

Ueber die Echtheit des Phönix von Lactantius.

Eine eingehende Untersuchung über die Echtheit dieses Gedichtes hat bis jetzt gefehlt, so dass noch heute das Urtheil sehr verschieden lautet. Vor Kurzem ist Riese für die Abfassung des Phönix durch Lactantius eingetreten¹, wobei er sich besonders gegen Bährens wendete, der die Priorität des gleichlautenden Eidyllions von Claudianus vertheidigt und damit natürlich die Authentie des andern Gedichtes bestritten hatte. Die Beweisführung von Riese ist durchaus überzeugend, soweit sie die Prioritätsfrage betrifft, dagegen bietet er nur einzelne Andeutungen in Hinsicht auf die andre Frage, ob der Phönix dem bekannten Kirchenvater Lactantius zuzuschreiben sei. Dafür lassen sich nun aber schlagende Beweise vorbringen, wenn man die Prosaschriften desselben Autors zum Vergleich heranzieht.

Damit ist aber dann noch nicht erwiesen, dass das Gedicht christlichen Charakter hat. Manche verlegen die Abfassung desselben in die vorchristliche Zeit des Lactantius. Wie dem auch sei, die Dichtung hat etwas Räthselhaftes; denn ist sie von einem Heiden verfasst, so sind die mannigfachen Anklänge an das alte und neue Testament, sowie die besonders am Schluss hervortretende christliche Weltanschauung schwer zu erklären; rührt sie dagegen von einem Christen her, so fragt man sich, wie ein solcher neben zahlreichen mythologischen Anspielungen so wenige Beziehungen auf das Christenthum vorbringen konnte. Das ist das culturhistorisch Interessante an der Frage. Es wird sich zeigen, dass Lactantius allerdings schon auf christlicher Seite stand, als er den Phönix dichtete.

¹ Rheinisches Museum 1876, S. 446 f.

Die Untersuchung zerfällt in drei Theile: 1. Prüfung der Zeugnisse; 2. Nachweis der Anklänge an das Christenthum; 3. Beweis für die Abfassung durch den Kirchenvater Lactantius.

1. Prüfung der Zeugnisse.

Das älteste Zeugniß liegt vor im Buche des Gregorius von Tours *de septem miraculis mundi*, in dem sich ein Auszug des Gedichtes findet, welcher die Beziehung des Phönix zum Auferstehungsglauben betont, während alle mythologischen Anspielungen weggelassen sind. Ebenso wie er, nennen auch die meisten Handschriften Lactantius als Verfasser, so der Veronensis 2 aus dem 9. und der Vossianus Q. 33 aus dem 10. Jahrh. Auch die Schrift *de generibus nominum* im fünften Bande der Keil'schen *Grammatici latini* aus dem Anfang des Mittelalters gibt denselben Autor an.

Riese weist ferner darauf hin, dass eine Stelle aus Ambrosius¹ an unsere Dichtung erinnere, um wenigstens zu beweisen, dass der Phönix zu Claudians Zeit (um 400) bereits existirte. Zwar erinnert jene Stelle auch an das gleichlautende claudianische Gedicht; aber da Ambrosius schon 397 starb, ist nicht wohl anzunehmen, dass er dies Gedicht gekannt habe. So scheint denn wenigstens dafür ein Beweis vorzuliegen, dass der Phönix dem 4. Jahrh. angehört und vor dem eben erwähnten Eidyllion verfasst ist.

Zu demselben Ergebniss führt auch ein Vergleich mit dem Eidyllion des Claudianus selbst. Wenn auch die Nebeneinanderstellung der beiden Gedichte an sich nicht die Priorität der lactantianischen Distichen beweist, so wird sich doch später zeigen, dass Claudianus eine Wendung hat, die seine directe Abhängigkeit verräth, da sie sich nur aus dem Gedankenkreise des Kirchenvaters erklärt (v. 74: 'alienum tendit in orbem').

2. Nachweis der Anklänge an das Christenthum.

Wir beginnen mit den Beziehungen zur Bibel. Ebert² hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Wendung 'commendare animam' (v. 93) aus Lucas 23, 46 entnommen sei. Diese Vermuthung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man hinzunimmt,

¹ Enarratio in Ps. 118.

² Geschichte der christlichen Literatur 1874.

dass v. 94 die Seele als 'depositum' bezeichnet ist. 'Deponere' ist nämlich bei Lactantius identisch mit 'commendare', dies ergibt sich aus Inst. IV 26, 32, wo er bei Schilderung des Todes von Christus in deutlicher Anlehnung an Lucas 23 den Ausdruck 'deponere spiritum' gebraucht. (Vgl. auch Inst. IV 19, 2 und Epit. c. 45.) Darin trifft er mit Tertullianus zusammen, während Hilarius und Ambrosius an derselben Schriftstelle 'commendare spiritum' haben.

Klarer noch ist die Beziehung auf christliche Ideen v. 25:

'Sed fons in medio est, quem vivum nomine dicunt.'

An dieser Stelle scheitern alle Auslegungskünste derer, die an einen heidnischen Verfasser denken. Ein Quell, der den Namen 'lebendiger Quell' trägt oder 'Quell des Lebens', ist nur im Bereich des Christenthums nachzuweisen, und die Abschwächung zu einem 'frischfliessenden Quell' ist nicht gestattet.

Sollte noch irgend ein Zweifel bestehen, so entscheidet der Ort, an welchem der Quell sich befindet, für die angegebene Erklärung. Dieser Ort ist offenbar das biblische Paradies. Er liegt 'in primo oriente remotus' und ist ein 'felix locus', an ihm herrschen weder Krankheit noch Alter noch Tod, weder Furcht noch Verbrechen noch wahnsinnige Habsucht. Trauer, Armuth, Sorgen, Hunger sind ferne von ihm (v. 15—20). Die ganze Schilderung erinnert unverkennbar an die Darstellung Verg. Aen. VI 273 f., in welcher der Vorhof des Orcus beschrieben wird. Unser Gedicht enthält das Gegenbild, aber in demselben Colorit; der Aufenthalt des Phönix erscheint als Antitypus des Orcus. Wie die Unterwelt ihre Thiere hat, die Vergilius gerade Aen. VI (282 f.) beschreibt, so wohnt auch im Lande der Seligen ein Thier, der Phönix. Schon Ovidius hatte denselben in das Elysium versetzt (Amor. II 6, 54) mit andern 'frommen Vögeln'; daran nun knüpft unser Dichter an, aber er denkt nicht an das heidnische, sondern an das biblische Paradies.

Ein wichtiger Beweis für die aufgestellte Behauptung hinsichtlich der Localität, in der der Phönix wohnt, liegt, wie schon Riese bemerkt, in der Verlegung nach dem äussersten Osten, aber die Schilderung des Haines (v. 25) klingt auch geradezu an biblische Stellen an. Besonders ist Ezechiel c. 43 benutzt, doch combinirt mit dem Anfang des 22. Capitels der Offenbarung von Johannes. Räthselhaft ist nur, dass manche Wendungen des Phönix sich mehr an den hebräischen Urtext des Ezechiel, als an die alexandrinische Uebersetzung anschliessen, während es sich nicht annehmen lässt,

dass der Dichter, wer er auch war, den hebräischen Text vor sich gehabt hat. Wahrscheinlich lag ihm eine lateinische Version vor, die manchmal von den Septuaginta abwich, was auch daraus hervorgeht, dass die an die Bibel anklingenden Stellen meist mit den Citaten aus alten lateinischen Uebersetzungen übereinstimmen, die bei früheren Vätern sich erhalten haben und auch von LXX abweichen.

Bei Ezechiel ist die Rede von einem Wasser (v. 1) oder Flusse (v. 7), an dessen Ufer viele Bäume stehen; damit vergleiche man Ph. v. 29:

‘Hic genus arboreum procero stipite surgens’

und v. 9:

‘Hic solis nemus est, stat consitus arbore multa Lucus’.

Von diesen Bäumen heisst es: ‘Alles essbare Holz wird nicht alt werden an dem Flusse, und die Frucht wird nicht ausbleiben’; damit vgl. Ph. v. 30. Wenn Ezech. 47, 12 weiter gesagt wird, ‘dass die Bäume neue Früchte nach ihren Monaten bringen’, so ward dies wohl für den Dichter des Phönix ein Anlass, die Zwölfzahl öfter anzubringen (v. 27 u. 28, v. 37 u. 38). Bereits in der Offenbarung (22, 2) war die dunkle Stelle des Ezechiel, die in den Septuaginta völlig missverstanden war, richtig gedeutet, es konnte also ein Christ, auch wenn er den hebräischen Text nicht kannte, die Zwölfzahl bei der Paradiesesschilderung verwerthen¹. Zeigt sich doch der Dichter des Phönix auch darin von der jüdisch-christlichen Tradition abhängig, dass er die Früchte der Bäume am Quell des Lebens als ‘non lapsura solo’ bezeichnet (Vgl. Henoch c. 24 u. 25, Apoc. Joh. öfter und IV Esra 7 v. 53 ‘fructus incorruptus’). Auch die Wendung ‘erumpens’, von diesem Quell gebraucht, stammt wohl aus Ezech. 47, 1 u. Apoc. 22, 1 (ἐκπορευόμενον).

So weist denn Vieles hier auf biblische Schilderungen zurück. Zwar liesse sich einwenden, dass der Strom bei Ezechiel in dem Tempelberg entspringt und nur nach Osten hin fliesst, nicht aber im äussersten Orient selbst zu suchen ist; aber früh schon ward die Stelle bildlich gedeutet und der Strom, an dessen Ufer die fruchtbaren Bäume wachsen, combinirt mit der paradiesischen πηγή ζωῆς der Septuaginta zu I Mos. 2, 6, cf. 2, 10², welche als der Quell des Lebens angesehen ward. Diese Combination ist vollzogen

¹ Eine Combination der Zwölfzahl mit dem Lebensquell bietet auch das berühmte sibyllinische Akrostichon über Christus (Sib. VIII 247 f.), das viel verbreitet war und zumal von Lact. oft citirt wurde.

² An I Mos. 2, 6 erinnert auch das Wort ‘irrigare’ (Ph. v. 28),

Apoc. 22, 1, vgl. auch 7, 17; 21, 6; 22, 17 und sie lag um so näher, als von dem Ezechielischem Strome ausdrücklich gesagt wird, dass er alle Wasser gesund machen werde und dass alles leben solle, wohin der Strom fliesse (v. 8 f.). Aus Ezechiel erklärt sich auch der Ausdruck Ph. v. 26 'fons *dulcibus* uber aquis'; denn bei ihm ist der Strom in Gegensatz gestellt zu den nicht heilsamen salzigen Wassern (v. 11)¹.

Dass der Dichter das biblische Paradies im Auge hat, beweist auch der Zusatz, dass der Hain um 12 Ellen unsere Berge überirage (Ph. v. 3), wodurch erklärt werden soll, wie der Garten unversehrt bleiben konnte bei der grossen Fluth. In der Genesis steht zwar (7, 20), dass das Gewässer um 15 Ellen die höchsten Berge überragt habe, aber diese Differenz ist unwesentlich und durch die Symbolik veranlasst². Um seine Meinung ganz klar zu stellen, sagt der Dichter selbst sofort, dass der Hain von Phaëthons Brand und Deukalions Fluth verschont geblieben sei. Die Hinzufügung des Brandes wird vielleicht verdächtig erscheinen; aber beide Ereignisse wurden vielfach nicht bloss von Heiden, sondern auch von Christen neben einander genannt, so bei Celsus, Arnobius und, was uns hier vor Allem wichtig sein muss, in den unzweifelhaft christlichen Institutionen des Lactantius selbst (II 10, 23).

Nach alledem kennt der Autor nicht bloss die Bibel, sondern ist auch in den Traditionen der Christen wohl bewandert. Aber der Dichter steht auch trotz aller mythologischen Anklänge auf dem Boden christlicher Weltanschauung. Dies ergibt sich besonders aus dem Schlusse, der nicht so geistlos ist, wie Manche behaupten. Ein doppelter Gedanke ist darin ausgesprochen, 1) welch ein Glück es für den Phönix sei, von der Venus Banden frei zu sein; 2) wie der Tod für ihn Genuss (*voluptas*) sei, weil er ihn zum ewigen Leben führe. Die Verse 165, 166 und 170 beweisen, dass wir es nicht mit einer zwecklosen Versification zu thun haben, sondern mit einer sinnvollen Allegorie, in der sich die christliche Lebensanschauung abspiegeln soll, wie ein Vergleich mit Minucius

welches in den ältesten lateinischen Versionen zu der Stelle gleichfalls gebraucht ist.

¹ Die Wendung 'dulces aquae' im Sinne von 'Süsswasser' findet sich in dem schon erwähnten Buch IV Esra (5, 9), womit zu vergleichen Lact. Inst. VII 16, 7.

² Zum Ausdruck (Ph. v. 7 u. 8, v. 13 u. 14) vergl. noch Inst. II 13, 2; 'cum aqua universos montes altissimos operuisset'.

Felix (c. 3) und Celsus (8, 49) u. a. m. auch zeigt. Während Claudianus nur für den Wundervogel sich interessirt, feiert unser Dichter offenbar unter dem Bilde des Phönix den Christen, der den Sinnengenuß verschmähend am Sterben selbst seine Freude findet, weil auch er ein Leben nach dem Tode zu erwarten hat.

3. Beweis der Abfassung durch den Kirchenvater Lactantius.

Es ist zu bedauern, dass die übrigen poetischen Versuche des Lactantius, von denen Hieronymus¹ u. a. berichten, verloren sind, sonst liesse sich die Echtheit des Phönix wohl leichter beweisen — doch der Vergleich mit den Prosaschriften führt auch zu einem sichern Resultat, so wenig man auch noch in dieser Hinsicht aufmerksam gewesen ist. Freilich lässt sich nicht zu allen auffälligen Wendungen des Gedichtes eine Parallele in den andern Werken nachweisen; aber man wird auch der *licentia poëtica* etwas Rechnung tragen müssen und einräumen, dass Lactantius um des Verses willen manchen Ausdruck gebraucht hat, den er sich in der ungebundenen Rede nie erlaubt hätte. Es darf uns darum auch nicht bedenklich erscheinen, wenn manche Wendungen im Phönix mehr an die Latinität der Zeitgenossen erinnern, als man sonst an diesem Schriftsteller gewohnt ist².

Was zunächst den Sprachschatz anlangt, so finden sich viele Wörter, die Lactantius mit Vorliebe gebraucht. Dahin gehören die Substantive: *antistes*, *satelles*, *munus*, *arcanum*, *aura*, *fons*, *orbis*, *decus* u. a., die später uns noch begegnen werden. Dem ungewöhnlichen Worte 'magnities' (v. 145) entsprechen ähnliche Bildungen in der Prosa unsers Autors, wie 'mollities', bei Zeitgenossen 'canities' und 'pinguities'.

Von Adjectiven, die Lactantius liebt, finden sich folgende im Phönix: 'nocens, vitalis, genitales, remotus, stipatus, inenarrabilis', um von andern minder charakteristischen, wie 'vividus, pius, sanctus, sublimis, uber' zu schweigen. Von den bei diesem Autor so häufigen Adjectiven auf 'fer' finden sich 'ignifer' und 'stellifer'. Ein Beispiel möge zeigen, wie sehr der Sprachgebrauch harmonirt. Der

¹ Hieron. de vir. ill. zählt auf ein Symposium, in Africa verfasst und ein 'ὄδοιπορικόν' von Africa nach Nikomedien in Hexametern.

² Dahin gehört 'nutrix sui' (v. 168), 'inicare membris' (v. 92) u. a. m.

‘torus vitalis’ (v. 90) wird von Wernsdorf, nach Petronius und Seneca, als Leichenbahre (= torus feralis) erklärt. Dadurch wird aber die feine Analogie mit dem gleichfolgenden Ausdruck ‘genitalis mors’ (v. 95) verwischt. Richtig erklärt Betulejus die Wendung so, dass der Phönix grade auf dem Sterbelager das Leben wiedererlangen solle; und das entspricht ganz dem Sprachgebrauche des Lact. bei dem ‘vitalis’ soviel ist als ‘lebenspendend, lebenerhaltend’¹, ebenso wie bei dem Zeitgenossen Arnobius. So erinnern denn ‘vitalis torus’ und ‘genitalis mors’ an die altchristliche Anschauung, nach welcher der Todestag der Martyrer als ihr Geburtstag zum Leben erschien.

Von Verbis finden sich ‘fundere’ nebst den Compositis und die mit con zusammengesetzten wie ‘conglobare’ und ‘colligere’ gleichermassen im Phönixgedicht, wie in den übrigen Werken des Lactantius. Dem ‘prosequi pio munere’ entsprechen ‘prosequi veneratione debita’ (VII 5, 5) und ‘prosequi pietate debita’ (VI 9, 24); den ‘urgentibus spatiis’ (v. 61) das ‘urgente vespere’ (IV 15, 20). ‘Peragere mille annos’ (v. 59) findet sich wörtlich VII 22, 7, cf. Op. IV 9. ‘Nomen dare’ hat v. 66, wie sich später ergeben wird, die seltene Bedeutung ‘Veranlassung zu einem Namen werden’; so ‘nomen indere’ (I 11, 58). An ‘crescere in immensum’ (v. 103) reiht sich ‘augeri in immensum’ (VII 16, 2) und ‘multiplicari in immensum’ (II 13, 9). Lact. liebt es ferner, die Simplicia für die Composita anzuwenden, z. B. ‘creare’ für ‘procreare’ (IV 4, 11; E. 43, 9; 62, 3), ebenso Ph. v. 78.

In grammatischer Hinsicht ist Folgendes beachtungswerth. Lact. gebraucht sehr häufig das Passivum in medialem Sinn; so steht hier ‘tollitur (v. 39), solvitur (98), reformatur (105), alitur (113), porrigitur (131)’. Während die Zeitgenossen die meisten mit Präpositionen zusammengesetzten transitiven Verba unterschiedslos mit dem Dativ verbinden, richtet sich Lact. meist nach dem classischen Sprachgebrauch, und dies trifft auch auf den Phönix zu, vgl. v. 37 ‘immergere in mare’. ‘Inesse’ freilich ist mit dem Dativ verbunden, so aber auch IV 26, 2 und öfter. ‘Inicere membris’ (v. 92) ist weniger incorrect als ‘imponere’ mit Dativ in den Prosawerken. Von alledem finden sich überdies Beispiele selbst bei guten älteren Schriftstellern. ‘De se nasci’ (v. 162) hat seine Analogie an ‘progignere de’ (Epit. 42, 1), wie denn

¹ Vgl. vitalis fons (II 12, 3), vitalis calor (II 12, 6) u. a. m.

überhaupt grade die kirchlichen Autoren der Zeit¹ vielfach de für a und ex anwenden. (Vgl. noch Ph. 97 und 138). Der Wendung 'quorum de medio' entspricht 'in medium terrae' VII 19, 3; vgl. VI 25, 5; II 12, 16.

Nirgends findet sich eine Verwechslung von 'suus' und 'eius' im Phönix, ebensowenig wie bei Lact., während dieselbe bei andern Schriftstellern jener Zeit sehr gewöhnlich ist. Dagegen ist allerdings Ph. v. 60 bedenklich, wo nach der recipirten Lesart 'se' für 'eam' steht. Wenn nicht dafür 'ac si' zu berichtigen ist oder, wie Barth will, 'et sic', so müsste man annehmen, dass Lact. mit Rücksicht auf das Metrum sich zu jenem Fehler habe verleiten lassen.

Auch andre Eigenthümlichkeiten des Kirchenvaters in formaler Hinsicht lassen sich nicht verkennen. Er stellt das Subject gern an das Ende; vgl. Ph. v. 8, 11, 23, 96, 102, 113, 127, 139, 142, 145, 165. Er liebt ferner Gegensätze und Häufung synonymen Wendungen; davon finden sich auch mannigfache Beispiele im Gedichte. Kehrein² nennt weiterhin als charakteristisch für Lact. die Figur der Anaphora besonders in Anwendung bei Pronominibus und Conjunctionen, in dieser Hinsicht vergleiche man Ph. v. 31 (hoc-hos); v. 35 f. (cum primum zweimal); v. 38 f. (ter quater zweimal); v. 124 (tantus zweimal); v. 129 f. (hoc dreimal). Endlich finden sich in den Institutionen zahlreiche etymologische Notizen, für welche der Cicero der Christen offenbar ebenso grosse Vorliebe hat, wie sein classisches Vorbild, und so bietet auch der Phönix dem Dichter Gelegenheit zu zwei derartigen Ableitungen (v. 66 u. 70).

Wenden wir uns zu den Quellen, so ist vor allem die Benutzung des Ovidius unverkennbar. Met. XV 392—408 ist fast ganz in verschiedenen Theilen des Gedichtes verwerthet. Thomasius ändert ferner mit Recht v. 107 'pennae' in 'tineae' nach Met. XV 372, und v. 163 erinnert an die Schilderung des Hermaphroditen (Met. IV 377 f.). Ovidius ist nun aber grade einer

¹ Vgl. Augustini Enchiridion ad Laurentium c. 37 u. 38 (16 mal natus de).

² Dissertation (Münster 1877): 'quis scripserit libellum, qui est inscriptus Lucii Caecili de mortibus persecutorum'. Hier habe ich einige Winke für die sprachliche Untersuchung gefunden; dagegen habe ich die Abhandlungen von Krebs und Kortholt über den Stil des Lactantius nicht erhalten können.

der Schriftsteller, die Lact. am meisten citirt, unter andern an einer für seine Weltanschauung sehr bedeutsamen Stelle, Inst. II 9, 20.

Vergilius hat zwar nicht, wie Ovidius, über den Phönix geschrieben, hat aber ohne Frage dem Dichter als Vorbild gedient. Derselbe Vergilius ist aber auch für den Theologen Lact. eine Hauptautorität gewesen, wie zahlreiche Citate in seinen dogmatischen Schriften beweisen. Besonders ist das VI. Buch der Aeneis vielfach benutzt in den Institutionen zum Beweis der oft eigenthümlichen Ansichten des Kirchenvaters; dass aber auch im Phönix eben dies Buch benutzt ist, hat sich bereits am Anfang der Untersuchung ergeben und zeigt sich ausser v. 15—20 auch noch an andern Stellen.

Auch Ennius gehört zu den Schriftstellern, die Lact. gerne citirt. Nun ist, was von besonderem Belang erscheint, ein Vers aus Ennius Inst. I 18, 11 citirt, welcher fast wörtlich im Phönix (v. 2) wiederkehrt. Dieser Vers lautet:

‘Mi soli caeli *maxima porta patet*’,

darin, erinnert deutlich der 2. Vers unseres Gedichtes:

‘*Qua patet aeterni maxima porta poli*’.

Dieses Zusammentreffen ist um so wichtiger, weil Ennius den Phönix nicht gekannt hat, also nicht zu den selbstverständlichen Quellen des Dichters gehört.

Von christlichen Schriften ist ausser der Bibel sehr wahrscheinlich auch Tertullianus benutzt, denn Ph. v. 169 erinnert sehr an die Stelle dieses Autors über den Phönix in der Schrift de resurrectione carnis (c. 13). Im Gedicht wird gesagt:

‘Ipsa quidem, sed non eadem, quia et ipsa nec ipsa est’ und Tertull. schreibt: ‘Phoenix semet ipsum renovat — iterum phoenix, ubi iam nemo, iterum ipse, qui non iam, alius idem’. Tertullian ist nun aber dem Lact. wohl bekannt gewesen (Inst. V 4, 3), und wie Spyker schon gezeigt hat¹, stimmen beide in vieler Hinsicht überein, so in Bezug auf die biblischen Citate, auf die vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichende Anwendung mancher Wörter u. s. w.

Viel überzeugender jedoch sind die inneren Beweise für die Echtheit. Vor allem tritt uns hier dieselbe Anschauung über das Leben und den Zweck des Lebens entgegen, wie in den anerkannt echten Schriften des Lact. Was oben als die charakteristische Eigenthümlichkeit, als die Pointe des Gedichtes bezeichnet ward,

¹ Spyker, de pretio Inst. Div. Lact. tribuendo, Lugd. Bat. 1826.

ist auch der Grundgedanke der Institutionen, nämlich dass der Mensch den Dienst der 'Venus' und der 'Voluptas' verschmähen und dass der Tugendhafte als Lohn das ewige Leben erwarten soll. In unzähligen Variationen kehrt dies Thema immer wieder, so dass es den Leser fast ermüdet. Nur einige Stellen seien hier erwähnt. 'Venus' in der Bedeutung 'sinnliche Liebe' ist Inst. III 8, 6 gebraucht ('ventri et Veneri servire'); vgl. Ph. v. 164 u. 165. Aehnliche Wendungen finden sich Inst. VI 22, 1; 4, 20; de ira VII 2. Wer nun der 'Voluptas' dient, dem bringt sie den Tod (Ira XXIII 22 'voluptates mortiferae' und Inst. VII 12, 15). Wer dagegen der Tugend dient und das gegenwärtige Vergnügen verachtet, erhält einen grössern und längern Vortheil (Inst. VI 4, 12—24). Von diesem Gesichtspunkt aus kann selbst der Tod als Gut erscheinen, freilich nur um der Folgen willen (Inst. III 19, 9), dazu vgl. Ph. v. 170:

'Aeternam vitam mortis adepta bono' und v. 166:

'Vt possit nasci, appetit usque mori' — sowie v. 77.

Lact. hebt auch überall ausdrücklich hervor, dass die Tugend diesen Lohn der Unsterblichkeit bedürfe, dass sie nicht an sich das höchste Gut sei, sondern nur in ihrem Causalnexus mit dem ewigen Leben, ja dass es Thorheit sei, ohne solche Hoffnung gut zu sein (Inst. VI 9, 18). So stimmt denn die Gesamtanschauung des Lebens trefflich überein.

Durch diese Wechselbeziehungen zwischen den Eigenschaften und Vorrechten des Phönix einerseits, den Pflichten und Hoffnungen des Menschen andererseits bestätigt sich, dass der Wundervogel des Ostensein Typus des Menschen ist, der ihn an seine Lebensaufgabe, aber auch an das Endziel seines Strebens erinnern soll. Darauf weisen noch andre Momente hin. Dem Paradiesesvogel werden nämlich Eigenschaften beigelegt, die nach Lact. gerade dem Menschen zum Unterschied von den unvernünftigen Thieren zukommen. Wichtig ist in dieser Beziehung besonders Inst. II 5. Der Hauptunterschied ist, dass der Mensch allein die Religion versteht, von der die Thiere nicht einmal eine Ahnung haben.¹ Er ist darum 'tanquam divini templi *antistes*, *spectator operum rerumque caelestium*' (de ira XIV 1). Damit vergleiche man unser Gedicht über das Verhältniss des Phönix zu Phöbus, der hier geradezu als Vertreter der Gottheit erscheint. Der Phönix ist (v. 57 f.):

¹ De ira VII 6, 12, 14, 15. Inst. II 3, 14, III 10, 1 f.

‘*Antistes nemorum et luci veneranda sacerdos*

Et sola *arcanis*, conscia, Phoebe, tuis’.

Das Wort ‘*arcanum*’ ist auch wieder ein Lieblingswort des Lact. z. B. ‘*veritas est arcanum summi dei*’ Inst. I 1, 5 und ausserdem IV 26, 13, VI 7, 3 u. s. w. Auch dies ist ein Beweis, dass wir es nicht mit einer Fabel, sondern mit einer Allegorie zu thun haben. Die Aufgabe des Phönix ist auch dieselbe, wie die des Menschen, nämlich seinen Gott zu verehren (*venerari* v. 56) und des heiligen Sanges Melodien zu ergiessen; damit vgl. *de ira* c. XIV; Inst. VI 9, 14 u. 15, VII 5, 4 und 5; 4, 16 und 17. So wird auch beim Tode des Vogels die Wendung ‘*commendare animam*’ gebraucht, wobei sogar von einem ‘*depositum*’ die Rede ist. Wenn ferner dem Phönix keine Speise auf unserm Erdtheil vergönnt ist, sondern nur ambrosischer Thau mit himmlischem Nectar, so erinnert das an die Stellen, wo die Wahrheit als ‘*himmlische Speise*’ für den Menschen bezeichnet wird, wie Inst. I 1, 19 f. VII 27, 12. Und wenn der Wundervogel 12 mal in die heiligen Wellen des Quells den Körper eintaucht und 12 mal Wasser kostet aus dem lebendigen Strudel, so ist dies wieder ein Anklang an die Symbolik des Kirchenvaters, der bald Gott selbst einen Quell nennt, bald wenigstens von einem Quell Gottes redet¹.

Als weiterer Beweis für die Verwandtschaft unsers Gedichtes mit dem Ideenkreise des Lact. dient der Umstand, dass das Leben des Phönix auf 1000 Jahre festgesetzt wird. Lact. hat allerdings diese Zahl nicht selbst erfunden; aber wenn auch Martialis schon von 10 Jahrhunderten redet (Ep. V 7, 2), so wird es doch seinen Grund gehabt haben, warum der Dichter hier von der Mehrzahl der Quellen abweicht, welche andre Zahlen nennt und grade dem Martialis folgt, der den Phönix nur beiläufig erwähnt. Die Zahl Tausend war für ihn darum so wichtig, weil er dem Chiliasmus huldigte und in mannigfacher Weise diese seine Ansicht, einer der Letzten in jener Zeit, zu beweisen suchte. So verwerthet Lact. Inst. VII 22, 3 auch die Stelle Aen. VI 748 in seinem Sinne. Wenn Vergilius sagt, dass die Seelen nach 1000 Jahren wieder zur Oberwelt zurückkehren würden, nachdem sie aus dem Lethe-Strom getrunken, so corrigirt ihn der Kirchenvater dahin, dass die Verstorbenen nicht 1000 Jahre nach ihrem Tode auferstehen, sondern

¹ Stellen derart gesammelt bei Müller, *Quaestiones Lactantianae*, Goett. 1875 p. 35. Besonders häufig ist die Wendung: ‘*uberrimus fons*’; vgl. dazu Ph. v. 26 ‘*fons dulcibus uber aquis*’.

dass sie nach ihrer Wiederbelebung so lange Zeit mit Gott herrschen werden. So waren dem Lact. wohl auch die 1000 Jahre des Phönix einleuchtender als die andern Angaben, zumal da man schon früher die Erscheinungen desselben mit chronologischen Berechnungen und Zeiteintheilungen in Beziehung gebracht hatte.

Besonders evident ist die Uebereinstimmung des Gedichtes mit den übrigen Werken in Hinsicht auf die Beschreibung des Paradieses, in dem der Phönix als das Sinnbild des idealen, reinen Menschen lebt, wie Adam einst, als er noch gut war, darin weilen durfte (Inst. II 12, 15)¹. Dies Paradies befindet sich nach Lact. auch jetzt noch auf der Erde, aber Gott hat es mit Feuer umgeben, damit der Mensch es nicht unbefugt betrete. Wo liegt nun aber dieser 'hortus fecundissimus et amoenissimus, quem deus omni genere ligni arborumque consevit' (Inst. II 12, 15; cf. Ph. v. 9 'consitus arbore multa lucus')?² Nach dem Phönix liegt der Hain der Sonne 'in primo oriente', nach den Institutionen 'in partibus orientis'. Der charakteristische Ausdruck 'primus oriens' ist übrigens auch lactantianisch, er findet sich Inst. II 9, 11 im Gegensatz zu 'extremus occidens'. In demselben Zusammenhang spricht Lact. es aus, dass der Frühling dem Orient entspreche; so liegt nach dem Gedichte der Garten nicht beim Ursprungsorte von Sommer oder Winter (v. 3 u. 4)

'Sed qua sol verno fundit ab axe diem'.

Die Uebereinstimmung geht noch weiter. Nach Ph. v. 64 liegt der Sonnenhain in einem andern 'orbis', als dem unsrigen wo der Tod die Herrschaft führt; darum ist auch dem jungen Vogel, wenn er aus der Asche des alten sich erhebt, keine Speise aus unserm Erdkreis gestattet (v. 108). Dieselbe Eintheilung der Erde in zwei entgegengesetzte 'orbes' begegnet uns auch sonst bei Lact. In der Epitome (c. 23) sagt er: deus eiecit peccatorem de *sancto loco* et in *hunc orbem* relegavit; dazu vgl. Ph. v. 63 u. 64:

'Cumque renascendi studio *loca sancta* reliquit,

Tunc petit *hunc orbem*, mors ubi regna tenet'.³

Nach Epit. 27 ist ferner Kain der Erste, der in diesem Erdkreis geboren ist. Wenn auch Claudianus eine ähnliche Wendung hat ('velox alienum tendit in orbem' v. 74), so ist grade dies ein

¹ Eben dahin werden einst auch die vollendeten Gerechten gelangen nach dem letzten Gericht (Inst. II 12, 19).

² Vgl. auch Epit. c. 27 'paradisus, quem *conseverat* omni genere fructiferi ligni'.

³ Vgl. dazu Inst. II 12, 19 (morte sublata).

Beweis seiner Abhängigkeit von dem Phönix des Lact. Denn dass jene Anschauung von den zwei 'orbes' auf's Innigste verflochten ist mit dem religiösen Ideenkreise des Kirchenvaters, beweist unter Anderm folgende interessante Stelle der Institutionen (II 9, 5): 'ipsius terrae *binas partes contrarias inter se diversasque* (deus) *constituit, scilicet orientem occidentemque. Ex quibus oriens deo accensetur, quia ipse luminis fons est et illustrator rerum et quod oriri nos faciat ad vitam sempiternam; occidentis autem conturbatae illi pravaeque menti adscribitur, quod lumen discondat, quod tenebras semper inducat et quod homines faciat occidere in peccatis. Nam sicut lux orientis est, in luce autem vitae ratio continetur, sic occidentis tenebrae, in tenebris autem mors et interitus continentur*¹. Dem Osten ist ferner der Mittag, dem Westen die Mitternacht verwandt, darum ist auch in dem südlichen und nördlichen Theil der Erde ein Bild von Leben und Tod enthalten, weil das Leben in der Wärme ist, der Tod in der Kälte. In gleicher Weise stehen sich Tag und Nacht gegenüber. Weiter repräsentirt die Wärme, die aus dem Feuer herrührt, das Activ-Männliche, während die Feuchtigkeit (umor), weil aus ihr die Kälte entsteht, das Passiv-Weibliche vertritt. So verstehen wir auch, warum im Sonnenhain kein Reif mit eisigem Thau die Erde bedeckt und kein Nass (umor aquae) vom Himmel niederfällt, auch hier macht sich der Gegensatz von 'calor' und 'umor' geltend.

Wasser und Feuer spielen aber nicht bloss in der Kosmologie sondern auch in der Anthropologie des Lact. eine grosse Rolle. 'Materia corporis in umore est, animae in calore' ist einer der fundamentalen Sätze (Inst. II 9, 22). Die Natur des Feuers enthält, weil es beweglich ist und nach oben strebt, eine Beziehung zum Leben ('rationem vitae'); die Natur des Wassers aber zeigt ein Bild des Todes ('figuram mortis'). Ob der Vergleich der Seele mit dem Feuer zu der Annahme berechtigt, dass Lact. Geistiges und Sinnliches vermischt habe, ist hier nicht zu untersuchen; aber der Gedanke liegt nahe, dass um jener seltsamen anthropologischen Ideen willen Lact. die Phönixsage in einer Gestalt reproducirt, bei der das Feuer eine Rolle spielt. Die meisten Schriftsteller nämlich reden nicht von Verbrennung des alten Vogels,

¹ Vgl. auch de ira c. XV, Inst. II 12 und oft. Sogar in ethischen Fragen kehrt der Gegensatz wieder. Der gute Weg ist 'conversa ad solis ortum' (Inst. VI 3, 17), der schlechte 'ad occasum'. Jenes erinnert an die Stelle über den Phönix v. 41: 'conversa novi Phoebi nascentis ad ortus'.

sondern vom Entstehen eines Wurmes in dem verwesenden Leibe. Einige Spätere erwähnen dann die Verbrennung auf einem selbst-errichteten Scheiterhaufen; der einzige Oppianus redet im Zusammenhang mit der Neubelebung des Phönix von der Wirkung der Sonnenstrahlen (de auc. I 28). Dies wird nun von Lact. der die Anschauungen älterer Schriftsteller zu harmonisiren sucht, so gedeutet, dass 'die Leiche vom ätherischen Lichte Feuer empfängt (concipit)' und dann in eine Asche sich auflöst, welche die Wirkung von Samen hat (v. 95—100), aus dem hernach ein junger Phönix hervorgeht. Hiebei schwebt ihm wohl eine Analogie zur Entstehung der Menschenseele vor, welche sich Lact. im creatianischen Sinne denkt, d. h. als in jedem einzelnen Falle beruhend auf göttlicher Schöpferthätigkeit. Man wird erinnert an Stellen, wie Inst. II 12, 3: 'anima velut e caelo oritur a deo' und Inst. VII 12, 2 u. 4: 'originem trahit e caelo — est a caelesti subtilitate deductum, ex caelesti spiritu est'. Dazu kommt, dass Lact. von Gott selbst geradezu sagt: virtutem dei esse in calore et igni (Inst. II 9, 16).

Wie verhält es sich denn aber mit den mannigfachen mythologischen Anspielungen, nach denen man meinen sollte, man habe es einfach mit einem frommen Anhänger des römischen Cultus zu thun, der dem Sonnengott besonders ergeben sei? Einige derselben sind überhaupt mit Unrecht in das Gedicht gekommen. Für 'Mars' (v. 18) lesen die Handschriften 'Metus', und v. 66 ist jedenfalls 'vetus', nicht 'Venus' zu setzen, wenn gleich hier alle Ausgaben seit Heinsius im Widerspruche mit den Handschriften die andre Lesart bieten¹. Die Stelle lautet nämlich:

Dirigit in Syriam celeres longaeua volatus,

Phoenicis(es) nomen cui dedit ipsa vetus.²

Was sollte 'Venus' in diesem Zusammenhang? Führt nicht Alles vielmehr darauf, dass der Dichter eine Beziehung zwischen dem Phönix ('ipsa' wegen 'avis') und Phöniciern constatiren will, entsprechend der gleichfolgenden zwischen Phönix und Palme (v. 69 f.)? Die Stelle ist darum gewöhnlich missverstanden worden, weil man übersah, dass 'nomen dare' nicht die Thätigkeit der Namengebung

¹ Meines Wissens steht 'Venus' in keiner Handschrift. 'Vetus' findet sich auch in dem von mir verglichenen Frankfurter Codex, der freilich wegen seiner späten Entstehung (1439) und zahlreicher Fehler ziemlich werthlos ist.

² 'Der Phönix richtet im Alter den raschen Flug nach Syrien, dem er selbst den alten Namen Phöniciern gegeben hat'.

bezeichnen, sondern vielmehr bedeuten soll 'Ursache einer Benennung werden'; denn so sind die ähnlichen Wendungen 'nomen indere, vocabulum dare, figuram dare' Inst. I 11, 58 u. 59 gebraucht, und das Wort 'ipsa' fordert gebieterisch diese Erklärung. Damit fällt eine mythologische Beziehung und es zeigt sich zugleich, wie eine Spracherscheinung des Phönix mit den übrigen Schriften harmonirt.

V. 164 ist allerdings wieder von Venus die Rede, aber hier handelt es sich um eine harmlose Metonymie. Das Gleiche gilt von den Anspielungen auf Flora, Aurora, Aeolus, Mercurius und den Olymp¹. Die Beziehung auf Deukalion und Phaëthon ist bereits erwähnt worden. Man muss dabei bedenken, dass grade Lact. sehr weitherzig gewesen ist, da er fast in allen Mythen einen historischen Kern muthmasste, der theils absichtlich entstellt, theils durch die Dichter in erlaubter Weise ausgeschmückt worden sei. Mit directer Berufung auf Euhemerus behauptet er z. B., dass Jupiter, Pluto u. a. Götter gelebt hätten und mächtige Fürsten gewesen seien, die man dann in den Himmel erhoben habe². In dieser Anschauung hatte er übrigens unter Juden und Christen manche Vorgänger, so an dem Verf. des III. sibyllinischen Buches (v. 111 f.). Nach Lact. haben die Dichter keine Schuld, wenn ihre poetischen Ausschmückungen vielfach als baare Münze angenommen werden, denn sie wollen nicht lügen, 'sed figuris involvere et obscurare, quae dicant' (Inst. II 10, 12, cf. I 11, 36)³.

Weniger harmlos könnten die Beziehungen des Phönix zu Phöbus erscheinen, und sie haben auch im Zusammenhang mit den sonstigen dualistischen Aeusserungen des Kirchenvaters etwas Bedenkliches. Da es sich aber hier nur um die Echtheitsfrage handelt, sehen wir davon ab, in wiefern vielleicht grade unser Gedicht einen Aufschluss bieten könnte über die Quelle des lactantianischen Dualismus. An sich kann dagegen die Erzählung von den Beziehungen des Phönix zum Sonnengotte nichts für einen heidnischen Autor beweisen; haben doch auch andre Christen diese Sage mit kühner Naivetät in ihrem vollen heidnischen Gewande ohne Weglassung oder Rationalisirung, ganz ohne das Scheidewasser der Kritik, wiedergegeben und als Beweis der Aufer-

¹ Der Olymp auch Inst. I 11, 35.

² Inst. I 11, 30 f., II 13, 4 u. s. f.

³ Vgl. ferner über die Dichter Inst. VII 24, 9, VI 8, 10, VII 25, 1; 22, 1—6; 23, 5 u. a. m.

stehung verwerthet¹! Allerdings gehen manche Aeusserungen des Lact. etwas weit, da er den Phönix als 'des Haines ehrwürdigen Priester und als allein in des Phöbus Mysterien eingeweiht,' bezeichnet. Allein diese Wendungen erinnern, wie schon früher angedeutet ward, so sehr an das was Lact. über die Stellung des Menschen Gott gegenüber sagt, dass wir sagen dürfen: Phöbus erscheint hier als Vertreter der Gottheit. Dass es sich wirklich nur um eine Allegorie handelt und der Dichter selbst nicht etwa an den Sonnengott des römischen Cultus denkt, lässt er doch deutlich genug durchschimmern. So redet er v. 41 vom Aufgange 'Phoebi nascentis', gebraucht also da das Wort entschieden metonymisch für die Sonne, welche dann auch mehrmals statt Phöbus genannt ist. So kommt auch das wiederbelebende Feuer von dem 'aetherium lumen' herab, während Claudianus es dem offenbar persönlich gedachten Gotte zuschreibt, der auch seinem 'alumnus' sogar eine Trostrede dabei hält.

Aber mehr noch, der Dichter redet gradezu von einem Gott im monotheistischen Sinne, am Schlusse, wo er den tieferen Sinn der Sage enthüllt:

'At fortunatae sortis fatigue volucrum,
Cui de se nasci praestitit ipse deus.'

Dass mit 'deus' nicht eine bestimmte einzelne Gottheit gemeint ist, ergibt sich aus v. 34, wo es als ein Geschenk der 'Mutter Natur' (natura parens) bezeichnet ist, dass der Phönix im Sonnenhain wohnt. Nun ist aber gerade die Identificirung von Gott und Natur nicht nur charakteristisch für das Zeitalter Constantins, sondern auch speciell für Lactanz. Er sagt (Inst. II 8, 24): 'deus ipse natura est' und II 8, 57: 'ipsam naturam deum esse contendo'. Allerdings will er damit nicht den Pantheismus billigen, sondern nur aussprechen, dass man die Schöpfung auch der Natur zuschreiben dürfe, wofern man ihr die Prädicate der Vernunft, Vorsehung und Macht beilege; dann aber sei sie eben nichts Anderes als Gott (II 8, 21). Zwar findet sich die Wendung 'natura parens' sonst nicht bei unserm Schriftsteller, dafür aber wird Gott sehr häufig 'parens' genannt².

¹ Vgl. Clem. Rom. Ep. I 25, Const. Apost. V 3 p. 134, Epiphanius Ancorat. c. 48, Cyrillus Jer. XVIII 4 p. 262 u. a. m.

² Inst. VI 9, 1 heisst Gott; 'parens animae', vgl. ferner I 7, 12, II 1, 15, 16; 5, IV 13, 1, VI 9, 14, VII 26, 6; 27, 2.

Es wäre nicht schwer, fast zu jedem Worte oder Verse des Phönix eine Parallele oder Analogie aus den übrigen Schriften des Lact. beizubringen, aber das bereits Angeführte beweist wohl auf's Schlagendste die Echtheit. Es erübrigt nur noch, die Frage nach der Abfassungszeit in's Auge zu fassen. Die Meisten, welche früher für die Echtheit eintraten, waren geneigt das Gedicht der Jugendzeit des Lact. zuzuweisen, indem sie gewöhnlich von der irrigen Meinung ausgingen, es stamme noch aus seiner heidnischen Periode. Aber die im Phönix vertretenen Anschauungen stimmen so völlig mit dem Ideenkreis der Institutionen sowie auch der übrigen dogmatisch-philosophischen Werke des Kirchenvaters überein, dass das Gedicht wenigstens nicht lange vor diesen Schriften entstanden sein kann. Wahrscheinlich hat es Lact. während der diocletianischen Verfolgung verfasst, in der es ihm aus manchen Gründen nahe lag, den christlichen Standpunkt etwas zu verhüllen. Dass eine gewisse Vorsichtigkeit in seinem Wesen lag; beweist das sicher in dieser trüben Zeit geschriebene Werk *de opificio*, in dem er nicht einmal den Namen von Christus nennt, obwohl er an einen Christen schreibt. Vermuthlich ist auch in diesem Sinn die Stelle am Schlusse dieser Schrift zu deuten, wo er sagt, dass er wegen der Noth der Zeit Manches vielleicht zu dunkel behandelt habe. Auf keinen Fall übrigens artete bei ihm die Vorsicht in Feigheit aus; das ergibt sich aus der Sprache, die er gleich darnach in demselben Schlusscapitel des Werkes *de opificio* und auch sonst öfter führt.

So hat sich denn die räthselhafte Doppelgestalt des Phönix grade durch die Annahme der lactantianischen Abfassung erklärt; ungelöst bleibt nur noch die Frage, wie der Kirchenvater zu jenen seltsamen dualistischen Anschauungen gekommen ist, die uns hier wie in den übrigen Schriften entgegentreten. Doch die Lösung dieses Räthsels lässt sich nur versuchen im Zusammenhang mit einer Prüfung sämmtlicher Werke des Lact. und ist dazu eine theologische Aufgabe. Vielleicht wird es mir gelingen, an einem andern Orte nachzuweisen, dass grade unser Gedicht uns Aufschluss ertheilt über den Weg, auf welchem der Kirchenvater zu seinem Dualismus gekommen ist.

Frankfurt a. M.

Hermann Dechent.