Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique

Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique

Band: 23 (1977)

Artikel: Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur : die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz

Autor: Nat, Pieter G. van der

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660858

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

IV

Pieter G. van der Nat

ZU DEN VORAUSSETZUNGEN DER CHRISTLICHEN LATEINISCHEN LITERATUR: DIE ZEUGNISSE VON MINUCIUS FELIX UND LAKTANZ

I

Die Entstehung der christlichen lateinischen Literatur, ihre Voraussetzungen und ihre Entwicklung zu behandeln, scheint keine schwierige Aufgabe zu sein. Wir können uns ja von den Grundlinien dieses Prozesses ein ziemlich deutliches Bild machen, das sich in Kürze wie folgt skizzieren lässt.

Die christliche lateinische Literatur ist verhältnismässig spät entstanden, weil sich die Religion im Westen langsamer ausbreitete als im Osten, ferner weil sie zu Anfang vor allem in jüdischen und griechisch sprechenden Kreisen propagiert wurde. Infolgedessen blieb das Griechische für lange Zeit die Sprache, deren man sich nicht nur im Kultus, sondern auch in Literaturwerken und Briefen bediente. Erst gegen das Ende des 2. Jhdts. entstanden christliche Schriften in lateinischer Sprache. Von da an kommen verschiedene Typen von Werken auf, die — mit Ausnahme der christlichen Biographie, von der die *Vita Cypriani* des Pontius das erste Beispiel ist — zuvor vom griechischen Osten hervorgebracht worden waren.

Die Christen bildeten damals, obwohl ihre Zahl stets wuchs, in ihrer heidnischen Umgebung noch eine kleine Gruppe. Sie

waren aber zahlreich genug, um aufzufallen, und wurden ausserdem immer straffer organisiert, nicht zuletzt unter dem Druck des Kampfes gegen Gnostiker und Ketzer, der im 2. Jhdt. mächtig aufflammt. Diese Situation spiegelt sich in den Schriften. Denn diese haben sämtlich ein praktisches Ziel: sie dienen der Auseinandersetzung mit dem Heidentum und dem Kampf gegen die Häretiker, sie wollen die Rechtgläubigen belehren und sie in ihrem Glauben und dessen praktischer Anwendung bestärken — als einzige Ausnahme könnte man Tertullians Bravourstück *De pallio* nennen, aber selbst in diesem Falle ist es nicht unmöglich, dass das stilistische Feuerwerk auf realen Gegebenheiten von grimmigem Ernst beruht [1]. Hiermit steht ein zweites auffälliges Merkmal dieser Werke in Zusammenhang: sie sind alle in Prosa abgefasst, und dies sollte während des ganzen 3. Jhdts. so bleiben.

Dass Dichtung, d.h. Buchdichtung (die kultische Hymnendichtung muss hier ausser Betracht bleiben), in der christlichen lateinischen Literatur bis zum 4. Jhdt. fehlt, hängt ohne Zweifel mit dem sozialen und kulturellen Niveau der Christen zusammen. Zwar braucht man heidnische Äusserungen, dass die Christen « Leute ohne Bildung, ohne Kenntnis der Wissenschaften » seien, « ja sich nicht einmal auf ordinäre Gewerbe verstehen » [2], nicht ganz wörtlich zu nehmen; gleichwohl ist unleugbar, dass die grosse Mehrheit von ihnen aus einfachen, wenig gebildeten Leuten bestand [3]. Dies finden wir zum Beispiel in der wiederholt von christlichen Schriftstellern

[1] Vgl. J.-Cl. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris 1972), 443-478, Kap. IX: « Echec et solitude: La signification du 'De Pallio'. »

[2] Min. Fel. 5, 4: *studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum*; 8, 3; 12, 7; Celsus, *ap.* Orig. *Cels.* III 44; 55; Arnob. *Nat.* II 13. Weitere Belege bei H. Fuchs, *Bildung*, in *RAC* 2, 351.

[3] S. A. H. M. Jones, « The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity », in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Essays edited by A. Momigliano (Oxford 1963), 17-37, bes. 19 sqq., und J. Vogt, « Der Vorwurf der sozialen Niedrigkeit des frühen Christentums », in *Gymnasium* 82 (1975), 401-411, mit Angabe älterer Literatur.

geäusserten Klage bestätigt, dass die Propaganda der Ketzer und Gnostiker wegen der grossen Zahl von *simpliciores* unter den Gläubigen so überaus gefährlich und erfolgreich war [1].

Wichtiger noch ist die Einstellung dieser Gruppe zum Leben, einer Gruppe, an die Paulus die Mahnung gerichtet hatte: *qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur* (*1 Cor.* 7, 31). Die « Welt » war für sie der Schauplatz der Dämonen — *daemonia magistratus sunt saeculi huius*, wie Tertullian sagt (*Idol.* 18, 3) — und das Leben auf Erde eine *peregrinatio* im buchstäblichen Sinne. Die Christen leben auf Erden und erfüllen die Pflichten, welche dieses Leben ihnen auferlegt, aber ihr wahres Vaterland, in das sie so bald wie möglich zurückzukehren trachten, ist der Himmel. Dieser vom Autor des *Briefes an Diognetus* und von mehreren anderen geäusserte Wunsch versetzte sie nicht nur in Bereitschaft, für den Glauben zu leiden und zu sterben, sondern führte bei einigen sogar zu einer negativen Einstellung gegenüber dem Leben und zu einem exstatischen Verlangen nach dem Martyrium [2]. Man muss hierbei berücksichtigen, dass man jahrhundertelang die παρουσία, die Wiederkehr des Herrn, und das jüngste Gericht als unmittelbar bevorstehend ansah.

Das man bei einer derartigen asketischen Einstellung zum Leben für Schönheit um ihrer selbst willen nichts übrig hat,

[1] Vgl. z.B. Tert. *Scorp.* 1, 5. Weitere Belege bei R. F. Refoulé (ed.), Tertullien, *Traité du baptême* (Paris 1952), 64 Anm. 4.

[2] *Ad Diogn.* 5, 5; 5, 9; Hermas, *Pastor*, *Sim.* I 4, mit dem Komm. von M. Dibelius, Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband (Tübingen 1923), 550-551. — Die Bereitschaft, für den Glauben zu leiden und zu sterben, wird mehrfach ausgesprochen, vgl. z.B. Arist. *Apol.* 15, 10; Iust. *Apol.* I 39, 3-5; 57, 1-2; *Ad Diogn.* 1; 10, 7; Tert. *Apol.* 50, 1-2; Lact. *Inst.* V 13, 5. Die Heiden sahen die Christen denn auch als ein *expeditum morti genus* an (Tert. *Spect.* 1, 5; vgl. Min. Fel. 8, 5; Iust. *Apol.* II 2, 19 sq.; Lucian. *Peregr.* 13) und sie rügten ihre Haltung als *obstinatio* (Tert. *Apol.* 27, 7; 50, 15; *Spect.* 1, 5; so bereits Plin. *Epist.* X 96, 3; M. Ant. XI 3). — Von einer negativen Einstellung gegenüber dem Leben zeugen Passagen wie Tert. *Apol.* 41, 5; *Spect.* 28, 5; *Uxor.* I 5, 1; I 5-7; Cypr. *Mort.* 17, gegen Christen, die während einer Pestepidemie klagen: *martyrio meo privor, dum morte praevenior.*

versteht sich von selbst. Schönheit dient stets einem höheren Ziel. Dieses Prinzip sollte gewiss auch später ein wesentliches Kennzeichen der christlichen Literatur bleiben — für sie kommen lediglich heteronome, keine autonomen Kunstwerke in Betracht —, es ist jedoch für die ersten Jahrhunderte von besonderer Bedeutung. Christliche Prosaschriften fanden — sofern sie sich als Kunstwerke zu erkennen gaben und als solche betrachtet wurden — ihre religiöse Rechtfertigung in der Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens und in der Belehrung und Erbauung der Gemeinde. Hinsichtlich der poetischen Form und ihrer ästhetischen Reize liess sich eine derartige Rechtfertigung gar nicht oder jedenfalls viel weniger leicht plausibel machen, sicherlich gegenüber den *illiterati* und weniger Gebildeten. Damit fehlten die Voraussetzungen, die Dichtung als annehmbar und sinnvoll hätten erscheinen lassen und die ihr ein empfängliches Publikum hätten verschaffen können.

Allmählich hat sich diese Lage verändert. Die Zahl der Intellektuellen unter den Christen nahm zu [1], vor allem nach dem sogenannten Mailänder Edikt, das die Freiheit der Religionsausübung Wirklichkeit werden liess. Das Christentum wird alsbald nicht nur die einzige offiziell anerkannte, sondern auch immer mehr die allgemeine Religion. Die Kirche wird eine überaus wichtige Einrichtung im Staatsganzen [2]; manche hervorragende Persönlichkeit verzichtet auf eine Karriere im Staatsdienst und zieht es vor, der Kirche alle Kraft zu widmen — man denke an Marius Victorinus und, vor allem, an Ambrosius.

Diese Entwicklung hatte einschneidende Folgen. Die grosse Entspannung, welche die Freiheit der Religionsausübung mit

[1] S. W. Eck, « Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin dem Grossen », in *Chiron* 1 (1971), 381-406; J. Vogt, in *Gymnasium* 82 (1975), 401-411; A. H. M. Jones, in *The Conflict...*, 19 sqq.

[2] S. A. Momigliano, « Christianity and the Decline of the Roman Empire », in *The Conflict...*, 1-16, bes. 9-12.

sich brachte, verringerte das Bedürfnis, sich mit allen Mitteln zu behaupten und sich gegen eine übermächtige Umgebung in Positur zu setzen; sie verringerte infolgedessen auch die Neigung, das Fremde von vornherein abzulehnen. Die negative Einstellung gegenüber der antiken Kultur, die sich bei den frühen Christen, vor allem im Westen, so oft feststellen lässt, beginnt zu schwinden. Eine grössere Aufgeschlossenheit wird sogar notwendig: da jetzt die christliche Lehre allgemein bekannt ist, muss man gerüstet sein, Einwände von beliebiger Seite zu widerlegen, und so ist es eine gebieterische Forderung, dass man sich eine möglichst umfassende Bildung aneignet und sich mit der höheren Kultur vertraut macht.

Diese Feststellung bedarf freilich sofort einer Ergänzung: im 4. Jhdt. konsolidieren sich die staatlich-politischen Verhältnisse, und hiermit ist ein allgemeines Wiederaufleben der Kultur verbunden. Wenn in dieser Zeit zum ersten Male eine ernsthafte Diskussion mit der Philosophie in Gang kommt und wenn man, nachdem der Osten hierin vorausgegangen war, nun auch im Westen danach strebt, die Ergebnisse des philosophischen Denkens für ein besseres Verständnis und eine wirksamere Verteidigung der Glaubensinhalte zu verwenden, so ist dies nicht nur durch die veränderte Einstellung der Christen bedingt, sondern auch dadurch, dass sich ihnen der Neuplatonismus als ein lebendiges und umfassendes philosophisches System darbot.

Natürlich darf man diese Erscheinungen nicht zu stark verallgemeinern. Dass viele Christen nach wie vor die Philosophie, die Wissenschaft und die Literatur fürchteten und ablehnten, braucht ebensowenig dargetan zu werden wie die Tatsache, dass man noch immer mit Nachdruck auf den nur relativen Wert dieser Dinge und auf die Gefahr, die von ihnen ausging, hinwies. Nichtsdestoweniger ist klar, dass im Laufe des 4. Jhdts. ein geistiges Klima entstand, in dem eine christliche lateinische Literatur — nicht nur Prosa, sondern nunmehr auch Dichtung — zu reicher Entfaltung kommen konnte, zu einer

Entfaltung, die auch den Anspruch verständlich macht, man sei auf literarischem Gebiet zu Leistungen imstande, die denen der Heiden ebenbürtig seien. Mit dem ausdrücklich erklärten Ziel, dies zu zeigen, hat Hieronymus die erste Geschichte der christlichen Literatur verfasst; schon der Titel seines Werks, *De viris illustribus*, der von entsprechenden heidnischen Schriften, insbesondere von der Suetons, übernommen ist, spricht eine deutliche Sprache [1]. Andererseits beweist der berühmte Traum desselben Hieronymus — *Ciceronianus es, non Christianus* —, zu welchem inneren Konflikt der Kult der schönen Form auch damals noch führen konnte [2].

Diese summarische Übersicht mag für den Nachweis genügen, dass die Entwicklung der christlichen lateinischen Literatur und die sie bedingenden kulturgeschichtlichen Faktoren im grossen und ganzen deutlich zu Tage liegen. Doch bei näherem Zusehen verändert sich das Bild und drängen sich mancherlei Fragen auf. Diese beziehen sich vor allem auf die Rezeption der Gattungen, Formen und Techniken der überkommenen profanen Literatur sowie auf die sprachlich-stilistischen Probleme, wie sie literarische Bemühungen mit sich brachten, die der Verkündigung der christlichen Botschaft dienen wollten und somit an die Bibel gebunden waren. Diese zwiefache Problematik ist in jüngster Zeit in einer erfreulich grossen Anzahl von Werken erörtert worden. So stehen uns jetzt — um nur wenige wichtige Untersuchungen, die in Buchform erschienen sind, zu nennen — Werke über Tertullian von Fredouille und Sider [3], über Hilarius von Doignon [4], über Prudenz von Gnilka, Thraede und Herzog zur Ver-

[1] Hier. *Vir. ill.*, *prol.* (pp. 1-2 Bernoulli).

[2] Hier. *Epist.* 22, 30.

[3] J.-Cl. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*; R. D. Sider, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian* (Oxford 1971).

[4] J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil* (Paris 1971).

fügung [1]; den Stil der christlichen lateinischen Prosa des 2. und 3. Jhdts. hat Fontaine behandelt [2]; der Gattungsproblematik hat — nach Wolfgang Schmids Beitrag über die Bukolik und die Elegie und Dörries Werk über den heroischen Brief [3] — Herzog in seinem kürzlich erschienenen Buch über die Bibeldichtung eine gründliche Untersuchung gewidmet [4]. Diese Werke haben unser Wissen und unser Verständnis erheblich bereichert, aber zugleich gezeigt, dass für das altüberkommene Handwerk des Philologen noch viel zu tun bleibt. Eine möglichst vollständige Interpretation des einschlägigen Materials muss vorliegen, ehe eine nuancierte Synthese möglich ist, und hierbei darf — dies muss mit Nachdruck hervorgehoben werden — die profane Literatur der Spätantike, die bislang viel weniger Interesse gefunden hat, nicht von der christlichen abgesondert werden. Ich will im Folgenden versuchen, hierzu einen Beitrag zu liefern, indem ich mich mit zwei Zeugnissen, von Minucius Felix und von Laktanz, befasse, die meines Erachtens für die Entwicklung der christlichen lateinischen Literatur, der Prosa und der Dichtung, von grösster Bedeutung sind.

II

Die frühchristlichen Prosaschriftsteller hatten, wie wir sahen, ein praktisches Ziel vor Augen. Dass sie sich nicht belletristisch betätigen wollten, ergibt sich schon aus einer

[1] Chr. Gnilka, *Studien zur Psychomachie des Prudentius* (Wiesbaden 1963); K. Thraede, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius* (Göttingen 1965); R. Herzog, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius* (München 1966).

[2] J. Fontaine, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle. La genèse des styles latins chrétiens* (Torino 1968).

[3] W. Schmid, *Bukolik*, in *RAC* 2, 786-800, und *Elegie, B. Christlich*, in *RAC* 4, 1051-1061. — H. Dörrie, *Der heroische Brief. Bestandsaufnahme, Geschichte, Kritik einer humanistisch-barocken Literaturgattung* (Berlin 1968).

[4] R. Herzog, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike* (München 1975).

keineswegs spektakulären, gleichwohl um nichts weniger charakteristischen Erscheinung. Sie haben alle — Minucius Felix ausgenommen — ohne jede Einschränkung Bibelzitate in ihre Darlegungen eingefügt. Dies war ein Verstoss gegen die Stiltradition der rhetorischen und historischen Prosa, in der Zitate — zumal von Dichtern, aber auch von Prosaschriftstellern — vermieden wurden, weil dadurch fremdartige Stilelemente hineingeraten wären, die die Stileinheit gestört hätten. In die ethischen Schriften stoischen Gepräges hingegen und die populäre kynisch-stoische Diatribe wurden gern Dichterzitate eingeflochten, wie wir in den philosophischen Schriften Ciceros und in den Werken Senecas feststellen können, von denen der letztgenannte auch die von Kleanthes stammende theoretische Begründung dieser Gepflogenheit mitteilt [1]. Die christlichen Autoren schlossen sich somit einer Tradition an, in der nicht die Formschönheit, sondern der paränetisch-didaktische Zweck an erster Stelle stand. Ausserdem haben sie offensichtlich keinen Gedanken daran verschwendet, dass Bibelzitate — unabhängig davon, ob sie sie aus vorhandenen Übersetzungen übernahmen oder sie selbst aus dem Griechischen übersetzten, was Tertullian des öfteren getan hat — gewiss in besonders starkem Masse *corpora aliena* waren, weil die Heiligen Schriften einen abstossenden Fremdkörper in der lateinischen Literatur bildeten.

Dass sich die christlichen Schriftsteller in ihrem Sprachgebrauch — zumal hinsichtlich des Vokabulars und der Semantik — durch ihre Religion beeinflussen liessen, haben die Untersuchungen der Schule von Nimwegen bewiesen. Dass sie auch in ihrem Stil, in der Struktur und dem Rhythmus der Sätze, bewusst und unbewusst, versucht haben, die christliche, auf die biblischen Schriften sich gründende Tradition mit der profanen literarischen Kultur zu verbinden, hat Fontaine

[1] Sen. *Epist.* 108, 8 sqq.; vgl. Cic. *Tusc.* II 11, 26. S. hierüber H. HAGENDAHL, « Methods of Citation in Post-Classical Latin Prose », in *Eranos* 45 (1947), 114-128; *Latin Fathers and the Classics* (Göteborg 1958), 298-309; *Augustine and the Latin Classics* (Göteborg 1967), 695-702.

dargetan. Indes, diese Christianisierung des Stils ging langsam vonstatten; sie vollzog sich weder gleichmässig noch konsequent, und, vor allem, sie hielt sich in sehr engen Grenzen. Was vorherrscht und den Charakter der christlichen Prosawerke bestimmt, ist die Übernahme von Formen und Ausdrucksmitteln der heidnischen Literatur. Dies lag natürlich bei der Gattung, die im 2. und 3. Jhdt. dominiert, der Apologetik, überaus nahe; diese wendet sich ja an ein gemischtes, sowohl christliches als auch nichtchristliches Publikum. Doch dies ist nicht der wahre Grund. Wesentlich ist, dass die damaligen Autoren schrieben, wie sie es in der heidnischen Schule gelernt hatten, dass sie fast alle erst in höherem Alter bekehrt worden waren, eine rhetorische Ausbildung genossen hatten oder, wie Cyprian, selbst als Rhetor tätig gewesen waren.

Es ist nun auf den ersten Blick eigenartig, dass die christlichen Schriftsteller, wenn sie sich über die literarische Formgebung aussprechen oder darüber reflektieren, dieselbe grundsätzlich verwerfen. « Wir verachten die Gelehrsamkeit der Literatur der Heidenwelt als eine Torheit vor Gott », erklärt Tertullian, indem er sich auf *1 Cor.* 3, 19 beruft [1]. Und Cyprian schreibt an Donat in einer Passage, die wichtig ist, weil sie nicht nur ablehnt, sondern auch einen Gegensatz formuliert, folgendes [2]: « Bei Gerichtsverhandlungen, in der Volksversammlung, auf der Rednerbühne mag sich eine glänzende Redekunst mit ihrem überschwenglichen Prunke breitmachen; wenn hingegen von dem Herrn Gott die Rede ist, dann stützt sich die reine Lauterkeit der Rede für die Beweise des Glaubens nicht auf die Macht der Beredsamkeit, sondern auf Tatsachen *(non eloquentiae viribus nititur ... sed rebus)*. So vernimm denn nicht beredte, sondern kräftige Worte, Worte, die nicht mit einem eleganten Stil aufgeputzt sind, um die Menge zu berücken,

[1] Tert. *Spect.* 17, 6: ... *doctrinam saecularis litteraturae ut stultitiae apud deum deputatam aspernamur....*

[2] Cypr. *Ad Donat.* 2.

sondern schlicht, in ungeschliffener Wahrheit, lediglich dazu dienen, die göttliche Gnade zu preisen» *(denique accipe non diserta sed fortia nec ad audientiae popularis inlecebram culto sermone fucata, sed ad divinam indulgentiam praedicandam rudi veritate simplicia)*. Diese Äusserung wendet sich nicht nur gegen den preziösen, auf äusserliche Effeckte bedachten, aber oft hohlen Stil der damals modernen zweiten Sophistik; die Verwendung des Begriffs *rudis* beweist, dass es sich hier um etwas handelt, was viel weiter reicht, und zwar um die grundsätzliche Ablehnung der *eloquentia*.

Wir stossen hier auf ein fundamentales Problem, das auch im 4. Jhdt. noch eine grosse Rolle spielen sollte — wenn man auch damals die Lösung in der entgegengesetzten Richtung suchte —, nämlich auf die Verlegenheit, in die Sprache und Stil der Bibel und vor allem der lateinischen Bibelübersetzungen die Christen brachten, und auf ihr Bestreben, diese Verlegenheit zu verdrängen. Wenn wir ausdrücklichen Zeugnissen entnehmen können, dass allein schon die Form der Heiligen Schriften abschreckend auf Heiden wirkte und auch bei Christen Widerwillen erregte [1], ist es psychologisch vollauf begreiflich,

[1] Vgl. z.B. Celsus, *ap.* Orig. *Cels.* I 62; Arnob. *Nat.* I 45; I 58-59; Lact. *Inst.* V 1, 15-17. Noch Augustin (*Conf.* III 5, 9) bekennt seinen anfänglichen Widerwillen: *visa est mihi indigna* (sc. *scriptura*) *quam Tullianae dignitati compararem*. Weitere Belege bei P. de LABRIOLLE-G. BARDY, *Histoire de la littérature latine chrétienne* [3] I (Paris 1947), 21 Anm. 1 und 2; H. FUCHS, in *RAC* 2, 351-352. — In diesen Zusammenhang gehört auch die Diskussion über den *sermo piscatorius*, vgl. z.B. Lact. *Inst.* V 2, 17; Hier. *Tract. in Psalm.* 143 (*Anecd. Mareds.* III 2, p. 286, 8-9): *nolumus eloquentiam Platonicam, sed volumus simplicitatem apostolicam piscatorum*; s. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa* II[3] (Leipzig/Berlin 1918), 516; 521; 530; H. BRUHN, *Specimen vocabularii rhetorici ad inferioris aetatis latinitatem pertinens* (Diss. Marburg 1911), 20-21; J. H. WASZINKS Anm. zu Tert. *Anim.* 3, 3; H. FUCHS, *loc. cit.*; H. HAGENDAHL, « Piscatorie et non Aristotelice. Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern», in *Septentrionalia et Orientalia. Studia B. Karlgren dedicata* (Stockholm 1959), 184-193; E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter* (Bern 1958), 37; G. BARTELINK, « Sermo piscatorius », in *Studia Catholica* 35 (1960), 267 sqq.; G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie* (Paris 1974), 214-224.

dass man christlicherseits hierauf mit Geringschätzung, ja mit grundsätzlicher Ablehnung eines gepflegten Stils reagierte, dass man diesen für völlig unwesentlich erklärte, für bare Konvention und Künstelei, die vom Inhalt ablenkt und ihn schwer zugänglich macht, und dass man die Schlichtheit *(simplicitas)*, die ungeglättete Form *(rusticitas)* der Bibel als ideal hinstellte [1].

Es ist bekannt, dass sich Laktanz, der sich nicht an ein Publikum wandte, das der literarischen Tradition fremd gegenüberstand, sondern an gebildete Heiden, für die Möglichkeit und Wünschbarkeit eines schönen Stils christlichen Gepräges ausgesprochen hat. Man hat jedoch, wir mir scheint, noch nicht bemerkt, dass diese Gegenbewegung bereits mit Minucius Felix *disertis verbis* eingesetzt hat.

Der Octavius des Minucius Felix nimmt in der frühchristlichen Literatur eine besondere Stelle ein. Die Dialogform, der Stil und der Inhalt verleihen dieser Apologie den Charakter eines hochliterarischen Erzeugnisses, wobei sie mit Nachdruck beansprucht, ein solches zu sein. Ihr wichtigstes Vorbild ist Cicero. Dies geht aus der ständigen *imitatio* hervor, die im ersten, von *De oratore* und *Brutus* inspirierten Kapitel pro-

[1] Vgl. auch Arnob. *Nat.* I 58-59; II 6. — Im 4. Jhdt. beginnt man neben der Idealisierung der *simplicitas* der Heiligen Schrift und im Gegensatz zu ihr vor allem in Bezug auf das *Alte Testament* hervorzuheben, dass der Text literarischen Charakters ist und zum Teil sogar aus metrischer Dichtung besteht. Ambrosius erstreckt das alte apologetische Argument, dass die Griechen ihr ganzes Wissen der Bibel entnommen hätten (s. *infra* S. 216 Anm. 5), auch auf die Rhetorik: aus der literarischen Form, die die biblischen Schriften der göttlichen Inspiration verdanken, haben die heidnischen Rhetoren ihre Stilvorschriften abgeleitet (*Epist.* 8, 1, in *PL* XVI 950 D-951 A). Und Augustin legt schliesslich dar, dass die *eloquentia*, das Ziel des Rhetorikunterrichts, sowohl im *Alten* als auch im *Neuen Testament* zu finden sei (*Doctr. christ.* IV 6, 9 sqq.). S. P. G. van der NAT, *Divinus vere poeta. Enige beschouwingen over ontstaan en karakter der christelijke Latijnse poëzie* (Leiden 1963), 14; 28; R. HERZOG, *Die Bibelepik...*, 179 sqq. mit weiterer Literatur.

grammatisch einsetzt [1] und die am Ende des Werks bekräftigt wird — dort sind in der Beschreibung der Weise, in der die Diskussion abgebrochen wird, unverkennbar Züge aus dem Schluss von *De natura deorum* verarbeitet [2]. Es ist klar, dass Minucius Felix nicht einfach schreibt, wie man das in seiner Zeit zu tun pflegte, wie er es gelernt hatte, sondern dass er sich mit vollem Bewusstsein und absichtlich an die literarische Tradition anschliesst. Hierfür ist charakteristisch, dass er als einziger frühchristlicher Autor Anspielungen an die Bibel stilistisch völlig in seine Darlegungen integriert hat, so dass sie nur noch für Eingeweihte zu erkennen sind. Fontaine hat den Stil des Minucius nicht zu Unrecht als « kryptochristlich » bezeichnet [3].

Um so auffälliger ist eine Passage am Anfang der Rede des Christen Octavius. Nachdem sich der Heide Caecilius voller Verachtung darüber entrüstet hat, dass ungebildete, unwissende Hungerleider wie die Christen sich ein Urteil über die Geheimnisse von Himmel und Erde anmassen, legt Octavius dar, dass in Wahrheit nicht der geringste Anlass zu Entrüstung und Unmut besteht, wenn jemand, er sei, wer er wolle, die göttlichen Dinge untersucht, sich darüber ein Urteil bildet und dieses kundtut; es geht ja nicht um das Ansehen des Redners,

[1] Der erste Satz ist eine Imitation des berühmten Anfangs des ersten Buches von *De oratore*, wobei er ausserdem noch deutlich an *De orat.* III 1, 1 anklingt. Das Bild des verstorbenen Freundes Octavius, das Minucius beschwört, zeigt unverkennbare Ähnlichkeiten mit der Persönlichkeit des Hortensius, wie diese im *Brutus* gezeichnet wird (es wird ergänzt mit kleinen Zügen von Ciceros intimsten Freund Atticus). S. den Komm. von W. FAUSCH, *Die Einleitungskapitel zum 'Octavius' des Minucius Felix* (Zürich 1966), 14 sqq.

[2] Vgl. Cic. *Nat deor.* III 40, 94-95; s. W. SPEYER, « Octavius, der Dialog des Minucius Felix: Fiktion oder historische Wirklichkeit ? », in *JbAC* 7 (1964), 45-51, bes. 47. Über die Cicero-*imitatio* des Minucius s. I. OPELT, « Ciceros Schrift De natura deorum bei den lateinischen Kirchenvätern », in *A & A* 12 (1966), 141-155, bes. 147-148; C. BECKER, *Der 'Octavius' des Minucius Felix* (München 1967), der p. 6 Anm. 2 die ältere Literatur nennt.

[3] J. FONTAINE, *Aspects et problèmes...*, 98-121, Kap. IV: « Minucius Félix et les valeurs ambiguës d'un style cryptochrétien ».

sondern um den Wahrheitsgehalt dessen, was er sagt. « Tritt ja sogar, je kunstloser die Rede ist, desto einleuchtender ihr Sinn hervor, weil er dann nicht durch den äusseren Prunk wohltönender Phrasen und gefälliger Formulierungen geschminkt, sondern durch das Richtmass der Wahrheit in seinem Wesen erhalten wird [1]. » Wir treffen hier also in den üblichen Formulierungen dieselbe Ablehnung der *eloquentia* an wie bei anderen Autoren. Minucius Felix hat sie offenbar als ein unvermeidliches apologetisches Motiv aufgenommen, obwohl dies bei ihm im besonderen Masse befremdlich wirkt, weil die Rede des Christen Octavius keineswegs kunstloser ist als die des Heiden Caecilius.

Wir wollen uns nunmehr dem 14. Kapitel, dem Intermezzo zwischen den beiden Reden, zuwenden, das in Übersetzung wie folgt lautet [2]:

Also sprach Caecilius, und mit triumphierendem Lächeln — denn der ungestüme Redefluss hatte seiner aufgestauten Empörung Luft gemacht — fügte er hinzu: « Nun ? Wagt hierauf Octavius wohl eine Entgegnung, der Mann von der Sippe des Plautus, der erste der Mühlknechte, aber der letzte der Philosophen ? » 2. « Du sollst dir nicht auf seine Kosten Siegeslorbeeren anmassen, » sagte ich. « Es wäre gegen die gleichmässige Ordnung des Gesprächs, wenn du dich als Sieger brüsten würdest, ehe noch beide Seiten ihre Darlegungen in aller Ausführlichkeit zu Ende geführt haben, besonders da eure Disputation nicht Ruhm, sondern Wahrheit zum Ziele hat. 3. Deine Rede hat mich durch ihr feinberechnetes Farbenspiel sehr angesprochen; dennoch fühle ich mich in einem tieferen Grunde beunruhigt, nicht wegen des gegenwärtigen Streites, sondern wegen dieser Art von Diskussionen über-

[1] Min. Fel. 16, 6: *Atque etiam, quo imperitior sermo, hoc inlustrior ratio est, quoniam non fucatur pompa facundiae et gratiae, sed, ut est, recti regula sustinetur.*

[2] Diese Übersetzung stützt sich auf die von B. Dombart (*Octavius. Ein Dialog des M. Minucius Felix* [2] (Erlangen 1881)) und die von B. Kytzler (M. Minucius Felix. *Octavius*. Lateinisch-deutsch (München 1965)).

haupt. Denn häufig erscheint je nach den Kräften der Sprechenden und nach der Gewalt ihrer Beredsamkeit selbst die augenscheinlichste Wahrheit in einem veränderten Licht. 4. Dass dies infolge der grossen Beeinflussbarkeit der Zuhörer geschieht, ist allbekannt. Gefangen vom verführerischen Spiel der Worte lassen sie sich davon abhalten, auf die Sache selbst zu achten. Kritiklos stimmen sie allem zu, was man ihnen sagt, ohne das Falsche von dem Wahren zu scheiden. Es kommt ihnen gar nicht in den Sinn, dass auch hinter Unglaublichem eine Wahrheit und auch hinter Wahrscheinlichem eine Lüge stecken kann. 5. Und so werden sie denn auch, je öfter sie irgendwelchen Behauptungen Glauben schenken, desto öfter von Klügeren des Irrtums überwiesen, und wenn sie sich so durch ihre Leichtgläubigkeit ständig getäuscht sehen, klagen sie, statt die Schuld im eigenen Urteil zu finden, über die Unsicherheit der Dinge. Die Folge ist, dass sie alles verwerfen und lieber jedes Problem in der Schwebe lassen als über trügerische Sachen ein Urteil fällen. 6. Darum müssen wir uns vorsehen, dass wir uns nicht in gleicher Weise [1] von einem Widerwillen gegen jegliche Diskussion anstecken lassen, ähnlich wie so häufig allzu arglose Leute sich zu Verwünschung und Hass gegen die Menschheit hinreissen lassen. Denn in ihrer harmlosen Leichtgläubigkeit lassen sie sich von solchen betrügen, die sie für gut gehalten haben; darnach fassen sie — was genauso verkehrt ist — Misstrauen gegen alle Menschen und fürchten sich, als seien es Schurken, auch vor denen, die sie als durchaus rechtschaffen hätten kennenlernen können. 7. Wir wollen darum auf der Hut sein, da auf beiden Seiten der Streit mit aller Kraft geführt wird und auf der einen Seite die Wahrheit oft verborgen ist, während auf der anderen eine so ausserordentliche Geriebenheit herrscht, dass sie nicht selten durch die Fülle ihrer Worte scheinbar die Glaubwürdigkeit eines unwiderleglichen Beweises erreicht, und

[1] *Identidem* = *itidem*, s. E. Löfstedt, *Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax* (Lund 1936), 97.

wir wollen Punkt für Punkt mit der grösstmöglichen Sorgfalt erwägen, damit wir Spitzfindigkeiten zwar loben, das Richtige aber auslesen, anerkennen und uns aneignen können. »

Von diesem Kapitel sind für unser Thema die Paragraphen 3-7 von Bedeutung. Hiervon stehen der erste und der letzte unverkennbar in engem Zusammenhang miteinander, und ihre Funktion ist in der gegebenen Situation sofort verständlich. Der Schiedsrichter lobt das Raffinement der Rede des Caecilius; er fügt jedoch unmittelbar eine Einschränkung hinzu: Beredsamkeit ist nicht ungefährlich; sie kann nämlich die augenscheinlichste Wahrheit als unannehmbar hinstellen und so der Unwahrheit den Schein von Wahrheit geben (3). Deshalb und weil die Wahrheit oft verborgen ist, so folgert der Schiedsrichter schliesslich, ist Wachsamkeit angezeigt: wir müssen alles mit Sorgfalt abwägen und dürfen nur das wirklich Richtige gelten lassen, d.h. im Falle des Minucius, nur ihm den Sieg in der Debatte zuerkennen (7). Der in Paragraph 3 formulierte Vorbehalt gilt für die Beredsamkeit allgemein *(de toto genere disputandi; plerumque)*; Minucius nimmt sogar die Diskussion, die im Gange ist, ausdrücklich aus *(non de praesenti actione)* [1]. Auch die Schlussfolgerung (7) ist so allgemein wie möglich formuliert *(plerumque; nonnumquam)*. Weil sie jedoch auf eine Verhaltensmassregel für Minucius als Schiedsrichter *hic et nunc* hinausläuft, liegt der Gedanke nahe, dass er als Christ in Paragraph 7 bei « der Wahrheit » an das Christentum denkt und mit den Worten « die ausserordentliche Geriebenheit, die nicht selten durch die Fülle ihrer Worte scheinbar die Glaubwürdigkeit eines unwiderleglichen Beweises erreicht » auf die gerade wegen ihres « feinberechneten Farbenspiels » gepriesenen Darlegungen des Heiden Caecilius zielt. So werden die Worte des Minucius auch

[1] C. Becker, *Der 'Octavius' des Minucius Fèlix*, 8 Anm. 4, meint, dass *non... sed* hier die Bedeutung von *non modo... sed etiam* hat. Doch dann wäre Minucius nicht nur unhöflich gegenüber seinem Freund Caecilius, sondern er widerspräche auch der von ihm in Paragraph 2 geäusserten Warnung und — schlimmer noch — er würde sich selbst als Schiedsrichter disqualifizieren.

von Caecilius selbst interpretiert, der ihm in Kapitel 15 den Vorwurf macht, dass er die Wirkung seines Plädoyers abschwäche und somit parteiisch sei. Dieses Missverständnis wird von Minucius aus dem Wege geräumt: er erklärt, dies sei keineswegs seine Absicht gewesen; er habe lediglich im gemeinsamen Interesse gesprochen, um zu betonen, dass er erst nach einer gewissenhaften Untersuchung sein Urteil sprechen und sich dabei nicht vom Bombast der Beredsamkeit *(tumor eloquentiae)*, sondern von der Haltbarkeit der Beweise *(soliditas rerum)* leiten lassen werde [1]. Dies ist ein Gedankengang, wie man ihn von einem Schiedsrichter erwartet. Dass aber die Schlussfolgerung des Minucius in 14, 7 doch ein bemerkenswertes Element enthält, werden wir später noch sehen.

Zuert wollen wir die Paragraphen 4-6 in Kapitel 14 betrachten. Diese Partie zeigt, wie zuerst Vahlen festgestellt und danach Waltzing im einzelnen dargelegt hat [2], eine starke Ähnlichkeit mit einer Episode des platonischen *Phaedo*, und zwar mit der, die auf den Beweis des Sokrates, dass die Seele unsterblich sei, und auf die Entgegnung des Simmias und Cebes folgt. Zunächst wird die Verwirrung beschrieben, die diese einander entgegengesetzten Darlegungen bei den Zuhörern verursacht haben, ihre Ratlosigkeit (88 c 1-89 a 8). Dann ergreift Sokrates das Wort; er warnt vor einer aus einer solchen Stimmung leicht entspringenden μισολογία und zieht zum Vergleich die Weise heran, in der einfältige Gemüter in μισανθρωπία verfallen (89 b 2-91 c 5). Erst daraufhin beginnt er mit seinem zweiten Vortrag über die Unsterblichkeit der Seele.

[1] Min. Fel. 15, 1-2: « *Decedis* » *inquit Caecilius* « *officio iudicis religiosi*; *nam periniurium est vires te actionis meae intergressu gravissimae disputationis infringere, cum Octavius integra et inlibata habeat singula, si potest, refutare* ». « *Id quod criminaris* » *inquam* « *in commune, nisi fallor, conpendium protuli, ut examine scrupuloso nostram sententiam non eloquentiae tumore, sed rerum ipsarum soliditate libremus.* »

[2] J. VAHLEN, *Index lectionum aestivarum 1894*, Berlin, 21 = *Opuscula Academica* II (Lepzig 1908), 130; J. P. WALTZING, « Minucius Félix et Platon », in *Mélanges Boissier* (Paris 1903), 455-460. Ergänzungen bei C. BECKER, *Der 'Octavius' des Minucius Felix*, 7 Anm. 3.

Diese Episode (88 c 1-91 c 5) bildet somit ein Zwischenspiel, das die beiden Hauptteile des *Phaedo* trennt. Dieselbe Funktion hat im Octavius Kapitel 14. Doch nicht allein die Identität der Funktion, sondern auch schlagende Übereinstimmungen in Inhalt und Formulierung lassen es als unzweifelhaft erscheinen, dass die Paragraphen 4-6 auf Plato zurückgehen — ob unmittelbar oder mittelbar, können wir hier offen lassen. Wie arbeitet nun Minucius diese Partie des *Phaedo* in seine Schrift ein, und zu welchen Zwecken verwendet er sie hier ?

Paragraph 4 schliesst sich fugenlos an das Vorausgehende an; die in Paragraph 3 vorgetragenen Bedenken gegen die Beredsamkeit, nämlich dass sie der Wahrheit ein anderes Ansehen geben kann, werden näher erläutert: hieran sind, sagt Minucius, in Wahrheit die Zuhörer schuld; diese lassen sich ja durch die verführerische Form einer Rede von deren Inhalt ableiten und stimmen allem zu, was in beredter Weise gesagt wird. Dieses Thema wird nunmehr entwickelt: die Zuhörer erleiden aus dem soeben genannten Grunde jedesmal eine Enttäuschung; was sie sich leichtsinnig von einem Redner haben weismachen lassen, wird von einem folgenden Redner widerlegt. Ihr mangelndes Unterscheidungsvermögen bewirkt obendrein, dass sie die Schuld nicht bei sich selbst suchen, sondern bei dem zur Erörterung stehenden Thema. Das Ergebnis ist schliesslich eine gänzlich negative Einstellung und ein Widerwillen gegen jegliche Diskussionen (5) [1]. Hieraus wird dann gefolgert, dass wir uns hüten müssen, nicht der μισολογία anheimzufallen, genauso wie einfältige Leute infolge des Mangels von einem selbständigen Urteil zu Menschenhass gelangen (6). Wenn Minucius daraufhin in Paragraph 7 folgen-

[1] *Suspendere* zielt hier demnach nicht auf die skeptisch-philosophische ἐποχή, wie C. Becker, *op. cit.*, 8 und 10, dem sich H. von Geisau, *M. Minucius Felix*, in *RE* Suppl.-Bd XI (1968), 963 und 1367 anschliesst, meint; diese resultiert vielmehr gerade aus dem *de fallacibus iudicare*. Der wichtigste rhetorische Beitrag der skeptischen Akademie bestand übrigens im *disputare in utramque partem*, vgl. Cic. *De orat.* III 21, 80; Quint. *Inst.* XII 2, 25; vgl. auch Lact. *Inst.* V 14, 3-4.

dermassen fortfährt: « Wir wollen darum auf der Hut sein und Punkt für Punkt mit der grösstmöglichen Sorgfalt erwägen, damit wir das Richtige auslesen und uns aneignen können », dann setzt er nicht den vorausgehenden Gedankengang fort, sondern greift auf Paragraph 3 zurück, was durch die Entsprechung von *subtilis varietas* (3) und *subtilitas, quae... ubertate dicendi fidem... imitetur* (7) unterstrichen wird.

Diese Analyse lässt erkennen, dass Paragraph 4 am Anfang einer sich immer mehr verselbständigenden Abschweifung mit einer speziellen Schlussfolgerung steht. Diese Schlussfolgerung ist ebenso wie die Überlegung, die den Ausgangspunkt der Abschweifung bildete, von genereller Art. Doch deswegen ist sie in diesem Stadium der Diskussion nicht weniger befremdlich. Im *Phaedo* folgt ja die Warnung vor μισολογία auf zwei einander entgegengesetzte Demonstrationen und auf die Schilderung der Unsicherheit, in die die Zuhörer hierdurch geraten sind. Hier hingegen hat sich erst der eine der beiden Streitredner geäussert, und es ist obendrein der Schiedsrichter, der spricht !

Was bezweckt nun diese durch die Fuge zwischen den Paragraphen 6 und 7 deutlich markierte Abschweifung ? Dies wird meines Erachtens begreiflich, wenn wir uns vor Augen stellen, dass die grundsätzlich ablehnende Haltung, welche die Christen der profanen Literatur und der literarischen Formgebung gegenüber einnahmen, für einen Mann wie Minucius Felix nahezu unannehmbar war: wie sein Werk sonnenklar zeigt, war es ihm nicht nur unmöglich sich dem Zauber der *eloquentia* zu entziehen, sondern er wollte es auch nicht, obwohl ihm bewusst war, dass sie betrügerisch sein konnte. So erklärt sich, dass er in diesem Intermezzo des von ihm verfassten Dialoges, worin er selbst als Schiedsrichter das Wort ergreifen konnte, den lobenden Äusserungen über die Beredsamkeit der ersten *dramatis persona* allerdings eine — in der gegebenen Situation keineswegs unangebrachte — Einschränkung folgen liess und so zu erkennen gab, dass er die Gefährlichkeit der

Beredsamkeit nicht verkannte, dass er jedoch zugleich die Bemerkung nicht unterdrücken konnte, die Schuld liege, wenn die *eloquentia* verführerisch wirke, bei den Zuhörern und deren gänzliche Ablehnung beruhe auf mangelndem Unterscheidungsvermögen. Wenn er diese Betrachtungen in Paragraph 6 mit der Mahnung beschliesst, dass « wir » nicht einer Abneigung gegen jegliches Diskutieren anheimfallen dürfen, dann deutet er mit « wir » nicht nur auf sich selbst (wie in Paragraph 7 mit *nos*) und ebensowenig auf die drei im Octavius auftretenden Personen insgesamt. *Nobis* hat in diesem Zusammenhang eher eine verallgemeinernde Bedeutung. Das Pronomen steht im Gegensatz zu *simpliciores*; er meint also « uns, die Gebildeten » und denkt dabei zweifellos zuallererst an gebildete Christen, wie er selbst einer war. Mit diesen Betrachtungen erlaubte er sich eine Abschweifung, die der Situation nicht gemäss war, vor allem weil er deren Form aus einer gänzlich andersartigen Episode des *Phaedo* übernahm (das er sein Vorbild bei Plato suchte, ist wieder charakteristisch für seine Einstellung). Obwohl sich nun diese Abschweifung in logischer Hinsicht nicht rechtfertigen lässt, ist sie doch psychologisch vollauf verständlich.

Diese Interpretation wird, scheint mir, durch jenes bemerkenswerte Element in Paragraph 7 bestätigt, auf das ich soeben angespielt habe. Bei Plato geht es um die Wahrheit von Beweisführungen und um sonst nichts: er stellt wahre und scheinbar wahre λόγοι einander gegenüber. Bei Minucius Felix hingegen geht es von Anfang an um den Gegensatz von Form und Inhalt. Ausserdem lautet die Regel, die er hier aufstellt: « Wir müssen alles mit Sorgfalt abwägen, damit wir spitzfindige Beweisführungen zwar loben, aber dasjenige, was wahr ist, aussuchen, gutheissen und annehmen können. » Minucius fügt hier etwas hinzu, das bei Plato und in der vorausgehenden Abschweifung fehlt: *argutias laudare*.

Mit *argutiae*, einem Ausdruck, der sich sowohl auf die Form als auch auf den Inhalt beziehen kann, ist offensichtlich dasselbe gemeint — wenn auch auf abschätzigere Weise — wie mit *subtilis*

varietas (3) und *mira subtilitas, quae ubertate dicendi fidem confessae probationis imitetur* (7) [1]. Wie Minucius das Raffinement der Darlegungen des Caecilius gepriesen hat, so fordert er nunmehr, ebenso schönen wie spitzfindigen Beweisführungen das Lob nicht vorzuenthalten. Die *eloquentia* ist durch ihre bezaubernde Form gefährlich, sie kann verführerisch wirken — Minucius hat das selbst 14, 3 festgestellt und betont es 15, 2 noch einmal, wenn er die von Caecilius vorgebrachte unrichtige Auslegung seiner Worte korrigiert —, indes, so lautet die Regel, die er für die Beurteilung eines Vortrags aufstellt, man kann die schöne Form schätzen und zugleich allein die zutreffenden Elemente des Inhalts gutheissen. Hiermit ist zum ersten Male von seiten eines christlichen lateinischen Autors zwischen Form und Inhalt unterschieden, hiermit ist ein differenziertes Urteil über die *eloquentia* gefällt, das in der christlichen lateinischen Literatur gänzlich neu ist.

Minucius Felix nähert sich hiermit der positiven Haltung, die Laktanz der *eloquentia* gegenüber einnimmt. Dieser verteidigt, wie andere christliche Schriftsteller, die *simplicitas* der Bibel, doch zugleich glaubt er, dass seine Ausbildung zum Rhetor von grossem Nutzen für die Verteidigung der Wahrheit sei. Ein guter Stil und eine gepflegte Form sind erforderlich, damit die Wahrheit mit grösserer Macht in den Geist eindringen kann, ausgerüstet mit der ihr eigenen Kraft und umglänzt vom Licht der Beredsamkeit *(vi sua instructa et luce orationis ornata)* [2]. Laktanz hat hierbei zweifellos Anregungen von Lukrez empfan-

[1] Für *argutiae* vgl. z.B. Cic. *Brut.* 45, 167, mit dem Komm. von W. Kroll; *Lael.* 13, 45, mit der Anm. von C. Meissner-P. Wessner; Lact. *Inst.* I 1, 8: *(professio) illa oratoria, in qua diu versati non ad virtutem, sed plane ad argutam malitiam iuvenes erudiebamus.* Für *subtilitas* und *varietas* vgl. Cic. *De orat.* III 16, 60, mit dem Komm. von K. W. Piderit-O. Harnecker.

[2] Lact. *Inst.* VI 21, 6; I 1, 10: *Multum... nobis exercitatio illa fictarum litium contulit, ut nunc maiore copia et facultate dicendi causam veritatis peroremus. Quae licet possit sine eloquentia defendi, ut est a multis saepe defensa, tamen claritate ac nitore sermonis inlustranda et quodammodo adserenda est, ut potentius in animos influat et vi sua instructa et luce orationis ornata;* I 1, 7; I 3, 1.

gen. Dieser will, obwohl Epikur die Dichtung ablehnte, gleichwohl dessen Lehre — nach seiner unumstösslichen Überzeugung die Wahrheit, die indes für viele bitter und abschreckend ist —, eine *res obscura*, in *lucida carmina* verkünden, indem er alles mit dem Zauber der Musenkunst berührt. Er gebraucht hierbei das Bild von dem Arzt, der den Rand des mit bitterer Arznei gefüllten Bechers mit Honig bestreicht, und eben dieses Bild wird von Laktanz übernommen [1].

Minucius Felix lässt sich mit Laktanz vergleichen. Er kann und will die *eloquentia* nicht ablehnen. So erklärt sich die Abschweifung in Kapitel 14, die in letzter Instanz eine Selbstverteidigung ist; so erklärt sich auch, dass er Form und Inhalt mit Nachdruck unterscheidet (14, 7). Andererseits kann er sich nicht von der bei den Christan üblichen negativen Einstellung gegenüber der *eloquentia* befreien, wie sich aus den Worten ergibt, die er Octavius in den Mund legt (16, 6, der erste von mir behandelte Passus), ebensowenig wie Laktanz dazu imstande ist. Allerdings hat Minucius es in dieser Hinsicht leichter als Laktanz; er kann die einander entgegengesetzten Standpunkte auf zwei Personen verteilen: Octavius spricht das traditionelle, ablehnende, Minucius selbst hingegen das differenzierte, « moderne » Urteil aus, wenn auch noch nicht so explizit wie Laktanz.

Dass die beiden den Widerspruch in ihrem Urteil nicht aufzuheben vermochten, ist, scheint mir, vor allem dadurch bedingt, dass sie ihre Anerkennung der *eloquentia* noch überhaupt nicht (wie Minucius Felix) oder nur apologetisch-pragmatisch (wie Laktanz) mit ihrem Glauben vereinbaren konnten [2]. Es

[1] Lact. *Inst.* V 1, 14 — Lucr. I 926-950 = IV 1-25.

[2] Dass in dieser Hinsicht die Gedanken des Minucius in die apologetisch-pragmatische Richtung des Laktanz gingen, lässt sich aus Kapitel 39 schliessen, wo Minucius seine Bewunderung für die soeben geendete Rede von Octavius ausspricht, weil dieser « Dinge, die leichter zu fühlen als zu formulieren sind, mit Beweisen, Beispielen und Zitaten aus der Literatur beleuchtet hatte und weil er die Übelwollenden mit ihren eigenen Waffen, den Pfeilen der Philosophie, zurückgeschlagen und sogar die Wahrheit nicht nur leicht fasslich, sondern geradezu anziehend dargestellt hatte » (*quod ea, quae facilius est sentire quam dicere,*

war ein weiter Weg bis zu Hilarius, nach dessen Meinung die Ehrfurcht vor Gott vom Diener Seines Wortes einen sorgfältigen, würdigen Stil, einen *honor dictorum*, erfordert, dessen Quellgrund Gott selbst ist [1], und erst recht bis zu Augustin, der nüchtern feststellt, dass die *eloquentia* indifferent ist und ebensogut für die Verkündigung und Verteidigung der Wahrheit wie für die von Lügen verwendet werden kann und muss — wenn er sie auch alsbald in seinen Darlegungen über die praktische Handhabung durch den Christen grundlegend verändert [2].

III

Zur Dichtung ein positives Verhältnis zu gewinnen, war für die Christen noch schwieriger, nicht nur für die *simpliciores*,

---

et argumentis et exemplis et lectionum auctoritatibus adornasset *et quod malevolos isdem illis, quibus armantur, philosophorum telis retudisset, ostendisset etiam veritatem non tantummodo facilem sed et* favorabilem; man beachte die Wortwahl).

[1] Hil. *In psalm.* 13, 1: *In multis nos erudiens apostolus etiam id edocet, cum omni reverentia verbum dei esse tractandum, dicens: qui loquitur, tamquam eloquia dei* [*1 Petr.* 4, 11]. *Non enim secundum sermonis nostri usum promiscuam in his esse oportet facilitatem; sed loquentibus nobis ea, quae didicimus et legimus*, per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori. *Et exemplum nobis caelestis doctrinae praestat humani officii consuetudo. Si enim quis verba regis interpretans et praecepta eius in aures populi deducens curat diligenter et caute per officii reverentiam regis satisfacere dignitati, ut cum honore ac religione omnia et relegantur et audiantur: quanto magis convenit dei eloquia ad cognitionem humanam retractantes dignos nos hoc officio praestare ? Sumus enim quoddam sancti spiritus organum, per quod vocis varietas et doctrinae diversitas audienda est.* Vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus *metuentes huius sententiae legem: maledictus omnis faciens opera dei neglegenter* [*Jer.* 48, 10]; *Trin.* I 38 (in *PL* X 49 C): *Tribue ergo nobis verborum significationem, intelligentiae lumen*, dictorum honorem, *veritatis fidem.* — S. J. Fontaine, « L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style », in *Hilaire et son temps* (Paris 1969), 287-305; vgl. auch J. Doignon, « Hilaire écrivain », *ibid.*, 267-286.

[2] Aug. *Doctr. christ.* IV 2, 3: *Cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu prava seu recta valet plurimum: cur non bonorum studio comparatur, ut militet veritati, si eam mali ad obtinendas perversas vanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant ?*; IV 12, 27 sqq.; *C. Cresc.* I 1, 2; I 13, 16; IV 2, 2. S. E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum...*, 29 sqq.; H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* [4] (Paris 1958), 506 sqq.

sondern auch, und vielleicht hauptsächlich, für die *litterati*, die deren Zauber in den Grammatikschulen, in denen die *poetarum enarratio* den vornehmsten Gegenstand ausmachte, erfahren hatten. Sie wurde für desto gefährlicher gehalten, je mehr ihr Inhalt verwerflicher war als der eines grossen Teiles der Prosa: die Mythen des Epos, die sinnlichen Elemente im Drama und in der Lyrik. Die Christen haben sich die philosophische Dichterkritik zu eigen gemacht, die auf Plato zurückgeht (dieser hatte sich gegen den Mangel an Wahrheitsgehalt, gegen das ψεῦδος der Dichtung schlechthin, gewandt) und die nach ihm vor allem von den Epikureern entfaltet worden war (bei ihnen näherte sich ψεῦδος immer mehr der Bedeutung von « Lüge ») [1]. Die Suche nach einer ὑπόνοια, einer ἀλληγορία in der Dichtung, vor allem in den Mythen, wie die Stoiker sie betrieben, um Mythos und Philosophie miteinander in Einklang zu bringen, und wie sie sich auch in der Philologie eingebürgert hatte — diese Suche lehnten die Christen kompromisslos ab, obwohl sie selbst die allegorische Auslegung bei der Heiligen Schrift ohne Einschränkung anwandten.

So werden in den ersten drei Jahrhunderten Drama und Lyrik ausnahmslos als Schule der Immoralität und als lächerlicher Unsinn gebrandmarkt und wird eine scharfe ethisch-religiöse Polemik gegen die *mendacia poetarum* vorgetragen, womit man vor allem auf das Epos und seine Mythen zielt. Natürlich kommt, wie ich schon dargelegt habe, eine Anerkennung der schönen Form nicht in Betracht: Sprache und Stil der Dichtung sind nichts als Künstelei, die verfälschend und verblendend wirkt. Tertullian erklärt im Hinblick auf die *scaenicae doctrinae* kurz und bündig: « Wir haben Literatur genug, genug Verse, genug Sinnsprüche, auch genug Gesänge, genug Lieder, und keine Fabeln, sondern Wahrheiten, keine

[1] S. P. G. van der NAT, *Divinus vere poeta*, 12 und Anm. 15 und 16; K. THRAEDE, *Epos*, in *RAC* 5, 983-1042, bes. 997 sqq.; 1006 sqq.

trügerischen Künsteleien, sondern einfältige Worte »[1]. Wie der Schluss dieses Zitates zeigt, spielt auch hier die durch die Sprache und den Stil der Bibel verursachte Verlegenheit eine grosse Rolle.

Wie stark der Widerstand war, geht daraus hervor, dass, als zu Beginn des 4. Jhdts. die erste christliche Buchdichtung entsteht — die *Evangelienparaphrase* des Iuvencus und der als Vergilius *mutatus in melius* präsentierte *Cento* Probas, der Wunderbericht der *Laudes Domini*, die Mythenerklärung in *De ave Phoenice* —, dies noch keineswegs zu einer kontinuierlichen Produktion führt[2]. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren — Herzog hat mit Recht darauf hingewiesen —, dass diese Werke ignoriert wurden: ihre Wirkungspräsenz beschränkt sich auf zwei Reaktionen des Hieronymus, auf eine anerkennende Äusserung über die *Evangelia* des Iuvencus und eine schneidende Kritik des *Centos* von Proba (die er übrigens nicht namentlich nennt). Erst gegen Ende des Jahrhunderts kommt eine Diskussion über die Pflege von Poesie durch Christen in Gang — im Kreise Augustins, im Briefwechsel zwischen Paulinus von Nola und Ausonius, in des Paulinus *Brief* und *Gedicht an Iovius* —, und dann zeigt sich, dass Dichtung noch immer in hohem Masse für etwas Heidnisches gehalten wird[3].

Es müssen jedoch in konstantinischer Zeit Voraussetzungen für die poetischen Werke vorgelegen haben, die damals entstanden sind. In diesem Zusammenhang haben die Betrachtungen, die Laktanz über Dichter und Dichtkunst anstellt, grosses Gewicht — um so mehr, als er selbst nach der Über-

[1] Tert. *Spect.* 29, 4: *Si scaenicae doctrinae delectant, satis nobis litterarum est, satis versuum, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum, nec fabulae, sed veritates, nec strophae, sed simplicitates*; vgl. *Apol.* 14, 2-6; Min. Fel. 23.

[2] Ausser Betracht bleibt Commodian, der in das 5. Jhdt. datiert werden muss, s. P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*[3] (Paris 1964), 319-337; vgl. auch P. G. van der Nat, *Divinus vere poeta*, 37-38 Anm. 31.

[3] Hier. *Vir. ill.* 84 (p. 45 Bernoulli); *Epist.* 53, 7. — R. Herzog, *Die Bibelepik...*, 167 sqq.

lieferung der Autor des Gedichtes *De ave Phoenice* [1] ist und als die Art, in der er in seinen Schriften profane Dichtung verwendet, deutliche Übereinstimmungen mit der Bibeldichtung zeigt.

Laktanz bringt bekanntlich Hunderte von Dichterzitaten. Diese sind bereits mehrere Male im Rahmen der Imitationsforschung und im Hinblick auf die Rezeptionsformen untersucht worden [2]. Hier geht es jedoch nicht so sehr um die Funktion, welche die Dichterzitate in der Argumentation des Laktanz haben, als vielmehr um die Art und Weise, in der er sich mit der profanen Dichtung auseinandersetzt, und um die theoretischen Betrachtungen, die er dabei anstellt. Es ist natürlich unmöglich, das gesamte Material zu erörtern. Ich beschränke mich auf die nach meinem Dafürhalten wichtigsten Partien.

Laktanz ist sich der Gefährlichkeit der profanen Dichtung bewusst: Dichter sind, ebenso wie Philosophen und Redner, verderblich *(perniciosi)*, weil sie arglose Leute ohne Mühe mit dem Zauber ihrer Sprache und ihrer in süssem Wohlklang dahineilenden Lieder *(suavitate sermonis et carminum dulci modulatione currentium)* umgarnen können [3]. Er zieht auch gegen ihre Lügen und Unsittlichkeiten zu Felde. Doch schon hier ist auffällig, dass sich heftige Äusserungen nur selten finden; des öfteren verbindet er seine Kritik oder Ablehnung mit einer entschuldigenden oder gar anerkennenden Wendung [4]. Hierfür ist die Stelle *Inst.* VI 11, 8 ein charakteristisches Beispiel, wo er, nachdem er eine verabscheuenswerte Betrachtung von Plautus zitiert hat, ganz richtig bemerkt: *At enim poeta fortasse*

[1] S. die von R. van den Broek genannte Literatur: *The Myth of the Phoenix, according to Classical and Early Christian Traditions* (Leiden 1972), 7 Anm. 4.

[2] S. zuletzt R. Herzog, *Die Bibelepik...*, 185 sqq., dort weitere Literatur.

[3] Lact. *Inst.* V 1, 10.

[4] Z.B. *Inst.* IV 15, 21: Jesus schritt über die Wogen wie auf festem Boden, *non ut poetae Orionem mentiuntur in pelago incedentem, qui demersa corporis parte « umero supereminet undas »* [Verg. *Aen.* X 765]; VI 20, 27 sqq. — *Inst.* II 4, 4 über Priap: *poeta maximus, homo in ceteris prudens, in hoc solo non poetice, sed aniliter desipit, cum in illis emendatissimis libris etiam fieri hoc iubet: « Et custos furum atque avium cum falce saligna|Hellespontiaci servet tutela Priapi »* [Verg. *Georg.* IV 110-111]; V 10, 7.

pro persona locutus est. Er gibt hiermit zu erkennen, dass er sich des zumal bei der Beschäftigung mit Tragödien und Komödien so oft vernachlässigten Prinzips bewusst ist, dass ein Autor nicht mit seinen Figuren identifiziert werden darf.

Von der in der Apologetik oft angewandten Methode, die Gegner durch den Rekurs auf ihre eigene Literatur zu widerlegen, macht auch Laktanz Gebrauch: Zitate — verändert oder nicht, kontaminiert oder umgedeutet — beweisen, dass die heidnischen Dichter sowohl (negativ) den Polytheismus bekämpfen als auch (positiv) den Monotheismus und bestimmte Elemente der christlichen Lehre bezeugen [1]. Wie sie hierzu kamen, wird von ihm auf verschiedenerlei Weise erklärt: durch die Evidenz der Wahrheit — ein auch sonst häufig verwendetes Argument [2]; durch natürliche Kenntnis — ein Gedanke, der an Tertullians Konzept von der *anima naturaliter christiana* erinnert [3]; ferner durch eine Art göttlicher Inspiration [4]; vor allem aber durch eine wenn auch noch so dürftige Kenntnis der Heiligen Schrift. Die zuletzt genannte Behauptung finden wir bekanntlich auch bei anderen Apologeten; sie legen dar, dass die heidnischen Dichter und Philosophen teils selbst die Heilige Schrift geplündert haben, ohne sie zu begreifen, teils den Einflüsterungen der Dämonen gefolgt sind, die wiederum entweder ebensowenig wie jene deren Mysterien ergründet oder zu ihrem eigenen Vorteil die Menschen absichtlich irregeführt hatten [5]. Laktanz

[1] Z.B. *Inst.* I 21, 14; I 21, 48 (negativ); I 1, 5 (positiv).

[2] *Inst.* I 5, 2.

[3] *Inst.* I 5, 14: Laktanz kannte dieses Konzept, wie sich aus *Inst.* II 1, 6 sqq. (vgl. auch II 1, 2) ergibt, und zwar aus Minucius Felix, der es von Tertullian übernommen hatte; aber Laktanz beruft sich bei weitem nicht so explizit und mit geringerem Nachdruck darauf.

[4] *Inst.* VI 8, 10; vgl. V 9, 6.

[5] S. hierfür J. H. Waszinks Komm. zu Tert. *Anim.* 2, 3-4; R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962), 125 sqq.; G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, 29 und Anm. 26; 82-85; 323-337; Index analytique, *s.v.* Emprunt; P. G. van der Nat, *Geister (Dämonen), C. III: Apologeten und lateinische Väter*, in *RAC* 9, 715-761, bes. 755.

indes geht ganz anders zu Werke. Aufschlussreich ist hierfür seine Behandlung der Mythen von Prometheus sowie von Deukalion und Pyrrha, die mit den biblischen Berichten von der Erschaffung des Menschen und von der Sintflut übereinstimmen, ferner der Mythen über Aiakos, Minos und Rhadamanthys sowie über Tityos, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der christlichen Lehre vom jüngsten Gericht und von der Verdammnis haben [1]. Auch er stellt bei den Mythendichtern neben Übereinstimmungen mit den Propheten Irrtümer und Verfälschung der Wahrheit fest [2], doch dies ist, behauptet er, eine Folge davon, dass die Dichter den Inhalt der Heiligen Schrift nur vom Hörensagen kannten, durch Erzählungen, die von Mund zu Mund gegangen waren und so die Wahrheit entstellt hatten [3]; sie besassen keine zuverlässige Kenntnis, sondern gaben nur eine *opinio* wieder, und waren sich dessen auch selbst bewusst (was mit Vergils Worten *sit mihi fas audita loqui* [*Aen.* VI 266] bekräftigt wird) [4]. Er nimmt also die Dichter in Schutz: ihre Irrtümer sind nicht ganz und gar von ihnen selbst verschuldet, und ebensowenig wird die Wahrheit in jeder Hinsicht absichtlich von ihnen verfälscht. Sofern sie dies jedoch wirklich mit Absicht tun, muss man die dichterische Freiheit in Rechnung stellen. Diese putzt allerdings die Wahrheit mit Lügen auf [5], indes — Laktanz weist mit grossem Nachdruck und immer wieder darauf hin — von der *poetica licentia* wird nicht schrankenlos Gebrauch gemacht: bestimmte Unwahrheiten bringen die Dichter nicht vor (Prometheus z.B. wird von ihnen nicht als Gott bezeichnet), und ausserdem pflegen sie bestimmte Wahrheiten verhüllt wiederzugeben: *figuris involvere et obscurare quae dicant* [6].

[1] *Inst.* II 10, 5-13; VII 21, 5; VII 22, 1 sqq.
[2] *Inst.* II 10, 5; 10, 8; VII 22, 2; 22, 4; 22, 6.
[3] *Inst.* II 10, 6; 10, 13; VII 22, 2; 22, 6.
[4] *Inst.* II 10, 6; 10, 11; VII 22, 3; 22, 6.
[5] *Inst.* II 10, 13; VII 22, 6.
[6] *Inst.* II 10, 8; 10, 12.

Von diesen Gesichtspunkten lässt sich Laktanz leiten, wann immer er Mythen interpretiert. Die stoische Allegorese lehnt er ab, weil mit ihrer Hilfe demselben Mythos mehrere einander widersprechende Bedeutungen zuerkannt werden können [1]. Er legt die Theorie des Euhemerus zugrunde, wonach die Mythen in Wahrheit die Schicksale von Menschen schildern, und zwar von grossen, mächtigen Herrschern, die wegen ihrer Vorzüge und Verdienste oder wegen der Erfindungen, die sie gemacht hatten, in der Erinnerung fortlebten und göttliche Verehrung erlangten [2]. Ihn interessiert vor allem die Art und Weise, in der diese menschlichen Schicksale in Mythen umgesetzt worden sind. Um die Frage zu beantworten, wie die Mythen zustande gekommen seien, wählt er einen Ausgangspunkt, der mit dem der Allegorese übereinstimmt: der Mythos scheint etwas anderes auszusagen, als er in Wahrheit meint; Laktanz wendet jedoch dieses Prinzip in ganz anderer Weise an und benutzt es für eine Art der Interpretation, die man mit Pépin « une allégorie réaliste et historique » nennen könnte [3]. Das für den Mythos charakteristische *fabulosum* [4] qualifiziert er als *poeticus color* [5], dessen Vorliegen er daraus ableitet, dass er die Geschichten auf einen rationalen Kern zurückführt: der Goldregen, der sich auf Danaes Schoss senkte, war in Wirklichkeit die von dem Menschen Juppiter bezahlte *stupri merces*; der Adler, der Ganymed raubte, war entweder das Feldzeichen der Legion oder die Galionsfigur des Schiffes, womit die Entführung stattfand, und so muss auch der Stier interpretiert werden, der Europa über das Meer trug [6]. Es ist somit ein Irrtum anzunehmen, dass diese Geschichten pure Erfindungen

[1] *Inst.* I 12, 3; I 17.

[2] *Inst.* I 8, 3-8. Euhemerus wird genannt *Inst.* I 11, 33-34.

[3] J. Pépin, *Mythe et allégorie* (Paris 1958), 443.

[4] *Inst.* I 11, 26; 11, 37.

[5] *Inst.* I 11, 19; vgl. I 20, 8.

[6] *Inst.* I 11, 17 sqq.

der Dichter seien. « Sie handelten nämlich von Menschen, doch um ihnen, deren Andenken sie durch Lobeserhebungen feierten, Glanz zu verleihen, nannten sie sie Götter. Fiktion ist also, was sie von ihnen, als wären sie Götter, nicht, was sie von ihnen als Menschen erzählt haben... Nicht die Ereignisse selbst haben somit die Dichter erfunden — wenn sie das getan hätten, wären sie grosse Aufschneider —, sondern sie haben die Ereignisse mit einer gewissen Tönung versehen. Denn nicht um zu verkleinern, haben sie ihre Geschichten erzählt, sondern weil sie Schmuck anbringen wollten » *(ornare cupientes)* [1].

Die Dichter sind also nicht *vani* (wie sie so oft von anderen christlichen Autoren bezeichnet wurden); sie übten lediglich das *officium poetae* aus, dass darin besteht, dass der Dichter « den tatsächlichen Ereignissen durch behutsame Änderungen in der Darstellung, verbunden mit einer Art von Sublimierung, ein anderes Aussehen gibt » *(ut ea quae vere gesta sunt in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat)*. *Alles* zu erfinden ist Sach eines Narren und eines Lügners, nicht eines Dichters [2].

Es ist somit ebenso verkehrt, die Mythen in Bausch und Bogen zu verwerfen, wie das Fabulöse, das sie enthalten, abzulehnen und gleichwohl die dargestellten Personen als Götter zu verehren. Wer das tut, « weiss nicht, welches Ausmass die dichterische Freiheit hat, wie weit man beim Erfinden gehen darf » *(nesciunt... qui sit poeticae licentiae modus, quousque*

[1] *Inst.* I 11, 17 und 23: *At enim poetae ista finxerunt. Errat quisquis hoc putat. Illi enim de hominibus loquebantur, sed ut eos ornarent, quorum memoriam laudibus celebrabant, deos esse dixerunt. Itaque illa potius ficta sunt quae tamquam de diis, non illa quae tamquam de hominibus sunt locuti... Non ergo res ipsas gestas finxerunt poetae, quod si facerent, essent vanissimi, sed rebus gestis addiderunt quendam colorem. Non enim obtrectantes illa dicebant, sed ornare cupientes.*

[2] *Inst.* I 11, 24-25: *Hinc homines decipiuntur, maxime quod dum haec omnia ficta esse a poetis arbitrantur, colunt quod ignorant. Nesciunt enim qui sit poeticae licentiae modus, quousque progredi fingendo liceat, cum officium poetae in eo sit, ut ea quae vere gesta sunt in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat. Totum autem quod referas fingere, id est ineptum esse et mendacem potius quam poetam.*

progredi fingendo liceat) [1]. Nach Laktanz liegt somit der Fehler nicht bei den Dichtern, sondern bei den Zuhörern und Lesern — gerade so wie Minucius Felix das im Hinblick auf die *eloquentia* dargetan hatte.

Die Dichter haben denn auch mit ihren Mythen den Polytheismus nicht hervorgebracht. Sie haben ihn durch ihre Gedichte lediglich gefördert, wobei sie nicht in dieser Absicht schrieben, sondern nur um der Bezauberung willen [2]. Ausserdem hielt sie Furcht davon ab, gegen die allgemeine Überzeugung anzugehen und für die Wahrheit einzutreten — wie andererseits, z.B. beim Mythos von Priap, ihre Fiktion den Zweck hatte, etwas noch Schändlicheres zu verhüllen [3]. Die wahren *auctores* der Abgötterei sind die Dämonen: sie haben die Menschen dazu gebracht, Bilder von verstorbenen Königen herzustellen und anzubeten, und sie benutzen deren Namen, *quasi personas aliquas*, um selber die Zeichen der Verehrung im Empfang zu nehmen. Die Dichter sind immerhin von der Existenz der Dämonen unterrichtet, und sie wissen auch, dass die sogenannten Götter in Wirklichkeit Dämonen sind [4].

Wenn wir diese Darlegungen des Laktanz überblicken, gewinnen wir den Eindruck, dass hier nicht nur ein christlicher Apologet das Wort hat, sondern ebensosehr ein Schriftsteller, der das *officium poetae* und die *poetica licentia* gegen Unverständnis in Schutz nimmt. Wir dürfen nicht vergessen, dass Laktanz ein hochangesehener Rhetoriklehrer war — er wurde von Diokletian aus Afrika in die Residenz Nikomedien berufen — und dass

[1] *Inst.* I 11, 22-24.

[2] *Inst.* I 15, 13: *Accesserunt etiam poetae et compositis ad voluptatem carminibus in caelum eos sustulerunt, sicut faciunt qui apud reges etiam malos panegyricis mendacibus adulantur.*

[3] *Inst.* I 11, 31: *Sic veritatem mendacio velarunt, ut veritas ipsa persuasioni publicae nihi derogaret*; I 19, 5: *Mendacium poetarum non in facto est, sed in nomine: metuebant enim malum, si contra publicam persuasionem faterentur quod erat verum*; I 21, 29: ... *poetis licet quidquid velint. Non excutio tam deforme mysterium nec Priapum denudo, ne quid appareat risu dignum. Finxerint haec sane poetae, sed necesse est maioris alicuius turpitudinis tegendae gratia ficta sint.*

[4] *Inst.* II 16, 3; 14, 7; IV 27, 15-17.

er ausser den erhaltenen Schriften ein Gedicht *Hodoeporicum* und als Christ noch viele andere Werke verfasst hat, auch über weltliche Themen, u.a. eine Abhandlung (wahrscheinlich in Briefform) *De metris comoediarum* [1].

So ist es einleuchtend, dass uns bei ihm als dem ersten christlichen lateinischen Autor ein Echo der Diskussionen begegnet, die Philosophen und Grammatiker über die Dichtung geführt hatten, wobei es ihm einmal — wie wir gesehen haben — um die Frage nach der Erlaubtheit und dem Ausmass des Fiktiven geht und zum anderen um den Zweck der Dichtung. Sein Standpunkt hinsichtlich des zuletzt genannten Problems ist der des Horaz; die Dichter wollen, wie aus dem oben Dargelegten hervorgeht, durch Bezauberung Genuss bereiten *(delectare)*, sie wollen jedoch auch belehren *(docere)*; allerdings pflegen sie *praecepta per ambages dare* und machen sie deswegen Gebrauch von der *poetica fictio* [2].

Die Betrachtungen, die Laktanz den Mythen widmet, haben nach Pépin das Ziel, die Nutzlosigkeit und Verkehrtheit der Allegorese zu erweisen [3]. Doch dies ist zweifellos nicht sein einziges Ziel. Er will zugleich die profane Dichtung von dem Gift befreien, das die Christen so sehr verabscheuten und fürchteten, oder er will es zumindest neutralisieren und so den Widerstand verringern, den die Gläubigen der Dichtung entgegensetzten.

Dies führt uns zum Abschluss auf die Frage, ob Laktanz an die Möglichkeit von christlicher Dichtung gedacht hat. Eine ausdrückliche Stellungnahme dazu findet sich in seinen Werken

[1] Vgl. Hier. *Vir. ill.* 80 (pp. 43-44 Bernoulli); Damas. *Epist. ad Hier.* = Hier. *Epist.* 35, 2; Rufin. *Comm. in metra Terent.* (*Grammatici Latini* VI 564, 7 Keil). S. M. Schanz-C. Hosius-G. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur* III [3] (München 1922), 425-427.

[2] Hor. *Epist.* II 3, 333-34. — Lact. *Inst.* I 11, 36: *Multa in hunc modum poetae transferunt, non ut in deos mentiantur, quos colunt, sed ut figuris versicoloribus venustatem ac leporem carminibus suis addant. Qui autem non intellegunt quomodo aut quare quidque figuretur, poetas velut mendaces et sacrilegos insecuntur*; I 15, 13; V 5, 1-3.

[3] J. Pépin, *Mythe et allégorie*, 443 (439).

nicht. Doch vielleicht lassen sich einer Partie aus dem sechsten Buch der *Divinae Institutiones* Hinweise entnehmen.

Im 20. Kapitel beginnt Laktanz mit einer Kampagne gegen zügellose Genusssucht. Er wendet sich zuerst gegen visuelle Genüsse, was ihm selbstverständlich zu einer ausführlichen Bekämpfung der *spectacula* Anlass gibt [1]. Im folgenden Kapitel wird die *aurium voluptas* behandelt. Auditive Genüsse, die *ex vocum et cantuum suavitate* eingesogen werden, sind nicht auf das Theater beschränkt: auch zu Hause kann man sie sich munden lassen. Dabei geht nach der Meinung von Laktanz, der offensichtlich weniger in musikalischer als in literarischer Hinsicht sensibel war, nicht von der Musik und den Melodien der Lieder die grösste Gefahr aus, da sich diese nicht aufzeichnen lassen; *carmen autem compositum et oratio cum suavitate decurrens capit mentes et quo voluerit inpellit* (VI 21,4). So geschieht es, fährt er fort, dass, wenn gebildete Leute *(homines litterati)* sich dem Dienst an Gott zuwenden und sie den elementaren Unterricht von einem unerfahrenen Lehrer erhalten, ihr Glaube zu wünschen übriglässt. Denn an anmutige, ausgefeilte Reden und Gedichte gewöhnt, verachten sie die schlichte und alltägliche Sprache der göttlichen Schriften als etwas Vulgäres. Sie haben nämlich nur nach dem Verlangen, was den Sinnen schmeichelt; sie lassen sich durch alles überzeugen, was betörend ist und Genuss verschafft und so tief in die Seele eindringt. Hiermit ist Laktanz wieder bei dem Thema angelangt, das ihn stets aufs neue beschäftigt: die Tatsache, dass Sprache und Stil der Bibel der Wirkung von Gottes Wort im Wege stehen. Er sucht hier das Problem auf dieselbe Weise zu lösen wie sonst: Gott, der den Geist, die Stimme und die Zunge geschaffen hat, kann sich ganz gewiss in wohlgesetzter Rede äussern, doch in seiner

[1] Vgl. besonders VI 20, 27: *In scaenis quoque nescio an sit corruptela vitiosior. Nam et comicae fabulae de stupris virginum loquuntur aut amoribus meretricum, et quo magis sunt eloquentes qui flagitia illa finxerunt, eo magis sententiarum elegantia persuadent et facilius inhaerent audientium memoriae versus numerosi et ornati.* Die bezieht sich schon auf auditive Genüsse; in VI 21, 2 wird dann auch darauf zurückverwiesen.

providentiellen Weisheit hat er gewollt, dass sein Wort frei sei von falschem Putz *(fucus)*, damit, was er zu allen gesagt hat, auch von allen verstanden werde. Wer nach der Wahrheit strebt, der weise somit die schädlichen Genüsse von sich, die die Seele verderben wie raffinierte Speisen den Körper: *praeferantur vera falsis, aeterna brevibus, utilia iucundis.* Nichts sei angenehm zu sehen, als was rechtschaffen und fromm ist; nichts sei lieblich zu hören, als was die Seele nährt und den Menschen besser macht; vor allem das Ohr, das Sinneswerkzeug, das wir erhalten haben, um Gottes Lehre in uns aufzunehmen, darf nicht durch Verkehrtheiten verdorben werden (VI 21, 6-8).

Für den Zauber, der von Liedern und Gedichten ausgeht, folgert Laktanz aus alledem: *itaque si voluptas est audire cantus et carmina, dei laudes canere et audire iucundum sit.* Dies ist der wahre Genuss, der Begleiter und Bundesgenosse der Tugend, der Genuss, der nicht flüchtig und von kurzer Dauer ist, sondern anhaltend und ununterbrochen. Wer diese Grenzen überschreitet und den Genuss nur um seiner selbst willen sucht, der arbeitet auf seinen Tod hin; denn wie das ewige Leben auf der Tugend, so beruht der Tod auf dem Genuss (VI 21, 9-11).

Der ganze Gedankengang erinnert an die bereits zitierte Äusserung über Verse und Gesänge in Tertullians Abhandlung gegen die *voluptates spectaculorum* [1]. Doch der Unterschied tritt deutlich hervor. Tertullian hält die biblischen Psalmen und Cantica für ausreichend; die Schlichtheit der Heiligen Schrift ist für ihn ein fragloser Wert, und die schöne literarische Form gilt ihm lediglich als betrügerische Künstelei — und was die *voluptas* betrifft: kurz zuvor hat er erklärt, dass der höchste Genuss in dessen Verachtung besteht [2]. Laktanz entschuldigt den *simplex communisque sermo* der Heiligen Schrift: Gott hätte anders gekonnt, aber er wollte nicht; ein *carmen compositum* und eine *oratio cum suavitate decurrens* sind für ihn nicht nur eine reale

[1] Vgl. *supra* p. 214 und Anm. 1.

[2] Tert. *Spect.* 29, 2.

Macht (das sind sie für Tertullian auch — daher seine heftige Polemik), sondern sie sind auch etwas Wertvolles. Und er treibt zwar dazu an, man solle die *noxiae voluptates* von sich weisen und *utilia* über *iucunda* stellen, aber es gibt eine *vera voluptas*, nämlich *dei laudes canere et audire* — verderblich ist nur das Streben nach Genuss um des Genusses selbst willen. Der gepanzerten Abwehr Tertullians steht bei Laktanz Unsicherheit gegenüber, oder richtiger: ein Ringen, die Schönheit der Dichtung annehmbar zu machen.

Dies alles kann uns helfen zu verstehen, was Laktanz mit seiner Empfehlung gemeint hat, man solle sich Vergnügen verschaffen durch *dei laudes canere et audire*. Es handelt sich zweifellos um eine Anspielung auf *Psalm* 49, 14: *immola deo sacrificium laudis*; doch wie er diese Worte auffasste, hat er nirgends verdeutlicht. Zwar sagt er *Inst.* VI 25, 7, an der einzigen vergleichbaren Stelle: *donum* [an Gott] *est integritas animi, sacrificium laus et hymnus*, doch damit kommen wir nicht weiter. *Laus et hymnus* müssen nicht unbedingt zwei verschiedene Dinge bezeichnen; sie können ein Hendiadyoin bilden, wobei noch zweifelhaft bleibt, was *hymnus* bedeutet [1].

An sich kann der Ausdruck *dei laudes* sehr wohl allein die biblischen Cantica und die *Psalmen* Davids, des *divinorum scriptor hymnorum*, bezeichnen. Dass Laktanz nur an diese gedacht hat, ist sogar das Wahrscheinlichste; denn im Kontext deutet nichts darauf hin, dass er etwas Neues hat propagieren wollen. Doch die Einstellung, die er der Literatur — sowohl der profanen als auch der christlichen — gegenüber zeigt, lässt es meiner Meinung nach nicht als gezwungen erscheinen anzunehmen, dass er ein Werk wie die *Evangelia* des Iuvencus in vollem Masse als *dei laudes* angesehen hat oder, falls er dasselbe — wie wahrscheinlich — nicht mehr kennen lernen konnte, angesehen haben würde. Und jedenfalls konnten die Betrach-

[1] Vgl. *Inst.* IV 8, 14: *Huius* [*sc.* von Salomon] *pater divinorum scriptor hymnorum in psalmo XXXII sic ait...*; IV 12, 3: *Solomon in ode undevicesima ita dicit....*

tungen des Laktanz zur Rechtfertigung eines solchen Werkes dienen. Iuvencus will ja *Christi vitalia gesta* besingen, und er hebt sein Werk von der profanen Epik ab, die Menschen besingt, *adcumulant quorum famam laudesque poetae* [1]; es ist seine Absicht, der *divinae gloria legis* den irdischen Schmuck einer schönen literarischen Form, *ornamenta terrestria linguae*, zu verleihen [2]. Und den Gedanken, dass christliche Dichtung ein Lobopfer an Gott sei — einen Gedanken, den später vor allem Paulinus von Nola und Prudenz herausgearbeitet haben — hat Iuvencus wenn auch noch nicht ausdrücklich ausgesprochen, so doch immerhin angedeutet [3].

Wie dem auch sei, aus den Betrachtungen des Laktanz geht jedenfalls hervor, dass die christlichen Dichtwerke der konstantinischen Zeit keineswegs aus der Luft gefallen sind, dass Laktanz erheblich dazu beigetragen hat, die Voraussetzungen hierfür zu schaffen, und dass er somit ein wichtiger Wegbereiter für die christliche lateinische Dichtung gewesen ist, für eine Dichtung — wie sich Paulinus von Nola später ausdrücken sollte — *non solis placitura auribus, sed et mentibus hominum profutura* [4].

[1] Iuvenc. *praef.* 6-8: *Sed tamen innumeros homines sublimia facta | et virtutis honos in tempora longa frequentant, | adcumulant quorum famam laudesque poetae*; 19: *Nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta.*

[2] Iuvenc. IV 802-805: *Has mea mens fidei vires sanctique timoris | cepit et in tantum lucet mihi gratia Christi, | versibus ut nostris divinae gloria legis | ornamenta libens caperet terrestria linguae.*

[3] S. P. G. van der Nat, « Die Praefatio der Evangelienparaphrase des Iuvencus », in *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink... oblata* (Amsterdam/London 1973), 249-257, bes. 254 und Anm. 18; R. Herzog, *Die Bibelepik...* 172-173.

[4] Paul. Nol. *Epist.* 16, 11.

DISCUSSION

M. Fontaine: Je croyais encore en 1966 que le début de l'*Ad Donatum* était le plus ancien texte latin dans lequel un chrétien s'était explicitement préoccupé de problèmes d'esthétique littéraire chrétienne, dans le sens d'un examen de conscience esthétique sur les exigences formelles de la foi d'un auteur. Depuis, un enseignement approfondi sur Minucius Felix m'a révélé, il y a deux ans, la priorité de ce chapitre 14 de l'*Octavius*. J'ai donc beaucoup apprécié l'étude que M. van der Nat nous a donnée de cette page, et je voudrais seulement lui soumettre quelques observations complémentaires.

La hiérarchie que l'auteur établit entre les exigences d'un beau style et celles de la vérité (qui doivent passer avant tout) me frappe par son analogie avec les préceptes esthétiques de Sénèque, formulés en certaines de ses lettres (cf. nos *Aspects et problèmes*, cités *infra* p. 427, n. 2, à la p. 161). Il y a donc continuité entre les conceptions stoïciennes romaines et les idées de Minucius. C'est pourquoi, aussi, ce que M. van der Nat appelle une « digression » philosophique, au centre de la page (référence à la μισολογία et à la μισανθρωπία, d'après Platon) ne m'en semble pas une. N'est-elle pas plutôt destinée à faire allusion au fait que la primauté de la recherche de la vérité, par rapport au charme de la présentation, est référée à l'*auctoritas* du prince des philosophes grecs? On est ainsi devant une conciliation entre Isocrate et Platon, avec une préférence donnée au point de vue de la philosophie sur la rhétorique, sous l'égide d'une réflexion chrétienne sur la prééminence de la Vérité.

M. Duval: Cette dualité me semble clairement rappelée à la fin du dialogue: le chapitre 39 reprend la thèse du chapitre 14 et permet d'en confirmer l'interprétation.

M. Fontaine: Il n'en reste pas moins que le début de l'*Ad Donatum* pourrait apparaître comme une *retractatio* très brève

de thèmes majeurs d'*Octavius* 14, dans le sens d'une réaction esthétique, plus rigoureuse envers la rhétorique que les thèses « libérales » de Minucius. Mais n'observe-t-on pas, dans le texte de Cyprien, certains échos du vocabulaire esthétique cicéronien qui invitent à nuancer l'apparence de refus, sans compromis, de toute rhétorique?

M. van der Nat: Il est vrai qu'il y a une certaine analogie entre l'exposé de Minucius Felix et les préceptes de Sénèque, notamment ceux qu'on trouve dans ses *Lettres* 40, 75 et 100, mais dans la mesure seulement où ils sont tous deux préoccupés par le problème de la relation entre les mots et les choses, entre la forme et le contenu. L'analogie ne va pas au delà.

Pour Sénèque, il s'agit du style philosophique. Il attire l'attention sur l'étroite union entre la doctrine et l'expression. Il se propose d'expliquer quel usage le philosophe doit faire de l'éloquence; ce qu'il récuse, c'est l'*oratio sollicita*, en d'autres termes l'anxiété du style, la recherche obstinée de la perfection littéraire. Dans tous ses développements, il est sous-entendu que ceux auxquels il s'adresse s'intéressent, comme lui-même, à la beauté de la forme littéraire. Minucius, lui, ne parle pas de l'usage qu'il faut faire de l'éloquence, mais des dangers que représente sa force séductrice. Et le problème dont il est préoccupé, et qui l'embarrasse, c'est que les chrétiens renoncent par principe à toute recherche d'un style littéraire et qu'ils portent même un jugement hostile à l'éloquence — hostilité que lui-même ne peut partager.

Sénèque donne donc des préceptes sur un style digne d'un stoïcien et propre à un enseignement philosophique efficace. Minucius ne parle ni du style ni de la forme; il admet que les *argutiae* comme telles peuvent être louées; il se fixe, pour lui-même seulement, une règle de conduite: éviter d'être dupe de la séduction des mots et de l'ingéniosité de l'argumentation.

Je ne pense donc pas qu'on puisse établir une continuité entre les conceptions de Sénèque (ou les conceptions stoïciennes romaines, comme a dit M. Fontaine) et les idées de Minucius Felix.

Je suis en revanche d'accord avec M. Fontaine que l'imitation du *Phédon* dans les paragraphes 4-6 du chapitre 14 de l'*Octavius* est un recours à l'autorité de Platon, encore que Platon oppose des raisonnements vrais à des raisonnements faux, tandis que pour Minucius, il s'agit du contraste entre la forme persuasive et le contenu faux. D'autre part, je crois qu'il est permis (comme j'ai essayé de le démontrer dans mon analyse) d'appeler ce développement une digression, parce qu'il se détache nettement du début et de la fin du chapitre 14.

La règle de conduite (terme que je préfère à celui de « thèse ») formulée dans le chapitre 14 est-elle reprise dans le chapitre 39? Je n'en suis pas certain. Ici Minucius exprime son admiration pour Octavius qui a « éclairé des idées plus faciles à sentir qu'à formuler par des preuves, des exemples et l'autorité des textes » (*et argumentis et exemplis et lectionum auctoritatibus adornasset*), qui a « repoussé les ennemis avec les mêmes armes que les leurs, celles de la philosophie », et qui a « montré la vérité comme une chose accessible et même attrayante » (*ostendisset etiam veritatem non tantummodo facilem sed et favorabilem*).

Le chapitre 39 pourrait en revanche donner une indication sur la manière dont Minucius a su concilier son attitude positive à l'égard de l'éloquence avec sa foi. Il ne s'est exprimé nulle part explicitement à ce sujet. Mais le choix du terme *adornare* et de l'expression *facilis et favorabilis* (expression fréquente chez Quintilien dans des contextes oratoires: cf. *TLL* VI 1, 387) tend à montrer que pour Minucius, comme plus tard pour Lactance, l'éloquence était légitimée par le fait qu'elle rend la vérité chrétienne plus facilement accessible, plus agréable à recevoir.

Je pense aussi que dans le chapitre 2 de l'*Ad Donatum*, Cyprien réagit contre les idées exprimées par Minucius Felix. Bien entendu, on ne peut pas prouver qu'il attaque Minucius personnellement; mais qu'il condamne ici une attitude comme celle de Minucius, cela me paraît évident.

Quant à l'expression *rudi veritate simplicia*, je voudrais faire remarquer que *veritas* ne peut signifier ici que la vérité pour autant

qu'elle est formulée; car il est inconcevable que Cyprien ait qualifié de *rudis* le mot *veritas* dans le sens de contenu du message chrétien. Les mots *rudi veritate* renforcent donc le concept de la simplicité de la forme, exprimé par *simplicia*, et l'expression entière *rudi veritate simplicia* indique le refus absolu de l'éloquence.

M. Schmidt: Könnte man den Widerspruch, den Sie zwischen Kap. 14 und 16, 6 konstatieren, nicht so entschärfen, dass man in Betracht zieht, dass in Kap. 14 der Verfasser und in 16, 6 eine seiner Personen, der Christ Octavius spricht, der insofern traditioneller bleibt? Eine ähnliche Stellungnahme zum legitimen Stil christlicher *oratio* findet sich ja auch in der Prosopopoie des Gallus bei Sulpicius Severus, *Dial.* I 27, wo indes der Verfasser in der Gestalt des Postumianus den Bescheidenheitstopos ironisiert und damit den Anspruch ästhetischer Askese implizit relativiert (5: *ceterum cum sis scholasticus, hoc ipsum quasi scholasticus artificiose facis, ut excuses imperitiam, quia exuberas eloquentia*), während Minucius die Spannung offen hält.

M. van der Nat: Selbstverständlich darf man einen Autor nicht ohne weiteres mit seinen Personen identifizieren. Wenn man aber beobachtet, dass Minucius die Gefahr der *eloquentia* wiederholt betont und mit einer lobenden Äusserung über die Beredsamkeit jedesmal eine Einschränkung verbindet, wenn man vor allem in Betracht zieht, dass er eine der gegebenen Situation unangemessene Abschweifung einfügt um die Schuld an der verführerischen Wirkung der *eloquentia* den leichtgläubigen Zuhörern zuzuschreiben und sich selbst und andere gebildete Christen nachdrücklich mit diesen *simpliciores* zu kontrastieren, dann scheint mir die Folgerung berechtigt, dass für ihn die *eloquentia* keineswegs etwas Indifferentes und die Frage ihrer Anerkennung gefühlsmässig bedingt war, d.h. dass er von der traditionellen ablehnenden Einstellung innerlich noch nicht frei geworden war. In diesem Licht muss man m.E. die Worte, die er Octavius — ohne jede Ironie oder Relativierung — in den Mund legt, beurteilen: die Spannung zwischen Kapitel 14 und 16, 6 ist eine Spannung, die Minucius in sich selbst erfuhr.

M. Fuhrmann: Herr van der Nat hat darauf hingewiesen, dass Minucius Felix, Tertullian usw. nicht anders schreiben konnten, als sie schrieben, und dass sich so die Diskrepanz zwischen (jeglichen « Schmuck » ablehnender) Theorie und (diesen « Schmuck » verwendender) Praxis erklärt. Nun scheint mir mit diesen beiden Autoren doch so etwas wie eine Relativierung des Stilistischen einzusetzen, welche für die ganze Spätantike massgeblich blieb: der Stil wurde nicht mehr als eine sonderlich verbindliche Konvention erachtet, es gab keine Stilepochen und Stildiskussionen — nach Art des Streites zwischen Attizisten und Asianern in ciceronischer Zeit — mehr, und jeder konnte seinen persönlichen Neigungen nachgehen. So heben sich von dem Goldgrund eines sich stets gleichbleibenden, einer Entwicklung nicht mehr fähigen *Schul*stils gerade die überragenden Autoren als je eigenwillige Gestalten ab: man liess — wie Tertullian — seiner Individualität recht ungehemmt freien Lauf oder befleissigte sich einer eklektizistischen Haltung, indem man sich Cicero, Sallust usw. zum Vorbild nahm.

M. Schmidt: Meinen Sie, dass Laktanz' Poetologie die Möglichkeit einer christlichen Dichtung anvisiert oder nur nicht ausschliesst, sie intendiert oder allenfalls akzeptiert? Die zweite Frage würde ich bejahen, die erste verneinen. Laktanz will doch in erster Linie seine eigene exegetische Verwendung der klassischen Dichtung rechtfertigen. Angesichts des Fehlens ernstzunehmender säkularpaganer Dichtung bestand für ihn kaum ein Anlass, die Möglichkeit einer christlichen Dichtung überhaupt ins Auge zu fassen. Mit dem Ende des 4. Jh. hatte sich diese Situation insofern geändert, als die mit der *renovatio studiorum* neu erblühte klassizistische Dichtung einmal der (christlichen) Philosophie Konkurrenz machte — Licentius in Augustins Frühdialogen bietet sich als symptomatisches Beispiel an —, zum anderen die Reflexion über die ästhetisch legitime Möglichkeit einer mindestens im Inhalt christlichen Dichtung stimulierte (Hieronymus — Paulin — Augustin).

M. van der Nat: Zwar halte ich es für wahrscheinlich, dass Laktanz eine Poesie wie die von Iuvencus begrüsst haben würde,

aber — darin stimme ich Herrn Schmidt zu — man kann seinen Betrachtungen nur entnehmen, dass er die Möglichkeit einer christlichen Dichtung nicht ausgeschlossen hat. Dies ist meiner Meinung nach nicht daraus zu erklären, dass Laktanz nur oder in erster Linie seine apologetische, exegetische oder sonstige Verwendung der klassischen Dichtung rechtfertigen will. Seine Bewunderung für die Schönheit der Dichtung und sein Verständnis für das *officium poetae* und die *poetica licentia* hat er ja öfters explizit ausgesprochen. Ebensowenig lässt sich die Zurückhaltung des Laktanz aus der Inferiorität der säkular-paganen Dichtung der Zeit erklären, denn die Klassiker hatten ihre beherrschende Stellung in der Bildung behalten — und wie wichtig gerade die Klassikerimitation für die sich entwicklende christliche Dichtung ist, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Man muss vielmehr berücksichtigen, dass Laktanz an der Schwelle einer neuen Periode steht: Er hat die traditionelle christliche Ablehnung überwunden und nimmt zu der Poesie eine nuancierte Stellung ein; er versucht die profane Dichtung zu neutralisieren und die Schönheit der Dichtung für die Gläubigen annehmbar zu machen. Aber er ist noch nicht so weit, dass er sich offen für eine christliche Dichtung aussprechen kann — wie er auch seine Anerkennung der *eloquentia* nur apologetisch-pragmatisch mit seinem Glauben vereinbaren kann.

M. Herzog: Geht man mit P. G. van der Nat, wie auch ich es versucht habe, dem Problem von Verbindungslinien zwischen Lactantius und der entstehenden lateinischen Buchdichtung nach, so stellt sich die Frage einmal nach einem Einfluss, was die Poetologie, zum anderen, was die poetische Praxis betrifft. In beiden Punkten unterscheide ich mich von Herrn van der Nat — allerdings kann sich dieser Unterschied u.U. als unterschiedlich gewählte Perspektive erweisen.

Die Praxis der lateinischen Poesie des 4. Jh. hat zweifellos an die Einformung von Bibeltexten in Klassikerzitate in der Prosa bis Lactantius angeknüpft; es gibt textuelle Abhängigkeiten des Iuvencus von Lactantius; und Herr van der Nat scheint mir die Kontinuität

in der poetischen Praxis des 4. Jh. zu gering einzuschätzen. Bis zu Paulinus kennt jeder dieser Poeten den anderen, setzt sich mit ihm an programmatischer Stelle auseinander, und es liegt eine (übrigens bis zu Hosidius Geta und Serenus zurückreichende) Formkontinuität vor, welche den Neuansatz bei Paulinus (*Carm.* 6: Ablösung von der Paraphrase durch Kontrastexperimente mit einer antiken Gattung) so bemerkbar macht.

Anders in der poetologischen Kontinuität. Hier scheinen mir im Unterschied zu Herrn van der Nat die Liberalität des Lactantius gegenüber der mythologischen Poesie, die poetische Möglichkeit, die er mit den *dei laudes* vielleicht andeutet, erst um fünfzig Jahre später, beim jungen Augustin (*De ordine*) und in der Poetologie des *sacrificium laudis* (seit Paulinus, Augustinus, Licentius) aufgenommen zu werden. Die Poetologie des Iuvencus hingegen ist in engem Zusammenhang mit der Stiltheorie der (politischen und theologischen) *gratia* zu sehen, wie sie Konstantin (*Brief* seiner Kanzlei *an Porfyrius*), Iuvencus und Hilarius eigen ist und bei den ersten beiden in überraschend enger Verwandtschaft vorliegt. Inhaltlich-poetologische Beziehungen zwischen Lactantius und *Proömium* sowie *Epilog* des Iuvencus halten einer Prüfung nicht stand.

M. van der Nat: In Bezug auf Ihren ersten Punkt möchte ich ein Missverständnis aus dem Wege räumen. Als ich sagte, dass die erste christliche Buchdichtung noch nicht zu einer kontinuierliche Produktion geführt hat, meinte ich nur, dass bis spät im 4. Jh. nur sehr wenige Werke entstanden sind. Hinsichtlich der Formkontinuität bin ich durchaus mit Ihnen einverstanden.

Dagegen kann ich was das Problem der poetologischen Kontinuität betrifft nicht mit Ihnen übereinstimmen. Wie mir scheint, gibt es auch in dieser Hinsicht enge Beziehungen zwischen Iuvencus und Laktanz. Ich möchte auf Folgendes hinweisen:

1) Bei Iuvencus, der im *Proömium* sein Werk ausdrücklich als Epos bezeichnet (V. 19), finden wir dieselbe panegyrische Auffassung der Epik wie bei Laktanz: « zahlreiche Menschen », sagt er, « leben fort durch ihre erhabenen Taten, dank dem Lobe der Dichter »

(V. 6-8; vgl. oben S. 225 Anm. 1); die Verse 9-10 zeigen, dass er dabei die Epik, repräsentiert von Homer und Vergil, im Auge hat (*Hos celsi cantus Smyrnae de fonte fluentes, / illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis*). — Ebenso handeln nach Laktanz die Dichter von Menschen, deren Andenken sie durch Lobeserhebungen feiern wollen (vgl. oben S. 219 und Anm. 1).

2) Iuvencus kontrastiert sein Werk scharf mit der profanen Epik: die heidnischen Dichter erzählen die oft nur erlogenen Taten von Menschen; er dagegen besingt die Leben schenkenden Werke Christi, ein Geschenk Gottes an die Menschen und deswegen frei von jeglichem Makel des Falschen (V. 15-20: *Quod si tam longam meruerunt carmina famam, / quae veterum gestis hominum mendacia nectunt, / nobis certa fides aeternae in saecula laudis / inmortale decus tribuet meritumque rependet. / Nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta, / divinum populis falsi sine crimine donum*; ich möchte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass m.E. *certa fides* (17) ambivalent ist und sich sowohl auf die Sicherheit des Glaubens wie auf die völlige Wahrhaftigkeit des Iuvencus bezieht). Dennoch sagt Iuvencus nicht, dass die heidnischen Dichter lauter Lügen erzählen, nur dass sie Lügen in die Taten der Menschen der Vorzeit einflechten (V. 16). — In gleicher Weise erklärt Laktanz, dass die Dichter zwar die Wahrheit mit Lügen aufputzen, aber nicht alles erfinden, denn « alles zu erfinden ist Sache eines Narren und eines Lügners, nicht eines Dichters » (*Inst.* I 11, 25; vgl. oben S. 219 und Anm. 2).

3) Laktanz empfiehlt Gottes Lob zu singen (*dei laudes canere*) als ein *sacrificium dei* (vgl. oben S. 224). — Iuvencus hofft, dass sein Verdienst belohnt werden wird (V. 18). Das bezieht sich zwar zunächst auf seinen Nachruhm bei den Menschen (V. 17-18), aber aus der im Anschluss hieran durchgeführte Christianisierung des Verewigungsmotivs ergibt sich, dass er vor allem gedacht hat an die Belohnung beim Endgericht (V. 21-24: *Nec metus, ut mundi rapiant incendia secum / hoc opus; hoc etenim forsan me subtrahet igni / tunc, cum flammivoma discendet nube coruscans / iudex, altithroni genitoris gloria, Christus*). Der Gedanke nun, dass sein Werk ihm beim End-

gericht zum Verdienst angerechnet werden konnte, setzt voraus, dass er sein Dichten als ein Dienst Gottes sah. Er hat also nicht ausdrücklich gesagt, dass christliche Dichtung ein *sacrificium dei* ist, aber jedenfalls diese Auffassung angedeutet.

4) Iuvencus schliesst das *Proömium* ab mit einer christianisierten epischen *invocatio* : der Heilige Geist möge ihm beistehen und seinen Geist mit dem reinen Wasser des Jordan laben, damit das, was er sagen wird, Christi würdig sei (V. 25-27: *Ergo age! sanctificus adsit mihi carminis auctor | spiritus, et puro mentem riget amne canentis | dulcis Iordanis, ut Christo digna loquamur*). Da der Dichter bereits gesagt hat, dass *Christi vitalia gesta* Gegenstand seines Werkes sind, liegt es nahe zu vermuten, dass die Worte *ut Christo digna loquamur* sich auch, oder sogar in erster Linie, auf die sprachliche Form beziehen. Und diese Vermutung wird bestätigt durch den *Epilog*, wo Iuvencus sagt, dass « die Herrlichkeit des göttlichen Gesetzes » dank der Gnade Christi durch sein Gedicht « die irdische Zier der Rede » angenommen hat (IV 803-805 : ... *in tantum lucet mihi gratia Christi, | versibus ut nostris divinae gloria legis | ornamenta libens caperet terrestria linguae*). Diese Worte des *Epilogs* bezeugen die Erfüllung der Bitte um Beistand des *Proömiums*. Offenbar ist der zugrunde liegende Gedanke, dass die *lex divina*, das Evangelium, des schönen Gewandes der *ornamenta terrestria linguae* bedürftig ist, weil die Sprache der Heiligen Schrift selbst schlicht und ungeschliffen ist. Iuvencus legitimiert hier somit seine Dichtung mit der schönen sprachlichen Form. Das ist nun aber auch das Argument, mit dem Laktanz seine Anerkennung der *eloquentia* begründet. Andererseits ist diese Legitimation deutlich verschieden von der Stiltheologie des Hilarius, nach dem der Verkündiger Gottes Wortes *quoddam sancti spiritus organum* und Gott selbst der Quellgrund des *honor dictorum* ist.