
- CALBOLI G. 1991, Die Rhetorik in der römischen Spätantike, in: G. Ueding (ed.), *Rhetorik zwischen den Wissenschaften*, Tübingen, 9-20.
- CALBOLI MONTEFUSCO L. 1992, Art. Auctoritas, *HWR* 1, 1177-1185.
- ID. 1994, Art. Dispositio A-BI, *HWR* 831-839.
- CALLU J.-P. 1984, Le jardin des supplices au bas-empire, in: *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde organisée par l'Ecole française de rome avec le concours du CNRS (Rome 9-11 novembre 1982)*, Ecole française de Rome (Collection de l' cole française de Rome 79), 313-359.
- CAMERON A. 1968, Celestial Consulates: A Note on the Pelagian Letter Humanae referunt, *JThS* 19 (1968), 213-215.
- CANCIK H. 1967, *Untersuchungen zu Senecas epistulae morales*, Hildesheim (Spudasmata 18).
- CANNONE G. 1972, Sull'attribuzione del 'De Vita Christiano' a Pelagio, *VetChr* 9 (1972), 219-231.
- CAPELLE W./MARROU H.I. 1957, Art. Diatribe, *RAC* 3, 990-1009.
- CARANDINI A. u.a. 1982, *La villa di Piazza Armerina*, Palermo.
- CARLSON M. L. 1948, Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists, *CP* 43 (1948), 93-104.
- CASPAR E. 1930, *Geschichte des Papsttums*, Bd1: Römische Kirche und Imperium Romanum, Tübingen.
- CASPARI C.P. 1890, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania (Brüssel 1964).
- CATELLANI C. 1992, Il buon uso delle ricchezze nell'epistolario di san Girolamo, *CrSt* 13 (1992), 47-72.

- CHADWICK H. 1959, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge (Texts and Studies 5).
- CHAPMAN J. 1897, *The Holy Sea and Pelagianism*, *DuBr* 120 (1897), 88-111 / 121 (1897), 99-124.
- CHARLIER C. 1963, *Cassiodore, Pélage et les origines de la vulgate paulinienne*, *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* 1961, *AnBib* 17-18 (1963), 460-470.
- CHEVALLIER R. 1988, *Voyages et déplacements dans l'empire romain*, Paris.
- CHISHOLM J.E. 1967-1980, *The pseudo-augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians*, *Fribourg (Paradosis* 20/21).
- CHRISTOL M., DEMOUGIN S., DUVAL Y., LEPELLEY C., PIETRI L. (Hrsg.) 1992, *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IV^e siècle ap. J.-C. Actes de la table ronde autour de l'oeuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)*, Ecole Française de Rome (Collection de l'école Française de Rome 159).
- CHRISTOPHE P. 1962, *Les devoirs moraux des riches dans l'écriture et dans la tradition patristique. Etudes de théologie morale positive*, Lille (Diss. masch.).
- ID. 1964, *Les devoirs moraux des riches. L'usage du droit de propriété dans l'écriture et la tradition patristique*, Paris (Théologie, Pastorale et Spiritualité 14).
- CIPRIANI N. 1991, *La morale pelagiana e la retorica*, *Aug.* 31 (1991), 309-327.
- CIZEK A. 1992, *Art. Altercatio*, *HWR* 1, 428-432.
- CLARK E.A. 1991, *From Origenism to Pelagianism: Elusive Issues in an Ancient Debate*, *PSB* 12 (1991), 283-303.
- COLLOT C. 1965, *La pratique et l'institution du suffragium au Bas-Empire*: *RHDF* 43 (1965), 185-221.
- COMÉLIAU J. 1935, *A propos de la prière de Pélage*, *RHE* 31 (1935), 77-89.
- CONGAR Y.-M., 1962, *Le thème du 'don de la Loi' dans l'art paléochrétien*, *NRTh* 85 (1962), 915-933.
- CONSOLINO F.E. 1982, *Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano: il "de exhortatione virginitatis" di Ambrogio*, *RSIt* 94 (1982), 455-477.
- EAD. 1986, *Modelli di comportamenti e modi di santificazione per l'antiscorazia femminile d'Occidente*, in *Società romana e impero tardoantico*, vol. I: A. Giardina (ed.), *Istituzioni, Ceti, Economie*, Roma/Bari.
- EAD. 1987, *Fra Pelagio e Claudiano: L'Elogio degli Anici nell'epistola di Girolamo a Demetriade*, *Studi Tardoantichi* 3 (1987), 65-83.
- EAD. 1989, *Sante o padrone? Le aristocrazie tardoantiche e il potere della carità*, *Studi Storici* 4 (1989), 969-991.
- COOPER K. 1993, *An(n)ianus of Celeda and the Latin Readers of John Chrysostom*, *StPatr* 27, 249-255.
- COUNTRYMAN L.W. 1980, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire*, New York.
- COURCELLE P. 1964, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris.
- DALFEN J. 1967, *Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels*, München (Diss.).
- DAUT W. 1971, *Die halben Christen unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts*, *ZMR* 55 (1971), 171-188.
- DAVID J.M. 1980, *Introduction bibliographique*, in: *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, *MEFR* 92 (1980), 15-23.
- DECKERS J.G. 1976, *Der alttestamentliche Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom. Studien zur Bildgeschichte*, Bonn.
- DEKKERS E. 1989/1990, *Des prix et du commerce des livres à l'époque patristique*, *SE* 31 (1989/90), 99-115.
- DELÉANI S. 1979, *Christum sequi. Etude d'un thème dans l'oeuvre de saint Cyprien*, Paris.
- DEMANDT A. / BRUMMER G. 1977, *Der Prozess gegen Serena im Jahre 408 n. Chr.*, *Hist.* 26 (1977), 479-502.
- DEMANDT A. 1989, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, München (HAW III,6).
- DE MONTFAUCON B. 1739, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova I*, Paris.
- DEMPSEY J.J. C.S.Sp. 1937, *Pelagius's Commentary on Saint Paul. A Theological Study (Extract from a Dissertation ad Lauream in the Theological Faculty of the Pontifical Gregorian University)*, Rom.
- DEN BOEFF J. 1987, *Augustine's letter to Pelagius*, in: id. & J. van Oort, *Augustiniana Traiectina*, Paris, 73-84.
- DEROSI G.B. 1986, *La casa dei Valerii sul Celio e il monastero di s. Erasmo*, *Studi e Documenti di Storia e Diritto* 7 (1986), 235-243.
- DE STE. CROIX G.E.M. 1975, *Early Christian Attitudes to Property and Slavery*, in: Baker D. (ed.), *Church Society and Politics. Papers read at the Thirteenth Summer Meeting and the Fourteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford, 1-38.
- DEWART MC WILLIAM J. 1982, *The Christology of the Pelagian Controversy*, *StPatr* 17 (1982), 1221-1244.
- DIEPEN H.M. 1963/1964, *L'"Assumptus homo" patristique*, *RTh* 63, 225-245/363-388 / 64, 32-52/364-386.
- DIHLE A. 1962, *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*: Göttingen (Studienhefte zur Altertumswissenschaft 7).
- DIMITREWSKI M. VON 1913, *Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jh.*, Berlin/Leipzig, (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 53).
- DINKLER E. 1937, *Art. Pelagius*, *PRE* 19, 226-242.
- DIONISOTTI A.C. 1982, *From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and Its Relations*, *JRS* 72 (1982), 83-125.
- DIRKING A. 1911, *S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habent rationem cum veterum philosophorum doctrina*, Diss. München.
- DISSELKAMP G. 1997, *"Christiani Senatus Lumina". Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie*, Bodenheim (Theophaneia 34).
- DOBLHOFFER E. 1972, *De redivit suo, sive Iter Gallicum / Rutilius Claudius Namatianus*; hrsg., eingeleit. und erklärt von Ernst Doblhofer, Heidelberg 1972-1977, 2Bde.
- DODARO R. 1993, *Sacramentum Christi. Augustine on the Christology of Pelagius*, *StPatr* 27, 274-280.

- DOLBEAU F. 1995, Le sermon 348A de saint Augustin contre Pélage. Edition du texte intégral, RechAug 28 (1995), 37-63.
- DUFRAIGNE P. 1994, Adventus Augusti, Adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive, Paris.
- DUMVILLE D.N. 1985, Late-seventh or eighth-century evidence for the British transmission of Pelagius, CMCS 10 (1985), 39-52.
- DUNCAN-JONES 1974, The economy of the Roman Empire, Cambridge.
- DUNPHY W. 1981, A Manuscript Note on Pelagius' *De vita Christiana* (Paris, BN Lat. 10463), Aug. 21 (1981), 589-591.
- ID. 1983, Rufinus the Syrians "Books", Aug. 23 (1983), 523-529.
- ID. 1984, The Liber De Fide of Rufinus the Syrian(?) at the Beginnings of the Pelagian Crisis, Diss. Institutum Augustinianum.
- ID. 1992, Marius Mercator on Rufinus the Syrian. Was Schwartz mistaken?, Aug. 32 (1992), 279-288.
- ID. (Pelagianism and the definition of orthodoxy - in Japanisch), Japan Catholic Theological Conference 5 (1994), 53-69.
- ID. 1994, Caelestius: A Preliminary Investigation, Academia (Humanities, Social Science) 60 (1994), 33-59.
- ID. 1995, The Writings of Caelestius, Academia (Humanities, Social Science) 61 (1995), 25-47.
- ID. 1995, A Prelude to the Synod of Diospolis: The Liber Apologeticus of Orosius, Academia 62 (1995), 123-153.
- ID. 1996, Pelagius or Caelestius? An Unidentified Text, Academia 65 (1996), 147-165.
- ID. 1996, Concerning the Synod of Diospolis and its Acts, Academia 63 (1996), 101-117.
- DUVAL Y.-M. 1978, Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée. Du concile de Rimini à la répression pélagienne, REAug 24 (1978), 248-149.
- ID. 1980, Pélage est-il le censeur inconnu de l'Adversus Iovinianum à Rome en 393? ou: du "portrait-robot" de l'hérétique chez S. Jérôme, RHE 75 (1980), 525-557.
- ID. 1990, La date du "De natura" de Pélage. Les premiers étapes de la controverse sur la nature de la grâce, in: REAug 36, 257-283.
- ID. 1992, Bulletin de Patrologie latine, RSR 80 (1992), 265-313.
- ID. 1993, La lettre de direction (acéphale) à une mère de famille du ms 954 de Vienne (CPL755), in M. Soetard (ed.), Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours, Lille 1993, 203-243.
- ENGELBRECHT A. 1893, Das Titelwesen bei den spätlateinischen Epistolographen, Wien.
- ERNST J. 1884/85, Pelagianische Studien, Der Katholik 64 (1884), 225-259 / 65 (1885), 241-269.
- ETIENNE R. 1992, Ausone, propriétaire terrien et le problème du latifundium au IV^e siècle ap. J.C., in CHRISTOL 1992, 305-311.
- EVANS R.F. 1964, The Veracity of Pelagius at the Synod of Diospolis, in: Sommerfeldt J.R. (ed.), Studies in Medieval Culture, Kalamazoo, 21-30.
- ID. 1968a, Pelagius. Inquiries and Reappraisals, London.
- ID. 1968b, Four Letters of Pelagius, London.
- ID. 1981, Pelagius, Fastidius and the Pseudoaugustinian *De vita Christiana*, JThS 35 (1981), 232-244.
- FAHEY J.L., Student Pessimism and Pelagian Optimism, Listening 31 (1996), 37-54.
- FAIVRE A. 1992, Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne, Paris.
- FARNER K. 1947, Der auf Thomas von Aquin überkommene christliche Eigentumsbegriff: die Ursache des scheinbaren Widerspruchs in der Sichtung der thomistischen Eigentumsauffassung, Bern.
- ID. 1969, Theologie des Kommunismus? Frankfurt a. M.
- FEICHTINGER B. 1995, Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus, Frankfurt a. M. (Studien zur klassischen Philologie 94).
- FERGUSON J. 1956, Pelagius. A Historical and Theological Study, Cambridge.
- ID. 1980, In Defence of Pelagius, Théologie 83 (1980), 114-119.
- FERRARI M. 1990, In margine ai Codices latini antiquiores: spigolature ambrosiane del sec VIII, in: A. Lehner / W. Beroshin, Lateinische Kultur im VIII. Jahrhundert. Traube-Gedenkschrift, St. Ottilien, 59-78.
- FERRUA A. 1942, Epigrammata Damasiana, Vatikan.
- FISCHER H. 1976, Die Schrift des Salvian von Marseille "An die Kirche", Bern / Frankfurt (Europäische Hochschulschriften 23,57).
- FLASCH K./MOJSISCH B. (ed.) 1989, Aurelius Augustinus. Bekenntnisse, Stuttgart.
- FLEURIOT L. 1987, Les rois Hélius et Salomon et le rôle de la Bretagne armoricaine dans la transmission du texte de Pélage, Ecclt 24 (1987), 279-283.
- FLOERI F. 1954, Le Pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel, in: Augustinus Magister II, Paris, 755-761.
- FORTHOMME-NICHOLSON M., Celtic Theology. Pelagius, in J.P. Mackey (ed.), An Introduction to Celtic Christianity, Edinburgh 1989, 386-413.
- ID. 1991, Pélage et Alcuin, Revue des études classiques 59 (1991), 43-51.
- FOUCAULT M. 1989, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt a.M. (stw 717).
- FOX R.L. 1987, Pagan and Christian, New York.
- FRANK K.S. 1993, Art. Pelagius 3, Lexikon des Mittelalters 6 (1993), 1860.
- FREDE H. J. 1973, Ein neuer Paulustext und Kommentar. Bd. 1 Untersuchungen, Freiburg (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 7)
- ID. 1974, Ein neuer Paulustext und Kommentar. Bd 2. Die Texte, Freiburg (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 8).
- ID. 1995, Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel, Freiburg i.Br. (4. aktualisierte Aufl.).
- ID. 1996, Vetus Latina-Fragmente zum Alten Testament. Die pelagianische epistula ad quandam matronam christianam, Freiburg 1996 (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 28)
- FREDOUILLE J.-C. 1972, Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris.
- FRANCHI DE'CAVALIERI, Note agiografiche 8, Rom (Studi e testi 65).
- FRIEDLÄNDER L.⁹ 1919, Sittengeschichte Roms (3 Bde), Leipzig.
- FUHRMANN M. 1962, Art. verbera, PRE Suppl. 9, 1589-1597.

- FÜRST A. 1995, Zur Vielfalt altkirchlicher Soteriologie. Augustinus' Berufung auf Hieronymus im pelagianischen Streit, in J.B. Bauer (ed.), *Philophronesis*, FS N. Brox, Graz, 119-185.
- GAILLARD J. 1978, 'Auctoritas exempli': pratique rhétorique et idéologie au 1er siècle avant J.-Chr., REL 56, 30-34.
- GANDOLFO F. 1988, La basilica sistina: I mosaici della navata e dell'arco trionfale, in Pietrangeli C. (ed.) 1988, *Santa Maria Maggiore*, Florenz, 85-123.
- GARCIA-SANCHEZ C. 1978, *Pelagius and Christian Initiation: A Study in Historical Theology*, Diss. Washington D.C., Ann Arbor.
- GAUDEMET J. 1989 (1958 avec mise à jour 1989), *L'Eglise dans l'empire romain (IVe-Ve siècles)*, Paris.
- GEERLINGS W. / GRESHAKE G. 1980, *Quellen geistlichen Lebens. Die Zeit der Väter*, Mainz.
- GESSEL W. 1992, Zum Problem von Armut und Reichtum in der frühen Kirche, in: A. Rauscher (Hrsg.), *Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche*, Donauwörth (Theologie Interdisziplinär 8), 85-101.
- GIANNARELLI E. 1980, La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IVo secolo, Rom (Studi storici 127).
- GIARDINA A. 1989, Carità eversiva: Le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardoromana, Studi Storici 29 (1989), 127-142.
- GIBSON M.D. 1911, *The commentaries of Isodad of Merw, Horae Semiticae VI*, Cambridge.
- GONZALEZ J.F. 1981, Die Armut in der Spiritualität Augustins, in C. Andresen (ed.) *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt (Wege der Forschung 327), 227-298.
- GONZALEZ J.L. 1990, *Faith and Wealth. A History of Early Christian Ideas on the Origin, Significance, and Use of Money*, San Francisco.
- GORDINI G.D. 1961, Il monachesimo Romano in Palestina nel IV secolo, StAns 46 (1961), 85-107.
- ID. 1983, L'opposizione al monachesimo a Roma nel IV secolo, in M. Fois (ed.), *Dalla chiesa antica alla chiesa moderna*, Rom (Miscellanea Historiae Pontificae 50), 19-35.
- GORDON B. 1989, *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*, Leiden u.a. (VigChr. Suppl.10).
- GOSSSEN H. 1919, Art. Kamel, PRE 10,2, 1824-1831.
- GRANT R.M., *Early Christian Banking*, StPatr 15, 217-220.
- GRESHAKE G. 1972, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz.
- ID. 1989, Art. Pelagianismus, Semipelagianismus, HWP 7 (1989), 234-236.
- GRIBOMONT J. 1983, Art. Gioviniano, DPAC 2, 11582-1583.
- GRODZINSKY D. 1984, Tortures mortelles et catégories sociales. Les *summa supplicia* dans le droit romain aux IIIe et IVe siècles, in: Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde organisée par l'Ecole française de Rome avec le concours du CNRS (Rome 9-11 novembre 1982), Rom: Ecole française de Rome (Collection de l'école française de Rome 79), 361-403.
- ID. 1987, *Pauvres et indigents, vils et plebeiens. Une étude terminologique sur le vocabulaire des petits gens dans le Code Théodosien*, SDHI 53, 140-218.
- GROSSI V. 1963 *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411-413*, Aug. 9 (1963), 30-61.
- ID. 1988, *Adverseries and Friends of Augustine. The Pelagian Controversy. Friends and Adverseries of Augustine*, in: A. di Berardino, *Patrology vol. IV*, Westminster 1988, 463-503.
- GRUBBS J. E. 1995, *Law and Family in Late Antiquity*, Oxford.
- GRYSON R. 1972, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux (Recherches et synthèses, Section d'Histoire, IV).
- HAGENDAHL H. 1983, *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum*, Göteborg (Studia graeca et Latina Gothoburgensia XLIV).
- HALLER 1897, Jovinianus. Die Fragmente seiner Schriften, *Die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre*, Leipzig (TU17).
- HALSALL 1994, Art. Conquestio, HWR 2, 363-365.
- HAMBLENNÉ P. 1996, *L'exemplum formel chez saint Jérôme*, Aug. 36 (1996), 93-145.
- HAMMAN A. 1962, *Riches et pauvres dans l'église ancienne. Textes essentiels recueillis et présentés par A. Hamman*, Paris.
- ID. 1963, Art. Pelagianismus, LThK 8, 246-249.
- ID. 1967, Orosius de Braga et le pelagianisme, Bracara Augusta 21 (1967), 346-355.
- HARNACK A. 1892, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Leipzig (TU 4), 37-152.
- HARRIES J. 1984, 'Treasures in heaven': Property and Inheritance among Senators of Late Rome, in E. M. Craik (ed.), *Marriage and Property*, Aberdeen 1984, 54-70.
- HASLEHURST R.S.T. 1927, *The Works of Fastidius*, London.
- HEDDER / AMANN E. 1933, Art. Pelagianismus, DThC 12 (1933), 675-715.
- HELLEMO G. 1989, *Adventus Domini. Eschatological Thought in the 4th-Century Apocryphes and Catecheses*, Leiden (VigChr Suppl. 5).
- HERZOG R., *Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola*, in REVERDIN 1976, 373-411.
- HEUMANN H. / SECKEL E. 1958, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Graz.
- HICKEY A.E. 1987, *Women of the Roman Aristocracy as Christian Monastics*, Ann Arbor (Studies in Religion 1).
- HITZIG H.F. 1901, Art. Crux, PRE 4,2, 1728-1831.
- HÖCKMANN O. 1985, *Antike Seefahrt*, München.
- HOPING H. 1994, Art. Pelagius (gest. nach 418), BBKL 7, 168-173.
- HUBER K.C. 1979, *The Pelagian Heresy: Observations on its Social Context*, Diss. Oklahoma State University.
- HUNTER D.G. 1987, *Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian*, ThS 48, 45-64.
- INGLEBERT H. 1994, *Les héros romains, les martyrs et les ascètes: Les vertus et les préférences politiques chez les auteurs chrétiens latins du IIIe au Ve siècle*, REAug 40 (1994), 305-325.

- D'IZARNEY R. 1953, Mariage et consécration virginal au IV^eme siècle, *Vie Spirituelle*, Supplement 24 (1953), 92-107.
- JAMES E. 1988, *The Franks*, Oxford.
- JÄNTSCH J. 1934, Führt der Ambrosiaster zu Augustinus oder Pelagius?, *Scholastik* 9 (1934), 92-99.
- JEHL R. 1982, Die Geschichte des Lasterschemas und seiner Funktion. Von der Väterzeit bis zur karolingischen Erneuerung, *Franziskanische Studien* 64 (1982), 261-359.
- JENAL G. 1995, *Italia ascetica atque monastica*. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604), Stuttgart (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 39,1/2).
- JOHNSON D.W. 1989, *Purging the Poisen: the Revision of Pelagius' Pauline Commentaries by Cassiodorus and his Students*, Diss. (Princeton Theological Seminary), Ann Arbor.
- JÜNGST J. 1901, Kultur- und Geschichtsreligion (Pelagianismus und Augustinismus). Ein Beitrag zur religiösen Psychologie und Volkskunde, Gießen.
- KANY R. 1992, Die gottesgeschenkte Freiheit. Eine antike Sentenz bei Porphyrius, Sextus und Pelagius, in N. el-Khoury/H. Crouzel/R. Reinhardt (ed.), *Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung*, FS für H.-J. Vogt zum 60. Geburtstag, Beirut/Östfildern, 153-170.
- KARPP H. 1966, Kanonische und apokryphe Überlieferung im Triumphbogenzyklus von S. Maria Maggiore, *ZKG* 77, 62-80.
- KELLY J.N.D. 1986, *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford.
- KELLY J.F. 1978, Pelagius, Pelagianism and the Early Christian Irish, *Mediaevalia* 4 (1978), 99-124.
- KHALIL S., Note sur le fonds sémitique commun de l'expression "un chameau passant par le trou d'une aiguille", *Arabica* 25 (1978), 89-94.
- KIRMER I. 1938., *Das Eigentum des Fastidius im pelagianischen Schrifttum*, Würzburg.
- KLAUSEN F. 1882, Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Beitrag zur Dogmengeschichte, Freiburg.
- KLAUSER TH. 1972, Rom und der Kult der Gottesmutter Maria, *JbAC* 15 (1972),
- KOCH U. 1933, La distinzione prepelagiana tra vita eterna e regno celeste, *RicRel* 9 (1933), 44-62.
- ID. 1935, Pelagio e la lettera agli Ebrei, *Religio* 11 (1935), 21-30.
- KOOPMANS J.H., Augustine's First Contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius at Carthage, *VigChr* 8 (1954), 149-153.
- KÖRBER R., Kamel und Schiffstau: zu Markus 10,25 (Par.) und Koran 7,40/38, *Biblica* 53 (1972), 229-233.
- KOSCHORKE K. 1991, Spuren der alten Liebe : Studien zum Kirchenbegriff des Basilus von Caesarea, Fribourg (Paradosis 32).
- KO HA FONG M. 1984, *Crucem tollendo Christum sequi*. Untersuchung zum Verständnis eines Logions Jesu in der Alten Kirche, Münster (Münsterische Beiträge zur Theologie 52).
- KOHNS H.P. 1961, *Versorgungskrisen und Hungerrevolten im spätantiken Rom*, Bonn (Antiquitas 1,6).
- KOLLWITZ J. 1936, Christus als Lehrer und die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms, *RQ* 44 (1936), 45-66.
- ID. 1954 , Art. Bestattung (B. Christlich), *RAC* 2, Stuttgart, 208-219.
- KORNHARDT H. 1936, *Exemplum*. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie, Diss. Göttingen, Leipzig.
- KRAUSE J.-U. 1987, *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches*, München (Vestigia, Beiträge zur Alten Geschichte 38).
- ID. 1996, *Gefängnisse im Römischen Reich*, Stuttgart (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 23).
- KRUMEICH CHR. 1993, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*, Bonn (Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Geschichte, Heft 36).
- KÜNSTLE R. 1900, Die Schriften des britischen Bischofs Fastidius, *ThQ* 82, 193-204.
- LAAGER J. 1987, *Palladius. Historia Lausiaca*. Die frühen Heiligen in der Wüste, ed. J. Laager, Zürich.
- LAMIRANDE E. 1992, Art. Christianus (christianismus, christianitas), *AL* 1, 842-845.
- LAPORTE J. 1982, *The Role of Women in Early Christianity*, New York (Edwin Mellen Press).
- LAUFFER S., *Diokletians Preisdikt*, Berlin 1971 (Texte und Kommentare 5).
- LAURENCE P., Les moniales de l'aristocratie: grandeur et humilité, *VigChr* 51 (1997), 140-157.
- LAUSBERG H. 1990, *Handbuch der literarischen Rhetorik*. Eine Grundlegung der literarischen Rhetorik, Stuttgart.
- LAVENDER E. D. 1991, The development of Pelagius' thought within a late fourth century ascetic movement in Rome, Diss., Ann Arbor.
- LEVIN S. 1991, Le chameau et le trou de l'aiguille, *L'information grammaticale* 51 (1991), 35-38.
- LIEBESCHÜTZ W. 1963, Did the Pelagian Movement have Social Aims?, *Hist.* 12 (1963), 227-241.
- ID. 1967, Pelagian Evidence on the Last Period of Roman Britain?, *Latomus* 26 (1967), 436-447.
- LIEBS D. 1978, Ämterkauf und Ämterpatronage in der Spätantike, *ZRG*, rom. Abt. 95 (1978), 158-186.
- ID. 1985, Unverhohlene Brutalität in den Gesetzen der ersten christlichen Kaiser, in: O. Behrends u.a. (ed.), *Römisches Recht in der europäischen Tradition*, Ebelsbach, 89-116.
- LIENHARD J.T. 1977, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Köln-Bonn (Theophaneia 28).
- LIZZI R. 1989, Una società esortata all'ascetismo: misure legislative, motivazioni economiche, *Studi Storici* 30 (1989), 129-153.
- LÖHKEN H. 1982, *Ordines dignitatum*. Untersuchungen zur formalen Konstituierung der spätantiken Führungsschicht, Köln /Wien 1982 (Kölner historische Abhandlungen 30).
- LOHSE B. 1959, Art. Pelagius, *Evangelisches Kirchenlexikon*, P-Z, 104-107.
- LOOFS T. 1904, Art. Pelagius, *RPThK* 15, 747-774.
- ID. 1913, Art. Pelagius, *RPThK* 24, 310-312.
- LORENZ R. 1961, Art. Pelagius und Pelagianismus, *RGK* 5, 206-207.
- ID. 1966 Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh., *ZKG* 77 (1966), 1-61.

- LOUTH A. 1982, Messalianism and Pelagianism, *StPatr* 17, 127-135.
- LUCAS J.R. 1971, Pelagius and St. Augustine, *JThS* 22 (1971), 73-85.
- LUMPE A. 1966, Art. Exemplum, *RAC* 6, 1229-1257.
- LUTCKE K.-H. 1968, "Auctoritas" bei Augustin, *Stuttgart (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 44)*.
- MAASSEN F. 1870, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters, Bd I, Graz.
- MACMULLEN R. 1984, Christianizing the Roman Empire : (A.D. 100-400), London.
- ID. 1986, Judicial Savagery in the Roman Empire, *Chiron* 16 (1986), 147-166.
- MADEC G. 1994, Art. Caecilius, in R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques II*, Paris, 149.
- MAIER H.O. 1995, The Topography of Heresy and Dissent in Late-Fourth-Century Rome, *Hist.* 44 (1995), 232-249.
- MAIER J.-L. 1964, Le baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique, *Fribourg (Paradosis 19)*.
- MALONE E. 1950, The Monk and the Martyr. The Monk as successor of the Martyr, Washington.
- MARA M.G. 1980, Richezza e povertà nel cristianesimo primitivo, a cura di M.G. Mara, Roma.
- MARANDINO R. 1987, Giuliano di Aclanum, Lioni.
- MARAVAL P. 1985, Lieux saints et pèlerinages d'Orient : histoire et géographie des origines à la conquête arabe, Paris.
- MARKUS R. A. 1986, Pelagianism. Britain and the Continent, *JEH* 37 (1986), 191-204 (ID. 1994, Nr. IX).
- ID. 1989, The Legacy of Pelagius. Orthodoxy, Heresy and Conciliation, in R.D. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy, Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge (ID. 1994, Nr. XI).
- ID. 1990, The End of Ancient Christianity, Cambridge.
- ID. 1994, Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity, London 1994.
- MARROU H.-I. 1958, Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris (=Paris 1983).
- ID. / PALANQUE J.-R. 1967, Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire, Fasc. 1 provisoire, Prosopographie pélagienne, Paris.
- ID. 1969, Les attaches orientales du Pélagianisme, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'Année 1969*, Paris 1969, 459-472.
- MARTI H.-P. 1994a, Art. Controversia, *HWR* 2, 380-384.
- ID. 1994b, Art. Disputation, *HWR* 2, 866-880.
- MARTI P. 1962a, Die Auslegungsgrundsätze des Pelagius, *SThU* 32 (1962), 71-80.
- ID. 1962b, Pelagius und seine Zeit, *SThU* 32 (1962), 167-175.
- ID. 1962c, Zur Ethik des Pelagius, *SThU* 32 (1962), 129-134.
- MARTIN J. 1974, Antike Rhetorik. Technik und Methode, München 1974 (HAW II,3).
- MARTINETTO G. 1971, Les premières réactions antiaugustinienne de Pélage, *REA* 17 (1971), 83-117.
- MASCHIO G. 1986, L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418), *Aug.* 26 (1986), 459-479.
- MASSARO G.D. 1991, Itinerari e viaggi marittimi in magna Grecia. Aspetti e problemi di navigazione antica, in G. Camassa / S. Fasce, *Idea e realtà del viaggio. Il viaggio nel mondo antico*, Genova, 143-189.
- MATTHEWS J. 1990, Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425, Oxford.
- MAYER C. 1986, Art. Abraham, *AL* 1 (1986), 30-31.
- MAYER-MALY Th. 1961, Art. usurpatio, *PRE* II, 17, 1132-1133.
- MAZZARINO 1953, Sull'otium di Massimiano Erculio dopo l'abdicazione, *Atti della Accademia Naz. dei Lincei. Rendiconti*, 8,8 (1953), 417-421.
- MCGUCKIN J.A. 1987, The Vine and the Elm Tree: The Patristic Interpretation of Jesus' Teachings on Wealth, in W.J. Sheils / D. Wood, *The Church and Wealth*, Oxford (Studies in Church History 24).
- MEHRLEIN R. 1959, Art. Drei, *RAC* 4, 269-310.
- MELLON D.B. 1989, Theodosius and the Conversion of the Roman Pagan Aristocracy, *Diss. Gonzaga University*, Ann Arbor.
- MESSANA V. 1986, Il lavoro nella prospettiva pelagiana, in S. Felici (ed.), *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Roma (Biblioteca di scienze religiose 75), 185-203.
- METZ R. 1954, La consécration des vierges dans l'Eglise Romaine. Etude d'histoire de la Liturgie (Bibl. de l'Inst. de Droit canonique de l'Université de Strasbourg IV), Paris.
- MEYER H./SUNTRUP R. 1987, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen, München (Münsterische Mittelalter-Schriften 56).
- MICHALSKI M. 1936, La doctrine christologique de Pélage, *CoTh* 17 (1936), 143-162 / 163-164.
- MILES M. R. 1993, Santa Maria Maggiore's Fifth-Century Mosaics: Triumphal Christianity and the Jews, *HTR* 86 (1993), 155-175.
- MILLER K. 1916, *Itineraria Romana*, Wien (Wien 1988).
- MILLER M.W. 1964, *Rufini presbyteri Liber de fide*, Washington (Patristic Studies 96).
- MOHR H. 1993, Art. Konversion/Apostasie, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III*, Stuttgart 1993, 436-445.
- MOINE N. 1980, Melaniana, *RechAug* 15 (1980), 1-79.
- DE MONTFAUCON B. 1739, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova I*, Paris.
- MOMMSEN Th. 1899, *Römisches Strafrecht*, Leipzig (Aalen 1990).
- MONTGOMERY H. 1991, Old Wine in New Bottles? Some Views of the Economy of the Early Church, *SO* 66, 187-201.
- VON MOOS P. 1988, Geschichte als Topik: das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die "historiae" im "Policraticus" Johanns von Salisbury, Hildesheim (Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit 2).
- MOREAU M. (1973), Le dossier Marcellinus dans la correspondance de Saint Augustin, *RechAug* (1973), 1-181.
- MORGENSTERN F. 1993, Die Briefpartner des Augustinus von Hippo. Prosopographische, sozial- und ideologiegeschichtliche Untersuchungen, Bochum (Bochumer historische Studien, Alte Geschichte Nr. 11).

- MORIN G. 1898, *Le De vita christiana de l'évêque Breton Fastidius et le livre de Pélage Ad viduum*, RBen 15, 481-493.
- ID. 1904, *Pélage ou Fastidius?*, RHE 5 (1904), 258-264.
- ID. 1913, *Etudes, Textes, Découvertes I*, Paris, 25-26.
- ID. 1927, *Un Manuscrit inconnu et complet de trois des opusculs de l'évêque breton Fastidius*, Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 26 (1927), 234-241.
- ID. 1934, *Fastidius ad Fatalem?*, RBen 46 (1934), 3-17.
- MORRIS J. 1965, *Pelagian Literature*, JThS 16 (1965), 26-60.
- MOUSSY C. 1966, *Gratia et sa famille*, Paris.
- MUELLER K. 1931, *Der heilige Patrick, Anhang: Pelagius' Heimat, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (1931), 113-115.
- MURPHY F.X. 1947, *Melania the Elder. A Biographical Note*, Traditio 5 (1947), 59-77.
- MUTH R. 1978, *Vom Wesen römischer 'religio'*, ANRW II 16,1, 29-354, bes. 338-353.
- MYRES J.N.L. 1960, *Pelagius and the End of Roman Rule in Britain*, JRS 1 (1960), 21-36.
- NAGEL P. 1966, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin (TU95).
- NÄF B. 1995, *Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischer Zeit*, Fribourg (Paradosis 40).
- NADJO L. 1989, *L'argent et les affaires à Rome des origines au IIe siècle avant J.-C. Etude d'un vocabulaire technique*, Louvain/Paris (Bibliothèque de l'Information grammaticale 16).
- NEUMANN C.J. / NESTLE E. 1880, *Iuliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig.
- NIETHAMMER L. 1989, *Posthistorie. Ist die Geschichte am Ende?*, Reinbek.
- NOETHLICH K.L. 1981, *Beamtenum und Dienstvergehen. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike*, Wiesbaden.
- NORDEN E. 1892, *In Varronis saturas menippeas observationes selectae*, Jahrbücher für klassische Philologie, Supplementband 18 (1892), 265-352.
- ID. 1897, *De Minucii Felicis aetate et genere dicendi*, Greifswald 1897 (Wissenschaftliche Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Universität Greifswald).
- NÜRNBERG R. 1988, *Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jh.*, Bonn (Hereditas 2).
- NUVOLONE F.G. 1986, *Art. Pélage et Pélagianisme, I. Les écrivains*, DSp. 12b, 2889-2923.
- ID. 1983, *L'auteur du "Corpus" Caspari: Un Pélagien des Îles?* (dactyl.), 4p.
- O'BRIAN M. B. 1930, *Titles of Address in Christian Latin Epistolography to 543 A.D.*, Washington (=Patristic Studies 21).
- OLTRAMARE A. 1926, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne.
- OTTO A. 1890, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig.
- PACK E. 1992, *Julien, Les monetarii d'Antioche et le sénatus-Consulte claudien. Observations autour du problème de la mobilité sociale au bas-empire*, in E. Frézouls (ed.), *La mobilité sociale dans le monde romain*, Strasbourg, 253-311.
- PEASE A.S. 1914, *Medical Allusions in the Works of St. Jerome*, HSCP 25 (1914), 73-86.
- PERLER O. 1951, *L'inscription du baptistère de Sainte Thècle à Milan et le De Sacramentis de Saint Ambroise*, RivAC 27 (1951), 145-166.
- ID. 1969, *Les voyages de saint Augustin*, Paris.
- PESCH R. 1986, *Die Apostelgeschichte*, Zürich (EKK 5,2).
- PETERSEN-SZEMERÉDY G. 1993, *Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike*, Göttingen.
- PÉTRÉ H. 1934, *Misericordia*, REL (12), 376-389;
- ID. 1940, *L'exemplum chez Tertullien*, Diss. Paris, Dijon.
- ID. 1948, *Caritas : étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain (Spicilegium sacrum Lovaniense : études et documents 22).
- PIAULT B. 1956, *Autour de la controverse pélagienne. Le troisième lieu*, RSR 44, 481-514.
- PIELER P.E., 1978, *Art. Gerichtsbarkeit D*, RAC 10, 391-492.
- PIETRI CH. 1976, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Militiade à Sixte III (311-440)*, 2 vol., Rom (BEFAR 224).
- ID. 1978, *Evergetisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IVe à la fin du Ve siècle: l'exemple romain*, Ktema 3 (1978), 317-337.
- ID. 1983, *Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'empire chrétien (IVe siècle)*, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae 6* (Congrès de Varsovie, 25 juin-1er juillet 1978), Bruxelles 1983, 267-300.
- ID. 1985, *L'hérésie et l'hérétique selon l'église romaine*, Aug. 25 (1985), 867-887.
- ID. 1995, *Les difficultés du nouveau système (395-431). La première hérésie d'Occident: Pélage et le refus rigoriste*, in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome II, Naissance d'une chrétienté (250-430), 453-479.
- PIRENNE R. 1961, *La Morale de Pélage. Essai historique sur le rôle primordial de la grâce dans l'enseignement de la théologie morale*, Rom.
- PIZZOLATO L. F., *Una società cristiana alle prese con un testo radicale: l'esegesi della pericope nella Chiesa latina post-costantiniana*, in *AUTORI VARI* 1986, 264-328.
- PLINVAL G. DE 1934, *Recherches sur l'oeuvre littéraire de Pélage*, Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes 60 (1934), 9-42.
- ID. 1938, *Pélage et les premiers aspects du Pélagianisme*, RSPHTh 25 (1938), 429-458.
- ID. 1939, *Le problème de Pélage sous son dernier état*, RHE 35, 5-21.
- ID. 1941, *Les idées économiques et sociales des écrivains chrétiens de l'antiquité*, Nova et Vetera 4 (1941), 375-396.
- ID. 1943, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Etude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne.
- ID. 1947, *Essai sur le style et la langue de Pélage suivi du traité inédit De induratione cordis pharaonis*, Fribourg.
- ID. 1951, *Vue d'ensemble sur la littérature pélagienne*, REL 29, (1951) 284-294.
- ID. 1958, *Points de vues récents sur la théologie de Pélage*, RSR 46 (1958), 227-236.
- ID. 1973, *L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélage?*, REAug 19 (1973), 158-162.

- POHLMANN R. VON 1925, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, München (Darmstadt 1984).
- PRETE S. 1958, Mario Mercatore polemista antipelagiano, Turin.
- ID. 1960, Mario Mercatore. I memoriali antipelagiani, Siena 1960.
- ID. 1961a, Pelagio e il Pelagianesimo, Brescia (Biblioteca di Scienze Religiose, Sezione X, Religioni Cristiane).
- ID. 1961b, Lo scritto pelagiano "De Castitate" è di Pelagio?, *Aevum* 35, 315-322.
- ID. 1977, I temi della proprietà e della famiglia negli scritti di Paolino di Nola, Aug. 17 (1977), 257-282.
- PRICE B.J. 1975, Paradeigma and Exemplum in Ancient Rhetorical Theory, Diss. California, Berkeley.
- RACKETT M.R. 1997, Anxious for Wordly Things: The Critique of Marriage in the anonymous Pelagian Treatise *De Castitate*, *Studia Patristica* 33, Leuven, 229-235.
- RAMPOLLA DEL TINDARO M. 1895, Santa Melania Giuniore Senatrice Romana. Documenti contemporanei e note, Roma.
- RASPELS B. 1991, Der Einfluss des Christentums auf die Gesetze zum Gefängniswesen und zum Strafvollzug von Konstantin d.Gr. bis Justinian, *ZKG* 102 (1991), 289-306.
- RATZINGER G. 1884, Geschichte der Kirchlichen Armenpflege, Freiburg i. Br..
- REBENICH S. 1992, Hieronymus und sein Kreis: prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Stuttgart (Historia Einzelschriften 72).
- REES B.R. 1988, Pelagius: a Reluctant Heretic, Woodbridge.
- ID. 1991, The Letters of Pelagius and his Followers, Woodbridge.
- REFOULÉ F. 1963, La distinction "Royaume de Dieu-Vie éternelle" est-elle pélagienne?, *RSR* 51 (1963), 247-254.
- REGLING K., 1927, Art. Solidus, *PRE* 3A, 1 920-926.
- REUSS J. 1957, Matthäuskommentare aus der griechischen Kirche, Berlin 1957 (TU 61).
- REVERDIN O. (ed.) 1976, Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident, Genève (Entretiens sur l'Antiquité Classique 23).
- RINALDI G. 1989, Biblia Gentium, Libreria Sacre Scritture.
- RIVIÈRE J. 1946, Hétérodoxie des Pélagiens en fait de rédemption?, *RHE* 41 (1946), 5-43.
- ROLAND-GOSSELIN B. 1925, La morale de saint Augustin, Paris.
- RONDET H. 1954, Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin, *RAM* 30 / 119 (1954), 193-231.
- ROUGÉ J. 1966, Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain. Paris.
- ROULAND N. 1979, Pouvoir politique et dépendance personnelle dans l'Antiquité romaine, Brüssel (Latomus 166).
- RUETHER R. 1979, Mothers of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age, in R. Ruether / E. Mc Laughlin (ed.), Women of Spirit, New York, 71-98.
- RUSSI A., Pastorizia, Miscellanea greca e romana 13 (1988), 251-259.
- SAINT CROIX G.E.M. DE . 1954, Suffragium: from vote to patronage, *British Journal of Sociology* 5 (1954), 33-48.
- ID. 1975, Early Christian Attitudes to Property and Slavery, in D. Baker (ed.), Church, Society and Politics, Oxford (Studies in Church History 12), 1-38.
- ID. 1983, The class struggle in the ancient greek world, London.
- SALAMITO J.-M. 1997, Excellence chrétienne et valeurs aristocratiques: la morale de Pélage dans son contexte ecclésial et social, in G. Freyburger / L. Pernot, Du héros païen au saint chrétien, Paris (Collection des Etudes augustiniennes, Serie Antiquité 154), 139-157.
- SALLER R.P. 1982, Personal Patronage under the Early Empire, Cambridge.
- ID. 1987, Men's age at marriage, *CIPh* 82 (1987), 21-34.
- SALZMAN M.R. 1989, Aristocratic Women: Conductors of Christianity in the Fourth Century, *Helios* 16, 207-220.
- EAD. 1992, How the West Was Won: the Christianization of the Roman Aristocracy in the West in the Years after Constantine, *Studies in Latin Literature and Roman History* 6, Bruxelles, 451-479.
- SARDELLA T. 1991, Agli inizi dell'ascetismo femminile, in S. Pricco (ed.), Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo, Soveria Mannelli, 337-366.
- SCAGLIONI C. 1986, "Guai a voi ricchi!". Pelagio e gli scritti pelagiani, in AUTORI VARI 1986, 361-398.
- ID. 1987, Pelagio, Può un cristiano essere ricco? Traduzione e introduzione di C. Scaglioni, Milano (Margaritae, Letture di Padri 2).
- SCHILLING O. 1908, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Ein Beitrag zur sozialen Frage, Freiburg i. Br..
- ID. 1910, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, Freiburg i. Br..
- SCHLATTER F.W. 1987, The Pelagianism of the Opus Imperfectum in Mattheum, *VigChr* 41 (1987), 267-285.
- SCHLINKERT D. 1996, *ordo senatorius* und *nobilitas*. Die Konstitution des Senatsadels in der Spätantike, Stuttgart (Hermes Einzelschriften 72).
- SCHMELLER T. 1987, Paulus und die "Diatribe". Eine vergleichende Stilinterpretation, Münster. (Neutestamentliche Abhandlungen, NF 19).
- SCHMIDT P.L. 1976, Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen Dialogs, in REVERDIN 1976, 101-180.
- SCHÖNEMANN T.G. 1974, Bibliotheca historico-literaria patrum Latinorum tomus secundus, Leipzig.
- SCHUBERT 1971, Der politische Primatanspruch des Papstes dargestellt am Triumphbogen von Santa Maria Maggiore in Rom, *Kairos N.F.* 13 (1971), 194-212.
- ID. 1979, Frühchristliche Bildkunst - ein Instrument der kirchlichen Politik, *Kairos N.F.* 21 (1979), 181-202.
- SCHUHMACHER W.N. 1959, Dominus legem dat, *RQ* 54 (1959), 1-39.
- SCHULER P., 1991 Der "Tractatus de divitiis". Verfasserfrage, Struktur und Vergleich, Lizentiatsarbeit, Fribourg.
- SCHULLER W., Ämterkauf im römischen Reich, *Der Staat* 19 (1980), 51-71.

- SEIPEL I. 1907, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, Wien, (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 18).
- SGARLATA M. 1991, *Richerche di demografia storica. Le iscrizioni tardo-imperiali di Siracusa, Città del Vaticano* (Studi di Antichità Christiana 45).
- SHAW B.D. 1987, The age of Roman girls at marriage: some reconsiderations, *JRS* 77, 30-46.
- SIERRA BRAVO R. 1989., El mensaje social de los padres de la iglesia. Selección de textos, Madrid.
- SILVA-TAROUCA C. 1937, *Epistularum Romanorum Pontificum ad vicarios per illyricum aliosque episcopos. Collectio Thessalonicensis, Rom Pontificia Universitas Gregoriana* (Textus et Documenta, Series Theologica 23).
- SIVAN H. 1993a, On Hymns and Holiness in Late Antiquity. Opposition to Aristocratic Female Asceticism in Rome, *JbAC* 36 (1993), 81-93.
- ID. 1993b, Anician Women, the Cento of Proba and Aristocratic Conversion in the IVth Century, *VigChr* 47 (1993), 140-157.
- SLOTERDIJK P., *Weltfremdheit*, Frankfurt a.M. (edition suhrkamp 1781/NF 781).
- SOLIGNAC A. 1986, Art. Pélage et Pelagianisme. II Le mouvement et sa doctrine, *Dsp* 12b, 2923-2942.
- ID. 1993, Autour du de Natura de Pelage, in M. Soetard (ed.), *Valeurs dans le stoïcisme. du Portique à nos jours*, Lille 1993, 181-192.
- SOMMERLAD TH. 1903, *Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters*, München.
- SOUTER A. 1922, *Expositiones XIII Epistularum Pauli Apostoli*, Cambridge 1922/1926.
- SPEIGL J. 1969, Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus, *Annuaire Historiae Conciliorum* 1 (1969), 1-14.
- ID. 1975a, Das Hauptgebot der Liebe in den pelagianischen Schriften, in: *Scientia Augustiniana, Festschrift A. Zumkeller*, Würzburg (Cassiciacum 30), 137-154.
- ID. 1975b, Der Weg eines Pelagiusfragments, *VigChr* 29 (1975), 227-229.
- SPEYER W. 1971, Die literarische Fälschung im Heidnischen und Christlichen Altertum: ein Versuch ihrer Deutung, München, 1971 (Handbuch der Altertumswissenschaft 1, 2).
- ID. 1992, Art. Barbar I, *RAC Suppl.* 1, 811-895.
- SPIRITO G. DE 1989, La *Visio Ioseph (?)* dell' arco absidiale di *Xystus III*, Aug. 29 (1989), 565-582.
- STOWERS S.K. 1981, The Diatribe and Paul's Letter to the Romans, Chico: Scholars Press (Diss. series/Society of Biblical Literature 57).
- ID. 1988, The Diatribe, in D. Aune (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Atlanta (Society of Biblical Literature/Sources for Biblical Study 21), 74-81.
- ID. 1989, Rezension zu SCHMELLER 1987, *JBL* 108 (1989), 538-542.
- ID. 1994, Art. Diatribe, *HWZ* 2, 627-633.
- STORTZ M.E., 1985, Exegesis, Orthodoxy, and Ethics: Interpretations of Romans in the Pelagian Controversy, Diss. (University of Chicago), Ann Arbor.
- ID. 1987, Pelagius revisited, *Word and World* 8 (1987), 133-142.
- STOK F. 1993, La medicina nell'enciclopedia latina e nei sistemi di classificazione delle artes nell'età romana, *ANRW* II, 37, 1, 393-444.
- STRITZKY M.B. VON 1980, Zur Interpretation der "Darstellung Jesu im Tempel" im Triumphbogen von Santa Maria Maggiore, *RQ* 75 (1980), 133-145.
- STUDER B. 1968, A propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin, *Vetera Christianorum* 5 (1968) 137-
- ID. 1974, Rezension zu GRESHAKE 1972, *FZPhTh* 21 (1974), 459-467.
- ID. 1978, Soteriologie. In der Schrift und Patristik, Freiburg i. B. (Handbuch der Dogmengeschichte 3, 2a).
- STÜBEN J. 1990., Das Heidentum im Spiegel von Heilsgeschichte und Gesetz. Ein Versuch über das Bild der Paganitas im Werk des Ambrosiaster, Diss. Hamburg 1990.
- SUGANO K. 1983, *Das Rombild des Hieronymus*, Frankfurt a.M.
- TAUER J. 1994, Neue Orientierungen zur Paulussexegese des Pelagius, Aug. 34 (1994), 313-358.
- THRAEDE K., 1970, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, München (Zetemata 48).
- ID. 1972, Art. Frau, *RAC* 8, 261-262.
- ID. 1981, Art. Gleichheit *RAC* 11, 122-164.
- TIBILETTI C. 1987, *Teologia pelagiana su celibato/matrimonio*, Aug. 27 (1987), 487-507.
- ID. 1987, *Moduli stoici in Pelagio* (A Demetriade), *Filologia e forme letterarie V*, Studi offerti a Francesco della Corte, Università degli Studi di Urbino 109-119.
- TRAPÉ A. 1963, Verso la riabilitazione del pelagianesimo?, Aug. 3 (1963), 482-516.
- TROELTSCH E. 1922, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen.
- TRUZZI C. 1980, Proprietà, Ricchezza e povertà nei Padri della Chiesa, in *In memoria di Leon Tondelli*, a cura di N. Artioli, Reggio Emilia, 437-467.
- UEDING G. /STEINBRINK B. 1994, *Grundriss der Rhetorik: Geschichte, Technik, Methode*, Stuttgart 1994.
- ULBRICH H. 1958, *Augustins Briefe zum Pelagianischen Streit*, Diss. Göttingen.
- ID. 1963, Augustins Briefe zur entscheidenden Phase des Pelagianischen Streites, *REAug* 9 (1963), 1-75, 235-258.
- VALERO J.B. 1980, *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones*, Madrid (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid Seri I. estudios 18 Teologia I, 11).
- ID. 1982, El estoicismo de Pelagio, *EE*, fasc. 220 (1982), 39-63.
- VALLI F. 1953, *Gioviniano*, Urbino.
- VASEY V. R. 1982, The social ideas in the works of St. Ambrose : a study on De Nabuthe, Rom (Studia Ephemeridis Augustinianum 17).
- VEIT W.F. 1994, Art. Argumentatio, *HWZ* 2, 904-913.
- VERA D. 1983, *Strutture agrarie e strutture patrimoniali nella tarda antichità: l'aristocrazia romana fra agricoltura e commercio*, Opus 2 (1983), 489-521.
- ID. 1986, Simmaco e le sue proprietà: struttura e funzionamento di un patrimonio aristocratico del quarto secolo d.C., in F. Paschoud (ed.), *Colloque Genevois sur Symmaque à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire*, Paris, 231-270.
- ID. 1992, *Conductores domus nostrae, conductores privatorum*. Concentrazione fondiaria e redistribuzione della

- ricchezza nell' Africa tardoantica, in CHRISTOL 1992, 465-490.
- VERBRAEKEN P.-P. 1976, Etudes critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin, Steenbrugis (Instrumenta Patristica 12).
- VERGOTE J. 1972, Art. Folterwerkzeuge, RAC 8, 112-141.
- VEYNE P. 1981, Clientèle et corruption au service de l'Etat: la vénalité des offices dans le Bas-Empire, Annales ESC 36, 339-360.
- VÖGTLE A. 1950, Art. Achtlasterlehre, RAC 1 74-79.
- VOGT J. 1980, Der Lebensbericht des Paulinus von Pella, in W. ECK/H. GALSTERER, Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift F. Vittinghoff, Köln (Kölner Historische Abhandlungen 28), 527-572.
- WACHTEL A. 1960, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus, Bonn (Bonner Historische Forschungen 17).
- WALLACE-HADRILL A. (ed.) 1989, Patronage in Ancient Society, London.
- WASZINK J. H. 1947, De anima, Amsterdam.
- WAYENS A. 1971, Un chrétien nommé Pélage, Brüssel.
- WEEBER 1995 K.-W., Alltag im Alten Rom: ein Lexikon, Zürich.
- WEISMANN F.J. 1994/5, Los origenes del Pelagianismo, Oriente-Occidente 12 (1994/5), 39-68.
- WEISS E. 1937, Art. Tribunal 1, PRE 6,A,2, 2428-2430.
- WENK W. 1988, Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus, Wien (Wiener Studien Beiheft 10).
- WERMELINGER O. 1975, Rom und Pelagius, Stuttgart (PuP 7).
- ID. 1978, Art. Marius Mercator, DSp 9 (1978), 610-615.
- ID. 1979, Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus, FZPhTh 26 (1979), 336-368.
- ID. 1983, Marius Mercator. Denkschrift in der Angelegenheit des Caelestius, Adversus Tempus, FS W. Rordorf, Neuchâtel.
- ID. 1989, Neuere Forschungsperspektiven um Augustinus und Pelagius. in: C. Mayer / K. H. Chelius (Hrsg.) Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung Würzburg, 189-217.
- ID. 1993, Art. Agricola der Pelagianer, LThK 1, Freiburg i. Br., 249.
- ID. 1995, Art. Fastidius, LThK 3, Freiburg i. Br., 1194-1195.
- WETZEL N 1958., Art. Caspari, Carl Paul, LThK Freiburg i. Br., 968.
- WEYMAN C. 1896, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Philologus 55 (N.F.9), 462-473.
- WILSON R.J.A. 1983, Luxury Retreat, Fourth-Century Style: A Millionaire Aristocrat in Late Roman Sicily, Opus 2 (1983), 537-552.
- WINKEL L.C. 1985, Error iuris nocet: Rechtsirrtum als Problem der Rechtsordnung, Zutphen, (Studia Amstelodamensia ad epigraphicam, ius antiquum et papyrologicam pertinentia 25).
- WINTERBOTTOM M. 1987, Pelagiana, JThS 38 (1987), 106-129.
- WIRBELAUER E. 1993, Zwei Päpste in Rom. Der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498-514). Studien und Texte, München (Quellen und forschungen zur antiken Welt 16).
- WOLFSON H.A. 1959, Philosophical Implications of the Pelagian Controversery, Proceedings of the American Philosophical Society 103 (1959), 554-562.
- WÖRTER F 1874, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Dogmas von der Gnade und Freiheit, Freiburg.
- WRIGHT D.F., Pelagius the Twice-Born, Traditio Christiana 82 (1972), 6-15.
- ZIMMER H. 1901, Pelagius in Irland, Berlin.
- ZUMKELLER A. 1968, Das Mönchtum des hl. Augustinus, Würzburg (Cassiciacum 11).
- ID. 1974, Neuinterpretation oder Verzeichnung der Gnadenlehre des Pelagius und seines Gegners Augustinus?, AugSt 3 (1974), 209-226.

VI Stellenregister

1. Quellen aus Antike und Mittelalter

		<i>off.</i>	7	156/159/161/163/347/ 352/353
		1,132 188		
		1,155 341		
<i>Acta Petri et Andreae</i>		2,102 365		
13-21 405		2,117 362	8,2	405/412
		2,128 341	9,1	163/348/382
		2,135 349	9,2	341/368
Aesop		3,7,46-8 56	9,9	417
<i>fab.</i>		3,134 362	10,2	225/226/417
146 411			10,3	348/358
		<i>virg.</i>	10,4	169/171/359/416
		2,1,2 164	10,5	159/377
Ambrosiast.			10,7	109
<i>comm.</i>			10,8	149/156/159/412/417/ 418
358	Ambrosius Episcopus			
2Thess	Chalcedonensis		10,11	341
3,17 417	<i>exp. fid.</i>		10,13	385
	72		10,15	171/386
			11,2	381
Ambr.			12,2	161/338/381
<i>Abr.</i>	Amm.		12,3	161/381/417
2,5,20 378	14,5,9 364		12,4	382
	14,6,10 192		12,5	381
	14,6,11 194		13,1	109
<i>ep.</i>	14,6,12-14 361		13,2	359
1,22 extra coll. 386	15,7,4-5 366		13,3	172/422
27,1 198	21,10,3 377		13,3-4	184
61,1 132	21,12,20 364		13,8	157/385
<i>fid.</i>	22,3,11 364		13,9	172/422
2 prol. 14 396	26,10,9 364		13,10	396
	27,8,5 114		14,3	380
<i>fug. saec</i>	28,1,16 365/366		14,5	169
2,6 201	28,4,1-27 134		14,6	380/416
4,17 206	29,1,33 364		15,2	380/416
	29,1,36 364		15,4	380-81
<i>in Luc.</i>	29,3,8 364		16,1	109
2,77 204			17	67/89/117/122/152/ 176/178/179/218/345/ 358/359/366/396/400/ 406/422
5,53 404/423	Anian.			
5,69 188/404	59			
8,70-72 407				
8,71 383/411/414				
8,84 397	An. Rom.		<i>div.</i>	
8,84-85 407	63-68/119			64-66/127-128/229- 237/332-4/332-424
<i>Nab.</i>	<i>cast.</i>		1,1	160
333	67/130-131		2	65/77/119/191
5,20 364	2 226/397		4,1	91
5,25-26 375	3,5 152/154/358/386/401		4,2	119
6,27 369	3,6 178		4,11	134
6,28 405	4 109		5,1	64/191
12,52 405	4,4 396		5,2	178
13,54 374	4,9 339		5,3	65/76/82/162/163/164/ 194/195
13,56 374	4,12 160/346/397		6,1	82/164/167/177/195/204
14,58 202	5,1 347		6,2	29/65/75/77/165/191/ 194/204
14,59 203	5,3 162		6,3	169/179/204
	6,1-7 164		7,5	65
	6,2 154		8,1	64/65
	6,4 149/169			

8,2	153	4-5	149	16,3	403/405
8,3	81/159	5	114/116/147/168/176/ 180/196/224/236/397	16,4	159-160/359
8,4	192			16,6	154/155
9,1	94	6	147/155/171/173/204/ 205/213/224/366/421	16,7	159/380
9,2	65/81/95	<i>hum.</i>		17,1	154/176/348
9,3	95/152			17,2	107/111/112/138/156/ 182/184/336
9,4	166		64/125-127		
9,5	65/161-163/169	1	175/195/225	18,1	164
10,1-10	82	2	49/157/167/170/179/184 /236/342/347/375	18,2	154/155/156/158/162/ 185/415
10,1	65/194/225			18,3	66/163/202/216/352/ 354/406
10,2	226	3	24/64/76/148/149/155/ 172/177/180/338/415		
10,3	195			19,1	185
10,7	66/210	4	182/361	19,2	380/385/418
10,9	64/65/153	4-5	417	20,1	156
11,3	153/191	4-6	155	20,3	337
11,5	224/226	5	64/76/89/163/164/176/ 353/354/358/ 406	21	154/171/418
12,1-4	65			22	67/89/173/184/412
12,1-6	80	6	119/169/177/184/338	23,1	148/152/185
12,1	204	7	121/224	23,2	185/424
12,2	65/192/204/205			24,1	1/67/177/180/203/401
12,3	204/205	<i>mal. doct.</i>		24,3	175/336
12,4	190/204		66-67/131-134	24,4	396
12,5	62/65/66/118/178/184/ 205	1	111/138	25	155/160/224
		1,1	179/225		
12,6	172/178/180/184/205	1,2	66/89/340/341	<i>poss.</i>	67/129/156-157
13	66/92/205	1,3	225	1	175/224
14	65/75/82/92/167/190/ 191/194/195/204	2,1	348	2	153/156/341/374/375/ 386
		2,2	224	3	67/152/156/341/416
15,1	190	2,3	419	4	67/152/155-158
15,3	178	3	171		
15-16	82	4,1	162/382		
16	192	4,2	160/341/417		
17,1-3	65	5,1-2	423		
17,2	80	5,2	119/160/337/350		
17,3	226	5,3	172/182/420		Antoninus Placentinus
18,3-4	96	5,4	168		Itinerarium
18,4	191/192/204	5,5	178/182/340		115
18,6	152	6,1	123/347		
18,8-18,9	88	6,2	147/368		
18,10	94/226	7,1	171/180		Am. iun.
19,2	65/66/ 88/149/210/225	8	412		<i>exp. Mt</i>
19,3	64/178	8,1	412		383
19,4	65/66/80/82/116/167/ 184/189/202-204	8,3	66/89	19	414/415
		9,1	149		
20,3	83/190/212	10,1	347		<i>ad Greg.</i>
20,4	193	10,2	162/382	1	336
20,5	66/82/83/182	10,3	160/359/383/397/417		
		11	156		
<i>hon.</i>		11,1	75/176/179/181/183/ 341/361/375/383/414/ 419/424		Arus. <i>gramm.</i>
	64/105-107/120-125				118
1	24/64/112/115/146/147/ 149/152/153/155-157/ 160/163/164/171/172/17 6/181/182/224/336/342/ 353/358/412/417/418	11,2	183/420/423		
		12,1	160/347/352/368/398		
		13,1	160/161/347/352/418		Athan. Alex. <i>vita Anton.</i>
		13,2	161		
2	64/115/116/146/153/ 172/180/184/222/361/ 380/396/399/421	14,1	112/158/160/181/386/ 417/418	47,1	207
		14,3	159/385		
3	156/175/180/182/195/ 402	14,5	162/169/382/418		
		15,1	159/396		
4	64/116/194/400/403	16,1	154/183		

<i>Aug.</i>		<i>c. Faustum</i>		<i>retr.</i>	
<i>cat. rud.</i>		13,18	384	II,38	6
23	363	22,33	362		
				<i>serm.</i>	
<i>civ</i>				9,20	420
1,10	198	<i>doctr. chr.</i>		13,7	360
2,6	338	2,16,25	161	14	333
2,20	361			14,3-7	189/404
5,18	166	<i>Gn. litt. inp.</i>		14,5	423
14,15	345	6	172	14,7	349
18,9	404			25A	119/346/349
18,10	404	<i>gest. Pel</i>		36	95
		6,16-17	15	39	95
<i>conf.</i>		6,19	104	39,3	349
10,27		11,23	85/99/101	39,4	336/399
		11,24	101	45,2	360
<i>cons. evang.</i>		22,46	124	53A,3	350
2,17,37	382	23	35	61,10	349
		23,47	35/37	85,6	345/350
<i>en. ps.</i>		24	30/47	113,4	419
50,8	382	32,57	47	177,1	333/350
51,14	94	35,65	85/99/101	177,5	350
68	161	36	7	239,5	423
77,21	368	43	7	367,1	405
85,3	94	44	7	<i>s. Denis</i>	
131,7	96	58	7	21,5	94
136,1	350	60	7	<i>s. Dom. in Monte</i>	
136,9	194	66	11	1,61	338
				<i>s. Guelf.</i>	
<i>ep.</i>		<i>gr. et pecc. or.</i>		30,3-5	94
55,3	161	I,4,5	158	30,5	95
58,1	191	I,5	20/21		
126,7	214	I,35,38	111	<i>trin.</i>	
130,2	95/100	II,5	35	4,4,7	161
133,13	36	II,3,3	33/34/127/135		
135	220	II,26	35		
150	45/208	II,26,30	18/161	Auson.	
151,1	36			<i>ecl.</i>	
156	25/88/93	<i>c. Iul.</i>		13,1,40-2	361
157	93-98/100/112	6,36	396		
157,1	25			<i>ep.</i>	
157,3	35	<i>nat. et gr.</i>		24	191
157,22	25	21	20		
157,23	101/378	50,58	158	<i>hered.</i>	
157,27	411	52-53	19		190-191
157,37	15	56-58	19		
169,4	112	82	15	<i>parent.</i>	
177,6	35/37/95			9,5-6	208
179,2	35/37/125	<i>pecc. mer.</i>			
182,2-6	85	I,34,63	35		
186	99-100	III,1,1	6/7/33	Avian.	
186,1	6/7/36	III 2,4	6	<i>fab.</i>	
186,31-33	26/86/99/101	III 3,5	7	8	411
188,3	104	III 3,6	6/7		
188,4	95	III 10,18	7		
191	36/37/137/140	III 12,21	6	Basil.	
191,1	136			<i>hom.</i>	
194	140-141	<i>perf. iust.</i>		5,5	339
214,3	140	1,1	25/35/36/112	6	333
215,3	140	5,11	36	7	333
		13,31	36	7,3	407

Budapester Anonymus	<i>leg.</i>		16,1,2	169
358	1,6,18	181	16,2,5	169
	1,7,21	153	16,5,40,73	64
	1,7,23	155		
Cael.	<i>Pro Scauro</i>		<i>coll. Quesn.</i>	
35	13,30	172	6-20	26/87
			16	87
Caes.	<i>nat. deor.</i>			
<i>civ.</i>	2,72	180		
1,52,3	<i>off.</i>		<i>conc. Afr.</i>	86
	1,87	359		
Caes. Ar.	2,77	333		
<i>serm.</i>	3,32	349	Const.	
20	<i>orat.</i>		<i>vita Germ.</i>	
107/111	4,14	168	12	11
			25-27	12
Cassiod.	<i>part.</i>			
<i>variae</i>	9,31	342	<i>const. Sirm.</i>	
11,40,4	<i>rep.</i>		6	87
	1,38	351		
Chrom.	4,9	341	<i>CZA</i>	
<i>serm.</i>			1,16	184
2,4	<i>Tusc.</i>		1,20,3	183
360	3,11	351		
<i>hom. ad Rom</i>	4,11	349	<i>CGL</i>	
26,3	4,14	336	4,11,21	361
	4,26	345	5,274,26	409
Cic.	5,79	336	5,444,24	409
<i>Att.</i>	<i>Verr.</i>			
8,2,2	11,2,3,7	123		
116			<i>CIL</i>	
<i>Catil</i>			6,1739-41	208
2,22	Claud.			
336	<i>carin.</i>			
<i>ep. fam.</i>	18,24-25		Cypr.	
7,28,2	18,196-209	360	<i>Don.</i>	
	22,113-6	361	2	350
<i>fin.</i>			3	339
1,47			10	364
2,60			10-11	361
351			11	361
			12	119/345/361
<i>Flacc.</i>	Clem. Alex.			
89	<i>quis div.</i>			
346	333			
	11	398		
<i>Hort.</i>	26,8	409/415	<i>ep.</i>	
frg. 18			63,14	166
168				
<i>inv.</i>	<i>cod. Theod.</i>		<i>laps.</i>	
1,12,17	1,1,2	149	12	345
1,19,27	2,14,1	364	<i>testim.</i>	
1,37,67	9,3,7	365	3,11	353
334	9,12,1	364	3,61	347
1,42	9,16,6	364		
1,53,100	11,7,7	365		
421	11,21,1	417		
1,56,109	12,1,80	364	Cyr. Alex.	
421	13,3,5	168	<i>in Lc</i>	410
1,78				
387				
2,22,68				
348				

<i>in Mt</i>		<i>pract.</i>	18	202
410		6,506-8	338	19 209/213
				34 210
				35 195
<i>dig.</i>		<i>expos. mundi</i>	49	213
48,24,1	365	55	214	53 202
				62 202/212/216
Diom.		Fast.		
<i>gramm.</i>		<i>Fat.</i>		<i>gesta de Xysti purgatione</i>
II	350	24/60-61/76/78/80/ 203/210/353/402		143-144
Don.		<i>vid.</i>		Greg. Naz.
<i>min.</i>		61-62/75		<i>or.</i>
2	172			21,24 149
		Firm.		
<i>ench. Sext.</i>		<i>math.</i>		Hier.
<i>praef.</i>	139	1,5,3	350	<i>in Abac.</i>
13	349			2,3,7 405
15	91/348			
137	77	Fortun.		<i>adv. Iov.</i>
228	75	<i>rhet.</i>		1,3 368
		2,20	354	2,7 114
				2,30 181
Ennod.		Gaudent.		<i>ep. adv. Ruf.</i>
<i>ep.</i>		<i>tract.</i>		3,22 116/118
1,16,3	118	1,9	382	3,24 33
1,20	376	18,13-14	408	42 396
Epic.		Gel.		<i>adv. Pel.</i>
<i>frag.</i>		<i>ep.</i>		90-93
360	153	4-6	12	prol. 112
				1,10 90
				1,11 90
Eunap.		<i>tract.</i>		1,12 339
<i>Frag.</i>		5	12	1,20 181
72	360			1,26 123
				1,29 37
		Gennad.		1,30 39/91/92/348
Euseb.		<i>vir. ill.</i>		1,33 39
<i>vita Const.</i>		43	39	2,6 91
4,54,2	173	45	35	2,11 92
		46	56	2,12 91
		57	104	2,13 90
Euthym. Zig.				2,16 183
<i>in Mt</i>	411	Geront.		2,24 92
		<i>vita Mel.</i>		3,3 183
			124	3,12 92
		1	214	3,14 93
Eutr.		6	216/217	3,17 112
<i>Breviarium ab urbe condita</i>		7	216	3,19 90
9,21	114	8	214/217	
		9	205/365	<i>hom. in Luc.</i>
		10	217	16,19-31 193/201
Evagr. Pont.		12	216	
<i>oct. spirit.</i>		14	192/202	<i>in Ier.</i>
341		17	203	1,prol.4 9
				2,5,2 405

3,1,3	91	78,28	184	<i>Probus</i>	
4,1,2	11/112/124/183	78,39	184	21,4	172
4,53,2	91	79,5	204	<i>Severus</i>	
		81,2	33	14,13	172
<i>in Is</i>		100,6	341	Horat.	
2,4,1	117	100,14	361	<i>ep.</i>	
2,5,22	338	100,15	341	1,2,56	341
10,31,6	117	107,3	124		
13,4,1	117	107,13	208	<i>carm.</i>	
17,60,6-7	62	108,1	122/208/211	1,33,11-12	368
		108,5	213		
<i>in Marc.</i>		108,7-9	117		
11,15-17	402	108,10	213	<i>hypomn.</i>	
		108,30	213		101
<i>in Matth.</i>		108,31	207		
III,19,21	201/206/415	108,33	127		
		117,2	349	<i>ILCV</i>	
<i>ep.</i>		118,2	206	63B	176
1,3-13	362	118,4	202/203	974-976	137/142
1,3	364	118,5	205/208/209/211	1513	137/142
1,7	366	120,1	201/219/373/385/404/	1955	137/143
1,8-15	354		414	2472	403
1,14	362	123,16	209		
14,6	194/201/206	125,16	420		
14,7,2	184	125,20	207/210/380	Iohannes Cass.	
14,10	401	127,1	122/208	<i>coll.</i>	
22,6	206	127,3	213	5,2	338
22,7	7	127,7	123		
22,16	177	127,10	213	<i>inst.</i>	
22,17	286	128,5	201/211	5,1	338
22,24	423	130,6	208		
22,30	119	130,7	203/213		
22,31	401	133,3	91	Iohannes Chrysost.	
23,3	215/402	133,11	104	<i>Ad pap. Antioch. hom.</i>	
24,3	216	133,13	37/92/132	2,6	376
31,3	207	143,2	59		
37,4	377	151,1	132	<i>hom in Mt</i>	
38,2	210			14,4	365
43,2	134/362	<i>c. Vigil.</i>			
46,12	117/134	1	110		
48,2	414				
49,11	384	<i>vita Hilar.</i>		Iohannes Chrysost. Lat.	
50,2	9	4,1	374	<i>patr.</i>	
51,2	33				386
52,6	144			70-71	368
54,13	361	Hil.			
58,2	195/201/404	<i>in Matth.</i>		Iren.	
58,5	118	19,4	383	4,29,2	396
58,7	173	19,6	383		
58,8	220	19,11	383/415	Itinerarium Burdigalense	
58,11	207/208			115	
60,16	341				
66,4	204/208	Historia Augusta		Iul. Ecl.	
66,5	196	<i>hist. Aug.</i>			56-59
66,8	196/207	<i>Carus</i>		<i>in Am.</i>	
66,11	196	8,5	172	2,6	58
70	119	<i>Helioq.</i>		2,13-16	58
71,3	196/386/404	6,1	359	3,10	58
77,2	176	<i>Maximin.</i>		3,15	58
77,6	213	8,7-8	364	5,10	58
77,10	213	8,8	364	6,1	58

<i>in Cant.</i>		Mac. magn.		<i>in Mt</i>	
7	57	3,5	401	15,20	410/411/414
<i>in Iob.</i>		Mar. Merc.		<i>schol. in Mt</i>	
3,14	57	<i>comm. I</i>		frg. 390	410
4,10	57		33/35/87/101		
7,2	57			Oros.	
20,20	77	<i>comm. II</i>		<i>apol.</i>	
20,21	57		34/35/85/101/183	1,4-6	112
21,26	57			3	100
24,4	57			3-4	100
24,24	57	Mar. Victorin.		5,1	112
27,19	57	<i>homous.</i>		6,3-5	112
31,16-19	57	336		29,2	37
				33,7	112
<i>lib.</i>		<i>rhet.</i>			
2,8	416	1,29	402	I.Q. Pallad.	
<i>in Os.</i>				10	
2,21-24	58/75/81	Mart. Cap.			
9,5-6	58	5,544	221		
12,8	58			Pallad.	
				<i>hist. Laus.</i>	
Iul. Sev.		Max. Taur.		10,2-4	214
<i>praeec.</i>		<i>serm.</i>		37,1-16	195
8	342	32,1	407/414/415	37,7	339
		48,2	407	41	195/210
		95	407/414	46,1	117
				46,2	196
Iul. Vict.				54,4	123
<i>rhet.</i>		Min. Fel.		54,6	196
	222	<i>Oct.</i>		54,7	209
		1,4	339	61	191
		14,3	350	61,5	192
Iuv.		14,4	350	61,6	210
<i>sat.</i>		16,6	350	61,7	196/203/214
8,1	176			62	206/214
14,173-75	341				
		Nov.			
		<i>cib. Iud.</i>		Papias vocab.	
Lact.		3,14	414	<i>element.</i>	
<i>inst. div.</i>				47	409
4,28,2-3	181				
		<i>pudic.</i>			
<i>ira</i>		11,2	119	Paul. Nol.	
17,1-5	153			<i>carm.</i>	
				17,262-63	2
<i>opif.</i>		<i>op. imperf. in Matth.</i>		21,79-128	196
7,6	415	33	383	21,257-65	213
				21,416-25	209
				21,453-59	199
Lib.		Orient.		21,699-750	196
<i>or.</i>		<i>comm.</i>		25,29-48	56
1,207-8	354/362	2,93-114	361	27,225	360
4,26	362				
8	191			<i>ep.</i>	
		Orig.		5,5	210
		<i>Cels.</i>		5,6	196
Liber Pontificalis		6,16	410/415	5,22	196
<i>lib. pontif.</i>				11,14	191
	136/137/142/144/196			13,6	117

13,11	197	29	45/211	15,27	43
13,22	203	30	22/185	16,15	44/75/354
16,6	119				
29,12	1	<i>dicta</i>		<i>1Cor</i>	
29,13	213		47	1,2	12/13
32,5	142			1,11	20/175
32,10	213	<i>ecl.</i>		1,13	42/76/94/380/416
32,17	191		39	1,18	401
45,2	216		91	1,19	40/350
				1,22	350
				1,28	42/76
Paul. Pell.		<i>exp.</i>		1,29	21
<i>euch.</i>			39-44	2,1-4	350
176-225	191	<i>Rm</i>		2,4	350
451-462	218	1,16	401	2,12	77
516-544	198	1,18	19	2,13	350
554-560	194	1,30	38	2,14	42/401/402
575-581	194	2,2	176	3,18	361/402
		2,15	20/156	3,23	20
		2,26	18	4,10	14/43/75/80/211
Pel.		2,29	18	4,15	14
<i>chart.</i>		3,4	176	4,17	168
	47-48	3,11	148	4,19	350/383
<i>Dem.</i>		3,27	18	5,8	18
	44-47	3,28	15	6,20	21
1	17-18/20/45/177	3,31	18	7,1	368
2	15/16/19/20/38/155/334	4,9	179	7,32	385
	/423	5,4	22	9,12	41
3	20	5,5	401	9,21	418
4	19/20	5,15	160	10,1-6	95
5	18/45/95	5,16	21	10,6	18/37
6	45	6,11	24	11,7	19
7	17/20	6,18	21/418	11,12	153
8	18/153/160/161	7,14	160	11,15	123
9	14/45/146/148/182	7,18	21	11,19	12
10	17/21/22/46/177	7,20	21	12,3	21
9-10	14	7,22	156	12,8	12
10	423	7,23	20	12,13	43/75/376
11	46/203/355	8,4	21	12,15	37
12	45	8,5	340	12,28	12
13	20	8,17	17	13,3	44/395
14	17/21/45/46/202/203	8,29	153	14,34	123
15-16	14	8,36	24	15,42	22
15	149/181/184	8,39	14		
16	20/46/48/375	9,28	18	<i>2Cor</i>	
17	14/16/20/22/168/185	9,32	401	1,14	12
18	21/339	10,5	14	1,20	37
19	14/17/47/149/418	10,18	18	3,6	18
20	14/419	10,21	18	3,10	382
21	15/47/175/418	11,5	22	3,18	16
22	17/22/38/45/46/47/	11,24	21	4,5	43
	75/208/211	12,1	19	5,7	42/419
22-23	12	12,8	15	5,18	21
23	12/14/19/22/38/47/75/	13,7	43	6,4	21
	386	13,10	22	6,8	402
24	13/20/46/386/418/423	13,14	21/163	6,10	43/44/48/77/351
25	20/46/175/210	14,11	22	7,13	12
26	47	15,3	21/24	8,2	43/81
26-27	19/346	15,14	12/38	8,10	43/76
27	22/47/184/422	15,15	206	8,12	43/81
28	22	15,25	44	8,14	43/400

8,15	41/43/75/81	4,19	44	3,2	41
9,5	43/81/91			3,17	22
9,10	40	<i>1Thess</i>			
9,11	43/81	1,5	163/164	<i>Tit</i>	
10,4	350	1,10	21	1,8	334
11,6	41/338	2,2	350	2,4	123
11,21	176	2,6	41/361	2,7	176
12,15	42/91	4,11	37	2,12	41/77
13,11	15/38/44	4,18	13	2,15	10
13,12	44/75/354/355	5,4-5	148	2,16	21
		5,11	13		
<i>Gal</i>		5,17-18	21	<i>lib. arbit.</i>	
1,7	18			3	158
1,10	13/147	<i>2Thess</i>			
2,20	24	3,9-10	40/77	<i>lib. fid.</i>	
3,10	21			16	22
4,19	24	<i>Col</i>		18	171
4,24	18/95	1,10	20/147		
4,29	13	1,11	160	<i>Liv.</i>	
5,14	182	1,10-13	148		183
		1,16	153		
<i>Eph</i>		1,29	22	<i>trin.</i>	
1,12	147	2,6	21	<i>frg. 4</i>	368
1,18	41/79/422	2,8	401		
2,1	163	2,20	41		
2,5	171	3,10	148		
2,10	21	3,11	15	Petr. Chrys.	
3,4	350	3,16	13	<i>serm.</i>	
3,8	42/79	4,6	18	54,4	382-83
3,16	37	4,14	396		
3,17	423			Phot.	
4,5	16/366	<i>1Tim</i>		<i>bibl.</i>	
4,11	37	1,5	21	1,80	192/213
4,13	163	2,4	15		
4,18	19/21/147/148/156	2,9	40/92/375		
4,19	40/77	2,12	123		
4,24	19/155	3,2	424	Plin.	
4,26	19	3,3	40	<i>nat.</i>	
4,28	40/42	4,2	419	31,63	339
5,1	24	4,13	38	9,168	338
5,3	41	5,4	38/40/41/351		
5,6	373	5,6	40/92		
5,8	19	5,8	21	Pompon.	
5,14	19	5,14	38/41/44	<i>dig.</i>	
5,17	19	6,6	40/352	50,16,180	374
5,21	40/361	6,7	42/419		
5,28	21	6,8	40/351		
5,30	21	6,9	40/41/77/340/346/	Pontius	
6,2	38		347-348	<i>vita Cyp.</i>	
6,4	38	6,10	41/385	14,1	139
		6,11	41/42/79		
<i>Phil</i>		6,12	41/42		
1,9	148	6,17	41/42/405	Possid.	
1,10	368	6,18	42/77	<i>indic.</i>	
1,11	14/21	6,19	44	7,11	140
1,12	21	6,20-1	350		
2,9	21/167				
2,15	19	<i>2Tim</i>		Prosp.	
3,15	22	1,10	21	<i>carm. de ingrat.</i>	
4,6	400	1,11	167	1,70-72	124
4,12	40	2,15	1/21		

<i>chron.</i>		40	70	7	54
a. 413	101	41	69	8	54/77/149/418
a. 418	10/11	46	70	10	55/76/79
a. 439	10/143	48	70	13	54/81/377
		49	70	14	54/79/147
				15	24
Prud.		<i>Marc.</i>		16	55/75
<i>perist.</i>			71-72	18	385
2,23-6	139	1	71		
5,61	364	2	71	<i>vita</i>	50-51
9	142	3	71	<i>praef.</i>	50/91/352
10,100	364	4	71	1	24
10,108-10	364	6	71/76/79	2	381
10,123-30	176	7	71	3	51/354/363/364
10,481	364	8	71	6	24/50/149/173/418
10,491-2	364	10	24	8	94
		<i>Ocean.</i>		11	50
Ps. Ambros.			68-69	9	147/162/173/352
<i>virg. dev.</i>		3	68	10	82/183/204
	72	4	69	11	50
1	72	5	69/78/215	12	51/80/81/213/357/397/399
2	72/77	7	24/69/76	13	133/385
3	72/77/78	10	68/358	14	24/51/77/149
		13	69	15	51/75/413
Ps. Cael.		<i>paen.</i>			
<i>def.</i>			68	<i>Cel.</i>	
	36	1	78		52-53
Ps. Fast.		2	68/78	1	79/212
<i>pen.</i>		3	68/77	2	52
	62-63/76/77/215/420	6	78	5	52
<i>Pamm.</i>		Ps. Hil.		8	52
	63	<i>ep. seu lib.</i>		11	52/76/361
1	63	9	395	21	52/75/176
4	63			30,1	385
5	24/63			32,2	385
5-6	63	Ps. Mar. Victorin.			
6	78	<i>phys.</i>		<i>div. leg.</i>	
		17	402		53-54
Ps. Hier.				1	53
<i>Ad amicum aegrotum</i>		Ps. Pel.		3	54
8	68	<i>matr.</i>		4	53/76/148/385
			49	6	53/75/78/194/401
<i>consol. ad virg.</i>		4	49/77	7	185
2	115	11	49/75/79/80	8	53
		14	24	9	7/53/54/77/78/79/194/419/422
<i>ind.</i>		15	24/49/76/77/179/419	10	53
	69-71	17	49/76/168/177		
1	70	18-19	49	Ps. Quint.	
4	70	18	78	<i>decl.</i>	
6	69	23	175	12,3	362
11	155/156				
13	345	<i>virg. laus</i>			
22	156		54-55		
30	156	2	341	Ps. Sulp. Sev.	
33	386	4	54/76/413	<i>Claud.</i>	
35-37	69	5	54/340		73
38	70	6	54/55/77/79/91/348	3	24/73/77
39	70				

6	73/78			10,1	340
7	73			12,12,1-7	404
		Rufin. syr.		12,13,2	333
		<i>lib. fid.</i>			
Ps. Tcoph.		10	34		
<i>quatt. ev.</i>		18	34	Sen.	
26	415	19	34	<i>contr.</i>	
		20	34	Pr. 1,9	336
				7.5.12-13	166
Quint.		Rut. Nam.		Sixtus III	
<i>inst.</i>		I,439-452	194	<i>ep.</i>	
2,3,12	168	I,442/43	209		137
3,6,44	351	I,515-526	194		
3,9,1	221/222			Suda	
3,10,3	366			<i>lexicon</i>	
4,1,5	333	Sall.		§282	411
4,1,41	333	<i>Iug.</i>			
4,2,50	353	32,4	337		
4,2,82	342				
4,3,12	379			Sulp. Sev.	
4,3,14	379	Salv.		<i>Mart.</i>	
4,4,4	369	<i>avar.</i>		19,1-2	124
5,10,11	358		333	25,4-5	213
5,10,12	358				
5,10,25	339				
5,10,30-1	172	<i>Scholias graeca in Aristophanem</i>		Sulp. Vict.	
5,10,55	333	<i>Wespen</i>		<i>inst.</i>	
5,10,71	378	1030	411	16	222
5,10,87-89	376			Symmachus / Symm.	
5,11,1-2	165			<i>ep.</i>	
5,11,6	165	Schol.		1,52	177
5,11,31	359	<i>Hor. ep.</i>		1,58	214
5,11,36	165	1,4,5	368	3,6,3	166
5,11,42	165			7,62	132
5,13,1	387			8,65	132
6,1,1	421				
6,3,103	116	Sen.		<i>orat.</i>	
7,3,2	351	<i>ep.</i>		6,1	177
8,2,8	116	6,5-6	164		
9,2,17	367	6,5	175		
8,4,26	339	17,12	374		
8,5,11	353	18,2	201	Tert.	
9,2,6-11	381	18,12	404	<i>an.</i>	
9,2,26	359	20,2	352	2,4	376
9,3,87	353	24,6	166	32,8	414
		34,4	168	43,7	155
		45,7	336	43,10	380
		53,1-6	115		
		73,2	341	<i>apol.</i>	
Rhet.		75	349	39,16	361
<i>Her.</i>		75,4	168		
1	222	75,5	350		
1,11	345	78,13	338	<i>car.</i>	
1,18	387	87,21	346	15,5	402
2,19	348	90,20	350	19,1	417
4,35	346	124,3	338		
4,50	346			<i>idol.</i>	
4,59	235			18,5	164/353
		<i>dial.</i>			
Rufin.		3,1,1-2	240	<i>adv. Iud.</i>	
Orig. super num. praef.		4,7,1	155	6,2	169
124		4,36,6	333		

<i>nal.</i>		12	216/217		
1,5,4	173	14	192	<i>Sir</i>	
2,4,17	119	15	192	1,5	368
2,6,4-5	119	18	192	11,10	320
		21	192	14,16-17	324
<i>pat.</i>				18,19	324
7	348			20,21	330
16,3	361	Zosimus / Zosim..		34,17	320
		<i>ep.</i>		35,11	39
		2	7		
<i>paenit.</i>		Zosimos / Zosim.		<i>Is</i>	
10,10	349	<i>hist.</i>	.	2,3	272
		5,41	217	43,18-19	272
<i>praesc.</i>				43,23-24	268/379
22,3	382			53,2	296
				53,4	270
<i>pud.</i>		2. Bibelstellen			
3,1-2	377	AT		<i>Ier</i>	
<i>spect.</i>		<i>Gn</i>		6,20	379
1,2	337	2,21-22	268	31,31	272
3	165	12,1	270		
		12,10-20	378	<i>Ioel</i>	
Teoph. Achr.		13,2	266/270/378	2,11	328
<i>in Luc.</i>		14,1-9	378		
411		30,30	266/270	<i>Soph</i>	
				1,18	328
<i>in Marc.</i>		<i>Lev</i>			
411		19,2		NT	
				<i>Mt</i>	
<i>in Matth.</i>		<i>Dt</i>		4,21-22	290
411		1,17		5,3	254/288/300
				5,17	272
Val. Cem.		<i>1 Reg</i>		5,20	318
<i>hom.</i>		8,19-22	266	5,29-30	349
14,4	361	11,1-8	270	5,33-37	318
15,4	361	27,3	286	5,37	250
		30,5	286	5,44	318
				5,45	264
		<i>Tob</i>		5,48	157
		4,21		6,24	201
				6,25	294
		<i>Iob</i>		6,26	294
Val. Max.		30,19		6,28	294
<i>Facta et dicta memorabilia</i>				6,30	294
9,4,ext.1	345	<i>Ps</i>		6,31	195
		42,3	339	6,31-33	294
		49,13	266	6,34	62
Verg.		62,11	260	7,13-14	312
<i>Aen.</i>				7,14	76/310/314/415-416
4,569-70	119			7,15	312
8,364-65	201	<i>Prov</i>		8,17	270
9,326-6	365	10,2	328	8,19	167
		13,8	324	8,20	252/274/353
		18,4	368	8,26	294
<i>vita Mel. lat.</i>		19,17	67	10,2-4	278
1	216	22,8	39	10,3	286
1,18	191	25,7	175	10,16	312
1,21	191	30,8	250/252	10,33	296
7	192			11,29	254
8	217	<i>Sap</i>		11,29-30	276
10	192	5,3-8	77	12,36	318

12,38	167	<i>Act</i>		4,6	280
13,22	316	1,11	290		
13,43	296	2,7	290	<i>Col</i>	
14,3	294	4,34-35	278/284	1,21-22	157
15,22-26	312	5,1-4	278	2,11	380
16,8	294	8,1-4	276/284	3,9	318
16,24	201	11,19-26	284	3,15	258
19,16-22	278	20,35	298/300/403	3,25	
19,17	76/				
19,21ss	44/67-68/76/90/195/201	<i>Rm</i>		<i>1 Tim</i>	
19,21	274/278/ 298/324	1,5-6	286	3,2-7	144
19,24	292/306/314/406-416	1,29	346	3,9	337
19,25	308/310	2,11	176	6,6	351
19,26	308/310	2,29	380	6,9-10	246/347
22,16	167/176	5,13	161	6,10	304/306
22,36	167	6,14	161	6,17-19	100
25,35	290	8,5	296	6,18	330
25,36	256	9,1	318		
25,34-36	76	12,5	258	<i>2Tim</i>	
25,39	256	12,14	318	1,10	296
25,41ss	34	12,17	318		
26,67	272			<i>Tit</i>	
27,26	272			1,6-9	144
27,29	272	<i>1Cor</i>			
27,34	272	5,11	318/346	<i>Hbr</i>	
27,48	272	6,4-6	246	8,8-9	272
27,57	286	6,4	318	10,27	328
27,63	296	6,8	318	11,36	256
28,19-20	282	7,7	280		
		7,32	280	<i>Iac</i>	
<i>Mc</i>		7,32-33	280	2,2-7	296
9,6	272	9,21	318	2,10	308/318/412
13,37	282	10,11	268		
		10,17	258	<i>1Pt</i>	
<i>Lc</i>		11,1	280	2,11	66/324
6,20	292/300			2,11-12	324
6,24	76/300	<i>2Cor</i>		2,21	272
6,30	318	1,12	337		
10,7	77	5,6	66/324	<i>2Pt</i>	
11,41	76	8,9	195/252	1,3-4	282
12,42	250	9,7	39	1,8	328
13,31-32	312	9,8	351	3,10-12	328
14,33	76/252/276/286/288/ 298/353	11,9	298	3,11	330
16,19-31	94	<i>Gal</i>		<i>1Io</i>	
18,18-22	298	2,6	176	2,6	21/201/252
18,23-25	284/308	3,13	272	2,15-17	280
19,2	286	4,22-24	268	2,15	76/280/282
19,6	288	6,2	318		
19,8	288	12,8	39	<i>Apoc</i>	
				18,12	375
<i>Io</i>		<i>Eph</i>			
8,34	276	4,4	258		
16,32	288	5,3	346		
18,36	254	5,5	346		
19,26	290				
19,27	290	<i>Phil</i>			
19,34	268	2,5-7	254/359		
19,39	286	2,7	195		
20,19	288	2,14-15	157		
		3,3	380		

LIEFERBARE BÄNDE

- Vol. 29 OTHMAR-PERLER: *Sapientia et Caritas*. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von DIRK VAN DAMME und OTTO WERMELINGER. XII–632 p. (1990).
- Vol. 30 JEAN-LOUIS FEIERTAG: *Les Consultationes Zacchaei et Apollonii*. Etude d'histoire et de sotériologie. XLIV–380 p. (1990).
- Vol. 31 MARIE-ANNE VANNIER: «Creatio», «Conversio», «Formatio», chez S. Augustin. XXXVIII–240 p. (1991). 2^e édition revue et complétée (1997)
- Vol. 32 KLAUS KOSCHORKE: *Spuren der alten Liebe*. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea. VIII–408 S. (1991).
- Vol. 33 PHILIPPE HENNE: *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas*. 378 p. (1992).
- Vol. 34 JEAN-MICHEL GIRARD: *La mort chez saint Augustin*. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités. 256 p. (1992).
- Vol. 35 PHILIPPE BRUGGISSER: *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire*. Recherches sur le premier livre de la correspondance. VIII–536 p. (1993).
- Vol. 36 WILLY RORDORF: *Lex orandi – Lex credendi*. 552 S. (1993). Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag. XVI–532 S. (1993).
- Vol. 37 RICHARD SEAGRAVES: *Pascentes cum disciplina*. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence. XII–344 p. (1993).
- Vol. 38 CHARLES MUNIER: *L'Apologie de saint Justin*. Philosophe et martyr. XXVI–178 p. (1994).
- Vol. 39 CHARLES MUNIER: *Saint Justin, Apologie pour les chrétiens*. Edition et traduction. VIII–151 p. (1995).
- Vol. 40 BEAT NÄF: *Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischer Zeit*. X–348 S. (1995) (vergriffen).

- Vol. 41 KARLA POLLMANN: *Doctrina Christiana*: Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina christiana*. XII–292 S. (1996).
- Vol. 42 FRANZ DODEL: Das Sitzen der Wüstenväter. Eine Untersuchung anhand der *Apophthegmata Patrum*. X–198 S. (1997).
- Vol. 43 ANDREAS KESSLER: Reichtumskritik und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe *de divitiis*: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar. XII–460 S. (1999).

Zusammenfassung

Tolle divitem! Diese Forderung erhebt zu Beginn des 5. Jh. ein asketisch gesinnter, in der theologischen Tradition des Pelagius stehender Römer in seiner Diatribe *de divitiis*. Diese bisher kaum näher untersuchte Schrift über die Unmöglichkeit christlich verantworteten Reichtums steht im Zentrum des vorliegenden Buches, indem sie in ihrem historischen Kontext geortet, auf Struktur und Gattung untersucht sowie (im Sinn eines Lesetextes) ediert, übersetzt und zuletzt kommentiert wird. Dabei zeigt sich, dass der Text nicht (wie bis anhin) isoliert als Produkt häretischer pelagianischer Reichtumskritik interpretiert werden kann, sondern im Umfeld der asketischen Bemühungen christlicher Senatsmitglieder Roms (z.B. von Melania und Pinian) seinen Sitz im Leben hat. Das heisst auch, dass das ideologische Konzept einer typisch pelagianischen Reichtumskritik aufgegeben werden muss, wie überhaupt die Frage nach den Kriterien für eine Definition von Pelagianismus neu zu stellen ist.

Résumé

Loin le riche! C'est au début du V^e siècle qu'un ascète chrétien de Rome, qui se situe dans la tradition théologique de Pélage, formule cette emphase dans sa diatribe *de divitiis*. Ce texte sur l'impossibilité d'être à la fois riche et chrétien est au centre de la présente étude: il est resitué dans son contexte historique, analysé dans sa structure et son genre littéraire; une édition avec traduction et un commentaire l'accompagnent. Par là l'auteur veut montrer que le texte ne doit pas (comme on l'a généralement prétendu) être compris comme un produit de la critique typiquement pélagienne des richesses et comme telle hérétique. Il prend sa source dans les efforts ascétiques des membres chrétiens du sénat de Rome (comme par exemple Mélanie la Jeune et son époux Pinien). Cela implique que le concept d'une critique typiquement pélagienne des richesses doit être abandonné. De plus, l'auteur tente de répondre à la question d'une critériologie pour définir le pelagianisme.

Summary

Get rid of the rich man! This emphatic claim is entered at the beginning of the fifth century by an ascetic christian of Rome (standing in the theological tradition of Pelagius) in his diatribe called *de divitiis*. This text about the impossibility of being rich and christian at the same time stands in the center of the present study: by a reconstruction of the historical context, an analysis of his structure and literal genre and a translation, edition and commentary. The author of this study will show, that *de divitiis* is not to be considered as a product of typical pelagian and as such heretical critique of riches, but as a text responding and corresponding to the ascetic efforts of the christian members of the roman senate (like for example Melania the Younger and his husband Pinian). Not only this result lead to the question, if there is a possible criteriology to define the so-called Pelagianism? The author tries to give a first answer.

