



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Das Manichäergesetz Diokletians im historischen Kontext

verfasst von | submitted by

Antanas Benediktas Alekna

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 807

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Alte Geschichte und Altertumskunde

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Fritz Mitthof

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG.....	1
TEIL I: FORSCHUNGSSTAND CHRISTEN- UND MANICHÄERVERFOLGUNG.....	2
1. 1. Diokletian und die Christenverfolgung.....	2
1. 2. Das Manichäergesetz im Kontext Christenverfolgung	4
1. 3. Überlieferung des Manichäergesetzes	5
1. 3. 1. Collatio.....	5
1. 3. 2. Codex Gregorianus	6
1. 4. Zur Frage des Gesetztypus.....	8
TEIL II: GESETZESTEXT UND KOMMENTAR	10
2. 1. Lateinischer Text.....	10
2. 2. Deutsche Übersetzung	11
2. 3. Kommentar	13
TEIL III: DAS MANICHÄERGESETZ IM HISTORISCHEN KONTEXT	19
3. 1. Ankunft des Manichäismus im Römischen Reich	20
3. 2. Die christliche Identität der Manichäer in Augen ihrer Zeitgenossen	25
3. 3. Die persische Herkunft des Manichäismus	31
3. 4. Die ideologischen Grundlagen der Manichäerverfolgung	35
3. 5. Die Rechtsgrundlage und vorgesehene Strafen	37
3. 6. Datierungsdiskussion	43
3. 7. Die Nachwirkung des Manichäergesetzes	46
FAZIT	48
Quellenverzeichnis.....	52
Literaturliste.....	53
Anhang „Zum Todesdatum von Mani bei Epiphаний“	61
ABSTRACT.....	67

EINLEITUNG

Das Manichäergesetz Kaiser Diokletians (in der deutschsprachigen Forschung meist als Manichäeredikt bezeichnet) wird in der wissenschaftlichen Literatur häufig, jedoch oftmals nur aus einer auf Teilaspekte reduzierten Perspektive betrachtet. Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, die Gesamtheit der in der Forschung debattierten Fragestellungen zu erfassen, deren Ergebnisse mitunter stark divergieren. Ein besonderer Schwerpunkt liegt dabei auf dem Wert dieser Quelle für die Erforschung der diokletianischen Christenverfolgung: Zwar besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass die Verfolgung der Manichäer in vielerlei Hinsicht Parallelen zur Christenverfolgung aufwies. Bislang ist jedoch nicht hinreichend geklärt worden, in welchen konkreten Aspekten diese Übereinstimmungen bestehen und inwieweit die unterschiedliche Quellenlage Lücken in der Rekonstruktion jeweiliger Verfolgungen schließen kann. Diese Aspekte werden im Folgenden systematisch ausgewertet. Auch der Vergleich beider Verfolgungswellen bleibt in der Forschungsliteratur oft unvollständig oder sporadisch, was vor allem der fachlichen Zersplitterung geschuldet ist: Den offensichtlichsten Zugang wählen die Historiker des Manichäismus, die das Gesetz oft primär als Zeugnis antimanichäischer Rhetorik beleuchten und zum Vergleich meist spätere christliche Quellen heranziehen.¹ Demgegenüber interpretieren mehrere Historiker der Christenverfolgung das Gesetz lediglich als Vorstufe zur nachfolgenden Repressionen der Christen²; darüber hinaus wird die Quelle im Rahmen der Betrachtung römisch-persischer Beziehungen diskutiert.³ Rechtshistoriker schließlich nutzen sie als *terminus ante quem* für zwei um 300 entstandene Sammlungen: den *Codex Gregorianus* und die pseudopaulinischen Sentenzen.⁴ Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die Forschungsergebnisse aus all diesen Bereichen zu bündeln, ihre Ergebnisse systematisch gegeneinander zu prüfen und das Manichäergesetz möglichst umfassend in seinem historischen Kontext zu verorten.

Die Arbeit ist folgendermaßen strukturiert: Die Einleitung stellt die verschiedenen Überlieferungsschichten des Gesetzes vor, erläutert deren Bedeutung für die Textinterpretation und bietet einen Überblick über den Forschungsstand zur Motivation der tetrarchischen Kaiser, Christen und Manichäer zu verfolgen. Im zweiten Teil wird eine Übersetzung des Gesetzestextes sowie Kommentare zu den einzelnen Passagen präsentiert, die sich besonders

¹ Etwas ausführlichere Behandlungen bieten: Lieu 1992, 120–125; Gardner/Lieu 2004, 116–119; Matsangou 2023, 63–67; Coyle 2004, 217–222.

² Z. B. zahlreiche Erwähnungen bei Kuhoff 2001; Kolb 1987, 113; Demandt 2022, 192f.; Portmann 1990, 221–224; aber auch bereits Stein 1928, 119f.

³ Frye 1983, 131f.; Chadwick 1979, Dignas/Winter 2007, 28–31.

⁴ Fögen 1993, 26–32; Rives 2003, 332–334; Liebs 2005, 50, 100f.; Frakes 2011, 301f.; Corcoran 1996, 134f.

als Vergleichsfolie zur Christenverfolgung eignen. Unter den christlichen Autoren, die Anschuldigungen gegen Christen überliefern, soll in diesem Teil der Schwerpunkt auf jenen liegen, die im Kontext der diokletianischen Christenverfolgung tätig waren – namentlich Eusebios, Lactantius und Arnobius. Der dritte Teil dieser schriftlichen Arbeit untersucht die Präsenz des Manichäismus im Römischen Reich sowie den heidnischen und christlichen Umgang mit dieser Glaubensgemeinschaft. Im Mittelpunkt soll dabei die Frage stehen, inwiefern Zeitgenossen überhaupt trennscharf zwischen Manichäern und Christen unterschieden. In diesem Zusammenhang wird außerdem die Rolle der persischen Herkunft des Manichäismus für die zeitgenössische Wahrnehmung und für die Bewertung in der modernen Forschung erörtert. Abschließend sollen die rechtsgeschichtlichen Aspekte der Manichäer- und Christenverfolgung analysiert und die Wirkungsgeschichte des diokletianischen Gesetzes erläutert werden.

TEIL I: FORSCHUNGSSTAND CHRISTEN- UND MANICHÄERVERFOLGUNG

1. 1. Diokletian und die Christenverfolgung

Obgleich die Regierungszeit Diokletians und der von ihm etablierten Tetrarchie traditionell als jener Wendepunkt betrachtet wird, der den Beginn der Spätantike markiert⁵, hebt die jüngere Forschung vermehrt Kontinuitäten hervor und datiert den Übergang zur „Spätantike“ bereits in die Mitte des 3. Jahrhunderts⁶; nichtdestotrotz bleiben der ausgeprägte Reformwille Diokletians und die Fülle innovativer Ansätze unter seiner Führung unbestritten.⁷ Ob aber seine Christenverfolgung tatsächlich ein Novum darstellte, ist Gegenstand von Debatten. So bleibt der Zweck der von Decius und Valerian eingeführten Pflicht zu den sogenannten Opfer-*libelli* unklar – wenngleich feststeht, dass jene Forderung die Christen massiv bedrängte.⁸ Grundsätzlich fehlt der Forschung bis heute eine allgemein akzeptierte Antwort auf die im Titel des berühmten Aufsatzes von Geoffrey de Ste. Croix zugespitzte Frage: „Why Were the Early Christians Persecuted?“.⁹ Dennoch fällt auf, dass in dieser fortwährenden Debatte die

⁵ Als erster, allerdings mit der Unterscheidung zwischen Prinzipat und Dominat, betont dies Mommsen. Gizewski 2006.

⁶ Eigentlich war es bereits Peter Brown, der in seinem Buch „The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad“ (London 1971) den Beginn der Spätantike früh ansetzte.

⁷ Die jüngere Forschung hinterfragt aber mittlerweile die „diokletianische“ Herkunft vieler Reformen, vgl. Hekster 2022, 105: „The much-discussed ceremonial reforms of Diocletian were a confirmation of practice, rather than a watershed“, vgl. auch 168 (zu Proskynesis) oder 215–216 (zur Stellung von Eunuchen im Hof).

⁸ Die meisten Forscher zählen Decius und Valerian zu den „Christenverfolgern“. Der Experte für Tieropfer in der (Spät-)Antike James Rives geht allerdings davon aus, dass die meisten Christen unter Decius die Aufforderung zum Opfern gar nicht als mit dem Christentum unvereinbar wahrgenommen hätten – die Erzählung von einer Christenverfolgung sei eine spätere Interpretation des Ereignisses. Eine explizit gegen Christen gerichtete Maßnahme erkennt er aber unter Valerian. Rives 2020, 197–201.

⁹ Vgl. Geoffrey de Ste. Croix, „Why Were the Early Christians Persecuted?“, *Past and Present* 26 (1963), 3–26.

Aufmerksamkeit weitaus stärker auf frühere Verfolgungen gerichtet wird als auf die spezifischen Maßnahmen der Tetrarchie.¹⁰

Die Forschung zur diokletianischen Christenverfolgung folgt im Wesentlichen zwei Erklärungslinien, indem entweder eine tiefgreifende ideologische Dimension hervorgehoben oder konkrete, den Zorn des Kaisers auslösende, Vorfälle als Anlass der Repression angeführt werden. Kontrovers bleibt in der Literatur zudem die Frage nach der Rolle des Galerius als Verfolgungsinitiator: Während Lactantius in *De mortibus persecutorum* jenen als treibende Kraft, die Diokletian erst mühsam überzeugen musste, darstellt, findet sich eine solche Zuschreibung bei Eusebios nicht.¹¹ Hierbei ist jedoch zu berücksichtigen, dass Lactantius die Tetrarchen als zerstritten zeichnen wollte, wobei ihm der qualvolle Tod des Galerius an einer auszehrenden Krankheit als willkommenes Motiv diente um diesen als primären Urheber der Verfolgung zu deuten und sein Ende als gerechte göttliche Strafe darzustellen.¹² Auf die tetrarchische Herrschaftsideologie rekurrierenden Erklärungsmodelle heben meist die religiöse Legitimationsdimension des Regimes hervor: Dabei wird häufig von einer „Sakralisierung“ des Kaisertums durch die *Iovius-Herculius*-Ideologie gesprochen¹³, aber auch die Aufrechterhaltung der *pax deorum* – die durch die christliche Verweigerung des Opfers gestört worden sei – bildet ein zentrales Motiv.¹⁴ Da Indizien dafür vorliegen, dass Militär- und Hofangehörige bereits in den 290er-Jahren zu Opferleistungen gezwungen wurden, liegt die Vermutung nahe, dass die (reichsweite) allgemeine Verfolgung von 303 lediglich eine Eskalation jener früheren Maßnahmen darstellte.¹⁵ Parallel verweisen die Quellen auf eine Mitwirkung heidnischer Intellektuellen an den Entscheidungsprozessen am Hof – ein in der jüngeren Forschung verstärkt aufgegriffener Befund (so vertritt etwa Elizabeth DePalma Digeser die These, Porphyrios habe in seiner späteren Karriere als Berater Diokletians

¹⁰ Was nicht zuletzt auf den zweiten Teilnehmer der Diskussion – A. N. Sherwin-White – zurückzuführen ist, der die Diskussion nach seinem eigenen Forschungsschwerpunkt in Richtung der Plinius-Briefe lenkte. Sherwin-White, Adrian Nicholas: Why were the early Christians persecuted? An amendment, *Past and Present* 27 (1964), 23–27.

¹¹ Kolb 1987, 134. Von einer Einflussnahme durch Galerius gehen auch Barnes 1981, 19–21 und Rohmann 2016, 27 aus. Kinzig 2019, 84 schenkt sogar der Erzählung des Lactantius Glauben, es sei die Mutter des Galerius, Romula, gewesen, die – getrieben von ihrem Hass auf die Christen – für die Entscheidung mitverantwortlich war. Gegen eine Mitwirkung des Galerius wird in der Forschung häufig ein Brief Konstantins des Großen aus dem Jahr 324 zitiert, in dem dieser die Schuld an den Verfolgungen allein Diokletian zuschreibt. Zudem wird angeführt, dass der qualvolle Tod des Galerius von Lactantius als gerechte Strafe Gottes für dessen Vergehen an den Christen interpretiert wurde, was gewissermaßen als Beweis für seine Schuld fungieren sollte (vgl. Aubreville 2009, 418 f.).

¹² Zangenberg 2018, 60.

¹³ So ist die Christenverfolgung für Frank Kolb „eine logische Konsequenz der ideologischen Grundlagen der Tetrarchie“, in: Kolb 1987, 113.

¹⁴ Bspw. bei Williams 1985, 173f. oder auch Carlà-Uhink 2019, 131 und 138.

¹⁵ Bowman 2005, 85. Gegen eine derartige Datierung und für das Jahr 300 – Burgess 1996, 157f.

gewirkt¹⁶). Vor diesem Hintergrund drängt sich die Frage auf, ob auch die Schrift Alexanders von Lykopolis in diesen Kontext heidnischer Einflussnahme einzuordnen ist. Befürworter des Ansatzes, dass primär das Verhalten der Christen selbst – etwa als „asozial“ wahrgenommene Praktiken – die römische Regierung zu Repressalien veranlasst habe, stützen sich vor allem auf Eusebios (dieser verweist zu Beginn des achten Buches seiner „Kirchengeschichte“ auf heftige innerkirchliche Auseinandersetzungen und deutet die folgende Verfolgung als göttliche Strafe dafür).¹⁷ Als Hauptvertreter dieser Forschungsrichtung gilt Walter Portmann, der die bisherigen Erklärungsmodelle radikal ablehnte¹⁸; seine Position wurde auch von Alexander Demandt übernommen, allerdings primär als Erklärung für das späte Datum der Verfolgung innerhalb der bereits zwanzigjährigen Regierungszeit Diokletians.¹⁹ Im Hintergrund dieser Debatte steht die grundsätzlichere Frage nach dem Handlungsspielraum eines römischen Kaisers: Agierte er proaktiv oder lediglich reaktiv? Es ist bemerkenswert, dass ausgerechnet der Forscher, der die Fachwelt weitgehend vom grundlegend reaktiven Charakter des römischen Kaisertums überzeugt hat – gemeint ist Fergus Millar –, sich diesem spezifischen Thema nicht explizit widmete. Umso auffallender ist diese Lücke angesichts der von Eusebios erwähnten „ψηφίσματα πόλεων“ – jener städtischen Beschlüsse gegen die Christen, die als Indiz für einen von unten kommenden Druck auf die kaiserliche Entscheidungsebene gewertet werden können.

1. 2. Das Manichäergesetz im Kontext Christenverfolgung

Die Verbindung zwischen dem Manichäerreskript und den Verfolgungsedikten von 303 wird in der Forschung regelmäßig thematisiert, wobei die genaue Datierung des Manichäergesetzes an der grundsätzlichen Verknüpfung wenig ändert.²⁰ Wie dieses Verhältnis gedeutet wird, richtet sich meist nach der jeweiligen Grundannahme eines Autors zur Ursache der Christenverfolgung – auch wenn einige Forscher spezifisch die persische Herkunft der

¹⁶ Vgl. Digeser 2012. Trotz der Kritik an potentiell überstrapazierten prosopographischen Identifizierungsversuchen (von Seiten einzelner Rezensenten) wurde die Monographie mehrheitlich sehr positiv aufgenommen (Vgl. Rezensionen von Kaldelis 2013, 914–15 oder auch von Dillon 2013, 357–358) ihrem Werk folgt z.B. McKechnie 2019, 249f.) Kritisch aber vgl. Barnes 2013, 105–107, der die Kernannahmen von DePalma Digeser bestreitet und die gesamte prosopographische Rekonstruktion ablehnt.

¹⁷ Euseb., *Hist. Ecc.* VIII 1.

¹⁸ Portmann lehnt nämlich die Idee ab, Diokletian sei sozial-religiös „konservativ“ gewesen und meint neben seinen (größtenteils „innovativen“) Verwaltungsreformen auch Beispiele „nicht-traditioneller“ Gesetzgebung zu finden (Portmann 1990, 219–221). Gegen die Erklärungen Portmanns wendet Carlà-Uhink ein, welcher die – auf Grund lokaler Konflikte vereinzelt entstanden – Unruhen als keine ausreichende Erklärung für die systematische, reichsweite Verfolgung sieht (Carlà-Uhink 2019, 182).

¹⁹ Demandt 2022, 192f.

²⁰ Als einziger stellte diese Verbindung Barnes 1976, 247 explizit fest: „But the sharpness of such relevance depends in part on the date.“ In seiner darauffolgenden Analyse geht er aber nur auf die Datierungsfrage ein und kommt auf die Frage nach deren „Relevanz“ nicht mehr zurück (vgl. *ibid.* 247–250).

Manichäer als primären Verfolgungsgrund hervorheben.²¹ Theodor Mommsen beurteilte die Situation aber dahingehend, dass der Manichäismus „ebenso energisch befehdet worden [sei] wie das Christenthum und wenigstens mit aus demselben prinzipiellen Grunde, der darin enthaltenen Apostasie“²² – es sei also der Abfall vom angestammten Glauben gewesen, der die staatliche Härte provozierte. Nach Jens-Uwe Krause konnte die Christenverfolgung hingegen als Ausweitung der Manichäerverfolgung betrachtet werden, wobei er für das Letztere primär die außenpolitische Motivation betont.²³ Andere Forscher sehen hingegen nicht die „traditionalistische Staatsauffassung“, sondern konkrete, von Manichäern verursachte, Unruhen als Repressionen-Anlass („wegen der Unruhen zum Eingreifen aufgefordert worden“).²⁴ Diese Perspektive ordnet die Manichäerverfolgung als reaktiven Teil jener Politik ein, die schließlich in die allgemeine Christenverfolgung mündete. Vor diesem Hintergrund – insbesondere wenn die Forschung weitgehend akzeptiert, dass die Manichäer von den allgemeinen Christenverfolgungen ab 303 mitbetroffen waren – stellt sich die zentrale Frage, inwieweit die Zeitgenossen (und die Behörden) Diokletians Manichäer überhaupt von Christen zu unterscheiden vermochten.²⁵

1. 3. Überlieferung des Manichäergesetzes

1. 3. 1. Collatio

Das Manichäerreskript Kaiser Diokletians ist über einen komplexen Überlieferungsweg auf den heutigen Leser gekommen. Der Text findet sich in einer anonymen – mutmaßlich zwischen 390 und 395 in Italien zusammengestellten – Sammlung²⁶, deren ursprüngliche Name wohl *Lex Dei quam praecepit dominus ad Moysen* lautete; in der vorliegenden Arbeit soll jedoch die forschungsübliche Bezeichnung *Collatio* beibehalten werden.²⁷ Die Forschung stimmt weitgehend darin überein, dass das insgesamt 16 Titel umfassende Werk nach den zehn Geboten Gottes sowie weiterer alttestamentlicher Geboten aufgebaut ist²⁸: Jeder Titulus beginnt mit einer alttestamentarischen Bestimmung, gefolgt (von einer oder mehrerer)

²¹ So Carlà-Uhink 2019, 176: „[I]n sostanza i manichei potevano essere percepiti come una sorta di quinta colonna dei persiani all'interno dell'impero, particolarmente numerosi in una regione, come l'Egitto, la cui problematicità era stata chiaramente rivelata dall'usurpazione di Domiziano e Achilleo.“ Dabei übersieht der Autor allerdings, dass das Manichäergesetz ursprünglich an Statthalter in *Africa proconsularis* gerichtet war.

²² Mommsen 1899, 576.

²³ Krause 2018, 295f.

²⁴ Portmann 1990, 223.

²⁵ Lieu 1992, 126.

²⁶ Den *terminus post quem* stellt ein Gesetz, das laut Konsuldatierung aus 390 stammen muss (Frakes 2011, 57), gleichzeitig scheint in einer der Überschriften „item Theodosius“ zu stehen, was den Tod von Theodosius zum *terminus ante quem* machen würde (Manthe 2023, 616).

²⁷ Manthe 2013, 615.

²⁸ Frakes 2011, 107.

Exzerpten klassischer römischer Juristen (etwa Ulpian, Modestin) und schließt mit Auszügen aus jüngerer kaiserlicher Gesetzgebung ab (darunter Diokletian, aber auch Konstantin, Valentinian, Theodosius).²⁹ Hinsichtlich der Autorschaft der Sammlung hat Ulrich Manthe jüngst die These vertreten, der sogenannte Ambrosiaster – der das Manichäergesetz in seinem Kommentarwerk zu den Paulusbriefen zitiert³⁰ – könnte auch der Verfasser der *Collatio* gewesen sein. Als zusätzliches Indiz für diese Theorie bildet die Differenz zwischen zwei Redaktionen seiner Pauluskommentare: In einer früheren Version seines Werkes (der sog. β -Redaktion), die in den frühen 380er Jahren entstand, finden sich explizite Ausführungen zur Herkunft der römischen Gesetze: „sciunt enim legem Romani quia non sunt barbari sed comprehenderunt naturalem iustitiam partim ex se partim ex Graecis sicut et Graeci ex Hebraeis“³¹; in der späteren γ -Fassung (die erst nach 388 entstanden sein soll³²) heißt es nunmehr: „partim ex se, partim ex Graecis, partim ex Hebraeis.“³³ Da der Gedanke, die Römer könnten ihre Gesetze von den Juden übernommen haben, eine für die Zeit originelle Zuspitzung darstellt, bietet sich die Auseinandersetzung Ambrosiasters mit der *Collatio* als plausible Erklärung an. Die Struktur der *Collatio* könnte gut das Ziel verkörpern, die jüdische Herkunft des römischen Rechts aufzuzeigen; insbesondere vor dem Hintergrund, dass ihr Autor einige alttestamentarische Stellen teilweise interpoliert hat, um einen engeren Bezug zu den römischen Gesetzen herzustellen.³⁴

1. 3. 2. Codex Gregorianus

Die mittlere Überlieferungsebene zwischen dem diokletianischen Manichäergesetz und der *Collatio* bildet der *Codex Gregorianus* (CG). Die meisten bis heute erhaltenen Gesetze, die ursprünglich zum CG gehörten, sind über *Codex Iustinianus* (CI) überliefert, denn dessen Vorwort erwähnt ihn und *Codex Hermogenianus* (CH) als die einzigen Quellen für Gesetze, welche nicht aus *Codex Theodosianus* stammen.³⁵ Zusammen mit dem in der *Collatio* ebenfalls zitierten CH entstand der CG in der Regierungszeit Diokletians und enthält hauptsächlich tetrarchische Reskripte bzw. *responsa*³⁶; darüber hinaus zitiert er mehrere Gesetze aus dem

²⁹ Eine vollständige Liste der benutzten Quellen bietet Frakes 2011, 66–82.

³⁰ „Quippe cum Diocletianus imperator constitutione sua designet dicens: sordidam hanc et inpuram heresim, quae nuper, inquit, egressa est de Persida” – Ambrosiaster, *In Tim. sec.* 3, 6-7.

³¹ Ambrosiaster, *In rom.* 7, 1 (recensio β).

³² Dies führt die Forschung auf Rezeption von Augustinus’ *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, ein Werk, das 388 erschienen ist zurück (vgl. Moiseeva 2020, 3).

³³ Ambrosiaster, *In rom.* 7, 1 (recensio γ).

³⁴ Frakes 2011, 299–301.

³⁵ CJ I, 1: „multitudine quidem constitutionum, quae tribus codicibus Gregoriano et Hermogeniano atque Theodosiano continebantur“.

³⁶ Corcoran 2013, 5.

früheren 3. Jahrhundert (sowie ein Gesetz Hadrians)³⁷. Der CG gehört zu den frühesten juristischen Werken im sich seit dem 3. Jahrhundert durchsetzenden Codex-Format und ist daher weiterhin in *libri*, gleichzeitig aber auch in *tituli* gegliedert.³⁸ Seine Entstehung wird entweder auf das Jahr 291 datiert³⁹ oder „kurz nach Manichäeredikt“ angesetzt⁴⁰. Das späteste sicher datierte Gesetz im CG stammt aus dem Jahr 295, wodurch das Manichäergesetz – mit den beiden Datierungsmöglichkeiten auf 297 oder 302 – als spätester *terminus post quem* gelten würde.⁴¹ Auffällig ist zugleich, dass die beiden nur in der *Collatio* bezeugten späten Gesetze (gegen Inzest und gegen die Manichäer) im CI fehlen, obwohl ihr Inhalt für die Juristen des christlichen Kaisers wohl annehmbar gewesen sein dürfte.⁴² Diese Diskrepanz legt eine spätere Ergänzung bzw. zweite Redaktion von CG nahe: Eine erweiterte Fassung, die u. a. das Edikt gegen Inzest und die Manichäerkonstitution enthielt, stand dem Verfasser der *Collatio* zur Verfügung, nicht jedoch den Kompilatoren des *Codex Iustinianus*.⁴³ Es wäre gut möglich, dass sich hinter den verschiedenen redaktionellen Fassungen des *Codex Gregorianus* die Existenz zweier Überlieferungstraditionen – im Westen und im Osten des Römischen Reiches – verbirgt, denn die einzige explizite Bezugnahme spätantiker Gesetzgebung auf das diokletianische Manichäergesetz findet sich in einer Novelle des westlichen Kaisers Valentinian III. (Nov. 18). Ambrosiaster, der das Gesetz als Einziger paraphrasierte, wirkte gleichfalls in Italien.⁴⁴

Die *Collatio* zitiert das Manichäergesetz Diokletians folgendermaßen: „Gregorianus libro VII sub titulo de maleficis et Manichaeis“; zwar divergiert die handschriftliche Überlieferung

³⁷ Corcoran 2013, 3.

³⁸ Ibid., 7. Coll. 15, 3, 1.

³⁹ So Honoré 1994, 48, welcher diese Datierung nicht begründet. Nichtsdestotrotz wird diese Jahreszahl gelegentlich auch von anderen Autoren übernommen, was wohl auf die Autorität von Honoré zurückzuführen wäre. Die frühe Datierung von CG würde aber ein früheres Gesetz gegen Manichäer implizieren, damit man u.a. zu solchen Äußerungen kommen könnte: „A rubric *de maleficis et Manichaeis* is attested for the *Codex Gregorianus* of ca. 292“ (Rives 2003, 334).

⁴⁰ Corcoran 2013, 4.

⁴¹ Tabelle mit Datierungsüberblick bei Corcoran 2013, 1f.

⁴² Die Ironie, dass so viele Gesetze des allerschlimmsten Christenverfolgers Diokletians (zum Eindruck der Verfolgung vgl. die Diokletianische Ära) von den christlichen Rechtsgelehrten übernommen wurden, heben mehrere Forscher hervor (z.B. Corcoran 2013, 2).

⁴³ Corcoran selbst scheint sich von der Theorie zweier Überarbeitungen des CG abgekehrt zu haben. In seinem Buch von 1996 glaubte er noch an eine Zweitedition (Corcoran 1996, 35) „(...) a Beirut edition of the Gregorianus in 306 with new eastern material including texts of the Caesar Maximinus“. In seinem Aufsatz von 2013 meint er aber: „This mess of formal editions, each with apparently very limited new material, now looks to me overly crafted and unrealistic.“ Laut Corcoran 2013, 26 soll CG „(...) perhaps even 297 (if that is the date of the Manichees rescript)“ fertig gewesen sein. Dabei ist es bemerkenswert, dass er das Datum von 302 nicht mehr in den Mund nehmen will, obwohl in der Übersichtstabelle (Ibid., 2013, 3) zu den datierten Gesetzen im gleichen Aufsatz beim Manichäergesetz noch „297/302?“ steht.

⁴⁴ Frakes 2011, 59.

hinsichtlich der Buchnummer, die Titelformel „de maleficis et Manichaeis“ bleibt aber in allen Handschriften bestehen.⁴⁵ Sie dürfte auch den *Collatio*-Titel des 15. Abschnitts („De mathematicis, maleficis et Manichaeis“) inspiriert haben. Dafür, dass auch *mathematici* zum ursprünglichen Titel im CG gehörten, würde auch ein im CI überliefertes diokletianisches Gesetz von 294 gegen *mathematici* und die *ars geometrica* – d. h. gegen Sterndeuterei und Zukunftsvorhersage – sprechen (CJ 9,18,2).⁴⁶ Der im CG verzeichnete Titulus deutet somit auf einen engeren Zusammenhang zwischen der Magiegesetzgebung und den Manichäern hin, was im Abschnitt zur Rechtsgrundlage der Manichäerverfolgung in dieser Arbeit genauer untersucht werden soll.⁴⁷ War die Gesetzgebung gegen Magie etwa die Rechtsgrundlage, auf die sich die diokletianischen Juristen in ihrer Antwort auf das Schreiben des Julianus bezogen? Diese Überlegung zeigt klar, dass der Kontext des *Gregorianus* zu der Interpretation des Haupttextes entscheidend beitragen kann, da er eine zeitgenössische juristische Einordnung widergibt.

1. 4. Zur Frage des Gesetztypus

In der modernen Forschungsliteratur kursieren mindestens vier Bezeichnungen für das Gesetz Diokletians gegen die Manichäer: Edikt, Reskript, Kaiserbrief (*epistola*) und Konstitution. Am häufigsten wird das Gesetz für ein Edikt oder Reskript gehalten, was allerdings keinen trivialen Unterschied ausmacht, denn ein Edikt würde eine aktive Handlung und Reskript eher eine Reaktion darstellen.⁴⁸ Die Wahl des Wortes „Edikt“ dürfte auf die Parallele zu Lactantius’ *edictum* in seiner Darstellung der Christenverfolgung zurückgehen.⁴⁹ Dabei ist es allerdings bezeichnend, dass im „Toleranzedikt“ des Galerius die zurückzunehmenden Maßnahmen etwas unkonkret als *iussio nostra* genannt werden; derselbe Text besagt zudem, es werde seitens des Kaisers eine für die zuständigen Amtsträger gewidmete *epistola* geben, welche die Frage der konfiszierten Güter klären solle.⁵⁰ Die Verwendung von *edictum* bei Lactantius scheint somit vor allem seine eigene Wortwahl gewesen zu sein.⁵¹ Bei Eusebios findet man sowohl

⁴⁵ Frakes 2011, 302.

⁴⁶ Über die Rechtslage im 4. Jahrhundert zuletzt Manthe 2023.

⁴⁷ Frakes 2011, 107–109 plädiert dafür, dass der ursprüngliche CG-Titel auch *mathematici* beinhaltete, was die Beziehung zwischen Magie und Manichäer noch stärken würde.

⁴⁸ Vgl. die Diskussion über Gesetze gegen Christen in Millar 1977, 556.

⁴⁹ Die ersten drei Verwendungen des Wortes *edictum* finden sich bei Lactantius in der Beschreibung der Maßnahmen gegen die Christen in Nikomedia (*De mort. pros.* 13–14). Ein viertes Mal verwendet Lactantius das Wort, um das Zitat von Galerius’ „Toleranzedikt“ einzuleiten (*De mort. pros.* 34).

⁵⁰ Lact., *De mort. pros.* 34, 3; 5.

⁵¹ Einige hagiografische Werke greifen in ihren Formulierungen auch das naheliegende Zitat von Lk. 2,1 auf (Humphries 2008, 28). Vgl. auch Corcoran 1996, 179–182.

ἀντιγραφὴ als auch ἀντιγραφὸν, was im ersten Fall wohl Reskript⁵² (z. B. als Antwort auf „Petitionen (bzw. Beschlüsse⁵³) der Städte“ („ψηφίσματα πόλεων“)⁵⁴) und im zweiten Fall Kopie – z.B. „ἀντίγραφον ἐρμηνείας ἐπιστολῆς τοῦ τύραννου“⁵⁵ – bedeuten sollte. Die einleitenden Verfolgungsakte Diokletians nennt Eusebios „βασίλικα γράμματα“.⁵⁶ Bemerkenswert ist allerdings, dass Rufinus beide Formulierungen mit *edicta* wiedergibt.⁵⁷

Einem Edikt ist das Gesetz ferner durch seinen ausgeschmückten Stil ähnlich, was eine Identifizierung des Textes als Edikt einfacher gemacht haben sollte⁵⁸; doch sind auch spätantike Kaiserbriefe aufwendig gestaltet, ohne dass dies die Forschung zur Aufgabe von Begriffen wie „Konstitution“ bewegt hätte. „Konstitution“ wird in der neueren Forschung außerhalb Italiens selten verwendet⁵⁹, in antiker Literatur ist der Begriff aber bei dem mutmaßlichen Verfasser der *Collatio* anzutreffen: „quippe cum Diocletianus imperator constitutione sua designet“.⁶⁰ Den Begriff „Reskript“ benutzen vor allem Simon Corcoran⁶¹, Samuel N. C. Lieu und J. Kevin Coyle⁶², wobei allerdings die zwei letzteren die Frage nach dem Genre nicht explizit diskutieren und gelegentlich den Begriff „edict“ verwenden. Schon Peter Brown schwankte zwischen Edikt und Reskript.⁶³ Bemerkenswert ist, dass auch Mommsen generell von einem „Erlass“ spricht, auch wenn er in seinem „Strafrecht“ sonst häufig das Wort „Edict“ verwendet⁶⁴; Detlef Liebs schreibt durchgängig „Manichäergesetz“⁶⁵. Henry Chadwick formuliert sogar: „the edict against the Manichees is a rescript“.⁶⁶ Insgesamt dominiert, vor allem in der englischsprachigen Forschung, die Einstufung des Textes als „Reskript“; daneben sind „Edikt“, „Konstitution“ und „Brief“ weiterhin gebräuchlich. Im Folgenden wird hingegen von „Manichäergesetz“ bzw. „-konstitution“ die Rede sein, da Reskripte in der Regel auf

⁵² Minale 2018, 174.

⁵³ Mitchell 1988, 118.

⁵⁴ Eus., *Hist. Ecc.* IX, 7, 1 oder auch *otia* IX 4, 2.

⁵⁵ Ibid., *Hist. Ecc.* IX, 9, 1; Millar hingegen hält dieses Wort für einen Begriff, der *edictum* bedeutet: Millar 1977, 317 sein Beispiel für diese Bedeutung ist P. Oxy 2558. Z. 1.: „ἀ(ντί)γραφον ἐξ ἀ(ντι)γράφου“.

⁵⁶ Ibid., *Hist. Ecc.* VIII, 2, 4.

⁵⁷ Ibid., *Hist. Ecc.* (Ruf.) VIII, 17, 2: „quibus dicto citius procuratis, continuo per singulas quasque urbes edicta mittuntur continentia hunc modum“ (für „αὐτίκα γοῦν ἔργου τῷ λόγῳ παρηκολουθηκότος, ἥπλωτο κατὰ πόλεις βασίλικα διατάγματα, τὴν παλινῳδία τῶν καθ' ἡμᾶς τοῦτον περιέχοντα τὸν τρόπον“).

⁵⁸ Dillon 2018, 304.

⁵⁹ Z.B. Volterra 1966 oder Minale 2013, 52.

⁶⁰ Ambrosiaster, *In Tim. sec.* 3, 6.

⁶¹ Corcoran 2013, 6: „The two latest Gregorian ascriptions are for an edict and a letter respectively (Collatio VI, 4 (295); XV, 3 (297/302?)) aber Ibid., 23: „if that is the date of the Manichees rescript.“

⁶² Lieu 1994, 157 – „rescript“, 55 – „edict“; Coyle 2004, 226; ihnen folgt auch Matsangou 2023, 63. Vgl auch Schwarte 1994, 234: „Manichäeredikt in Wirklichkeit ein R e s k r i p t“.

⁶³ So liest man bei Brown 1969, 92: „[t]he Rescript of Diocletian, of A.D. 297“ und ibid. 97: „Diocletian's edict“.

⁶⁴ Mommsen 1899, 576.

⁶⁵ Liebs 2005, 48, 50, 104.

⁶⁶ Chadwick 1979, 137.

private Petition zurückgehen (was beim Bericht des Prokonsuls Julianus nicht der Fall ist) und das Briefformat für allzu verschiedene Zwecke verwendet wurde.⁶⁷

TEIL II: GESETZESTEXT UND KOMMENTAR

2. 1. Lateinischer Text

1. Gregorianus libro VII sub titulo de maleficis et Manichaeis:
Impp. Diocletianus et Maximianus AA [et Constantius] et Maximianus nobilissimi (CC.) Iuliano proconsuli Africae.
Otia maxima interdum homines in communione condicionis naturae humanae modum excedere hortantur et quaedam genera inanissima ac turpissima doctrinae superstitionis inducere suadent, ut sui erroris arbitrio pertrahere et alios multos videantur, Iuliane karissime.
2. sed dii immortales providentia sua ordinare et disponere dignati sunt, quae bona et vera sunt ut multorum et bonorum et egregiorum virorum et sapientissimorum consilio et tractatu inlibata probarentur et statuerentur, quibus nec obviam ire nec resistere fas est, neque reprehendi a nova vetus religio debet. maximi enim criminis est retractare quae semel ab antiquis statuta et definita suum statum et cursum tenent ac possident.
3. unde pertinaciam pravae mentis nequissimorum hominum punire ingens nobis studium est: hi enim qui novellas et inauditas sectas veterioribus religionibus obponunt, ut pro arbitrio suo pravo excludant quae divinitus concessa sunt quondam nobis,
4. de quibus sollertia tua serenitati nostrae retulit Manichaeos audivimus eos nuperrime veluti nova [et] inopinata prodigia in hunc mundum de Persica adversaria nobis gente progressa vel orta esse et multa facinora ibi committere populos namque quietos perturbare nec non et civitatibus maxima detrimenta inserere: et verendum est, ne forte, ut fieri adsolet, accedenti tempore conentur [per] execrandas consuetudines et saevas leges Persarum innocentioris naturae homines, Romanam gentem modestam atque tranquillam et universum orbem nostrum veluti venenis de suis malivolis inficere.

⁶⁷ Zur Definition von Reskript: Honoré 1979, 52–56: „Rescripts were not legislative“ oder auch Corcoran 1996, 48: „a subscriptio or private rescript can be called a lex, but is only authoritative for a particular case, being neither precedential nor innovative.“

5. et quia omnia, quae pandit prudentia tua in relatione religionis illorum, genera maleficiorum statutis evidentissimorum exquisita et inventa commenta, ideo aerumnas atque poenas debitas et condignas illis statuimus
 6. iubemus namque auctores quidem ac principes una cum abominandis scripturis eorum severiori poenae subici, ita ut flammeis ignibus exurantur: consentaneos vero et usque adeo contentiosos capite puniri praecipimus, et eorum bona fisco nostro vindicari sancimus.
 7. si qui sane etiam honorati aut cuiuslibet dignitatis vel maioris personae [ad] adhuc inauditam et turpem atque per omnia infamem sectam, vel ad doctrinam Persarum se transtulerint, eorum patrimonia fisco nostro adsociari facies ipsos quoque Phaenensibus vel Proconnensibus metallis dari.
 8. ut igitur stirpitus amputari mala haec nequitiae de saeculo beatissimo nostro possit, devotio tua iussis ac statutis tranquillitatis nostrae maturet obsecundare.
- Dat. prid. k. April. Alexandriae.

2. 2. Deutsche Übersetzung

1. *Gregorianus im siebten Buch, unter dem Titel „Über Zauberer und Manichäer“
Die edlen Imperatores Diokletian und Maximian Augusti dem Julian, Proconsul von Afrika.
Der allerhöchste Frieden veranlasst die Menschen gelegentlich dazu, in ihrer gemeinsamen Veranlagung der menschlichen Natur⁶⁸ das Maß zu überschreiten und bringt sie dazu, etliche Arten von völlig nutzlosen und abscheulichen abergläubischen Lehren einzuführen, sodass sie durch ihr fehlerhaftes Urteil auch viele andere hineinzuziehen scheinen, lieber Iulianus.*
2. *Aber die unsterblichen Götter haben in ihrer Fürsorge es für würdig gehalten anzuordnen und zu bestimmen, welche Dinge gut und wahr sind, damit sie durch Beschluß und Ausübung von zahlreichen guten, herausragenden und verständigen Männern unvermindert bestätigt und vorgeschrieben werden. Ihnen gegenüber ist es weder erlaubt, Widerstand zu leisten, noch, sich zu widersetzen. Auch darf die alte Religion nicht von der neuen getadelt werden. Es ist nämlich das höchste Verbrechen,*

⁶⁸ Die Edition von Frakes lässt „incommodioris“ in „in communione condicionis naturae humanae“ unter Berufung auf Mommsen und Handschriften weg. Die meisten Übersetzungen haben es trotzdem mitübersetzt (Fögen 1993, 28: „der eher ungünstigen Beschaffenheit der menschlichen Natur“; Matsangou 2023, 64: „ill-conditioned people“).

zu widerrufen, was, nachdem es einmal von den Alten vorgeschrieben und definiert wurde, seine Stellung und seinen Kurs innehat und aufrechterhält.

3. *Daher ist es unser Bestreben die Hartnäckigkeit des verkehrten Sinnes der wertlosesten Menschen zu bestrafen; denn es sind diese, welche neue und unerhörte Sekten den alten Religionen gegenüberstellen, um nach ihrem verkehrten Urteil auszuschließen, was uns einst durch göttliche Fügung zugestanden wurde.*
4. *Von denen [wertlosen Menschen] hat deine Findigkeit unserer Hohheit die Manichäern geschildert; wir haben gehört, dass sie wie eine neue und unerwartete Ungeheuerlichkeit vor Kurzem von dem persischen, einem uns feindlichen Volk her in diese Welt gekommen und emporgewachsen seien und dass sie dort zahlreiche Verbrechen begangen hätten, dass sie freilich auch die ruhigen Menschen gestört und den Städten größten Schaden zugefügt hätten. Und es ist zu befürchten, dass sie womöglich – wie es gewöhnlich geschieht – in der kommenden Zeit versuchen werden, durch die widerwärtigen Bräuche und wilden Gesetze der Perser die Menschen von unschuldigerer Natur, das anständige und ruhige römische Volk sowie die gesamte unsrige Welt wie mit einem Gift ihrer Böswilligkeit zu verunreinigen.*
5. *Und weil all die verschiedenen Arten der nach den Gesetzen offensichtlichsten Zauberei, die deine Klugheit in deinem Bericht über deren Religion dargelegt hat, sorgfältig erdachte und erfundene Lügengebilde sind, setzen wir daher die ihnen gebührenden und angemessenen Mühsale und Strafen fest.*
6. *Wir befehlen nämlich, dass gerade die Urheber und Anführer samt ihrer abscheulichen Schriften einer härteren Strafe unterworfen werden, sodass sie im Feuer der Flammen verbrannt werden. Ihre Anhänger jedoch und die, die fortwährend starrsinnig sind, befehlen wir, mit der Todesstrafe zu belegen und wir verordnen, dass ihre Güter von unserem Fiskus beschlagnahmt werden.*
7. *Falls nämlich irgendwelche Amtsinhaber oder irgendjemand von Würde oder höheren Stellung zu dieser unerhörten, abscheulichen und gänzlich verrufenen Sekte oder Lehre der Perser übertreten sollte, sollst du veranlassen, dass ihr Vermögen unserem Fiskus zugeschlagen wird und sie selbst den Bergwerken von Phaeno oder Prokonnesos übergeben werden.*
8. *Damit also dieses Übel der Bosheit in unserem glückseligen Zeitalter von der Wurzel her ausgerissen werden kann, möge deine Ergebenheit sich beeilen, den Befehlen und Bestimmungen unserer Sanftmut Folge zu leisten.*
Gegeben am 31. März in Alexandria.

2. 3. Kommentar

15, 3, 1: „Impp. Diocletianus et Maximianus AA“

Wenn man der von Mommsen rekonstruierten Titulatur folgt⁶⁹, wurde in der Forschung vor allem die Frage erhoben, warum es Diokletian war, der eine Anfrage aus der eigentlich zu Maximians Reichsteil gehörenden *Africa proconsularis* beantwortet. Meistens wird dies damit erklärt, dass die Manichäer aus dem Osten stammten und damit ja in Diokletians Zuständigkeitsbereich fielen.⁷⁰ Wolfgang Kuhoff weist hierzu darauf hin, dass von den zwei übrigen an den Statthalter in Karthago gerichteten Konstitutionen ebenfalls eine – 293 in Sirmium erlassene – von Diokletian stammt, während die einzige im Namen Maximians ausformulierte in Karthago selbst gegeben wurde. Dies spricht für eine gewisse Flexibilität in der Aufteilung der Herrschaftsgebiete.⁷¹

15, 3, 1: „Otia maxima“

Der erste Satz des Gesetzes blüht mit schmuckhaften Formulierungen: Bereits das erste Wort, *otia*, ist ein eher poetischer Ausdruck.⁷² T. D. Barnes führt jenen Begriff als Argument für eine Datierung in das Jahr 302 – denn 297 wäre angesichts des Krieges mit Persien eine Rede von „Frieden“ kaum vorstellbar gewesen.⁷³ Darüber hinaus – auch wenn das Wort oft mit „Muße“ oder „Ruhe“ übersetzt wird⁷⁴ – spricht für die Verwendung des Wortes im Sinne von „Frieden“ dessen Vorkommen in mehreren tetrarchischen Rechtstexten: So begründet etwa das sogenannte „Höchstpreisedikt“ den Zeitpunkt der Maßnahme mit den Worten „tranquillo orbis statu et in gremio altissimae quietis locato etiam pacis bonis propter“⁷⁵ (dabei wäre allerdings anzumerken, dass in den Jahren 301/2 Constantius offenbar gegen Franken und Galerius Karpen und Sarmaten kämpfte⁷⁶).

Eine zweite spannende Parallele bietet das 1988 von Stephen Mitchell entdeckte Fragment der lateinischen Fassung einer Antwort von Maximinus an Städte in Lykien und Pamphylien: Der

⁶⁹ Vgl. Frakes 2011, 191, Anm. 152. Ein gutes Argument für die Zeit der ersten Tetrarchie ist die Erwähnung dieses Gesetzes durch Ambrosiaster, der wohl jenes Gesetz „Diokletians“ nennt (Ambrosiaster, *In Tim. sec.* 3, 6).

⁷⁰ Z.B. Corcoran 1996, 135; wegen Diokletians Vorrangs – Kuhoff 2001, 202.

⁷¹ Kuhoff 2001, 203.

⁷² Dillon 2018, 307, der in dieser Formulierung auch ein subtiles Kompliment für den Kaiser erkennt.

⁷³ Barnes 1976, 247, als „profound peace“ übersetzt auch Pharr 1932, 200.

⁷⁴ Fögen 1993, 28: „allzugroße Ruhe“, Lieu 1992, 121: „excessive idleness“, Frakes 2011, 233: „the greatest leisure“, Matsangou 2023, 64: „excessive leisure“.

⁷⁵ CIL III, 824, I 2–3. Dies wäre auch ein Argument gegen Bruce 1983, 337, der die Erwähnung von „otia“ insbesondere im Sinne „Frieden“ als Argument für Datierung ins Jahr 297 sieht, da auch wenn aus der militärischen Sicht Frieden waren „the years 300-301 (...) not leisurely in terms of economics. (...) the famous *Edictum de pretiis* appeared. (...) the punishment for transgression was death (...) [t]hese edicts mark a growing autocratic trend in Diocletian's reign“.

⁷⁶ So die Ergänzungen in den Sieges-Titulaturen der beiden *caesares*. Barnes 1982, 63f.

Text dieses Schreibens, in dem die Christenverfolgung 312 wiederaufgenommen wird, ist aus Eusebios' „Kirchengeschichte“ in seiner griechischen Übersetzung bekannt; das 16-zeilige Fragment erlaubt allerdings einen Einblick in die lateinische Originalfassung und fängt mit folgenden Wörtern an: „[pe]r otia tandem sibi permissa laetentur; adque illi qui de [illis] caeci[s] [et va]gis ambagibus liberati ad rectam bonamque mentem redierunt plurimum [gra]tulentur“.⁷⁷ Der Passage vorangestellt ist eine ausführlichere Schilderung der glücklichen Verhältnisse im Reich (es ist von blühenden Wiesen und angenehmer Luft die Rede).⁷⁸ Für die Wahl einer angemessenen Übersetzung ist es wichtig zu bemerken, dass Eusebios hier für „εἰρήνη“ – ein Begriff, der jenseits „Frieden“ höchstens „Ruhe“ bedeuten kann – entscheidet.⁷⁹ Anders als im Manichäergesetz wird *otia* hier also nicht unmittelbar als Ursache (welche die Verfehlungen von Christen ermöglicht habe) benannt, es stellt vielmehr einen vom Kaiser erreichten Idealzustand dar, zu dem die (verbliebenen) Christen nicht gezählt werden. Genau an dieser Stelle kann man eine Parallele zum Manichäergesetz erkennen: Sowohl die Christen als auch die Manichäer sind mit der Errungenschaft von *otia* unvereinbar. Dadurch wird ferner klar, dass jener von kaiserlicher Selbstinszenierung beladene Begriff nicht ohne Weiteres zur Datierung herangezogen werden kann. Über die *otia* können laut dem Brief von Maximinus hingegen jene freuen, „qui de illis caecis et vagis ambagibus liberati ad rectam bonamque mentem redierunt“.⁸⁰ Diese Stelle stimmt wörtlich mit dem sog. „Galeriusedikt“ überein, welches das Ziel der Verfolgungen so formuliert: „ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent“.⁸¹ Es erscheint daher plausibel, dass beide Texte auf eine gemeinsame Quelle – die „Verfolgungsedikte“ – zurückgriffen.

15, 3, 1: „genera inanissima ac turpissima doctrinae superstitionis inducere“

Einen weiteren, schwerwiegenden Vorwurf mit langer Tradition stellt das Wort *superstitio* dar: Der Begriff diene den Römern für zur Denunziation mehrerer religiös als inakzeptabel geltender Gruppen, insbesondere der Christen. So verbindet Tacitus⁸², Sueton⁸³ und auch Plinius⁸⁴ die Christen mit *superstitio*; in der römischen Literatur wird das Wort wiederholt

⁷⁷ AE 1988: 1046, 1.

⁷⁸ Eus., *Hist. Ecc.* IX 7, 10.

⁷⁹ Eus., *Hist. Ecc.* IX 7, 11: „(...) καὶ διὰ τοῦτο τῆς εὐδινότητος εἰρήνης βεβαίως μεθ' ἡσυχίας ἀπολαύοντες ἠδυνέσθωσαν.“

⁸⁰ AE 1988: 1046, 7.

⁸¹ AE 1988: 1046, 2.

⁸² Tac., *Ann.* 15, 44, 3: „exitiabilis superstitio.“

⁸³ Suet., *Nero* 16,2: „Multa sub eo animadversa severe et coercita nec minus instituta (...) afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficiae.“

⁸⁴ Plin., *epist.* X 96,8: „superstitionem pravam, immodicam.“

religio und *pietas* gegenübergestellt.⁸⁵ Das Fragment des Gesetzes von Maximianus spricht jedenfalls von den in *superstitio* Verbliebenen, gegen die sich die erneut eingeführten Maßnahmen richten sollen.⁸⁶ Die Terminologie blieb allerdings auch im nunmehr christlichen Imperium Romanum in Gebrauch: *superstitio* bzw. *superstitiosus* ist im den Häretikern gewidmeten Buch 16 des Codex Theodosianus insgesamt 34-mal belegt. Gleichzeitig handelt es sich bei *superstitio* nicht um einen rechtlichen Begriff, der eine konkrete Strafe nach sich zieht⁸⁷; daher ist diese Formulierung im Manichäergesetz nur als Bestandteil eines rhetorischen Angriffs zu verstehen.⁸⁸

15, 3, 2: „dii immortales providentia sua ordinare et disponere (...) multorum et bonorum et egregiorum virorum et sapientissimorum consilio et tractatu“

Diese Passage nennt weitere Aspekte, die einerseits das diokletianische Rechtsverständnis verdeutlichen und andererseits Parallelen zu anderen, sich auf Christenverfolgungen beziehenden, Texten erkennen lassen. Das Berufen auf die *dii immortales* ist in tetrarchischen Gesetzestexten allgegenwärtig⁸⁹, fehlt jedoch aus naheliegenden Gründen in den in den *Codex Theodosianus* bzw. *Codex Iustinianus* aufgenommenen Konstitutionen. Die Antwort des Maximianus Dia bietet wieder die engste Übereinstimmung: „sicut instituit, deorum immortalium caerimoniis debita cum veneratione respondeat.“⁹⁰ Den *Deorum immortalium caerimonia* gebührenden Respekt zu erbringen wurde offenbar auch von Zyprian gefordert.⁹¹ Tatsächlich wäre *caerimonia* eine glaubwürdige Ergänzung für diesen Absatz des Manichäer-Gesetzes darstellen: Erwartbar wäre eher die Rede von vorgeschriebenen Kulthandlungen, an denen sich die Manichäer nicht beteiligten, als von einem theologischen Schriftum, dessen Lehrsätzen sie abgewichen seien. Die Versuchung, hierin eine Opferforderung zu erkennen, ist groß; doch selbst *caerimonia* bezeichnet nicht eindeutig Opferhandlungen. Der Hinweis auf die göttliche Verordnung erinnert auch an die bei Origenes überlieferte Kritik, Christen verließen „τοὺς πατέρας νόμους καὶ νομιζομένους θεούς“. ⁹² Die Passage über den „Beschluß und Ausübung von zahlreichen guten, herausragenden und

⁸⁵ Janssen 1979, 139–142: für verschiedenen Bedeutungen und Erklärungsversuchen, warum *superstitio* von den Römern zum Leitbegriff in der Beschreibung von religiös problematischem Verhalten wurde. Für eine auf Festus aufbauende Analyse Humfress 2000, 129f.

⁸⁶ AE 1988: 1046, 5: „Hi vero qui in execranda superstitione duraverunt longe a civitate ac territorio vestro (...) segregati sint.“

⁸⁷ So Nogrady 2006, 53, Anm. 192 für *nova superstitio* in der Korrespondenz zwischen Plinius und Trajan.

⁸⁸ Dillon 2018, 305 würde nur Absätze 6–7 als verkürzte Variante in einen *Codex Theodosianus* aufnehmen.

⁸⁹ Cecconi 2018, 61; Dillon 2018, 307.

⁹⁰ Mitchell 1988, 108

⁹¹ Rives 2020, 220; *Passio Cypriani* 1,1.

⁹² Orig., *Princ.* 4, 1, 1.

verständigen Männern“ wird mehrheitlich als Berufung auf ältere Tradition erkannt.⁹³ John Noël Dillon bemerkte zwar, dass eine explizite Identifizierung von *maiores* fehle, was aber mit dem schmuckhaften Still zu erklären wäre.⁹⁴

15, 3, 2–3: „maximi enim criminis est retractare quae semel ab antiquis statuta et definita (...) hi enim qui novellas et inauditas sectas veterioribus religionibus obponunt, ut pro arbitrio suo pravo“

Der Vorwurf, eine neue Religion greife die alte an, lässt sich selbstverständlich genau so auch auf die Christen anwenden, etwa im bereits angeführten Sueton-Zitat; ironischerweise werden es auch die Christen sein, die den Manichäern gegenüber ihren eigenen Alter als Argument anführen werden.⁹⁵ Die Manichäer ihrerseits scheuten nicht davon zurück, (teilweise selbst frei erfundene) alttestamentarische Passagen in ihre Religion zu integrieren, um so an die ältesten Traditionen anzuknüpfen.⁹⁶ Dasselbe Prinzip – das Recht solle die alte und weise Religion beschützen – drückt auch das Edikt gegen Inzest aus, wobei an der Stelle auch eine direkte Verbindung zur Gunst der Götter geschlagen wird.⁹⁷ Einen sehr ähnlich klingenden Vorwurf gegen die Christen – sie würden die alte Religion durch ihre *nova superstitio* angreifen – gibt der nordafrikanische Rhetor und Lehrer von Lactantius, Arnobius, wieder⁹⁸: „iacent antiquae derisui caerimoniae et sacrorum quondam ueterrimi ritus religionum nouarum superstitionibus occiderunt“⁹⁹ An anderen Stellen seines Werkes referiert er heidnische Positionen, wonach die römische Religion älter und deshalb wertvoller sei¹⁰⁰, während die Christen lediglich „unerhörte Religionen“ (*religiones inauditas*) tradieren würden.¹⁰¹ Anderswo greift Arnobius den Prinzip auf, man solle nichts verändern, und kehrt den Spieß um, indem er nach dem Zustand der römischen Magistratswahlen fragt.¹⁰²

Die naheliegende Frage bei diesen in der Wortwahl und Gedanken dem Manichäergesetz sehr ähnlichen Zitaten wäre, ob Arnobius, der jedenfalls in *Africa Proconsularis* tätig war, das

⁹³ So z.B. Fögen 1993, 30.

⁹⁴ Dillon 2018, 307.

⁹⁵ Vgl. Matsangou 2023, 24.

⁹⁶ Coyle 2009, 74.

⁹⁷ *Coll.* 6, 4, 6: „Nihil enim nisi sanctum ac venerabile nostra iura custodiunt et ita ad tantam magnitudinem Romana maiestas cunctorum numinum favore pervenit, quoniam omnes leges suas religione sapienti pudorisque, observatione devinxit.“ Zuletzt über dieses Edikt Ubl 2008, 43–46, der mehrheitlich Chadwick 1979 folgt.

⁹⁸ Die beiden biographischen Informationen stammen jeweils aus Hier., *vir. ill.* 79.

⁹⁹ Arnob. I, 24, 3.

¹⁰⁰ Arnob. I, 57, 4: „Sed antiquiora, inquit, nostra sunt ac per hoc fidei et ueritatis plenissima.“

¹⁰¹ Arnob. I, 25, 3: „Religiones inquit, impias atque inauditos cultus terrarum in orbe tractatis.“

¹⁰² Arnob. II, 67: „Nam si mutare sententiam culpa est ulla vel crimen et a veteribus institutis in alias res novas voluntates que migrare, criminatio ista et vos spectat, qui totiens vitam consuetudinem que mutastis, qui in mores alios atque alios ritus priorum condemnatione transistis. Numquid enim quinque in classes habetis populum distributum, vestri olim ut habuere maiores? numquid magistratus per populum creatis?“

Manichäergesetz Diokletians gekannt und gelesen haben könnte, oder ob die gegen Christen gerichteten Texte bzw. Gesetze dem Manichäergesetz wörtlich sehr nahe standen. Diese Frage soll ausführlicher im Kapitel zu den ideologischen Grundlagen von Diokletians Manichäerverfolgung behandelt werden. Eine letzte wörtliche Parallele zwischen dem Manichäergesetz und den Christengesetzen stellt die Verwendung der Formulierung „pro arbitrio suo“ dar; die gleiche Wendung findet sich im sogenannten Toleranzedikt von Galerius (bemerkenswerterweise ebenfalls im Zusammenhang mit dem Vorwurf der Ablehnung alter Institutionen¹⁰³).

15, 3, 4: „de quibus (nequissimorum hominum) sollertia tua serenitati nostrae retulit Manichaeos“

Dieser kleine Satz wird in der Forschung in zwei Varianten übersetzt, die einen bedeutenden Unterschied ausmachen. Die traditionelle Lesart vertuschte größtenteils die grammatikalische Unstimmigkeiten des Satzes und geht auf die erste englische Übersetzung zurück: „As regards the Manichaeans, concerning whom you have reported to us.“¹⁰⁴ Diese Fassung wurde von der späteren Forschung mehrheitlich übernommen – auch in jüngsten Publikationen dominiert die alte Lesart.¹⁰⁵ Die Übersetzung aus der Neuedition von Robert Frakes ist hingegen bislang in der Forschungsliteratur offenbar nur minimal berücksichtigt worden¹⁰⁶: Seine Übersetzung jener Stelle („out of whom, Your Resourcefulness has reported to Our serenity are (sic!) the Manichees“) ergänzt den lateinischen Text durch ein „esse“, um aus „retulit Manichaeos“ eine Acl-Form zu bilden, was den Satz natürlicher wirken lässt.¹⁰⁷ Diese Übersetzungsweise Frakes’ agiert somit nicht nur dem Lateinischen näher, sondern verdeutlicht auch den Gedanken, bei den Manichäern handele es sich um ein Fallbeispiel aus den Reihen der *nequissimi homines*.

Ein zusätzliches Argument dafür, dass die Manichäer eine Untergruppe jener Menschen darstellen, wäre die Bemerkung von Frakes, die Pluralformulierung „novellas et inauditas sectas“ (15, 3, 3) deute auf eine größere Gruppe hin, deren Teil die Manichäer sind.¹⁰⁸ Dadurch lassen sich auch die bislang beobachteten textlichen Parallelen zu Gesetzen gegen Christen

¹⁰³ Lact., *De mort. pros.* 34, 1: „Ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primum parentes eorundem constituerant, sed pro arbitrio suo atque ut isdem erat libitum.“ Vgl. auch Kuhoff 2001, 279.

¹⁰⁴ Hyamson 1913, 130.

¹⁰⁵ Insbesondere die Übernahme durch Lieu 1992, 121 (später auch Gardner/Lieu 2004) musste auf die Forschung einen Einfluss ausgeübt haben. Auch Fögen 1993, 28 wählte diese Formulierung: „Darüber hat deine Klugheit unserer Durchlaucht berichtet.“ Noch freier Pharr 1932, 220: „Now as to these Manichaeans, concerning whom (...)“

¹⁰⁶ Vgl. Dillon 2018, 306: „from among whom (...) has reported (...) the Manicheans“.

¹⁰⁷ Frakes 2011, 233.

¹⁰⁸ Frakes 2011, 61.

leichter erklären: Beide Gruppen gehören in den Augen der römischen Regierung zu den gottlosen Menschen, welche den alten Institutionen Neues entgegensetzen und *inauditas sectas* einführen. Ab dieser Stelle richtet sich der Blick Diokletians allerdings konkret auf die Manichäer, wobei Christen historisch ebenfalls zur Kategorie der *mali homines* gezählt wurden und daher ohne private Anklage verfolgt werden konnten (was jedoch im 2. Jahrhundert eingeschränkt wurde).¹⁰⁹

15, 3, 4: „et multa facinora ibi committere“

Die in den meisten Übersetzungen übermittelte Sichtweise, *ibi* bedeute „im Römischen Reich“¹¹⁰, erscheint jedoch äußerst unwahrscheinlich: Wären die *maxima detrimenta* im Reichsgebiet entstanden, hätte Diokletian nicht über ein potentiell moralisches Verderben des römischen Volkes reflektiert, sondern die verursachten Schäden unmittelbar und ohne weitere Erwägungen bestraft – dafür bedurfte es wohl keines eigenen Gesetzes.¹¹¹ Die in der Forschung vertretene Ansicht, dass an dieser Stelle ein Grund für die Manichäerverfolgung (die Störung der öffentlichen Ordnung) zu erkennen sei, beruht also auf einer Fehlübersetzung.¹¹²

15, 3, 5: „genera maleficiorum statutis evidentissimorum exquisita et inventa commenta“

Der ganze Satz ist unklar und vermutlich korrupt.¹¹³ „Exquisita et inventa commenta“ wird entweder als „have been discovered by the ordinances and their lies found out“¹¹⁴ oder „by our statutes, carefully devised plots“¹¹⁵ übersetzt, wobei die letzere Interpretation dominiert.¹¹⁶ Der Unterschied zwischen den Übersetzungen besteht darin, dass entweder die Untersuchung durch die Leute des Julian oder der verschwörerische Aspekt in den Vordergrund gerückt wird. Die Übersetzungen von „genera maleficiorum“ wird von einer Lesart maßgeblich beeinflusst – „misdeeds“¹¹⁷ oder „various crimes“¹¹⁸ trifft man am meisten; nur Marie Theres Fögen gibt die

¹⁰⁹ Nogrady 2006, 74f.

¹¹⁰ Fögen 1993, 28 übersetzt dann „ibi“ gleich mit „hier“; Gardner/Lieu 2004 hängen in ihrer Übersetzung den Relativsatz über die Schäden direkt an „in hunc mundum“: „have settled in this part of the world, where they are perpetrating many evil deeds (...)“ Frakes 2011, 234 und Dillon 2018, 306 beziehen in ihren Übersetzungen „ibi“ indes auf Persien.

¹¹¹ Vgl. Nogrady 2006, 47: „Der Grundsatz *nullum crimen sine lege* galt im römischen Strafrecht nicht. Vielmehr konnte jede Störung der öffentlichen Sicherheit zu einer Bestrafung führen.“

¹¹² Wie z.B. Portmann 1990, 223.

¹¹³ Dillon 2018, 306, Anm. 74.

¹¹⁴ Frakes 2011, 234.

¹¹⁵ Dillon 2018, 306.

¹¹⁶ Ausgehend von Hyamson 1913, 133 auch Fögen 1993, 28; Gardner/Lieu 2004, 118.

¹¹⁷ Gardner/Lieu 2004, 118.

¹¹⁸ Dillon 2018, 306.

Wendung mit „Formen ganz offenkundiger Zauberei“ wieder.¹¹⁹ Als Argument für jene Übersetzung kann der zeitgenössische Titulus „de maleficis et Manichaeis“ in *Codex Gregorianus* angeführt werden, der eine Verbindung zwischen Magie und Manichäer nahelegt; ferner gilt in der Forschung als anerkannt, dass bereits Apuleius den Begriff *maleficium* überwiegend im Sinne von Magie verwendete.¹²⁰ Bemerkenswert ist, dass, obwohl die meisten Forscher davon ausgehen, die Gesetzen gegen Magie bildeten den strafrechtlichen Hintergrund der Manichäerverfolgung, sich dies in den Übersetzungen kaum niederschlägt.¹²¹ „[S]tatutis evidentissimorum exquisita et inventa commenta“ verweist zugleich auf älteres Recht, sodass die Debatte, auf welches Recht Diokletians Juristen (oder auch Julianus) sich stützen konnten, berechtigt ist und im Unterkapitel über die Rechtsgrundlage ausführlicher behandelt wird.

15, 3, 7: „honorati aut cuiuslibet dignitatis vel maioris personae“

Hier trifft man die seit dem 2. Jahrhundert vermehrt aufkommende strafrechtliche Trennung zwischen *humiliores* und *honestiores*; wobei die Formulierung *dignitatis vel maioris personae* die einzige Stelle ist, an der *honestiores* auf diese Weise umschrieben werden.¹²² Zugleich macht dieser Absatz deutlich, dass die unter 15, 3, 6 angeführten Strafen nur für *humiliores* galten. Interessant ist ferner, dass die beiden Bergwerke in der östlichen Reichshälfte liegen: Die Initiative zu den konkreten Strafen stammt also seitens Diokletian und wurde im Bericht Julianus’ wohl nicht empfohlen. Schließlich ist die ausdrückliche Erwähnung höhergestellter Personen als Hinweis auf eine Präsenz von Manichäern in den höchsten Gesellschaftsschichten gelesen worden¹²³; auch wenn dies zutreffen mag, war die Schwelle, um wie ein *honestior* behandelt zu werden, nicht zwingend sehr hoch (eine fortlaufende Forschungsdebatte betrifft etwa die Frage, ob Veteranen nicht zu dieser rechtlichen Gruppe zählten).¹²⁴ Für andere Forscher wiederum ist diese im Strafrecht des 3. Jahrhunderts durchaus übliche Unterscheidung ein Indiz dafür, dass der Manichäismus „bereits zu Beginn des 4. Jahrhunderts breite Kreise der Bevölkerung erfasst hatte“. ¹²⁵

TEIL III: DAS MANICHÄERGESETZ IM HISTORISCHEN KONTEXT

¹¹⁹ Fögen 1993, 28.

¹²⁰ Rives 2003, 326. Vgl. auch *Cod. Theod.* IX 16, 4 (357): „Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat“.

¹²¹ Zugegebenermaßen stammen die meisten Notizen zu diesem Thema von Rechtshistoriker (Liebs 2005, Nogrady 2006) die überhaupt keine lateinischen Stellen übersetzen.

¹²² Rilinger 1988, 39.

¹²³ Vgl. Roberto 2014, 205: „ai livelli più alti della società imperiale.“

¹²⁴ Taylor 2016, 353f.

¹²⁵ Hutter 2023, 215.

3. 1. Ankunft des Manichäismus im Römischen Reich

Eines der Hauptmerkmale des Religionsstifters Mani (ca. 216–274/277¹²⁶) war sein ausgeprägter Missionseifer. Koptischen Quellen sowie dem Kölner Mani-Kodex zufolge reiste er bereits in seiner frühen Wirkungsphase (240–242) nach Indien¹²⁷, wo ihm angeblich die Bekehrung eines lokalen Königs gelang.¹²⁸ Da diese Reise wohl auf dem Seeweg über bestehende Fernhandelsrouten erfolgte, bleibt der Weg, auf dem der Manichäismus das Römische Reich erreichte, Gegenstand anhaltender Forschungsdebatten. Eine Ankunft über das Rote Meer würde nämlich Ägypten zur ersten römischen Provinz machen, die mit der neuen Lehre in Berührung kam.¹²⁹ In der Fachliteratur wird jedoch häufiger eine Ausbreitung über den Landweg angenommen, wobei gleichermaßen die Bedeutung etablierter Handelsbeziehungen – in diesem Fall der Seidenstraße – betont wird.¹³⁰

Eine alternative Sichtweise rückt hingegen die Kriegszüge Schapurs I. in das Zentrum der Betrachtung.¹³¹ In der Forschung wird dabei insbesondere die Rolle der durch die Kämpfe ausgelösten Flüchtlingsbewegungen sowie die gezielte Neuansiedlung von Bevölkerungsgruppen in verwüsteten Gebieten als Motor für die religiöse Ausbreitung gewertet. Ein ergänzendes Indiz hierfür liefert die Notiz bei Alexander von Lykopolis, wonach Mani persönlich an einem dieser Feldzüge teilgenommen haben soll.¹³² Peter Brown behauptet dazu, der Manichäismus sei bei seiner Ankunft in Nordmesopotamien auf einen ausgesprochen fruchtbaren Boden gestoßen, weil die Region bereits von einem tief verwurzelten „gnostischen Radikalismus“ geprägt gewesen sei.¹³³ Es ist jedoch festzuhalten, dass die sassanidischen Kriegszüge unter Schapur I. in der Forschung bereits seit längerer Zeit als maßgeblicher Faktor für die Expansion einer weiteren Religionsgemeinschaft angesehen werden – namentlich des Christentums.¹³⁴ Die Beibehaltung des Syrischen als Liturgiesprache innerhalb der christlichen Gemeinden des Sassanidenreiches dient als weiteres Indiz dafür, dass syrischsprachige Christen aus dem Römischen Reich in größerer Zahl nach Persien deportiert wurden.¹³⁵ Samuel

¹²⁶ Der Todestag, der von Manichäern in Ägypten angedacht wurde, lässt entweder auf das Jahr 274 oder 277 schließen – Gardner 2015, 207f.

¹²⁷ Lieu 1992, 71.

¹²⁸ Dubois 2003, 280.

¹²⁹ Lieu 1992, 98; Gardner 2020, 205 nennt es „an alternative scenario“, nimmt aber keine Stellung dazu.

¹³⁰ Z.B. Matsangou 2023, 128, welche die Seidenstraße betont.

¹³¹ Brown 1969, 96; Lieu 1992, 93.

¹³² Alex. Lyk. 2,11: „αὐτὸς δὲ ἐπὶ Οὐαλεριανοῦ μὲν γεγονέναι λέγεται, συστρατεῦσαι Σαπῶρι τῷ Πέρσῃ“.

¹³³ Brown 1969, 96. Er charakterisiert die religiöse Lage dort als „endemic with gnostic radicalism“.

¹³⁴ Z. B. Peeters 1924, 298, der auf Basis der Chronik von Seert die Überlegung anführt, dass ein Bischof von Antiochien mitsamt seinen Gläubigen nach Persien deportiert worden sein könnte.

¹³⁵ Taylor 2019, 82.

N. C. Lieu verweist auf ein letztes bemerkenswertes Detail, das an Brisanz gewinnt, sofern man der Behauptung bezüglich einer Teilnahme Manis an den Feldzügen Schapurs I. Glauben schenkt: Zeitgleich befand sich der Philosoph Plotin im Gefolge Kaiser Gordians III. auf römischer Seite. Damit könnten sich die beiden als Kontrahenten persönlich auf dem Schlachtfeld gegenüber gestanden haben, noch bevor der von Plotin geprägte Neuplatonismus zur intellektuellen Speerspitze gegen den Manichäismus wurde.¹³⁶

Ungeachtet der militärischen und handelstechnischen Rahmenbedingungen rücken sowohl die manichäischen als auch anti-manichäischen Quellen die Rolle einzelner Missionare besonders in den Fokus. Diese suchten vor allem in halböffentlichen Wortgefechten, durch ihre rhetorische Überzeugungskraft Anhänger für die Religion Manis zu gewinnen.¹³⁷ Für die erste Missionswelle im Römischen Reich wird der Name Adda (in lateinischen Quellen häufig als Adimantus identifiziert) am prominentesten angeführt.¹³⁸ In der Forschung besteht weitgehend Konsens darüber, dass Alexandria das primäre Ziel dieser frühen Expansion darstellte. Hinsichtlich der genauen Datierung von Addas Missionstätigkeit im *Imperium Romanum* differieren die Ansichten jedoch erheblich: Während vereinzelt der Zeitraum ab 244 n. Chr. genannt wird¹³⁹, setzen andere Untersuchungen die Ankunft in Ägypten erst nach 260 n. Chr. an.¹⁴⁰ Die letztere Datierung erscheint plausibler, da sich die ersten Missionsunternehmungen Addas im Westen des Sassanidenreiches auf 261/62 n. Chr. datieren lassen.¹⁴¹ Zudem berichten koptisch-manichäische Quellen von Missionserfolgen im Umfeld der Zenobia (der „Frau des *caesar*“) in Palmyra¹⁴², wodurch sich diese Ereignisse zeitlich nach 262, aber vor der Ermordung ihres Mannes (267 n. Chr.) verorten lassen.¹⁴³ Über die Ankunft der Manichäer in Ägypten berichten aber auch zeitgenössische, nicht-manichäische Quellen. So wird etwa ein Rätsel des Alchemisten Zosimos aus Panopolis (3./4. Jh.) auf Mani bezogen, den er als einen aus Persien entsandten Vorläufer (πρόδρομος ἀπὸ τῆς Περσίδος) des „widergöttlichen Dämons“ (ἀντίμυος δαίμων) beschreibt.¹⁴⁴ Die in der Forschung weithin akzeptierte Identifizierung stützt sich dabei auf die exakte Übereinstimmung des griechischen Namens

¹³⁶ Lieu 1992, 78.

¹³⁷ Lim 1992, 234.

¹³⁸ Gardner 2020, 204.

¹³⁹ Van Oort 2013, 276; diese Datierung begründet er mit dem Verweis auf „Übersetzungen der mittelpersischen Texte“ bei Gardner/Lieu 2004, wobei die Herausgeber dabei keine Datierung anbieten.

¹⁴⁰ Gardner 2020, 209.

¹⁴¹ Lieu 1992, 90.

¹⁴² Gardner 2020, 203.

¹⁴³ Dubois 2003, 281.

¹⁴⁴ Zos. Pan. IV 1–10, 7.

Μανιχαῖος mit der Vorgabe von Zosimos, wonach der Name aus neun Buchstaben bestehen und einen Diphthong enthalten müsse.¹⁴⁵

Eine weitaus ergiebigere Quelle stellt die Schrift des Alexander von Lykopolis dar. Während er von der Frühneuzeit bis ins 19. Jahrhundert fälschlich für einen zum Manichäismus konvertierten christlichen Bischof gehalten wurde, gilt er heute als einzig bekannter heidnisch-philosophischer Kritiker dieser Religion und dieser Umstand macht sein Werk besonders wertvoll.¹⁴⁶ Obwohl sein Beiname auf Lykopolis verweist, wird seine Wirkungsstätte in der aktuellen Forschung – unter anderem von den Herausgebern der aktuellen Edition¹⁴⁷ – im intellektuellen Milieu von Alexandria verortet.¹⁴⁸ Hinsichtlich der Datierung seines Werkes herrscht in der Fachliteratur Uneinigkeit, wenngleich sich die zeitliche Einordnung „um 300 n. Chr.“ weitgehend als *communis opinio* etabliert hat.¹⁴⁹ Begründung hierfür ist, dass der Text Alexanders keinen Bezug auf das Manichäer-Gesetz Kaiser Diokletians nimmt, wobei ein Hinweis auf ein kaiserliches Gesetz in einer philosophischen Abhandlung nicht unbedingt zu erwarten wäre. Der Text selbst liefert nur wenige Anhaltspunkte für eine exakte Datierung. Der Hinweis auf eine erst kürzlich erfolgte Ankunft der Manichäer könnte jedoch als Indiz für eine frühere Datierung gewertet werden – unter der Annahme, dass Alexandria ein primäres Ziel der manichäischen Mission darstellte und die Schule Alexanders dort angesiedelt war.¹⁵⁰

Alexander von Lykopolis erwähnt in seiner Schrift zwei Manichäer: einen früher gekommenen namens Papos und dessen Nachfolger, Thomas.¹⁵¹ Zudem berichtet er in seiner Abhandlung, dass sich „einige derjenigen, die mit uns der Philosophie nachgegangen sind“¹⁵², dem Manichäismus zugewandt haben. Dies bezieht sich entweder auf frühere Kollegen aus seiner Studienzeit oder – was wahrscheinlicher ist – auf einige seiner eigenen Schüler in Alexandria.¹⁵³ In der Forschung sorgte eine Bemerkung von C. R. C. Allberry für erhebliche

¹⁴⁵ Matsangou 2023, 62f.

¹⁴⁶ Diese falsche Beschreibung gründet auf einer fehlerhaften lateinischen Übersetzung des entsprechenden Eintrags bei Photios sowie auf dessen fiktiver Behauptung, Alexander sei ein Bischof gewesen. Letzteres lässt sich als bewusste Konstruktion des 9. Jahrhunderts deuten, um den paganen Autor für einen christlichen Kontext zu legitimieren (Van Oort 2013, 275f.) – ein Schicksal, das keineswegs nur Alexander betraf.

¹⁴⁷ Dass seine Schule in Lykopolis war, glaubt u.a. van Oort 2013, 276.

¹⁴⁸ Van der Horst/Mansfeld 1974, 6.

¹⁴⁹ Gardner 2020, 208, Anm. 31.

¹⁵⁰ Ihre Religion wird als eine Neuigkeit „καινοτομία“ bezeichnet, die neuerdings in Erscheinung getreten ist („οὐ πάλαι (...) ἐπεπόλασεν“). Alex. Lyk. 2, 7. Bezeichnenderweise verwendet auch Eusebios (*Hist. Ecc.* VII 31, 1) den Begriff „καινοτομία“ in seiner Beschreibung der Manichäer. Dieses Wort ist als Vorwurf gegen Gnostiker (durch Plotin) aber nicht gegen Christen überliefert – Vgl. Becker 2016, 85.

¹⁵¹ Alex. Lyk. 2, 8–9.: „πρώτος γέ τις Πάπος τοῦνομα πρὸς ἡμᾶς ἐγένετο τῆς τοῦ ἀνδρὸς δόξης ἐξηγητῆς καὶ μετὰ τοῦτον Θωμᾶς καὶ τινες ἕτεροι μετ’ αὐτούς.“

¹⁵² Alex. Lyk. 5, 17: „τινας τῶν συνεσχολακόντων ἡμῖν ἐν τῷ φιλοσοφεῖν“.

¹⁵³ Van Oort 2013, 276, wobei er von einer Schule Alexanders in Lykopolis ausgeht.

Verwirrung, wonach Thomas auch in den manichäischen Psalmen erwähnt werde¹⁵⁴, die ansonsten von Erzählungen über Manis Leben dominiert sind, obwohl dies tatsächlich nicht der Fall ist.¹⁵⁵ Dieser Fehler wurde mehrfach wiederholt¹⁵⁶; allerdings existiert offenbar ein unpubliziertes koptisches Papyrus-Fragment, das die Namen Adda, Thomas und Gerousios in einer Doxologie auf einem Psalm – neben dem Lob für Mani – anführt.¹⁵⁷ Sofern es sich dabei um denselben Adda handelt, würde dies Thomas in seiner Bedeutung auf eine Stufe mit ihm stellen und wäre mit den Angaben bei Alexander von Lykopolis vereinbar. Hinsichtlich des Namens „Papos“ bietet Iain Gardner die Erklärung an, dass es sich dabei um eine Übersetzung eines Ehrentitels handeln könnte: Da Adda in den manichäischen Quellen häufig als „Lehrer“ oder „Vater“ und nicht namentlich bezeichnet wird, wäre „Papos“ als Äquivalent zu diesem Ehrennamen (oder Selbstbezeichnung?) denkbar.¹⁵⁸

Eine weitere Forschungskontroverse betrifft den Hauptort der Manichäer in Ägypten. Aufgrund der unpräzisen Bezeichnung des koptischen Dialekts, in den die manichäischen Psalmen aus dem Syrischen übersetzt wurden, als „Lykopolis-Dialekt“ sowie der Annahme, die Begegnung Alexanders von Lykopolis mit den Manichäern habe in Lykopolis stattgefunden, wurde diese Stadt in der Forschung lange Zeit als das erste Zentrum des ägyptischen Manichäismus angesehen.¹⁵⁹ Verstärkt wurde diese Ansicht durch den vermeintlichen Fund des *Kölner Mani-Kodex* in der Nähe von Lykopolis.¹⁶⁰ Die jüngere Forschung sieht hingegen Alexandria als ein wesentlich wahrscheinlicheres Zentrum der frühen Gemeinde an. Iain Gardner geht aufgrund der Stadtgröße sogar vom Sitz eines manichäischen Bischofs in der Stadt aus, wobei er die Thesen, die Manichäer seien infolge der diokletianischen Verfolgung in die südlichen Oasen geflohen, als völlig unbegründet ablehnt.¹⁶¹

Weitere zentrale Frage, die auch für die Interpretation des Manichäer-Gesetzes Kaiser Diokletians von direkter Relevanz sind, betrifft zum einen das Maß, in dem die Manichäer in der Fremdwahrnehmung als christliche Gruppierung begriffen wurden, und zum anderen, wie

¹⁵⁴ Allberry 1938, XIX.

¹⁵⁵ Überblick über die Forschungsdebatte vgl. Matsangou 2023, 93.

¹⁵⁶ Z.B. Lieu 1984, 195.

¹⁵⁷ Gardner 2020, 206.

¹⁵⁸ Ibid., 207.

¹⁵⁹ Allberry 1938, XXIII: die Psalmen „[were] written in a Coptic dialect typical of the Lycopolis region.“ Dagegen: Gardner 2020, 208. Für Zentrum in Lykopolis – Van Oort 2013, 276 oder Minale 2014, 177.

¹⁶⁰ Der eigentliche Fundort ist unbekannt – Gardner 2020, 209.

¹⁶¹ Gardner 2020, 216. Dabei führt er das Beispiel eines *domus* der Manichäer in Rom zur Zeit von Augustinus an.

sie selbst ihre Lehre präsentierten. Alexander von Lykopolis ordnet den Manichäismus explizit als Teil der „christlichen Philosophie“ ein: Diese sei im Kern unkompliziert, zugleich jedoch äußerst divers – ein Umstand, den der Manichäismus in seinen Augen besonders verdeutlicht. Der Vorwurf der intellektuellen Schlichtheit ist auch von anderen heidnischen Gegnern des Christentums bekannt, etwa von Kelsos.¹⁶² Zum Komplex des Christenbildes bei Alexander liegt ein Aufsatz von Pieter W. van der Horst vor: Neben der Feststellung, dass Alexander vermutlich persönlichen Kontakt zu Christen pflegte, kommt van der Horst zu dem Fazit, dass die Kritik an den Manichäern maßgeblich auf der Grundlage der bestehenden Christenpolemik aufgebaut wurde.¹⁶³ Ein besonders überzeugendes Argument hierfür ist Alexanders Kritik am Alten Testament: Er greift dessen Unantastbarkeit an, die mit der göttlichen Inspiration durch die Stimmen der Propheten begründet wurde. Dies ist insofern bemerkenswert, als die Manichäer das Alte Testament sowie dessen Propheten (mit Ausnahme einiger Patriarchen wie Noah und Abraham¹⁶⁴) ohnehin ablehnten.¹⁶⁵ Weitere Belege liefert van der Horst durch den Nachweis von Übereinstimmungen zwischen den Argumenten des Kelsos gegen die Christen und Alexanders Kritik an den eschatologischen Vorstellungen der Manichäer hinsichtlich des Weltendes.¹⁶⁶ Eine in der Forschung bislang nicht gänzlich geklärte Frage bleibt die Nähe zwischen Alexander und Porphyrios hinsichtlich ihrer philosophischen Methode, was natürlich in erster Linie an der schwierigen Rekonstruktion porphyrischen Argumente gegen die Christen beruht.¹⁶⁷ Eine weitere Parallele könnte die Art und Weise darstellen, wie Alexander die manichäische Erzählung vom Auflehnen der Materie gegen Gott beschreibt.¹⁶⁸ Eine Entsprechung hierzu fände sich in der Kritik an der christlichen Auferstehung des Fleisches, sofern man den von Augustinus zitierten anonymen Autor mit Porphyrios identifiziert.¹⁶⁹

In jedem Fall erscheint die Rezeption von Porphyrios' Schrift *Contra Christianos* durch Alexander plausibel, da dieses Werk ab 270 n. Chr. verfasst werden durfte und somit nach gängiger Einschätzung der Schrift Alexanders vorausgeht.¹⁷⁰ Gleichzeitig verdeutlicht das

¹⁶² Van der Horst/Mansfeld 1974, 49, Anm. 169.

¹⁶³ Van der Horst 1996. Dass Alexander Manichäer für keine christliche Gruppe hielt, behauptet Matsangou 2023, 243–245. Sie behandelt unterschiedliche Übersetzungen vom Anfang des Alexander-Werks und kommt zum Schluss, er halte zwar den Manichäismus für eine Häresie, aber keine christliche.

¹⁶⁴ Lieu 1992, 23.

¹⁶⁵ Van der Horst 1996, 320.

¹⁶⁶ Ibid., 322f.

¹⁶⁷ Vor allem dreht sich die Debatte um den Inhalt von *Contra Christianos* und die Zuverlässigkeit der angeblichen Porphyrios-Zitate bei Makarios von Magnesia – Simmons 2024, Abschnitt „Anti-Christian Philosopher“.

¹⁶⁸ Van der Horst/Mansfeld 1974, 24f.

¹⁶⁹ Hinsichtlich dieser Frage hat sich in der Forschung bislang kein Konsens etabliert (Koch 2023, 82).

¹⁷⁰ Becker 2016, 26.

Beispiel Alexanders, dass die Bekämpfung der Manichäer mit intellektuellen Mitteln, die ursprünglich gegen Christen konzipiert wurden, nicht auf das Manichäer-Gesetz Kaiser Diokletians beschränkt blieb. Angesichts chronologischer Überlegungen muss festgehalten werden, dass heidnische Philosophen die intellektuelle Bekämpfung der Christen als Erste unternahmen. Dies korrespondiert mit der heute zunehmend akzeptierten Sichtweise, wonach es auch die heidnischen Intellektuellen waren, welche die ideologischen Grundlagen für die staatliche Christenverfolgung schufen. Zwar gibt es kaum Anzeichen dafür, dass Alexanders Schriften von Diokletian gelesen wurden.¹⁷¹ Doch rezipierten sowohl er als auch Diokletian die Christenkritik der heidnischen Philosophen und wendeten sie auf die Manichäer an.

3. 2. Die christliche Identität der Manichäer in Augen ihrer Zeitgenossen

Eine anschließende Frage, die für das Verständnis der manichäischen Geschichte im Römischen Reich von zentraler Bedeutung ist, betrifft das Spannungsfeld zwischen der christlichen Wahrnehmung und dem manichäischen Selbstverständnis: Teilten Manichäer und Christen etwa die heidnische Einschätzung, wonach der Manichäismus dem Christentum zuzurechnen sei? Obwohl der Manichäismus in der modernen Sekundärliteratur gelegentlich noch als „Mischreligion“ bezeichnet wird, ist dieser Begriff ebenso unpräzise wie irreführend.¹⁷² Im Vergleich zu den Stiftern anderer Weltreligionen scheint Mani nämlich die am stärksten durchdachte theologische und organisatorische Struktur für seine Lehre entwickelt zu haben.¹⁷³ Dennoch war die Forschung lange Zeit davon geprägt, die jüdisch-christlichen und zoroastrischen Anteile gegeneinander aufzuwiegen. Zumindest für den Manichäismus im Römischen Reich – dessen Missionen generell durch eine große Anpassungsfähigkeit an lokale Verhältnisse geprägt waren – scheint diese Debatte inzwischen zugunsten einer starken Überschneidung mit dem Christentum entschieden zu sein.¹⁷⁴ Dabei war es offenbar bis in die Zeit des Augustinus möglich, selektiv verschiedene Aspekte des Manichäismus zu betonen, um unterschiedliche Sichtweisen hervorzuheben.¹⁷⁵ Die Position,

¹⁷¹ Lieu 1994, 97 meint, dass Diokletian „himself was able to find out about the sect in Egypt“ allerdings ohne auf die Frage möglicher Quellen einzugehen.

¹⁷² Z.B. von Kinzig 2019 82: „eine aus dem Sasanidenreich, (...), stammende zoroastrisch-christlich-buddhistische Mischreligion.“

¹⁷³ Baker 2011 (zur Organisation der Kirche) 62–64, (zur Auseinandersetzung und expliziten Abgrenzung von der anderen Religionen) 64–66.

¹⁷⁴ Brown 1969, 93 geht dezidiert davon aus, dass der Manichäismus in erster Linie dem Christentum nahesteht. Diese Einschätzung teilt auch Colditz 2015, 52: zentrale manichäische „Codes“ wie die Hoffnung, der Weg der Wahrheit oder das Leben im Rahmen der Mission durften oft nur für ein christlich geprägtes Publikum unmittelbar verständlich gewesen sein.

¹⁷⁵ So werden zumindest die unterschiedlichen Sichtweisen von Augustinus und Faustus auf den Inhalt von Manis Lehre erklärt – BeDuhn 2015, 43.

wonach sich die Anhänger Manis primär als Christen identifizierten, vertrat zuletzt Richard Lim: Er ging sogar so weit zu hinterfragen, ob die Bezeichnung „Manichäer“ nicht ein reines Exonym war.¹⁷⁶ Diese Ansicht wurde jedoch von Nils Arne Pedersen relativiert, der aufzeigte, dass sich die Manichäer mindestens in ihrer Außenkommunikation durchaus selbst so bezeichneten.¹⁷⁷ Interessanterweise tauchen weder der Name „Manichäer“ noch der Begriff „Christen“ als explizite Selbstbezeichnungen in den koptischen Papyrusquellen auf. Dort ist stattdessen vornehmlich von der Gemeinschaft der Katechumenen und Auserwählten die Rede.¹⁷⁸ Auf der anderen Seite bezeichnete sich Mani selbst offenbar als „Apostel Jesu Messias“ in seinen Schriften, aber auch auf seinem eigenen Siegel.¹⁷⁹

Um zu den christlichen Ansichten überzugehen: Dass Mani sich für einen Apostel Jesu hielt, schreibt auch Eusebios. Seine „Kirchengeschichte“, die bis etwa 325 in mehreren Etappen entstand, wird vom Autor selbst in zwei voneinander deutlich unterschiedene Teile gegliedert. Die Bücher I–VII beruhen überwiegend auf der Auswertung älterer historiographischer Quellen, während die Bücher ab VIII ausdrücklich die Zeit von Eusebios selbst behandeln. In einem programmatischen Proömium zu Buch VIII hebt Eusebios hervor, nunmehr das von ihm selbst erlebte Zeitalter zu schildern, wobei der Schwerpunkt auf den Christenverfolgungen unter den Tetrarchen und ihren Nachfolgern liegen solle.¹⁸⁰ In diesen Büchern tauchen so gut wie keine „Häretiker“ auf, obwohl aus chronologischer Sicht das Aufkommen der arianischen Kontroverse dorthin gehört hätte.

Die Angaben bei Eusebios, einem der frühesten griechisch-römischen Autoren, die sich mit den Manichäern befassen, werden in der Forschung in vielerlei Hinsicht unterschiedlich bewertet. Das erste Problem bezieht sich darauf, wann Eusebios seine Nachricht über Mani datiert. Die „Kirchengeschichte“ erwähnt Mani am Ende des siebten Buches in der Zeit, als Felix I. Bischof von Rom war. Angesichts dessen, dass Eusebios eine kürzere Nachricht über die Manichäer in seiner Weltchronik sowohl der Zeit von Bischof Felix (269–273/4) als auch von Kaiser Probus (276–282) zuordnet – eine Kombination, die chronologisch unmöglich ist –

¹⁷⁶ Lim 2008, 147: „Indeed we owe the sense of a distinctive Manichaean identity to the works of catholic/orthodox Christian writers who (...) sought to invent the image of an alien Other.“

¹⁷⁷ Pedersen 2013, 183–188 (bei Faustus); 188 (ein griechischer Grabstein).

¹⁷⁸ Pedersen 2013, 189.

¹⁷⁹ Gulácsi 2015, 161: „As much as it seems ‘too good to be true’ (...) all evidence points to the remarkable conclusion that this work of art was made to be used by Mani.“

¹⁸⁰ Euseb., *Hist. Ecc.* VIII 1: „Τὴν τῶν ἀποστόλων διαδοχὴν ἐν ὅλοις ἑπτὰ περιγράψαντες βιβλίοις, ἐν ὁγδόῳ τούτῳ συγγράμματι τὰ καθ’ ἡμᾶς αὐτοῦς.“

, scheint hier eine Unstimmigkeit vorzuliegen.¹⁸¹ Bei der Frage, welche Datierung zu bevorzugen sei, tendiert die Forschung dazu, sich eher an der Angabe der Zeit von Felix zu orientieren. Die implizite Logik, der dabei gefolgt wird, ist offenbar, in Bezug auf ein „religiöses“ Ereignis der „kirchlichen Datierung“ zu vertrauen. Rea Matsangou wählt etwa anhand der angrenzenden Nachrichten über das Pontifikat von Felix und die Verurteilung von Paul von Samosata das Jahr 269.¹⁸² Gleichzeitig ist bemerkenswert, dass Hieronymus in seinem Werk *De viris illustribus* den angeblichen Streit zwischen dem Protagonisten der *Acta Archelai* und Mani in die Regierungszeit von Kaiser Probus datiert.¹⁸³ Diese Einordnung ist wohl durch die Präferenz des Hieronymus zu erklären, in dem genannten Werk nach Regierungsjahren der römischen Kaiser zu datieren.¹⁸⁴ Wohl aufgrund dieser spätantiken Vorliebe für die Kaiserdatierung wird die Ankunft der Manichäer im Römischen Reich in späteren Kirchengeschichten und Chroniken meist mit „unter Probus“ angegeben.¹⁸⁵

Es gibt allerdings noch eine weitere griechischsprachige historiographische Tradition, welche die Nachricht über Mani in die Zeit Aurelians datiert.¹⁸⁶ Diese Tradition setzt bereits in der Mitte des 4. Jahrhunderts ein, wobei unklar bleibt, wie sie zustande kam.¹⁸⁷ Die zwei plausiblen Varianten wären entweder eine Korrektur der eusebischen Chronologie (Anpassung an die Amtszeit von Felix I.) oder eine unabhängige Überlieferungslinie. Diese Unsicherheit über die Datierung drückt auch Epiphanius von Salamis aus, wenn er in seinem umfangreichen Häretiker-Katalog – dem *Panarion* – auf die Manichäer zu sprechen kommt: Mani sei „τοῦ χρόνου τοῦ προδηλωθέντος Αὐρηλιανοῦ τε καὶ Πρόβου“¹⁸⁸ aktiv gewesen. An einer darauffolgenden Stelle versucht er jedoch, ganz präzise zu rechnen, und entscheidet sich schließlich für Aurelian.¹⁸⁹ Eine genauere Untersuchung seiner Berechnungen deutet, wie am Anhang dieser Arbeit gezeigt, drauf hin, dass Epiphanius Manis Tod auf das Jahr 274 datieren

¹⁸¹ Von dieser Einordnung zeugen sowohl die lateinischen als auch die armenischen Übersetzungen der im griechischen Original nicht mehr erhaltenen Chronik. Dass die Chronologie der beiden Varianten übereinstimmt, ist ein eher seltener Fall – vgl. Burgess 2018, 22.

¹⁸² Matsangou 2023, 69: „Eusebios uses two landmark events to date the arrival and spread of Manichaeism in Roman territories, which converge to 269 CE condemnation of Paul of Samosata in the synod of Antioch (269)“

¹⁸³ Scopello 2008, 931 verbindet diese Datierung mit dem Tod von Mani.

¹⁸⁴ Hier. *vir. ill.*, 72: „archelaus, episcopus mesopotamiae, librum disputationis suae, quam habuit aduersum manichaeum exeuntem de perside, syro sermone composuit, qui translatus in graecum habetur. claruit sub imperatore probo, qui aureliano tacito que successerat.“

¹⁸⁵ Z.B. *Chronikon Paschale* 509, 4.

¹⁸⁶ Z.B. Suda, Miu 147: „Μάνης· οὗτος ὁ τρισκατάρατος ἐπὶ Αὐρηλιανοῦ βασιλείῳς ἐφάνη, Χριστὸν ἑαυτὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον φανταζόμενος (...)“ der Eintrag basiert auf Georgios Monachos, der in seiner Chronik Mani auch in der Herrschaftszeit des Aurelian verortet.

¹⁸⁷ Zu dieser Tradition zählt z.B. die *Chronicon Paschale*.

¹⁸⁸ Epiph., *Pan* 66, 20, 3.

¹⁸⁹ Epiph., *Pan*. 66, 20, 6: „(...) ἵνα ἐν τετάρτῳ ἔτει Αὐρηλιανοῦ καὶ ἐν χρόνοις Ὑμεναίου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων.“

wollte, was mit einem der aus der manichäischen Tradition bekannten Daten – dem 2. März 274 – gut in Einklang zu bringen ist. Die Verbindung von Hymenaios Bischof von Jerusalem mit Mani ist nur bei Epiphanius zu finden, was für eine alternative, ja korrigierte, Chronologie des Eusebios sprechen würde. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die eusebische Chronologie sowohl in der antiken als auch in der modernen (Forschungs-)Literatur populär war, wobei die Alternative, nämlich den Eintrag über Mani unter Aurelian zu führen, auch einige Anhänger fand.

Ein weiteres Forschungsproblem, das den Bericht von Eusebios betrifft, ist die Frage, ob Eusebios das Manichäergesetz Diokletians kannte. Es gibt eine Stelle, die so klingt, als könne sie als Hinweis auf das Gesetz wahrgenommen werden: „ἐκ τῆς Περσῶν ἐπὶ τὴν καθ’ ἡμᾶς οἰκουμένην ὥσπερ τινὰ θανατηφόρον ἰὸν ἐξωμόρξατο“¹⁹⁰, was an „in hunc mundum de Persica adversaria nobis gente progressa vel orta esse“ oder vielleicht auch „universum orbem nostrum veluti venenis de suis malivolis inficere“ erinnert.¹⁹¹ Die Ziehung einer Parallele ist hier jedoch nicht überzeugend. Einerseits gehört es zu den standardmäßigen und teilweise bereits vor Diokletians Gesetz entstandenen Beschreibungen des Manichäismus, die persische Herkunft der Religion zu erwähnen – Alexander von Lykopolis, aber auch Zosimos aus Panopolis tun dies ebenfalls. Andererseits ist die Formulierung „(ἐκ) (...) κατὰ τὴν καθ’ ἡμᾶς οἰκουμένην“ sehr oft bei Eusebios anzutreffen.¹⁹² Zudem ist eusebische Stelle wörtlich nicht besonders nah verwandt und das Motiv des Giftes muss nicht auf Diokletian zurückgeführt werden, sondern ist mehrmals in der häresiologischen Literatur belegt.¹⁹³ Zuletzt basieren die ersten sieben Bücher der „Kirchengeschichte“ auf älteren Vorlagen, weshalb die Einarbeitung eines kaiserlichen Gesetzes im Buch 7 eine eher unerwartete eigenständige Quellenarbeit von Eusebios voraussetzen würde. Im Fall der eigenständigen Arbeit könnte man aber gleich einen Verweis auf Diokletian erwarten, denn, zumindest aus der Perspektive der späteren christlichen Autoren, belastet es die Manichäer zusätzlich, dass sie auch von einem heidnischen Kaiser

¹⁹⁰ Eus., *Hist. Ecc.* VII, 31, 1.

¹⁹¹ *Coll.* 15, 3, 5; Coyle 2004, 223. Oder auch Matsangou 2023, 71, die allerdings weniger konkret ist und von Ähnlichkeit in „the language, style, and content of the decree of Diocletian“ spricht.

¹⁹² Beispiele für „κατὰ τὴν καθ’ ἡμᾶς οἰκουμένην“: Eus. *Comm. in Is.* II 24, 41; *Comm. in Ps.* 23, 421, 19; *Comm. in Ps.* 23, 805, 222. Für weitere ähnliche Formulierungen: *Pr. Ev.* III 2, 74: „ἐξ ἐθνῶν ἐκκλησίαν καθ’ ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐξηπλωμένην“; *Pr. Ev.* X 8, 104: „ἐξ ἐθνῶν καθ’ ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐκκλησίας μνημονεύων“; ähnlich auch *Comm. in Ps.* 23, 80, 50: „Χριστιανῶν ἐξ αὐτοῦ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην πληρώσας“.

¹⁹³ Das gibt Coyle 2004, 224 selbst zu. Gleichzeitig fügt Eusebios *Hist. Ecc.* VII 31, 2 hinzu: „τὸ Μανιχαίων δυσσεβὲς ὄνομα τοῖς πολλοῖς εἰς ἔτι νῦν ἐπιπολάζει“, was gut mit einer eigenen Notiz am Ende eines übernommenen Eintrages zu identifizieren wäre.

verfolgt wurden.¹⁹⁴ Aus all diesen Gründen erscheint die These, Eusebios beziehe sich hier auf das Edikt Diokletians, nicht plausibel.

Abschließend ist der Frage nachzugehen, ob Eusebios und andere frühe christliche Autoren die Manichäer tatsächlich für Christen hielten. Obwohl Eusebios von einer manichäischen *haeresis* bezeichnet, existiert an dieser Stelle kein eindeutiger Konsens, da auch die Begriffsgeschichte dieses Wortes in der Forschung bis heute unterschiedlich bewertet wird. Die Monographie von Rea Matsangou bietet wohl den ausführlichsten Überblick der Quellenaussagen zu dieser Problematik.¹⁹⁵ Dem Autor des frühesten christlichen Werkes gegen die Manichäer, Serapion von Thmuis (um 326), galten diese nicht als Christen, auch wenn er gleichzeitig feststellte, dass sie sich selbst als solche ausgaben.¹⁹⁶

Erst Kyrill von Jerusalem benannte um 350 explizit das terminologische Problem, das aus der Bezeichnung der Manichäer als *haeresis* resultiere. Mani sei zwar zweifellos ein Häretiker, jedoch scheinen mehrere christliche Autoren, insbesondere gegen Ende des 4. Jahrhunderts, eine bewusste Trennung zwischen „Häretikern“, zu denen vor allem Manichäer, Markioniten und „Gnostiker“ zählten, und „Schismatikern“ (oder ähnlichen Bezeichnungen für Gruppen, wie die Homöusianer) vorgenommen zu haben, wobei die erstere Gruppe als gefährlicher und letztlich nicht-christlich angesehen wurde.¹⁹⁷ Diese Auseinandersetzung zwang die christlichen Autoren offensichtlich dazu, den Begriff der *haeresis* tiefergehend zu reflektieren, wie etwa bei Ephräm dem Syrer, der in den 360er Jahren erst unter dem Eindruck des Manichäismus seine vollständige Häresie-Konzeption ausarbeitete.¹⁹⁸

Es bleibt allerdings fraglich, ob diese reflektierten Positionen des mittleren und späten 4. Jahrhunderts ohne Weiteres auf die Ansichten der Zeit um 300 übertragen werden können. Denn obwohl in der Forschung teilweise die Auffassung vertreten wird, Eusebios habe die Manichäer zwar für „häretisch“, aber dennoch für „nicht-christlich“ gehalten¹⁹⁹, setzt er gleichzeitig Topoi wie jenen der „dämonischen Herkunft“ ein, die bei der traditionellen Beschreibung christlicher Häresien verbreitet waren.²⁰⁰ Auch der übrige Inhalt des eusebischen

¹⁹⁴ Z.B. die 18 Novelle Valentinians: „Superstitio pagani quoque damnata temporibus“.

¹⁹⁵ Zu anderen Autoren wie Serapion von Thumuis wird lediglich vermerkt, er habe die Manichäer zweimal als *haeresis* bezeichnet.

¹⁹⁶ Matsangou 2023, 225f.

¹⁹⁷ Matsangou 2023, 220–222. Sie weist darauf hin, dass die Kirchenväter die Manichäer oft deshalb so vehement als Nicht-Christen bezeichneten, weil sie im Volk durchaus als solche wahrgenommen wurden.

¹⁹⁸ Ruani 2016, 68.

¹⁹⁹ Z.B. Coyle 2004, 223.

²⁰⁰ So Coyle 2004, 224.

Eintrags betont die aus christlicher Sicht schimpflichen Aspekte der Lehre Manis – die Nachahmung Christi durch die Auswahl von zwölf Jüngern, den Anspruch, als Heiliger Geist zu sprechen, sowie die Einordnung seiner *dogmata* als Mischung älterer Häresien –, sodass hier durchaus der Eindruck entstehen kann, es handele sich in seinen Augen um „falsche“ Christen.²⁰¹ Gestützt könnte diese Annahme durch eine Stelle beim Kirchenhistoriker Sokrates, der den Manichäismus als „hellenisierendes Christentum“ bezeichnet und dabei explizit auf den Eintrag bei Eusebios verweist.²⁰² Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Frage, ob Eusebios mit der Bezeichnung des Manichäismus als *haeresis* sie gleichsam als eine christliche Gruppe identifizierte, nicht befriedigend beantwortet werden kann, auch wenn die Themenwahl in seiner kurzen Behandlung der Manichäer dafür spräche, dass er die Ähnlichkeit zwischen Manichäern und Christen betonen wollte.

Auf jeden Fall scheinen sich auch die frühesten christlichen Autoren der manichäischen Gefahr für ihre Gemeinden bewusst gewesen zu sein. Dies galt etwa für Serapion von Thmuis²⁰³ und laut Epiphanius verlor auch die Gemeinde des Bischofs von Jerusalem, zu dessen Zeit Mani verstarb, viele ihrer Mitglieder an manichäische Missionare.²⁰⁴ Traditionell wird im Rahmen dieser Forschungsdebatte noch ein Papyrus-Brief (P.Ryl. 3, Gr. 469) angeführt, der meist „um 300“ datiert und vielen als ein Brief des alexandrinischen Bischofs Theonas gilt.²⁰⁵ Die beiden Annahmen stammen von dem ersten Editor des Textes in 1938 und wurden zum ersten Mal von Roberta Mazza in 2022 hinterfragt. Sie plädierte für eine spätere Datierung (Mitte oder zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts), wobei sie ihre Meinung sowohl mit paläographischen als inhaltlichen Parallelbeispielen untermauerte.²⁰⁶ Auch den Schluss auf die Autorschaft des Theonas oder eines anderen alexandrinischen Bischofs sieht Roberta Mazza als nicht zwingend an. Sie weist dabei darauf hin, dass die Ähnlichkeit zu den „Osterdatums-Briefen“ der alexandrinischen Bischöfe, die den Editor veranlasste, von deren Autorschaft auszugehen, nur oberflächlich sei und außerdem die den „Osterdatums-Briefen“ charakteristische

²⁰¹ Eusebios, *Hist. Ecc.*, VII 31, 1–2: „δόγματά (...) ἀπεσβηκότων ἀθέων αἱρέσεων συμπεφορημένα καττύσας.“

²⁰² Sokrates, *Hist. Ecc.* I 22.1–2: „τῷ ἀληθεῖ χριστιανισμῷ ἐλληνίζων χριστιανισμός (...) περὶ οὗ Εὐσέβιος μὲν ὁ Παμφίλου ἐν τῇ ἐβδόμῃ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας ἐπεμνήσθη.“

²⁰³ Matsangou 2023, 218.

²⁰⁴ Epiph. *Panor.* 44, 20, 6.

²⁰⁵ Beispiele für eine Datierung um 300: Lieu 1992, 157 („at about the same time as the publication of Diocletian's rescript“), Dignas/Winter 2007, 28; Coyle 2009, 195–96). Von einem alexandrinischen Bischof als Briefautor gehen u.a. folgende Forscher aus: Matsangou 2023, 65f.; Hutter 2023, 75.

²⁰⁶ Mazza 2022, 5–7: Ähnliche Vorwürfe den Manichäern gegenüber – konkret Kritik an ihrer Ablehnung der Ehe – äußerte auch Didymos der Blinde (gest. um 398), der in seinen Werken auch die gleiche Stelle aus dem Hebräerbrief wie der Papyrusbrief gegen die Manichäer anführte.

Schlussformel fehle.²⁰⁷ Dieser Papyrusbrief ist also ein gutes Beispiel für die Forschungstendenz, nicht näher datierbare Quellen, welche die Manichäer behandeln, mit dem Gesetz Diokletians zu verbinden. Dabei wird eine Koordination, wie man sie aus dem späteren 4. oder 5. Jahrhundert zwischen dem nunmehr christlichen Kaiser und den intellektuellen Anführern der Kirche kennt, in die Zeit der Tetrarchie projiziert.

3. 3. Die persische Herkunft des Manichäismus

Ein weiterer relevanter Aspekt der Forschungsdebatte ist die Frage, ob und wenn ja, was die Verfolgungen der Manichäer in Persien mit dem Gesetz Diokletians zu tun haben könnten. Die eine Seite der Forschungsdiskussion erkennt darin einen Zusammenhang: Die Verfolgungen sollten unter dem persischen Großkönig Narseh aufgehört haben, weil der persische Herrscher über die Maßnahmen Diokletians erfahren haben soll und darin die Möglichkeit gesehen hat, eine gegen Rom gerichtete Allianz mit den Manichäern innerhalb des Römischen Reiches aufzubauen..²⁰⁸ Über die Unterbrechung der persischen Verfolgungen berichtet ein manichäischer Text historiographischer Natur, der noch nicht ediert worden war, als er in man während des zweiten Weltkrieges vernichtet wurde. Dessen Inhalt gaben jedoch Hans Jakob Polotsky und Hugo Ibscher 1933 verkürzt wieder. Von der Episode schreiben sie:

Amarô übernimmt diese Aufgabe und sendet Briefe an den Oberkönig, die von Erfolg gekrönt sind, indem die Verfolgungen aufhören. Bei diesen Verhandlungen taucht ein gewisser ΙΝΝΑΙΟC auf, der wahrscheinlich der Überbringer der Sendschreiben des Amarô an den König ist. Er hat eine Unterredung mit König Narses, deren Resultat ist, daß die Bedrückungen und Verfolgungen der Lehrer und Gläubigen auf Befehl des Königs sistiert werden. Mit Innaios stoßen wir auf eine bekannte Persönlichkeit aus der Umgebung des Mani. Ein Ἰνναῖος erscheint nämlich unter den Schülern des Mani in der großen Abschwörungsformel (...).²⁰⁹

Einerseits schließt eine manichäische Erzählung über das Einwirken eines mächtigen Fürsprechers die Möglichkeit einer außenpolitisch motivierten Entscheidung nicht komplett aus, andererseits verwundert die Diskontinuität einer solchen Politik nach dem Tod des Großkönigs und die Annahme des persönlichen Ausgleichs mit dem König Narseh wahrscheinlicher macht.²¹⁰

²⁰⁷ Mazza 2022, 7.

²⁰⁸ Frye 1983, 131: „This change may have been induced by Narseh's desire to secure the support of Manichaeans in the Roman empire, for in 297 in Alexandria Diocletian issued an edict against the propaganda of the Manichaeans.“

²⁰⁹ Polotsky/Ibscher 1933, 27f.

²¹⁰ Polotsky/Ibscher 1933, 28: „Nach dem Berliner Papyrus hat die Ruhe unter Narses bis zu seinem Tode angehalten. Unter seinem Nachfolger Ormizd II. (ϺΩΡΜΗΖΔ), dem Sohne des Narses, hat die Hetze der Magier wieder eingesetzt; die Folge sind erneute Verfolgungen gewesen.“

Ein außenpolitischer Zusammenhang wäre auch nur unter der Annahme der Datierung des diokletianischen Gesetzes ins Jahr 297 möglich, denn Narseh starb zum einen nicht näher bestimmbar vor 302.²¹¹ Dieses Denkmuster an sich, dass religionspolitische Entscheidungen von den Römern und Persern vor dem Hintergrund außenpolitischer bzw. militärischer Aktionen getroffen wurden, hat Parallelen auch in der späteren römischen Geschichte: Ein Beispiel für diese Dynamik bietet die Forschungsdebatte zur Motivation von Schapur II., die Christen in Persien zu verfolgen. Die eine Sicht betont dabei primär die außenpolitischen Auswirkungen der Christianisierung des Römischen Reiches, während die andere hingegen die Durchsetzung des Zoroastrismus in Persien und die daraus resultierende abgestufte Behandlung anderer Religionen hervorhebt.²¹² In dieser Debatte wird die Rolle des Vorwurfs einer „fünften Kolonne“ von jüngerer Forschung zunehmend in den Vordergrund gerückt²¹³; Genau an dieser Stelle wird das Manichäergesetz Kaiser Diokletians in die Diskussion hineingezogen, da es das grundsätzliche Misstrauen gegenüber einer „ausländischen“ Religionsgemeinschaft verdeutlichen soll: So wie den Römern die persischen Wurzeln des Manichäismus verdächtig gewesen waren, war den Persern die römische Verbindung des Christentums jedenfalls bekannt.²¹⁴ Gleichzeitig hat man für die persischen Verhältnisse deutlich unterschiedliche Quellenlage: Einerseits zitiert die *Vita Constantini* einen Brief Konstantins an Schapur II., in dem er sich offen als Beschützer der Christen geriert²¹⁵, andererseits wird die Verfolgungswelle unter Schapur II. in den späteren syrischen Heiligengeschichten unmittelbar in Zusammenhang mit seinen militärischen Misserfolgen gegen Rom gestellt.²¹⁶ Auf jeden Fall wurden die Manichäer in Persien auch unter Schapur II. intensiv verfolgt, und zwar zeitlich nahezu parallel zu den Repressionen im Römischen Reich.²¹⁷ Paradoxerweise – insbesondere wenn man die christliche Häresiologie gegenüberstellt – wurde deren Verfolgung von den zoroastrischen Priestern unter anderem damit erklärt, dass die Manichäer wegen ihrer inhaltlichen Nähe zum Zoroastrismus als gefährliche Häretiker dieser Religion galten.²¹⁸ Diese Vorwürfe zeigen, dass die Kritik an Manichäismus in Persien nicht weniger intensiv ausfiel und die dominierende religiöse

²¹¹ So tun auch Winter/Dignas 2007, 28, zum Todesdatum vgl. Shahbazi 2005.

²¹² Einen aktuellen Forschungsüberblick bietet Gross 2021.

²¹³ Wobei Payne 2015, 42 bemerkt, dass expliziter Vorwurf einer direkten Verbindung zu Rom erst ab 5. Jahrhundert in den syrischen Quellen retrospektiv formuliert und angewendet wird.

²¹⁴ Gross 2021, 376f.

²¹⁵ Die Forschung scheint die Auffassung, Konstantin habe so einen Brief geschrieben zu teilen vgl. Edwell 2021, 160; 170–175 oder auch Mosig-Walburg 2007, 171–174; Wieshöfer 2007, 167.

²¹⁶ Das prominenteste Beispiel – das Martyrium von Simeon bar Sabba'e. Kosiński 2017, 506f.

²¹⁷ Hutter 2023, 227.

²¹⁸ Hutter 2023, 227–229.

Die Forschungsposition, wonach der persische Großkönig seine Manichäerverfolgung stoppte, um deren Unterstützung im Römischen Reich zu gewinnen, steht in der älteren Tradition, welche das Gesetz Diokletians als eine sicherheitspolitische Reaktion bewertet. Die Anhänger dieser vor allem im 20. Jahrhundert populär gewesenen Theorie vertraten Positionen, die von der Entsendung der Manichäer durch die persische Regierung bis zu einer Allianz, die erst im Krieg von 297–298 zu entstehen drohte und daher von Diokletian präventiv angegriffen wurde, reichen.²¹⁹ Besondere Popularität genießt die Auffassung, dass das Manichäergesetz zusammen mit einem Edikt gegen Inzest aus dem Jahr 295 gesehen werden muss, was die sprachliche Nähe leichter macht.²²⁰ Dieser Sicht zufolge stellen die beiden Texte eine Art geistliche Vorbereitung für den Perserkrieg dar.²²¹ Die alternative Erklärung, welche eher die jüngere Forschung dominiert, sieht in der Betonung der persischen Herkunft des Manichäismus primär propagandistische Rhetorik. Diesem Lager wäre auch die Sichtweise zu zählen, wonach die Manichäerverfolgung die ab dem 3. Jahrhundert immer tiefer werdende Kluft zwischen dem Römischen und dem Persischen Reich verdeutlicht.²²² Dazu muss allerdings betont werden, dass es nur die christlichen Autoren sind, welche die persische Herkunft der Manichäer bis ins 6. Jahrhundert hinein thematisieren;²²³ die kaiserliche Gesetzgebung des späteren 4. oder 5. Jahrhunderts verzichtet hingegen auf diesen Bezug.²²⁴ Es war auch eine Kirchenversammlung in Persien, die der Debatte um den Herkunft des Manichäismus 612 eine unerwartete Wendung hinzufügte: es sei das Römische Reich, das sein persischen Nachbarn mit verschiedenen Häresien, inklusive Manichäismus, überhäufte.²²⁵

[illegible]

Die heute gängigeren Erklärungen gehen meist davon aus, dass Diokletian die „Persien-Connection“ betonte, um die Gruppe gefährlicher erscheinen zu lassen²²⁶; ob er selbst dies glaubte, ist allerdings eine bis heute umstrittene Frage.²²⁷ In dieser Debatte wird die Stelle „multa facinora ibi (in Persien) committere populos namque quietos perturbare nec non et civitatibus maxima detrimenta inserere“ oft unberücksichtigt gelassen.²²⁸ Vielleicht wäre diese Stelle mit der Manichäerverfolgung im Persischen Reich in Verbindung zu setzen? Wenn dies der Fall wäre, erscheint die These, Diokletian suggeriere hier einen persischen Unterwanderungsversuch, problematisch; denn es sind demnach auch die Perser, denen die Manichäer geschadet haben. Ein ähnliches Motiv wurde offenbar auf dem offiziellen Niveau kursiert: Petros Patrikios weiß die Wörter eines persischen Gesandten, der von Galerius empfangen wurde, zu zitieren, wonach die beiden Großreiche „ὥσπερ ἀνεὶ δύο λαμπτήρες εἰσιν“ seien und ein gemeinsames Ziel: „μὴ πρὸς ἀναίρεσιν ἑαυτῶν ἀμοιβαδὸν μέχρι παντὸς χαλεπαίνειν“ haben.²²⁹ Auch wenn dieses Zitat aus Kontext der Verhandlungen stammt, bezeugt es, dass die beiden „Erzfeinde“ um 300 noch nicht soweit gekommen waren, um eine gegenseitige Zerstörung anzustreben.²³⁰

An dieser Stelle ist ferner interessant, dass Mani seine wichtigsten Vorgänger mit unterschiedlichen Erdteilen bzw. Reichen identifiziert hat: So war in seinen Augen Buddha ein indischer Prophet, Zoroaster ein persischer und Jesus ein jüdischer.²³¹ Er hingegen sollte universeller als seine Vorgänger auftreten. Vielleicht als Erbe dieser Vorstellung bezeichneten auch die manichäischen Gemeinden im Römischen Reich Mani nicht als aus Persien, sondern aus Babylonien stammend.²³² Ausgerechnet „babylonisch“ und „chaldäisch“ sind auch die Begriffe, welche die jüngere Forschung in den *Acta Archelai* oder bei Augustinus vermehrt aufgreift und in Verbindung mit dem römischen Misstrauen gegen Astrologie und Magie bringt.²³³ Außerdem erinnert die „doctrina persarum“ des Manichäergesetzes an „doctrina

²²⁶ Lieu 1992, 122.

²²⁷ Vgl. Matsangou 2023, 66f., die betont, dass die angebliche Gleichzeitigkeit von Diokletians Gesetz, dem Werk Alexanders und „einem Brief von Bischof Theonas“ dafür sprächen, der Ankunft des Manichäismus sei um 300 in Ägypten ein in unterschiedlichen Schichten überlegtes und bekämpftes Problem gewesen. Hingegen Minale 2013, 67: „il cliché del pericolo che viene dall'oriente.“

²²⁸ Coll. 15, 3, 4.

²²⁹ Petr. Patr., fr 13 Mü.

²³⁰ Vgl. Roberto 2014, 186–196. Sonst ist das Manichäergesetz klar in die neue Verhältnisse nach dem Perserkrieg zu verordnen (Roberto 2014, 207–209).

²³¹ Lieu 1992, 86. Eine englische Übersetzung dieses koptischen Textes ist in Gardner/Lieu 2004, 263 zu finden.

²³² So zumindest in den koptischen Homilien – Coyle 2009, 9f.

²³³ Vgl. Scopello 2008.

chaldaeorum“, eine Formulierung die von Lucretius Carus²³⁴, über Plinius²³⁵ und Hieronymus²³⁶ belegt ist. Die Frage, welche Rolle der Vorwurf der Magie spielte, soll im folgenden Kapitel zur Rechtsgrundlage weiterführend behandelt werden.

3. 4. Die ideologischen Grundlagen der Manichäerverfolgung

Die dominierende Erklärung für die Motivation der Tetrarchen, Maßnahmen gegen die Manichäer zu ergreifen, ist – wie auch im Falle der Christenverfolgung – die ideologische Unvereinbarkeit dieser Religion mit der tetrarchischen Staatsauffassung. In der Forschung wurde hervorgehoben, dass die römische Gesellschaft keineswegs eine einheitliche Haltung gegenüber ausländischen Kulturen einnahm²³⁷, gleichzeitig wurde der Vorwurf des „ausländischen“ Ursprungs auf rhetorischer Ebene auch zur Kritik an den Christen eingesetzt.²³⁸ Diese wiederum verspotteten ihrerseits den persischen Mithras – eine Polemik, die sich sowohl bei Tertullianus²³⁹ als auch in den *Acta Archelai* findet, wobei Letztere den Kult explizit mit dem Manichäismus gleichsetzen.²⁴⁰ Dies ist insofern bemerkenswert, als Mithras eine der Hauptgottheiten der tetrarchischen Kaiser darstellte, auch wenn er in der Form des Deus Sol Invictus Mithras „romanisiert“ war.²⁴¹

Der religiöse Konservatismus, der oft als Hauptursache für die Verfolgung von Christen und Manichäern angeführt wird, lässt sich auch an den wörtlich sehr ähnlichen Vorwürfen ablesen, die Arnobius in seinem wie eine gerichtliche Verteidigungsrede konzipierten Werk zitiert.²⁴² Einer dieser Vorwürfe ist der der Irrationalität, den Arnobius nicht nur zurückweist, sondern geschickt auf die heidnische Religion selbst zurückprojiziert.²⁴³ Zudem wehrt er die Anschuldigung ab, die Christen seien für die Katastrophen im Römischen Reich verantwortlich.²⁴⁴ Ein solcher Vorwurf findet sich im Manichäereskript Diokletians zwar nicht explizit – womöglich aufgrund des noch kurzen Bestehens der Gemeinschaft im Reich –, doch

²³⁴ Lucretius, *De rer. nat.* V, 720: „ut Babylonica Chaldaeorum doctrina refutans astrologorum artem contra convincere tendit.“

²³⁵ Plinius d.Ä., *Nat. hist.* VI 123: „Chaldaeorum doctrina et hoc, sicut Babylon (...), tertia Chaldaeorum doctrina, in eodem situ locantur ad meridiem versi.“

²³⁶ Hieronymus, *Comm. in Dan.* I, 1: „utique si sapientiam atque doctrinam babyloniorum sciret esse peccatum (...) doctrinam chaldaicam.“

²³⁷ Z.B. Barnes 1968, 50.

²³⁸ Laut Eusebios (*Hist. Ecc.* V 1, 63) wurde das Christentum in Lyon im 2. Jahrhundert als „ξένην τινὰ καὶ κατὴν εἰσαγωγὸν ἡμῖν θρησκείαν“ bezeichnet.

²³⁹ Tert., *De bapt.* V 1, 2, 3.

²⁴⁰ *Acta Archelai* XL.

²⁴¹ Vgl. Altar von Carnuntum CIL III 4415 (= ILS 659); Vgl. Kuhoff 2001, 255–257 zur Gleichsetzung von Serapis mit Iuppiter Optimus Maximus.

²⁴² Breuer 2021, 49–51.

²⁴³ Panegyres 2019, 403.

²⁴⁴ *Arnob.* I 3.

lassen sich Parallelen ziehen. Die von Diokletian beklagte Zerstörung persischer Städte durch die Manichäer kann als ein Tadel gleicher Art verstanden werden. Dies wird besonders deutlich, da der Kaiser die Ausrottung der Manichäer innerhalb des Römischen Reiches als eine präventive Maßnahme darstellt, um einer ähnlichen Zerstörung vorzubeugen. Am interessantesten bleibt aber die Frage nach einer möglichen gemeinsamen Quelle beider Anschuldigungen.

Oft wird in der Forschungsliteratur über eine Zurückweisung der Kritik des großen heidnischen Philosophen Porphyrios durch den nunmehr christlichen, gleichermaßen gebildeten Arnobius spekuliert.²⁴⁵ Ein offensichtliches Problem dabei ist freilich, dass Arnobius Porphyrios nicht namentlich nennt. Außerdem ist die Datierung des Werkes umstritten, was im Zusammenhang mit der Tatsache, dass die meisten zitierten heidnischen Vorwürfe in den Büchern I und II zu finden sind, ein chronologisches Problem darstellt, wenn man sie mit den „Verfolgungsedikten“ in Verbindung zu setzen versucht.²⁴⁶ Denn selbst wenn der zum Jahr 327 in der Chronik des Hieronymus geführte Eintrag zu Arnobius ein Schreib- oder Rechenfehler sein sollte, bleibt der Zeitraum, ab wann Arnobius sein Werk verfasste, umstritten.²⁴⁷ Meist wird von einem Entstehungszeitraum ab der zweiten Hälfte der 290er Jahre ausgegangen, da für Arnobius – oder für einen von ihm zitierten Gegner des Christentums – Rom circa 1050 Jahre alt sei. Eine Stelle im vierten Buch hingegen, in der von der Verbrennung von Kirchen und Schriften die Rede ist, soll sich auf die diokletianische Verfolgung beziehen. Dies veranlasst die meisten Forscher dazu, den Beginn der Niederschrift vor den Ausbruch der Verfolgung und das Ende der Arbeit in die Zeit der diokletianischen Christenverfolgung selbst anzusetzen.²⁴⁸ Einige Forscher datieren jedoch auch die früheren Bücher von *Adversus Nationes* in die Zeit der Christenverfolgung, insbesondere wenn man die Angabe zum Alter Roms lediglich als ein übernommenes Zitat betrachtet.²⁴⁹

Ein bislang wenig beachtetes Argument dafür, dass auch die ersten Bücher unter dem Eindruck der diokletianischen Verfolgung entstanden sein könnten, stellt ein Zitat aus dem ersten Buch dar, das von Strafen gegen Christen spricht, welche jenen bei Eusebios beschriebenen

²⁴⁵ Beispiele davon wären: Leviells 2007, 134; Panegyres 2019, 411f.; Simmons 1995, 320.

²⁴⁶ *Contra Christianos* von Porphyrios soll zwischen 271 und 303 entstanden sein, was eine Bezugnahme auf dieses Werk für Arnobius gut möglich macht (vgl. Becker 2016, 52).

²⁴⁷ Zuletzt Gassman 2021.

²⁴⁸ Arnob. II 71, 5 vgl. dazu samt detailliertem Überblick über verschiedene Datierungsansätze bei Breuer 2021, 13, Anm. 3.

²⁴⁹ Simmons 1995, 45f.

entsprechen.²⁵⁰ Diese Stelle ist zudem den Passagen benachbart, in denen dieselben Vorwürfe wie gegen die Manichäer laut werden. Wäre es daher nicht möglich, dass das als gerichtliche Verteidigungsrede konzipierte Werk des Arnobius auch tatsächliche Vorwürfe aus den Gesetzen gegen die Christen zitiert? Das Manichäergesetz verdeutlicht jedenfalls, dass kaiserliche Erlasse durchaus mit Anschuldigungen philosophischer Natur gefüllt sein konnten. Angesichts der Annahme, Porphyrios konnte die Christenverfolgungen ideologisch weitere porphyrische Anschuldigung gegenüber den Christen, die in Eusebios' „Kirchengeschichte“ überliefert ist, behauptet, die Christen verhielten sich nach einer „barbarischen Art“. Dies stellt eine interessante Parallele zur Anschuldigung gegen die Manichäer dar, „wilde Gesetze der Perser“ in das Römische Reich zu tragen.²⁵¹

Als letzte Beschuldigung durch Porphyrios an die Christen, die im Kontext der Manichäer-Konstitution relevant erscheint, ist deren Bezeichnung als Magier anzuführen. Einmal ist es die Bezeichnung der Apostel als Magier²⁵², die in einer älteren Tradition, die auch Jesus als ein Zauberer bezeichnete, steht.²⁵³ Bei Eusebios findet sich jedoch auch ein gegen die Christen im Allgemeinen gerichtetes „καταγοητεύσαντες“ – ein Begriff, der im Kontext anderer Werke des Porphyrios und in der platonischen Tradition als Hinweis auf Sophisten verstanden werden kann.²⁵⁴ Ähnlich wie Sophisten würden die Christen demnach mit ihrer Verbalhexerei die Menschen verführen. Dies stellt eine spannende Parallele zu den ansonsten schwer interpretierbaren "genera maleficiorum (...) exquisita et inventa commenta" des Manichäerreskripts dar. Der Vorwurf der Magie gegenüber den Christen soll im Folgenden unter Berücksichtigung der allgemeinen Rechtslage weiter untersucht werden.

3. 5. Die Rechtsgrundlage und vorgesehene Strafen

Dass die Manichäer auf Grundlage bereits bestehenden Rechts verfolgt wurden, betont die Forschung schon seit geraumer Zeit; bereits Mommsen nannte das *crimen magiae* explizit als den strafrechtlichen Hintergrund, wobei er hierin einen wesentlichen Unterschied zur

²⁵⁰ Arnob. I 261 1: „exutis nos bonis, exterminatis patriis sedibus, inrogatis supplicia capitalia, torquetis, dilaceratis, exuritis et ad extremum nos feris et beluarum laniatibus obiectatis?“

²⁵¹ Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. Hist. Ecc. VI 19, 7: „πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα.“ Zum Hintergrund des Vorwurfs vgl. Becker 2016, 56.

²⁵² „Homines rusticani et pauperes, quoniam nihil habebant, magicis artibus operati sunt quaedam signa“ (Hier. In psalm. 81, Z. 226–227 = Porph. Chr. fr. 70F. Be.; vgl. Becker 2016, 149–151.

²⁵³ So z.B. Kelsios – Orig. Cels. 1, 71: „ὅτι ταῦτα θεομισοῦς ἦν τινος καὶ μοχθηροῦ γόητος.“

²⁵⁴ Porph. Chr. fr. 6F. Be. 24 = Eus. Hist. Ecc. VI 19, 4; Becker 2016, 150.

Verfolgung der Christen sah.²⁵⁵ Die Argumente für diese Einordnung beziehen sich primär auf die für die Manichäer vorgesehenen Strafmaße. Die prägnantesten Beispiele hierfür stellen zwei in den Sentenzen des Pseudo-Paulus überlieferte Auszüge von Gesetzestexten zur Magie dar:

5, 23, 17: *Magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obici aut cruci suffigi. ipsi autem magi uiui exuruntur*; 18: *Libros magicae artis apud se neminem habere licet; et penes quoscumque reperti sint, bonis ademptis ambustis his publice in insulam deportantur, humiliores capite puniuntur. non tantum huius artis professio, sed etiam scientia prohibita est.*²⁵⁶

Man findet also in diesen Regelungen, die um 300 in dieser Form zusammengetragen und überarbeitet wurden²⁵⁷, mehrere Übereinstimmungen mit dem Manichäergesetz: die Verbrennung der Bücher, die unterschiedliche Behandlung von *humiliores* und den *honestiores* sowie eine Differenzierung zwischen den *ipsi magi*, die zu verbrennen sind, und einfachen *conscii magicae artis*. Letztere erhalten, analog zu den manichäischen *contentiosi* (*Coll.* 15, 3, 6), weniger grausame Todesstrafen.²⁵⁸ Auch von der Konfiskation von Gütern ist die Rede, wobei das Manichäergesetz insoweit von diesen Bestimmungen abweicht, als die *honestiores* nicht *in insulam deportantur*, sondern *metallis dari* werden.

Der inhaltliche Unterschied zwischen beiden Strafmaßen ist erheblich – das „einfache“ Exil einerseits und die Zwangsarbeit in den Bergwerken andererseits – und dürfte dem Verfasser der Sentenzen bewusst gewesen sein. So sind unterschiedliche Kombinationen von *metallum* und *damnare* beziehungsweise *dare* insgesamt 19-mal, *ad insulam* hingegen 34-mal belegt. Bemerkenswert ist zudem, dass weder die Sentenzen des Pseudo-Paulus noch die justinianischen Digesten eine gesetzliche Grundlage enthalten, die für *honestiores* die Bergwerksstrafe vorsieht; stattdessen ist dort ausnahmslos von *ad insulam relegare* oder *deportare* die Rede.²⁵⁹ Gleich verhält es sich bei einem Eintrag in den pseudopaulinischen Sentenzen, der in der Forschungsliteratur mehrheitlich auf die Manichäer bezogen wird²⁶⁰:

²⁵⁵ Mommsen 1899, 576. Ähnlich auch Seston 1940, 559: „La persécution fut délibérément faite dans des formes juridiques que l'on n'eut pas à inventer.“ *Maleficium* als den Grund nennen u.a. Volterra 1966, 41, Rives 2006, 66 oder Roberto 2014, 204.

²⁵⁶ *Pseud.-Paul. Sent.*, V 23, 17–18.

²⁵⁷ Vgl. Liebs 2005, 41–46 (zur Entstehung – es handelt sich bei diesem Werk um eine Sammlung, die nur eine Redaktion hat und nichts mit dem Juristen Paulus zu tun hat) und 46–50 (die Datierung: „in sehr späten 3. Jh.“ ist für ihn möglich, weil Liebs 50, Anm. 118 auf Frank Kolb beruft, der dem Autor „(mündlich) betont“, das Manichäergesetz in das Jahr 297 und nicht 302 passt; auf jeden Fall ist die Sammlung „vor Konstantin entstanden (...), der sie 328 für echt erklärt hat.“)

²⁵⁸ Vgl. auch Rives 2003, 332.

²⁵⁹ Vgl. auch Taylor 2016, 354f.

²⁶⁰ Dass damit das Manichäergesetz Kaiser Diokletians referiert wird, glauben Liebs 2005, 103 oder auch Fögen 1993, 76.

„Qui nouas et usu uel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moueantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur.“²⁶¹ Als Indizien dafür, dass diese Stelle sich auf das Manichäergesetz bezieht, führt Liebs Parallelen mit Formulierungen wie „qui novellas et inauditas sectas“ (*Coll.* 15, 3, 2) oder „Romanam gentem modestam atque tranquillam“ (*Coll.* 15, 3, 5) an.²⁶² Ergänzend ließe sich für die Wendung „usu uel ratione“ die Formulierung „consilio et tractatu“ (*Coll.* 15, 3, 2) heranziehen, die im Manichäergesetz die *vetus religio* charakterisiert. Ferner ist die Einordnung des Eintrags unter dem Titel „De vaticinatoribus et mathematicis“ von Bedeutung. Diese korrespondiert mit der Überschrift im *Codex Gregorianus* „de maleficis et Manichaeis“ bzw. „De Mathematicis, Maleficis, et Manichaeis“²⁶³ und kann somit als zusätzliches Indiz für eine Verbindung zum Manichäergesetz dienen.

Sofern dieser Eintrag also eine Zusammenfassung der diokletianischen Manichäerkonstitution darstellt, verdeutlicht dieser mutmaßliche Fehler des Verfassers, wie außergewöhnlich eine Strafe *ad metallum* für *honestiores* war.²⁶⁴ Ungeachtet dessen wertet ein Teil der Forschung dies als Indiz dafür, dass unter Diokletian und Maximian „neue schwere Strafen ohne Standesunterschiede“ eingeführt wurden, wenngleich dieses Gesetz den einzigen Beleg für die Verurteilung von *honestiores* zur Bergwerksarbeit darstellt.²⁶⁵ Reitzenstein-Ronning vertritt hingegen die Auffassung, dass die tetrarchischen Herrscher die Privilegien der *honestiores* durchaus wahrten und diese im Zweifelsfall sogar dem allgemeinen Gerechtigkeitsempfinden vorzogen.²⁶⁶

Vor diesem Hintergrund fällt es schwer, eine allgemeine Aussage darüber zu treffen, wie die Kaiser die Rechtslage der *honestiores* änderten, und auch im Zusammenhang mit der Christenverfolgung herrschte unter Zeitgenossen offenbar Unklarheit, ob die vorgesehene Strafe (für *honestiores*?) Verbannung oder Bergwerke war. Die von Arnobius zitierten

²⁶¹ *Pseud.-Paul. Sent.*, V 21, 2.

²⁶² Liebs 2005, 103. Für „inducunt“ zeigt er eine Parallele mit „inserere“ (*Coll.* 15, 3, 4), das Gesetz hat aber auch „inducere“ (*Coll.* 15, 3, 1).

²⁶³ Frakes 2011, 108.

²⁶⁴ Eine alternative aber wohl weniger plausible Erklärung wäre, die Erwähnung der Bergwerken von (Insel) Prokonnesos bedeutet eine alternative für *metallis dari* in Form von *ad insulam*. Ein paar Beispiele für die Wahl zwischen diesen Strafen (ohne Angabe für wen sie gelten) liefern die pseudopaulinischen Sentenzen: *Pseud.-Paul. Sent.* 5, 4, 8: „exilii aut metalli aut operis publici“ oder (für die, die einen Horoskop erstellt hatten) *Ibid.* 5, 21, 4: „aut in metallum damnantur aut in insulam relegantur.“

²⁶⁵ Liebs 2005, 48.

²⁶⁶ Reitzenstein-Ronning 2015, 284. Er bezieht sich auf eine Bestimmung, die in *Cod. Iust.* 9, 47, 12 überliefert ist und explizit die Strafe *ad bestias* für Söhne von Dekurionen ausschließt, wobei gleichzeitig der Zugang des *populus* zu solchen Gerichtsprozessen eingeschränkt wird.

Vorwürfe gegen die Christen weisen eine auffällige Nähe zum pseudopaulinischen Eintrag auf: „(...) inauditas incognitas repentinas agitare atque inducere religiones?“²⁶⁷ In seiner Auflistung der Maßnahmen gegen Christen führt er jedoch „ad extremum nos feris“ an – er spricht also von der Verbannungsstrafe.²⁶⁸ Gleichzeitig beschreibt Eusebios die Strafe in seiner Schrift „Über die palästinischen Märtyrer“ als „τοῖς κατὰ Φαινὼ τῆς Παλαιστίνης χαλκοῦ μετάλλοις (...) παραδίδωσιν“, was „Phaenensibus (...) metallis dari“ ja wörtlich entspricht.²⁶⁹ Interessanterweise handelt es sich in jenen Fällen, in denen Eusebios Informationen zum sozialen Status der Verurteilten liefert, um plausible Kandidaten für den Rang von *honestiores*: Einmal betrifft es einen Bischof²⁷⁰ ein anderes Mal einen Schüler des Pamphilus, der in den Bergwerken eine „ἐν πᾶσι τούτοις φιλόσοφον ἐν τρίβωνος σχήματι ἀγωγὴν“²⁷¹ beibehielt. In weiteren Fällen werden lediglich größere Personengruppen ohne detaillierte Statusangabe erwähnt²⁷² Vor dem Hintergrund der Verwechslung von *ad insulam deportantur* und *metallis dari* durch den Verfasser der pseudopaulinischen Sentenzen erscheint es ferner interessant, dass Eusebios bemerkt, in den Bergwerken habe zeitweise eine bemerkenswerte Freiheit herrscht, woraufhin die Gläubigen dort sogar Häuser in Kirchen umgewandelt hätten.²⁷³ Daraus ergibt sich die Frage, ob es auch den Aufsehern der Bergwerke unüblich erschien, Personen von höherem sozialen Status in ihrem Verantwortungsbereich zu wissen, oder ob deren Strafe tatsächlich primär mit der *deportatio* identifiziert und der unübliche Arbeitsort als bloßer Exilort aufgefasst wurde. Unabhängig von der abschließenden Klärung verdeutlicht diese geteilte Unklarheit über die korrekte Applikation der *ad metallum*-Strafe die massive personelle und rechtliche Überlappung im Vorgehen gegen beide Gruppen – sofern diese in der administrativen Praxis überhaupt trennscharf voneinander unterschieden wurden.

Eine weitere strafrechtliche Paralle zwischen Christen- und Manichäerverfolgung stellt die Formulierung „consentaneos vero et usque adeo“ dar.²⁷⁴ Wie aus den Angaben bei Eusebios oder auch Plinius hervorgeht, bestand für die Beschuldigten die Möglichkeit, durch das Abschwören des Glaubens dem Verfahren zu entgehen. Dieser Umstand markiert einen

²⁶⁷ Arnob. II 72, 1 oder auch Ibid. I 25, 3: „Religiones iniquunt, impias atque inauditos cultus terrarum in orbe tractatis“.

²⁶⁸ Ibid. I 26, 1.

²⁶⁹ Eus., *De mart. Pal.* VII, 4; *Coll.* 15, 3, 7.

²⁷⁰ Eus., *De mart. Pal.* VII 4.

²⁷¹ Ibid. V 3.

²⁷² Ibid. VII 4: „λοιπὸς μεταβὰς ὁμολογητάς“. Die Ausweisung ganzer Gruppen gehört auch der römischen Tradition im Umgang mit Juden oder auch Astrologen – vgl. Stini 2011, 59.

²⁷³ Ibid. XIII 1: „πολλὴ τε τῇ παρηρησία χρωμένων, ὥς καὶ οἴκους εἰς ἐκκλησίας δειμάσθαι.“

²⁷⁴ *Coll.* 15, 3, 6.

wesentlichen Unterschied zu den Sanktionen gegen Magie, wie sie aus den pseudopaulinischen Sentenzen bekannt sind: Solange ein öffentlicher Abfall vom Glauben erfolgte, entfiel die Bestrafung als Mitwisser.²⁷⁵ Ausgerechnet die Frage, ob bereits das bloße Wissen (oder die bloße Zugehörigkeit) strafbar ist, stand im Zentrum einer Forschungsdebatte. Dabei wurde gestritten, ob die in der *Collatio* dem Manichäergesetz vorangestellte Passage aus Ulpians Werk (über die pseudopaulinischen Sentenzen) den Juristen Diokletians als Rechtsgrundlage gedient haben könnte. Denn Ulpians *De officio proconsulis* erfreute sich im 4. Jahrhundert offenbar noch große Popularität – eine um das Jahr 300 datierte Inschrift aus Ephesos verweist auf die anhaltende Relevanz dieses Werkes.²⁷⁶

Als Argumente dafür, dass sich die (unter Diokletian formulierten) Einträge der pseudopaulinischen Sentenzen auf *Coll.* 15, 2 beziehen, dienen einerseits die dort für *mathematici* vorgesehenen Strafen. Diese umfassen die Verbannung (*aqua et igni interdicatur*²⁷⁷ bzw. *relegatio in insulam*²⁷⁸), die Todesstrafe für Magier ausländischer Herkunft („si externarum gentium quis id fecerit, ut in eum animadvertatur“²⁷⁹) sowie die Unterscheidung zwischen der Kapitalstrafe (*capite*) und einer anderen schweren Strafe (*alia poena graviore*) für Befragungen über die Zukunft des Kaisers oder der *res publica*. Auch die Notiz „*veteres dicebant professionem eorum, non notitiam esse prohibitam: postea variatum*“ könnte mit der Manichäer- bzw. Christenverfolgung in Zusammenhang gebracht werden: Die Unterlassung der *professio* (des Bekenntnisses) wäre demnach der Ausweg gewesen, der den Angeklagten zur Verfügung stand. Zudem ist *professio* ein Begriff, der von christlichen Autoren im Sinne von „Glaubensbekenntnis“ verwendet wurde.²⁸⁰ Da diese und weitere Details fast zu präzise korrespondieren – wie etwa der Titel „Ulpianus libro VII de officio proconsulis sub titulo de mathematicis et vaticinatoribus“²⁸¹ –, zweifelten einige Forscher die Authentizität

²⁷⁵ Vgl. *Pseud.-Paul. Sent.* 5, 23, 17: „non tantum huius artis professio, sed etiam scientia prohibita est.“

²⁷⁶ Nogrady 2006, 19; AE 1966: 436 = IEph 2 no. 217 ll. 7–9.

²⁷⁷ *Coll.* 15, 2, 1.

²⁷⁸ *Coll.* 15, 2, 5.

²⁷⁹ *Coll.* 15, 2, 1.

²⁸⁰ Z.B. Augustinus *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* I, 34, 75 über Manichäer: „Nolite mihi colligere professores nominis Christiani neque professionis suae uim aut scientes aut exhibentes.“

²⁸¹ *Coll.* 15, 2, 1.

dieser Ulpian-Stelle an.²⁸² Diese skeptische Ansicht wird von der jüngeren Forschung jedoch zunehmend infrage gestellt.²⁸³

Ein Problem bleibt jedoch bestehen: Es ist schwer vorstellbar, wie Diokletians Juristen die pseudopaulinischen Sentenzen als Quelle für das Magierecht herangezogen haben könnten, um ein Gesetz zu formulieren, das später wiederum in ebendiese Sentenzen aufgenommen wurde. Allerdings existiert eine datierte, in den *Codex Iustinianus* aufgenommene Konstitution gegen die *ars mathematica* und *ars geometrica* aus dem Jahr 294, die bezeugt, dass sich Diokletian bereits vor der Auseinandersetzung mit den Manichäern diesem Thema widmete.²⁸⁴ In diesem Kontext ist offenbar auch der in der Suda überlieferte Bericht über die Bücherverbrennung in Ägypten zu lesen: „ὅτε δὴ καὶ τὰ περὶ χημείας ἀργύρου καὶ χρυσοῦ τοῖς παλαιοῖς αὐτῶν γεγραμμένα βιβλία διερευνησάμενος ἔκαυσε“.²⁸⁵ Es ist somit gut möglich, dass die Ulpian-Stelle sowohl in der diokletianischen Gesetzgebung gegen die Magie als auch in jener gegen die Manichäer als Referenz diente.²⁸⁶

Zusammenfassend verdeutlicht die Analyse der Strafmaße für Christen und Manichäer – insbesondere mit Blick auf die *honestiores* –, dass die Manichäerverfolgung aus strafrechtlicher Perspektive als funktionaler Bestandteil der Christenverfolgung zu werten ist. Dies gilt ungeachtet dessen, dass die literarischen Quellen die Christengesetze als eine Abfolge von vier eskalierenden Maßnahmen beschreiben, während die Verfolgung der Manichäer trotz ihres früheren Beginns lediglich auf einer einzigen gesetzlichen Grundlage basierte. Ferner wird deutlich, dass die Gesetzgebung gegen das *crimen magiae*, die durchaus von Ulpian inspiriert gewesen sein könnte, als rechtliches Fundament für das Vorgehen gegen beide Gruppen diente. Dies trifft zu, obwohl die spezifische Anordnung, *honestiores* zur Zwangsarbeit in die Bergwerke zu schicken, keine weiteren rechtlichen Parallelen aufweist. Die Singularität dieser Maßnahme wird durch verschiedene Quellen untermauert: durch einen wahrscheinlichen Irrtum des Verfassers der pseudopaulinischen Sentenzen, durch Arnobius' Hinweise auf das

²⁸² Z. B. Fögen 1993, 178–182. Die Autorin vertritt die Ansicht, der römische Staat habe sich bis zur Zeit Diokletians nicht um die religiösen Vorstellungen seiner Untertanen gekümmert. Sie argumentiert, Ulpian könne nicht die Auffassung vertreten haben, Seher seien hinzurichten oder zu vertreiben; vielmehr sei eine spätere Interpolation für diesen Inhalt verantwortlich.

²⁸³ Nogrady 2006, 192–194 oder Manthe 2023, 140, Anm. 2; neutral hingegen – Gordon/Simón 2010, 11.

²⁸⁴ Zum Inhalt von beiden *artes* vgl. Demandt 2022, 185.

²⁸⁵ *Suda*, Delta 1156. Dies geschah wohl nicht mit der Begründung, welche die Suda liefert, wonach diese Maßnahmen infolge eines Aufstands in Ägypten unternommen wurden, um den Reichtum der Ägypter zu schmälern und so künftige Erhebungen gegen Rom zu verhindern. Den Zusammenhang mit dem Aufstand von 297/298 sieht hingegen Demandt 2022, 185.

²⁸⁶ Vgl. auch Humfress 2000, 134–136.

Exil in seiner Aufzählung antichristlicher Repressalien sowie durch Eusebios' Schilderung der ungewöhnlichen Freiheiten, welche die vermutlich als *honestiores* verurteilte ὁμολογηταὶ in den Bergwerken von Phaino genossen. Abschließend konnte in diesem Kapitel aufgezeigt werden, dass das Werk des Arnobius, welches als rhetorisch hochanspruchsvolle Gerichtsrede konzipiert ist, wertvolles Vergleichsmaterial zu den nicht weniger rhetorisch geprägten Gesetzen der Tetrarchie liefert.

3. 6. Datierungsdiskussion

Eine zentrale Frage, die in nahezu jeder Abhandlung zum Manichäergesetz thematisiert wird, betrifft die Datierung dieser Maßnahme. Den Rahmen dieser Diskussion bilden zwei Faktoren: der Zeitraum, in dem Diokletian sich in Alexandria aufgehalten haben könnte, und die Amtszeit eines Prokonsuls namens Julianus in der Provinz *Africa Proconsularis*. Infolge einer langjährigen Forschungsdebatte stehen sich heute im Wesentlichen zwei Datierungsmöglichkeiten gegenüber: der 31. März 297 oder der 31. März 302.²⁸⁷ Die in der Forschung traditionell favorisierte Datierung auf das Jahr 302²⁸⁸, geriet um die Mitte des 20. Jahrhunderts durch den Vorschlag 297 zunehmend unter Druck²⁸⁹, bis sie vor allem durch die Arbeiten von Timothy D. Barnes wieder an Popularität gewann.²⁹⁰ Dennoch bleiben viele Forscher in der Datierungsfrage bis heute unentschieden.²⁹¹ Die beiden Datierungsmöglichkeiten resultieren primär aus Lücken in den Fasten von Statthalter der Provinz *Africa Proconsularis*, da der im Gesetz erwähnte Julianus ansonsten in diesem Amt nicht belegt ist. Von den namentlich bekannten Statthaltern spielen die Amtszeiten von C. Annius Anulinus, der im Amt zwischen 1. Juli 302/303 bis 304 im Amt war²⁹², und L. Aelius Helvius Dionysius, der am 10. März 298 dieses Amt innehatte und insgesamt 4 Jahre in *Africa Proconsularis* diente. Daraus ergeben sich für die Amtszeit eines Julianus – und damit für das Gesetz – mögliche Lücken in den Zeiträumen 296–297 oder 300/301–302/303.²⁹³

²⁸⁷ Corcoran 1996, 135 erwähnt neben 302 noch drei Datierungsmöglichkeiten: „287, 297 and 307“, das früheste Datum lehnt er allerdings ab, weil die Titulatur auch vor vollständigen Rekonstruktion offenbar mehr als einen Namen trägt; 307 konnte er ein Gesetz von Maximian Daia vorstellen, nachdem der Statthalter in *Africa* seine Anfrage nach Osten geschickt hatte, weil er seine Präferenzen in den Machtkämpfen um den westlichen Teil nicht zeigen wollte. Corcoran 2013, 3 führt allerdings nunmehr „297/302“ als die zwei Möglichkeiten für die Entstehungszeit der Konstitution.

²⁸⁸ Z.B. Pharr 1932, 291 verwendet das Datum.

²⁸⁹ Wohl erster, der diese Datierung anbot war Seston 1940, 345–354.

²⁹⁰ So zählen zu den Anhängern von 302 u.a.: Lieu 1992, 97; Corcoran 2013 26, Anm. 106.; Demandt 2022, 182; Matsangou 2002, 63; Bowmann 2005, 85; Minale 2013, 31–35. Von 297 gehen immerhin Brown 1969, 92; Chadwick 1979, 143–145; Krause 2018, 295; Bruce 1983, 338–340 und Dignas/Winter 2007, 35 aus.

²⁹¹ Poirier 2017, 242; Dillon 2018, 301;

²⁹² Barnes 1976, 248. Eigentlich begann das Amtsjahr mit 1. Juli vgl. Thomasson 1996.

²⁹³ Bruce 1983, 339 auch mit Belegen für C. Annius Anullinus.

Jenseits der Debatte über die *otia maxima*, die im Kommentar zum Text besprochen wird, bleibt insbesondere die Frage nach dem Zeitpunkt und der Dauer von Diokletians Aufenthalt in Alexandria umstritten. Insbesondere die Datierung auf das Jahr 297 wird unter diesem Gesichtspunkt kritisiert: Zwar ist allgemein akzeptiert, dass sich Diokletian nach der Niederschlagung des Aufstands unter Achilleus im Jahr 298 in Ägypten aufhielt²⁹⁴, dass er jedoch bereits ein Jahr zuvor dort eingetroffen wäre und somit über einen Zeitraum von mehr als einem Jahr in Ägypten verweilt hätte, erscheint vielen Forschern unwahrscheinlich.²⁹⁵ Ein Besuch Diokletians in 302 ist hingegen explizit bezeugt: die *Chronicon Paschale* erwähnt einerseits, dass 302 in Alexandrien der *panis castrensis* der Bevölkerung von Diokletian verteilt wurde²⁹⁶, was wie eine kaiserliche Versöhnungsgeste nach dem Aufstand von 297/298 aufgefasst werden kann.²⁹⁷ Andererseits berichtet eine alexandrinische Chronik aus dem frühen 5. Jahrhundert, die meist als *Excerpta Latina Barbari* bekannt ist, in ihrer lateinischen Überlieferung:

venit Dioclitianus in Alexandria et ecclesias exterminavit. Et multi martyrizaverunt, in quibus et beatus Petrus episcopus Alexandrinus capite truncatus est. Martyrizavit VII kl. Decem. In eodem anno castrisius (sic!) in Alexandria donatus est et Dioclitiano balneum edificatum est.²⁹⁸

Diese Einträge wurden jedoch teilweise mit dem Einwand zurückgewiesen, dass Eusebios den Tod des Bischofs Petros erst in das neunte Jahr der Verfolgung (311) datiert und die allgemeine Christenverfolgung ohnehin erst im Jahr 303 einsetzt.²⁹⁹ Hierzu ist jedoch anzumerken, dass die Nachricht über die Christenverfolgung dem Bericht über Diokletians Besuch möglicherweise lediglich angefügt wurde, um die diokletianische Verfolgung überhaupt im chronistischen Rahmen zu verankern – insbesondere da die Chronik im weiteren Verlauf nur noch die Verfolgungsmaßnahmen im Westen erwähnt. Selbst Chadwick, der die Datierung auf 297 bevorzugt, weist die pauschale Kritik an der Verlässlichkeit beider Chroniken zurück. Er führt zudem ein weiteres Argument für einen Aufenthalt Diokletians im Jahr 302 an: Ein Papyrus aus dem Zeitraum zwischen 305 und 307 dokumentiert die Untersuchung eines

²⁹⁴ Barnes 1976, 249; Kuhoff 2001, 197. Die Vorbereitungen für seine Reise sind im P. Beatty Panop. I bezeugt.

²⁹⁵ Williams 1985, 244f.

²⁹⁶ *Chronicon paschale* 514, 16–17: „Ἰνδ. ζ'. η'. ὑπ. Κωνσταντίου Καίσαρος τὸ δ' καὶ Μαξιμιανοῦ Ἰοβίου Καίσαρος τὸ δ'. Τούτῳ τῷ ἔτει ὁ καστρήσιος ἄρτος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ὑπὸ Διοκλητιανοῦ ἐδωρήθη.“

²⁹⁷ Roberto 2015, 121, der auch eine Verbindung mit dem Höchstpreisen-Edikt (117–120) sowie blutige Belagerung von Alexandrien 298 (126) überzeugend aufschlüsselt.

²⁹⁸ *Exerpt. Lat. Barb.* 10, 13.

²⁹⁹ PLRE I, Julianus 23.

Beamten, dessen Amtsführung bereits zu einem früheren Zeitpunkt von Diokletian persönlich überprüft worden war.³⁰⁰

Als Hauptargument für eine Datierung in 297, die Chadwick als „perhaps a tight squeeze“ bezeichnet, wird die Formulierung *adversaria nobis gens* angeführt.³⁰¹ Hierzu bemerkte Josef Wiesehöfer, dass erst zahlreiche Jahre ohne Manichäerverfolgung im Sāsānidenreich die im Edikt hergestellte Verbindung zwischen den Manichäern und der *Persica adversaria gens* plausibel erscheinen lassen.³⁰² Gelegentlich wird ein weiteres, eher spekulatives Argument vorgebracht: Eine Steuerreform, die im März 297 vom Statthalter in Alexandria verkündet wurde und mutmaßlich den Aufstand des Achilleus auslöste³⁰³, soll in Anwesenheit des Kaisers vorbereitet und proklamiert worden sein.³⁰⁴ Zuletzt führen einige Forscher das Fehlen einer Bezeichnung der Manichäer als Untergruppe der Christen als Argument dafür an, dass das Gesetz zeitlich weiter vom Beginn der großen Christenverfolgung entfernt liegen müsse.³⁰⁵ Die im Rahmen dieser Arbeit erfolgte Analyse deutet jedoch auf das Gegenteil hin: Die Manichäerkonstitution teilt die bei Arnobius überlieferte philosophisch-rhetorische Kritik am Christentum; zudem waren von der Rechtslage, wie sie in der Antwort an Julianus geschildert wird, laut Eusebios faktisch auch die Christen betroffen.

Zuletzt wird gelegentlich eine Datierungsvariante diskutiert, welche die mommsensche Rekonstruktion der Titulatur ablehnt. Ausgehend davon, dass in den Handschriften „*Maximianus A*“ zu lesen ist, wird spekuliert, die Maßnahme stamme nicht aus der ersten, sondern aus der zweiten Tetrarchie, wobei Maximinus Daia im Jahr 307 oder 308 als Autor fungiert habe.³⁰⁶ Als Argumente hierfür werden dessen Vorliebe für die platonische Philosophie sowie seine ausgeprägte Feindseligkeit gegenüber den Christen angeführt.³⁰⁷ Allerdings mangelt es diesen Überlegungen an einer prosopographischen Überprüfung, ob zu jener Zeit in *Africa Proconsularis* eine Statthalterposition vakant war; ebenso fehlen Belege für einen Aufenthalt Maximins in Ägypten während dieses Zeitraums. Obwohl die Textanalyse durchaus wörtliche Parallelen zu einem späteren Christengesetz des Maximinus Daia aufzeigt, bleibt die

³⁰⁰ Chadwick 1979, 142 über P. Flor 33, vgl. auch Bowman 1976, 159f.

³⁰¹ Chadwick 1979, 141.

³⁰² Wiesehöfer 2007, 167 Anm. 34.

³⁰³ Kuhoff 2001, 195.

³⁰⁴ Bruce 1983, 340f.

³⁰⁵ So z.B. Chadwick 1979, 142f.

³⁰⁶ Vorsichtig Corcoran 1996, 135, Anm. 49 für 307; sehr autoritativ – Sperandio 2013, 81–84 für 308, der anders als Corcoran nicht erklärt warum ein Statthalter im Westen des Reiches an einen Kaiser, der im Osten residiert gewandt haben sollte.

³⁰⁷ Sperandio 2013, 83–84.

plausiblere Erklärung, dass sich Daia seinerseits auf ältere Gesetzestexte stützte. In der vorliegenden Arbeit wurden zudem zusätzliche Argumente für die Autorschaft des sogenannten Ambrosiaster an der *Collatio* angeführt. In diesem Zusammenhang erscheint es unwahrscheinlich, dass der Verfasser sich in zwei seinen Werken hinsichtlich der Urheberschaft der Manichäerkonstitution selbst widersprechen würde. Zusammenfassend lässt sich die Datierungsdiskussion mit dem Fazit schließen, dass das Jahr 302 den überzeugendsten Kandidaten darstellt: Dies begründet sich vor allem durch die gesicherte Anwesenheit Diokletians in Alexandria in jenem Jahr sowie durch das Fehlen stichhaltiger Indizien für die alternative Datierung, welche die Fasten der Statthalter in *Africa Proconsularis* theoretisch offenlassen.

3. 7. Die Nachwirkung des Manichäergesetzes

Aufgrund der spärlichen Quellenlage haben bislang nur wenige Forscher versucht, die unmittelbaren Folgen der Manichäerverfolgung detaillierter zu beschreiben. Ein solcher Ansatz bestand darin, in den koptischen Manichäer-Psalmen vorkommende ägyptische Namen mit potenziellen Märtyrern dieser Verfolgungsperiode zu identifizieren – ein Vorschlag, der in der Fachwelt jedoch kaum Beachtung fand.³⁰⁸ Häufiger wurde in der Forschung über eine Fluchtbewegung der Manichäer in die Oasen Ägyptens spekuliert.³⁰⁹ Aufschlussreicher und historisch greifbarer erscheint die Polemik des Titus von Bostra. In der syrischen Fassung seiner Schrift wirft er den Manichäern eine nachgiebige Haltung angesichts staatlicher Verfolgungsmaßnahmen vor.³¹⁰ Da dieses Werk laut Paul-Hubert Poirier in den 360er Jahren verfasst wurde – also zu einem Zeitpunkt, als die durch Diokletian veranlassten Repressalien die einzige einschneidende Verfolgungserfahrung der Manichäer darstellten –, muss sich seine Kritik auf diese Ereignisse beziehen.³¹¹ Das Besondere an dieser Passage ist die unbeabsichtigte Implikation: Durch seinen Vorwurf räumt Titus indirekt ein, dass die „wahren“ Christen und die Manichäer eine gemeinsame Verfolgungserfahrung teilten, auch wenn er den unterschiedlichen Umgang betont.

Dies überrascht insofern wenig, als die Forschung – wenngleich die Einordnung der Manichäer als parachristliche Gruppe durch Zeitgenossen oft nur unter Vorbehalt akzeptiert wird – davon ausgeht, dass die großen Christenverfolgungen (303–311) faktisch auch die Manichäer

³⁰⁸ Lieu 1992, 125; Lieu 1994, 97.

³⁰⁹ Z.B. durch Lieu 1998, 207; dagegen überzeugend Gardner 2020, 216.

³¹⁰ Vgl. Poirier 2017, 245.

³¹¹ Ibid., 246.

betrafen.³¹² Gleichzeitig begegnet man auch hier wieder einer außenpolitischen Begründung für die spätere Unterbrechung der Repressalien unter Konstantin I.: Er habe die diplomatischen Beziehungen zum Sassanidenreich nicht belasten wollen.³¹³ In die Zeit von Konstantins Herrschaft über den Osten des Reiches fällt zudem eine Erwähnung bei Ammianus Marcellinus, wonach der Kaiser Untersuchungen gegen „superstitionum quaereret sectas, Manichaeorum et similium“ eingeleitet habe.³¹⁴ Auch wenn die spezifische Wortwahl zur Beschreibung dieses Vorgangs von Ammianus stammen mag, bleibt es bemerkenswert, dass sowohl *superstitio* als auch *secta* bereits in der diokletianischen Manichäerkonstitution als zentrale Begriffe vorkommen. Auch wenn die Wortwahl zur Beschreibung dieses Vorgangs von Ammianus selbst stammt, ist es trotzdem bemerkenswert, dass sowohl *superstitio* als auch *secta* im Diokletians Gesetz auch vorkommen. Gleichzeitig wurde ausgerechnet im ausgehenden 4. Jahrhundert der Begriff „Manichäer“ von Christen und christlichen Kaisern zur Ausgrenzung verschiedenster religiöser Gruppierungen instrumentalisiert. Daher bleibt die Frage, ob an der genannten Stelle tatsächlich „echte“ Manichäer gemeint sind, in der Forschung umstritten.³¹⁵ Eine gezielte Verfolgung der historischen Manichäer setzte erst wieder unter Valentinian I. ein, der ihre Versammlungen verbot. Die Gesetze gegen die Manichäer fielen dabei oft deutlich schärfer und grausamer aus als jene gegen andere „Häretiker“. ³¹⁶ Und dennoch sah sich noch Justinian veranlasst, Gesetze gegen sie zu erlassen, was für eine eher überschaubare Langzeitwirkung der älteren Maßnahmen spricht.³¹⁷

Zuletzt wurde die Manichäer-Konstitution Diokletians in der Forschung noch als ein erstes Vorbild von Gesetzgebung, die explizit gegen religiös heterogene Gruppen richtet und dabei auf die Verbindung zwischen Magie und (unerwünschten) religiöser Haltung setzt. Ein womöglich frühestes Beispiel solcher Übernahme – das in *Vita Constantini* im Briefform teilweise erhaltenes Gesetz Konstantins gegen „Häretiker“, das eine Verbrennung ihrer Bücher, sowie Verbannung deren Anführer vorsieht.³¹⁸ Die meisten Gesetze, die von Diokletians

³¹² Matsangou 2023, 189f. oder Gardner/Lieu 2004, 110.

³¹³ Hutter 2023, 77.

³¹⁴ Amm. Marc. XV 13, 2.

³¹⁵ Woods 2001, 259f. geht davon aus, dass an dieser Stelle Rede von Arianer ist. Lieu 1994, 101f. hinterfragt es nicht. Dazu wäre zu bemerken, dass eine bewusste Übernahme eines christlichen Schimpfworts durch Ammianus, der eigentlich gerne Distanz zu Christentum aufrechterhält, eher unwahrscheinlich erscheint – vgl. Barnes 1998, 79–94; was die Wahrscheinlichkeit, bei der Episode handele sich um tatsächliche Manichäer, erhöht.

³¹⁶ Matsangou 2023, 180: so war z.B. 381 von Theodosius I. vorgesehen, dass Manichäer nicht nur für Taten zur Rechenschaft gezogen werden, die sie in Zukunft begehen werden, sondern auch welche, die in der Vergangenheit, vor dem Erlass des Gesetzes, begangen wurden (*Cod. Theod.* XVI 5, 7, 1). Oder für Bestrafung mit „infamia“ – Humfrees 2008, 137–141.

³¹⁷ Matsangou 2023, 182.

³¹⁸ Eus., *Vit. Cons.* 3, 65. Zur Verbindung mit dem Manichäergesetz vgl. Escribano Paño 2015, 385f.

Vorbild beeinflusst sein konnten, sind aber im 16. Buch von *Codex Theodosianus* zu finden.³¹⁹ Die in dieser Arbeit aufgezeigte Nähe von Gesetzen, die für Manichäer und Christen gemeint waren, lassen dann auch schlussfolgern, dass die christliche Gesetzgeber letzten Endes Gesetze, die gegen Christen angewendet worden sind, nunmehr gegen andere Christen gerichtet haben.

FAZIT

Die Untersuchung der aktuellen Forschungsliteratur zum Thema Christen- und Manichäerverfolgung hat gezeigt, dass die Theorie, wonach die tetrarchischen Kaiser diese Gruppen aufgrund ihrer ideologischen Überzeugungen verfolgten, heute die meisten Anhänger findet. Die Rolle der heidnischen Philosophen wie Porphyrios in der Stärkung des ideologischen Gegensatzes zwischen Verehrer der alten Kulte und Vertreter der neuen Religionen wie Christentum wird von der jüngeren Forschung jedenfalls stärker betont. Konkret wurde laut den heute gängigen Erklärungen den Christen die Störung der *pax deorum* vorgeworfen, was sich etwa in ihrer Verweigerung äußern könnte, an Opferhandlungen teilzunehmen. Die Analyse des Manichäergesetzes, das laut der Mehrzahl der Forscher die gleichen Bedenken formuliert, ließ die Schwerpunkte in dieser Sichtweise etwas anders legen. Dabei wurde auch die vielschichtige Nähe der Vorwürfe gegen Christen und Manichäer anhand der ausgewählten Textstellen deutlich. Jenseits der in der Forschung bereits unternommenen Vergleiche der Manichäer-Konstitution mit dem sogenannten Galeriusedikt erwiesen sich ferner Vergleiche mit einer inschriftlich überlieferten Verordnung gegen Christen von Maximianus Daia aus dem Jahr 312 als besonders zutreffend. Diese zeigen deutlich, dass Manichäer und Christen auf rhetorischer und inhaltlicher Ebene aus demselben Grund verfolgt wurden. Weniger erwartet waren hingegen die Parallelen zwischen den diokletianischen Vorwürfen gegen die Manichäer und den durch Arnobius von Sicca überlieferten Anschuldigungen gegen die Christen. Angesichts dessen, dass das wie eine Verteidigungsrede konzipierte Werk des Arnobius während der diokletianischen Christenverfolgung geschrieben worden sein könnte – eine Annahme, die in der vorliegenden Arbeit durch eine für die Datierungsdiskussion neue Textstelle zusätzlich unterstützt wurde –, stellt sich die Frage nach der Quelle dieser gemeinsamen Vorwürfe als umso interessanter dar. Als mögliche Antworten kommen die Rezeption von Porphyrios' *Contra Christianos* oder von anderen Gesetzen Diokletians (u.a. gegen Magie) in Betracht.

³¹⁹ Ein Fallstudium von *Cod. Theod.* XVI 5, 34 präsentiert Escribano Paño 2010, 105–139.

Denn aus der Analyse der Strafen, die für Manichäer und Christen vorgesehen waren, wird deutlich, dass beide Gruppen von einer Rechtsgrundlage betroffen waren, die zum großen Teil in Ulpian's Werk *De officio proconsulis* zu finden ist, aber womöglich auch durch andere, bereits von Diokletian erlassene Gesetze ergänzt wurde. Insbesondere die Analyse eines Eintrags in den pseudopaulinischen Sentenzen (*Ps.-Paul. Sent.* V 21, 2) zeigte, dass es schwerfällt, die Christen- und Manichäerverfolgung auf der Ebene des Strafrechts voneinander zu unterscheiden. Als Fallbeispiel wurde dabei die im Strafrecht des 2. und 3. Jahrhunderts eigentlich nicht anzutreffende Bestimmung untersucht, gegen *honestiores* die Strafe *ad metallum* zu verhängen. Einen wesentlichen Unterschied zwischen der Bestrafung der Manichäer bzw. Christen und den Maßnahmen gegen Magie, wie sie aus den pseudopaulinischen Sentenzen oder Ulpian's Werk hervorgehen, bildet die Möglichkeit der Reue: Einfachen Gläubigen wurde zugestanden, ihrem Glauben abzuschwören, um der Strafe zu entgehen; Im Falle des Magiewissens war eine solche Befreiung durch bloßen Widerruf hingegen ausgeschlossen.

Das Thema der Differenzierung zwischen Christen und Manichäern wurde in dieser Arbeit in den Kapiteln zur Wahrnehmung der Manichäer durch ihre christlichen sowie heidnischen Zeitgenossen untersucht. Dabei stellte sich heraus, dass es inkorrekt ist, eine Position, wonach die Manichäer von christlichen Autoren als nicht-christliche Häretiker aufgefasst wurden, auf die Zeit um 300 anzuwenden, denn diese Sichtweise wurde primär auf Grundlage späterer Quellen formuliert. Ferner wurde in dieser Arbeit bestritten, dass Eusebios das Manichäergesetz Diokletians in seiner „Kirchengeschichte“ referiert. Die Auseinandersetzung mit Alexander von Lykopolis, der höchstwahrscheinlich in Alexandria tätig war, zeigte, dass er in seiner Kritik an den Manichäern teilweise ältere Vorwürfe gegen die Christen übernimmt, was für eine heidnische Identifizierung der Manichäer als Christen spricht. Eine weitere ägyptische Quelle – ein Papyrusbrief, der Christen vor den Manichäern warnt – wurde in der Forschung traditionell ebenfalls in Verbindung mit dem diokletianischen Gesetz gebracht. Eine Untersuchung von Roberta Mazza zeigt jedoch, dass die Entstehungszeit dieses Papyrusstücks eher in die Mitte des vierten Jahrhunderts einzuordnen ist. Damit wird deutlich, dass das Bild einer allgegenwärtigen Besorgnis um die Ausbreitung des Manichäismus in Ägypten um das Jahr 300 auf einer weitaus dünneren Quellenbasis steht. Die in der Forschung verbreitete Tendenz, nahezu sämtliche verfügbaren Quellen mit dem Manichäergesetz in Verbindung zu bringen, ist tatsächlich kritisch zu betrachten. Werke, für die keine gesicherten Datierungsansätze wie für jenes von Alexander von Lykopolis vorliegen, wurden häufig

vorschnell als ideologische Präludien der Manichäerverfolgung interpretiert. Gegen diese Sichtweise spricht jedoch, dass manichäische Missionare Ägypten bereits ab den 260er oder spätestens 270er Jahren erreichten. Es besteht somit keine zwingende Notwendigkeit, alle frühen antimanichäischen Schriften in eine unmittelbare zeitliche Nähe zur diokletianischen Konstitution zu rücken. Ein vergleichbarer methodischer Reflex zeigt sich bei der Einordnung der diokletianischen Maßnahmen in den Kontext der römisch-persischen Außenpolitik. Obschon die jüngere Forschung das Jahr 302 als Publikationsdatum des Manichäergesetzes weitgehend konsentiert hat, verknüpfen einige Forscher, insbesondere jene mit einem Forschungsschwerpunkt im Sassanidenreich, die Manichäer-Konstitution weiterhin oft mit den kriegerischen Auseinandersetzungen der Jahre 297/298. In dieser Interpretation wird Diokletian eine außenpolitische Motivation unterstellt, die jedoch nach den politischen Verhältnissen des späteren 4. Jahrhunderts modelliert ist.

Darüber hinaus bietet diese Untersuchung einen Ausblick auf die Wirkungsgeschichte des Manichäerreskripts: Die Feststellung, dass christliche Kaiser das diokletianische Gesetz teilweise als Beispieltext für ihre eigene Häretiker-Gesetzgebung heranzogen, legt in Verbindung mit der inhaltlichen Nähe zu den Christenedikten eine paradoxe historische Entwicklung nahe. Spätere christliche Gesetzgeber instrumentalisieren – zumindest indirekt – jene Rechtstexte gegen ihre eigenen Gegner, die ursprünglich zur Repression des Christentums konzipiert worden waren. Im Rahmen dieser Arbeit wurde zudem kontinuierlich auf die spezifische Überlieferungssituation des Manichäergesetzes und deren Auswirkungen auf die Textinterpretation hingewiesen. Die zusätzlich angeführten Argumente für eine Autorschaft des Ambrosiasters an der *Collatio* helfen, die Theorie auszuschließen, Mommsen habe die Titulatur des Gesetzes falsch rekonstruiert und diese beziehe sich eigentlich auf Maximianus Daia und die zweite Tetrarchie. Schließlich liefert die Hypothese der zwei Redaktionen des *Codex Gregorianus* eine plausible Antwort auf die Frage, weshalb die beiden spätesten in der *Collatio* überlieferten Gesetze – namentlich die Manichäer-Konstitution und das Inzest-Edikt – keinen Eingang in den *Codex Iustinianus* fanden.

Die zentrale Frage, die nach der vorliegenden Untersuchung aufgrund der rechtlichen und ideologischen Analogie zwischen Manichäern und Christen für weitere Forschungen offenbleibt, betrifft die auffällige Diskrepanz in der gesetzgeberischen Vorgehensweise: Wie lassen sich die Berichte von Lactantius und Eusebios erklären, denen zufolge die Christenverfolgung durch vier separate, über ein volles Jahr gestaffelte Edikte eingeleitet

wurde, während gegen die Manichäer – die von ihren Zeitgenossen durchaus als christlich geprägte Gruppierung wahrgenommen wurden – bereits ein Jahr zuvor ein einziges, umfassendes Gesetz ausreichte, um eine *de facto* gleiche rechtliche Lage zu schaffen?

Quellenverzeichnis

Acta Archelai = Beeson, C.H. (Hg.): *Acta Archelai*, Leipzig 1906.

Ambrosiaster, Kommentar zum 2. Timotheus = Vogels, Henrich (Hg.): *Ambrosiastri Qvi Dicitvr Commentariivs In Epistvlas Pavlinas Pars III In Epistvlas Ad Galatas, Ad Efesios, Ad Filippenses, Ad Colosenses, Ad Thesalonicens, Ad Timothevm, Ad Titvm, Ad Filemonem*, Vindobonae 1953.

Ammianus Marcellinus, Rerum gestarum = Seyfarth, W. / Jacob-Karau, L. / Ulmann, I. (Hg.): *Rerum gestarum libri qui supersunt*, Leipzig 1978.

Chronicon Paschale = Dindorf, L. (Hg.): *Chronicon Paschale*, vol. 1, Bonn 1832.

Codex Justinianus = Kruger, P. (Hg.): *Corpus Iuris Civilis II: Codex Justinianus*, Berlin 1888 (Reprint 1967).

Codex Theodosianus = Mommsen, Th. / Meyer, P. M. (Hg.): *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Band 1/2, Berlin 1905.

Collatio = Frakes, Robert M. (Hg.): *Compiling the Collatio legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, Oxford 2011.

Exerpt. Lat. Barb. = Garstad, Benjamin (Hg.): *Apocalypse: An Alexandrian World Chronicle. Pseudo-Methodius*, London 2012.

Epiphanius von Salamis, De mensuris et ponderibus = Moutsoulas, E.: *Τὸ 'Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν' ἔργον Ἐπιφανίου τοῦ Σαλαμῖνος*, *Θεολογία* 44 (1973), 157-198.

Epiphanius von Salamis, Panarion (Adversus haereses) = Holl, Karl (Hg.): *Panarion (Adversus haereses) III*, Leipzig 1933; Williams, Frank (Übers.): *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Leiden/Boston 2016.

Eusebios, Kirchengeschichte (Hist. ecc.) = Bardy, Gustave (Hg.): *Histoire ecclésiastique*, tome III Livres VIII-X et Les martyrs en Palestine, Paris 1958.

Eusebios, Vita Constantini = Winkelmann, F. (Hg.): *Eusebius Caesariensis Werke: Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin*, Berlin 1975.

Eusebios, Über die Märtyrer in Palästina = Bardy, Gustave (Hg.): *Histoire ecclésiastique*, tome III Livres VIII-X et Les martyrs en Palestine, Paris 1958.

Kyrilos von Jerusalem, Catecheses ad illuminandos = Reischl, W.K. / Rupp, J. (Hg.): *Catecheses ad illuminandos 1–18*, München 1848, 1860.

Lactantius, De mortibus persecutorum = Städele, Alfons (Hg.): *De mortibus persecutorum. Die Todesarten der Verfolger*, Turnhout 2003.

Origenes, Gegen Kelsos = Borret, M. (Hg.): *Origène. Contre Celse*, 4 vols., Paris 1967.

Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien = Görgemanns, H. / Karpp, H. (Hg.): *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976.

Pseud.-Paul. Sent. = Fossati Vanzetti (Hg.): *Pauli Sententiae, Testo e Interpretatio*, Padova 1995.

Plinius d. J., Epistulae = Schuster, M. / Hanslik, R. (Hg.): *C. Plinius Caecilius Secundus: Epistulae*, 3. Aufl., Leipzig 1958.

Porphyrrios, Contra Christianos = Becker, Matthias (Hg.): *Contra Christianos*, Berlin/Boston 2016.

Serapion von Thmuis, Contra Manichaeos = Casey, R.P. (Hg.): *Serapion of Thmuis: Against the Manichees*, Cambridge 1931.

Sokrates Scholastikos, Historia ecclesiastica = Hansen, G.C. / Maraval, P. / Périchon, P. (Hg.): *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique (Livres I–VII)*, Paris 2004–2007.

Suda = Adler, A. (Hg.): *Suidae lexicon*, 4 vols., Leipzig 1928–1935.

Suetonius, Vita Neroni = Ihm, Maximilian (Hg.), C. Svetoni Tranquilli: *De Vita Caesarum. Ad C. Septimium Clarum Praef. Praetorio. Libri VIII*, Berlin, Boston, 1993.

Tacitus, Annales = Heller, E. (Hg. / Übers.): *Tacitus Annales*, lat.-dt., 3. Aufl., Düsseldorf/Zürich 1997.

Tertullianus, De baptismo = Reifferscheid, A. / Wissowa, G. (Hg.): *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. Pars I, Vindobonae* 1890.

Titus von Bostra, Contra Manichaeos = Roman, A. / Schmidt, T.S. / Poirier, P.-H. / Crégheur, E. / Declerck, J.H. (Hg.): *Titi Bostrensis Contra Manichaeos. Graece et Syriace Libri IV*, Turnhout 2013.

Zosimus von Panopolis, Περί ὀργάνων καὶ καμίνων = Mertens, M. (Hg.): *Les alchimistes grecs: Zosime de Panopolis. Memoires Authentiques. Vol. 4.1. 2nd ed.*, Paris 2002.

Literaturliste

Aubreville 2009 = Aubreville, Philip: *Zur Motivation der tetrarchischen Christenverfolgung*, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 13/3 (2009), 415–429.

Baker-Brian 2011 = Baker-Brian, Nicholas: *Manichaeism: an ancient faith rediscovered*, London 2011.

Barnes 1976 = Barnes, Timothy D.: *Sossianus Hierocles and the antecedents of the Great Persecution*, *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976), 239–252.

Barnes 1981 = Barnes, Timothy D.: *Constantine and Eusebius*, Cambridge (MA) 1981.

Barnes 1998 = Barnes, Timothy D.: *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, Ithaca 1998.

Barnes 2013 = Barnes, Timothy D.: *Rezension von Digeser, Elizabeth DePalma: A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*, *The Catholic Historical Review* 99/1 (2013), 105–107.

BeDuhn 2015 = BeDuhn, Jason D.: Am I a Christian? The Individual at the Manichaean-Christian Interface. In: Rebillard, Éric/Rüpke, Jörg (Hgg.), Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity, Washington, D.C. 2015, 31–53.

Breuer 2021 = Breuer, Johannes: Rhetorik und Religion. Die Bewertung und Nutzung paganer Wissensfelder bei Arnobius von Sicca, Stuttgart 2021.

Brown 1969 = Brown, Peter: The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire, The Journal of Roman Studies 59 (1969), 92–103.

Bruce 1983 = Bruce, Lorne D.: Diocletian, the proconsul Iulianus and the Manichaeans, III. In: Deroux, Carl (Hg.), Studies in Latin literature and Roman history III, Bruxelles 1983, 336–347.

Burgess 1996 = Burgess, Richard William: The date of the persecution of Christians in the army, The Journal of Theological Studies 47/1 (1996), 157–158.

Burgess 2018 = Burgess, Richard William: Chronicles. In: McGill, Scott/Watts, Edward J. (Hgg.), A companion to late antique literature, Hoboken (N.J.) 2018, 177–192.

Castelli 2020 = Castelli, Elizabeth A.: Telling time with Epiphanius: periodization and metaphors of genealogy and gender in the « Panarion ». In: Eidinow, Esther/Maurizio, Lisa (Hgg.), Narratives of time and gender in antiquity, London/New York 2020, 150–165.

Carlà-Uhink 2019 = Carlà-Uhink, Filippo: Diocleziano, Bologna 2019.

Cecconi 2018 = Cecconi, Giovanni Alberto: Diocleziano e la religione. In: Eck, Werner/Puliatti, Salvatore (Hgg.), Diocleziano: la frontiera giuridica dell'impero, Pavia 2018, 45–62.

Chadwick 1979 = Chadwick, Henry: The relativity of Moral Codes, Rome and Persia in Late Antiquity. In: Schoedel, William R./Wilken, Robert Louis (Hgg.), Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem Robert M. Grant, Paris 1979, 135–154.

Colditz 2015 = Colditz, Iris: The Abstract of a Religion Or: What Is Manichaeism? In: Richter, Siegfried G./Horton, Charles/Ohlhafer, Klaus (Hgg.), Mani in Dublin, Leiden 2015, 47–70.

Corcoran 1996 = Corcoran, Simon: The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government AD 284–324, Oxford 1996.

Corcoran 2013 = Corcoran, Simon: The Gregorianus and Hermogenianus assembled and shattered, Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité 125/2 (2013), 285–304.

Corke-Webster 2023 = Corke-Webster, James: By whom were early Christians persecuted?, Past and Present 261 (2023), 3–46.

Coyle 2004 = Coyle, John Kevin: Foreign and Insane: Labeling Manichaeism in the Roman Empire, Studies in Religion / Sciences Religieuses 33/2 (2004), 217–234.

Coyle 2009 = Coyle, John Kevin: Manichaeism and its legacy, Leiden/Boston 2009.

Demandt 2022 = Demandt, Alexander: Diokletian. Kaiser zweier Zeiten. Eine Biographie, München 2022.

Dillon 2013 = Dillon, John Noël: Rezension von Digeser, Elizabeth DePalma: A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution, *The Journal of Roman Studies* 103 (2013), 357–358.

Dillon 2018 = Dillon, John Noël: The Emperor's New Prose: the Style of the Legislation of Diocletian. In: Eck, Werner/Puliatti, Salvatore (Hgg.), *Diocleziano: la frontiera giuridica dell'impero*, Pavia 2018, 285–344.

Digeser 2012 = Digeser, Elizabeth DePalma: A threat to public piety: Christians, Platonists, and the great persecution, Ithaca (N.Y.) 2012.

Dignas/Winter 2007 = Dignas, Beate/Winter, Engelbert: Rome and the Sasanian Empire: A Chronological Survey. In: Dies. (Hgg.), *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbours and Rivals*, Cambridge 2007, 18–50.

Dubois 2003 = Dubois, Jean-Daniel: L'implantation des manichéens en Égypte. In: Belayche, Nicole/Mimouni, Simon Claude (Hgg.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain*, Turnhout 2003, 279–306.

Edwell 2021 = Edwell, Peter: Rome and Persia at war: imperial competition and contact, 193-363 CE, London/New York 2021.

Escribano Paño 2010 = Escribano Paño, María Victoria: Heretical Texts and Maleficium in the Codex Theodosianus (CTH. 16.5.34). In: Gordon, Richard L./Simón, Francisco Marco (Hgg.), *Magical practice in the Latin West*, Leiden 2010, 105–140.

Escribano Paño 2015 = Escribano Paño, María Victoria: Simulación, abjuración y delación de maniqueos en África: el testimonio de Agustín, *Antiquité Tardive* 23 (2015), 383–394.

Escribano Paño 2016 = Escribano Paño, María Victoria: Law, Heresy and Judges under the Theodosian Dynasty, *Klio* 98/1 (2016), 241–262.

Fögen 1993 = Fögen, Marie Theres: Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike, Frankfurt am Main 1993.

Frye 1983 = Frye, Richard N.: The Political History of Iran Under the Sasanians. In: Yarshater, Ehsan (Hg.), *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3, Cambridge 1983, 116–180.

Gardner 2014 = Gardner, Iain: Mani at the Court of the Persian Kings. In: Gardner, Iain/BeDuhn, Jason D./Dilley Paul (Hgg.), *Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, 2014, 159–208.

Gardner 2020 = Gardner, Iain: The Manichaean Mission in Egypt. In: Ruani, Flavia/Timuș, Mihaela (Hgg.), *Quand les dualistes polémiquaient. Zoroastriens et manichéens*, Leuven/Paris/Bristol 2020, 201–220.

Gardner/Lieu 2004 = Gardner, Iain/Lieu, Samuel N. C. (Hgg.): *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge 2004.

Gassman 2021 = Gassman, Mattias: Arnobius' Scythians and the dating of *Adversus nationes*, *The Journal of Theological Studies* 72/2 (2021), 832–842.

Gizewski 2006 = Gizewski, Christian: *Dominat*, *Der Neue Pauly Online*, 2006 (https://doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e322320).

Gordon/Simón 2010 = Gordon, Richard L./Simón, Francisco Marco: Introduction. In: Dies. (Hgg.), *Magical practice in the Latin West*, Leiden 2010, 1–52.

Gross 2021 = Gross, Simcha: Being Roman in the Sasanian Empire: revisiting the Great Persecution of Christians under Shapur II, *Studies in Late Antiquity* 5/3 (2021), 361–402.

Gulácsi 2010 = Gulácsi, Zsuzsanna: The Prophet's Seal: A Contextualized Look at the Crystal Sealstone of Mani (216-276 C.E.) in the Bibliothèque Nationale de France, *Bulletin of the Asia Institute* 24 (2010), 161–185.

Hekster 2023 = Hekster, Olivier: *Caesar rules: the Emperor in the changing Roman world (c. 50 BC – AD 565)*, Cambridge 2023.

Honoré 1979 = Honoré, Tony: Imperial rescripts, A.D. 193-305, *The Journal of Roman Studies* 69 (1979), 111–124.

Honoré 1994 = Honoré, Tony: *Emperors and lawyers*, 2. Auflage, Oxford 1994.

Humfress 2000 = Humfress, Caroline: Roman law, forensic argument and the formation of Christian orthodoxy (III-VI centuries), *Publications de l'École française de Rome* 270 (2000), 125–147.

Humfress 2008 = Humfress, Caroline: Citizens and Heretics. Late Roman Lawyers on Christian Heresy. In: Iricinschi, Eduard/Zellentin, Holger M. (Hgg.), *Heresy and identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008, 128–142.

Humphries 2008 = Humphries, Mark: Rufinus's Eusebius: translation, continuation, and edition in the Latin « Ecclesiastical history », *Journal of Early Christian Studies* 16/2 (2008), 143–164.

Hutter 2023 = Hutter, Manfred: *Der Manichäismus: vom Iran in den Mittelmeerraum und über die Seidenstrasse nach Südchina*, Stuttgart 2023.

Janssen 1979 = Janssen, L. F.: Superstitio and the persecution of the Christians, *Vigiliae Christianae* 33 (1979), 131–159.

Kaden 1953 = Kaden, Erich Hans: Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian. In: Batiffol, Henri/Lewald, Hans (Hgg.), *Festschrift Hans Lewald*, Basel 1953, 55–68.

Kaldellis 2013 = Kaldellis, Anthony: Rezension von Digeser, Elizabeth DePalma: *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*, *The American Historical Review* 118/3 (2013), 914–915.

Kinzig 2019 = Kinzig, Wolfram: *Christenverfolgung in der Antike*, München 2019.

Koch 2023 = Koch, Isabelle: Exégèse et imagination: Augustin témoin des objections des philosophes gegen die résurrection des corps, *Antiquorum Philosophia* 17 (2023), 79–94.

Kolb 1987 = Kolb, Frank: Diocletian und die Erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer Herrschaft?, Berlin 1987.

Kosiński 2017 = Kosiński, Rafał: The date of the martyrdom of Simeon bar Sabba'e and the persecution of Christians in Persia under Shapur II, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 21/3 (2017), 496–519.

Krause 2018 = Krause, Jens-Uwe: Geschichte der Spätantike. Eine Einführung, Tübingen 2018.

Levieils 2007 = Levieils, Xavier: « Contra Christianos »: la critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325), Berlin/New York 2007.

Liebs 2005 = Liebs, Detlef: Römische Jurisprudenz in Africa: mit Studien zu den pseudopaulinischen Sentenzen, 2. Auflage, Berlin 2005.

Lieu 1983 = Lieu, Samuel N. C.: An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism - the Capita VII contra Manichaeos of 'Zacharias of Mitylene', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26 (1983), 152–173.

Lieu 1994 = Lieu, Samuel N. C.: Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East, Leiden/New York 1994.

Lieu 1998 = Lieu, Samuel N. C.: The Self-Identity of the Manichaeans in the Roman East, *Mediterranean Archaeology* 11 (1998), 205–227.

Lim 1995 = Lim, Richard: Religious Disputation and Social Disorder in Late Antiquity, *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 44/2 (1995), 204–231.

Lim 2008 = Lim, Richard: The Nomen Manichaeorum and Its Uses in Late Antiquity. In: Iricinski, Eduard/Zellentin, Holger M. (Hgg.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008, 143–167.

Manthe 2009 = Manthe, Ulrich: Wurde die Collatio vom Ambrosiaster Isaak geschrieben? In: Altmeppen, Holger et al. (Hgg.), *Festschrift für Rolf Knütel zum 70. Geburtstag*, Heidelberg 2009, 737–754.

Manthe 2013 = Manthe, Ulrich: Rezension von Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung* 130/1 (2013), 614–623.

Manthe 2023 = Manthe, Ulrich: « De principis salute consulere »: zur Praxis der hochverräterischen Erforschung der Lebenserwartung des Kaisers oder des Namens seines Nachfolgers, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung* 140 (2023), 139–165.

Matsangou 2023 = Matsangou, Rea: The Manichaeans of the Roman East. Manichaeism in Greek Anti-Manichaica and Roman Imperial Legislation, Leiden/Boston 2023.

Mazza 2022 = Mazza, Roberta: Rethinking Persecutions. P. Ryl. III 469 and the Manichaeans in Egypt. In: O'Connell, Elisabeth R. (Hg.), *Egypt and Empire. Religious Identities from Roman to Modern Times*, London 2022, 335–347.

McKechnie 2019 = McKechnie, Paul: *Christianizing Asia Minor: conversion, communities, and social change in the pre-Constantinian era*, Cambridge/New York 2019.

Millar 1977 = Millar, Fergus: *The emperor in the Roman world, 31 B.C.-A.D. 337*, London 1977.

Minale 2013 = Minale, Vincenzo Maria: *Legislazione imperiale e manicheismo da Diocleziano a Costantino. Genesi di un'eresia*, Napoli 2013.

Minale 2014 = Minale, Vincenzo Maria: Costantino, Strategio Musoniano e i manichei: ancora su Amm. Marc. « *Res Gestae* » 15.3.2. In: Randazzo, Salvo (Hg.), *Religione e diritto romano: la coerenza del rito*, Tricase 2014, 332–356.

Minale 2018 = Minale, Vincenzo Maria: Note sulla legislazione in materia religiosa di Massimino Daia, *Iuris Antiqui Historia* 10 (2018), 169–181.

Mitchell 1988 = Mitchell, Stephen: Maximinus and the Christians in A.D. 312. A new Latin inscription, *The Journal of Roman Studies* 78 (1988), 105–124.

Mommsen 1899 = Mommsen, Theodor: *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899.

Mosig-Walburg 2007 = Mosig-Walburg, Karin: Die Christenverfolgung Shapurs II. vor dem Hintergrund des persisch-römischen Krieges. In: Mustafa, Arafa/Tubach, Jürgen/Mosig-Walburg, Karin (Hgg.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden 2007, 171–188.

Nogrady 2006 = Nogrady, Alexander: *Römisches Strafrecht nach Ulpian. Buch 7 bis 9 De officio proconsulis*, Berlin 2006.

Panegyres 2019 = Panegyres, Konstantine: The rhetoric of religious conflict in Arnobius' « *Aduersus nationes* », *The Classical Quarterly* 69/1 (2019), 402–416.

Payne 2015 = Payne, Richard E.: *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Berkeley 2015.

Pedersen 2013 = Pedersen, Nils Arne: Manichaean Self-Designators in the Western Tradition. In: van Oort, Johannes (Hg.), *Augustine and Manichaean Christianity*, Leiden 2013, 177–196.

Peeters 1924 = Peeters, Paul: S. Demetrianos évêque d'Antioche ?, *Analecta Bollandiana* 42 (1924), 288–314.

Pharr 1932 = Pharr, Clyde: The interdiction of magic in roman law, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 63 (1932), 269–295.

Poirier 2017 = Poirier, Paul-Hubert: Vues manichéennes sur les persécutions, *Pallas* 104 (2017), 241–253.

Portmann 1990 = Portmann, Werner: Zu den Motiven der diokletianischen Christenverfolgung, *Historia* 39 (1990), 212–248.

Reitzenstein-Ronning 2015 = Reitzenstein-Ronning, Christian: Performing Justice: The Penal Code of Constantine the Great. In: Wienand, Johannes (Hg.), *Contested monarchy: integrating the Roman Empire in the fourth century AD*, Oxford/New York 2015, 265–290.

Rilinger 1988 = Rilinger, Rolf: *Humiliores - honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit*, München 1988.

Rives 2003 = Rives, James B.: Magic in Roman Law, The Reconstruction of a Crime, *Classical Antiquity* 22/2 (2003), 313–339.

Rives 2006 = Rives, James B.: Magic, Religion, and Law: The Case of the Lex Cornelia de sicariis et veneficiis. In: Ando, Clifford/Rüpke, Jörg (Hgg.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Wiesbaden 2006, 47–67.

Rives 2020 = Rives, James B.: Animal Sacrifice and the Roman Persecution of Christians (Second to Third Century). In: Dijkstra, Roald/Raschle, Christian R. (Hgg.), *Religious Violence in the Ancient World: From Classical Athens to Late Antiquity*, Cambridge 2020, 177–202.

Roberto 2014 = Roberto, Umberto: *Beatissimum Saeculum: Diocleziano, La Persia e la persecuzione dei manichei*. In: Marcone, Arnaldo/Roberto, Umberto/Tantillo, Ignazio (Hgg.), *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo*, Cassino 2014, 179–214.

Roberto 2015 = Roberto, Umberto: Diocleziano e i «poveri» di Alessandria: sulla donazione del panis castrensis (marzo 302). In: Roberto, Umberto/Tuci, Paolo A. (Hgg.), *Tra marginalità e integrazione. Aspetti dell'assistenza sociale nel mondo greco e romano*, Milano 2015, 111–137.

Ruani 2015 = Ruani, Flavia: The “Seal of the Mouth” in the Anti-Manichaean Polemic of Ephrem the Syrian. In: Richter, Siegfried G./Horton, Charles/Ohlhafer, Klaus (Hgg.), *Mani in Dublin*, Leiden 2015, 324–337.

Ruani 2016 = Ruani, Flavia: Les controverses avec les manichéens et le développement de l'hérésiologie syriaque. In: Ruani, Flavia (Hg.), *Les controverses religieuses en syriaques*, Paris 2016, 67–103.

Schmidt/Polotsky 1933 = Schmidt, Carl/Polotsky, Hans Jakob: *Ein Mani-Fund aus Aegypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, Berlin 1933.

Schwarte 1994 = Schwarte, Karl-Heinz: Diokletians Christengesetz. In: Günther, Rosmarie/Rebenich, Stefan (Hgg.), *E fontibus haurire. Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren Hilfswissenschaften*, Paderborn 1994, 203–240.

Seston 1940 = Seston, William: Authenticité et date de l'édit de Dioclétien gegen die Manichéens. In: *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris 1940, 345–354.

Shahbazi 2005 = Shahbazi, A. Shapur: Sasanian Dynasty, *Encyclopædia Iranica*, online edition 2005 (<http://www.iranicaonline.org/articles/sasanian-dynasty>).

Simmons 1995 = Simmons, Michael Bland: *Arnobius of Sicca: religious conflict and competition in the age of Diocletian*, Oxford 1995.

Simmons 2018 = Simmons, Michael Bland: *Porphyry of Tyre*, Brill Encyclopedia of Early Christianity Online, 2018.

Sperandio 2013 = Sperandio, Marco Urbano: *Diocleziano e i cristiani. Diritto religione politica dell'era dei martiri*, Napoli 2013.

Stein 1928 = Stein, Ernst: *Geschichte des spätrömischen Reiches*, Wien 1928.

Taylor 2016 = Taylor, Tristian S.: *Social Status, Legal Status and Legal Privilege*. In: Du Plessis, Paul J./Ando, Clifford/Tuori, Kaius (Hgg.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 349–361.

Taylor 2019 = Taylor, David: *The Coming of Christianity to Mesopotamia*. In: King, Daniel (Hg.), *The Syriac World*, London/New York 2019, 68–87.

Thomasson 1996 = Thomasson, Bengt E.: *Fasti Africani. Senatorische und ritterliche Amtsträger in den römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletian*, Stockholm 1996.

Van der Horst 1996 = Van der Horst, Pieter Willem: « A simple philosophy »: Alexander of Lycopolis on Christianity. In: Algra, Keimpe A./Van der Horst, Pieter Willem/Runia, David T. (Hgg.), *Polyhistor: studies in the history and historiography of ancient philosophy presented to Jaap Mansfeld on his sixtieth birthday*, Leiden 1996, 313–329.

Van der Lof 1974 = Van der Lof, Laurens Johan: *Mani as the danger from Persia in the Roman empire*, *Augustiniana* 24 (1974), 75–84.

Van Oort 2013 = Van Oort, Johannes: *Alexander of Lycopolis: Manichaeism and Neoplatonism*. In: Corrigan, Kevin et al. (Hgg.), *Gnosticism, Platonism and the late ancient world*, Leiden/Boston 2013, 275–283.

Williams 1985 = Williams, Stephen: *Diocletian and the Roman recovery*, London 1985.

Williamson 2016 = Williamson, Callie: *Crimes against the State*. In: Du Plessis, Paul J./Ando, Clifford/Tuori, Kaius (Hgg.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 333–348.

Zangenberg 2018 = Zangenberg, Jürgen K.: « Scelerum inventor et malorum machinator »: Diocletian and the tetrarchy in Lactantius, « De mortibus persecutorum ». In: Burgersdijk, Diederik W. P./Ross, Alan J. (Hgg.), *Imagining emperors in the later Roman Empire*, Leiden/Boston 2018, 39–62.

Anhang „Zum Todesdatum von Mani bei Epiphanos“

Die Bestimmung des exakten Todesdatums von Mani stellt die Forschung vor die Herausforderung, verschiedene und teils widersprüchliche Überlieferungen zu harmonisieren. Die moderne Diskussion stützt sich dabei maßgeblich auf die manichäische Überlieferung, da die Gemeinde aus liturgischen Gründen ein hohes Interesse an der präzisen Fixierung dieses Ereignisses hatte.³²⁰ Als zentrale Quelle gilt hierbei der von H.J. Polotsky 1934 veröffentlichte Abschnitt der manichäischen Homilien über die Kreuzigung aus dem Medinet Madi. Aus dieser Quellen geht hervor, dass Mani zur elften Stunde des vierten Tages des aramäischen Monats Adar verstarb. Da dieser Tag explizit als Montag überliefert ist, grenzt dies den Spielraum für das Todesjahr auf zwei Optionen ein: den 2. März 274 n. Chr. oder den 26. Februar 277 n. Chr.³²¹

Mani verstarb in der Haft eines sassanidischen Königs, der entweder mit Hormizd I. oder Bahram I identifizierbar wäre.³²² Als unmittelbare Auslöser nennen christliche polemische Schriften das Scheitern Manis bei der Heilung eines königlichen Sohnes.³²³ Die moderne Forschung vermutet die dahinterstehenden Ursachen in einer zoroastrischen Gegenreaktion auf die Lehren Manis.³²⁴ Seine Haft endete schließlich mit seinem Tod und anschließender öffentlichen Schändung des Leichnams. Während die manichäischen Quellen die Grundlage für die Eingrenzung auf die Jahre 274 oder 277 bilden, bietet das Werk des Epiphanos von Salamis eine externe Perspektive, deren chronologische Angaben im Folgenden auf ihre Stichhaltigkeit für eine dieser Datierungen geprüft werden. Epiphanos von Salamis (geb. ca. 310/320 n. Chr. in Palästina, gestorben um 403) wuchs in einem bilingualen Umfeld auf. Nach seiner Ausbildung durch ägyptische Mönche und der Gründung eines Klosters in seiner Heimat amtierte er ab 367 als Bischof von Constantia auf Zypern. Sein *magnum opus*, das sogenannte *Panarion*, war einer umfassenden Behandlung unterschiedlichster (teilweise auch jüdischen bzw. alttestamentarischen) Häresien gewidmet, wobei der Zweck dieser mehr als 1000 Editionsseiten umfassenden Schrift in der Sekundärliteratur unterschiedlich bewertet wird. Das Werk wird dabei wahlweise als ein historiographisches, ethnographisches oder genealogisches bezeichnet.³²⁵ Aufgrund seines Zugriffs auf den griechischen Text der *Acta Archelai*, der

³²⁰ Gardner 2015, 159.

³²¹ Ibid., 183. Dies ist eine neue Erkenntnis, Gardner selbst ging 2004 noch von der Zeit um 276/277 aus; vgl. Gardner/Lieu 2004, 8.

³²² Gardner 2015, 161.

³²³ So z.B. auch *Panarion* von Epiphanos.

³²⁴ Gardner 2015, 161. Über einzelne Aspekte von der manichäischen Polemik mit zoroastrischen Priestern vgl. Dilley 2022, 173–178.

³²⁵ Literaturvorstellung zuletzt bei Castelli 2020, 152.

gegenüber der bis heute überlieferten lateinischen Fassung als überlegen bewertet wird, wird das Zeugnis des Epiphanius in der Manichäismusforschung durchaus geschätzt und herangezogen.³²⁶

Bei seiner Behandlung der Manichäer gelangt Epiphanius nicht sofort zur Datierungsfrage. Die entsprechende Diskussion findet sich zwischen einer historischen Einordnung der Manichäer samt Zitaten aus den Werken von Mani (meist aus den *Acta Archelai*) und seiner Widerlegung ihrer Ansichten. Diese Platzierung der Rechnung ist das erste Indiz, dass Epiphanius das Sterbedatum von Mani zu berechnen beabsichtigte. Ein weiteres Indiz, dass die im *Panarion* unternommene Rechnung, dessen Zweck Epiphanius selbst nicht nennt, sich auf das Todesjahr von Mani bezieht, ist in dem vollständig nur auf Syrisch überlieferten Werk von Epiphanius *De Mensuris et Ponderibus* zu finden: Dort datiert Epiphanius das Gespräch von Mani und Archelaos explizit in die Herrschaftszeit von Valerian und Gallienus, sodass sich das Datum in der Zeit Aurelians nur auf seinen Tod beziehen kann – von den christlichen Polemikern werden nämlich nach dem Streitgespräch mit Archelaos keine anderen bzw. späteren Ereignisse aus dem Leben des Mani thematisiert.³²⁷

Die allererste Datumsangabe zu Mani im *Panarion* nennt Aurelian und Probus als Kaiser.³²⁸ Dieses Kaiserpaar lässt sich auch in Epiphanius' Behandlung des Paul von Samosata finden. Da dieser und Mani in der *Kirchengeschichte* des Eusebius nebeneinander angeführt werden, spricht das Vorkommen dieser Datierungsformel im *Panarion* für eine Rezeption der eusebischen Chronologie und ist kein Beweis für eine korrekte Datierung durch Epiphanius. Im darauffolgenden Abschnitt geht Epiphanius der Datierungsfrage ausführlicher nach – ansonsten erwähnt er das aktuelle Datum bzw. listet die Kaiser, die seit Augustus geherrscht haben, jeweils fast ausschließlich in den Einleitungen zu seinen Werken auf.³²⁹ Reagiert er somit etwa auf die widersprüchlichen Angaben in seinen Quellen? Unter seinen Quellen führt er an einer späteren Stelle Eusebius von Caesarea, Eusebius von Emesa, Serapion von Thmuis, Athanasius von Alexandria, Georg von Laodicea, Apollinaris von Laodicea und Titus von Bostra an.³³⁰ Die komplexere Datierungsangabe beinhaltet mehrere Indizien dafür, dass Epiphanius das Jahr 274 als Todesdatum von Mani angeben wollte. Zum einen schreibt er, dies

³²⁶ DeBuhn 2007, 132: Ob die *Acta Archelai* in ihrer Originalfassung auf Syrisch geschrieben waren, wie dies Hieronymus behauptet, bleibt in der Forschung umstritten.

³²⁷ Epiphanius, *De mensuris et ponderibus* 30.

³²⁸ Epiph., *Pan.* 66, 20, 3.

³²⁹ Eine andere Rechnung mit ähnlich großem Aufwand bezieht sich nur auf das Osterdatum (vgl. Epiph., *Pan.* 51, 26, 2).

³³⁰ Ibid. 66, 21, 3.

sei im vierten Regierungsjahr Aurelians (September 273 – September 274) geschehen.³³¹ Dass Epiphanius dabei nicht etwa jene in Papyri vorkommenden Regierungsjahre im Sinn hatte, nach denen Aurelian sieben Jahre regierte, zeigt sich daran, dass er die Berechnung der Zeitspanne zwischen Mani und dem Zeitpunkt, zu dem er selbst schreibt, mit einem verbleibenden Regierungsjahr Aurelians eröffnet, was die Regierungsdauer von fünf Jahren voraussetzt.³³²

Daraufhin listet er die Regierungsdauer der anderen Herrscher auf, die zwischen dem Todeszeitpunkt Manis und dem Zeitpunkt der Werkverfassung im Amt waren: „Tacitus, der sechs Monate regierte; <Probus, sechs Jahre>; Carus, Carinus und Numerian, zwei Jahre. Diokletian, zwanzig Jahre. Maximian, Licinius, Konstantin, Constantius, Julian, Jovian, Valentinian, Valens, Gratian, <insgesamt 73 Jahre>“.³³³ Die erste Ergänzung durch den Editor (die Regierungsjahre des Probus) ist sehr sicher, da sich sowohl im einige Jahre zuvor verfassten *Ancoratus* als auch in der etwa 15 Jahre später geschriebenen Schrift *De Mensuris et Ponderibus* in den Kaiserlisten die Angabe von sechs Regierungsjahren für Probus findet (in *De Mensuris et Ponderibus* regiert er sechs Jahre und vier Monate, was auch in der Chronik von Hieronymus zu finden ist).³³⁴ Was die Regierungsdauer der übrigen Kaiser betrifft, so sind sie den Angaben von Hieronymus bzw. Eusebios sehr ähnlich. Die zweite Ergänzung ist nach dem *Ancoratus* modelliert und bedarf einer zusätzlichen Erläuterung: In jenem Werk schreibt Epiphanius nämlich, dass seit dem Tod Diokletians bis zum zehnten Regierungsjahr von Valentinian I. und Valens (28.03.373 – 24.02.374) 70 Jahre vergangen seien. Die „Jetzt-Zeit“ an der Manichäer-Stelle im *Panarion* entspricht hingegen dem 13. Jahr von Valens, dem neunten von Gratian und dem ersten von Valentinian II., was den Zeitraum zwischen dem 28.03.376 (Beginn des 13. Jahres von Valens) und dem 23. August 376 (Ende des neunten Jahres von Gratian) voraussetzt.³³⁵ Allerdings wird diese Umrechnung durch eine zusätzliche Angabe verkompliziert: Die Zeit im *Panarion* wird auch als das 93. Jahr seit Diokletians Herrschaftsantritt angegeben, welches allerdings erst am 29. August 376 beginnen sollte. Vielleicht ist diese Diskrepanz von sechs Tagen jedoch zu vernachlässigen, sodass Ende August 376 als Kompromisslösung angenommen werden könnte. Der Editor des Textes sowie moderne Übersetzungen scheinen sich allein an der diokletianischen Ära zu orientieren.³³⁶ Eine

³³¹ Epiph., *Pan.* 66, 10, 6: „ἵνα ἐν τετάρτῳ ἔτει Αὐρηλιανοῦ.“

³³² Ibid. 66, 20, 4: „Αὐρηλιανοῦ περιλειφθέντος ἔτος α.“

³³³ Ibid. 66, 20, 4.

³³⁴ Epiph. *De Mensuris et Ponderibus* 20.

³³⁵ Alle Regierungs- und Konsulatsdaten nach Kienast 2017.

³³⁶ So gibt dann die englische Übersetzung von Williams 2009, 248, Anm. 106 das Jahr 377 an.

alternative Erklärung ist jedoch verfügbar: Ein Vergleich mit anderen Stellen im Werk des Epiphanius, an denen er die Kaiserdatierung und die diokletianische Ära kombiniert, zeigt, dass diese Diskrepanz kein Versehen ist. Alle derartigen Datierungen weisen eine Kluft von einem Jahr auf. So wird zum Beispiel in der Einleitung des *Panarion* ein Brief zitiert, der folgendermaßen datiert ist: „ἐν τῷ ἐνενηκοστῷ δευτέρῳ ἔτει Διοκλητιανοῦ βασιλείας, Οὐαλεντιανοῦ καὶ Οὐάλεντος ἔτους δωδεκάτου καὶ Γρατιανοῦ ἔτους ὀγδόου“. Das 92. Jahr der diokletianischen Ära entspräche dem Zeitraum vom 29. August 375 bis zum 28. August 376, während die Kaiserdatierung hingegen den Zeitraum vom 28. März 375 (Beginn des 12. Jahres von Valens) bis zum 23. August 375 (Ende des 8. Jahres von Gratian) umfasst.

Auch die Datierungsformel im *Ancoratus*, welche die ausführlichste im Korpus des Epiphanius darstellt, ist widersprüchlich: „τὸ ἔτος γὰρ τοῦτό ἐστιν ἐνενηκοστὸν Διοκλητιανοῦ (29. August 373 – 28. August 374), Οὐαλεντιανοῦ καὶ Οὐάλεντος ι (28. März 373 – 24. Februar 374), Γρατιανοῦ δὲ ἔτος ς (24. August 372 – 23. August 373), ὑπατεία Γρατιανοῦ Αὐγούστου τὸ τρίτον καὶ Ἐκουτίου λαμπροτάτου (374), Ἰνδικτιῶνος β (September 373 – September 374)“.³³⁷ In dieser Datierungsformel ist die diokletianische Ära mit den Regierungsjahren von Valens und Valentinian I. sowie der Konsulatsdatierung vereinbar; die Angabe des sechsten Jahres Gratians und der zweiten Indiktion hingegen nicht. Tatsächlich lässt diese Stelle erkennen, dass es die Regierungsjahre Gratians sind, deren Zahl Epiphanius stets um ein Jahr zu niedrig angibt, was die Divergenz zwischen der Kaiserdatierung und der diokletianischen Ära verursacht. An einer anderen Stelle im *Panarion* musste Holl das Regierungsjahr Gratians in einer Datierungsformel ergänzen – könnte dies ein Zeichen dafür sein, dass Epiphanius hinsichtlich der Regierungsdauer Gratians unsicher war? Wenn man zu allen Regierungsjahren Gratians bei Epiphanius ein Jahr addieren würde, blieben die ohnehin stimmigen Daten seiner Mitkaiser korrekt und wären zudem mit den Jahren der diokletianischen Ära sowie der Konsulatsdatierung harmonisiert. Die „Jetzt-Zeit“ in der Manichäer-Episode könnte demnach auf den Zeitraum zwischen dem 29. August 376 (Beginn des diokletianischen Jahres 93) und dem 21. November 376 (Ende des ersten Regierungsjahres Valentinians II.) datiert werden. Wie verhält sich dieses Datum jedoch zur Angabe, dass seit dem Tod Manis 101 Jahre vergangen seien? Bei der Frage, ob Epiphanius vergangene Jahre inklusiv zählt, hilft erneut die ausführliche Datierungsformel aus dem *Ancoratus*: Bis zu jenem Zeitpunkt (Frühjahr 374) seien seit dem Tod Diokletians 70 Jahre vergangen. Da Diokletian nach Epiphanius 20 Jahre

³³⁷ Epiph. *Ancor.* 60, 5, 4.

regierte, müsste sein Tod (bzw. das Ende seiner Herrschaft) in dieser Rechnung vor Ende August 304 gelegen haben, was sich gut mit seiner tatsächlichen Abdankung im Mai 305 identifizieren ließe. Nach diesem Modell zählt Epiphanius inklusiv (304/305 als 1. Jahr, 305/306 als 2. Jahr ... 373/374 als 70. Jahr). Folgt man dieser Logik, wäre die Ergänzung Holls für einen Zeitpunkt zwischen dem 29. August 376 und dem 21. November 376 – wonach 73 Jahre seit Diokletian vergangen wären – korrekt. Eine inklusive Zählung ist allerdings nicht unmittelbar mit der Zahl von 101 Jahren seit Mani vereinbar. Eine Erklärung für diese Zahl könnte in einem Rechenfehler liegen: Vor den 93 Jahren der diokletianischen Ära listet Epiphanius folgende Zeitabschnitte auf: das restliche Jahr Aurelians, sechs Monate Tacitus, sechs Jahre Probus sowie zwei Jahre für Carus, Carinus und Numerianus. Diese Summe beläuft sich auf 102 Jahre und sechs Monate. Das letzte Jahr Aurelians bietet sich hierbei als plausibler Kandidat für die entstandene Verwirrung an, da er der einzige Herrscher ist, dessen Regierungsdauer nicht vollständig berücksichtigt werden muss. Die aufgelisteten 102 Jahre und sechs Monate (die im System des Epiphanius wohl als 103 Jahre gezählt würden) führen aus der Perspektive des Herbstes 376 in der inklusiven Zählung tatsächlich zum Frühjahr 274 zurück.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Epiphanius von Salamis einen bemerkenswert großen Aufwand betreibt, um den Todeszeitpunkt Manis präzise zu bestimmen. Dass es sich bei der berechneten Zeitspanne tatsächlich nur um das Todesjahr handeln kann, verdeutlicht ein Vergleich mit *De Mensuris et Ponderibus*, worin mit der Ära unter Valerian das einzige weitere aus christlicher Perspektive relevante Datum in Manis Leben angeführt wird. Die Angaben des Epiphanius deuten in allen drei Datierungskriterien auf sein Bestreben hin, das Frühjahr 274 als Todesdatum festzulegen: erstens durch die Nennung des vierten und zweitens des vorletzten Regierungsjahres von Aurelian sowie drittens durch die Auflistung von 102 Jahren und sechs Monaten, die von Manis Tod bis zum Herbst 376 vergangen seien. Letzterer Zeitraum wird erst durch die Korrektur der Regierungsjahre Gratians bei Epiphanius schlüssig, auch wenn der Autor die Differenz selbst fälschlicherweise auf 101 Jahre bezifferte. Angesichts der Vielzahl seiner Quellen zum Manichäismus war Epiphanius durchaus imstande, diese detaillierte Angabe zu machen. Seine Motivation lag offensichtlich darin, die als fehlerhaft erkannte eusebische Chronologie durch eine eigene, fundiertere Berechnung zu korrigieren. Diese Ausführungen des Epiphanius könnten somit als gewichtiges Argument dafür dienen, die frühere der beiden aus der manichäischen Tradition bekannten Datierungsvarianten – den 2. März 274 – als das tatsächliche Todesdatum Manis festzulegen.

ABSTRACT

Die Arbeit analysiert das diokletianische Manichäergesetz und vergleicht es mit Quellen zur Christenverfolgung, indem fragmentierte Forschungsergebnisse aus der Religions-, Rechts- und Politikgeschichte zusammengeführt werden. Ein Abgleich mit Schriften von Arnobius, Verordnungen des Maximianus Daia und rechtshistorischen Quellen (Pseudopaulinische Sentenzen, Ulpian) belegt, dass Manichäer und Christen rhetorisch und strafrechtlich de facto identisch behandelt wurden. Zudem wird gezeigt, dass Zeitgenossen um 300 n. Chr. kaum trennscharf zwischen beiden Gruppen unterschieden. Kritisch hinterfragt wird dabei die Forschungstendenz, zeitlich nicht unmittelbar zusammenhängende Quellen über die Manichäer zu einer einheitlichen Erzählung zu verknüpfen.

This study analyses Diocletian's Manichaean Edict and compares it with sources on the persecution of Christians by bringing together fragmented research findings from the fields of religious, legal and political history. A comparison with the writings of Arnobius, the decrees of Maximianus Daia and sources of legal history (Pseudo-Pauline Sentences, Ulpian) demonstrates that Manicheans and Christians were treated as virtually identical in rhetorical and criminal law terms. Furthermore, it is shown that contemporaries around 300 AD made little clear distinction between the two groups. The study critically examines the tendency in research to link sources on Manichaeans that are not directly contemporaneous into a unified narrative.