

VERGIL ALS ZEUGE DER NATÜRLICHEN GOTTESERKENNTNIS BEI MINUCIUS FELIX UND LAKTANZ

I

Bekanntlich wird Vergil bei Minucius Felix als Zeuge für den Monotheismus beansprucht. Im Rahmen der Ausführungen über die natürliche Gotteserkenntnis der Heiden heißt es: *Audio poetas quoque unum patrem divum atque hominum praedicantes, et talem esse mortalium mentem, qualem parens omnium diem duxerit. quid? Mantuanus Maro nonne apertius proximius verius . . . ait.* Es folgen drei teils wörtliche, teils frisierte Zitate aus *Aeneis* (6,724 ff.; 1,743) und *Georgica* (4,221 f.), aus denen gefolgert wird: *quid aliud et a nobis deus quam mens et ratio et spiritus praedicatur?* (Oct. 19,1–2)

Diese positive Wertung in einem Teilbereich ist in der Tat bemerkenswert. Man geht aber am Ziel vorbei, wenn aus einem gewissen Anklang von Gen. 1,1, der die Zitierung Vergils ausgelöst haben dürfte und diese auch christlichen Lesern verständlich machen sollte, geschlossen wird, Minucius habe damit Vergils Verse in den Rang eines sakralen Textes erhoben¹). Es führt aber ebenso entschieden an den Intentionen des Autors vorbei, aus einer rein formalistischen Betrachtungsweise, die den zitierten Text auch noch in unzulässiger Weise isoliert, zu folgern, hier werde erstmals von einem römisch-christlichen Apologeten ein römischer Klassiker zum Zeugen für eine christliche Grundüberzeugung beansprucht und hier beginne die Aneignung Vergils durch die Christen²).

1) Vgl. D. Wiesen, *Hermes* 99, 1971, 72; ihm folgt R. Herzog, *Die Biblepik der lateinischen Spätantike I*, München 1975, 204 f.

2) E. Heck, *Vestrum est – poeta noster*. Von der Geringschätzung Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik, *MH* 47, 1990, 102 ff., hier 110 f. Dabei suggeriert er eine längst überholte Forschungslage, läßt die prinzipiellen Aspekte in der Auseinandersetzung des frühen Christentums mit der Antike ebenso vermissen wie die Vertrautheit der einzelnen Autoren mit dem christlichen Lehrgebäude. Da wird von Aneignung, Identifizierung gesprochen (vgl. noch Verf., *WüJbb* 15, 1989, 293 ff.; *Hermes* 118, 1990, 357 ff.), wo ganz

In Wirklichkeit sieht sich der Autor, der sich an *homines docti* wendet, die es für den christlichen Glauben zu gewinnen gilt, genötigt, nach einer angemessenen literarischen Ebene zu greifen und inhaltlich eine Brücke zu bauen, die zu den Ufern der *veritas ipsa* führt, die ja die Heiden nach Meinung unseres Autors nicht kannten und nicht kennen konnten³).

Hier liegt auch der Unterschied zu ähnlichen Ausführungen Tertullians im *Apologeticum*. Freilich reduziert sich der Abstand bezüglich der Erwähnung Vergils⁴) erheblich, wenn man differenziert hinsichtlich der Tendenz der Texte. Teils finden sich bei Tertullian die Zitate und Anspielungen in Schriften, die sich an Christen wenden und hier der Vertiefung des Glaubens dienen, teils in solchen an die Heiden, wo aber die Tendenz rein apologetisch ist und nicht protreptisch wie im *Octavius*. Ferner: Minucius nutzt die natürliche Gotteserkenntnis⁵) wie andere Väter in protreptisch-missionarischer Absicht, Tertullian jedoch verwendet dieses Interpretament stets nur polemisch, um den Heiden im Sinne von Röm. 1,18 ff. ihre Schuld vor Augen zu führen⁶). In diesem Falle waren affirmativ gemeinte Zitate aus der Antike nicht zu erwarten. Im *Octavius* drängte sich jedoch, wie schon bei griechisch-christlichen Vorgängern, das Bedürfnis auf, die Heiden auf vertrauter Basis zu verlocken, d. h. geneigt zu machen für den Weg zur *veritas Christiana*. Niemand bot sich dafür eher an als der allen von der Schule her vertraute *summus poeta*. Im übrigen überrascht diese Beanspruchung⁷) Vergils auch deshalb nicht, weil schon Tertullian beispielsweise von *Seneca noster* (an. 20,1) spricht und Paulus sowie griechische Apologeten längst Dichtertexte affirmativ verwendeten.

Außerdem ist die Aussage über die Vergilzitate im gemäßen Rahmen des Dialogs zu sehen. Minucius, der selbst über ein

andere Prinzipien walten; da wird Minucius Felix gleich zum Cicero Christianus, bloß weil er in einem protreptisch angelegten Dialog Cicero in struktureller Weise nutzt.

3) Dazu unten.

4) Von Heck 105 ff. ohne neue Ergebnisse referiert.

5) Vgl. vor allem Ch. Gnilka, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I*, Basel/Stuttgart 1984, 13–15. Ein differenzierender Überblick dieser Lehre schon bei A. Bender, *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern*, Frankfurt 1983.

6) Vgl. Verf., *Unglaube und Schuld* (Tert. apol. 40, 10), *Wüjbb* 15, 1989, 203 ff., bes. 204 f. (Lit.).

7) Von Aneignung, wie Heck meint, kann ohnehin nicht die Rede sein. Den rechten Wertmaßstab hätte er auch hier bei Gnilka 13 f. finden können.

respektables christliches Wissen verfügte⁸⁾, war sich sicher bewußt, daß das aus Vergil herausgefilterte Bild von dem einen Gott keinesfalls mit dem Gottesbild der Christen deckungsgleich war und sich schon gar nicht mit dem olympischen Götterhimmel bei Vergil vertrug. Zwar übergeht dies der Autor aus taktischen Gründen, aber bezeichnenderweise nimmt Laktanz hier die nötigen Korrekturen vor, wie wir sehen werden. Immerhin schiebt Minucius Felix später einiges nach, als er für *fabulae et errores* über die Götter vor allem die Dichter verantwortlich macht: ... *carminibus praecipue poetarum qui plurimum quantum veritati ipsi sua auctoritate nocuerunt*. Mit Recht habe daher Platon den *praeclare Homerum illum inclytum laudatum et coronatum* aus seinem Staat vertrieben (23,1–2).

Man geht gewiß nicht fehl, wenn man diese partielle Teilhabe im Sinne des Autors allenfalls als *umbra veritatis* versteht und sich der späteren Argumentation vergewissert, die er in Verbindung mit der Auferstehungslehre vorträgt: *animadvertis philosophos eadem disputare quae dicimus*, aber nicht etwa weil die Christen deren Spuren gefolgt seien, *sed quod illi de divinis praedicationibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint* (34,5). Hier verwendet Minucius den Altersbeweis samt Entlehnungstheorie, aber in der negativsten Form, die denkbar war: Die Wahrheit wurde auf diesem Wege entstellt. Sogar die *sapientium clariores*, Pythagoras und vor allem Platon, hätten die *condicio renascendi* lediglich *corrupta et dimidiata fide* überliefert (34,6). Bei dem Altersbeweis handelt es sich um ein weiteres zentrales Modell jüdischer und christlicher Auseinandersetzung mit der antiken Kultur, das bis hin zu Augustin von erheblichem Gewicht war. Dabei gab es eine breite Wertungsskala, sei es, daß man daraus einen hohen oder einen geringen Stellenwert der antiken Texte ableitete⁹⁾. Hätte es im Interesse unseres Autors gelegen, den Wahrheitsgrad paganer Texte besonders hoch anzusetzen, wäre er mit diesem Argument¹⁰⁾ nicht so despektierlich umgegangen.

Dazu paßt, daß der Autor schon in Kp. 14 durch den Schieds-

8) Dazu unten.

9) Im einzelnen vgl. Verf., Vergildeutung im Cento Probae. I. Hinführung und Altersbeweis, GB 15, 1988, 161–167, bes. 168 ff.

10) Gnilka (wie Anm. 5) spricht zutreffend von einer zweiten Säule (neben der natürlichen Gotteserkenntnis). Heck sind diese zentralen Aspekte offenbar nicht geläufig (vgl. schon Anm. 2), sonst könnte er Oct. 34,5 in seiner Übersetzung (Tübingen 1981, 45) nicht so gründlich verfehlen: „... nicht weil wir... sondern weil sie aufgrund (!) der göttlichen Verkündigung der Propheten ... nachgezeichnet haben.“

richter dem paganen Vorredner Caecilius den Mantel des Philosophen entreißt, in den er geschlüpft war, und seine Rede als blanke Sophisterei entlarvt¹¹⁾. Und schließlich markiert Minucius gegen Schluß des Dialogs mit einem Paukenschlag die Grenze, die der Wahrheitsfindung der Heiden gesetzt war: Nach göttlichem Heilsplan war ihnen die volle Wahrheit verwehrt bis zum Erscheinen Christi, der *veritas ipsa: veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit* (38,7)¹²⁾, auch ein Beweis dafür, wie vertraut unser Autor mit dem Lehrgerüst des NT und des frühen Christentums war¹³⁾ und auf welchem Hintergrund er seinen protreptischen Versuch geführt hat.

II

Laktanz hatte bei seiner Erörterung der natürlichen Gotteserkenntnis die Ausführungen des Minucius unmittelbar vor Augen, modifizierte sie jedoch in aufschlußreicher Weise¹⁴⁾. Dies soll hier nur bezüglich Vergils beleuchtet werden.

Nach Behandlung der griechischen Dichter, von denen nach Meinung des Laktanz nur Orpheus für die gegenwärtige Thematik etwas hergibt, heißt es weiter (inst. 1,5,11 f.): *Nostrorum primus Maro non longe afruit a veritate, cuius de summo deo, quem mentem ac spiritum nominavit, haec verba sunt*: Es folgen die wörtlichen Zitate aus *Aeneis* (6,724 ff.) und *Georgica* (4,221 ff.).

Der einleitende Satz: *Maro non longe afruit a veritate* wird gerne dazu benützt, Laktanz eine besondere Liebe zu Vergil nachzusagen oder ihn gar in dessen Augen zum Propheten und seine Verse zum sakralen Text zu erheben¹⁵⁾. So weit geht die jüngste Äußerung dazu¹⁶⁾ nicht mehr, sucht aber eine Aufwertung auf eine

11) Nachweis bei Verf., *Bildung im Dienst der Wahrheit* (Min. Fel. Oct. 14), SO 68, 1993, 116–128.

12) Zum genaueren Verständnis Verf., *Die Wahrheit im Heilsplan Gottes bei Minucius Felix* (Oct. 38,7), VCh 39, 1985, 105–109.

13) Dazu vgl. auch B. Aland, *Christentum, Bildung und römische Oberschicht*. Zum „Octavius“ des Minucius Felix, in: *Platonismus und Christentum*. Festschr. H. Dörrie, JbAC Erg.Bd. 10, 1983, 11–30.

14) In mancher Hinsicht schon verdeutlicht von A. Bender in seiner in Anm. 5 erwähnten Arbeit.

15) Für die Literatur und die damit verbundenen Fragen verweise ich auf meinen Beitrag: *Cicero inspiratus – Vergilius propheta?* Zur Wertung paganer Autoren bei Laktanz, *Hermes* 118, 1990, 357 ff.; *JbAC* 33, 1990, 22 f. 31 f.

16) E. Heck, *MH* 47, 1990, 117–119.

Weise, die nicht einmal elementarem Textverständnis gerecht wird: Bei Laktanz sei der namentlich genannte Vergil, Maro, kein *Mantuanus* mehr, sondern *nostrorum primus*. Dasselbe komme heraus in § 19, wo es heiÙe: *cui opinioni poeta noster adsensit*, samt Zitat von georg. 2,325–327. Hier werde „die Aneignung Vergils durch den christlichen Apologeten vollzogen: Vergil gehört als Dichter auch den christlichen Römern“. Gründlicher kann man den tatsächlichen Sachverhalt nicht verfehlen.

So respektabel¹⁷⁾ sich der Text von § 11 auch liest und, für sich betrachtet, auch ist; schon der Vergleich mit Minucius läÙt aufhorchen: Gegenüber *apertius proximius verius* und *quid aliud et a nobis deus quam mens et ratio et spiritus praedicatur?* (Oct. 19,2) ist *non longe afuit a veritate* (inst. 1,5,11) eine erhebliche Einschränkung, und nicht nur graduell, weil Laktanz hier ja eine prinzipielle Schranke errichtet¹⁸⁾. Die Einschränkung geht noch weiter. Laktanz trägt dem Rechnung, was jeder Leser Vergils und anderer Dichter¹⁹⁾ bezüglich des olympischen Götterhimmels kennt, Minucius aber mit Schweigen übergeht. Denn nach Zitierung von Vergil und Ovid fährt Laktanz fort: *Quodsi vel Orpheus vel hi nostri* (die eben zitierten Vergil und Ovid), *quae natura ducente senserunt, in perpetuum defendissent, eandem quam nos sequimur doctrinam*²⁰⁾ *comprehensa veritate tenuissent* (inst. 1,5,14)²¹⁾.

Und mit *nostrorum* ... *Maro* bzw. *noster poeta* ist keinerlei Wertung, erst recht keine Aufwertung Vergils gegenüber Minucius verbunden. Dieses *noster* hat lediglich gliedernde Funktion. Nach Aufzählung der griechischen Dichter folgen die beiden Römer Vergil und Ovid. In § 19 wird Vergil ebenfalls den Griechen Cleantes und Anaximenes gegenübergestellt. Wenn nun Minucius den Dichter Vergil nicht in gleicher Weise einführt, hängt dies damit zusammen, daß er ja keinen einzigen griechischen Dichter vorausgehen läÙt. Und daß in *noster* keine ‚Aneignung‘ steckt, macht Laktanz deutlich genug in der differenzierenden Gegenüberstellung von *nostrorum* – *nostri* – *nos* – *nostris* in inst. 1,5,11.14.28. Es ist ja auch bezeichnend, daß weder Minucius noch

17) Man vgl. auch im Anschluß daran über Ovid, dessen *Metamorphosen* als *praeclarum opus* bezeichnet werden.

18) Vgl. den Anm. 15 genannten Aufsatz.

19) Laktanz berücksichtigt dies bereits eingangs (inst. 1,5,2): *poetae ... quamvis deos carminibus ornauerint* ...

20) Bedachte Modifizierung von Oct. 19,2 Ende.

21) Vgl. ähnlich zusammenfassend über die Philosophen in § 28.

Laktanz auf den Gedanken kamen, bezüglich Vergil ein *noster* zu nutzen, wie es schon Tertullian (an. 20,1) und später andere etwa gegenüber Seneca²²⁾ getan haben. Daß ferner Laktanz über Minucius hinaus noch Ovid und Seneca einführt, zeigt deutlich genug, wie sehr er seinen lateinischen Lesern entgegenkommen wollte. Nichts anderes steckt hinter *nostrorum* und *noster*²³⁾.

Ordnet man schließlich die Äußerung des Laktanz über Vergil in den engeren und weiteren Zusammenhang, fragt nach dem prinzipiellen Standort des Laktanz in der Nutzung paganer Autoren und übersieht die biblisch-patristische Fundierung nicht²⁴⁾, erscheint *nostrorum primus Maro non longe afit a veritate* in angemessenem Licht.

Gießen

Vinzenz Buchheit

22) Obwohl ihn Laktanz ähnlich wie Vergil heraushebt (inst. 1,5,26–28), aber trotzdem von den Christen (*nostris*) abhebt: *et quam multa alia de deo nostris similia (!) locutus est.*

23) Diese rein gliedernde Funktion noch mehrmals, z. B. inst. 1,18,7 (*Graecorum – nostri*); ira 11,8 (*Euhemerus ac noster Ennius*); 22,5 (*Graecorum – nostrorum Varro et Fenestella*). Dieses ethnische Schema ist auch später wirksam geblieben, u. a. in der Poetik des Marco Girolamo Vida (1,149). Allein dieser Befund erweist Hecks These als abwegig.

24) Das Nötige dazu Hermes 118, 1990, 357 ff., bes. 365 ff.; zu einseitig formal behandelt Laktanz jetzt auch W. Kirsch, Die lateinische Versepiik des 4. Jahrhunderts, Berlin 1989, 65 ff.